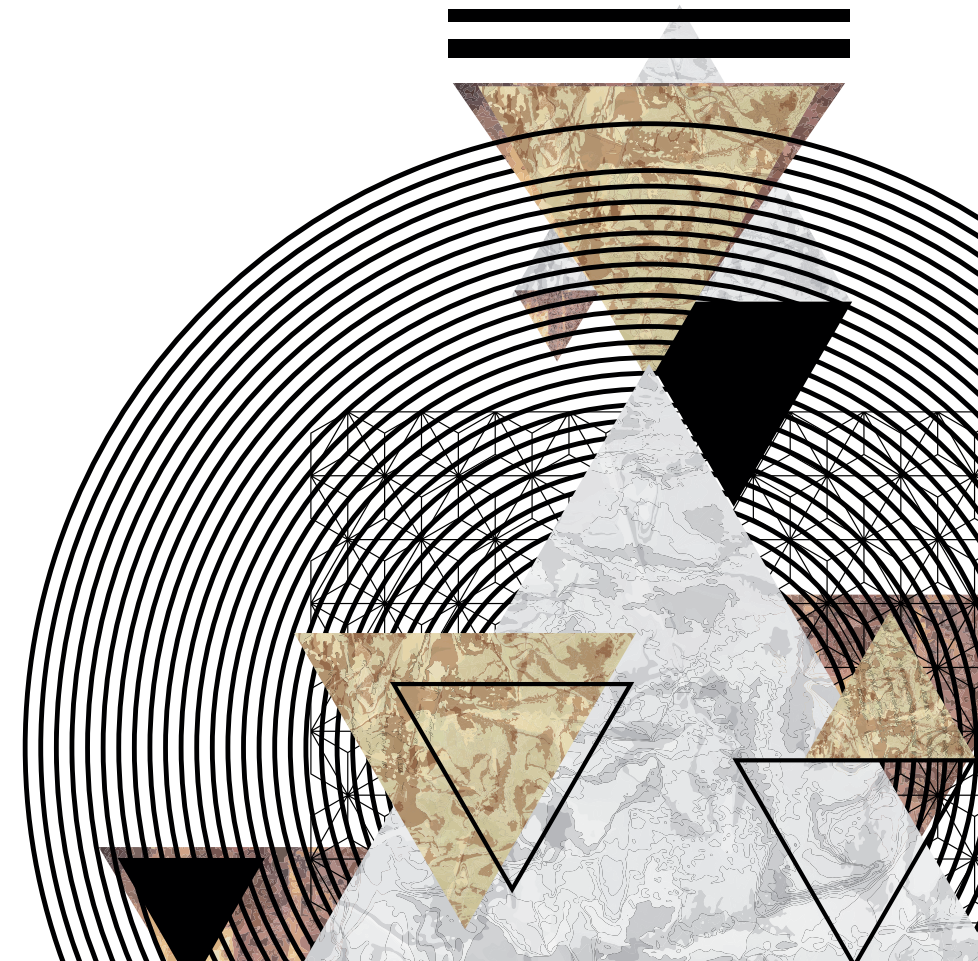


Mądrość zstępująca z góry

Kalina Wojciechowska
Mariusz Rosik

Mądrość zstępująca z góry

Komentarz strukturalny do Listu św. Jakuba



Spis treści

Wykaz skrótów	7
Bibliografia.	11
Wstęp	23
Wprowadzenie	33
Świadectwa tekstowe i kanoniczność	35
Autor	43
Czas powstania	56
Słownictwo, styl, struktura	60
Gatunek	72
Nadawca i adresaci	89
Komentarz strukturalny	111
Mądrość pochodząca z góry (Jk 1,5-8.16-18)	113
Mądrość czysta (Jk 1,12-15.21a.27)	122
Mądrość ireniczna/dążąca do pokoju/pełna pokoju (Jk 1,19-20; 4,1-3)	136
Mądrość pokorna/wyrozumiała (Jk 1,21b; 4,7-10.16; 5,10-11)	150
Mądrość posłuszna [prawu] (Jk 1,22-25; 2,10-12)	166
Mądrość pełna miłosierdzia (Jk 2,13-17.20.26; 5,4-6.19-20)	180
Mądrość pełna dobrych owoców (Jk 1,2-4; 2,18.21-25; 3,1-12.18; 4,17; 5,7-8.13-18)	197
Mądrość bezstronna (Jk 1,9-11; 2,1-9; 4,4-6.13-15; 5,1-3)	244

Mądrość zstępująca z góry	
Mądrość nieobłudna (Jk 1,26; 2,19; 3,14-16; 4,11-12; 5,9.12)	272
Podsumowanie (Jk 3,13).	288
Zakończenie	293
Summary	297

Wykaz skrótów

Skróty bibliograficzne

ANT	– Apokryfy Nowego Testamentu
ANWR	– Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung
AST	– Apokryfy Starego Testamentu
BECNT	– Baker Exegetical Commentary on the New Testament
BTB	– Biblical Theology Bulletin
CBQ	– Catholic Biblical Quarterly
HBT	– Horizons in Biblical Theology
HTR	– Harvard Theological Review
JBL	– Journal of Biblical Literature
JETS	– Journal of the Evangelical Theological Society
JSNT	– Journal for the Study of the New Testament
JSNTSup	– Journal for the Study of the New Testament (Supplement Series)
KKK	– Katechizm Kościoła katolickiego
KWKL	– Księgi wyznaniowe Kościoła luterańskiego
NIBC	– The New International Biblical Commentary
NICNT	– The New International Commentary on the New Testament
NIGTC	– The New International Greek Testament Commentary
NKB	– Nowy Komentarz Biblijny
NovT	– Novum Testamentum
NTC	– New Testament in Context

NTR	– New Testament Readings
NTS	– New Testament Studies
ÖTKNT	– Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament
PG	– Patrologia graeca
PL	– Patrologia latina
SBL	– Society of Biblical Literature
SBLDS	– Society of Biblical Literature (Dissertation Series)
StNT	– Studien zum Neuen Testament
SUNT	– Studien zum Umwelt des Neuen Testaments
ŚSHT	– Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne
THKNT	– Theologische Handkommentar zum Neuen Testament
WBC	– World Biblical Commentary
WUNT	– Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZNW	– Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZKTh	– Zeitschrift für katholischen Theologie

Apokryfy

ApAbr	– Apokalipsa Abrahama
ApBaSyr/2 Ba	– Apokalipsa Barucha (syryjska)
EwHbr	– Ewangelia Hebrajczyków
EwTm	– Ewangelia Tomasza
HenEt/1 Hen	– Księga Henocha (etiopska)
HenSł/2 Hen	– Księga Henocha (słowiańska)
JózCieś	– Dzieje Józefa Cieśli
ProtEwJ	– Protoewangelia Jakuba
PsMt	– Ewangelia Pseudo-Mateusza
PsSal	– Psalm Salomona
TestAs	– Testament Asera
TestBen	– Testament Beniamina
TestDan	– Testament Dana
TestGad	– Testament Gada
TestIss	– Testament Isachara

TestJud	– Testament Judy
TestLew	– Testament Lewiego
TestNef	– Testament Nefatlego
TestSym	– Testament Symeona

Pisma z Nag Hammadi i Qumran

1 ApJk	– Pierwsza Apokalipsa Jakuba
2 ApJk	– Druga Apokalipsa Jakuba
ListJk	– Apokryficzny List Jakuba
1Q27	– Księga Tajemnic
1QH ^a	– Hodajot (Hymny dziękczynne)
1QS	– Reguła Zrzeszenia
4Q184	– Podstępy Niegodziwej Kobiety
4Q185	– Poemat Mądrościowy
4Q298	– Słowa Mędrca do Synów Brzasku
4Q299	– Księga Tajemnic a
4Q300	– Księga Tajemnic b
4Q301	– Księga Tajemnic c
4Q412	– Tekst sapiencjalno-dydaktyczny A
4Q415	– Pouczenia a
4Q416	– Pouczenia b
4Q417	– Pouczenia c
4Q418	– Pouczenia d
4Q420	– Drogi Sprawiedliwości a
4Q421	– Drogi Sprawiedliwości b
4Q423	– Pouczenia g
4Q424	– Tekst sapiencjalny
4Q425	– Tekst sapiencjalno-dydaktyczny B
4Q470	– Tekst wzmiankujący Sydecjasza
4Q525	– Szczęśliwi

Pisma wczesnochrześcijańskie

1 Clem.	– List Klemensa Rzymskiego do Koryntian
Cat.	– <i>Catechesis</i> Cyryla Jerozolimskiego
Cels.	– <i>Contra Celsum</i> Orygenesesa
Comm. Io.	– <i>Commentarii in evangelium Ioannis</i> Orygenesesa
Comm. Matt.	– <i>Commentarium in evangelium Matthaei</i> Orygenesesa
Comm. Rom.	– <i>Commentarii in Romanos</i> Orygenesesa
De Trin.	– <i>De Trinitate</i> Hilarego z Poitiers
Did.	– <i>Didache</i>
Epist.	– <i>Epistulae</i> Hieronima
Haer.	– <i>Panaorion seu adversus LXXX haereses</i> Epifaniasza z Salaminy
Herm.	– <i>Pasterz Hermasa</i>
Hist. Eccl.	– <i>Historia ecclesiastica</i> Euzebiusza z Cezarei
Marc.	– <i>Adversus Marcionem</i> Tertuliana
Orig. Comm. Rom.	– <i>Origenis Commentarius in epistulam ad Romanos</i> Rufina z Akwilei
PsClem Rec	– Pseudoklementyńskie <i>Recognitiones</i>
Vir ill.	– <i>De viris illustribus</i> Hieronima

Starożytne pisma niechrześcijańskie

Agric.	– <i>De Agricultura</i> Filona z Aleksandrii
Ant.	– <i>Antiquitates Iudaicae</i> Józefa Flawiusza
Bell.	– <i>De bello Iudaico</i> Józefa Flawiusza
C. App.	– <i>Contra Apionem</i> Józefa Flawiusza
Mos.	– <i>De vita Mosis</i> Filona z Aleksandrii
Opif.	– <i>De opificio mundi</i> Filona z Aleksandrii
Poster.	– <i>De posteritate Caini</i> Filona z Aleksandrii
Vit.	– <i>Vitae philosophorum</i> Diogenesa Laertiosa

Bibliografia

Źródła i ich tłumaczenia

1. Tekst Pisma Świętego

Biblia Hebraica Stuttgartensia, wyd. K. Elliger - W. Rudolph, Stuttgart 1975.
Biblia sacra iuxta vulgatam versionem, wyd. R. Weber, Stuttgart³ 1983.
Novum Testamentum graece et latine, wyd. A. Merk, Romae 1964.
Novum Testamentum graece, wyd. E. Nestle - B. Aland, Stuttgart²⁸ 2012.
Septuaginta, wyd. A. Ralphs, Stuttgart⁹ 1984.

2. Konsultowane tłumaczenia Pisma Świętego

Bibbia TOB. Edizione Integrale, Torino 1992.
Biblia de Jerusalén. Nueva edición totalmente revisada y aumentada, Bilbao 1975.
Biblia Jerozolimska, Poznań 2006.
Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z apokryfami. Nowy przekład, Warszawa 1990.
Die Bibel. Lutheruebersetzung, Stuttgart 2016.
Die Bibel nach der Uebersetzung Martin Luthers, Stuttgart 1984.
Die Heilige Schrift. Altes und Neues Testament, Bonn 1966.
Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, Warszawa 1994.
La Bible. Traduction Oecuménique de la Bible comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament traduits sur les textes originaux hébreu et grec avec introductions, notes essentielles, glossaire, Paris² 1992.

- Nowy Testament. Ekumeniczny Przekład Przyjaciół*, Warszawa³ 2017.
- Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2005.
- Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi. Przekład ekumeniczny na trzecie tysiąclecie*, Warszawa 2001.
- Pismo Święte Starego Testamentu, t. 3: Księgi dydaktyczne. Przekład ekumeniczny*, Warszawa 2008.
- Pismo Święte Starego Testamentu, t. 5: Księgi deuterokanoniczne. Przekład ekumeniczny*, Warszawa 2011.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań - Warszawa³ 1990.
- The New Jerusalem Bible*, New York 1985.

3. Synopsy i konkordancje

- A Harmony of the Synoptic Gospels in Greek*, wyd. E. de Witt Burton - E. Johnson Goodspeed, Chicago 1947.
- Aland K., *Computer - Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, Berlin - New York 1980.
- Aland K., *Vollständige Konkordanz zum Griechischen Neuen Testament*, I-II, Berlin-New York 1978-1983.
- Even-Shoshan A., *A New Concordance of the Bible. Thesaurus of Language of the Bible, Hebrew and Aramaic Roots, Words, Proper Names, Phrases and Synonyms*, Jerusalem 1997.
- Hatch E., Redpath H.A., *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books)*, Graz 1975.
- Morgenthaler R., *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich - Stuttgart 1972.
- Moulton W.F., Geden A.S., *A Concordance to the Greek Testament according to the Texts of Westcott and Hort, Tischendorf and the English Revisers*, Edinburgh⁵ 1978.
- Synopse der drei ersten Evangelien, Unveränderter Nachdruck der unter Mitwirkung von Lic. H.G. Opitz von H. Lietzmann*, wyd. A. Huck, Tübingen¹² 1975.
- Synopsis quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis*, wyd. K. Aland, Stuttgart¹⁵ 1996.

Apokryfy

- Apokalipsa Barucha syryjska, Księga Objawienia Barucha, syna Neriji, przełożona z języka greckiego na syryjski*, tłum. J. Woźniak, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, ss. 407-442.
- Ewangelia Tomasza*, tłum. W. Myszor, A. Dębska, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, 1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, ss. 180-202.
- Księga Henocha etiopska*, tłum. R. Rubinkiewicz, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, ss. 141-189.
- Księga Henocha słowiańska*, tłum. R. Rubinkiewicz, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, ss. 197-214.
- Legenda o św. Józefie cieśli*, tłum. i opr. T. Hergesel, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, 2, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, ss. 559-577.
- Myszor W., *Pierwsza i druga Apokalipsa Jakuba z V Kodeksu z Nag Hammadi*, ŚSHT 33 (2000), ss. 57-76.
- Psalmi Salomona*, tłum. A. Paciorek, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, ss. 109-128.
- Protoewangelia Jakuba*, tłum. M. Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, 1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, ss. 266-290.
- Testament Abrahama*, tłum. M. Wittleb, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, ss. 84-100.
- Testament Beniamina: o prawym myśleniu*, tłum. A. Paciorek, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, ss. 78-81.
- Testament Dana: o gniewie i kłamstwie*, tłum. A. Paciorek, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, ss. 65-67.
- Testament Isachara: o prostocie*, tłum. A. Paciorek, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, ss. 61-62.
- Testament Lewiego: o kapłaństwie i wyniesieniu*, tłum. A. Paciorek, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, ss. 50-55.
- Testament Symeona; o zawiści*, tłum. A. Paciorek, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, ss. 48-50.
- Testamenty dwunastu patriarchów, Wstęp*, tłum. A. Paciorek, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, ss. 43-45.
- The Apocryphon of James*, tłum. F.E. Williams, za: <http://gnosis.org/naghamm/jam.html> (17.04.2017).

Zaginione Ewangelie. Ewangelie judeochrześcijańskie. Ewangelia Hebrajczyków, tłum. i opr. M. Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, 1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, ss. 99-114.

Witakowski W., *Nauka apostoła Addaja: wstęp, przekład z języka syryjskiego, komentarz*, STV 22 (1984) 2, ss. 181-213.

Pisarze wczesnochrześcijańscy

Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna. O Męczennikach palestyńskich*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924.

Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Smyrnie*, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, Kraków 1998, ss. 136-139.

Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*, za: <http://www.earlychristianwritings.com/irenaeus.html> (5.04.2017)

Hilary z Poitiers, *De Trinitate*, za: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf209.ii.v.ii.iv.html> (8.04.2017).

Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, Kraków 1998, ss. 55-87.

Nauka dwunastu apostołów (Didache), tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, Kraków 1998, ss. 33-44.

Orygenes, *Przeciw Celsusowi* I,47, tłum. St. Kalinkowski, Warszawa 1986

Pasterz Hermasa, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, Kraków 1998, ss. 211-299.

Polikarp ze Smyrny, *List do Kościoła w Filipi*, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, Kraków 1998, ss. 156-161.

Pseudo Clemens, *Recognitions*, za: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0050-0150,_Pseudo_Clemens,_Recognitions_\[Schaff\],_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0050-0150,_Pseudo_Clemens,_Recognitions_[Schaff],_EN.pdf) (17.04.2017).

The Clementine Homilies, za: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0050-0150,_Pseudo_Clemens,_Homilies_\[Schaff\],_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0050-0150,_Pseudo_Clemens,_Homilies_[Schaff],_EN.pdf) (17.04.2017).

The Recognitions of Clement, [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0050-0150,_Pseudo_Clemens,_Homilies_\[Schaff\],_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0050-0150,_Pseudo_Clemens,_Homilies_[Schaff],_EN.pdf) (17.04.2017).

Starożytne pisma niechrześcijańskie

Ateńczyk Mnezjergos do swoich domowników, tłum. J. Schnayder, w: *List antyczny. Antologia*, opr. J. Schnayder, Wrocław 2006, ss. 3-4.

Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 2004.

Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1. tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1986.

Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 2, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994.

Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, opr. E. Dąbrowski, Poznań-Warszawa-Lublin 1979.

Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi, Autobiografia*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1996.

Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, tłum. J. Radożycki, Poznań 1984.

Korespondencja Pliniusza z cesarzem Trajanem, tłum. J. Schnayder, w: *List antyczny. Antologia*, opr. J. Schnayder, Wrocław 2006, ss. 26-45.

Muchowski P., *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabbaat – Masada*, Kraków 1996.

Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2010.

Plutarch, *Moralia*, brak nazwiska tłumacza, edycja komputerowa, brak miejsca wydania 2002-2003, <http://www.ifkika.uni.wroc.pl/fckimage/image/Plutarch%20-%20Moralia%20cz.%201.pdf> (18.04.2017); <http://biblioteka.kijowski.pl/antyk%20grecki/%20plutarch%20z%20cheronei%20-%20moralia%20-2.pdf> (12.09.2017).

Rozgrymaszony Teon pisze do ojca, tłum. J. Manteuffel, w: *List antyczny. Antologia*, opr. J. Schnayder, Wrocław 2006, ss. 12-13.

Seneka, *Wartość czasu*, tłum. J. Schnayder, w: *List antyczny. Antologia*, opr. J. Schnayder, Wrocław 2006, ss. 172-174.

Seneka, *Syn marnotrawny do matki*, tłum. J. Manteuffel, w: *List antyczny. Antologia*, opr. J. Schnayder, Wrocław 2006, ss. 11-12.

The Sentences of Pseudo-Phocylides, tłum. i opr. P.W. van der Horst, Leiden 1978.

Zasady etyki epikurejskiej, tłum. A. Krokiewicz, w: *List antyczny. Antologia*, opr. J. Schnayder, Wrocław 2006, ss. 165-171.

Komentarze

- Allison D.C., *James: A Critical and Exegetical Commentary*, New York-London-New Delhi-Sydney 2013.
- Bauckham R., *James*, New York 1999.
- Dauids P.H., *James*, NIBC, Peabody 1989.
- Dauids P.H., *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids 1982.
- Dibelius M., *Der Brief des Jakobus*, KEK, Göttingen 1964.
- Frankemöller H., *Der Brief des Jakobus*, ÖTKNT 17/1-2, Würzburg 1994.
- Gundry R.H., *Commentary on James*, Grand Rapids 2011.
- Johnson L.T., *The Letter of James: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1995.
- Kozyra J., *List św. Jakuba*, NKB, Częstochowa 2011.
- Laws S., *A Commentary on the Epistle of James*, Peabody 1980.
- Laws S., *The Epistle of James*, San Francisco 1980.
- Martin R.P., *James*, WBC 48, Waco 1988.
- McCartney D.G., *James*, BECNT, Grand Rapids 2009.
- McKnight S., *The Letter of James*, NICNT, Grand Rapids 2010.
- Moo D.J., *The Letter of James*, Grand Rapids 2000.
- Mussner F., *Jakobusbrief 2*, THKNT, Freiburg 1967.
- Nystrom D.P., *James*, Grand Rapids 1997.
- Popkes W., *Der Brief des Jakobus*, THKNT, Leipzig 2001.
- Reicke B., *The Epistles of James, Peter and Jude*, Garden City 1964.
- Ropes J.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, Edinburgh 1916.
- Rosik M., Wróbel M.S., Langkammer H., *Komentarz do Listu św. Jakuba Apostoła, 1-2 Listu św. Piotra Apostoła, 1-3 Listu św. Jana Apostoła, Listu św. Judy i Apokalipsy*, Komentarz teologiczno-pastoralny do Biblii Tysiąclecia, Nowy Testament 5, Poznań 2015.
- Wall R., *Community of Wise: The Letter of James* NTC, Valley Forge 1997.

Publikacje o charakterze słownikowym

- Głowiński M., Kostkiewiczowa T., Okopień-Sławińska A., Sławiński J., *Podręczny słownik terminów literackich*, Warszawa 1994.
- Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1973.
- Theological Dictionary of the New Testament: Abridged in One Volumen*, red. G. Kittel, G. Frierdrich, G. W. Bromiley, Grand Rapids 2003.
- Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, t. 1, Grand Rapids 1997.
- The Westminster Dictionary of the New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, red. D.E. Aune, Louisville-London 2003.

Literatura przedmiotu

- Adamczewski B., *Jakub, brat Pański, i jerozolimska wspólnota ubogich*, *Collectanea Theologica* 74/1 (2004), ss. 65-82.
- Adamson J.B., *James, the Man and his Message*, Grand Rapids, 1989.
- Albl M.C., *Are Any Among You Sick? The Health Care System in the Letter of James*, *JBL* 121 (2002) 1, ss. 123-143.
- Allison D.C., *Blessing God and Cursing People. James 3,9-10*, *JBL* 130 (2011) 2, ss. 397-405.
- Amphoux C.-B., *Systemes anciens de division de l'Épître de Jacques et composition litteraire*, *Biblica* 62 (1981), ss. 309-400.
- Baasland E., *Literarische Form, Thematik und geschichtliche Einordnung des Jakobusbriefes*, w: *ANRW: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung II. Principat*, red. W. Haase, H. Temporini, Berlin 1988, s. 3554-3659.
- Backer W.R., *Personal Speech. Ethics in the Epistle of James*, Tübingen 1995.
- Batten A. J., *Rotting Riches. Economics in the Letter of James*, *Vision* 14 (2014) 1, ss. 6-11.
- Batten A.J., *What are they saying about the Letter of James*, New York 2009.
- Bauckham R., *James at the Centre. A Jerusalem Perspective of New Testament*, za: <http://richardbauckham.co.uk/uploads/Accessible/James%20at%20the%20Centre.pdf> (1.06.2017).
- Bauckham R., *James. Wisdom of James, disciple of Jesus the Sage*, NTR, London-New York 1999.

- Bolewski W., *Teksty i pre-teksty*, Warszawa 1998.
- Burkitt F.C., *Christian Beginnings*, London 1924.
- Cargal T.B., *Restoring the Diaspora. Discursive Structure and Purpose in the Epistle of James*, SBLDS, Atlanta 1993.
- Carpenter C.B., *James 4,5 Reconsidered*, NTS 46 (2000), ss. 189-205.
- Cheung L.L., *The Genre, Composition and Hermeneutics of the Epistle of James*, Carlisle 2003.
- Chilton B., *James in Relation to Peter, Paul and the Remembrance of Jesus*, w: *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission*, red. B. Chilton, J. Neusner, Louisville 2001, ss. 138-159.
- Cieciela J., *Jakub Sprawiedliwy, brat Pański jako postać historyczna*, w: *Ossuarium Jakuba, brata Jezusa. Odkrycie, które podzieliło uczonych*, red. Z.J. Kapera, Kraków 2003, ss. 9-37.
- Crotty R., *Identifying the Poor in the Letter of James*, Colloquium 27 (1995) 1, ss. 11-21.
- Cunningham D.S., *Rhetoric*, w: *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation*, ed. A.K.M. Adam, St. Louis 2000, ss. 220-226.
- Dauids P.H., *James and Jesus*, w: *Jesus Tradition outside the Gospels*, ed. D. Wenham, Sheffield 1985, ss. 63-84.
- Deppe D.B., *The Sayings of Jesus in the Epistle of James*, Chelsea 1989.
- Dunbar D.G., *The Biblical Canon*, w: *Hermeneutics, authority and Canon*, red. D.A. Carson, J.D. Woodbridge, Grand Rapids 1986, ss. 299-362.
- Edgar D.H., *Has God not Chosen the Poor? The Social Setting of the Epistle of James*, JSNTSup 206, Sheffield 2001.
- Elliott J.H., *The Epistle of James in Rhetorical and Social Scientific Perspective: Holiness-Wholeness and Patterns of Replication*, BTB 23 (1993), ss. 71-81.
- Fiorello M.D., *The Ethical Implication of Holiness in James 2*, JETS 55/3 (2012), ss. 557-572.
- Foster R.J., *The Significance of Exemplars for the Interpretation of the Letter of James*, Tübingen 2014.
- Gajewski W., *Charyzmat – urząd – hierarchia*, Kraków 2010.
- Gammie J.G., *Paraenetic Literature: Toward the Morphology of a Secondary Genre*, Semeia 50 (1990), s. 41-77.
- Głowiński M., *Mowa: cytaty i aluzje*, w: M. Głowiński, *Narracje literackie i nie-literackie*, Kraków 1997, ss. 281-291.
- Głowiński M., *Odbiór, konotacje, styl*, w: M. Głowiński, *Dzieło wobec odbiorcy. Szkice z komunikacji literackiej*, Kraków 1998, ss. 110-135.
- Głowiński M., *Wirtualny odbiorca w strukturze utworu poetyckiego*, w: *Poetyka. Wybór materiałów*, red. A. Kubale, E. Nawrocka, Gdańsk 1997, ss. 73-104.
- Gnilka J., *Piotr i Rzym*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002.
- Gordon R.P., *Kai to telos kyriou eidete (Jas V,11)*, JTS 26 (1975), s. 91-95.
- Grant R.M., *The Formation of the New Testament*, New York 1965.
- Guthrie G.H., *New Testament Exegesis of Hebrews and the Catholic Epistles*, w: *A Handbook to the Exegesis of the New Testament*, ed. S. E. Porter, Boston -Leiden 2002, ss. 591-553.
- Hartin P.J., *James and the Q Sayings of Jesus*, JSNTSup. 47, Sheffield 1991.
- Hartin P.J., *James of Jerusalem: Heir to Jesus of Nazareth*, Collegeville 2004.
- Hartmann G., *Der Aufbau des Jakobusbriefes*, ZKTh 66 (1942), ss. 63-70.
- Hengel M., *Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik*, w: *Tradition and Interpretation*, ed. G.F. Hawthorne, O. Betz, Grand Rapids 1987, ss. 248-278.
- Hengel M., *Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik*, w: *Paulus und Jakobus: Kleine Schriften III*, ed. M. Hengel, WUNT, Tübingen 2002, ss. 511-548.
- Hengel M., *The Hellenization of Judaea in the First Century after Christ*, Eugene 2003.
- Jackson-McCabe M.A., *Logos and Law in the Letter of James. The Law of Nature, the Law of Moses, the Law of Freedom*, Leiden-Boston-Köln 2001.
- Jackson-McCabe M., *The Messiah Jesus in the Mythic World of James*, JBL 122 (2003) 4, ss. 701-730.
- Jędrzejewski S., *Judaizm diaspory w okresie Drugiej Świątyni*, Seminare 27 (2010), ss. 9-27.
- Johnson, L.T., *Brother of Jesus, Friend of God: Studies in the Letter of James*, Grand Rapids 2004.
- Johnson L.T., *The Mirror of Remembrance (James 1:22-25)*, CBQ 50 (1988), ss. 632-645.
- Johnson L.T., *Use of Leviticus 19 in the Letter of James*, JBL 101/3 (1982), ss. 391-401.
- Kapera Z.J., *Wprowadzenie do problematyki badań nad tzw. ossuarium Jakuba, syna Józefa, brata Jezusa*, w: *Ossuarium Jakuba, brata Jezusa. Odkrycie, które podzieliło uczonych*, red. Z.J. Kapera, Kraków 2003, ss. 39-51.
- Karrer M., *Das Urchristliche Alte Testament*, NovT 32 (1990), ss. 152-188.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Katolicko-luterańska deklaracja na zakończenie obchodów jubileuszu reformacji*, <http://gosc.pl/doc/4285884.Katolicko-luterańska-deklaracja-na-zakonczenie-obchodow> (30.03.2017).
- Klauck H.-J., *Ancient Letters and the New Testament: A Guide to Context and Exegesis*, Waco 2006.

- Klein M., *Ein vollkommenes Werk: vollkommenheit, Gesetz and Gericht als theologische Themen des Jakobusbriefes*, Stuttgart 1995.
- Kloppenborg J.S., Webb R.L., *Reading James with New Eyes: An Introduction*, w: *Reading James with New Eyes*, ed. R.L. Webb, J.S. Kloppenborg, New York 2007, ss. 1-5.
- Konradt M., *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief: Eine Studie zu seiner soteriologischen and ethischen Konzeption*, SUNT 22, Göttingen 1998.
- Korolko M., *Sztuka retoryki*, Warszawa 1990.
- Krabbendam H., *The Epistle of James. Tender Love in Tough Pursuit of Total Holiness. Commentary*, v. 1., Bonn 2006.
- Księgi wyznaniowe Kościoła luterńskiego*, tłum. A. Wantuła, W. Niemczyk, Bielsko-Biała 2011.
- Kümmel W.G., *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1980.
- Langkammer H., *Jezus Chrystus w świetle późniejszych pism Nowego Testamentu*, Wrocław 2009.
- Lappenga B., *James 3:13-4:10 and the Language of Envy in Proverbs 3*, JBL 136/4 (2017), ss. 989-1006.
- Léon-Dufour X., *Chrystofanie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1973, s. 128.
- Link H., *Rezeptionsforschung: Eine Einführung in Methoden und Probleme*, Stuttgart 1980.
- Lockett D.R., *Letters from the Pilar Apostles of the Catholic Epistles as Canonical Collection*, Eugene 2017.
- Ludwig M., *Wort als Gesetz: Eine Untersuchung zum Verständnis von 'Wort' and 'Gesetz' in israelitisch-frühjüdischen und neutestamentlichen Schriften: Gleichzeitig ein Beitrag zur Theologie des Jakobusbriefes*, Frankfurt 1994.
- Luter M., 95 Tez, http://www.luteranie.pl/materialy/inne_pisma_lutra/95_tez,239.html (31.12.2017).
- Luter M., *Artykuły szmalkaldzkie z 1537 roku*, tłum. W. Niemczyk, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła luterńskiego*, Bielsko-Biała 2011, ss. 335-358.
- Luter M., *Duży katechizm*, tłum. A. Wantuła, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła luterńskiego*, Bielsko-Biała 2011, ss. 57-131.
- Luter M., *Które to są właściwe i najszlachetniejsze księgi Nowego Testamentu (1522)*, w: *Przedmowy do ksiąg biblijnych*, tłum. J. Krzyszpień, Warszawa 1992, ss. 49-50.
- Luter M., *Mały katechizm*, tłum. A. Wantuła, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła luterńskiego*, Bielsko-Biała 2011, ss. 41-55.
- Luter M., *Przedmowa do Listów św. Jakuba i św. Judy*, w: *Przedmowy do ksiąg biblijnych*, tłum. J. Krzyszpień, Warszawa 1992, ss. 98-100.
- Luter M., *Przedmowa do Listu św. Pawła do Rzymian*, w: *Przedmowy do ksiąg biblijnych*, tłum. J. Krzyszpień, Warszawa 1992, ss. 54-72.
- Luter M., *Przedmowa do Starego Testamentu (1522)*, w: *Przedmowy do ksiąg biblijnych*, tłum. J. Krzyszpień, Warszawa 1992, ss. 3-22.
- Markiewicz H., *Autor i narrator*, w: H. Markiewicz, *Wymiary dzieła literackiego*, Kraków 1996, ss. 89-111.
- Melanchton F., *Wyznanie augsburskie (Konfesja augsburska) z 1530 roku*, tłum. J.W. Jackowski, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła luterńskiego*, Bielsko-Biała 2011, ss. 143-163.
- Melanchton F., *Obrona Wyznania augsburskiego (Apologia Konfesji augsburskiej)*, tłum. W. Niemczyk, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła luterńskiego*, Bielsko-Biała 2011, ss. 165-325.
- Melchior-Bonnet S., *Narzędzie magii. Historia luster i zwierciadeł*, tłum. B. Walicka, Warszawa 2007.
- Metzger B.M., *The Canon of New Testament: Its Origin, Development and Significance*, Oxford 1987.
- Mongstad Kvammen I., *Toward a Postcolonial Reading of the Epistle of James. James 2,1-13 in its Roman Imperial Context*, London-Boston 2013.
- Neitzel H., *Eine alte crux interpretum im Jakobusbrief 2,18*, ZNW 73 (1982), ss. 286-293.
- Neusner J., *Introduction: What Is a Judaism*, w: *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission*, red. B. Chilton, J. Neusner, Louisville 2001, ss. 1-9.
- Niebuhr K.W., *Der Jakobusbrief im Licht frühjüdischer Diasporabriefe*, NTS 44 (1998), s. 420-443.
- Nienhuis D., Wall R.W., *Reading the Epistles of James, Peter, John and Jude as Scripture: The Shaping of a Canonical Collection*, Grand Rapids 2013.
- Okopień-Sławińska A., *Relacje osobowe w literackiej komunikacji*, w: *Problemy socjologii literatury*, red. J. Sławiński, Wrocław 1971, ss. 109-125.
- Painter J., *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition*, Columbia 2004.
- Penner T.C., *The Epistle of James and Eschatology: Re-reading an Ancient Christian Letter* JSNTSup. 121, Sheffield 1996.
- Penner T.C., *The Epistle of James in Current Research*, Currents in Research 7 (1999), ss. 257-308.
- Perkins D., *The Wisdom We Need. James 1,5-8; 3,13-18*, The Theological Educator 34 (1986), ss. 17-25.

- Popkes W., *Adressaten, Situation und Form des Jakobusbrief*, Stuttgart 1986.
- The Postmodern Bible Reader*, ed. D. Jobling, T. Pippin, R. Schleifer, Oxford-Malden 2001.
- Rendal G.H., *The Epistle of St. James and Judaic Christianity*, Cambridge 1927.
- Reuss E., *History of the Canon of the Holy Scriptures in the Christian Church*, Edinburgh 1884.
- Rosik M., *Kościół a Synagoga (30-313 po Chr.). Na rozdrożu*, Wrocław 2016.
- Sobór Watykański II: Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1968.
- Stanzel F., *Theorie des Erzählens*, Göttingen 1967.
- Stuhl A., *Paulus und seine Briefe. Ein Beitrag zur pauliniscjen Chronologie*, StNT 11, Gütersloh 1975.
- Uglorz M., *Życie według prawa wolności w rozumieniu św. Jakuba*, Warszawa 2012.
- Taylor M.E., *Recent Scholarship on the Structure of James*, Currents in Biblical Research 3.1, October 2004, ss. 86-116.
- Taylor M.E., Guthrie G.H., *The Structure of James*, CBQ 68 (2000), ss. 681-705.
- Trocme É., *Pierwsze kroki chrześcijaństwa*, tłum. J. Gorecka-Kalita, Kraków 2004.
- Wachob W.H., *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*, Cambridge 2000.
- Ward R.B., *Partiality in the Assembly: James 2:2-4*, HTR 62 (1969), s. 89-95.
- Warden D., *The Rich and Poor in James: Implications for Institutionalized Partiality*, JETS 43 (2000) 2, ss. 247-257.
- Warrington K., *James 5:14-18: Healing Then and Now*, International Review of Mission 93 (2004), ss. 346-367.
- Watson D., *James 2 in Light of Greco-Roman Schemes and Argumentation*, NTS 39 (1993), ss. 94-129.
- Whitlark J.A., *ἔμφυτος λογός. A New Covenant Motif in the Letter of James*, HBT 32 (2010), ss. 144-165.
- Winbery C.L., *The Attitude Toward Wealth in the Letter of James*, Theological Educator 34 (1986), ss. 26-34.
- Windisch H., *Die Christophanie vor Damascus und ihre religionsgeschichtliche Parallelen*, ZNW 31 (1932), ss. 1-23.
- Wróbel M., *Jakub, syn Józefa, brat Jezusa*, w: *Ossuarium Jakuba, brata Jezusa. Odkrycie, które podzieliło uczonych*, red. Z.J. Kapera, Kraków 2003, ss. 135-140.
- Wspólna deklaracja o usprawiedliwieniu*, brak nazwiska tłumacza, <http://www.magazyn.ekumenizm.pl/content/article/20030114163017308.htm> (30.03.2018).
- Żywica Z., *Wiara i moralność wczesnych Kościołów chrześcijańskich w świetle Listu Jakuba*, Studia Warmińskie 38 (2001), ss. 59-69.



Wstęp

List Jakuba należy do najbardziej enigmatycznych i niejednoznacznych tekstów nie tylko nowotestamentowych, ale też wczesnochrześcijańskich¹. Nie wiadomo, przez kogo i kiedy został napisany, choć preskrypt wymienia imię nadawcy – Jakub. Nie wiadomo, do jakiej społeczności lub wspólnot był kierowany, choć w adresie jako adresatów podano dwanaście plemion w diasporze. Jego starożytna recepcja jest bardzo niejednoznaczna. Niektórzy, jak Orygenes, uważają go za tekst ważny i bez wątplenia normatywny (i kanoniczny), inni, jak Euzebiusz z Cezarei, podzielają wątpliwości wielu sobie współczesnych i zaliczają go do *antilegomenów*; niejednoznaczne stanowisko zajmuje nawet Hieronim... List Jakuba z jednej strony może urzekać niepowtarzalną leksyką i eleganckim hellenistycznym stylem, z drugiej – odpychać brakiem spójności, nadmiernym dydaktyzmem i niedostatkami motywów teologicznych, zwłaszcza chrystologicznych. Prawdziwej „czarnej legendy” pismo to doczekało się w XVI w., kiedy jego apostołskość zakwestionował Marcin Luter i nazwał „listem słomianym”, ponieważ nie ma charakteru ewangelicznego, czyli nie „wspomina ani razu cierpienia, zmartwychwstania, Ducha Chrystusowego. Wymienia Chrystusa kilka razy, lecz nic o nim nie uczy. Mówi tylko ogólnie o wierze w Boga”². Nad kanonicznością listu dyskutowali zarówno humaniści (Erazm z Rotterdamu), jak i przedstawiciele Kościoła rzymskokatolickiego (kardynał Kajetan). Tradycja katolicka i ewangelicka są jednak zgodne co do tego, że list należy do pism deutero-kanonicznych, choć nieco inaczej to kiedyś rozumiały i przy klasyfikacji kierowały się innymi kryteriami.

Od czasów reformacji List Jakuba kojarzy się głównie z frazą „wiera i uczynki” przeciwstawianą Pawłowej zasadzie „tylko wiara”. To sprawiało, że pismo rzadko traktowane było jako tekst autonomiczny, o wiele częściej komentowano je w odniesieniu do teologii Pawłowej. W różny sposób próbowano tłumaczyć tę rzekomą opozycję pomiędzy Jakubem a Pawłem: czasem

¹ M.A. Jackson-McCabe, *Logos and Law in the Letter of James. The Law of Nature, the Law of Moses, the Law of Freedom*, Leiden-Boston-Köln 2001, s. 1.

² M. Luter, *Przedmowa do Listów św. Jakuba i św. Judy* (1522), w: *Przedmowy do ksiąg biblijnych*, tłum. J. Krzyspiał, Warszawa 1992, s. 99.

polemiką między apostołami, czasem niezrozumieniem idei Pawłowej przez samego Jakuba lub przez środowiska, do których Jakub kieruje swój list. Pojawiały się też hipotezy negujące jakiegokolwiek powiązania i wpływy Pawła na Jakuba i Jakuba na Pawła, bazujące na nieco innym niż tradycyjne, idealistyczne spojrzenie na początki i jedność chrześcijaństwa w I w. oraz na rewizji najbardziej powszechnego datowania Listu Jakuba na koniec I w. Pociągnęło to za sobą pytania o inne zależności i relacje – m.in. pomiędzy Jk i Mt, Jk i Łk, czy Jk i źródłem Q. Współcześnie coraz częściej mówi się o pewnej konwergencji tematów, obrazów, idei i ujęć teologicznych, zwłaszcza eschatologicznych obecnych w ewangeliach synoptycznych i Jk oraz w Jk i Corpus Paulinum, dzięki czemu List Jakuba zyskuje coraz większą autonomię. Podobny punkt widzenia przyjęli również autorzy niniejszego komentarza

Kontrowersje dotyczące autorstwa, czasu powstania listu, jego adresatów i podobieństw oraz różnic na poziomie leksykalnym, semantycznym i teologicznym z innymi pismami biblijnymi generowały dyskusje dotyczące gatunku literackiego, koherencji tekstu, wspomnianych zależności od innych tekstów oraz strategii intertekstualnych. Z klasycznych dziś już prac należałoby tu wymienić monografie J.B. Adamsona³, W.R. Backera⁴, R. Bauckhama⁵, P.H. Davidsa⁶, J.H. Elliotta⁷, P.J. Hartina⁸, M. Hengela⁹, M. Kleina¹⁰, M. Konradta¹¹, M. Ludwiga¹², J. Paintera¹³, T.C. Pennera¹⁴, D. Watsona¹⁵ czy komentarze

H. Frankemöllera¹⁶, L.T. Johnsona¹⁷, S. McKnighta¹⁸, S. Laws¹⁹, R.P. Martina²⁰, J.D. Moo²¹, R. Walla²². Na te dyskusje w XX w. nałożył się rozwój metod stosowanych w analizie tekstów biblijnych, ale trzeba zauważyć, że choć egzegeza NT dysponuje szerokim wachlarzem metodologicznym, wliczając w to podejścia interdyscyplinarne, nawiązujące do postmodernizmu²³, to rzadko inne metody poza podejściem historyczno-krytycznym, socjohistorycznym i porównawczym było stosowane w przypadku Listu Jakuba czy w ogóle listów powszechnych (może z wyłączeniem listów Jana, analizowanych najczęściej w połączeniu z całą tradycją Janową)²⁴. Z czasem bardzo powoli zaczęto wykorzystywać w analizie Jk podejścia i wzorce zaczerpnięte ze współczesnego literaturoznawstwa oraz retoryki, rozumianej zarówno jako retoryka oparta na wzorcach klasycznych, starożytnych, jak i nawiązująca do krytyki form i rekonstrukcji sytuacji nadawcy oraz historycznych, pierwotnych odbiorców tekstu (rzadko odwoływano się do retoryki opartej na dowartościowaniu kompetencji i uwarunkowań każdego aktualnego/realnego odbiorcy tekstu)²⁵. Sytuacja zmieniła się w 2005 r., kiedy SBL zorganizowało doroczne spotkanie *Methodological Reassessments of the Letters of James, Peter and Jude*, poświęcone recepcji współczesnych metod egzegetycznych i hermeneutycznych w analizie wymienionych tekstów. Zaowocowało to wydaniem zbioru *Reading James with New Eyes*, w którym zarówno tematy tradycyjnie obecne w pracach nad Listem Jakuba, jak i nowa problematyka zostały przedstawione w nowym świetle i z nowej perspektywy (np. postkolonialnej, socjoretorycznej, komunikacyjnej). A zatem od lat dziesiątych XXI w. można obserwować większe ożywienie i większą różnorodność w metodologicznym podejściu do Listu Jakuba.

Ożywienie takie można też zauważyć w podejściu do struktury tekstu. Przez niemal cały wiek XX (od lat 20. do lat 80.) najbardziej rozpowszechnionym

³ J.B. Adamson, *James, the Man and his Message*, Grand Rapids, 1989.

⁴ W.R. Backer, *Personal Speech. Ethics in the Epistle of James*, Tübingen 1995.

⁵ R. Bauckham, *James*, New York 1999.

⁶ P.H. Davids, *James and Jesus*, w: *Jesus Tradition outside the Gospels*, ed. D. Wenham, Sheffield 1985.

⁷ J.H. Elliott, *The Epistle of James in Rhetorical and Social Scientific Perspective: Holiness-Wholeness and Patterns of Replication*, BTB 23 (1993).

⁸ P.J. Hartin, *James and the Q Sayings of Jesus*, JSNTSup. 47, Sheffield 1991.

⁹ M. Hengel, *Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik*, w: *Tradition and Interpretation*, ed. G.F. Hawthorne and O. Betz, Grand Rapids 1987.

¹⁰ M. Klein, *Ein vollkommenes Werk: vollkommenheit, Gesetz and Gericht als theologische Themen des Jakobusbriefes*, Stuttgart 1995.

¹¹ M. Konradt, *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief: Eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption*, SUNT 22, Göttingen 1998.

¹² M. Ludwig, *Wort als Gesetz: Eine Untersuchung zum Verständnis von 'Wort' and 'Gesetz' in israelitisch-frühjüdischen und neutestamentlichen Schriften: Gleichzeitig ein Beitrag zur Theologie des Jakobusbriefes*, Frankfurt 1994.

¹³ J. Painter, *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition*, Columbia 2004 (wyd. 1 – Colombia 1997).

¹⁴ T.C. Penner, *The Epistle of James and Eschatology: Re-reading an Ancient Christian Letter* JSNTSup 121, Sheffield 1996; *The Epistle of James in Current Research*, Currents in Research 7 (1999).

¹⁵ D. Watson, *James 2 in Light of Greco-Roman Schemes and Argumentation*, NTS 39 (1993).

¹⁶ H. Frankemöller, *Der Brief des Jakobus*, ÖTKNT 17/1-2, Würzburg 1994.

¹⁷ L.T. Johnson, *The Letter of James: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1995.

¹⁸ S. McKnight, *The Letter of James* NICNT, Grand Rapids 2010.

¹⁹ S. Laws, *The Epistle of James*, San Francisco 1980.

²⁰ R.P. Martin, *James*, WBC 48, Waco 1988.

²¹ D.J. Moo, *The Letter of James*, Grand Rapids 2000.

²² R. Wall, *Community of Wise: The Letter of James* NTC, Valley Forge 1997.

²³ Zob. *Preface*, w: *The Postmodern Bible Reader*, ed. D. Jobling, T. Pippin, R. Schleifer, Oxford-Malden 2001, s. VIII, gdzie metody te zostały usystematyzowane w siedmiu grupach: *Reader-Response Criticism, Structuralist and Narratological Criticism, Poststructuralism Criticism, Rhetorical Criticism, Psychoanalytic Criticism, Feminist and Womanist Criticism, Ideological Criticism*, przy czym istnieje oczywiście możliwość łączenia tych metod, podejść i paradygmatów.

²⁴ J.S. Kloppenborg, R.L. Webb, *Reading James with New Eyes: an Introduction*, w: *Reading James with New Eyes*, ed. R.L. Webb, J.S. Kloppenborg, New York 2007, s. 2-3.

²⁵ D.S. Cunningham, *Rhetoric*, w: *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation*, ed. A.K.M. Adam, St. Louis 2000, s. 224.

poglądem odnośnie do struktury Jk była teza M. Dibeliusa²⁶, który uważał list za zbiór parenetycznych sentencji i aforyzmów ułożonych dość przypadkowo i zbyt luźno ze sobą powiązanych, aby można było mówić o jakiejś konceptualnej koherencji, nie wspominając już o linearnym rozwoju myśli. Pojawiały się oczywiście próby udowodnienia częściowej choćby spójności polegającej np. gromadzeniu sentencji w zbiory tematyczne (m.in. J.H. Ropes²⁷), ale nie udało się wykazać związku pomiędzy samymi tematami, przynajmniej przy linearnym odczycie tekstu. Dlatego w tradycyjnych komentarzach do Jk bardzo często można było spotkać stwierdzenie, że sentencje lub ich zbiory pojawiają się tu *staccato*. Był to, jak wspomniano, jeden z czynników zniechęcających do podejmowania refleksji nad Listem Jakuba.

Ożywienie i rozwój refleksji nad koherencją i strukturą Jk przyniósł komentarz P.H. Davidsa²⁸ z 1982 r., w którym autor rezygnuje z klasycznej linearnej lektury i pokazuje, że wstępy do listu zawarte w rozdziale pierwszym (Jk 1,2-11 oraz 1,12-27), mające trójdzielną strukturę równoległą (ABC i A'B'C') opartą na przywoływanych tematach, organizują w ten sam trójdzielny sposób również korpus listu (Jk 2,1-5,6), ale rekapitulacja tematów odbywa się w kolejności odwrotnej (CBA); układ tematów wstępów i korpusu listu tworzy zatem swoisty, niesymetryczny chiasm. W następnych latach kwestię struktury podejmowano coraz odważniej, co pozytywnie wpływało na autonomię oraz rozszerzenie możliwości interpretacyjnych Listu Jakuba, który zaczęto postrzegać jako tekst uporządkowany i koherentny, jednak nie w sposób linearny. Jak zauważa G.H. Guthrie, podejście strukturalne przebiega w dwóch kierunkach: po pierwsze, opiera się na solidnej, dogłębnej analizie tekstu, często na kilku poziomach, co pozwala rozpoznać struktury niewidoczne na pierwszy rzut oka i umykające przy lekturze linearnej. Po drugie, rozpoznanie struktury (lub struktur) wpływa na dalszą egzegezę i hermeneutykę tekstu²⁹. Widać to wyraźnie w pracach M.E. Taylora³⁰ (struktura oparta na retoryce hebrajskiej), T.B. Cargala³¹ (struktura oparta na inwersywnych paralelizmach) czy I. Mongstad Kvammen³²

(struktura nawiązująca do indeksacji tematycznej w rozdziale pierwszym). Zwłaszcza ta ostatnia praca, w której norweska biblistka w sposób motywiczny i semantyczny rozpracowuje Jk 1,2-27, a następnie w korpusie listu szuka odniesień do dość szczegółowo skatalogowanych tematów, stała się jedną z inspiracji dla autorów niniejszego komentarza.

Druga inspiracja, choć daleka od biblistyki, bardzo mocno wiąże się z formą i rozpoznawaniem wiodącego tematu/motywu. Chodzi tu o utwór *Nocturnal after John Dowland op. 70* B. Brittena (1913-1976) napisany w 1963 r. dla gitarzysty J. Breama (ur. 1933), jednego z pionierów wykonawstwa pieśni angielskiego lutnisty J. Dowlanda (1563-1626). W swojej kompozycji Britten wykorzystuje motyw pieśni *Come, heavy sleep (Przybądź, mocny śnie)* w nieoczywisty sposób – nie przedstawia go na początku utworu, lecz dopiero po ośmiu „bezsennych” wariacjach, na końcu zaś nie przytacza całego tematu, lecz go skraca, przez co nadaje finałowi lekki charakter. Podobną strukturę można zaobserwować w Liście Jakuba. Autor rozpoczyna tekst „wariacjami”, które rzeczywiście trudno ze sobą powiązać. Dopiero w Jk 3,17 pojawia się określenie i zindeksowanie tematu – okazuje się, że rozważania Jk dotyczą mądrości, jej cech i przejawów. Dalsza część listu kontynuuje formę wariacyjną. Można zatem dopatrywać się tu pewnych analogii strukturalnych: mądrość i jej przejawy są w Jk niczym temat z pieśni Dowlanda w kompozycji Brittena, choć nie na końcu utworu, lecz w jego połowie.

Indeks cech i przejawów mądrości z Jk 3,17 organizuje zatem *Strukturalny komentarz do Listu Jakuba*. Zasadnicza część opracowania (część komentarzowa) obejmuje 10 zróżnicowanych pod względem objętości fragmentów zatytułowanych i uporządkowanych zgodnie z Jakubowym katalogiem:

- indeks cech i przejawów mądrości (Jk 3,17);
- mądrość pochodząca z góry (Jk 1,5-8.16-18);
- mądrość czysta (Jk 1,12-15; 21a.27);
- mądrość ireniczna/dążąca do pokoju/miłująca pokój (Jk 1,19-20; 4,1-3);
- mądrość pokorna/wyrozumiała (Jk 1,21b; 4,7-10.16; 5,10-11);
- mądrość posłuszna [prawu] (Jk 1,22-25; 2,10-12);
- mądrość pełna miłosierdzia (Jk 2,13-17.20.26; 5,4-6.19-20);
- mądrość pełna dobrych owoców (Jk 1,2-4; 2,18.21-25; 3,1-12.18; 4,17; 5,7-8.13-18);
- mądrość bezstronna (Jk 1,9-11; 2,1-9; 4,4-6.13-15; 5,1-3);
- mądrość nieobłudna (Jk 1,26; 2,19; 3,14-16; 4,11-12; 5,9.12);
- podsumowanie (Jk 3,13).

²⁶ M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus*, KEK, Göttingen¹¹ 1964 (na podstawie wydania z 1921 r.).

²⁷ J.H. Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, Edinburgh 1916.

²⁸ P. H. Davids, *The Epistle of James: a Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids 1982.

²⁹ G.H. Guthrie, *New Testament Exegesis of Hebrews and the Catholic Epistles*, w: *A Handbook to the Exegesis of the New Testament*, ed. S.E. Porter, Boston-Leiden 2002, s. 592.

³⁰ P.H. Davids, *Recent Scholarship on the Structure of James*, *Currents in Biblical Research* 3/1, October 2004.

³¹ T.B. Cargal, *Restoring the Diaspora. Discursive Structure and Purpose in the Epistle of James*, SBLDS, Atlanta 1993.

³² I. Mongstad Kvammen, *Toward a Postcolonial Reading of the Epistle of James. James 2,1-13 in its Roman Imperial Context*, London-Boston 2013.

Za podstawę przyporządkowania określonych fragmentów tekstu danej cesze przyjęto kryterium semantyczne, które czasem pokrywa się z leksykalnym. Autorzy doskonale zdają sobie sprawę, że taka organizacja tekstu obciążona jest subiektywizmem i pewną arbitralnością, a przez to staje się dyskusyjna. Jest to jednak, jak zauważa M.E. Taylor³³, charakterystyczne dla każdego podejścia strukturalnego, a zwłaszcza tam, gdzie struktury, formy czy moduły nie są widoczne i rozpoznawane na pierwszy rzut oka.

Jak już powiedziano, przyjęcie określonej (makro-)struktury tekstu, generuje dalszą egzegezę oraz hermeneutykę. Skoro za zasadniczy temat Jk uznano tutaj mądrość i jej przejawy, to według klucza sapiencjalnego należałoby odczytywać kolejne poziomy tekstu, w tym ujawniające się w poszczególnych fragmentach mikrostruktury. I rzeczywiście, wszystkie uporządkowane fragmenty zawierają charakterystyczną dla literatury sapiencjalnej binarność, przeciwstawiającą postawę człowieka obdarzonego darem mądrości postawie człowieka pozbawionego tego daru. Oczywiście nie każda cecha podana jest wprost, część z nich odbiorca musi sobie zrekonstruować na zasadzie negacji tego, co zostało już wyeksplikowane przez nadawcę listu. Większość fragmentów ma też strukturę ramową, czasem nawet koncentryczną. W większości ponadto da się również zauważyć nawiązania do historii zbawienia podzielonej na przeszłość, teraźniejszość oraz przyszłość. Każdy komentarz przedstawiający daną cechę lub przejaw mądrości poprzedzony jest tłumaczeniem o charakterze filologicznym, który uwzględnia charakterystyczną dla Jk wieloznaczność używanej przez hagiografa leksyki. Różne znaczenia jednego terminu zaznaczono ukośnikiem (np. *dusza/życie*). Wieloznaczność leksyki doskonale wpisuje się w Jakubową hermeneutykę integralności, która pozwala odczytywać tekst listu w sposób dialektyczny (np. i wiara, i uczynki; i ciało, i dusza; i aspekty zewnętrzne, i aspekty wewnętrzne; i słuchanie, i rozważanie; i rozumienie, i wykonywanie), a nie alternatywny (np. albo wiara, albo uczynki; albo ciało, albo dusza itd.). Tę integralność starano się wyeksponować jako jedno z głównych przesłań listu, ujawniające się na różnych poziomach tekstu. Szczególnie mocno jest ono zaakcentowane w podsumowującym Jk passusie 3,13: integralna pochodząca od Boga mądrość manifestuje się w postawie i postępowaniu zgodnym z wolą Bożą wyrażoną w całym – zintegrowanym – przykazaniu miłości Boga i bliźniego.

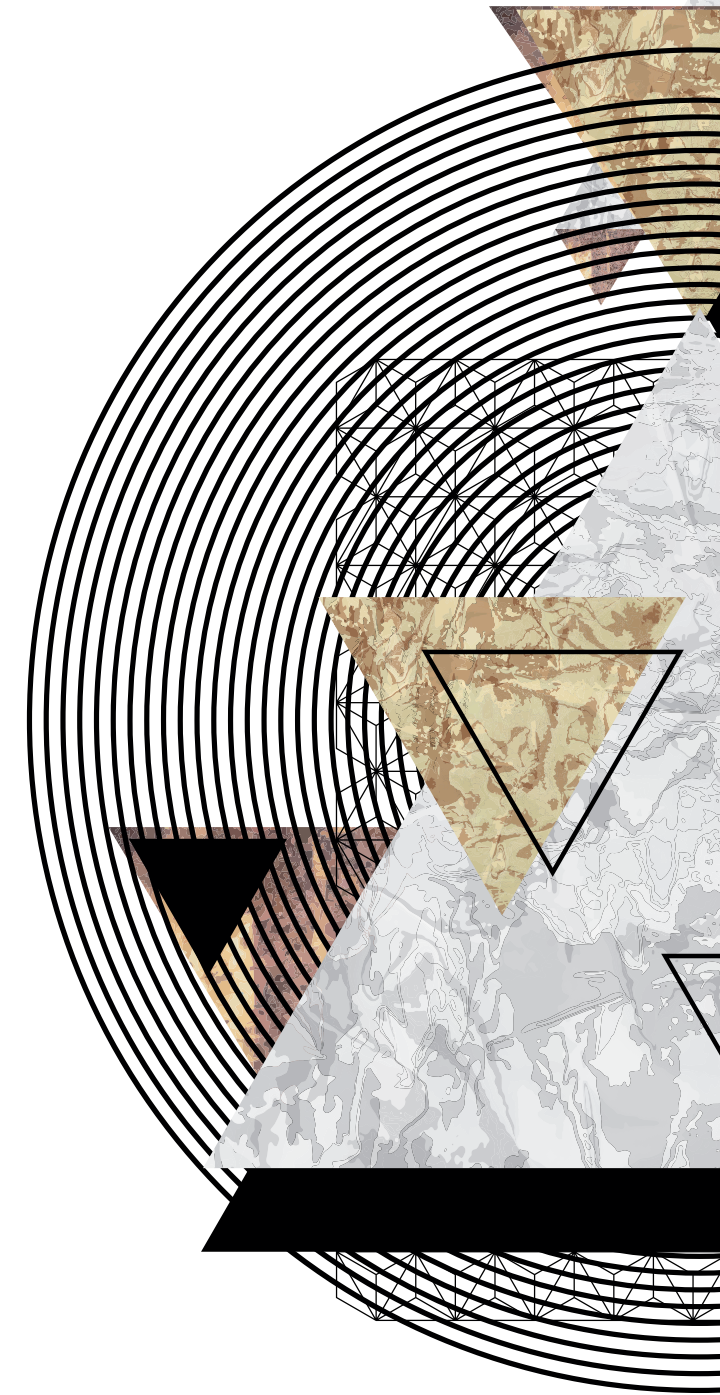
Decyzja o poszukiwaniu struktury Listu Jakuba oraz organizacji komentarza wokół niej podyktowana była nie tylko względami egzegetycznymi, choć te okazały się dominujące, ale również ekumenicznym charakterem niniejszego opracowania. Jest to najprawdopodobniej pierwsza próba uzgodnionego spojrzenia

na List św. Jakuba z perspektywy luterńskiej i katolickiej podjęta na gruncie polskiej biblistyki. Analiza struktury gwarantowała odejście od optyki *stricte* konfesyjnej, która mogłaby skutkować polemiczno-apologetycznym, konfrontacyjnym dwugłosem, a nie przyjęciem wspólnie wypracowanego stanowiska. Nie oznacza to jednak, że komentarz jest zupełnie pozbawiony elementów wyznaniowych. Nie wprowadzono ich jednak w tekście głównym, lecz w przypisach.

Jak już wspomniano, autorom zależało na ekspozycji odrębności i autonomii Listu Jakuba, dlatego założono konwergencję idei, tematów i fraz pojawiających się w Jk i w innych tekstach Nowego Testamentu i zrezygnowano z dociekań zależności i relacji między nimi. Przy badaniu strategii intertekstualnych skupiono się na odniesieniach do literatury staro- i międzytestamentowej, głównie sapiencjalnej, ale nie tylko. Zauważone zbieżności prezentowane są tabelarycznie w części wprowadzącej.

Część wprowadząca niniejszego komentarza jest dość tradycyjna i konwencjonalna. Omawia się w niej świadectwa tekstowe, kanoniczność, hipotezy dotyczące osoby autora i czasu powstania. Stosunkowo dużo miejsca ze względu na charakter opracowania zajmuje przedstawienie zagadnień dotyczących stylu, słownictwa, a zwłaszcza przegląd stanowisk odnośnie do struktury Listu Jakuba. Rozbudowane zagadnienia generyczne służą nie tylko pokazaniu erudycji autora, który sięga zarówno do gatunków literatury judaistycznej, jak i hellenistycznej, ale przede wszystkim zaprezentowaniu Listu jako tekstu doskonale wpisującego się w nurt literatury sapiencjalnej i w jedną z charakterystycznych dla niej konwencji – okólnego listu do diaspy. Mniej tradycyjny charakter mają rozważania na temat nadawcy i adresatów listu, w których wykorzystano powszechnie stosowany w teorii literatury model uwzględniający różne poziomy nadawcze, odbiorcze i komunikacyjne. Okazuje się, że w powiązaniu z konwencją gatunkową i pseudonimowością tekstu da się wyodrębnić aż cztery poziomy komunikacji. To pozwala w szerszy sposób spojrzeć na odbiorców listu, nie tylko pierwotnych, ale również konkretnych, którzy zgodnie ze współczesnymi teoriami literaturoznawczymi w sposób aktywny przyczyniają się do tworzenia znaczenia tekstu. Sięgając po ten retoryczny i typowy dla teorii komunikacji model, autorzy komentarza pragną wpisać się w nurt praktycznego wykorzystania nowszych metodologii w badaniach nad Listem Jakuba. Takie było ich zamierzenie podczas pracy nad komentarzem. Do Czytelnika natomiast należy ocena, w jakim stopniu udało się je zrealizować.

³³ M.E. Taylor, G.H. Guthrie, *The Structure of James*, CBQ 68 (2000), s. 701.



Wprowadzenie

Świadczenia tekstowe i kanoniczność

Najstarsze papirusowe odpisy Listu Jakuba – P²⁰ oraz P²³ – datowane są zwykle na połowę lub koniec III w., P¹⁰⁰ pochodzi najprawdopodobniej z końca III lub początku IV w. Zawierają one tylko fragmenty tekstu (P²⁰ – Jk 2,19-3,9 na jednej karcie z *nomina sacra* pisanymi w większości skrótami; P²³ – Jk 1,10-12.15-18 z *nomina sacra* pisanymi skrótami; P¹⁰⁰ – Jk 3,13-4,4; 4,9-5,1). Fragmentaryczne są również P⁵⁴ z V lub VI w. (Jk 2,16-18.22-26; 3,2-4) oraz P⁷⁴ z VII w., (Jk 1,1-6.8-19.21-23.25; 1,27-2,3.5-15.18-22; 2,25-3,2.5-6.10-12.14; 3,17-4,8.11-14; 5,1-3.7-9.12-14.19-20). Cały tekst listu zachował się w Kodeksie Synajskim, Aleksandryjskim i Watykańskim. W Kodeksie (Palimpseście) Efrema brakuje całego 3. i początku 4. rozdziału (Jk 1-2; 4,2-5,20). Ze znaczących starożytnych tłumaczeń należy wymienić starołaciński manuskrypt z Corbie (Codex Corbeiensis), który jest niemal identyczny z wersją znaną z Kodeksu Watykańskiego¹, ale zawiera ciekawą identyfikację Jakuba jako syna Zebedeusza².

Stosunkowo późne odpisy sprawiają, że tekst Jk uważa się za dość stabilny i jednorodny. Trzeba zauważyć, że nie zachował się zachodni wariant tekstu, co niektórzy tłumaczą późnym wprowadzeniem w obieg i recepcją Jk na Zachodzie, przynajmniej w takiej formie, w jakiej dziś list jest znany³. Hipotezę tę zdaje się potwierdzać nieobecność Jk w Kanonie Muratoriego (ok. 180), w *Adversus Marcionem* Tertuliana (II/III w.), w Kanonie Mommsena (ok. 350). Nic nie wskazuje na to, aby Papiasz (I/II w.) znał Jk, choć „opiera się na świadectwach wyjętych z Pierwszego Listu Jana i Pierwszego Listu Piotra” (*Hist. Eccl.* III 39,17)⁴. Podobnie współczesny Papiaszowi Polikarp ze Smyrny, który w swoim *Liście do Filipian* „opiera się na świadectwach wyjętych z 1 Listu Piotrowego” (*Hist. Eccl.* IV 14,9) oraz, jak się okazuje, Pierwszego Listu Jana. Jeszcze w IV w. Euzebiusz z Cezarei wymienia Jk wśród *antilegomenów* a nawet nazywa fałszywym:

¹ D.G. McCartney, *James*, BECNT, Grand Rapids 2009, s. 39.

² Por. niżej – Nadawca i odbiorcy.

³ P.H. Davids, *The Epistle of James: a Commentary on the Greek Text*, s. 59.

⁴ Wszystkie cytaty z HE za: Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924.

„[Jakubowi] przypisują pierwszy z tak zwanych listów katolickich. Trzeba jednakże wiedzieć, że list ten uchodzi za podsunięty [fałszywy] [ἱστέον δὲ ὡς νοθεύεται]. Z dawnych bowiem pisarzy niewielu o nim mówi” (*Hist. Eccl.* II, 23, 25). „Do wątpliwych [ἀντιλεγόμενων], choć przez wielu uznawanych należą: tak zwany List Jakuba, Judy, Drugi Piotrowy oraz Drugi i Trzeci List przypisywany Janowi, czy to ewangelście, czy jakiemuś innemu jego imiennikowi” (*Hist. Eccl.* III 25,3). Klemens Aleksandryjski (II/III w.) w zaginionych *Hypotyposes*, przytaczanych przez Euzebiusza prawdopodobnie również zalicza Jk do tych pism, które nie są powszechnie uznane: „W swych *Zarysach* daje Klemens po prostu związane skróty całego Pisma obu Testamentów, nie wyłączając ksiąg, które nie są powszechnie uznane, to znaczy *Listu Judy*, reszty *listów katolickich* oraz *Listu Barnaby*, tudzież tzw. *Apokalipsy Piotra*” (*Hist. Eccl.* VI, 14,1). Nie ma jednak stuprocentowej pewności, czy zbiór określany tu jako *listy katolickie* zawierał wszystkie siedem pism⁵. Kasjodor (V/VI w.) w *De Institutione Divinarum et Saecularium Litterarum* 8 (PL 70,1120) pisze bowiem, że o ile greckie komentarze Klemensa zawierały jakieś wzmianki o Jk, to ich łacińskie tłumaczenia nie wymieniają listu⁶. Za pierwszego z ojców Kościoła na Wschodzie, który opowiedział się otwarcie za Jk jako listem apostołskim i cytuje go jako Pismo, uznaje się Orygenes (II/III w.)⁷. Orygenes jest również tym, który jako pierwszy użył nazwy „katolickie” dla zbioru siedmiu listów: Jakuba, 1-2 Piotra, 1-3 Jana i Judy. Wcześniej terminu tego używano okazjonalnie w odniesieniu do 1 J, czasem 1 P oraz *Listu Barnaby*⁸, stąd wspomniane wątpliwości co do znaczenia tego określenia w *Hist. Eccl.* VI, 14,1. Jeden z pierwszych komentarzy do Jk wyszedł spod pióra zależnego od Orygenesy Dydyma Aleksandryjskiego zwanego Ślepym (IV w.). Ok. 350 r. Cyryl Jerozolimski w charakterystyczny dla chrześcijańskiego Wschodu sposób łączy listy katolickie z Dz i stwierdza, że Jk razem z innymi listami katolickimi należy uznać za uzupełnienie przekazu Dz, „pieczęcią zaś nad nimi i ostatnim dziełem uczniów, jest czternaście listów Pawła” (*Cat.* 4,36)⁹, ale pierwszym z ojców zachodnich, który wyraźnie cytował Jk jako Pismo, był Hilary z Poitiers (IV w.): „[...] w Ojcu nie ma żadnej zmiany ani zwrotów, ponieważ On powiedział przez proroka: *Ja jestem Pan, twój Bóg i jestem niezmienny*, a apostoł Jakub [pisze]: *w którym nie ma zmian*” (*De*

Trin. IV,8)¹⁰ por. Jk 1,17. Kanoniczność Jk została potwierdzona przez synod w Laodycei (363-364), list wielkanocny Atanazego (367), a następnie przez synod w Hipponie (393) i synody w Kartaginie (397 i 419). Nieprzypadkowo na Zachodzie w stosunku do siedmiu listów powszechnych rozpowszechniło się od IV w. określenie „listy kanoniczne” (*epistulae canonicae*), zamiast „listy katolickie”. Eliminowało to wątpliwości co do kanoniczności tych pism. Takiego określenia używali m.in. Augustyn (IV/V w.) czy Kasjodor¹¹. Pewne wątpliwości co do pochodzenia Jk odnotował jednak Hieronim w 392 r. w dziele *O sławnych mężach*: „Jakub, który jest nazywany bratem Pańskim, [...] napisał tylko jeden list, który jest jednym z siedmiu listów katolickich i – jak się przyjmuje – został rozpowszechniony pod jego [Jakuba] imieniem przez kogoś innego, choć po jakimś czasie uzyskał autorytet” (*Vir. ill.* 2,2)¹². Ale w liście z Betlejem z 394 r. (*Epist.* 53,9) wymienia 27 pism NT w tradycyjnej, zachodniej kolejności i nie wspomina już o jakichkolwiek dyskusjach.

Mimo wyboistej drogi ku kanoniczności można przypuszczać, że – być może w wersji niekanonicznej – treść listu była od I/II w. znana, przytaczana i/lub stanowiła inspirację dla wczesnochrześcijańskich pisarzy takich jak Klemens Rzymski czy Hermas albo, co bardziej prawdopodobne, istniało wspólne źródło i tradycja dla Jk, 1 Kor Klemensa i *Pasterza* Hermasa, skoro w tych trzech tekstach spotkać można bardzo podobne myśli, sformułowania i użycie nietypowej, ale niezwykle charakterystycznej leksyki i frazeologii. Wiadomo jednak, że cytaty i aluzje mogą w danej wspólnocie funkcjonować jako utrwalone powiedzenie, frazy, idiomy, a dopiero później zakorzenić się w języku wspólnoty i zaistnieć w tworzonych przez nią tekstach. Trudno wtedy wskazać źródło takich upowszechnionych ekscerptów i ich macierzyste konteksty¹³. Tak jest i w tym przypadku. Najczęściej zwraca się uwagę na obecność rzadkiego określenia *δίψυχος* (dosł. *posiadający dwie dusze*) we wszystkich tych trzech pismach. Za pewien ogólnochrześcijański topos można uznać odwołanie do przykładu Abrahama (1 Klem 10 i Jk 2,21-23; por. Rz 4,1-6; Ga 3,6; Hbr 11,17-19) czy Rachab – 1 Klem 12,1 („Dzięki swej wierze i gościnności została zbawiona nierządnicą Rachab”)¹⁴ i Jk 2,25 (por. Hbr 11,31), ale w ten sposób trudno już wyjaśnić

¹⁰ Hilary z Poitiers, *De Trinitate*, za: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf209.ii.v.ii.iv.html> (8.04.2017).

¹¹ D. Nienhuis, R.W. Wall, dz. cyt., s. 24.

¹² Za: D.C. Allison, *James: A Critical and Exegetical Commentary*, New York-London-New Delhi-Sydney 2013, s. 18.

¹³ M. Głowiński, *Mowa: cytaty i aluzje*, w: M. Głowiński, *Narracje literackie i nieliterackie*, Kraków 1997, s. 281.

¹⁴ Cytaty z 1 Klem za: Św. Klemens Rzymski – List do Kościoła w Koryncie, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, Kraków 1998, s. 51-81.

wyraźniejsze paralele, które pojawiają się np. w 1 Klem 23,1¹⁵ („Wszechmogący i pełen dobroci Ojciec [...] życzliwie udziela swoich łask wszystkim, którzy ze szczerym sercem przychodzą do Niego”) i Jk 1,5; 1 Klem 23,4 („[...] weźcie winorośl: najpierw traci liście, potem rodzą się pączki, później liście, kwiaty, a jeszcze później zielone jagody, a dopiero na koniec pełne grona”) i Jk 3,12; 1 Klem 30,2 i Jk 4,6 (charakterystyczne odwołanie do Prz 3,34 w wersji innej niż LXX: „Bóg bowiem – powiedziane jest – sprzeciwia się pysznym, a pokornym udziela łaski”); 1 Klem 38,2 („[...] mędrzec niech objawia swoją mądrość nie w słowach, lecz w dobrych uczynkach”) i Jk 3,13. Jeszcze więcej podobieństw zauważyć można pomiędzy Jk a *Pasterzem*:

- Drugie Przykazanie 27,2-3 („Nikogo nie obmawiaj, ani nie słuchaj chętnie obmowy. Słuchając byłbyś współwinny grzechu, przynajmniej gdybyś uwierzył w obmowę [...]. Uwierzywszy bowiem ty również będziesz wrogo nastawiony do swego brata i w ten sposób staniesz się współwinny grzechu obmowy. Obmowa jest zła, to demon niespokojny, nigdy nie spoczywający, znajdujący upodobanie w sporach [...]”)¹⁶ i Jk 4,11;
- Ósme Przykazanie 38,2 („Jeśli bowiem powstrzymasz się od czynienia dobra, popełniasz wielki grzech”) i Jk 4,17;
- Ósme Przykazanie 38,10 („[...] służyć wdowom, odwiedzać sieroty i tych, co znajdują się w potrzebie [...] być gościnnym [...], czynić się niższym od wszystkich ludzi [...], znosić obelgi, być cierpliwym, nie pamiętać złego [...], ubogich nie uciskać [...]”) i Jk 1,27; 1,7;
- Dziewiąte Przykazanie 39,1-6 („[...] Odrzuć wszelką wątpliwość i nie wahaj się prosić o coś Boga, a nie mów sobie: jak mogę prosić Pana o coś i otrzymać, skoro tak bardzo przeciw Niemu zgrzeszyłem? Nie snuj takich rozważań, lecz całym sercem zwróć się do Pana i proś Go z pełną ufnością, a poznasz Jego miłosierdzie [...] Ty więc [...] proś Pana, a otrzymasz wszystko. Żadna twoja modlitwa nie zostanie odrzucona, jeśli z ufnością będziesz prosić Pana. Jeśli zaś będziesz wątpił [...], twoje modlitwy niczego nie uzyskają. Ci natomiast, którzy są doskonali w wierze, proszą o wszystko całą swoją ufność złożony w Panu i są wysłuchani, gdyż proszą bez żadnego wahania i wątpliwości. [...]” i Jk 1,5-6;
- Jedenaste Przykazanie 43,8 („Po pierwsze ten, co ma ducha pochodzącego z wysoka, łagodny jest, spokojny, pokorny, stroniący od wszelkiego występku czy próżnej pożądlivosti świata”) i Jk 3,17;

- Dwunaste Przykazanie 45,2 („Trzeba zatem się wyrzec tych [złych,] pożądań, aby wyrzekłszy się ich, żyć dla Boga”) i Jk 4,7;
- Druga Przypowieść 51,5 („[...] Biedak bowiem bogaty jest przez swą modlitwę i wysławianie Pana, a prośba jego ma u Boga moc wielką [...]”) i Jk 2,5.

Prawdopodobnie aluzje do Jk (lub do jego źródeł) czyni też Ireneusz z Lyonu (II w.)¹⁷. W *Adversus Haereses* 4, 16.2 („[...] sam Abraham, bez obrzezania i bez przestrzegania sabatu uwierzył Bogu i został uznany za sprawiedliwego oraz nazwany przyjacielem Boga [...]”)¹⁸ ma się znajdować aluzja do Jk 2,23, a w *Adv. Haer.* 5,1,1 („[...] stając się naśladowcami Jego dzieł oraz sprawcami Jego słów, możemy mieć z Nim wspólnotę, otrzymując wzrost od Tego, który jest doskonały i pierwszy ze wszystkich stworzeń [...], uformowani na Jego podobieństwo [...] i uczynieni pierwocinami Jego stworzeń [...]”) do Jk 1,18.22¹⁹. Ten intertekstualny rys, choć z różnymi punktami odniesienia, różnymi architekstami i tekstami pochodnymi, będzie towarzyszył również późniejszej refleksji nad Jk.

Interesujące wydaje się stanowisko Kościoła syryjskiego, w którym aż do V w. i pojawienia się Peszitty nie wymieniano Jk wśród ksiąg kanonicznych²⁰. Wcześniejsza nieco niż Peszitta *Nauka apostoła Addaja* (IV/V w.) wskazuje na mocno zredukowany kanon NT, kiedy zaleca syryjskim chrześcijanom: „Te zaś księgi używajcie w kościołach Chrystusa: Torę, Proroków [...] Listy Pawła, które przysłał wam z miasta Rzymu Szymon Kefas i Dzieje Dwunastu Apostołów, które przysłał nam z Efezu Jan, syn Zebedeusza. Nie czytajcie prócz tego nic innego, bo wyjąwszy te księgi przyjęte przez was z wiarą, do której zostaliście powołani, nie ma już niczego innego, w czym zapisana by była prawda [...]”²¹. W innym miejscu dodaje jeszcze *Diatessaron* Tacjana²². Z drugiej strony *Dwie drogi*, najstarsza część włączona do *Didache*, podobnie jak Jk odwołuje się do nauczania starotestamentowego i Jezusowego kazania na górze. W III, 2-3.5-6 wymieniane są „grzechy języka”, których należy unikać, a w III, 8-9 znaleźć można pochwałę zachowań i postaw afirmowanych również w Jk: cierpliwości, miłosierdzia, życzliwości, spokoju, dobroci, sprawiedliwości i pokory. Na uwagę zasługuje

¹⁷ D.G. Dunbar, *The Biblical Canon*, w: *Hermeneutics, authority and Canon*, red. D.A. Carson, J.D. Woodbridge, Grand Rapids 1986, s. 337.

¹⁸ Cytaty z *Adversus Haereses* Ireneusza z Lyonu za: <http://www.earlychristianwritings.com/irenaeus.html> (5.04.2017).

¹⁹ R.M. Grant, *The Formation of the New Testament*, New York 1965, s. 155.

²⁰ D.C. Allison, dz. cyt., s. 18.

²¹ W. Witakowski, *Nauka apostoła Addaja: wstęp, przekład z języka syryjskiego, komentarz*, STV 22/2 (1984), s. 210.

²² Tamże, s. 204.

¹⁵ Wybrano i zacytowano tylko najbardziej charakterystyczne i najbardziej ekwiwalentne przykłady.

¹⁶ Wszystkie cytaty za: *Pasterz Hermasa*, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 211-291.

III,10, który bardzo przypomina Jk 1,2.12: „Wszystko, co cię spotyka, przyjmuj jako dobre, wiedząc, że nic się nie dzieje bez Boga”²³. Z kolei *Did.* V-VI zawiera katalog tych zachowań i postaw, które są „drogą śmierci”, wśród nich także te potępiane przez Jk: „[...] fałszywe świadectwa, obłuda, przebiegłość, pycha, niegodziwość [...], chciwość, bezwstyd w mowie [...]. Prześladowcy ludzi prawych [...]. Obca im jest łagodność i cierpliwość. Kochają marność, gonią za zyskiem, nie mają litości dla ubogich, obojętnie przechodzą obok udręczonych [...]. Odrzucają tych, co nic nie mają, gnębiące ciemionych, obrońcy bogaczy, a niesprawiedliwi sędziowie biedaków [...]”. Być może, jak w przypadku 1 Klem i *Pasterza* Hermasa, chodzi o *loci communes* dla Jk i *Didache*, ale możliwe, że autor *Dwóch dróg* nawiązuje tutaj do jakiejś wczesnej wersji Jk.

Od V do XVI w. ani Kościoł zachodni, ani Kościoły wschodnie zasadniczo nie podważały kanoniczności Jk, choć list nie był tak często komentowany jak inne pisma NT. Pojawiające się z rzadka kontrowersje dotyczyły przede wszystkim autorstwa listu, które wcale niejednoznacznie przypisywano Jakubowi Sprawiedliwemu, bratu Pańskiemu, często utożsamianemu z apostołem Jakubem Mniejszym, rzadziej z Jakubem, synem Zebedeusza²⁴. Czasem dyskutowano jednak natchnienie Jk – dyskusje takie toczyły się wśród nestorian, wątpliwości zgłaszał również syriacki (jakobicki) biskup Grzegorz bar Hebraeus (XIII w.).

W XVI w. Jakubowe autorstwo zakwestionował Erazm z Rotterdamu, który wyrażał swoje wątpliwości w *Annotationes in epistulam Jacobi* z 1516 r.²⁵; pismo to, wedle Erazma, nie tylko nie ma apostoelskiej godności i majestatu, ale nawet zawiera zbyt mało semityzmów, aby je można było przypisać Jakubowi, biskupowi Jerozolimy²⁶. Pod wpływem Erazma pozostawał niewątpliwie Marcin Luter, który powoływał się na starożytną tradycję i wczesnochrześcijańskie wątpliwości. Większym jednak problemem niż niepewne autorstwo okazała się dla Lutra treść listu, którą konfrontował z przyjętą przez siebie hermeneutyką opartą na teologii apostoła Pawła oraz z kryterium apostoelskości. Jk według Lutra nie wytrzymuje tej konfrontacji. Przede wszystkim dlatego, że „wbrew św. Pawłowi i całemu pozostałemu Pismu nadaje wprost uczynkom moc usprawiedliwienia”²⁷.

²³ Cytaty z *Didache* za: *Nauka dwunastu apostołów (Didache)* tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 33-40.

²⁴ Zob. niżej – Nadawca i odbiorcy.

²⁵ B.M. Metzger, *The Canon of New Testament: Its Origin, Development and Significance*, Oxford 1987, s. X.

²⁶ Za: W.H. Wachob, *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*, Cambridge 2000, s. 32.

²⁷ M. Luter, *Przedmowa do Listów św. Jakuba i św. Judy* (1522), dz. cyt., s. 98. Okazuje się jednak, że Lutrowe rozumienie wiary, która jest „uchwyceniem się Bożej sprawiedliwości” i „uchwyceniem się Chrystusa”, można pogodzić z twierdzeniem autora Jk, że „wiara bez uczynków jest martwa”. W kazaniu *O dobrych uczynkach* z 1519 r. Luter pisze, że pierwszym dobrym uczynkiem jest wiara definiowana jako osobiste doświadczenie działania Boga i otwarcie się człowieka na działanie Boga, gdzie agensem

Treść Jk odbiega od „Ewangelii św. Jana i jego Pierwszego Listu, listów św. Pawła, zwłaszcza do Rzymian, Galacjan, Efezjan oraz Pierwszego Listu św. Piotra [...], które [...] pokazują ci Chrystusa i uczą wszystkiego, czego znajomość jest dla ciebie rzeczą potrzebną [...]”. Dlatego List św. Jakuba jest wobec nich listem prawdziwie słomianym, nie ma bowiem charakteru ewangelicznego²⁸. Charakter ewangeliczny polega na „głoszeniu i zwiastowaniu Chrystusa”, co jest też miarą apostoelskości, a ponieważ Jk „nie wspomina ani razu cierpienia, zmartwychwstania, Ducha Chrystusowego. Wymienia Chrystusa kilka razy, lecz nic o Nim nie uczy. Mówi tylko ogólnie o wierze w Boga”²⁹, to nie może być wedle reformatora listem apostoelskim. Negatywnej ocenie teologii, apostoelskości i normatywności Jk towarzyszyło przesunięcie pisma w kanonie NT na sam koniec zbioru, wraz z Hbr, Jd oraz Ap. „Nie chcę go mieć – pisał Luter – w swojej Biblii wśród właściwych głównych ksiąg, nie chcę jednak – dodawał – [...] nikomu zakazywać bronić go i cenić, jak ma na to ochotę, ponieważ jest w nim poza tym wiele dobrych wypowiedzi”³⁰. Przesunięcie kolejności było jednocześnie nawiązaniem do starożytnego podziału na *homologoumena* i *antilegomena*. Taki układ z Hbr, Jk, Jd i Ap jako *antilegomena* miało pierwsze wydanie NT (tzw. Testament wrześnieowy – *Septembertestament*) w tłumaczeniu Lutra z 1522 r.

Zastrzeżenia odnośnie do tego, czy Jk wyszedł spod ręki apostoła, wyraził też Andreas Bodenstein zwany Karlstadtem. W piśmie *Welche Bücher heilig und biblisch sind (De canonicis libris libellus)* z 1521 r. dokonuje hierarchicznego podziału ksiąg NT, podobnego do podziałów starożytnych. List Jakuba umieszczony został w trzeciej grupie – wśród ksiąg dyskusyjnych³¹. Wątpliwości reformatorów co do apostoelskiego autorstwa Jk podzielał kardynał Tomasz de Vio, zwany Cajetanus (Kajetan), jeden z głównych oponentów Lutra, autor m.in. serii komentarzy biblijnych. Podobnie jak Luter, powołując się na opinię Hieronima i klasyfikację Euzebiusza, zaliczył Jk obok Hbr, Jd oraz 2 i 3 J do *antilegomenów*³². Dyskusje nad kanonicznością i apostoelskością nie tylko zresztą Jk

zawsze jest Bóg, człowiek zaś beneficjentem Bożego działania. Innymi słowy – to Bóg w Duchu św. otwiera człowieka na siebie i Bóg w Chrystusie na nowo ustanawia relacje pomiędzy sobą a człowiekiem. W tak pojmowanej wierze człowiek może poznać Boga, doświadczać Go i czynić punktem odniesienia do całej otaczającej rzeczywistości. Dochodzi wtedy do odnowienia w człowieku obrazu Boga, obrazu samego siebie i stosunku do bliźniego. Taka wiara manifestuje się uczynkami, które nie mogą być rozumiane jako ludzkie zasługi, lecz jako konsekwencja Bożego działania w człowieku.

²⁸ M. Luter, *Które to są właściwe i najszlachetniejsze księgi Nowego Testamentu* (1522), w: *Przedmowy do ksiąg biblijnych*, dz. cyt., s. 50.

²⁹ M. Luter, *Przedmowa do Listów św. Jakuba i św. Judy* (1522), w: *Przedmowy do ksiąg biblijnych*, dz. cyt., s. 99.

³⁰ Tamże, s. 100.

³¹ B.M. Metzger, dz. cyt., s. X.

³² E. Reuss, *History of the Canon of the Holy Scriptures in the Christian Church*, Edinburgh 1884, s. 271; B.M. Metzger, dz. cyt., s. X.

zmusiły Kościół rzymskokatolicki do jasnych i stanowczych orzeczeń. Ostatecznie kanoniczność Jk została usankcjonowana na soborze trydenckim w 1546 r.

Wątpliwości czasów reformacji na nowo odżyły w okresie neoortodoksji luterskiej w XIX w., a większość krytyki w stosunku do Jk opierała się na interpretacji 2,14-26 w opozycji do Pawła. Od czasów F.C. Baura krytyka Jk prowadzona była też z pozycji historycznych – ówczesna rekonstrukcja pierwotnego chrześcijaństwa zakładała opozycję pomiędzy Kościołami (i teologią) Pawła a konserwatywnym żydowskim Kościołem jerozolimskim, którego przywódcą był Jakub³³. Współcześnie, mimo częstego podważania Jakubowego autorstwa listu i traktowania go jako pseudoepigrafu, jego kanoniczność nie jest kwestionowana, a w protestanckich wydaniach NT zajmuje on zazwyczaj tę samą pozycję, co w wydaniach katolickich – otwiera zbiór listów powszechnych, zgodnie z przekazem Ga 2,9 dotyczącym „filarów Kościoła”: List Jakuba, Listy Piotra, Listy Jana (i List Judy). Pewien wyjątek mogą stanowić edycje oparte na niemieckiej Biblii Lutera, w których zachowuje się hierarchizację ksiąg zastosowaną przez wittenberskiego reformatora.

W greckich, słowiańskich i rosyjskich wydaniach NT można się czasem spotkać z umieszczeniem Jk oraz pozostałych listów powszechnych bezpośrednio po Dziejach Apostolskich. Dopiero po listach katolickich dodany jest Corpus Paulinum. Wiąże się to z uwzględnieniem historycznej hierarchii apostoelskiej: tuż po narracji rozpoczynającej się opisem działań tych, którzy byli apostołami jeszcze przed Pawłem, umieszcza się ich pisma. Porządek taki znał m.in. Sz. Budny, o czym wspomina w Przedmowie do swojego NT z 1574 r. oraz pionierzy nowoczesnych wydań krytycznych NT bazujących na tekście bizantyjskim – K. Tischendorf oraz B.F. Wescott i F.J.A. Hort. Układ ten nie zaistniał jednak na trwałe w świadomości chrześcijaństwa zachodniego, które potwierdza niejako prymat teologii Pawłowej, lokując pisma Apostoła Narodów przed listami katolickimi³⁴.

Autor

Wbrew pozorom nie jest łatwo zidentyfikować autora listu, choć przedstawia się on w preskrypcie jako „Jakub, sługa Boga i Pana Jezusa Chrystusa” (Jk 1,1)³⁵. Jedną z pierwszych znanych prób bliższego dookreślenia autorstwa Jk podjął Orygenes (II/III w.). W swoim *Komentarzu do Ewangelii Jana*, w którym zresztą przytacza cytaty z listu (np. w *Comm. Io.* XX 10,66 cytuje Jk 2,17 „wiera bez uczynków jest martwa”), nazywa Jakuba apostołem, co odpowiadałoby danymi z 1 Kor 15,7, gdzie Paweł wymienia imię Jakuba jako świadka postrezurekcyjnej chrystofanii, pierwszego z „wszystkich apostołów”. Określenie *apostoł* może być jednak mylące, ponieważ zwykle odnosi się je do Dwunastu, tymczasem 1 Kor 15,5-7 odróżnia Dwunastu i apostołów, a sam termin *apostoł* ma tu znaczenie o wiele mniej nacechowane, bliższe znaczeniu słownikowemu – wskazuje na tych, którzy są *posłańcami* Chrystusa i głosicielami Ewangelii. Nie można definitywnie stwierdzić, jak termin *apostoł* w odniesieniu do Jakuba rozumiał Orygenes. Być może w tym węższym znaczeniu tak, jak później Hieronim, który identyfikował Jakuba, autora listu, z apostołem Jakubem, synem Alfeusza³⁶ (Mt 10,3; Mk 3,18; Łk 6,15; Dz 1,13) i synem Marii, jednej z kobiet z daleka obserwujących śmierć Jezusa, a potem przybyłych do grobu (Mk 15,40). W Hieronimowej identyfikacji widać już próbę harmonizacji tradycji odwołujących się do Jakuba jako apostoła, jednego z Dwunastu, i do Jakuba jako „brata Pańskiego” (Mk 6,3)³⁷.

Wydaje się, że przedstawienie Jakuba, autora listu, jako „brata Pańskiego” również pochodzi od Orygenesesa. Można je jednak znaleźć w znanym wyłączenie z łacińskiego tłumaczenia Rufina z Akwilei *Komentarzu do Listu do Rzymian* (IV, 8), gdzie też przytaczane są wyjątki z listu (znów m.in. pojawia się fraza z Jk 2,17 – *Orig. Comm. Rom.* II 9, 396-408). Identyfikacja ta może więc pochodzić od tłumacza, rówieśnego i dobrze znającego Hieronima, nie zaś od samego Orygenesesa, który w *Komentarzu do Ewangelii Mateusza* (*Comm. Matt.* X, 17), odnosząc się do Mt 13,55 („Czy nie jest on synem cieśli? Czy jego matka nie ma na imię Maria, a jego bracia Jakub, Józef, Szymon i Juda?”), milczy na temat tożsamości Jakuba, choć wskazuje na Judę jako na autora listu Judy (Jd 1,1)³⁸. Podobnie milczy Euzebiusz z Cezarei, choć szeroko opisuje koneksje rodzinne innych „braci Zbawicielowych” – Szymona i Judy, synów Kleofasa (*Hist. Eccl.* III,11; 32,4-7). W *Contra Celsum* (1,47 i 2,13) jako „brata Jezusa

³³ R. Bauckham, *James. Wisdom of James, disciple of Jesus the Sage*, NTR, London-New York 1999, s. 118-119; por. B. Adamczewski, *Jakub, brat Pański, I jerozolimski wspólnota ubogich*, *Collectanea Theologica* 74/1 (2004), s. 67.

³⁴ R. Bauckham, *James at the Centre. A Jerusalem Perspective of New Testament*, za: <http://richardbauckham.co.uk/uploads/Accessible/James%20at%20the%20Centre.pdf>, s. 2 (1.06.2017).

³⁵ Por. niżej – Nadawca i adresaci.

³⁶ Podobnie twierdzi Jan Kalwin.

³⁷ Por. niżej.

³⁸ S. Laws, *A Commentary on the Epistle of James*, Peabody 1980, s. 39, przypis 1; por. J. Painter, *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition*, Columbia 2004, s. 202-203.

zwanego Chrystusem” Orygenes za Flawiuszem określa bez wątpienia Jakuba Sprawiedliwego, którego identyfikuje z Jakubem opisanym przez Pawła w Ga 1,19: „Paweł natomiast [...] powiada, że widział owego Jakuba brata Pańskiego”³⁹. Nie wspomina tu natomiast o jego przynależności do Dwunastu. Przyjęło się jednak sądzić, że przynajmniej od czasów Orygenes podmiot przedstawiający się w liście jako Jakub, to Jakub Apostoł, brat Pański, wspominany przez Pawła (Ga 2,9.12; 1 Kor 9,5; por. Ga 1,19) i w Dz (12,17; 15,13-29; 21,18-19) jako jeden z autorytetów pierwotnego Kościoła, zwany ze względu na swoją pobożność Sprawiedliwym.

Tę przywódczą rolę Jakuba w Kościele od początku uznaje apostoł Paweł, który po raz pierwszy zetknął się z Jakubem w połowie lat 30., trzy lata po swoim nawróceniu (por. Ga 1). W Ga 2,9, odnosząc się już do konfliktu antiocheńskiego, wymienia Jakuba jako pierwszego wśród tzw. „filarów Kościoła”, przez Piotrem/Kefasem i Janem. Użyte tu określenie *στῦλοι* nawiązuje do przekonania, że pewne osoby odgrywają szczególną rolę w dziejach świata. Jako *filar świata* określany jest m.in. Abraham w pismach rabinicznych⁴⁰, można zatem przypuszczać, że Paweł taką szczególną rolę w dziejach Kościoła przypisywał właśnie Jakubowi. Rola Jakuba wydaje się nawet znaczniejsza niż rola Piotra, o czym świadczy nie tylko prymat Jakuba wśród filarów, ale też wpływ, jaki wywierał Jakub na Piotra: dopóki w Antiochii nie pojawili się „niektórzy od Jakuba”, czyli chrześcijanie przestrzegający przepisów nakazanych przez prawo Mojżesza, Piotr nie miał oporów, by jadać z poganami (Ga 2,12). Ingerencja ludzi Jakuba w stosunki w Kościele w Antiochii może sugerować, że Jakub posiadał zwierzchność nie tylko nad wspólnotą jerozolimską. Potwierdzałby to m.in. list Klemensa Rzymskiego do Jakuba umieszczony w *Pseudoklementynach* (III/IV w.), w którym przypisuje Jakubowi prymat i zwierzchnictwo nad wszystkimi Kościołami: „Klemens do Jakuba, pana i biskupa biskupów, który panuje w Jeruzolimie, w świętym Kościele Hebrajczyków i w kościołach wszędzie”⁴¹.

Więcej informacji o przywódczej roli Jakuba przekazują Dz. Początkowo Kościół w Jeruzolimie kierowany był przez Dwunastu, spośród których Dz czołową rolę przypisują Piotrowi (Dz 1,15-26; 4,35-5,6; 6,1-6). Bardzo prawdopodobne, że na początku nie było to ani kierownictwo instytucjonalne, ani stacjonarne. Dwunastu swój urząd sprawowało z pozycji *apostołów*, czyli wędrownych

misjonarzy, głosicieli Ewangelii, którzy swoją misję i przekaz dostosowywali do aktualnych potrzeb wspólnot, a nad daną wspólnotą ustanawiali zwierzchników (biskupów). Taki zwyczaj znajduje potwierdzenie m.in. u Klemensa Rzymskiego: „Apostołowie głosili nam Ewangelię, którą otrzymali od Jezusa Chrystusa. [...] Wyruszyli apostołowie w świat i z tą pewnością, jaką daje Duch św., głosili dobrą nowinę o nadchodzącym królestwie Bożym. Nauczając po różnych krajach i miastach spośród pierwocin [swojej pracy] wybierali ludzi wypróbowanych duchem i ustanawiali ich biskupami i diakonami dla przyszłych wierzących” (1 Klem. 42,1-4). Podobna relacja już w odniesieniu do Jakuba Sprawiedliwego znajduje się u Klemensa Aleksandryjskiego, którego cytuje Euzebiusz (*Hist. Eccl.* II 1,2-3): „Piotr, Jakub i Jan po wniebowstąpieniu Zbawiciela o godność się nie ubiegali, chociaż Zbawiciel ich właśnie wyróżnił przed innymi, [...] Jakub Sprawiedliwy został wybrany biskupem jerozolimskim”⁴². Tutaj najprawdopodobniej postaci Jakuba apostoła wymienionego wraz z Piotrem i Janem oraz Jakuba Sprawiedliwego zostały potraktowane rozłącznie. Pierwszy Jakub byłby tożsamy z Jakubem, synem Zebedeusza, bratem Jana. Praktyka mianowania zwierzchnika lokalnego zazwyczaj Kościoła przez apostołów wyjaśnia też, dlaczego rola Jakuba jako przywódcy Kościoła jerozolimskiego wzrasta dopiero po tym, jak miasto opuścił Piotr (Dz 9,32-10,48), i po tym, jak śmiercią męczeńską zginął Jakub, brat Jana (Dz 12,1-2), czyli ok. 42 r. Tradycję mówiącą o pozostaniu Dwunastu w Jeruzolimie do wczesnych lat 40. przytacza za Apoloniuszem (II w.) Euzebiusz z Cezarei: „Mówi też, jakoby [...] Zbawiciel przykazał swym apostołom, by przez dwanaście lat⁴³ nie opuszczali Jeruzolimy” (*Hist. Eccl.* V, 19,14). Bardzo możliwe, że pozycja Jakuba budowana była już wcześniej, może nawet od połowy lat 30.⁴⁴ (o czym wspomina Paweł w Ga 1,18-19), żeby w latach 40. Jakub mógł objąć powierzoną mu funkcję.

Kiedy już po śmierci Jakuba, brata Jana, Piotr dzięki Bożej interwencji zostaje uwolniony z więzienia, udaje się do domu Marii, matki Jana Marka, gdzie składa świadectwo o Bożym działaniu i prosi, aby powiadomić o tym właśnie Jakuba i braci (Dz 12,17). Gdy w pierwotnym Kościele doszło do sporów co do statusu nawróconych z pogaństwa, to właśnie Jakub zabiera autorytatywnie głos na zgromadzeniu, zwanym niekiedy „synodem (lub soborem) jerozolimskim”, który prawdopodobnie odbywał się pod koniec lat 40. (Dz 15,13-21)⁴⁵. Chrześcijaństwo wciąż funkcjonowało wewnątrz judaizmu, wzrost liczebny chrześcijan

³⁹ Wszystkie cytaty z *Contra Celsum* za: Orygenes, *Przeciw Celsusowi* I,47, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 67-68,100.

⁴⁰ Por. W. Gajewski, *Charyzmat – urząd – hierarchia*, Kraków 2010, s. 126.

⁴¹ Wszystkie cytaty z pism pseudoklementyńskich za: Ph. Schaff, *The Clementine Homilies* oraz *The Recognitions of Clement*, [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0050-0150,_Pseudo_Clemens,_Homilies_\[Schaff\],_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0050-0150,_Pseudo_Clemens,_Homilies_[Schaff],_EN.pdf) (17.04.2017) oraz *Pseudo Clemens, Recognitions*, za: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0050-0150,\[Schaff\],_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0050-0150,[Schaff],_EN.pdf) (17.04.2017).

⁴² Na temat Jakuba jako biskupa zob. niżej.

⁴³ Chodzi o 12 lat od wydarzeń paschalnych w Jeruzolimie.

⁴⁴ Por. W. Gajewski, dz. cyt., s. 125,127.

⁴⁵ Zazwyczaj jako datę zebrania apostołów w Jeruzolimie podaje się rok 47/48 lub 49. Niekiedy jednak to spotkanie datuje się na rok 43/44 – tak np. A. Stuhl, *Paulus und seine Briefe. Ein Beitrag zur paulinischen Chronologie*, StNT 11, Gütersloh 1975, s. 315-321.

pochodzenia pogańskiego bez poddawania ich obrzezaniu i przy zwolnieniu ich z przestrzegania prawa, co miało miejsce w Antiochii, postrzegany był przez chrześcijan jerozolimskich jako zagrożenie dla judaizmu⁴⁶. Mimo to według Dz Jakub przedstawia propozycję kompromisu bardzo korzystną dla etnochrześcijan: antiocheńscy chrześcijanie nawróceni z pogaństwa nie będą musieli poddawać się obrzezaniu, a z licznych przepisów judaizmu obowiązywać ich miało tylko minimum zwane często „klausulami Jakubowymi”, które nawiązują bezpośrednio do Kpł 17,10-14; 18,6-18.26 – przepisów obowiązujących cudzoziemców żyjących na ziemi Izraela⁴⁷ oraz do Rdz 9,4 – przepisów obowiązujących, jak twierdzili później rabini, wszystkich ludzi⁴⁸.

W czasie spotkania apostołów w Jerozolimie doszło również do „podziału stref wpływów” w działalności misyjnej. Paweł miał prowadzić misję wśród pogan, Piotr – przy wsparciu Jana i Jakuba – wśród obrzezanych. Mimo iż Paweł status założonych przez siebie wspólnot uważa za równy statusowi Kościoła jerozolimskiego, nazywa je bowiem Kościołem Bożym (np. 1 Kor 1,2; 10,32; 11,16.22; 2 Kor 1,1), to wciąż uznaje przywództwo Jakuba nad całym ówczesnym chrześcijaństwem. Gdy wraca z trzeciej wyprawy misyjnej do Jerozolimy (ok. 58 r.), udaje się do właśnie Jakuba i w jego obecności opowiada o powodzeniu swojej misji (Dz 21,18-19). Chce też oddać Jakubowi datki na ubogich Kościoła w Jerozolimie, które zbierał w czasie wyprawy (Rz 15,25-28). Ta ostatnia relacja z Dz ma charakter szczególny, nawiązuje bowiem do napięć pomiędzy Kościołami judeo- i etnochrześcijańskimi, które tutaj rozwiązane są inaczej niż podczas wcześniejszego spotkania apostołów (Dz 15). Jakub zestawia Pawłowe sukcesy misyjne wśród pogan z „wieloma tysiącami Żydów, którzy uwierzyli, a jednak gorliwie przestrzegają prawa” (Dz 21,20), o wiele wyraźniej opowiada się za obserwacją prawu Mojżeszowemu i obliuguje do tego również Pawła (Dz 21,23-26), być może dlatego, że liczba przeciwników Pawła i jego strategii ewangelizacyjnej w Jerozolimie wzrosła i sam Jakub musiał liczyć się z tymi, których Paweł już wcześniej nazwał „fałszywymi braćmi naruszającymi wolność w Chrystusie i pogrążającymi (wiernych) w niewoli (prawa)” (Ga 2,4-5). Trzeba też pamiętać, że obyczajom chrześcijan w Jerozolimie bacznie przyglądali się również Żydzi, a chrześcijaństwo pozostawało wtedy jeszcze w łonie judaizmu,

każde odstępstwo od żydowskiej praktyki religijnej było więc zauważane i oceniane. Mając zatem na uwadze sytuację chrześcijan jerozolimskich i uznając autorytet oraz przywództwo Jakuba, Paweł postępuje według jego rady i udaje się do świątyni, aby poddać się obrzędowi oczyszczenia, wrócił bowiem z wyprawy, podczas której stykał się z nieczystymi poganami.

Autorytet Jakuba nie opiera się na bliskich związkach z Jezusem za czasów Jego publicznej działalności, jak autorytet Dwunastu. Wspólna dla Dwunastu i Jakuba jest natomiast chrystofanijna legitymizacja ich misji i/lub funkcji. Ponadto Jakub korzysta najprawdopodobniej z pokrewieństwa, jakie łączyło go z Jezusem. Jako głowa rodu Jezusa skupiał wokół siebie wpływową grupę „braci”, którą wąsko można by identyfikować z krewnymi Jezusa (Dz 1,14), szerzej natomiast jako konserwatywnych judeochrześcijan (por. Dz 2,29; 3,17; 7,2; 13,15.26.38; 22,1; 23,1.5.6; 23,17).

Bezpośrednia identyfikacja Jakuba, przywódcy Kościoła jerozolimskiego, z bratem Pańskim pojawia się tylko w Ga 1,19: „A nie widziałem innego z apostołów⁴⁹, tylko Jakuba, brata Pańskiego” (Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου). Na podstawie ewangelii synoptycznych z kolei można poznać imiona braci Jezusa. Wśród nich wymieniony jest również Jakub. Diametralnie jednak różni się kontekst, w jakim wspomniany jest Jakub w Ga i w Dz od tego, w jakim pojawia się w Mt i Mk. Mateusz np. relacjonuje zdumienie mieszkańców rodzinnych stron Jezusa mądrością tego, który był tam znany jako syn cieśli, Marii i brat Jakuba, Józefa, Szymona i Judy: „Przyszedłszy do swego miasta rodzinnego, [Jezus] nauczał ich w synagodze, tak że byli zdumieni i pytali: «Skąd u niego ta mądrość i cuda? Czyż nie jest on synem cieśli? Czy jego Matce nie jest na imię Mariam, a jego braciom Jakub, Józef, Szymon i Juda? Także jego siostry czy nie żyją wszystkie u nas?»” (Mt 13,54-56). Jeszcze ostrzej pisze Marek, który sugeruje, że dla krewnych i rodaków Jezus był powodem zgorszenia: „Czy nie jest to on cieślą, synem Marii, bratem Jakuba i Józefa, i Judy, i Szymona? Czy nie ma tu, u nas, Jego sióstr? I gorszyli się Nim” (Mk 6,3 używa tutaj sformułowania ἐσκανδαλίζουτο ἐν αὐτῷ). Zazwyczaj proponuje się kilka wyjaśnień wzmianek dotyczących pokrewieństwa Jezusa z Jakubem, Józefem, Judą, Szymonem i niewymienionymi z imienia „siostrami”⁵⁰.

Według pierwszej hipotezy, bracia i siostry Jezusa to Jego kuzyni. Ich ojcem miał być Kleofas, a matką Maria, ale nie tożsama z Matką Jezusa (Mk 3,18; 15,40;

⁴⁶ J. Ciecieląg, *Jakub Sprawiedliwy, brat Pański jako postać historyczna*, w: *Ossuarium Jakuba, brata Jezusa. Odkrycie, które podzieliło uczonych*, red. Z.J. Kapera, Kraków 2003, s. 16.

⁴⁷ Por. niżej – Gatunek.

⁴⁸ J. Gnilk, *Piotr i Rzym*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002, s. 117,123; Gnilk twierdzi, że klauzule Jakubowe powstały później, dlatego Paweł nie nawiązuje do nich w Ga, opisując konflikt antiocheński. Dz z kolei miałyby opisywać, w jaki sposób klauzule te były wprowadzane w życie, nie zaś rekonstruować okoliczności ich powstania. Nie wiadomo zatem, kto w istocie był ich autorem, jednak autorytet Jakuba, przywódcy Kościoła jerozolimskiego, sprawił, że przypisano je właśnie jemu.

⁴⁹ Tutaj również nie należy zawężać określenia *apostołowie* do grona Dwunastu.

⁵⁰ Por. M. Rosik, *Kościół a Synagoga (30-313 po Chr.). Na rozdrożu*, Wrocław 2016, s. 64-65; Z.J. Kapera, *Wprowadzenie do problematyki badań nad tzw. ossuarium Jakuba, syna Józefa, brata Jezusa*, w: *Ossuarium Jakuba...*, dz. cyt., s. 48; M. Wróbel, *Jakub, syn Józefa, brat Jezusa*, w: *Ossuarium Jakuba*, dz. cyt., s. 138-139.

J 19,25). Niekiedy tę Marię uważa się za siostrę matki Jezusa i/lub Kleofasa za brata Józefa (por. *Hist. Eccl.* III 11,1). Według hipotezy drugiej, przyjętej m.in. przez Tertuliana (*Marc.* IV, 19) i propagowanej zazwyczaj w Kościołach o proweniencji protestanckiej, „bracia i siostry Jezusa” to Jego rodzeństwo, które po Nim urodziło się Marii i Józefowi. Według trzeciego przypuszczenia, Józef jako wdowiec poślubił Marię, a posiadał już dzieci z pierwszego małżeństwa z Salome. Właśnie taką tezę stawia autor apokryficznej *Protoewangelii Jakuba* z II w. (9,2-3): „I sprzeciwił się Józef i rzekł: Mam synów, jestem starcem, ona [Maria] zaś jest młodziutką dziewczką [...] Józef zdjęty lękiem Bożym wziął ją w swoją opiekę”⁵¹ oraz *Legandy o św. Józefie cieśli* z V w. (2,3-4): „I ten człowiek imieniem Józef pojął żonę dla związku małżeństwa świętego, i urodziła mu synów oraz córki [...]. Takie były ich imiona: Judasz, Jozetos, Jakub i Szymon. Córki zaś nazywały się Lizja i Lidia. Jednak żona Józefa zmarła [...], zostawiając Jakuba jako małe dziecko”⁵². Jeszcze inne wyjaśnienia podają gnostyckie (najprawdopodobniej pochodzenia walentyniańskiego) *Apokalipsy Jakuba* z Nag Hammadi. W *Pierwszej Apokalipsie Jakuba* sam Jezus wyraźnie mówi, że pokrewieństwo między Nim a Jakubem nie ma charakteru biologicznego: „Dałem ci znak o tym, Jakubie, bracie mój; bo nie bez powodu nazwałem cię moim bratem, chociaż jesteś moim bratem nie według materii”⁵³. Więcej szczegółów podaje *Druga Apokalipsa Jakuba*. Jakub jest synem Teudasa, choć niektórzy badacze twierdzą, że może chodzi o inny wariant ortograficzny imienia Zebedeusz⁵⁴, co oznaczałoby jednak mało prawdopodobną identyfikację ze znanym z ewangelii apostołem Jakubem (Więszym/Starszym), synem Zebedeusza i bratem Jana (Mt 4,21-22.10,2-4; 20,20; Mk 1,19-20.3,16-19; 10,35). Trzeba jednak przypomnieć, że Zebedeusz jako ojciec Jakuba, autora listu, wymieniony jest m.in. przez Izydora z Sewilli (VII w.) i w Kodeksie z Corbie (X w.). Określenie „brat”, jakie padło z ust Jezusa w stosunku do Jakuba, tłumaczy Jakubowa matka, która przypuszczalnie była mamką Jezusa: „Nie obawiaj się, mój synu, tego, że powiedział ci «Mój bracie», bo byliście karmieni tym samym mlekiem i dlatego i on nazywa mnie zwykle «moja matko». Bo nie jest on dla nas obcym”⁵⁵. Tym tropem podąża też Orygenes, który twierdzi, że określenie „brat Pański” wynika „nie tyle z więzów krwi, co ze wspólnego wychowania, pokrewieństwa obyczajów i wyznawania tej samej nauki” (*Cels.* 1,47).

⁵¹ *Protoewangelia Jakuba*, tłum. M. Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, 1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 275-276 (dalej jako ANT/1).

⁵² *Legenda o św. Józefie cieśli*, tłum. i opr. T. Hergesel, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, 2, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 561-562 (dalej jako ANT/2).

⁵³ W. Myszor, *Pierwsza i druga Apokalipsa Jakuba z V Kodeksu z Nag Hammadi*, ŚSHT 33 (2000), s. 62.

⁵⁴ Tamże, s. 70, przypis 85.

⁵⁵ Tamże, s. 72.

Najbardziej rozpowszechniony, m.in. za sprawą autorytetu Hieronima i Epi-faniusza z Salaminy, przynajmniej do czasów reformacji, wydawał się właśnie pogląd, że Jakub był jednym z dzieci Józefa z pierwszego małżeństwa. Według tej tradycji Józef był znacznie starszy od Marii; tak też ukazuje jego postać ikonografia wczesnochrześcijańska. Starożytni pisarze twierdzą, iż Jezus był jedynakiem, a Jakub – autor listu – Jego kuzynem. Niekiedy jako argument za taką tezą przytacza się Janową scenę pod krzyżem, kiedy to Jezus przekazuje troskę o Marię Janowi (J 19,25-27). Gdyby Jezus rzeczywiście miał rodzonego brata, w myśl prawa żydowskiego, właśnie jemu przypadłby obowiązek zatroszczenia się o Marię⁵⁶. Problem pojawia się tu jednak na co najmniej dwóch poziomach – leksykalnym oraz obyczajowym. Greka odróżnia brata od kuzyna. Pierwszego określa mianem ἀδελφός, drugiego mianem ἀνεψίος. Kuzyn, a tym bardziej syn Józefa z pierwszego małżeństwa, należałby również do najbliższej rodziny Jezusa i jemu musiałaby przypaść opieka nad Marią. Pewnym wyjaśnieniem może być fakt, że krewni Jezusa nie rozumieli Jego ziemskiej misji i jej nie sprzyjali. Przeciwnie – jak wspomniano – działalność i nauczanie Jezusa były dla nich źródłem zgorzienia. Autor Ewangelii Jana mówi bez ogródek, że „nawet Jego bracia w Niego nie wierzyli” (J 7,5), co oznaczałoby, że bliscy odwrócili się od Jezusa i Jego matki, nie oferując żadnego wsparcia. Uwierzyli w Niego dopiero po zmartwychwstaniu.

Nawrócenie Jakuba musiałyby zatem nastąpić po zmartwychwstaniu, być może nawet w wyniku chrystofanii. W 1 Kor 15,7 Paweł nie podaje szczegółów odnośnie do ukazania się Zmartwychwstałego Jakubowi; nie wiadomo zatem, czy była to chrystofania podobna do tych opisywanych przez ewangelistów (Mt 28,17-20; Mk 16,12-18; Łk 24,13-50; J 20,19-29; 21,4-22), czy miała tak dramatyczny przebieg jak ta, której doświadczył apostoł Paweł (Dz 9,1-9; 22,6-11; 26,12-18)⁵⁷. Wydaje się, że nieco światła na tę chrystofanię rzuca *Historia kościelna* Euzebiusza i apokryficzna *Ewangelia Hebrajczyków* (początek II w.), przytaczana przez Hieronima. Według *Hist. Eccl.* (II 1,4), która opiera się tu na świadectwie Klemensa Aleksandryjskiego, „Jakubowi Sprawiedliwemu, Janowi

⁵⁶ M. Rosik, dz. cyt., s. 65.

⁵⁷ Chrystofanią jest ukazanie się Chrystusa zmartwychwstałego swoim uczniom w takim sensie, że mogą oni z Nim rozmawiać, dotykać Go, spożywać z Nim posiłek czy przyjmować polecenia i pouczenia. Zasadniczo opisy chrystofanii zawarte zostały w ewangeljach (Mk 16,9-20; Mt 28,9-10.16-20; Łk 24,1-12.13-49; J 20,1-18; 20,19-21,19). Opis chrystofanii pojawia się także w Dz 1,3-9, natomiast o pojawianiu się Zmartwychwstałego wielokrotnie mówią Dzieje Apostolskie czy listy Pawłowe. W sensie ścisłym poprzez chrystofanię należy rozumieć ukazanie się Chrystusa po zmartwychwstaniu aż do wniebowstąpienia; X. Léon-Dufour, *Chrystofanie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1973, 128. Zdarza się jednak, że w przypadku Pawła egzegeci mówią o chrystofanii (np. H. Windisch, *Die Christophanie vor Damascus und ihre religionsgeschichtliche Parallelen*, ZNW 31 (1932) 1-23), co przyjęto także w niniejszym komentarzu.

i Piotrowi dał Pan po zmartwychwstaniu wiedzę”. Treść tej wiedzy nie została przekazana, można jednak przypuszczać, że dokonało się to właśnie w wyniku chrystofanii. Więcej szczegółów znajduje się w *Ewangelii Hebrajczyków*: „[Po zmartwychwstaniu] Pan zaś, gdy oddał płaszcz słudze kapłana, przeszedł do Jakuba i objawił mu się. Jakub bowiem przysięgał, gdy pił kielich Pański, że nie będzie spożywał chleba, dopóki nie ujrzy zmartwychwstałego Chrystusa. A zaraz potem [EwHbr] przytacza słowa Pana: Przynieście stół i chleb! [...] Przyniesiono chleb, ułamał go, pobłogosławił, dał Jakubowi Sprawiedliwemu i rzekł do niego: Bracie mój, spożyj ten chleb, bo Syn Człowieczy zmartwychwstał”⁵⁸. Jeśli uznać określenie „kielich Pański” jako odniesienie do ostatniej wieczerzy, to oznaczałoby jednak, że autor EwHbr uważa Jakuba za jednego z Dwunastu. Być może również za biologicznego krewnego Jezusa, na co wskazywałoby nazwanie Jakuba „bratem” przez Zmartwychwstałego, choć – jak pokazano wyżej na przykładzie literatury gnostyckiej – określenie „brat” nie zawsze używane jest w znaczeniu biologicznego pokrewieństwa. Nie wiadomo ponadto, czy to ten Jakub w czasie powstania EwHbr był identyfikowany z autorem Jk.

Niezależnie od przebiegu chrystofanii można przypuszczać, że zmartwychwstanie i ukazanie się Jezusa sprawiło, iż Jakub stał się jednym z najbardziej gorliwych i aktywnych apostołów, a zarazem prominentnym przywódcą Kościoła.

Potwierdzenia drogi Jakuba od sceptycyzmu i zgorszenia Jezusem do wiary można dopatrywać się w samym Jk i w tradycji nazywającej Jakuba Sprawiedliwym. Jk zwraca szczególną uwagę na konieczność opieki nad biednymi, sierotami i wdowami, okazywania miłosierdzia, troski o cierpiących i chorych (Jk 1,27; 2,2-6.8.13.15-16; 5,13-15), co mogłoby wynikać z pamięci o własnych zaniedbaniach wobec krewnych, a zwłaszcza wobec matki Jezusa, niezależnie od stopnia pokrewieństwa/powinowactwa, jakie ich łączyło. Podobnie odwołania do kazania na górze, które można interpretować jako chęć przypomnienia, zachowania, a co ważniejsze – zastosowania nauczania/dziedzictwa Jezusa, krewnego niedocenionego i gorszącego za życia (Jk 1,19-26; 2.10-11.18; 3,12; 4,2-7), a wzmianki o konieczności powściągnięcia języka mogłyby opierać się na wspomnieniu sporów z Jezusem, osądających Go i oczerniających wypowiedzi (Jk 1,20.26; 3,2.5-6.8-10.14.16; 4,11-12; 5,19).

Nawoływania do unaocznienia wiary w uczynkach, a nie tylko do jej deklarowania, podkreślanie mocy modlitwy, zachęta do wytrwałości, ale przede wszystkim wierność i przywiązanie do judaizmu obecne w Jk sprawiły, że autora tekstu przynajmniej od czasów Orygenesza, jak wspomniano, zaczęto utożsamiać

z Jakubem Sprawiedliwym, przy czym termin „sprawiedliwy” należy tutaj rozumieć w sposób starotestamentowy, podobnie jak np. w Mt 1,19 nazywany jest Józef. Według gnostyckiej *Ewangelii Tomasza* (II w.) sprawiedliwym miałby nazwać Jakuba sam Jezus jeszcze za swego życia. On też wskazuje wyraźnie na Jakuba jako późniejszego przywódcę uczniów: „Spytali uczniowie Jezusa: Wiemy, że odejdziesz od nas; kto będzie naszym przełożonym? Rzekł im Jezus: Dokąd posłżcie, pójdziecie do Jakuba Sprawiedliwego. Niebo i ziemia powstały z jego powodu” (EwTm 12)⁵⁹. Nie da się jednoznacznie stwierdzić, czy autor EwTm uważał Jakuba za brata Pańskiego, najprawdopodobniej nie zaliczał go do grona Dwunastu, ale tekst wskazuje, że także poza głównym nurtem chrześcijańskim Jakub, późniejszy przywódca Kościoła jerozolimskiego, już za życia Jezusa zyskał sobie miano sprawiedliwego, dzięki wierności żydowskiej tradycji. Znajduje to potwierdzenie również w *Pamiętnikach* Hegezypa (ok. 110–180), przytaczanych przez Euzebiusza z Cezarei: „Rządy w kościele objął razem z apostołami Jakub, ten sam, którego od czasów Chrystusowych aż do dni naszych wszyscy zwali Sprawiedliwym [...]. Dla nadzwyczajnej jego sprawiedliwości dano mu przydomek Sprawiedliwy i Oblias⁶⁰, to znaczy po grecku: *Mur obronny narodu i sprawiedliwość*” (*Hist. Eccl.* II 23,4.7). Podobnie u Orygenesza, który komentując wzmiankę Józefa Flawiusza w *Dawnych dziejach Izraela* (Ant. XX, 9,1) o „Jakubie, bracie Jezusa zwanego Chrystusem”, dokonuje identyfikacji tego Jakuba z Jakubem Sprawiedliwym, choć sam Flawiusz przydomka tego nie używa: „Klęska Żydów była karą za zamordowanie świątobliwego męża, Jakuba Sprawiedliwego, który był bratem Jezusa zwanego Chrystusem” (*Cels.* 1, 47). O Jakubie z przydomkiem Sprawiedliwy mówi również wspomniana już wcześniej *Druga Apokalipsa Jakuba* z Nag Hammadi: „Ta oto jest mowa, którą wygłosił Jakub Sprawiedliwy w Jerozolimie”⁶¹.

Obraz Jakuba jako żydowskiego tradycjonalisty, który nadał Kościołowi jerozolimskiemu zdecydowanie judeochrześcijański charakter, wyłania się również z Dz i Ga, choć teksty te nie nazywają Jakuba wprost Sprawiedliwym. Na podstawie Ga 2,12 można przypuścić, że Jakub wciąż zachowywał żydowskie przepisy pokarmowe (wspierając swe przekonanie tekstem Kpł 20,23-26). Chrześcijanie zgromadzeni wokół niego uważali się, jak już wspomniano, za ruch należący absolutnie do samego serca judaizmu; ruch, którego zadaniem będzie odnowa Izraela. To właśnie znaczyć miała zapowiedź nowego przymierza zapisana u Jeremiasza (Jr 31,31-34).

⁵⁹ *Ewangelia Tomasza*, tłum. W. Myszor, A. Dębska, w: ANT/1, s. 186.

⁶⁰ Za tym przydomkiem kryje się najprawdopodobniej nawiązanie do eschatologicznej wizji murów nowego Syjonu i nowej świątyni w Iz 54,11-12.

⁶¹ W. Myszor, dz. cyt., s. 70.

Z judaizmu Jakub zaczerpnął też strukturę organizacyjną Kościoła jerozolimskiego – to najprawdopodobniej on utworzył wzorowane na porządku w synagodze kolegium prezbiterów/starszych (Dz 15,2.6.22). Wiadomo, że judeochrześcijanie w pierwszych latach po zmartwychwstaniu związani byli ze świątynią jerozolimską (Dz 2,46; 3,1); nie można wykluczyć, że niektórzy z nich przybywali do świątyni w związku ze składaniem ofiar (Dz 21,23-26), aczkolwiek nie ma takiej pewności. Bardzo szybko bowiem dotarła do świadomości wyznawców Chrystusa myśl o tym, iż Jego ofiara zastąpiła ofiary Starego Prawa. Z tym ostatnim korespondowałoby przedstawienie Jakuba w cenionych przez ebionitów, zachowanych fragmentarycznie *Wystąpieniach Jakuba (Anabatmoi Jakobou)*, gdzie Jakub występuje jako przeciwnik kultu świątynnego⁶².

Więcej szczegółów odnośnie do życia Jakuba i jego sprawiedliwości podają wspomniane już *Pamiętniki Hegezypa*: Jakub nie pił wina, nie jadł mięsa, nosił lnianą odzież, nie strzygł włosów, nie odbywał kąpeli i nie namaszczał ciała, a modlił się w miejscu świętym o przebaczenie dla ludu tak często, że jego kolana były „zgrubiałe jak u wielbłąda” (*Hist. Eccl. II, 23,3-6*). Opis taki wskazywałby na funkcje kapłańskie oraz przestrzeganie przez Jakuba ślubów nazireatu (Lb 6,2-8), a odniesienie do Am 9,11-12 w mowie Jakuba z Dz 15,13.15-18 miałyby to potwierdzać⁶³. Nazireat Jakuba sugeruje też m.in. Epifaniusz z Salaminy, powołując się na tradycję apokryficzną z *Protoewangelii Jakuba* i pochodzenie Jakuba z rodu Dawida, skoro był pierworodnym synem Józefa (*Pan. 29,4,1-3; 78,13,5-8*)⁶⁴. On też, przywołując ebionitów, twierdzi, że Jakub nie był żonaty i całe życie pozostawał w dziewictwie (*Haer. 30,2,6*)⁶⁵, choć apostoł Paweł zdaje się sugerować coś przeciwnego – 1 Kor 9,5. Z drugiej strony w świetle samego Jk 5,12, gdzie wręcz zakazuje się przysięgi, złożenie jakiegokolwiek ślubu i zachowanie mu wierności przez autora listu wydaje się mało prawdopodobne. Mało wiarygodna jest również wzmianka Hegezypa o tym, że Jakub nie praktykował kąpeli, zwłaszcza w powiązaniu ze stwierdzeniem, że wolno mu było wchodzić do miejsca świętego (*Hist. Eccl. II 23,5-6*). Oznaczałoby to, że nie stosował rytualnych obmyć, a to nie przystaje do wizerunku żydowskiego sprawiedliwego.

Pseudoklementyny (PsClem Rec I) szeroko opisują związki Jakuba z Jerozolimą; na biskupa Jerozolimy, a nawet na „biskupa biskupów”⁶⁶ miał być wyznaczony przez samego Jezusa, potwierdza to Epifaniusz, wedle którego Jakub był pierwszym, któremu „Pan powierzył swój tron na ziemi” (*Haer. 78,2,2*).

Z kolei Euzebiusz, powołując się na Klemensa, twierdzi, że Jakub Sprawiedliwy został mianowany przez Piotra i Jana (*Hist. Eccl. II 1,2-3*): „Piotr, Jakub i Jan po wniebowstąpieniu Zbawiciela o godność się nie ubiegali, chociaż Zbawiciel ich właśnie wyróżnił przed innymi, [...] Jakub Sprawiedliwy został wybrany biskupem jerozolimskim”. Dzięki Jakubowi „Kościół Pana ustanowiony w Jerozolimie rozwijał się i wzrastał”⁶⁷. Apostołowie wysyłani przez Jakuba relacjonują mu, jak przebiegała ich misja, on sam dyskutuje z kapłanami, nauczycielami (m.in. z Gamalielem) i naucza głównie mieszkańców Jerozolimy, często na stopniach świątyni, odwołując się do Tory, Proroków i Pism, podobnie jak w Jk. Jest też strażnikiem ortodoksyjnego nauczania chrześcijańskiego, jak podają *Rozpoznania (Rec. IV,35)*: „Zachowaj największą ostrożność, abyś nie zawierzył żadnemu nauczycielowi, zanim nie przyniesie z Jerozolimy zaświadczenia od Jakuba, brata Pańskiego, albo od kogoś, kto może się na niego powołać”. Korespondowałoby to z Jk 3,1, a zwłaszcza z Jk 3,13-18, gdzie autor listu przestrzega przed chorobliwą ambicją i zaleca przeprowadzenie sprawdzianu, czy mądrość i rozsądek przekładają się na praktykę życia chrześcijańskiego. *Rozpoznania* podają też, że Jakub kulał. Wypadek miał się zdarzyć podczas tumultu wznieconego w świątyni przez „nieprzyjaciela”. Opis tumultu przypomina późniejsze opisy męczeństwa Jakuba, można więc uznać go za antycypację tych wydarzeń: „Wszędzie rozlegały się krzyki bitych i bijących. Lała się krew. [Ludzie] rzucili się do ucieczki. Wtedy nieprzyjaciel zaatakował Jakuba i zrzucił go ze schodów głową w dół. Sądząc, że [Jakub] nie żyje, nie zadał sobie trudu, aby dalej stosować wobec niego przemoc” (*Rec. LXX*). Na marginesie jednego z manuskryptów pojawia się nota, że nieprzyjacielem tym był Szaweł (por. Dz 8,1-2; Ga 1,13-14; *Hist. Eccl. II, 1,8-9*).

Dz 15,22-29 nie podają, kto był autorem listu do zboru w Antiochii; sugerują autorstwo zbiorowe. Podobnie Epifaniusz z Salaminy (VI/V w.), który w *Panarionie* (28.2.3) twierdzi, że zamęt i niepokój w mieście (Dz 15,24) powodował Kerynt, i dlatego apostołowie „z grupy Jakuba napisali list do Antiochii”⁶⁸. Daje się jednak zauważyć pewne podobieństwa pomiędzy listem z Dz i Jk, m.in. podobne rozpoczęcie (Dz 15,23 i Jk 1,1-2) i potrzebę zachowania społeczności adresatów od grzechu i zagrażającego świata (Dz 15,29 i Jk 1,27)⁶⁹. Tradycja pozabiblijna również pozwala przypuszczać, że głównym autorem listu był właśnie Jakub, skoro działalność epistolograficzna przywódcy Kościoła jerozolimskiego jest szeroko wspominana⁷⁰. W apokryficznym *Liście Jakuba z Nag*

⁶² Tamże, s. 58

⁶³ B. Chilton, *James in Relation to Peter, Paul and the Remembrance of Jesus*, w: *The Brother of Jesus: James the Jus and His Mission*, red. B. Chilton, J. Neusner, Louisville 2001, s. 146-147.

⁶⁴ J. Painter, dz. cyt., s. 209.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Taki tytuł w odniesieniu do Jakuba pojawia się wielokrotnie w literaturze pseudoklementyńskiej.

⁶⁷ [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0050-0150,_Pseudo_Clemens,_Recognitions_\[Schaff\],_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0050-0150,_Pseudo_Clemens,_Recognitions_[Schaff],_EN.pdf) (17.04.2017).

⁶⁸ Za: J. Painter, dz. cyt., s. 208.

⁶⁹ Por. S. McKnight, *The Letter of James*, dz. cyt., s. 24.

⁷⁰ Por. D.J. Moo, dz. cyt., s. 10.

Hammadi Jakub występuje jako wybrany przez Jezusa powiernik, *Pseudoklementyny* przytaczają wspomnianą już korespondencję z Piotrem (*List Piotra do Jakuba*) i z Klemensem (*List Klemensa do Jakuba*). Interesująca wzmianka na temat Jakubowej epistolografii znajduje się w syryjskiej *Nauce apostoła Addaja*. Jakub był świadkiem wskrzeszenia córki królowej Protonike, żony cesarza Klaudiusza; wskrzeszenie to miało nastąpić w chwili, gdy na ciele zmarłej matka położyła krzyż Chrystusa: „Jakub zaś, przywódca Kościoła w Jerozolimie, który na własne oczy widział to zdarzenie, opisał je [w liście, który] rozesłał do apostołów [...], do miast w krajach ich [działalności]. [Inni] apostołowie także opisali i powiadomili Jakuba o wszystkim, co uczynił Chrystus za ich pośrednictwem, a [listy te] zostały odczytane wobec całego zgromadzenia ludu Kościoła”⁷¹.

Jakub zginął śmiercią męczeńską w 62 (według Flawiusza) lub w 69 r. (według Hegezypa). Najbardziej znana jest relacja Hegezypa zanotowana przez Euzebiusza: W czasie święta Paschy w Jerozolimie Jakub na szczycie świątyni wygłosił świadectwo o Jezusie jako Chrystusie. Wielu przybyłych do Jerozolimy pielgrzymów, słysząc to świadectwo, nawróciło się. Faryzeusze, którzy sprowokowali Jakuba do wygłoszenia tego świadectwa, „mówili do siebie: Źle uczyniliśmy, że o takie świadectwo postaraliśmy się dla Jezusa. Pójdźmy więc na górę i strąćmy go [Jakuba] na dół [...]. Weszli więc na górę i Sprawiedliwego strącili w dół. I rzekli do siebie: Ukamienujemy Jakuba Sprawiedliwego! I zaczęli go kamienować, bo spadł, ale się nie zabił, lecz dźwignął się na kolana i mówił: Proszę Cię, Panie Boże, Ojczy, odpuść im, albowiem nie wiedzą, co czynią. Gdy go kamienowali, jeden z kapłanów, synów Rechaba, syna Rechabimów, o którym świadczy prorok Jeremiasz, zawołał, mówiąc: «Przestańcie! Co robicie! Sprawiedliwy za was się modli». I wziął któryś z nich, folusznik pewien, wałek do wałkowania sukna i uderzył nim w głowę Sprawiedliwego. I tak poniósł męczeństwo. I pogrzebali go na tym miejscu przed świątynią, a pomnik grobowy stoi jeszcze przed świątynią. Świadkiem wiarygodnym stał się on dla Żydów i Greków, że Jezus jest Chrystusem” (*Hist. Eccl.* II,23,17-19).

Klemens Aleksandryjski wypowiada się na ten temat dość lakonicznie w porównaniu z Hegezypem, ale potwierdza okoliczności śmierci Jakuba: „[Jakuba Sprawiedliwego] strącono ze szczytu świątyni i na śmierć zatłuczono wałkiem foluszniczym” (*Hist. Eccl.* II, 1,5).

Śmierć Jakuba opisuje również Józef Flawiusz, który potwierdza fakt kamienowania Jakuba: „Otóż Ananos [...] zwołał sędziów Sanhedrynu i stawił przed nimi Jakuba, brata Jezusa zwanego Chrystusem, oraz kilku innych. Oskarżył ich o przekroczenie Prawa i wydał ich na ukamienowanie. Lecz obywatele miasta

uchodzący za najzaciejszych, gorliwie przestrzegających Prawa, oburzyli się tym postępkami. Przeto wysłali potajemnie poselstwo do króla z prośbą o przykazanie Ananosowi, aby nie dopuszczał się takich czynów w przyszłości, gdyż on nie po raz pierwszy postąpił niesprawiedliwie” (Ant. XX,200-202). Opis Flawiusza, choćby został nawet poprawiony przez jakiegoś chrześcijanina, jest starszy i wydaje się bardziej wiarygodny. Śmierć Jakuba „i kilku innych” miałyby nastąpić w 62 r. przez ukamienowanie po wyroku wydanym przez Sanhedryn podpuszczony przez arcykapłana Anana, który skorzystał z okresu przejściowego pomiędzy dwoma prefektami rzymskimi, by zwołać zgromadzenie. Zarzut postawiony oskarżonym dotyczył – dość absurdalnie, wzięwszy pod uwagę powszechne postrzeganie Jakuba jako sprawiedliwego – pogwałcenia prawa Mojżeszowego. Opinia publiczna, jak podkreśla Flawiusz, nie dała temu wiary.

Opis Hegezypa umieszcza śmierć Jakuba bliżej początku oblężenia Jerozolimy przez Rzymian i postrzega ją jako lincz dokonany głównie przez faryzeuszy i uczonych w Piśmie, zaniepokojonych oddziaływaniem świadectwa Jakuba o Jezusie⁷². Opis męczeństwa Jakuba zależny od tradycji znanej Hegezypowi został dołączony też do *Drugiej Apokalipsy Jakuba* z Nag Hammadi. Rozwijane są tu wątki obecne w przytoczonych wyżej świadectwach: „Znaleźli go stojącego na skrzydle świątyni przy mocniejszym kamieniu narożnym. [...] I zrzucili go w dół. Gdy zaś [...] zauważyli, że [jeszcze żyje], wstali i [zeszli na dół]. Pochwycili go i bili, ciągnąc po ziemi. Rozciągnęli go i położyli kamień na jego brzuchu i deptali go swymi nogami, wszyscy wołając: Pomyleńcze! I znów poznali, że [jeszcze] żyje. Wykopali więc dół i postawili go w nim, a gdy był zasypany aż do pasa, kamienowali go w ten sposób [dalej]. On zaś rozłożył swe ręce i mówił modlitwę, nie tę co zwykle odmawiał”⁷³. W tekście przytoczona jest cała modlitwa Jakuba, nosząca oczywiście cechy gnostyckie.

Konfrontacja listu z powyższą próbą wskazania, o którego Jakuba chodzi, pod wieloma względami wypada korzystnie. Za autorstwem Jakuba przemawiałyby m.in. jego autorytet w rodzącym się Kościele; elementy wspólne z tradycją synoptyczną, zwłaszcza Mateuszową; nawiązanie do literatury mądrościowej, odwołania do postaci znanych ze ST itd. Tradycyjny pogląd przypisujący autorstwo listu Jakubowi Młodszemu/Sprawiedliwemu jest jednak dziś coraz częściej, przynajmniej częściowo, podważany. Wiąże się to również z kontrowersjami dotyczącymi czasu powstania pisma.

⁷² É. Trocmé, *Pierwsze kroki chrześcijaństwa*, tłum. J. Gorecka-Kalita, Kraków 2004, s. 48.

⁷³ W. Myszor, dz. cyt., s. 76.

⁷¹ W. Witakowski, dz. cyt., s. 193-194.

Czas powstania

Czas powstania listu jest trudny do ustalenia, a to ze względu na brak kryteriów wewnętrznych i szcążkowe odniesienia zewnętrzne⁷⁴. Ogólnie można wyróżnić dwie podstawowe tendencje w dacie pisma: pierwsza, która sytuuje list przed rokiem 60, a nawet we wczesnych latach 40., czyli tuż po tym, jak Jakub objął przywództwo w Kościele jerozolimskim; druga, która przesuwając czas powstania listu na koniec I w. Zwolennicy pierwszego poglądu na ogół opowiadają się za Jakubowym autorstwem, zwolennicy drugiego poglądu uważają pismo za pseudonimowe⁷⁵. Rozpiętość jest znaczna i brzemienna w skutki: jeśli uzna się wczesny czas powstania Jk, to będzie oznaczać, że Jk jest jednym z najstarszych, jeśli nie najstarszym pismem NT i stanowi punkt odniesienia/architekt dla tekstów późniejszych. Jeśli natomiast uzna się drugą możliwość, to Jk trzeba zaliczyć do pism najmłodszych i odwrócić zależności intertekstualne. Przyjęcie jednej bądź drugiej hipotezy determinuje również wskazanie adresatów listu i dookreślenie ich sytuacji, czyli rozumienie terminu *diaspora* w Jk 1,2.

W literaturze dotyczącej Jk pojawiają się derywaty obu teorii, które często za punkt wyjścia obierają konfrontację Jk i listów Pawła.

1. List pochodzi rzeczywiście od Jakuba Sprawiedliwego, powstał stosunkowo wcześnie, bo jeszcze w latach 40., przed soborem w Jerozolimie i przed powstaniem Ga. Miałaby o tym świadczyć dość prymitywna teologia, niemal zupełny brak refleksji chrystologicznej, niewiele odwołań do teologii Pawła, które mogłyby wynikać raczej z osobistych kontaktów niż ze znajomości listów Apostoła Narodów, za to stosunkowo wiele nawiązań do prawa i tradycji mądrościowej. Choć sposób nawiązania i reinterpretacji prawa wskazywałby na związki Jakuba z tradycją Jezusową, to jednak nie da się jednoznacznie wskazać na jej pisemne źródła (np. Q) i przyjmuje się znajomość raczej tradycji oralnej. Na ten wczesny okres miałby też wskazywać oszczędny sposób przedstawiania się autora – Jakub, sługa/niewolnik Boga i Pana Jezusa Chrystusa nie musi się bliżej dookreślać, ponieważ w środowisku chrześcijańskim jest postacią znaną, filarem Kościoła⁷⁶.

2. List byłby napisany przez Jakuba Sprawiedliwego jako odpowiedź na rozpowszechnione w środowisku odbiorców Jakuba fałszywe rozumienie Pawłowej idei usprawiedliwienia z wiary. Kluczowe dla tej teorii byłoby zdefiniowanie pojęcia „wiara” używanego przez Pawła i Jakuba. Oznacza to, że pismo musiało powstać w końcu lat 50. lub na początku 60.; na pewno przed rokiem 62, ewentualnie przed 69 (daty męczeńskiej śmierci Jakuba)⁷⁷. Być może list kierowany jest do tych judeochrześcijan, którzy z przyczyn ekonomicznych, narastającego głodu i/lub nasilających się prześladowań musieli opuścić Jerozolimę i/lub Judeę⁷⁸. Zarówno w pierwszej, jak i w drugiej teorii podkreśla się również brak jakichkolwiek odniesień do zburzenia świątyni. Trzeba jednak zaznaczyć, że tekst nie zawiera również odniesień do kultu świątynnego.
3. List jest pismem pseudonimowym powstałym po śmierci Jakuba Sprawiedliwego, może nawet po roku 70, i podnoszącym polemikę środowisk judeochrześcijańskich z rozpowszechnioną w Kościołach hellenistycznych Pawłową ideą usprawiedliwienia przez wiarę i dyskredytacją prawa Mojżeszowego, a tym samym uczynków⁷⁹. Z tymi ideami judeochrześcijanie z Jerozolimy mogli po raz kolejny zetknąć się po ucieczce z Jerozolimy i Judei do Pelli, pogańskiego miasta Dekapolu, leżącego na wschód od Jordanu. Nawiązanie poprzez powołanie się na osobę Jakuba do czasów świetności Kościoła jerozolimskiego i chęć przywrócenia idealnych stosunków, rozumianych jako przestrzeganie prawa oraz tworzenie enklawy wśród pogan i etnochrześcijan, byłaby zatem bardzo prawdopodobna. Tłumaczyłoby to również fakt niemal zupełnego ignorowania pogan w Jk.
4. List jest pismem pseudonimowym; autor – piszący pod koniec I lub na początku II w. – posługuje się autorytetem Jakuba Sprawiedliwego. Trudno powiedzieć, czy zna nauczanie Pawła o usprawiedliwieniu z wiary i celowo się do niego nie odnosi, czy też idee Pawłowe w jego środowisku nie były powszechnie znane, a na pewno nie stanowiły głównego punktu odniesienia. Autor dobrze zna kulturę hellenistyczną i doskonale włada

das Neue Testament, Heidelberg 1980, s. 363; P.J. Hartin, *James of Jerusalem: Heir to Jesus of Nazareth*, Collegeville 2004, s. 21,24; J. Kozyra, *List św. Jakuba*, NKB, Częstochowa 2011, s. 35; I. Mongstad-Kvammen, dz. cyt., s. 19-20.

⁷⁷ F. Mussner, *Jakobusbrief 2*, THKNT, Freiburg 1967, s. 7; P.J. Hartin, dz. cyt., s. 21,24; M. Hengel, *Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik*, w: *Paulus und Jakobus: Kleine Schriften III*, ed. M. Hengel, WUNT, Tübingen 2002, s. 523.

⁷⁸ D.J. Moo, dz. cyt., s. 10n.

⁷⁹ M. Dibelius, dz. cyt., s. 31; W.G. Kümmel, dz. cyt., s. 364; P.J. Hartin, dz. cyt., s. 23; D.J. Moo, dz. cyt., s. 18; I. Mongstad-Kvammen, dz. cyt., s. 23-24.

językiem greckim⁸⁰, na pewno o wiele lepiej, niż wynikałoby to ze zrekonstruowanej wyżej biografii Jakuba, przeciw któremu świadczyć miałyby także pomijanie centralnych tematów teologii judeochrześcijańskiej (obrzezanie, szabat, świątynia, czystość rytualna, przepisy pokarmowe), a więc koncentracja na etycznych, a nie kulturowo-rytualnych aspektach prawa⁸¹. To wszystko sprawia, że na autora tekstu typowany jest raczej dobrze wykształcony judeochrześcijaнин wywodzący się z zamieszkujących Jerozolimę Żydów-Hellenistów traktujących grekę jako swój język⁸², nie zaś Żyd z Galilei, krewny Jezusa. Żydowskie pochodzenie autora tłumaczyłoby obecność elementów semickich w liście. Niekiedy przyjmuje się jednak, że autorem Jk mógłby być poganin greckiego pochodzenia nawrócony najpierw na judaizm (tzw. bojący się Boga), a następnie na chrześcijaństwo. Konieczność zapoznania się prozelity z judaistycznym dziedzictwem również mogła zaowocować semickim tłem widocznym w tekście. Odniesienia do doświadczeń i prześladowań sugerowałyby epokę Domicjana panującego w latach 81-96 po Chr.⁸³, podobnie jak podobieństwo do 1 Klem i *Pasterza* Hermasa, pism powstałych pod koniec I w.

5. Teoria, którą można nazwać amalgamatową albo hybrydową. Część materiału może rzeczywiście pochodzić z ustnego i utrwalonego fragmentarycznie na piśmie nauczania Jakuba Sprawiedliwego z lat 35-45, w którym nie ma odniesień do epistolografii Pawłowej. List w znanej od III/IV w. postaci jest kompilacją tego nauczania z elementami późniejszymi, pochodzącymi najprawdopodobniej z końca I lub początku II w. (zwykle podaje się przedział 70-130 w.), które mogą w pewnym stopniu i w różny sposób uwzględniać rozpowszechnione już w całym chrześcijaństwie nauczanie apostoła Pawła. Choć redaktor opracowujący zbiór bardzo dobrze władał greką, to część materiału jednak nadal nosi cechy semickie⁸⁴. Pokłosiem teorii amalgamatowej są wciąż podejmowane próby rozdzielenia pierwotnej warstwy żydowskiej i bardziej zaawansowanej językowo oraz teologicznie warstwy hellenistycznej⁸⁵.

Wydaje się, że obecnie najwięcej zwolenników zyskuje teoria czwarta, choć nie brakuje orędowników teorii pierwszej. Pojawiają się też nowe warianty tłumaczące z jednej strony bardzo dobrą grekę, z drugiej – klimat, myślenie i czasem sformułowania zdradzające semickie korzenie. Jedną z interesujących propozycji jest sugestia, która pojawiła się już na początku XX w., jakoby Jk był greckim tłumaczeniem pierwotnego tekstu aramejskiego⁸⁶. Redakcja listu w języku aramejskim, a nie greckim mogłaby tłumaczyć pewne opóźnienie w transmisji treści, zwłaszcza w Kościele zachodnim, gdzie znajomość aramejskiego nie była powszechna. Zanim pierwotny tekst został przetłumaczony na grekę, wśród gmin chrześcijańskich w Palestynie i Syrii, może również w Egipcie, krążyły aramejskie odpisy listu. To tłumaczyłoby też elementy wspólne Jk i *Didache*. Warto wspomnieć, że apokryficzny *List Jakuba z Nag Hammadi* zawiera wzmiankę o tym, że tekst pierwotnie był skomponowany w „alfabecie hebrajskim”⁸⁷. Nie jest to sformułowanie jednoznaczne – może oznaczać hebrajski lub aramejski język pierwotnej wersji utworu, może też mieć na celu uwiarygodnienie tekstu i jego autorstwa. Zainteresowanie postacią Jakuba peryferyjnych nurtów pierwotnego chrześcijaństwa (o czym świadczą wspomniane wyżej teksty, zwłaszcza gnostyckie – *Ewangelia Tomasza*, *Apokalipsy Jakuba*, *List Jakuba z Nag Hammadi*, czy popularne wśród ebionitów – *Ewangelia Hebrajczyków* i *Protoewangelia Jakuba*) mogło powodować nieufność chrześcijańskiego mainstreamu, stąd tak słaba transmisja i recepcja Jk w pierwszych dwóch wiekach.

W XIX w. pojawiły się również niezależne od siebie opinie (m.in. protestanckich teologów – F. Spitty i L. Massebieau), które považowały oryginalnie chrześcijański charakter listu, skupiały się natomiast na wyjaśnieniu semickiego charakteru Jk. Brak wyrażonej *explicite* chrześcijańskiej soteriologii, odwołania do literatury żydowskiej, a przede wszystkim niezwykle rzadkie powoływanie się na osobę Jezusa Chrystusa z jednej strony, z drugiej zaś rozwój krytyki tekstu i pogląd, jakoby imię Jezusa w Jk 1,1 i 2,1 były późniejszymi dodatkami⁸⁸, sprawiły, że zaczęto postrzegać list jako pismo skierowane przez żydowskiego autora do żydowskiej społeczności⁸⁹. Współcześnie jednak ten skrajny pogląd uważany jest za marginalny.

⁸⁰ J. Kozyra, dz. cyt., s. 29.

⁸¹ M. Dibelius, dz. cyt., s. 31; W.G. Kümmel, dz. cyt., s. 364; D.J. Moo, dz. cyt., s. 15n.

⁸² M. Hengel, *The Hellenization of Judaea in the First Century after Christ*, Eugene 2003, s. 9n.

⁸³ B. Reicke, *The Epistles of James, Peter and Jude*, Garden City 1964, s. 4; W. Popkes, *Adressaten, Situation und Form des Jakobusbrief*, Stuttgart 1986, s. 33.

⁸⁴ Por. niżej.

⁸⁵ Badania zapoczątkowane przez W.L. Knox, *Epistle of James*, JTS 46 (1945), s. 10-17.

⁸⁶ F.C. Burkitt, *Christian Beginnings*, London 1924, s. 65-70.

⁸⁷ *The Apocryphon of James*, tłum. F.E. Williams, <http://gnosis.org/naghamm/jam.html> (17.04.2017).

⁸⁸ W najstarszych znanych odpisach Jk z III-IV w. brakuje tych fragmentów.

⁸⁹ D.G. McCartney, dz. cyt., s. 33-34.

Słownictwo, styl, struktura

Język Listu Jakuba należy obok Hbr do przykładów najlepszej greki nowotestamentowej. Słownik Jakuba na pierwszy rzut oka nie wydaje się zbyt bogaty, liczy bowiem ok. 570 leksemów. Są to jednak leksemy niezwykle oryginalne. Ok. 75 z nich nie można znaleźć nigdzie indziej w NT, ale większość z tych *hapax legomenów* zaczerpnięta została z LXX. Tylko sześciu nie można znaleźć ani w LXX, ani w NT⁹⁰, są za to obecne w pozabiblijnej literaturze klasycznej – βρύω (*tryskać* – Jk 3,11), ἐνάλιος (*żyjący w morzu, potwór morski* – Jk 3,7), εὐπειθής (*uległy, posłuszny* – Jk 3,17), ἐφήμερος (*dzienny* – Jk 2,15), θρησκός (*religijny* – Jk 1,26), κατήφεια (*przygnębienie, mroczność* – Jk 4,9). Już z tego pobieżnego przeglądu wynika, że nagromadzenie najbardziej oryginalnych, pozabiblijnych *hapax legomenów* znajduje się w rozdziale 3, ale – co ciekawe – wszystkie zostały użyte przy obrazowaniu nawiązującym do kultury semickiej⁹¹.

Na poziomie leksykalnym na szczególną uwagę zasługują również stosowane przez autora Jk neologizmy, a wśród nich wspomniany już przy okazji omawiania relacji Jk do 1 Klem i *Pasterza Hermasa* neologizm δίψυχος, niespotykany nigdzie w literaturze wcześniejszej niż Jk, trudny zatem do przetłumaczenia (dosł. *dwuduszny, mający podwójną duszę*). Nie wiadomo, czy neologizm ten pochodzi bezpośrednio od autora Jk, czy też używany był w źródłach, na których opierali się Jakub, Klemens i Hermas. Wydaje się jednak, że inspiracje czerpie autor neologizmu z idiomów hebrajskich stosowanych w Psalmach, co mogłoby wskazywać na autora Jk. Np. w Ps 12,3 mowa jest o ludziach podwójnego serca בְּלִבָּי בְּלִבָּי. LXX zwrot ten tłumaczy dosłownie jako ἐν καρδίᾳ καὶ ἐν καρδίᾳ⁹². W Jk ideę podwójności, dwulicowości, niespójności itp. oddaje właśnie przymiotnik δίψυχος. Spośród innych *hapax legomenów* i neologizmów należałoby wymienić nawiązujące do słowotwórstwa greckiego χρυσοδακτύλιος (*noszący złote pierścienie na palcach* – Jk 2,2), ἀνεμιζόμενος (*wzbudzony przez wiatr/podmuch wiatru* – Jk 1,6), ἀποσκίασμα (*zacienienie* – Jk 1,17), ἀπίραστος (*niewypróbowywany, niedostępny dla prób/pokus* – Jk 1,13), ἀνέλεος (*bezlitosny* – Jk 2,13), czy δαιμονιώδης (*właściwy demonom* – Jk 3,15), ῥυπαρία (*plugawość, nieczystość* – Jk 1,21).

Doskonała znajomość greki autora Jk ujawnia się również tam, gdzie zdaje się on poprawiać styl innych tekstów nowotestamentowych lub ich źródeł. Za przykład niech posłuży Mt 5,34-35, gdzie użyto nawiązującej do stylu semickiego składni przyimkowej *przysięgać na niebo i ziemię* μὴ ὁμόσαι ὅλως· μήτε

ἐν τῷ οὐρανῷ. Zgodnie z klasyczną grecką syntaksą powinien być tu użyty tzw. accusativus prisięgi – tak jak zostało to zastosowane w Jk 5,12: μὴ ὁμνύετε μήτε τὸν οὐρανὸν μήτε τὴν γῆν μήτε ἄλλου τινα ὄρκου⁹³, który wyraźnie do kazania na gorze się odnosi.

Mimo bardzo dobrej greki charakteryzującej Jk, trudno jednoznacznie określić styl listu, ponieważ tekst zbyt często – jak na czysto hellenistyczny – wywołuje skojarzenia z literaturą i kulturą semicką⁹⁴ i odwrotnie. Na poziomie leksykalnym widać to w użyciu typowo żydowskich terminów, takich jak γέεννα (*gehenna* – Jk 3,7) czy συναγωγή (*synagoga* – Jk 2,2). Do charakterystycznych semityzmów należy zaliczyć też – wspólne z Ewangelią Mateusza – unikanie mówienia o Bogu *expressis verbis* i stosowanie metonimii lub peryfraz: ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχὸ μένη *mądrość przychodząca z góry* – Jk 3,15 lub po prostu ἄνωθεν σοφία *mądrość z góry* – Jk 3,17 zamiast *mądrość od Boga* czy ὁ οὐρανὸς ἔδωκεν *niebo dało deszcz* [w odpowiedzi na modlitwę Eliasza], zamiast *Bóg zesłał deszcz* w Jk 5,18.

Niegdyś rozróżniano pomiędzy zhellenizowanym judaizmem w diasporze i zhellenizowanym judaizmem palestyńskim i przeciwstawiano je „czystemu” judaizmowi palestyńskiemu. Obecnie – jak słusznie twierdzi M. Hengel – taka dyferencjacja wydaje się nieuprawniona, ponieważ każdy odłam judaizmu międzytestamentowego był zhellenizowany, choć oczywiście różne mogą być stopnie tej hellenizacji⁹⁵. Zwolennicy dawnego rozróżnienia elementy stylu i języka Jk również systematyzowali jako greckie lub jako semickie. Jednak wydaje się, że bezpieczniej jest od razu wskazać na biwalencję językową i kulturową autora czerpiącego na różnych poziomach zarówno ze skarbcza kultury greckiej, jak i semickiej.

Widać to było na poziomie leksyki i frazeologii, widać to też na poziomie składni. Z jednej strony autor Jk nie stosuje typowej składni semickiej, w której ekwiwalentem przymiotnika jest genetivus, przeciwnie, woli wprowadzać przymiotniki, np. Jk 1,17: δόσις ἀγαθή (*dobry dar*), δῶρημα τέλειον (*podarunek doskonały*); 1,25: νόμος τέλειος (*doskonałe prawo*); 2,4: διαλογισμοὶ πονηροί (*złe opinie/wyroki*); 3,15: σοφία [...] ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης (*mądrość [...] ziemską, zmysłową, charakterystyczną dla demonów*). Z drugiej – często w tych samych zdaniach sięga do tego semityzmu (np. 1,25: νόμος τῆς ἐλευθερίας; 2,4: κριταὶ διαλογισμῶν, różnicując stylistycznie, przynajmniej w niektórych przypadkach, wagę dookreśleń przymiotnikowych i dopełniaczowych. Wyraźnie woli też semicką parataksę – łączenie zdań i sekwencji spójnikiem καὶ – zamiast hipotaksy, którą zastosowałiby zapewne pisarze greccy.

⁹⁰ J.H. Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, dz. cyt., s. 25.

⁹¹ Por. niżej.

⁹² D.G. McCartney, dz. cyt., s. 34.

⁹³ Tamże, s. 35.

⁹⁴ Por. niżej.

⁹⁵ M. Hengel, *The Hellenization of Judaea*, dz. cyt., s. 9nn.

Nie brakuje w liście typowych dla retoryki hebrajskiej paralelizmów, z których najbardziej rzuca się w oczy paralelizm członów zręcznie łączony z aliteracją⁹⁶ i paronomazją⁹⁷ oraz anadiplozą⁹⁸ i poliptotą⁹⁹. Za przykład typowego paralelizmu antytetycznego niech posłuży Jk 1,9-10: A. Καυχάσθω δὲ ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινὸς ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ (niech się biedny brat szczyci wywyższeniem); B. ὁ δὲ πλούσιος ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ (a bogaty swoim poniżeniem). W Jk 1,11 zastosowano paralelizm synonimiczny: A. τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσεν (kwiat jej opadł), B. καὶ ἡ εὐπρέπεια τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἀπόλετο (a piękno jej oblicza zostało zniszczone), a w Jk 1,15 paralelizm klimaktyczny: A. ἡ ἐπιθυμία συλλᾶ βούσα τίκτει ἀμαρτίαν (pożądliwość, gdy poczęła, rodzi grzech), B. ἡ δὲ ἀμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον (a grzech, gdy dojrzał, przynosi śmierć). W tym ostatnim przykładzie z paralelizmem połączona została anadiploza: pierwszy człon paralelizmu kończy się, a drugi zaczyna tym samym leksemem. To – jak się wydaje – jedna z ulubionych figur retorycznych autora Jk, który z powodzeniem stosuje ją jeszcze m.in. w 1,2-3.6.15.26-27. Jak wspomniano, chętnie stosowane są aliteracje, np. Πᾶσαν χαρὰν ἠγήσασθε, ἀδελφοί μου, ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις – Jk 1,2, tutaj razem z paronomazją (πειρᾶσμοῖς περιπέσητε), która również pojawia się bardzo często (np. 1,13-14.26-27; 4,4.11-12). Autor Jk nie unika w paralelizmach rytmu, stosuje podsumowujące formuły zamykające (np. 2,9.13.17.26) – co też można zakwalifikować jako dobrą znajomość i wykorzystanie elementów poezji hebrajskiej.

Jedną z najbardziej charakterystycznych cech języka Jk jest jego obrazowość. Dość wspomnieć tu barwne opisy bogaczy *ze złotymi pierścieniami na palcach*, *w błyszczącej szacie* ἀνήρ χρυσοδακτύλιος ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ, biednych *w przybrudzonych ubraniach* πτωχὸς ἐν ῥυπαρᾷ ἐσθῆτι (Jk 2,2); *ubrania zżarte przez mole* τὰ ἱμάτια ὑμῶν σητόβρωτα γέγονεν (Jk 5,2); *wzburzone morskie fale* κλύδων θαλάσσης ἀνεμιζόμενον καὶ ῥιπιζόμενον (Jk 1,6); *plonący las* ἡλίκων πῦρ ἡλίκην ὕλην ἀνάπτει (Jk 3,5), *wielkie statki/żaglowce na wzburzonym morzu* τὰ πλοῖα τηλικαῦτα [...] ὑπὸ ἀνέμων σκληρῶν ἐλαυνόμενα (Jk 3,4); *konie z wędzidłami w pyskach* εἰ δὲ τῶν ἵππων τοὺς χαλινοὺς εἰς τὰ στόματα βάλλομεν (Jk 3,3) itp. Do wyobraźni przemawiają porównania będące niemal przypowieściami – jak w Jk 1,11 (*Wzeszło bowiem słońce ze [swoim] żarem i wysuszyło trawę, kwiat jej opadł, a piękno jej oblicza zostało zniszczone* ἀνέτειλεν γὰρ ὁ

ἥλιος σὺν τῷ καύσωνι καὶ ἐξήρανε τὸν χόρτον καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσεν καὶ ἡ εὐπρέπεια τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἀπόλετο) albo zadziwiające zestawienia – jak *twarz pokolenia widziana w zwierciadle* τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως w Jk 1,23. Służą one autorowi do osiągnięcia celu retorycznego zwanego *movere* – do zaskoczenia i poruszenia odbiorcy i do skłonienia go do zmiany postępowania.

W obrazowaniu też bardzo wyraźnie widać przenikanie się elementów greckich i semickich na różnych poziomach, okazuje się bowiem, że za greckimi terminami i sformułowaniami może kryć się żydowski ich rozumienie. Wspomniano już o zaczerpniętych z greki klasycznej terminach, które służą do oddania semickich pojęć i nawiązują do starotestamentowych obrazów. I tak np. w Jk 3,7 ἐνάλιος (żyjący w morzu, potwór morski) pojawia się w kontekście ujarzmiania, panowania nad wszystkimi zwierzętami, co ewidentnie kojarzy się z Rdz 1,28. W Jk 3,11 czasownik βρῶω (tryskać) opisuje wytryskiwanie gorzkiej i słodkiej wody z jednego źródła, co odnieść można do Wj 15,22-25 i zamiany gorzkiej wody w słodką w Mara (choć Jk 3,12 prostuje te skojarzenia i przenosi akcent z historii biblijnej na warunki naturalne Palestyny). Z kolei opisujący mądrość pochodzącą od Boga przymiotnik εὐπειθής (uległy, posłuszny) w Jk 3,17 implikuje posłuszeństwo Bożemu prawu.

D.G. McCartney za greckie uznaje obrazy morza, statków, koni oraz sformułowania *brak zmiany i cienia zmienności* οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ηἴ τροπῆς ἀποσκίασμα w Jk 1,17 i *koło pokoleń* τροχὸς τῆς γενέσεως w Jk 3,6¹⁰⁰, które można tłumaczyć jako *cykl życia* lub *cykl wcieleń*. Podobnie jak w przypadku *hapax legomenów* kontekst czy to *koła pokoleń*, czy to *braku zmiany i cienia zmienności* każe wiązać z tymi obrazami skojarzenia zaczerpnięte z judaizmu lub pomijać jakiś głębszy hellenistyczny, zwłaszcza religijny i/lub filozoficzny ich sens. Obraz *cyklu/koła pokoleń/wcieleń* nawiązuje do orfizmu i/lub platonizmu¹⁰¹ i do idei kolejnych wcieleń (reinkarnacji), zanim dusza osiągnie doskonałość¹⁰². Cykl orficki zakładał dziesięć takich wcieleń, a od momentu opuszczenia jednego ciała przed duszę i ponownego wcielenia w inne ciało mijało 1000 lat. Autor Jk wykorzystuje obraz dążenia do doskonałości, nie towarzyszy temu jednak głębsza refleksja związana z tysiącletnimi cyklami orfickimi. Chodzi tylko o to, by język nie przeszkadzał *stawać się człowiekiem doskonałym*, jak w Jk 3,2. Tym bardziej, że „orficka” fraza zostaje nieoczekiwanie zestawiona z żydowską *gehenną* (3,6) oraz aluzją do stworzenia i panowania człowieka nad zwierzętami (3,7). Widać zatem wyraźnie bezkonfliktowe i niekonfrontacyjne łączenie odprysków greckiej

¹⁰⁰ D.G. McCartney, dz. cyt., s. 35.

¹⁰¹ Oba nurty rozwijały się obok siebie, będąc jednak niezależne.

¹⁰² Por. D.G. McCartney, dz. cyt., s. 35.

filozofii i antropologii z obrazami odwołującymi się do semickiej ktiseologii i eschatologii.

Z kolei obraz zwierciadła (Jk 1,23-24), obecny również u Pawła (1 Kor 13,12), może wykorzystywać skojarzenia greckie – platońskie i/lub odwoływać się do ogólnoludzkiego doświadczenia, nie ma jednak częstego w środowiskach pogańskich obciążenia lustra siłami magicznymi. Platon w *Państwie* (X 596e) potępia złudność odbicia, ukazując zniekształcenie pomiędzy istotą rzeczy a jej nierealną i efemeryczną kopią¹⁰³, w innym miejscu mówi też o wyzwaniu poprzez lustro innego, pozamaterialnego, analogicznego i duchowego poznania. Odbicie więc nie musi być fałszywą perspektywą, może być też wskazówką, manifestacją czegoś ukrytego. Wydaje się, że Jk nawiązuje do obu myśli. Człowiek, który tylko słucha słowa Bożego, ale nie wprowadza go w czyn, jest jak ten, kto w lustrze dostrzega jedynie zewnętrzną formę, a nie istotę nauczania. Ale nawet ta zewnętrzna forma oddziałuje i pozwala mu wejrzeć w siebie. Oddziaływanie odbicia okazuje się jednak dość ograniczone i nie ma mocy przemieniającej człowieka. Odejście od lustra bowiem, czyli w myśl Jakubowego porównania – odcięcie od audycji słowa, powoduje powrót do poprzedniego życia/stanu, zapomnienie, kim się w istocie jest – beneficjentem *dobrych i doskonałych darów pochodzących z góry, zrodzonym przez słowo, mającym udział w pierwocinach stworzenia* (Jk 1,17-18). Tutaj również obrazowanie opiera się na bezkonfliktowym i niekonfrontacyjnym wykorzystaniu charakterystycznego dla ówczesnej kultury greckiej motywu.

Inaczej z obrazem Boga, *Ojca światła, u którego nie ma zmiany ani cienia zmienności* z Jk 1,17. Tutaj autor najprawdopodobniej czyni aluzję do religii pogańskich, gdzie słońce i księżyc były uważane za bóstwa, które się zmieniają – wschodzą, zachodzą, ulegają zaćmieniu i rzucają zmieniający się w ciągu dnia cień. Kontrastuje to z judaistycznym rozumieniem Boga niezmiennego, władcy całego stworzenia, stwórcy zarówno słońca, jak i księżyca, stąd bezpośrednio nawiązanie do Boga jako *ojca światła*. Obraz zakłada zatem polemikę czy konfrontację z wierzeniami pogańskimi¹⁰⁴.

Obok obrazów zaczerpniętych z kultury hellenistycznej pojawiają się też obrazy typowe dla Palestyny i jej klimatu, np. wczesne i późne deszcze *πρόιμου και ὄψιμου* (Jk 5,7), wspomniana gorzka woda (3,11.12) odwołania do postaci biblijnych (Abraham, Rachab, Hiob, Elias) oraz intertekstualne nawiązania do żydowskiej tradycji sapiencjalnej i do kazania na górze¹⁰⁵. Często tym

odwołaniom na poziomie treści towarzyszą nawiązania do greckiej diatryby, parenezy i protrepsy¹⁰⁶ na poziomie generycznym.

Wydawałoby się zatem, że ze względu na bogaty, poetycki język, wykorzystanie retoryki, obrazów, transgresję kulturową i semantyczną, nie można Jk przypisać Żydowi z Galilei. Trzeba jednak pamiętać, że wielu greckich mistrzów słowa było z pochodzenia Żydami. Dość wymienić tu Filodemos z Gadary – filozofa, muzyka i poetę (I w. p.n.e.), Meleagera z Gadary – epigramaturga i antologię (I w. p.n.e.), retora Teodora z Gadary, nauczyciela cesarza Tyberiusza (I w. p.n.e. – I w. n.e.) i samego Józefa Flawiusza. Natomiast nieco od nich późniejszy Justyn Męczennik (II w.) pochodził z Samarii¹⁰⁷.

Z kwestiami retorycznymi wiąże się struktura Listu Jakuba. Wbrew pozorom nie jest łatwo ją określić i zaprezentować, wymyka się bowiem oczekiwaniom linearnego uporządkowania i progresywnego rozwijania tematów czy motywów¹⁰⁸. Próby tematycznego ujęcia kompozycji Jk pokazały, że poszczególne tematy pojawiają się niejako *staccato*, w pozornym oderwaniu od siebie. Dobrze to widać np. w propozycji C.-B. Amphoux¹⁰⁹, która na tle innych wydaje się dość syntetyczna:

I	Jk 1,2-27 – Próby i nadzieja
1.	Jk 1,2-12 – Próba/doświadczenie – źródło radości
2.	Jk 1,13-27 – Odpowiedź na pokusy
II	Jk 2,2-26 – W synagodze
1.	Jk 2,1-13 – Zwracając uwagę na pozory
2.	Jk 2,14-26 – Uczynki jako przejaw wiary
III	Jk 3,1-4,10 – Codzienne życie
1.	Jk 3,1-18 – Słowa i mądrość
2.	Jk 4,1-10 – Przyjemności i pokora
IV	Jk 4,11-5,20 – Sąd i zbawienie;
1.	Jk 4,11-5,12 – Niebezpieczeństwo sądu
2.	Jk 5,13-20 – Nadzieja zbawienia.

Ujęcia tematyczne często albo nie uwzględniają powtarzalności motywów, albo próbują zjawisko to wytłumaczyć w sposób fragmentaryczny. Należący już do

¹⁰⁶ Zob. niżej.

¹⁰⁷ G.H. Rendal, *The Epistle of St. James and Judaic Christianity*, Cambridge 1927, s. 39.

¹⁰⁸ Zob. przegląd różnych koncepcji dotyczących struktury Jk w: S. McKnight, dz. cyt., s. 51-55.

¹⁰⁹ C.-B. Amphoux, *Systemes anciens de division de l'epitre de Jacques et composition litaire*, Biblica 62 (1981), s. 390-400, za: H. Krabbendam, *The Epistle of James. Tender Love in Tough Pursuit of Total Holiness. Commentary*, v. 1., Bonn 2006, s. 117-118.

¹⁰³ S. Melchior-Bonnet, *Narzędzie magii. Historia luster i zwierciadeł*, tłum. B. Walicka, Warszawa 2007, s. 106.

¹⁰⁴ D.G. McCartney, dz. cyt., s. 35.

¹⁰⁵ Zob. niżej.

klasyków J.H. Ropes twierdzi, że poszczególne myśli wyrażone w formie aforyzmów zostały pogrupowane w dość spójne tematycznie paragrafy, które pozwalają śledzić rozwijającą się refleksję i/lub naświetlają daną kwestię/motyw z różnych perspektyw¹¹⁰. Jak jednak wytłumaczyć np. występowanie motywu ubogich i bogatych w oddalonych od siebie fragmentach (Jk 1,9-11.27-2,9.15-16; 5,1-6)? Próbą zmierzenia się z problemem powtarzalności jest atomizacja tekstu i drobiazgowo określanie tematyki jednostek liczących 2-3 wiersze. Bierze się też pod uwagę uwarunkowania generyczne poszczególnych fragmentów i próbuje łączyć je z tematyką. Podobnie jak w ujęciu tematycznym, również przy ujęciu generycznym okazywało się, że gatunki literackie używane są *staccato* i niezależnie od siebie¹¹¹. Dobrą ilustracją takiego rozdrobnienia tekstu jest struktura Jk zaproponowana przez J. Kozyrę¹¹². Osią podziału jest tu przynależność generyczna i linearne potraktowanie tekstu: 1. (wstępne) zachęty i pouczenia; 2. pareneza; 3. (dalsze) przestrogi i pouczenia moralne; 4. eschatologiczne uzasadnienie parenezy (tutaj bez dookreślenia gatunkowego); 5. (końcowe) przestrogi i wskazania praktyczne. Fragmenty przynależne do wyodrębnionych gatunków mają i bardzo różną tematykę, i bardzo różną objętość. I tak np. wstępne zachęty i pouczenia, które obejmują rozdział pierwszy bez preskryptu, zostały tematycznie podzielone w następujący sposób:

- 1,2-4 – O wypróbowanej wierze wiodącej do doskonałości
- 1,5-8 – O modlitwie o mądrość w trudnościach
- 1,9-11 – O chlubieniu się ubogich i bogatych
- 1,12-15 – O wytrwałości w pokusach
- 1,16-18 – Niezmienny Bóg sprawcą doskonałości
- 1,19-21 – O powściągliwości w mowie i gniewie
- 1,22-25 – O słuchaniu i działaniu
- 1,26-27 – O prawdziwej pobożności jako drodze do doskonałości.

Dalsze przestrogi i pouczenia moralne mają większą objętość (Jk 3,1-5,6), natomiast ich rozczłonkowanie tematyczne jest mniejsze:

- 3,1-12 – O odpowiedzialności za słowo
- 3,13-18 – O mądrości pochodzącej od Boga
- 4,1-3 – O skutkach żądzy posiadania
- 4,4-6 – O przyjaźni z Bogiem albo ze światem
- 4,7-10 – Wezwanie do pokory i nawrócenia

- 4,13-17 – Zależność planów ludzkich od Boga
- 5,1-6 – Przestrogi dla bogaczy-krzywdzicieli.

Trudności w określaniu struktury listu sprawiały często, że rezygnowano z takiego zamiaru, powołując się m.in. na argumenty diachroniczne i przynależność generyczną – domniemany różny czas powstawania poszczególnych sekwencji listu oraz ich partycypację w różnych gatunkach literackich. Obecnie jednak coraz częściej postrzega się Jk jako precyzyjną, jednolitą i zorganizowaną formalnie strukturę¹¹³, choć oczywiście nie jest to typowa struktura linearna. Jeśli nie udaje się odnaleźć przekonujących spójnych organizacji formalnych (np. opartych na konstrukcjach rzeczownikowo-czasownikowych¹¹⁴ albo na przysłowiach obudowanych komentarzem, czy na komentarzach do tekstów zaczerpniętych ze ST i literatury judaistycznej), mówi się przynajmniej o zredagowaniu przez Jakuba całości pisma jako podporządkowanego i utrzymującego zasadniczo teologiczno-tematyczną jedność¹¹⁵. Jedność teologiczno-tematyczna opiera się przede wszystkim na obserwacji, że kwestie zaznaczone w rozdziale pierwszym są rozwijane w różny sposób dalszej części listu. Kilka takich nieliniarnych modeli strukturalnych opisuje M.E. Taylor¹¹⁶, który zauważa, że większość komentatorów zgadza się z tezą dotyczącą jedności Jk, ale inaczej ją postrzega i interpretuje. Niektórzy twierdzą, że Jk aranżuje swoje tematy w sposób chiasyczny, inni widzą Jk jako spójną strukturę retoryczną¹¹⁷.

I tak np. P. Davids¹¹⁸ dostrzega strukturę równoległą w organizacji wstępu, a raczej dwóch wstępów do Jk:

- A. Jk 1,2-4 – Doświadczenie i wiara
- B. Jk 1,5,8 – Mądrość i wiara
- C. Jk 1,9-11 – Bogactwo i wiara
- A' Jk 1,12-15 – Pokusa i grzech
- B' Jk 1,16-21 – Dar Boży i grzeszna mowa
- C' Jk 1,22-27 – Czyn i grzech.

Cała pozostała część listu (z wyjątkiem zakończenia – Jk 5,7-20) zorganizowana jest w układzie odwrotnym, uwzględniającym tematykę obu wstępów:

¹¹³ Tak np. P.H. Davids, *James*, dz. cyt., s. 29

¹¹⁴ D.P. Nystrom, *James*, Grand Rapids 1997, s. 44.

¹¹⁵ P.H. Davids, *James*, NIBCNT, Peabody 1989, s. 13.

¹¹⁶ M.E. Taylor, *Recent Scholarship on the Structure of James*, *Currents in Biblical Research* 3/1, October 2004, s. 85-115.

¹¹⁷ Zob. niżej.

¹¹⁸ P.H. Davids, *James*, dz. cyt. s. 14.

C. Jk 2,1-26 – Bogactwo i wiara

B. Jk 3,1-4,12 – Mądrość i mowa

A. Jk 4,13-5,6 – Pokusa i bogactwo.

Autor zwraca też uwagę na strukturę części CBA w korpusie listu. Otóż każda z nich zorganizowana jest według schematu: 1. teza; 2. prezentacja problemu; 3. argumentacja teologiczna; 4. odniesienie do ST; 5. podsumowanie. Strukturę retoryczną Jk nawiązującą do wzorców klasycznych zaproponował m.in. E. Baasland¹¹⁹:

Jk 1,2-15	exordium
Jk 1,16-18	transitus
Jk 1,19-27	propositio
Jk 2,1-5,6	argumentatio
Jk 2,1-3,10a	confirmatio
Jk 3,10b-12	transitus
Jk 3,13-5,6	confutatio
Jk 5,7-20	peroratio.

Niewątpliwą wartością opracowania E. Baaslanda jest uwzględnienie tranzycji (*transitus*)¹²⁰, które łączą poszczególne fragmenty listu, przygotowują odbiorcę na dalszy ciąg i sprawiają, że pismo można traktować jako spójne. Co prawda w tranzycjach wskazanych przez Baaslanda brak typowych formalnych wykładników przejścia, jednak za takie można uznać apostrofy – bezpośrednie zwroty do odbiorców: *Bracia moi ukochani* w 1,16 i dwukrotne *Bracia moi* w 3,10b.12a. Trudno jednak zrozumieć, dlaczego E. Baasland nie zdecydował się za tranzycje uznać również Jk 2,1 czy 2,14.

Więcej jednostek do kategorii tranzycji przyporządkował M.E. Taylor¹²¹, który zaliczył je do kluczowych komponentów budowy oraz interpretacji Jk. Lista takich rudymenarnych elementów jest nieco dłuższa. Badając strukturę Jk należy zatem zwrócić szczególną uwagę na:

¹¹⁹ E. Baasland, *Literarische Form, Thematik und geschichtliche Einordnung des Jakobusbriefes*, w: ANRW: *Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung II. Principat*, red. W. Haase, H. Temporini, Berlin 1988, s. 3554-3659, za: I. Mongstad-Kvammen, dz. cyt., s. 36-37.

¹²⁰ Tranzycja, łac. *transitus* – przejście. Terminem tym określa się różne sposoby i techniki przechodzenia do dalszego ciągu mowy (lub tekstu). Zasadniczą funkcją tranzycji jest uwydatnienie poszczególnych etapów kompozycji, jej organizacji i układu, zazwyczaj za pomocą stosownych wyznaczników językowych, np. Przechodzę do następnego zagadnienia/punktu... Tranzycja może być stosowana na początku danej jednostki tematycznej lub na jej końcu, wtedy też może pełnić funkcję krótkiej rekapitulacji ważnej myśli, która tworzy pomost do następnego ogniwa. Tranzycje pozwalają zarówno nadawcy, jak i odbiorcom na utrzymanie właściwego kierunku myśli i nieodbieganie od tematu; za: M. Korolko, *Sztuka retoryki*, Warszawa 1990, s. 96.

¹²¹ M.E. Taylor, dz. cyt., s. 107-110.

- inkluzje czyli użycie tych samych lub podobnych wyrażen na początku i przy końcu danej sekcji, aby ją wyróżnić (np. Jk 1,2-4 i 1,12; 2,12-13 i 4,11-12; 4,6 i 5,6); za najistotniejszą inkluzję Taylor uznał fragmenty 2,12-13 i 4,11-12;
- tranzycje, których funkcje pełnią wyrażenia i jednostki przysłowiowe (prowerbiałne), izolowane od swoich bezpośrednich kontekstów i niezależne od bardziej rozbudowanych sekwencji (Jk 1,12; 1,26-27; 2,12-13; 3,13-18; 4,11-12);
- zagadnienia otwierające list, które wprowadzają kluczowe motywy, tematy, a nawet frazy i słowa rozwijane później (Jk 1,1-13);
- kluczowe teksty zaczerpnięte ze ST, które pełnią funkcję spajającą tematycznie i hermeneutycznie różne fragmenty listu (Kpł 19 i Pwt 6 w Jk 1,12; 2,5; 2,19; 4,12; Prz 3,34b w Jk 4,7-10 i Prz 3,34a w Jk 4,13-5,6).

Trudno nie zgodzić się ze zdaniem Taylora, że wielka złożoność struktury Jk będzie zawsze powodować dyskusje¹²², niemniej zaproponowana przez niego struktura godna jest uwagi dlatego, że rzeczywiście uwzględnia wygenerowane wcześniej kluczowe elementy formalne, a ponadto nawiązuje do biblijnej retoryki hebrajskiej i struktury koncentrycznej w korpusie listu (2,1-5,6), którego znaczącym modulem okazują się tranzycje:

1. Preskrypt (1,1)
2. Podwójna introdukcja: życie według sprawiedliwości i mądrości (1,2-27)
 - 2.1. Próby (1,2-11)
Tranzycja (1,12)
 - 2.2. Niebezpieczeństwa związane z samooszukiwaniem się (1,13-27)
3. Korpus listu: życie według prawa wolności (2,1-5,6)
 - A. Otwarcie korpusu listu (2,1-11)
 - B. Tranzycja – mowa i czyny (2,12-13)
 - C. Złe uczynki, język (2,14-3,12)
 - D. Tranzycja – mądrość z góry vs mądrość tego świata (3,13-18)
 - C'. Proroctwa nagany (4,1-10)
 - B'. Tranzycja – czynić prawo, nie osądzać (4,11-12)
 - A'. Zamknięcie korpusu listu (4,13-5,6)
4. Konkluzja (5,7-20).

¹²² M.E. Taylor, G.H. Guthrie, *The Structure of James*, dz. cyt., s. 701,705.

Jednym z ciekawszych opisów struktury Jk jest propozycja T.B. Cargala¹²³, która opiera się na semiotyce strukturalnej A.J. Greimasa. Zamiast szukać logicznych linearnych sekwencji i związków, przy analizie struktury Jk należy skupić się na obserwacji rozwoju i relacjach poszczególnych tematów lub figur na różnych poziomach – od syntaktycznego, poprzez semiotyczny, do narratywnego. Okazuje się, że w Jk rozwój ten i relacje podporządkowane są „odwróconemu paralelizmowi”. Początek (Jk 1,1) i zakończenie (Jk 5,19-20) listu wyznaczają podstawowy i ramowy paralelizm odwrócony. W Jk 1,1 mowa jest o rozproszeniu, w metaforycznym sensie – o odchodzeniu od prawdy, w Jk 5,19-20 – o przychodzeniu do prawdy tych, którzy wcześniej odeszli, a więc o ponownym jednoczeniu wspólnoty. W tym odwróconym paralelizmie dostrzega Cargal również główny cel listu – jednoczenie rozproszonej wspólnoty wokół ekspozowanego w tekście systemu wartości, które mogą być pielęgnowane wyłącznie kolektywnie i relacyjnie. Kierując się odwróconym paralelizmem jako podstawowym kryterium podziału, Cargal wyznaczył cztery główne części tekstu:

- Jk 1,1-21 – gdzie rozproszenie z 1,1 tworzy odwrócony paralelizm z 1,21 porzucaniem zła i przyjęciem zbawczego słowa, co oznacza integrację wspólnoty.
- Jk 1,22-2,26 – gdzie paralelizm tworzy wprowadzanie słowa w czyn w 1,22 i martwa wiara bez uczynków w 2,26.
- Jk 3,1-4,10 – gdzie chęć pouczania i sądzenia innych, a więc pragnienie wywyższania się w 3,1, tworzy paralelizm odwrócony z wezwaniem do uniesienia w 4,12.
- Jk 4,11-5,20 – gdzie osądzanie i potępienie bliźniego w 4,11 zestawione zostało z nawracaniem i zbawieniem w 5,20.

W ostatnich latach, jak już wspomniano, przy analizie struktury zwraca się uwagę na relacje Jk 1, a zwłaszcza Jk 1,2-18, do dalszej części listu i dlatego ten fragment uważany jest za swoisty indeks¹²⁴. Strukturalnie – jak twierdzi D.J. Moo – każdy z tematów, które porusza Jk, może być dołączony do jednej z krótkich zachęt znajdujących się w 1,2-18¹²⁵. Można spotkać bardzo różne kombinacje takich odniesień. Jedną z propozycji podaje I. Mongstad-Kvammen, która motywicznie i semantycznie rozpracowuje cały rozdział pierwszy¹²⁶. Najlepiej jej propozycję ująć tabelarycznie:

¹²³ T.B. Cargal, *Restoring the Diaspora. Discursive Structure and Purpose in the Epistle of James*, dz. cyt., s. 29-45.

¹²⁴ S. Laws, dz. cyt., s. 26; L.T. Johnson, *The Letter of James: A New Translation with Introduction and Commentary*, dz. cyt., s. 14.

¹²⁵ D.J. Moo, dz. cyt., s. 44.

¹²⁶ I. Mongstad-Kvammen, dz. cyt., s. 31-38.

Jk 1	Główne motywy/tematy	Odniesienie
Jk 1,2-4.12-15	Próby, doświadczenia, sprawdzian wiary, wytrwałość	Jk 2,6-7; 5,7-11
Jk 1,5.16-18	Mądrość, modlitwa, Boże dary	Jk 3,13-18
Jk 1,15.18	Narodziny do śmierci vs narodziny z Boga przez słowo	Jk 4,4-10; 5,19-20
Jk 1,6-8	Człowiek miotany wątpliwościami	Jk 2,1-13; 2,14-26; 4,7-12
Jk 1,9-11	Bogaci, biedni, pokorni, dumni	Jk 1,27b; 2,1-17; 4,5.13-17; 5,1-6
Jk 1,19-20.26	Panowanie nad językiem	Jk 3,1-12; 4,11
Jk 1,21-25.27	Wprowadzanie słowa w czyn	Jk 2,1-4.8-13.14-26; 3,17-18; 4,1-6.11

Model ten wyraźnie pokazuje powtarzalność niektórych tematów nie tylko w korpusie listu, ale nawet w samym indeksie. Na tym tle wyróżnia się motyw z Jk 1,5.16-18, który znajduje rozwinięcie tylko w Jk 3,13-18. Ze względu na tę jednostkowość i centralną pozycję można ten fragment uznać za kluczowy dla zrozumienia całego Jk. Warto przy tym przypomnieć, że również M.E. Taylor umieścił tranzyję 3,13-18 w centrum korpusu Jk, a ponadto syntaktycznie, semantycznie i aksjologicznie dobrze się on wpisuje w odwrócony paralelizm T.B. Cargala. Można też dodać, że ww. 13-18, a zwłaszcza w. 17, nie tylko rozwijają motyw z Jk 1,5.16-18, ale też organizują tekst całego listu. Wartości wymienione w w. 17 – czystość, pokój, życzliwość, wyrozumiałość, uległość, bezstronność, brak obłudy – stoją z jednej strony w opozycji do postępowania adresatów listu, do wiary bez uczynków, do konfliktów i ucisku, z drugiej zaś reprezentują wartości przewodnie obecne w napomnieniach: wprowadzanie słowa w czyn, opieka nad sierotami i wdowami, brak podziałów, panowanie nad językiem, życie wedle prawa miłości, pokora wobec Boga itd.

Można zatem spróbować odwrócić nieco powyższe zależności i uczynić 3,13-18 elementem porządkującym strukturę Jk. Wiersze 13-16 byłyby w takim układzie tranzyją mającą na celu skupienie uwagi odbiorców na cechach prawdziwej mądrości, a w. 18 rozwinięciem motywu *dobrych owoców*.

Mądrość σοφία	Odniesienia
z góry ἄνωθεν	Jk 1,5-8.16-18
czysta ἀγνή	Jk 1,12-15.21a.27
ireniczna εἰρηνική	Jk 1,19-20; 4,1-3
pokorna/wyrozumiała ἐπεικής	Jk 1,21b; 4,7-10.16; 5,10-11
posłuszna (prawu) εὐπειθής	Jk 1,22-25; 2,10-12
pełna miłosierdzia μεστὴ ἐλέους	Jk 2,13-17.20.26; 5,4-6.19-20

pełna dobrych owoców μεστή καρπῶν ἀγαθῶν	Jk 1,2-4; 2,18.21-25; 3,1-12.18; 4,17; 5,7-8.13-18
bezstronna ἀδιάρκρητος	Jk 1,9-11; 2,1-9; 4,4-6.13-15; 5,1-3
nieobłudna ἀνυπόκριτος	Jk 1,26; 2,19; 3,14-16; 4,11-12; 5,9.12

Powyższy model nie atomizuje tekstu, co jest niewątpliwie jego zaletą, bazuje nie tylko na tematyce, ale też na Jakubowej terminologii wskazującej poszczególne tematy. Pokazuje, że zasadniczym tematem całego listu jest mądrość jako Boży dar, który sprawia, że wiara przestaje być jedynie deklaracją, a staje się czynem. Koncentracja na mądrości pozwala sytuować Jk w nurcie bardzo szeroko rozumianej literatury sapiencjalnej, o czym świadczą m.in. liczne odniesienia do tego rodzaju tekstów starotestamentowych i formalne pokrewieństwo z nimi.

Gatunek

Jk niewątpliwie reprezentuje literaturę sapiencjalną. Świadczy o tym nie tylko główny temat listu – charakterystyka i przejawy mądrości we wspólnocie, ale również podobieństwo formalne z hellenistycznymi, a zwłaszcza żydowskimi tekstami mądrościowymi (np. moralne sentencje Pseudo-Focylydesa, gnostyckie moralne Nauki Sylwana, Księga Mądrości, Księga Syracha, Księga Przysłów), które jak Jk posługują się radami, pouczeniami, instrukcjami, maksymami, czasem też nakazami i zakazami. Trzeba jednak pamiętać, że w przeciwieństwie do nieco starszej greckiej literatury mądrościowej międzytestamentowej sapiencjalne teksty żydowskie najczęściej zorientowane są eschatologicznie¹²⁷. Ponieważ element eschatologiczny w Jk pojawia się wielokrotnie i na różnych poziomach, dlatego w tym przypadku bardziej adekwatne będzie wykazanie pokrewieństwa listu z mądrościową literaturą żydowską. Większość biblistów uważa ponadto, że choć Jk jest tekstem biwalentnym, to jego powiązanie z judaizmem jest jednak głębsze niż z wzorcami klasycznymi i odzwierciedla inherentny żydowski charakter chrześcijaństwa reprezentowanego przez Jk i jego odbiorców¹²⁸.

Niegdyś rozróżniano pomiędzy żydowską literaturę sapiencjalną powstającą w diasporze oraz narracyjną apokaliptyką rozwijającą się w judaizmie palestyńskim. Po odkryciach qumrańskich taka ostra dyferencjacja praktycznie przestała być aktualna, ponieważ to właśnie na terenie Palestyny znaleziono nieznane dotąd teksty mądrościowe charakterystyczne rzekomo tylko dla diaspory (1Q27;

4Q184, 185, 298, 299-301, 412, 415-418, 420-421, 423, 424, 425, 525)¹²⁹. Można tu mówić o zjawisku konwergencji gatunkowej pomiędzy mądrością grecką i żydowską (oczywiście przy zachowaniu antagonizmu kulturowego w Tob, Mdr czy Syr)¹³⁰. Jk byłby kolejnym dowodem na to, że w I w. w środowiskach żydowskich współwystępowały obok siebie, a nawet przenikały się wzajemnie elementy typowe dla tekstów mądrościowych różnej proveniencji. Szczególnie wyraźne jest to na poziomie strategii intertekstualnych oraz wykorzystania elementów parenezy, dyskursu proleptycznego i diatryby.

Ze względu na wykładniki formalne Jk klasyfikuje się jako list. Wśród biblistów trwają jednak dyskusje, czy forma epistolarna jest formą prymarną, czy może sekundarną nadaną tekstowi, który pierwotnie nie był pomyślany jako list, lecz jako mowa parenetyczna¹³¹ lub wręcz homilia¹³². O sekundarności formy epistolarnej miałyby świadczyć stosunkowo mała liczba wykładników listowych – właściwie tylko preskrypt i typowe dla korespondencji greckiej pozdrowienie χαίρειν. W porównaniu z nowotestamentowymi tekstami prymarnie epistolarnymi – listami apostoła Pawła rozpoczynającymi się i kończącymi typowymi dla listów formułami, które uznawano za epistolograficzny wzorzec – to rzeczywiście niewiele, przynajmniej na pierwszy rzut oka.

Standardowe listy hellenistyczne zawierały w preskrypcie informacje o nadawcy i odbiorcach oraz niezbyt rozbudowane pozdrowienia, np. *Mnezjergos pozdrawia domowników i życzy im zdrowia*¹³³, *Teon ojcu Teonowi pozdrowienie*¹³⁴. W listach żydowskich, pisanych również po grecku, bardzo często pozdrowienia zastępowane były życzeniem pokoju (εἰρήνη) albo jakimś innym błogosławieństwem, takim jak np. obszerne błogosławieństwo w 2 Mch 1,2-5: *My, wasi bracia, Żydzi z Jerozolimy i ziemi judzkiej, pozdrawiamy was, braci Żydów w Egipcie, i życzymy wam pokoju. Niech Bóg darzy was swoim dobrem i raczy pamiętać o przymierzu, jakie zawarł ze swymi wiernymi sługami, Abrahamem, Izaakiem i Jakubem. Niech da wam wszystkim serce, abyście Go czcili i wypełniali Jego postanowienia całym sercem i chętną duszą. Niech otworzy wasze serce dla swojego Prawa i nakazów i niech zaprowadzi pokój. Niech wysłucha waszych modlitw i pojedna się z wami i niech was nie opuści w złym czasie.* Te inicjalne wykładniki epistolograficzne są w Jk obecne. Preskrypt obejmuje autoprezentację nadawcy listu jako *Jakuba, sługi Boga i Pana Jezusa Chrystusa*, wskazanie odbiorców

¹²⁹ R. Bauckham, *James*, dz. cyt., s. 22.

¹³⁰ Por. S. Jędrzejewski, *Judaizm diaspor w okresie Drugiej Świątyni*, *Seminare* 27 (2010), s. 13.

¹³¹ Tak np. E. Baasland, *Literarische Form...*, dz. cyt., s. 36-54.

¹³² Tak np. D.J. Moo, dz. cyt., s. 46.

¹³³ *Ateńczyk Mnezjergos do swoich domowników*, tłum. J. Schnayder, w: *List antyczny. Antologia*, opr. J. Schnayder, Wrocław 2006, s. 3.

¹³⁴ *Rozgrzmaszony Teon pisze do ojca*, tłum. J. Manteuffel, w: *List antyczny*, dz. cyt., s. 12.

¹²⁷ R. Bauckham, *James and Jesus*, w: *The Brother of Jesus*, dz. cyt., s. 111.

¹²⁸ Zob. np. F. Mussner, dz. cyt., s. 8; R. Bauckham, *James*, dz. cyt., s. 15; D.G. McCartney, dz. cyt., s. 34.

– dwanaście pokoleń w rozproszeniu oraz pozdrowienia. Brakuje natomiast wykładników finalnych – postskryptu i charakterystycznych formuł końcowych, np. takich jak u Pawła: *Pozdrawia cię Epafras, który w Chrystusie Jezusie przebywa ze mną w więzieniu, oraz moi współpracownicy: Marek, Arystarch, Demas, Łukasz. Łaska Pana Jezusa Chrystusa niech będzie z waszym duchem* (Flm 23-25), albo chociaż *Bądź zdrów/bądźcie zdrowi czy Żegnaj/żegnajcie* kończących zazwyczaj listy greckie. Okazuje się jednak, że brak ten nie powinien dyskwalifikować Jk jako gatunku epistolarnego, ponieważ listy powstające zarówno w środowisku grecko-rzymskim, jak i żydowskim mogły mieć bardzo różne zakończenia, mogły też nie mieć ich w ogóle¹³⁵. Np. porównywany często z Łukaszową przypowieścią o synu marnotrawnym grecki list syna marnotrawnego do matki kończy się zdaniem: *Czy nie wiesz, że wolałbym być ślepym, niż zdawać sobie sprawę, że komuś jestem winien choć obola?*¹³⁶ Z rzadka konwencjonalne formuły finalne i pozdrowienia występują np. w korespondencji Pliniusza Młodszego z cesarzem Trajanem¹³⁷, a listy dydaktyczne z kolei mogą kończyć się sentencją: *Bo zgoła jest niepodobny do śmiertelnego stworzenia człowiek żyjący w pełni dóbr nieśmiertelnych*¹³⁸ czy *Wielki jest człowiek, który używa naczyń glinianych tak jak srebrnych, ale nie mniejszy jest ten, kto srebrnymi tak się posługuje jak glinianymi. Słabego to ducha dowodem – nie umieć znosić bogactwa*¹³⁹. Istnieje też inne, bardziej techniczne wyjaśnienie braku typowego dla listu zakończenia w Jk – kopista, który przepisywał tekst, pominął zakończenie, które nie wносиło do pisma niczego nowego, nie było też kluczowe, aby identyfikować nadawcę, ponieważ ten, kto podpisał się pod końcowymi pozdrowieniami, przedstawił się już na początku jako Jakub¹⁴⁰.

Wydaje się, że bezpośrednią inspiracją generyczną Jk nie były jednak standardowe listy hellenistyczne, lecz pewna odmiana listów literackich rozpowszechnionych w środowiskach żydowskich, a mianowicie *listy do diaspory*. Założenie, że Jk należy do listów literackich, uzasadnia wykazaną wcześniej spójność i dość wyrafinowaną strukturę tekstu, wiadomo bowiem, że takie utwory redagowano ze szczególną starannością¹⁴¹. Badając przynależność gatunkową Jk, należy więc szukać cech wspólnych z najbardziej znanymi *listami do diaspory*, np. z Jr 29 (list zawierający zapis prorocstwa Jeremiasza), deuterokanonicznymi tekstami

z 2 Mch 1-2 i Ba 6,1-73 (tzw. List Jeremiasza), apokryficzną Apokalipsą Barucha syryjską (2 Ba/ApBaSyr) 78,1-87,1. Krótszym przedstawicielem tego gatunku jest zrekonstruowane zapewne fragmentarycznie skierowane do diaspory chrześcijańskiej pismo z Dz 15,23-29, którego autorstwo lub przynajmniej współautorstwo przypisuje się Jakubowi. Wśród pism nowotestamentowych gatunek ten reprezentuje 1 P oraz *listy do siedmiu kościołów* w Apokalipsie św. Jana (por. Ap 1,4-5a). Znane są również pozabiblijne *listy do diaspory* wysyłane z Jerozolimy: np. list do żydowskiej kolonii na Elefantynie z V w. przed Chr., czy zachowany w Talmudzie list do diaspory z czasów porównywalnych z okresem powstania Jk, przypisywany Gamalielowi Starszemu¹⁴².

Celem *listów do diaspory*, jak utrzymuje K.W. Niebuhr, są przede wszystkim rady, jak zachować integralność i tożsamość ludu Bożego w nieżydowskim świecie w niesprzyjających okolicznościach, również religijnych, stąd tak duże nasycenie tego rodzaju tekstów elementami pouczającymi. Niepomyślna sytuacja jest jednak interpretowana jako przejściowa (np. jako przejaw Bożej kary), dlatego zwłaszcza międzytestamentowe *listy do diaspory* charakteryzuje futuryczne ukierunkowanie – na przyszłość, w której dojdzie do zjednoczenia rozproszonych po świecie wiernych, a nawet, jak już wspomniano, na eschatologię¹⁴³, która przyniesie nie tylko rozwiązanie sytuacji, ale też nagrodę za wytrwałość i cierpliwość w znoszeniu doświadczeń. Doskonale widać to ukierunkowanie w Jk, np. w miniprzypowieściach akcentujących znikomość życia, nietrwałość doczesnych dóbr i ziemskich szczytów czy oczekiwanie na przyjście Sędziego – Jk 1, 9-11; 5,7-8; w zapowiedzi otrzymania korony/wieńca życia – Jk 1,12; w przypominaniu inwersji królestwa Bożego, bardzo charakterystycznej też dla ewangelicznych przypowieści, kiedy radość zostanie przemieniona w smutek – Jk 4,9; ubodzy i pokorni wywyższeni, a pyszni ponizzeni – Jk 1,9; 2,5; 4,6.10; w odwoływaniu się do sądu i miłosierdzia Boga-Sędziego – Jk 2,12; 3,1; 4,12; 5,9, czy w ogóle w przywoływaniu kwestii zbawienia – Jk 1,21; 5,20. Taka eschatologiczna orientacja zbliża często *listy do diaspory* do gatunków prorockich, m.in. apokalips. Widać wtedy wyraźnie przenikanie się pouczeń i prorocko-apokaliptycznej konwencji. Z tej konwencji korzysta obficie np. Jr 29, który jest zapisem prorocstwa, list Jeremiasza z Ba 6 czy oraz list Barucha, który jest znaczącym fragmentem ApBaSyr.

¹³⁵ P.J. Hartin, dz. cyt., s. 88.

¹³⁶ *Syn marnotrawny do matki*, tłum. J. Manteuffel, w: *List antyczny*, dz. cyt., s. 11.

¹³⁷ Zob. *Korespondencja Pliniusza z cesarzem Trajanem*, tłum. J. Schnayder, w: *List antyczny*, dz. cyt., s. 26-38.

¹³⁸ *Zasady etyki epikurejskiej*, tłum. A. Krokiewicz, w: *List antyczny*, dz. cyt., s. 171.

¹³⁹ Seneka, *Wartość czasu*, tłum. J. Schnayder, w: *List antyczny*, dz. cyt., s. 176.

¹⁴⁰ R. Bauckham, *James*, dz. cyt., s. 12.

¹⁴¹ *List antyczny*, dz. cyt., s. XXVIII.

¹⁴² Niektórzy badacze sądzą jednak, że należy ten tekst przypisać Gamalielowi z Jawne, wnukowi Gamaliela Starszego, który stał się jednym z żydowskich przywódców po roku 70; por. H.-J. Klauck, *Ancient Letters and the New Testament: A Guide to Context and Exegesis*, Waco 2006, s. 259.

¹⁴³ K.W. Niebuhr, *Der Jakobusbrief im Licht frühjüdischer Diasporabriefe*, NTS 44 (1998), s. 420-443; P.J. Hartin, dz. cyt., s. 90.

Większość wymienionych *listów do diaspory* rozpoczyna się formułą podobną do Jakubowego preskryptu, eksponującą sytuację odbiorców: *Tak mówi Baruch, syn Neriji braciom uprowadzonym do niewoli. Pokój i miłosierdzie niech będą z wami* (2 Ba/ApBaSyr 78,2)¹⁴⁴; *Do naszych braci na wygnaniu w Babilonii, na wygnaniu w Medlii i na wygnaniu w Grecji i do reszty przebywającej na wygnaniu z Izraela*” (Sanh 1,2 [18d])¹⁴⁵; *Braciom Żydom w Egipcie pozdrowienia ślą bracia Żydzi w Jeruzolimie, a ci, którzy mieszkają w krainie judzkiej, przesyłają życzenia pokoju i dobra* (2 Mch 1,1); *Tak mówi Pan Zastępów, Bóg Izraela do wszystkich uprowadzonych do niewoli* (Jr 29,4); *Piotr, apostoł Jezusa Chrystusa, do wybranych przez Boga, którzy mieszkają na obczyźnie, rozproszeni w Poncie, Galacji, Kapadocji, Azji i Bitynii* (1 P 1,1). Można zatem wzmiankę o rozproszeniu lub jej treściowe ekwiwalenty uznać za jeden z formalnych wyznaczników gatunku.

Zróznicowanie lub pomijanie formuł finalnych w żydowskich *listach do diaspory* przypomina sytuację w epistolografii greckiej. Część listów kończy się typowym postskryptem: *Przy pomocy Sylwana, wiernego brata, napisałem do was ten krótki list, chcąc was pocieszyć i zapewnić, że jest to prawdziwa łaska Boża. W niej wytrwajcie! Pozdrawia was wspólnota w Babilonie, wybrana razem z wami, a także Marek, mój syn. Przekażcie sobie wzajemnie pocałunek miłości. Pokój wam wszystkim w Chrystusie!* (1 P 5,12-14), część urywa równie nagle jak Jk, bez żadnej szczególnej formuły, np. list Jeremiasza z Jr 29 czy list Jeremiasza z Ba 6. Inne zawierają zalecenia, co należy z listem zrobić, i konwencjonalne zapewnienia o pamięci, np. *Gdy więc otrzymacie ten list, przeczytajcie go uważnie na waszym zgromadzeniu. I rozważajcie go zwłaszcza w czasie dni waszych postów. Pamiętajcie o mnie dzięki temu listowi, jak ja zawsze pamiętam o was tym sposobem* (ApBa/2 Ba 86,1-3), jeszcze inne kończą się podaniem daty powstania listu: *Napisano w roku sto osiemdziesiątym ósmym* (2 Ma 1,9b).

Ważnym wyróżnikiem *listów do diaspory* jest zasięg ich oddziaływania. Oddziaływanie *listów do diaspory* z założenia było o wiele szersze niż oddziaływanie listów do konkretnych wspólnot i/lub konkretnych osób. Jk jako *list do diaspory* mógł zatem swobodnie krążyć między różnymi wspólnotami, ponieważ jego treści są tak uniwersalne, że dotyczą każdej ówczesnej wspólnoty judeochrześcijańskiej¹⁴⁶. Akcentując ten okólny charakter Jk, R. Bauckham nie waha się nazwać go encykliką¹⁴⁷. Jk jako literacki, okólny *list do diaspory* jest

zatem tekstem oficjalnym, skierowanym do wszystkich, którzy tworzą szeroko, nawet metaforycznie, rozumianą diasporę. Co prawda niektóre fragmenty Jk – np. wzmianki o doświadczeniach, które mogą sugerować jakieś prześladowania zarówno zewnętrzne, jak i te wewnątrz społeczności (Jk 2,4-7 i 5,4-6), wzmianki o zaniedbywaniu potrzebujących (Jk 1,27; 2,15-16), o nierównym traktowaniu bogatych i biednych (Jk 2,1-9), o kłótniach, sporach i zazdrości (Jk 3,13-14; 4,1-2; 5,9), a nawet o zatrzymywaniu zapłaty za wykonaną pracę (Jk 5,1-6) – interpretuje się czasem jako odniesienia do bardzo konkretnych sytuacji. Tę sugestywną drobiazgowość w przedstawianiu realiów należałoby jednak zaliczyć do środków retorycznych, właściwości generycznych, sposobu wykorzystania popularnych toposów sapiencjalnych i stylu autora Jk. Można to zaobserwować zwłaszcza przy porównaniu Jk z innymi przedstawicielami literatury mądrościowej – np. Mdr, Syr i Prz, które również poruszają kwestie biedy i bogactwa, wyzysku, czy nieodpowiedzialnego używania obelżywych i kłamliwych słów¹⁴⁸. Podobnie z apostrofami *bracia moi* lub *bracia moi ukochani*, które miałyby świadczyć o osobistym stosunku nadawcy do odbiorców¹⁴⁹. Jak już wykazano, mają one na ogół charakter retoryczny, są wyznacznikami tranzycji, elementem, który porządkuje przekazywane treści i skupia uwagę odbiorców. Trzeba bowiem pamiętać, że Jk jako okólnikowy *list do diaspory* był głośno odczytywany na zgromadzeniach, a słuchacze drogą audialną musieli sobie przyswoić przynajmniej jego przewodnie idee.

Jednym z przejawów wielostronnych powiązań Jk z ówczesnymi żydowskimi tradycjami mądrościowymi oraz narzędziem pozwalającym na wartościowanie ukształtowanych przez te tradycje wzorców, jest zastosowanie różnych strategii intertekstualnych. Do zjawisk intertekstualnych należą z jednej strony takie formy zapożyczeń, którym można przyporządkować wypowiedzi-źródła, a więc cytaty empiryczne i ich pochodne (kryptocytaty i parafrazy), z drugiej – takie, którym nie można przypisać żadnego konkretnego utrwalenia tekstowego – np. motywy idiomy, parodie stylów itp.¹⁵⁰ To intertekstualne podejście ujawnia się w sposób najbardziej czytelny w wykorzystaniu przykładów starotestamentowych bohaterów i użyciu tzw. cytatów empirycznych. Postaci Abrahama (Jk 2,21-24) i Rachab (Jk 2,25) zostały przywołane jako wzorce wiary urzeczywistniającej się w konkretnym działaniu. Hiob jest przykładem wytrwałości w znoszeniu cierpień, które zostały mu wynagrodzone przez Boże miłosierdzie

¹⁴⁴ Apokalipsa Barucha syryjska, Księga Objawienia Barucha, syna Neriji, przełożona z języka greckiego na syryjski, tłum. J. Woźniak, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, s. 438 (dalej jako AST).

¹⁴⁵ Za: R. Bauckham, *James*, dz. cyt., s. 19-20.

¹⁴⁶ Tamże, s. 21.

¹⁴⁷ Encyklika – od gr. evnkuklikoj (okólny) – rozumiana jest tutaj jako list przywódcy religijnego skierowany do wiernych, poruszający podstawowe sprawy wiary i moralności, niekiedy także dotyczący ważnych

kwestii społecznych; por. M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Podręczny słownik terminów literackich*, Warszawa 1994, s. 60.

¹⁴⁸ Por. niżej.

¹⁴⁹ D.G. McCartney, dz. cyt., s. 39-40.

¹⁵⁰ Terminologia za: W. Bolewski, *Teksty i pre-teksty*, Warszawa 1998, s. 19.

(Jk 5,11). Przykład Eliasza modlącego się skutecznie o suszę i deszcz ilustruje zachętę do gorliwości w modlitwie (Jk 5,17-18). Wśród tych wzorców, przykład Abrahama jest szczególny, dlatego że towarzyszy mu cytat empiryczny z Pisma z ujawnionym aktem cytowania, czyli wprowadzony za pomocą formuły: *Tak wypełniło się Pismo, które mówi: Abraham uwierzył Bogu i dlatego został przez Niego usprawiedliwiony* (Jk 2,23; por. Rdz 15,6). W stosunku do LXX jest on jednak nieco skrócony. W podobny sposób – z użyciem formuły wprowadzającej – cytowane jest przykazanie miłości bliźniego: *Jeśli więc wypełniacie prawo królewskie zgodnie z Pismem: Będziesz miłował swego bliźniego jak samego siebie, dobrze czynicie* (Jk 2,8; por. Kpł 19,18). Cytowanie innych przykazań odbywa się z powołaniem na Boga jako dawcę Prawa, przy czym zamiast bezpośredniej wzmianki o Bogu stosowana jest peryfraza: *Ten, który powiedział: Nie cudzołóż, powiedział również: Nie popełniaj morderstwa* (Jk 2,11; por. Wj 20,13-14; Pwt 5,17-18). Kolejność przykazań jest tu odwrotna niż w obu starotestamentowych dekalogach. Bezpośrednio do Prawa odwołuje się jeszcze Jk 2,9, który nie cytuje, ale streszcza Kpł 19,15: *Jeśli jednak kierujecie się względami na osoby, grzeszycie i Prawo potępia was jako przestępców*. Typowa formuła wprowadzeniowa występuje natomiast w Jk 4,5.6: *Czy uważacie, że Pismo mówi na próżno: Zazdrośnie pragnie ducha, którego w nas tchnął. Dlatego obdarza tym większą łaską, skoro mówi: Bóg pysznym się sprzeciwia, a dla pokornych jest łaskawy*. Ogólnikowość wskazania na Pismo i niedokładność przytoczenia utrudnia identyfikację pierwszego cytatu. Drugi, o wiele dokładniejszy, pochodzi z Prz 3,34. Jak widać, cytaty czerpane są głównie z Tory, która uważana jest za jądro Pisma. Do Pisma zaliczona została również mądrościowa Księga Przysłów, natomiast inne, młodsze księgi sapiencjalne, do których Jk nawiązuje, nie mają takiego statusu, choć niewątpliwie uważane były w różnych środowiskach żydowskich za ważne i wartościowe.

Odwołania do innych pism mądrościowych pojawiają się w Jk jako kryptocytaty (bez typowej formuły wprowadzeniowej i bez podania – choćby w sposób bardzo ogólny – źródła), aluzje¹⁵¹ i reminiscencje¹⁵². Brak wyraźnego wskazania źródła, niedokładność przytoczeń, parafrazowanie, eliptyczność itp., utrudniają jednoznaczną ocenę, na ile są to nawiązania do konkretnych dzieł literackich,

a na ile czerpanie z utrwalonych w powszechnej świadomości toposów, powieżeń, fraz, idiomów, które pierwotnie zaczerpnięte zostały oczywiście z literatury, ale z czasem doczekały się nie tylko rekontekstualizacji, ale wręcz dekontekstualizacji i zaczęły funkcjonować samodzielnie i niezależnie od oryginalnego źródła. Ten sam problem wystąpił już przy określeniu zależności pomiędzy Jk a 1 Klem i *Pasterzem Hermasa*¹⁵³.

Ponieważ, jak wykazała analiza struktury, cały tekst Jk zorganizowany jest wokół opisu *mądrości pochodzącej z góry*, wskazanie nawiązań intertekstualnych, zwłaszcza na poziomie motywicznym, warto rozpocząć od deuterokanonicznej Księgi Mądrości powstałej najprawdopodobniej w I w. przed Chr. Zasadnicza różnica pomiędzy Jk a Księgą Mądrości, podobnie zresztą jak różnica pomiędzy Jk a Księgą Syracha i Księgą Przysłów, polega na tym, że Jk nie personifikuje mądrości i nie interesuje się jej obecnością ani funkcjonowaniem w czasie stworzenia i w dziejach Izraela, lecz opisuje jej przejawy w relacjach międzyludzkich, we wspólnocie, która próbuje zachować swoją tożsamość.

Księga Mądrości	Tematy/motywy	List Jakuba
Mdr 1,2; 6,7	Odpowiedź Boża na prośby tych, którzy nie wątpią	Jk 1,5b
Mdr 1,3-6; 6,23	Mądrość a fałsz i oszczerstwa	Jk 3,14-15
Mdr 2,4-5; 5,8	Znikomość życia	Jk 4,14a
Mdr 2,4-5.7-8; 4,4; 5,9.10.14	Obraz życia	Jk 1,6.10-11; 4,14b
Mdr 2,10-11.19	Postępowanie wobec wdów, sierot, ubogich	Jk 1,27b; 2,3-6.9.15-17
Mdr 2,12-18; 5,15-16a; 6,6	Sprawiedliwy wobec Boga i niesprawiedliwych	Jk 1,27a.c.; 5,6
Mdr 3,1-5	Pozorne poniżenie sprawiedliwych	Jk 2,5; 4,6b.9.10
Mdr 3,6-9	Cel prób i doświadczeń	Jk 1,4.12; 5,11
Mdr 3,10-11	Prawdziwa nędra i kary dla bezbożnych	Jk 4,16-17; 5,1-5
Mdr 1,1; 6,12-13	Pragnienie i szukanie mądrości/sprawiedliwości	Jk 1,5a.6a
Mdr 6,17-18.23	Mądrość a miłość	Jk 2,8; 3,13
Mdr 6,19-21.24a	Mądrość a życie/zbawienie	Jk 1,12.21b.25; 2,14
Mdr 7,22-27	Cechy mądrości	Jk 3,17-18
Mdr 7,18-20	Funkcjonowanie świata	Jk 1,17; 3,6-7

Jak widać, aluzje i reminiscencja ujawniają się na kilku poziomach. Oprócz wspólnych wątków dotyczących pragnienia i poszukiwania mądrości, która w Mdr często utożsamiana jest ze sprawiedliwością, bardzo charakterystyczne

¹⁵³ Por. wyżej.

¹⁵¹ Aluzja rozumiana jest tutaj jako świadome nawiązanie w tekście do innego dzieła, odwołujące się do spostrzegawczości odbiorcy, który powinien nawiązanie to dostrzec i zrozumieć jego znaczenie. Aluzją może być odwołanie do różnych elementów innego dzieła – tytułu, stylu, frazeologii, struktury/budowy utworu itp. Por. *Podręczny słownik terminów literackich*, dz. cyt., s. 13.

¹⁵² Reminiscencja rozumiana jest tutaj jako dostrzegalny w utworze oddźwięk innego dzieła, przejawiający się w podobieństwie kompozycji, stylistyki, frazeologii, obrazowania. W przeciwieństwie do aluzji jest jednak często nieświadomiony przez autora i wypływa z oddziaływania utworów wysoko cenionych i uznanych za wzorcowe; zob. *Podręczny słownik terminów literackich*, dz. cyt., s. 210.

dla obu tekstów są refleksje nad znikomością i nietrwałością życia. Pojawiają się więc obrazowe porównania życia do trawy i kwiatu, zieleniących się gałęzi, które szybko więdną i/lub usychają (Jk 1,10-11; por. Mdr 2,7-8; 5,9); do cienia, mgły i dymu (Jk 4,14b i Mdr 2,4-5); eliptycznie do wzburzonej fali (Jk 1,6; por. Mdr 5,10). Ten ostatni obraz, rozszerzony na sposób grecki, w Mdr posłużył do zilustrowania losu ludzkiego podobnego do okrętu miotanego przez fale. W Jk natomiast ma on podwójną funkcję: zredukowany do fali miotanej wiatrem – ilustruje postępowanie wątpliwego i niestałego, rozszerzony o element okrętu na wzburzonym morzu kierowanego małym sterem – służy do opisu panowania nad językiem (Jk 3,4-5a)¹⁵⁴.

Bardzo podobna wydaje się struktura Jk i Mdr. W Mdr bezpośredni opis mądrości też nie został umieszczony na początku utworu, lecz znajduje się w rozdziale 6, w 7,22-30 oraz w rozdziale 8, gdzie mądrość poddana została personifikacji i przedstawiona jako towarzysząca Salomona. Wcześniej – Mdr 1-5 – pojawiały się pojedyncze wzmianki o jej przejawach i skonstruowane opisy postaw sprawiedliwego (można się domyślać, że chodzi w tym przypadku też o mądrego) oraz bezbożnego (czyli pozbawionego mądrości); dalej – w Mdr 10-19 – można śledzić działania mądrości w historii narodu wybranego, od stworzenia człowieka do przejścia przez Morze Czerwone.

Związki Jk z kolejną stosunkowo młodą (II w. przed Chr.) księgą mądrościową – Księgą Syracha – widać przede wszystkim w wypowiedziach ostrzegających przed niepohamowaniem języka. Pojawiają się jednak też inne motywy podejmowane przez oba teksty; interesujące są zwłaszcza te dotyczące pochodzenia mądrości i jej związku z bojaźnią Bożą i Prawem:

Księga Syracha	Tematy/motywy	List Jakuba
Syr 1,1.9.14; 4,14; 6,37; 15,18; 19,20a; 24,3; 39,6	Mądrość pochodząca od Boga	Jk 1,5; 3,15.17
Syr 1,14.16.18.20.28.30; 2,7-10.16-17; 15,1.	Mądrość a bojaźń Boża	Jk 1,12-13.19-21
Syr 1,26; 2,15; 19,20b; 21,11; 24,23-29; 39,1-2	Mądrość a przykazania	Jk 1,22.25; 2,8.10-14.18; 3,13
Syr 2,1-5; 33,1	Gotowość na doświadczenia i ich cel	Jk 1,2-4.14
Syr 2,6	Wierność Bogu i nadzieja	Jk 1,6; 5,13-15
Syr 2,18; 3,30-31; 5,5-6; 16,11-12.14	Miłosierdzie	Jk 2,12-13; 5,11

¹⁵⁴ To typowo greckie porównanie życia ludzkiego do okrętu na morzu znajduje się też w Syr 33,2b.

Syr 3,18.24.28-29; 7,11; 10,7a.13; 11,1; 15,8	Pokora i pycha	Jk 3,1-2a.14.16; 4,2.6-10.16
Syr 4,1-5.8-10.27.31; 7,2.10.32-35; 9,14a; 10,23a; 11,2b; 21,5; 29,9; 34,21-22	Postępowanie wobec ubogich, potrzebujących	Jk 1,27b; 2,3-6.9.15-17
Syr 4,29; 5,9.13-14; 7,12-13; 11-7.19.6-12; 20,5-7.18.24.26; 22,27; 23,7-8.12-13.15; 27,4-5.15; 37,16-18	Niepohamowany język	Jk 1,26; 3,2b-12.14; 4,11
Syr 5,1-3.8; 11,4.18-19; 26,25; 27,1; 29,10; 31,1.5-6	Stosunek do bogactwa	Jk 1,10; 2,2-3; 5,1-5
Syr 6,19	Owocująca mądrość	Jk 3,17; 5,6-7
Syr 23,9-11; 26,14a	Zakaz przysięgania	Jk 4,12
Syr 15,11-12.20; 34,13-17	Wierność Boga	Jk 1,17b-18; 4,8
Syr 33,8-9; 43,5-10	Stworzenie ciał niebieskich wyznaczających czas	Jk 1,17
Syr 35,12-24	Sąd w gestii Boga-Sędziego	Jk 2,13; 4,12; 5,8-9

Na uwagę zasługuje tu tekst, który można uznać za pewien wzorzec formalny dla pism mądrościowych o charakterze przede wszystkim parenetycznym. Chodzi mianowicie o wzorzec oparty na zestawieniu przeciwieństw, który stosuje i Jk, i Syr. Obaj chętnie kontrastują biednych i bogatych, mądrych i głupich, sprawiedliwych i bezbożnych, mądrość diabelską i mądrość Bożą itd., używając do tego często typowych paralelizmów antytetycznych, choć nie tylko, bo są też wypowiedzi złożone z bardziej rozbudowanych fraz (np. Jk 1,9-10a.19-20.22-25; 2,2.8-9.12-13; 3,9.14-18; 4,4.7.10; Syr 1,25; 3,9.11.26-29; 4,21; 6,8-10; 10,31; 12,4.5a; 13,22.23; 32,15.17-18; 33,2.12; 34,9-10; 37,4). Syr 33,14-15 i 42,24-25 uzasadnia to „podwójnością” Bożego stworzenia, „podwójnym” funkcjonowaniem świata i odzwierciedleniem pełni: *Jak zło jest przeciwieństwem dobra, a śmierć stoi naprzeciw życia, tak przeciwieństwem pobożnego jest grzesznik. Przyjrzyj się dobrze wszystkim dziełom Najwyższego – są podwójne, jedno naprzeciw drugiego. [...] Wszystko jest podwójne, jedno naprzeciw drugiego, On niczego nie stworzył niepełnym* (por. też Syr 11,14). Odwzorowanie w pouczeniach takiego pochodzącego od Boga porządku byłoby też formą pośredniego poszukiwania i przywoływania Bożej mądrości, która prowadzi do doskonałości, czyli pełni.

Wśród tekstów, do których nawiązuje autor Jk, nie sposób pominąć starszej niż poprzednie Księgi Przysłów. Podobnie jak w przypadku Księgi Syracha również tutaj prymat wśród odniesień mają opisy grzechów popełnianych za sprawą języka. Niemniej można też wskazać teksty w podobny sposób opisujące mądrość oraz postępowanie wobec potrzebujących:

Księga Przysłów	Motyw	List Jakuba
Prz 1,7.29-30.33; 2,1.5; 3,7; 8,13; 9,10	Mądrość a bojaźń Boża	Jk 1,12-13.19-21
Prz 2,6; 8,22-23	Mądrość pochodząca od Boga	Jk 1,5; 3,15.17
Prz 3,17-18.22; 4,12; 14,26-27; 19,23	Mądrość przynosząca pokój i życie	Jk 1,12.21b.25; 2,14; 3,18
Prz 4,24; 6,12.17-19; 10,11-12.18-19.31-32; 11,9a; 13a; 12,6a.13a.17b-18a.22a; 13,3a.10; 14,3a; 15,1.4b.18; 16,27-28; 17,4.19a.20b; 18,6.20-21; 19,28; 26,28	Niepohamowany język	Jk 1,26; 3,2b-12.14; 4,11
Prz 10,3; 11,2b; 22,23; 29,23	Opieka Boga nad biednymi i pokornymi	Jk 2,5; 4,6
Prz 11,21; 12,2	Nieuchronność sądu, kary i nagrody	Jk 2,12-13; 3,2; 4,11-12; 5,8-9.11
Prz 14,21.31; 22,9.22; 25,21; 28,27; 29,7	Postępowanie wobec ubogich, potrzebujących	Jk 1,27b; 2,3-6.9.15-17
Prz 27,1	Przyszłość zależąca od Boga	Jk 4,13-15
Prz 28,5.7.9	Mądrość a przykazania	Jk 1,22.25; 2,8.10-14.18; 3,13

Relacje pomiędzy mądrością a przykazaniami oraz kwestie dotyczące źródła i owoców mądrości mocno akcentuje deuterokanoniczna Księga Barucha, w której pojawiają się też inne motywy wspólne z Jk, a nawet bardzo podobne sformułowania, dotyczące zwłaszcza ironicznego potraktowania ufności pokładanej w bogactwie oraz przedstawiające Boga jako stwórcę świata:

Księga Barucha	Motyw	List Jakuba
Ba 2,14.18.30b; 3,8; 4,25	Cierpliwe znoszenie doświadczeń i prześladowań	Jk 1,2-4.14;
Ba 2,18.32; 3,6-7	Chwalenie Boga wśród prześladowań	Jk 5,10-11
Ba 3,13.32; 37	Mądrość pochodząca od Boga	Jk 1,5; 3,15.17
Ba 3,14	Owoce mądrości	Jk 3,17-18
Ba 3,14; 4,1	Mądrość przynosząca życie	Jk 1,12.21b.25; 2,14; 3,18
Ba 3,17	Ufność pokładana w bogactwie	Jk 5,2-3
Ba 3,32b	Bóg stwórcą świata	Jk 3,7a
Ba 3,33	Bóg stwórcą światła i czasu	Jk 1,17

W tym poczwórnym zestawieniu warto zwrócić uwagę przede wszystkim na typowe dla literatury sapiencjalnej relacje mądrości do Tory. Mądrość z przykazaniami (Prawem) utożsamia Ba 3,9-12: gdyby Izrael przestrzegał przykazań, nie znalazłby się w niewoli: *Jak to się stało, Izraelu, że znalazłeś się w kraju nieprzyjaciół [...]? Opuściłeś źródło mądrości.* Syr 1,26 źródło mądrości sytuuje właśnie

w Bożym Prawie: *Jeśli pragniesz mądrości, przestrzegaj przykazań, a Pan cię nią obdarzy* (por. motyw Mądrość a przykazania). Myśl ta pojawia się już w Księdze Przysłów, gdzie wyraża się w znanej starotestamentowej sentencji: *Początkiem mądrości jest bojaźń Boża* Prz 9,10 (por. motyw Mądrość a bojaźń Boża). Takie sformułowanie można spotkać również w Hi 28,28 czy Ps 111[110],10, ale nie ma ono jeszcze rysu eschatologicznego. Rys ten zyskuje dopiero w czasach międzytestamentowych. Jest on obecny także w Jk¹⁵⁵. Ponieważ mądrość rozumiana jako posłuszeństwo Prawu nie zawsze przynosi pozytywne efekty w postaci powodzenia w ziemskim życiu, przeciwnie – niejednokrotnie prowadzi do cierpienia i prześladowania – to oznacza, że celu tego posłuszeństwa nie należy szukać w doczesności, lecz w zachowaniu od sądu i nagrodzie otrzymanej w wieczności – Jk 1,12. Innymi słowy, motywacja, aby kierować się w życiu mądrością/posłuszeństwem Bożemu Prawu jest motywacją eschatologiczną.

Podobne podejście do Prawa oraz rys eschatologiczny widać też w bardzo bliskim Jk, jak się wydaje, Liście Barucha z ApBaSyr. Autor mówi wprost, że cierpienia związane z życiem w rozproszeniu oraz prześladowania prowadzą do *uniknięcia sądu na końcu* i otrzymania *nadziei wiecznej* (ApBaSyr/Ba 78,6). Rozproszenie z kolei to konsekwencja odrzucenia Prawa (por. Ba 2,1-10.12.29-30; 3,8; 4,6-7), do którego można jednak powrócić. Powrót i przestrzeganie Prawa oraz wytrwałość w znoszeniu cierpienia i modlitwie gwarantują miłosierdzie na sądzie: *Módlcie się w każdym czasie z wytrwałością i usilnie z całej duszy napominajcie, aby Wszchemogący spojrział na was przychylnie [...]. Jeśli zaś nie będzie nas sądził według wielkości swego miłosierdzia – biada nam wszystkim, którzy się narodzili* (ApBaSyr/2 Ba 84,10.11 – por. Jk 2,10-12; 5,16).

Odnosząc się do Prawa, nie można pominąć – poza wskazanymi już bezpośrednimi cytatami w Jk 2,8.9 – czytelnych aluzji do Księgi Kapłańskiej¹⁵⁶:

Księga Kapłańska	Przykazanie	List Jakuba
Kpł 19,10	Nakaz troski o ubogich	Jk 2,5.15-16
Kpł 19,12	Zakaz fałszywej przysięgi	Jk 5,12
Kpł 19,13	Zakaz ucisku i wyzysku	Jk 5,1-6
Kpł 19,15	Zakaz wydawania stronniczych wyroków; nakaz sądenia bez względu na osobę	Jk 2,1-4.6-9
Kpł 19,16	Zakaz oszczerstwa	Jk 4,11

¹⁵⁵ D.G. McCartney, dz. cyt., s. 49 n.

¹⁵⁶ Por. tamże, s. 44.

Adaptacja nauczania reprezentowanego przez Kpł z jednej strony zbliża bardzo przekaz Jk do przekazu Jezusa w kazaniu na górze¹⁵⁷, z drugiej – trzeba przypomnieć, że właśnie do Kpł 17-18 nawiązują przypisywane Jakubowi klauzule (Dz 15,19-20).

Oczywiście, Jk nie stosuje otwartego cytowania kazania na górze w formie znanej z Mt 5-7 ani kazania na równinie w formie znanej z Łk 6. Nie powołuje się, nawet bardzo ogólnie, na nauczanie Jezusa, a samego Jezusa wspomina zaledwie dwa razy, przy czym są to wzmianki o Jezusie wywyższonym, a nie o Jezusie ziemskim. I choć zadziwia podobieństwo leksykalne i frazeologiczne Jk i kazania na górze/równinie, to nie da się jednoznacznie stwierdzić, czy są to aluzje, czy może reminiscencje. Jeśli nawet przyjąć, że są to aluzje, to trudno z kolei orzec, czy Jk znał Mateuszową wersję nauczania Jezusa, czy też czerpał z tego samego źródła, z którego korzystał Mt i prawdopodobnie również Łk (źródło Q), czy też była to autorska Jakubowa rekonstrukcja nauczania Jezusa inspirowana powszechnym w I w. sposobem adaptacji i reinterpretacji Prawa w literaturze mądrościowej okresu Drugiej Świątyni, łączącym posłuszeństwo Torze z mądrością i eschatologią¹⁵⁸. W świetle tego ostatniego zarówno Jakuba, jak i Jezusa można uważać za żydowskich nauczycieli mądrości¹⁵⁹. Najwyraźniejsze paralele pomiędzy Jk i nauczaniem Jezusa znanym z Mt i Łk przedstawiają się następująco¹⁶⁰:

Nauczanie Jezusa	Temat/motyw	List Jakuba
Mt 5,11-12 (Łk 6,22-23)	Radość pośród prześladowań	Jk 1,2
Mt 5,48	Wezwanie do doskonałości	Jk 1,4
Mt 7,7 (Łk 11,9)	Wytrwałość w prośzeniu	Jk 1,5.6a; 4,2-3
Mt 7,11 (Łk 11,13)	Doskonałość darów Ojca	Jk 1,17
Mt 7,24 (Łk 6,47)	Słuchanie słowa i postępowanie według niego	Jk 1,22
Mt 7,26 (Łk 6,49)	Słuchanie słowa i brak wprowadzania go w czyn	Jk 1,23
Mt 5,3 (Łk 6,20)	Ubody duchem/pokorni dziedzicami królestwa Bożego	Jk 2,5nn
Mt 5,17-19	Konieczność zachowania całego Prawa	Jk 2,10
Mt 5,21-30	Nie zabijaj i nie cudzołóż	Jk 2,11
Mt 5,7	Miłosierni	Jk 2,13
Mt 25,35-36	Nakarmienie głodnych i ubranie nagich	Jk 2,15-16
Mt 7,16b	Poznanie po owocach	Jk 3,12

¹⁵⁷ R. Bauckham *James*, dz. cyt., s. 74-83.

¹⁵⁸ S. McKnight, dz. cyt., s. 3.

¹⁵⁹ R. Bauckham, *James*, dz. cyt., s. 22.

¹⁶⁰ Por. H. Langkammer, *Jezus Chrystus w świetle późniejszych pism Nowego Testamentu*, Wrocław 2009, s. 88-89; P.J. Hartin, *James and the Q Sayings of Jesus*, dz. cyt., s. 141-142.

Mt 5,9	Wprowadzający pokój	Jk 3,18
Mt 6,24	Niemożność służenia dwóm panom	Jk 4,4
Mt 5,8	Czystość serca	Jk 4,8
Łk 6,25b	Radość zamieniona w smutek	Jk 4,9
Mt 23,12	Uniżenie i wywyższenie	Jk 4,10
Mt 6,34	Brak troski o jutro	Jk 4,13-15
Łk 6,24	Przeostrożność dla bogaczy	Jk 5,1
Mt 6,19-20	Zniszczenie bogactw materialnych	Jk 5,2
Mt 5,22 (7,1-2)	Zakaz osądzania	Jk 4,11; 5,9a
Mt 24,33	Sędzia u drzewi	Jk 5,9
Mt 5,12b (Łk 6,23b)	Radość z prześladowań	Jk 5,10
Mt 5,33-37	Zakaz przysięgania*	Jk 5,12
Mt 18,15	Stosunek do grzesznika	Jk 5,19-20

* D.G. McCartney, dz. cyt., s. 47, zwraca uwagę na szczegół, który świadczyłby o bliższych, niż się na pierwszy rzut oka wydaje, relacjach pomiędzy Jk a Mt. Chodzi mianowicie o charakterystyczny dla obu bardzo radykalny zakaz przysięgania. Tymczasem ówczesna literatura żydowska, adaptując elementy sapiencjalne, raczej ostrzega przed stosowaniem przysięgi, ale jej nie zakazuje (por. też 2 Kor 1,17).

Zbieżności pomiędzy Jk oraz nauczaniem Jezusa w Mt, zwykle tłumaczone są nie tylko tym samym źródłem oraz pochodzeniem obu nauczycieli z tego samego środowiska, ale również kierowaniem obu tekstów do tych samych odbiorców – głównie judeochrześcjan. Różnice z kolei można wyjaśniać w zależności od hipotezy dotyczącej czasu powstania Jk: jeśli przyjąć stosunkowo wczesny (przed 49 r.) czas napisania listu, to teksty paralelne do Mt powstały, zanim ukonstytuowała się pisemna grecka wersja logiów Jezusa. Przekaz ustny, mimo zastosowania wielu charakterystycznych dla kultury oralnej środków mnemotechnicznych, zawsze niesie ze sobą ryzyko przeinaczeń, choćby tylko kontekstualnych. Jeśli natomiast przyjąć stosunkowo późny czas powstania i znajomość przez autora Jk źródła Q i/lub innych pisemnych źródeł z logiami Jezusa, a nawet samej Ewangelii Mateusza, to pewne różnice w przytoczeniach mogą wynikać z zastosowania techniki parafrazowania.

Oprócz sięgania po te same motywy i frazy autor Jk, podobnie jak Jezus, chętnie wykorzystuje ówczesne formy nauczania charakterystyczne dla gatunków sapiencjalnych: mowy mądrościowe (Jk 2,10 i 4,4); przypowieści (Jk 1,23); błogosławieństwa (Jk 1,12), groźby/ostrzeżenia (Jk 5,1-6)¹⁶¹ i niezwykle popularne w tamtym czasie diatryby.

¹⁶¹ Por. R. Bauckham, *James*, dz. cyt., s. 56.

Diatrybę słownikowo definiuje się jako „swobodny dialog na tematy filozoficzne lub moralne [...] operujący elementami anegdotycznymi, charakteryzujący się konwersacyjną prostotą, a zarazem pełen wyszukanych chwytów retorycznych”¹⁶². Jak zauważa D.F. Watson, elementy typowe dla diatryby widoczne są zwłaszcza w Jk 2¹⁶³:

- dialog z nierzeczywistym, wymaginowanym rozmówcą – Jk 2,18-23; 4,13; 5,1;
- powtarzanie fałszywych stwierdzeń rozmówcy – Jk 2,18-19; 4,13;
- seria pytań i odpowiedzi – Jk 2,20-23; 4,1; 5,13-14;
- przygotowanie odbiorców do odrzucenia fałszywych stwierdzeń – Jk 2,20;
- obrazowe/narracyjne przedstawienie wad – 2,2-4.15-16;
- dosadne zawołania skierowane do wymaginowanych rozmówców, uczestników sporu – Jk 2,20; 4,4;
- sentencje, cytaty – Jk 2,8.10.11.23;
- ironia i sarkazm – Jk 2,18-20;
- personifikacja¹⁶⁴ – tu raczej animizacja¹⁶⁵ pojęć – Jk 2,17.26.

J.H. Ropes¹⁶⁶ wylicza typowe diatrybiczne frazy i wyrażenia rozsiane po całym Jk, takie jak μή πλανᾶσθε (*nie dajcie się zwodzić*) – 1,16; θέλεις δὲ γινῶναι (*chcesz zrozumieć*) – 2,20; βλέπεις ὅτι (*widzisz, że*) – 2,22; ὁρᾶτε ὅτι (*widzicie, że*) – 2,24; ἴστε, (*wiedźcie*) – 1,19; τί τὸ ὄφελος (*jaka z tego korzyść*) – 2,14.16; οὐ χρῆ (*nie może/nie powinno*), wprowadzające konkluzje – 3,10; διὸ λέγει (*dlatego mówi*) z cytatem 4,6; ἰδοὺ (*oto*) – 3,4.5; 5,4.7.9.11. Charakterystyczne, że właśnie po tych wyrażeniach najczęściej pojawiają się apostrofy: *bracia moi/bracia moi kochani*, które – jak już wspomniano – należy uznać za element, a nawet wykładnik generyczny (i retoryczny), a nie wyraz bliskości i zaangażowania emocjonalnego nadawcy. Wypowiedzi skierowane bezpośrednio do kupców i bogaczy (4,13-5,6) również wpisują się w konwencję diatryby, ich adresaci są bowiem wymaginowanymi rozmówcami, uczestnikami sporu,

którzy reprezentują wartości odmienne od tych, jakie promuje autor Jk. Oznacza to więc, że nie należą do rzeczywistych odbiorców listu. Wśród innych cech diatrybicznych należy wymienić liczne imperatywy, które mogą być użyte ironicznie, jak najprawdopodobniej w Jk 5,1; wspomniane już częste pytania retoryczne (Jk 2,4.5.14-16; 3,11; 4,4); nie brakuje też animizacji, czasem mylnych z personifikacjami (Jk 1,15; 2,17; 4,1b)¹⁶⁷, choć są one mniej dopracowane niż w tekstach klasycznych, gdzie animizacje, antropomorfizacje, a wreszcie personifikacje były jednym z najbardziej znaczących elementów ornamentacyjnych. Niektóre porównania wydają się dość konwencjonalne, można je znaleźć u pisarzy greckich – np. wspomniane już kilkakrotnie stery, żaglowce, uzdy/wędzidła, płonący las w Jk 3,3-6. Podobnie jak w klasycznej diatrybie wiele porównań pochodzi z obserwacji natury, inne z życia ludzi, powszechnie dostępnych doświadczeń – np. Jk 1,26; 2,15; 5,7. Przykłady dobrze znanych postaci – tutaj Abrahama, Rachab czy Hioba i Eliasza – też często przytaczane były przez greckich nauczycieli.

Od lat 20. XX w., kiedy to wydany został komentarz M. Dibeliusa¹⁶⁸, zaczęto dopatrywać się w Jk generycznej dominacji parenezy, definiowanej słownikowo jako rodzaj literatury dydaktycznej, „do której należą dzieła kształtujące i upowszechniające wzory postępowania”¹⁶⁹, związane zazwyczaj z pełnieniem jakichś społecznych funkcji (np. władcy, gospodarza, rolnika). Ta część definicji rzeczywiście znajduje odzwierciedlenie w Jk. Tekst bowiem promuje wzorzec postępowania, który pozwala członkom wspólnoty żyjącej w diasporze zachować z jednej strony tożsamość „przyjaciół Boga”, z drugiej – odrębność od otaczającego świata¹⁷⁰. Wątpliwości nie budzi też kolejna cecha parenezy wskazana przez M. Dibeliusa – uniwersalność pouczeń, nakazów czy napomnień etycznych, kierowanych nie do konkretnych, lecz do bliżej nieokreślonych odbiorców, przedstawionych w Jk jako *diaspora*¹⁷¹. Jednak w świetle tego, co powiedziano wyżej na temat uporządkowanej i koherentnej, choć nielinearnej struktury Jk, trudno przyjąć, że te pouczenia, napomnienia, nakazy, zakazy oraz ostrzeżenia, wymówki, sentencje, aforyzmy, maksymy tworzą charakterystyczny dla parenezy zbiór elementów bardzo luźno ze sobą powiązanych, nieusystematyzowanych

¹⁶² Podręczny słownik terminów literackich, dz. cyt., s. 46.

¹⁶³ D.F. Watson, *James 2 in Light of Greco-Roman Speech of Argumentation*, NTS 39 (1993), s. 119.

¹⁶⁴ Przedstawienie tworów nieożywionych, zjawisk, zwierząt, roślin, a zwłaszcza pojęć abstrakcyjnych jako postaci ludzkich, działających i przemawiających; por. *Podręczny słownik terminów literackich*, dz. cyt., s. 172.

¹⁶⁵ Nadanie przedmiotom, abstrakcyjnym pojęciom (w Jk jest to przede wszystkim wiara), zjawiskom martwej natury właściwości lub atrybutów istot żyjących; zob. *Podręczny słownik terminów literackich*, dz. cyt., s. 17.

¹⁶⁶ J.H. Ropes, dz. cyt., s. 13.

¹⁶⁷ Antyczna teoria tropów nie знаła tego rozróżnienia, posługiwała się pojęciem prozopopeja, które oznaczało wprowadzenie do tekstu oratorskiego jawnie wymaginowanych wypowiedzi przypisywanych postaciom, które na pewno nie zabierały głosu w danej kwestii – np. zmarłym, bóstwom, przedstawianym jako osoby zjawiskom i pojęciom abstrakcyjnym; jako figura retoryczna prozopopeja wzmacniała argumentację mówcy, który kreował postaci swoich sprzymierzeńców i oponentów; zob. *Podręczny słownik terminów literackich*, dz. cyt., s. 200.

¹⁶⁸ M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus*, Göttingen 1921.

¹⁶⁹ *Podręczny słownik terminów literackich*, dz. cyt., s. 167.

¹⁷⁰ P.J. Hartin, *James of Jerusalem*, dz. cyt., s. 91

¹⁷¹ A.J. Batten, *What are they saying about the Letter of James*, New York 2009, s. 5-6.

pod względem tematycznym, logicznym czy kompozycyjnym. Czasem jako jedyny czynnik spajający wskazywano formę gramatyczną (imperativus) albo podobne słownictwo. Argumentem za kwalifikacją Jk jako parenezy było też suponowane powszechne stosowanie tej formy w literaturze sapiencjalnej okresu międzytestamentowego, a także – co mniej oczywiste – w tekstach narracyjnych, o czym świadczy m.in. obecność elementów parenetycznych w deuterokanonicznej Księdze Tobiasza 4,5-19 i 12,6-10¹⁷².

Celem klasycznej literatury parenetycznej było nakłonienie odbiorców za pomocą, rad, zakazów i nakazów do podjęcia lub zaniechania jakiegoś działania. Z czasem coraz mocniej sugerowano jednak, że Jk nie ma takiego celu, zachęca raczej do motywowanego eschatologicznie doskonalenia się moralnego oraz do poszukiwania i zgłębiania mądrości, co zbliża go generycznie do protreptyku¹⁷³, który zazwyczaj przyjmuje formę mowy lub dialogu¹⁷⁴. Jako typowo protreptyczne J.G. Gammie wymienia niektóre elementy dialogiczne i adhortacyjne obecne w diatrybie w Jk 2, oraz zachęty oparte na negatywnych i pozytywnych przykładach w Jk 3,1-12; 4,13-17; 5,1-6.13-18¹⁷⁵. Za uznaniem Jk za protreptyk opowiada się E. Baasland. Jk miałby być zatem rodzajem mowy o charakterze protreptycznym i mądrościowym, zapisanej w formie listu. Mowa ta najprawdopodobniej miała podwójne zastosowanie – po pierwsze, jako nauka przeznaczona dla uczniów, stąd elementy diatryby, a potem jako nauczanie przeznaczone dla zgromadzenia (liturgicznego). Jako mowa przeznaczona dla zboru, który składał się w dużej mierze z osób z hellenistycznym wykształceniem, Jk nadano też dobrą klasyczną retoryczną formę¹⁷⁶. Podobnie sądzi D.J. Moo, który – jak już wspomniano – uważa Jk za rodzaj spisanej homilii. Autor, oddalony fizycznie od swoich odbiorców, nie może zachęcać ich osobiście, nie może też wygłosić długiej i wyczerpującej mowy. Swoją homilię przekazuje więc na piśmie, nadając jej formę listu¹⁷⁷.

Podsumowując powyższe zestawienia, można zatem przyznać, że Jk jest tekstem multigenerycznym. Jako gatunek nadrzędny wskazuje się literaturę sapiencjalną, z którą Jk łączy częściowo tematyka, częściowo wykorzystanie tych samych charakterystycznych i obecnych w innych tekstach mądrościowych toposów i motywów, ukierunkowana eschatologicznie reinterpretacja Tory oraz wykorzystanie binarnej, opozycyjnej formy przekazu najistotniejszych treści.

¹⁷² D.G. McCartney, dz. cyt., s. 48.

¹⁷³ J.G. Gammie, *Paraenetic Literature: Toward the Morphology of a Secondary Genre*, Semeia 50 (1990), s. 41-77; por. J.H. Ropes, dz. cyt., s. 18.

¹⁷⁴ *Podręczny słownik terminów literackich*, dz. cyt., s. 199.

¹⁷⁵ J.G. Gammie, dz. cyt., s. 51.

¹⁷⁶ E. Baasland, *Literarische Form...*, dz. cyt., s. 36-54.

¹⁷⁷ D.J. Moo, dz. cyt., s. 46.

Mądrościowemu charakterowi Jk podporządkowane są obecne w tekście elementy protreptyczne i parenetyczne, na które nakłada się m.in. forma diatryby. Struktura Jk okazała się nie tylko uporządkowana i spójna, ale też podobna do struktury Mdr. Może to oznaczać, że w literaturze mądrościowej stosowano niekiedy indeksację tematyczną nie na początku, lecz w środku tekstu i wokół tego indeksu organizowano treści poprzedzające i następujące. Tej organizacji towarzyszy ponadto popularna w czasach międzytestamentowych forma *listu do diaspory*. Trudno rozstrzygać, czy jest to forma pierwotna, czy wtórna, ponieważ wykładniki epistolarne nie wpływają w znaczący sposób na korpus listu. Wydaje się jednak, że jako tekst literacki Jk od początku pomyślany był jako *list do diaspory*, dokument okólny, rodzaj encykliki odczytywanej we wspólnotach tworzących i/lub uważających się za diasporę.

Nadawca i adresaci

Wyżej sporo miejsca poświęcono rekonstrukcji biografii Jakuba Sprawiedliwego, którego tradycyjnie uważa się za autora Jk. Zwrócono uwagę na te fragmenty tekstu, które mogłyby potwierdzać dane biograficzne. Przy analizie słownictwa, stylu i struktury Jk pojawiły się jednak wątpliwości, czy ten właśnie Jakub, galilejski Żyd, krewny Jezusa, przywódca Kościoła jerozolimskiego, może być tożsamy z tym, kto rzeczywiście list napisał, tzw. podmiotem czynności tekstotwórczych – osobą biegłą w grece, doskonale znającą literaturę żydowską i hellenistyczną, tworzącą wyrafinowany kompozycyjnie i zróżnicowany generycznie tekst, który dodatkowo jeszcze wpisuje się w jedną z ówczesnych konwencji literackich – *list do diaspory*. To w ramach tej konwencji nadawca listu przedstawia się jako *Jakub, sługa Boga i Pana Jezusa Chrystusa*, który pisze do braci żyjących *w rozproszeniu*. Czy jednak można tak przedstawiającego się nadawcę identyfikować z Jakubem Sprawiedliwym jako realną postacią, czy jest to może kreacja literacka? Streszczone właśnie kwestie dają impuls, aby w dalszej analizie sięgnąć po powszechnie stosowany w teorii literatury model uwzględniający różne poziomy nadawcze, odbiorcze oraz komunikacyjne.

Jakuba Sprawiedliwego należałoby zatem utożsamić z autorem zewnętrznym (A1), instancji pozostającej na zewnątrz wobec wypowiedzi literackiej. Takiego autora traktuje się jako realną postać – osobę psychofizyczną o określonej biografii, którą czasem trzeba rekonstruować, i określonych cechach osobowościowych. Jednak ani ta biografia, ani te cechy nie muszą, choć oczywiście mogą,

pozostawać w jakimkolwiek związku z analizowanym tekstem¹⁷⁸. W przypadku Jk dane personalne i biograficzne, niezależnie od tego, czy prawdziwe, czy nieprawdziwe, są istotne, ponieważ stały się tzw. faktem społecznym, czyli w powszechnej świadomości tak mocno zespoliły się z imieniem postaci przedstawiającej się w preskrypcie, że „uczestniczą jako tło percepcyjne dla jego wypowiedzi”¹⁷⁹, choć w istocie dane biograficzne i autoprezentacja postaci mówiącej w Jk 1,1 znajdują się na różnych poziomach komunikacyjnych.

Od autora zewnętrznego, który jest/był realnie istniejącą osobą, trzeba odróżnić autora ujawniającego się w samej wypowiedzi (a właściwie ujawnianego przez działania interpretacyjne odbiorcy), zwanego autorem wewnętrznym (A2). Można go traktować czynnościowo – jako podmiot czynności tekstotwórczych¹⁸⁰ i w taki sposób został wyżej przedstawiony autor wewnętrzny Jk – poprzez użyte słownictwo, styl, strukturę, a wreszcie wybór konwencji literackiej swojego utworu. Jego zabiegi i strategie literackie mogą potwierdzać założenie, że jest to Jakub Sprawiedliwy, mogą też je podważać – stąd wspomniane wątpliwości, które jednak zostały rozstrzygnięte na korzyść tej tożsamości poprzez przypomnienie, że w historii literatury i filozofii znane są postaci pochodzenia żydowskiego i samarytańskiego, które wsławiły się pisarskim kunsztem.

Niektórzy badacze utożsamiają autora wewnętrznego z podmiotem mówiącym w tekście, narratorem¹⁸¹, inni twierdzą, że autor wewnętrzny jest z nim nietożsamy¹⁸². Jeszcze inni starają się rozstrzygnąć te relacje i zależności kompromisowo: *Narrator*¹⁸³ [...] jest w pewnych granicach samodzielną postacią, która została przez autora [wewnętrznego] stworzona [...] i poddaje się interpretacji jako oddzielna osobowość. Dopiero gdyby taka próba interpretacyjna dała jednoznacznie negatywne wyniki, można przeprowadzić zrównanie narratora [...] z autorem¹⁸⁴. W przypadku antycznych, oficjalnych listów literackich, a więc również w przypadku przyjęcia konwencji *listu do diaspory*, należałoby te dwie instancje nadawcze – autora wewnętrznego oraz narratora – rozdzielić. Rozdzielenie powoduje powstanie trzeciego poziomu komunikacji, na którym ujawnia się narrator – nadawca listu (A3). Nadawca sam się przedstawia jako Jakub i to on jest podmiotem wypowiadającym się w liście. Jako narrator Jakub napomina, zachęca, ostrzega, wprowadza też do listu bohaterów, wydarzenia, opisy sytuacji, motywy, które tworzą tzw. fikcyjny świat przedstawiony.

¹⁷⁸ H. Markiewicz, *Autor i narrator*, w: H. Markiewicz, *Wymiary dzieła literackiego*, Kraków 1996, s. 89.

¹⁷⁹ Tamże, s. 90.

¹⁸⁰ Tamże.

¹⁸¹ Tak np. H. Markiewicz, dz. cyt., s. 92nn.

¹⁸² A. Okopień-Sławińska, *Relacje osobowe w literackiej komunikacji*, w: *Problemy socjologii literatury*, red. J. Sławiński, Wrocław 1971, s. 118.

¹⁸³ F. Stanzel odnosi to do narratora auktorialnego, czyli takiego, który nie jest bohaterem utworu.

¹⁸⁴ F. Stanzel, *Theorie des Erzählens*, Göttingen 1967, s. 27-28.

Każdej z instancji nadawczych odpowiadają na przypisanym im poziomie komunikacyjnym instancje odbiorcze. Z autorem zewnętrznym (A1) skorelowany jest odbiorca rzeczywisty, konkretny (O1), ten, kto list czyta lub go wysłuchuje i dokonuje jego konkretyzacji, czyli nadaje mu pewien zespół znaczeń, nanosi na niego sensory wynikające z jego – odbiorcy – sytuacji i jemu właściwego kontekstu kulturowego¹⁸⁵. W przypadku tekstów/listów historycznych można tutaj wyróżnić pierwszych odbiorców, do których list został realnie wysłany (O1a), i każdego następnego adresata obcującego z tekstem Jk w każdym czasie i każdym miejscu. Podobnie jak rekonstrukcja danych biograficznych autora zewnętrznego, również wskazanie i opisanie pierwszych, historycznych adresatów jako (najprawdopodobniej) wspólnoty mesjanistycznej oraz ich kompetencji odbiorczych odbywa się poza tekstem (poziom pozatekstowy – P1). Bliskość czasowa i kulturowa sprawiała, że pierwsi odbiorcy potrafili w dużej mierze trafnie odczytać intencje autora (tym razem wewnętrznego) tekstu. Znajomość konwencji literackiej, tradycji, do jakiej tekst należy, warunków historycznych i kulturowych, w jakich powstawał, pozwala bowiem każdemu rzeczywistemu odbiorcy, również temu, który do lektury przystępuje 2 tys. lat później, lepiej odczytać tekst i zrozumieć go w sposób bliski intencjom nadawcy/autora wewnętrznego. Oczywiście, tekst może być odbierany przez konkretnego adresata również z pominięciem wszystkich tych elementów, jego wymowa i interpretacja będzie jednak różna od założonej przez nadawcę. Innymi słowy, w tej sytuacji kod nadawcy nie równa się kodowi odbiorcy¹⁸⁶, a dzieło zyskuje nowe, czasem nieoczekiwane, a na pewno nie zakładane przez autora wewnętrznego znaczenia.

Na poziomie drugim (P2), a więc na poziomie sytuacji komunikacyjnej inherentnej dziełu literackiemu (wewnątrztekstowej), relacje są bardziej skomplikowane. Oczywiście, obowiązuje podstawowa zasada, że *wszelki przekaz zawsze zakłada sposób, w jaki będzie odbierany*¹⁸⁷. Zakładany przez autora wewnętrznego (A2) odbiór przez adresatów (O2) jest jednak tylko potencjalnością. Rekonstrukcja intencji autora wewnętrznego jest czasem wręcz niemożliwa, podobnie jak rekonstrukcja kompetencji odbiorczych wirtualnych/założonych adresatów (właściwy sposób i styl odczytania użytych konwencji, aluzji, reminiscencji i innych zjawisk intertekstualnych, figur stylistycznych itp.). Za każdym razem rekonstrukcji tych dokonuje bowiem odbiorca rzeczywisty (O1) uwikłany

¹⁸⁵ M. Głowiński, *Wirtualny odbiorca w strukturze utworu poetyckiego*, w: *Poetyka. Wybór materiałów*, red. A. Kubale, E. Nawrocka, Gdańsk 1997, s. 85.

¹⁸⁶ M. Głowiński, *Odbiór, konotacje, styl*, w: M. Głowiński, *Dzieło wobec odbiorcy. Szkice z komunikacji literackiej*, Kraków 1998, s. 117.

¹⁸⁷ Tamże, s. 116.

w zewnętrzne wobec tekstu, dynamiczne, bo zmieniające się wraz z każdym aktem czytania, warunki i normy.

Na poziomie trzecim (P3) nadawcy wskazanemu w preskrypcie Jk (A3) odpowiadają wymienieni tam adresaci (O3), a więc *dwanaście pokoleń w diasporze/rozproszeniu*. A zatem *dwanaście pokoleń* i *diaspora* są w istocie taką samą kreacją literacką związaną z konwencją, podobnie jak kreacja narratora. Oczywiście, rozumiana historycznie diaspora może odpowiadać realnym pierwszym odbiorcom Jk (O1a), ale nie musi. Rekonstrukcja znaczenia terminów *dwanaście pokoleń* i *diaspora* użytych do oznaczenia odbiorców należy za każdym razem do odbiorcy rzeczywistego. Ogólność i wieloznaczność obu sformułowań sprawia, że można im przypisać zarówno treści historyczne, geograficzne, etniczne, religijne, jak i metaforyczne czy symboliczne.

Na ostatnim poziomie jest wreszcie świat przedstawiony i jego bohaterowie/aktorzy, do których w Jk można zaliczyć wszystkie przywołane w tekście postaci. W sposób naturalny na pierwszy plan wysuwają się tu bohaterowie starotestamentowi (Abraham, Rachab, Hiob czy Eliasz), ale również wykreowani w ramach użycia diatryby wyimaginowani oponenti narratora, kupcy i bogacze, do których narrator się zwraca. W tym ujęciu bohaterami będą też Bóg i demony (np. Jk 1,5.12-13.17-18; 2,11.19; 4,12; 5,11).

Poszczególne zależności nadawczo-odbiorcze w sposób uproszczony ilustruje tabela¹⁸⁸:

Autor	Odbiorca	Poziom komunikacji
A1 – autor zewnętrzny, osoba realna, której przypisywane jest autorstwo tekstu – Jakub Sprawiedliwy.	O1 – konkretny odbiorca/czytelnik, który czyta lub słucha listu; osoba/osoby realne O1a – historyczni pierwsi odbiorcy Jk, najprawdopodobniej judeochrześcijańska wspólnota mesjanistyczna.	P1 – pozatekstowy; realna sytuacja komunikacyjna pomiędzy tym, kto napisał list, a tym, kto go odczytuje.
A2 – autor wewnętrzny (implied author), podmiot czynności tekstotwórczych, rzeczywisty twórca tekstu, którego kompetencje literackie można rekonstruować na podstawie tekstu.	O2 – odbiorca wirtualny (implied reader), z założeniami przez autora wewnętrznego (A2) kompetencjami pozwalającymi odczytać tekst zgodnie z intencjami tego autora.	P2 – wewnątrztekstowy; abstrakcyjna, rekonstruowana przez konkretnego czytelnika (O1) na podstawie tekstu sytuacja komunikacyjna.

¹⁸⁸ Por. H. Link, *Rezeptionsforschung: Eine Einführung in Methoden und Probleme*, Stuttgart 1980, s. 25, za: L. Doering, dz. cyt., s. 26. Autorzy podają oczywiście ogólny model relacji w listach starożytnych i nie odnoszą go konkretnie do Jk.

A3 – przywoływany w tekście fikcyjny autor (explicit author), nadawca i narrator listu przedstawiający się jako Jakub, sługa Boga i Pana Jezusa Chrystusa.	O3 – przywoływany w tekście fikcyjny odbiorca (explicit reader), określony w Jk jako dwanaście pokoleń w rozproszeniu/diasporze	P3 – wewnątrztekstowy; sytuacja komunikacyjna przywołana w liście, np. fikcyjny dialog nadawcy (A3) z wyimaginowanym oponentem
Zawartość listu		P4 – wewnątrztekstowy; wykreowane przez narratora sytuacje komunikacyjne pomiędzy bohaterami świata przedstawionego

Ponieważ kwestie dotyczące autora zewnętrznego i wewnętrznego zostały już omówione, teraz należy nieco miejsca poświęcić autorowi przywoływanemu, wskazanemu *explicite* nadawcy listu, będącemu też jego narratorem. Brak dookreślenia, kim jest Jakub, powoduje trudności z identyfikacją osoby przedstawiającej się w preskrypcie. Do tego dochodzi jeszcze fakt, że imię *Ἰακωβος* było bardzo popularne wśród Żydów palestyńskich i tych żyjących w diasporze. W Starym Testamencie nosi je patriarcha – wnuk Abrahama, syn Izaaka i Rebeki, a Nowy Testament wymienia pięciu mężczyzn o tym imieniu: Jakuba, brata Jana, syna Zebedeusza (Mk 1,19n i par.; 3,17 i par.; 10,35-40 i par.; 14,32-41 i par.; Dz 12,1n), Jakuba, ojca Judasza (Łk 6,16; Dz 1,13), Jakuba, syna Alfeusza (Mt 10,3; Mk 3,18; Łk 6,15; Dz 1,13), Jakuba Mniejszego zwanego też Młodszym (Mk 15,40; wspomniany również w Mt 27,56; Mk 16,1; Łk 24,10), ponieważ ten Jakub określany jest jako syn Marii lub brat Józefa, bywa utożsamiany z Jakubem, bratem Pańskim, a niekiedy też z Jakubem, synem Alfeusza¹⁸⁹, i wreszcie Jakuba, brata Pańskiego (Mt 13,35; Mk 6,3), przywódcę Kościoła jerozolimskiego (Dz 12,17; 15,13; 21,18).

Jeśli wziąć pod uwagę konwencję literacką, to autor (A2) listu do diasporę musiał na narratora/nadawcę (A3) wybrać osobę dobrze znaną odbiorcom (zwłaszcza wirtualnym – O2) i cieszącą się w środowisku pierwszych realnych odbiorców (O1a) dużym autorytetem, taką, której nie trzeba szeroko przedstawiać¹⁹⁰. Nawet pobieżny przegląd wymienianych wcześniej listów do diasporę pokazuje, że sięgano zarówno po autorytety z przeszłości (*Apokalipsa Barucha Syryjska, Księga Barucha*), jak i autorytety żyjące i działające w czasach bliższych realnemu (zewnętrznemu) autorowi (*List Jeremiasza* z Jr 29, listy z 2 *Machabejskiej*, 1 P, *List Gamaliela*). Trudno jednoznacznie orzec, który wariant wykorzystał autor Jk, czy wybrał literacką tożsamość patriarchy Jakuba, postaci znanej każdemu Żydowi, czy może tożsamość któregoś

¹⁸⁹ O tożsamości i scalaniu w jedną postać kilku Jakubów w tradycji chrześcijańskiej była już mowa przy prezentacji autora (zewnętrznego) Listu Jakuba.

¹⁹⁰ P.J. Hartin, *James of Jerusalem*, dz. cyt., s. 92.

z Jakubów nowotestamentowych, spośród których wykluczyć należałoby tylko Jakuba, ojca Judasza. Zazwyczaj wyklucza się też Jakuba, syna Zebedeusza, który poniósł śmierć męczeńską ok. 42 r. skazany przez Heroda Agryppę I (Dz 12,1-2), zakładając, że list musiał powstać za życia wykreowanego nadawcy. Jednak konwencja *listu do diaspory*, która pozwala uczynić narratorem osobę z zamierzchłej nieraz przeszłości, umożliwia uwzględnienie jako nadawcy również Jakuba, syna Zebedeusza, zwłaszcza że apostoł jako jeden z najbliższych uczniów Jezusa, a do tego męczennik, cieszył się niewątpliwie ogromnym szacunkiem w wielu środowiskach wczesnochrześcijańskich. Trzeba przypomnieć, że jako syn Zebedeusza jest identyfikowany autor Jk przez Izydora z Sewilli oraz Kodeks z Corbie, a być może również przez *Pierwszą Apokalipsę Jakuba* z Nag Hammadi¹⁹¹. Podobnie z osobą innego apostoła – Jakuba, syna Alfeusza, który – jak już pokazano wcześniej – był niekiedy utożsamiany z Jakubem Sprawiedliwym. Powszechnie uznaje się jednak, że spośród nowotestamentowych Jakubów to Jakub, brat Pański, przywódca Kościoła w Jerozolimie, był osobą najbardziej znaną i szanowaną zarówno w środowisku żydowskim, jak i chrześcijańskim i to jego tożsamość mogła rzeczywiście posłużyć jako kreacja literacka autorowi Jk. Niemniej, ze względu na brak jednoznacznych danych, np. jakiegoś dookreślenia funkcji i pozycji nadawcy-narratora, przy analizie elementów uznanych za wskazówki identyfikacyjne należy rozważyć wszystkie potencjalne warianty kreacji – wariant technicznie nazwany starotestamentowym (patriarcha Jakub) oraz warianty nowotestamentowe (Jakub, syn Zebedeusza, Jakub, syn Alfeusza, oraz Jakub Sprawiedliwy).

Uczynienie znaczącej postaci historycznej narratorem tekstu literackiego ma długą tradycję. Zabieg ten był szczególnie popularny w międzytestamentowej literaturze sapiencjalnej i apokaliptyce. Dość tu wspomnieć *Księgę Mądrości*, której narratorem jest król Salomon, *Księgę Daniela*, *Księgę Tobiasza*, *List Jeremiasza* (z Ba 6), *Księgę Henocha*, *Apokalipsę Barucha*, *Testament Abrahama*, *Testamenty dwunastu patriarchów*. Na bliskie związki Jk z tą literaturą wskazali już w latach 40. XX w. A. Mayer i G. Hartmann, którzy uznali, że podmiotem mówiącym w Jk jest patriarcha Jakub. Patriarcha zwraca się z upomnieniem do każdego z dwunastu pokoleń, pochodzących od dwunastu jego synów (stąd preskryptywna wzmianka o dwunastu pokoleniach w rozproszeniu – Jk 1,1). Treść napomnień miałaby się wiązać z ludową etymologią imion dwunastu synów Jakuba (por. Rdz 49, Pwt 33), a cały tekst być zorganizowany właśnie wokół tych dwunastu parenetycznych zbiorów. Ok. 80-90 r. – jak zauważają autorzy – chrześcijanie zaadaptowali ten żydowski apokryf do swoich potrzeb

¹⁹¹ Zob. wyżej – Autor.

i wprowadzili do tekstu imię Jezusa Chrystusa w 1,1 i 2,1¹⁹². Zabiegi te spowodowały, że chrześcijańscy odbiorcy tekstu coraz rzadziej w narratorsze widzieli patriarchę Jakuba, a coraz częściej Jakuba Sprawiedliwego.

Patriarcha Jakub jako wykreowany nadawca listu pasowałby niewątpliwie do zaproponowanej przez T.B. Cargala struktury Jk opartej na odwróconym paralelizmie: skoro na początku listu mowa jest o rozproszeniu (Jk 1,1), w zakończeniu zaś o jednoczeniu (Jk 5,19-20), to Jakub gromadzący i pouczający swoich synów jak w Rdz 49 byłby doskonałą ilustracją idei tworzenia zintegrowanej wspólnoty, nowego Izraela. Na to, że nadawcą-narratorem mógłby być patriarcha Jakub, wskazywałoby też preskryptywne dookreślenie θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος (*śługa Boga i Pana Jezusa Chrystusa*), a zwłaszcza pierwsza jego część, która nawiązuje do sposobu przedstawiania wybitnych postaci starotestamentowych, zwłaszcza proroków (np. Am 3,7; Jr 7,25; Dn 9,10, Za 1,6; por. Ap 10,7)¹⁹³ i historycznych przywódców (np. 1 Krl 8,52; 1 Sm 3,10). Szczególne znaczenie miałyby tu odniesienie do Ez 37,15-28, gdzie nie tylko Dawida określa się jako Bożego sługę, ale tytuł ten przysługuje również patriarsze Jakubowi: καὶ κατοικήσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς αὐτῶν ἣν ἐγὼ δέδωκα τῷ δούλῳ μου Ιακωβ (w. 25 *I zamieszkają w ziemi, którą dałem słudze mojemu – Jakubowi*). Ważny jest też eschatologiczny aspekt tego proroctwa i związana z nim zapowiedź zjednoczenia rozproszonego i podzielonego Izraela w ziemi Jakuba oraz oczyszczenia zintegrowanego na nowo narodu (ww. 21-23). Te profetyczno-eschatologiczne konotacje znajdują potem odzwierciedlenie w dalszej części preskrypty (*dwa-ności pokoleń*), w treści i konwencji pisma zawierającego rady, nakazy, upomnienia i zachęty do doskonalenia się moralnego, aby stworzyć nową jakościowo wspólnotę. Określenie θεοῦ δοῦλος można uznać zatem za tytuł honorowy, taki jak noszą patriarcha Jakub, prorocy i przywódcy Izraela, dający mandat do pouczania i napominania.

W przypadku wykreowanego nadawcy listu mandat ten pochodzi jednak nie tylko od Boga, jak w przypadku proroków, ale też od *Pana Jezusa Chrystusa*¹⁹⁴. Choć określenie *śługa Pana Jezusa Chrystusa* jest bardzo ogólne¹⁹⁵, to wydaje się, że wzmianka o Jezusie Chrystusie powinna wykluczyć tym razem patriarchę Jakuba z grona potencjalnych narratorów. Jednak konwencja *listu do diaspory* oraz jego eschatologiczno-apokaliptyczne ukierunkowanie sprzyjają daleko posuniętej achroniczności, ujawniającej się m.in. w przywoływaniu postaci żyjących długo po narratorsze. W jeszcze bardziej dosadny sposób jest to

¹⁹² Por. G. Hartmann, *Der Aufbau des Jakobusbriefes*, ZKTh 66 (1942), s. 63-70.

¹⁹³ S. McKnight, dz. cyt., s. 63.

¹⁹⁴ G.H. Rendall, dz. cyt., s. 12.

¹⁹⁵ R.J. Foster, *The Significance of Exemplars for the Interpretation of the Letter of James*, Tübingen 2014, s. 29.

pokazane np. w *Testamencie Beniamina*, gdzie najmłodszy syn Jakuba wypowiada się o zbawieniu przyniesionym przez *Jednorodzonego* i opisuje mękę, śmierć i wywyższenie tego Jednorodzonego oraz towarzyszące temu zjawiska w sposób zgodny z przedstawieniem tych wydarzeń w NT (por. TestBen 9).

Kolejnymi czynnikami, które nie pozwalają zupełnie wykluczyć identyfikacji Jakuba z patriarchą ani z żadnym Jakubem nowotestamentowym, są znany w gminach mesjanistycznych kerygmat oraz uprawiana tam hermeneutyka. Dookreślenie θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος zawiera cztery elementy zbieżne z kerygmatem: *Bóg, Pan* oraz *Jezus* i *Chrystus* (por. np. Dz 2,36: ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε. *Cały Izrael powinien wiedzieć, że Jezusa, którego ukrzyżowaliście, Bóg uczynił Panem i Chrystusem*). Z jednej strony należą one do teologicznej tradycji starotestamentowej (*Bóg* czyniący kogoś swoim pomazańcem), z drugiej – tworzą już teologiczną tradycję nowotestamentową (*Jezus Chrystus* jako *Pan*). Uwagę zwraca właśnie konkretyzacja tytułu *Pan* poprzez osobę Jezusa Chrystusa. Tytuł *Pan* zaczerpnięty został oczywiście z LXX, gdzie jest ekwiwalentem imienia Bożego oraz tytułem honorowym przyznawanym niektórym osobom, żeby podkreślić ich moralny autorytet pochodzący od Boga. Nadany Jezusowi był uznaniem jego duchowych prerogatyw, również jako Mesjasza, który otrzymał od Boga zbawczą misję¹⁹⁶. Konieczność rozłącznego odczytu Boga i Pana i odniesienie tych pojęć do różnych podmiotów pociąga za sobą konsekwencje teologiczne. Dotychczas w teologii i poetyce żydowskiej określenia *Pan* i *Bóg* (w tej kolejności lub w układzie odwrotnym) odnosiły się do Boga (np. Pwt 3,24; Joz 7,7; Sdz 21,3; 2 Krn 6,14.16-17.19.40-42; Ne 1,5; Ps 3,8; 7,2.4; 8,2; 10,12[9,33]; 13[12],4; 30[29],13; 59[58],6; 70[69],2; 80[79],5.20; 88[87],2; 106[105],47; Iz 26,13; Jr 1,6; 4,10; Dn 3,26.52; 9,15 itd.), tak jest jeszcze w samym korpusie Jk, gdzie są stosowane zamiennie (Jk 4,7-10.15; 5,4.11), z wyjątkiem Jk 2,1, gdzie *Pan* wyraźnie odnosi się do wywyższonego Chrystusa (por. najstarsze listy Pawła: np. 1 Tes 1,1.3.6.8 itd.; Ga 1,3; 6,14.18); być może też Jk 5,7-8, gdzie tytuł ten może się odnosić do przychodzącego powtórnie Chrystusa, i Jk 5,14, gdzie wspomniana jest modlitwa w *imię Pana* (por. J 14,13-14; Dz 3,6). Takie utożsamienie Jezusa Chrystusa z *Panem* oznacza, jak twierdzi S. McKnight, że autor (a w zasadzie autor wewnętrzny i narrator) przenosi odbiorców „na próg głębokiej zmiany w teologicznym myśleniu wspólnoty mesjanistycznej odnośnie do Boga i Pana”¹⁹⁷.

¹⁹⁶ G.H. Rendal, dz. cyt., s. 13.

¹⁹⁷ Zob. S. McKnight, dz. cyt., s. 64, przypis 23, gdzie zwraca się uwagę na 1 Kor 8,4-6, gdzie w parafrazie *Szema* pojawia się różnicowanie, którego w Jk brak: *Bóg* odnosi się do Ojca, a *Pan* – tu już zgodnie z Jk – do Jezusa Chrystusa.

Zmiana ta ma swoje źródło w stosowanej w takich wspólnotach hermeneutyce. Wszystkie teksty, które można było reinterpretować chrystologicznie, reinterpretowano w taki właśnie sposób (por. np. Dz 2,31.34; 3,22-24), uzasadniając to podejście przykładem samego Jezusa (Mt 13,14-17; Łk 4,17-21; Mt 22,42-45 i par.; J 5,39)¹⁹⁸. Skoro o Jezusie i Jego dziele mogli świadczyć Mojżesz, Dawid, prorocy – *śludzy Boga*, to na Jezusa Mesjasza mógł się powołać również *śługa Boży* patriarcha Jakub jako wykreowany nadawca listu. Ale w ten sam sposób jako wykreowani nadawcy mogli powoływać się na Jezusa Mesjasza również trzej nowotestamentowi Jakubowie. Byłoby to nawet o wiele bardziej naturalne, zwłaszcza w przypadku Jakuba, syna Zebedeusza, i Jakuba, syna Alfeusza. Jako należący do grona Dwunastu byli oni niewątpliwie świadkami stosowanej przez Jezusa interpretacji Pism, którą od Niego przejęli. Od Dwunastu z kolei przejął ją również Jakub Sprawiedliwy.

Pewną wskazówką identyfikacyjną może być ukryty w formule *śługa Pana Jezusa Chrystusa* aspekt kultyczny i/lub liturgiczny, który delikatnie zaznaczony jest też w Łk 2,29; Dz 4,29; 16,17; Ap 1,1 w samym pojęciu δοῦλος. Obecność tej formuły w Jk 1,1 tłumaczy się zazwyczaj jej liturgiczną proveniencją – wiadomo bowiem, że tytuł *Pan* pojawił się najwcześniej w praktyce liturgicznej społeczności mesjanistycznych, do których najprawdopodobniej pisał Jakub. Te kultyczne konotacje autoprezentacji nadawcy mogą wskazywać na jego związki z liturgią, a nawet ze świątynią. Spośród wszystkich potencjalnych narratorów, takie związki miał tylko Jakub Sprawiedliwy (por. np. *Hist. Eccl.* II 23,3-19).

Bardzo znaczące teologicznie, ale niestety, nierozstrzygające w kwestii bliższej tożsamości narratora Jk, jest połączenie formuły kojarzącej się ewidentnie ze ST (*śługa Boga*) i formuły pochodzenia kerygmaticznego (*śługa Pana Jezusa Chrystusa*), często stosowanej w Nowym Testamencie (np. Rz 1,1; Flp 1,1; Tt 1,1; Jd 1; 2 P1,1). O ich łącznym odczytywaniu świadczy kolejność użytych wyrażań: θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, gdzie δοῦλος jest słowem rządzącym zarówno dla określenia *Bóg*, jak i wyrażenia *Pan Jezus Chrystus*. Innymi słowy, funkcja sługi odnosi się i do służby Bogu, i do służby Panu¹⁹⁹, choć niektórzy bibliści widzą tu pewną niejednoznaczność²⁰⁰. W tym połączeniu widać charakterystyczną dla literatury mądrościowej i stosowaną z powodzeniem w Jk binarność. Już na początku wykreowany nadawca czyni odniesienie do starej i nowej teologii, które się dopełniają (por. Syr 33,14-15; 42,24-25), i do podwójnego, ukierunkowanego eschatologicznie rozumienia tytułu *śługa*. Jak zauważa J.H. Ropes, o ile w pierwszej formule *śługa Boga* może mieć rzeczywiście

¹⁹⁸ S. McKnight, dz. cyt., s. 65.

¹⁹⁹ S. Laws, dz. cyt., s. 45-46.

²⁰⁰ Por. S. McKnight, dz. cyt., s. 64.

znaczenie godnościowe, o tyle w drugiej *sługa Pana Jezusa Chrystusa* wiąże się raczej z pokornym uznaniem się za czciciela Jezusa Chrystusa²⁰¹. Zestawienie znaczącej dla odbiorców listu postaci z pokorną służbą Jezusowi Chrystusowi wskazuje na relewantną inwersję królestwa Bożego, o której mówił sam Jezus. Ostatnia uwaga mogłaby wskazywać na Jakuba, syna Zebedeusza, jako narratora. Ten Jakub bowiem nie tylko był świadkiem nauczania Jezusa o królestwie (takim świadkiem był również Jakub, syn Alfeusza), ale jego postawa i żądza przywilejów stała się bezpośrednim generatorem Jezusowej wypowiedzi o prymacie w Bożym królestwie: ὁς ἐὰν θέλῃ ἐν ὑμῖν μέγας γενέσθαι ἔσται ὑμῶν διάκονος, καὶ ὁς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος ἔσται ὑμῶν δοῦλος *Jeśli ktoś z was chce być wielki, niech będzie waszym sługą. A jeśli ktoś z was chce być pierwszy między wami, niech się stanie waszym niewolnikiem* (Mt 20,26b-27 i par.). Tę identyfikację narratora z Jakubem, synem Zebedeusza, potwierdzałyby również liczne wezwania do unieżenia i zaprzestania rywalizacji obecne w liście (Jk 1,9-10a; 2,1.5; 3,14; 4,1-2.6.9-10) i oczywiście nawiązania do formy treści nauczania Jezusa.

Zestawienie formuł służyć ma też powiązaniu i wykazaniu ciągłości pomiędzy starym a nowym Izraelem, co wyraźnie widać w dalszej części preskryptu, gdy mowa jest o dwunastu pokoleniach. Uwypukleniu tej ciągłości sprzyjałoby z kolei odwołanie się do patriarchy Jakuba, który jako ojciec starego Izraela mógłby patronować też temu nowemu, powstałemu u końca czasów (por. wspomniane już nawiązanie do Ez 37,15-28). Ale rzecznikiem takiej ciągłości mógłby być również Jakub Sprawiedliwy, który – jak wynika z jego zrekonstruowanej biografii – stał na straży żydowskiej ortodoksji w mesjanistycznej wspólnotce.

Elementów ułatwiających identyfikację Jakuba można się dopatrywać w tych połączonych formułach, biorąc pod uwagę ich historyczne konotacje – dramatyczne zazwyczaj losy *sług Bożych*, proroków. Ta sama wierność Bogu, która cechowała starotestamentowych proroków, jest teraz przeniesiona na *sługę Pana Jezusa Chrystusa*. Najlepszymi przekazicielami idei dochowania wierności w każdych okolicznościach byłiby ci Jakubowie, którzy ponieśli śmierć męczeńską – Jakub, syn Zebedeusza oraz Jakub Sprawiedliwy. Dodatkową wskazówką byłaby tu zachęta do czerpania radości z cierpienia i do cierpliwego znoszenia wszelkich doświadczeń w nadziei otrzymania *korony życia* (Jk 1,2-4.12; 5,10-11).

Jak widać, oszczędność wskazówek w preskryptywnej autoprezentacji nadawcy z jednej strony nie pozwala na jego jednoznaczną identyfikację, z drugiej – na wykluczenie kreacji narratora ani jako patriarchy Jakuba, ani jako Jakuba, syna Zebedeusza, ani jako Jakuba, syna Alfeusza, ani jako Jakuba Sprawiedliwego.

Wskazując na swój autorytet, wykreowany nadawca listu nie powołuje się na żadną lokalną instytucję i pełnione w niej funkcje ani na ziemskie, biologiczne pokrewieństwo z Jezusem²⁰², lecz na Boże wybranie, co upodabnia go zarówno do patriarchów i proroków, jak i do apostołów. Być może ta niejednoznaczność jest zamierzona i wpisuje się w konwencję generyczną protreptyku oraz *listu do diaspory*. Jako przykład literatury protreptycznej Jk nie przedstawia żadnej nowej nauki, ale – wzorem całej literatury sapiencjalnej – odwołując się do dobrze znanych koncepcji, zachęca do poszukiwania prawdziwej mądrości i do doskonalenia się w jej okazywaniu. Narrator nie musi więc przedstawiać się np. jako apostoł głoszący nowe dla odbiorców idee. Ponadto jako *list do diaspory*, czyli list okólny, Jk był najprawdopodobniej odczytywany w wielu wspólnotach. Nie posiadając ścisłych wskazówek tekstowych, każda z nich mogła identyfikować nadawcę zgodnie ze swoimi pozatekstowymi uwarunkowaniami, kompetencjami, odwołując się do własnych systemów aksjologicznych i do uznawanych autorytetów. Trzeba też zaznaczyć, że arbitralne wskazanie albo wykluczenie, że wykreowanym narratorem jest któryś z biblijnych Jakubów, nie wpływa w znaczący sposób na odbiór zasadniczych treści zawartych w liście, ale stanowi niewątpliwie, jak wspomniano, nieco dalsze percepcyjne tło dla wypowiedzi wykreowanego nadawcy.

Innego rodzaju trudności pojawiają się przy próbie ustalenia miejsca powstania Jk. Ponieważ w samym tekście brak jakichkolwiek bezpośrednich wskazówek, kwestie miejsca napisania należą do poziomu pozatekstowego (P1). Jeśli wspomnianą w preskrypcie *diasporę* rozumieć w sposób dosłowny i terytorialny – jako miejsce zamieszkania Żydów poza Palestyną²⁰³ – to *listy do diaspory* zgodnie z konwencją powinny być tam kierowane z Jerozolimy. Jerozolima była bowiem centrum, z którego plemiona izraelskie rozproszyły się po świecie, do którego powracały podczas pielgrzymek i w którym – jak oczekiwano – zostaną zgromadzone w eschatologicznej erze mesjańskiej i na powrót zjednoczone. Z Jerozolimy, jak wynika z samego tekstu, pisane były *listy do diaspory* z 2 Mch: *Bracia Żydzi z Jerozolimy z ziemi judzkiej pozdrawiają Żydów z Egiptu i życzą prawdziwego pokoju* (2 Mch 1,1); *Mieszkańcy Jerozolimy i Judei, starszyzna oraz Juda ślą Arystobulowi z rodu namaszczonego kapłanów, nauczycielowi króla Ptolemeusza i Żydom w Egipcie, życzenia radości i zdrowia* (2 Mch 1,10). Są jednak literackie *listy do diaspory*, które nie podają, skąd zostały wysłane, na Jerozolimę wskazuje tylko narracja, w jakiej zostały umieszczone: *Oto list, który został wysłany przez proroka Jeremiasza z Jerozolimy do starszych ludu na*

²⁰¹ J.H. Ropes, dz. cyt., s. 117-118; por. D.J. Moo, dz. cyt., s. 57; R.H. Gundry, *Commentary on James*, Grand Rapids 2011, s. 25.

²⁰² S. McKnight, dz. cyt., s. 63.

²⁰³ Zob. niżej.

wygnaniu, do kapłanów (Jr 29,1). Czasem brak, nawet w narracji, wyraźnych wskazówek, pojawiają się jednak delikatne sugestie, że list – mimo iż skierowany do *uprowadzonych do niewoli*, do pokoleń, które znajdowały się nad Eufratem, również powstał na wygnaniu: *Opuściliśmy naszą ziemię, został Syjon oddalony od nas i nie mamy nic poza Wszchemmogącym i Jego Prawem* (ApBaSyr/2 Ba 85,3; por. Ba 1,1-2). Są wreszcie *listy do diaspory*, których nadawcy sami podają, choć w sposób metaforyczny, że list powstał poza Palestyną: *Pozdrawia was wspólnota w Babilonie* (1 P 5,13). W Jk nie ma żadnych tego typu wskazówek, co jednak nie oznacza złamania konwencji. Żadne wskazówki nie występują bowiem też np. w *Liście Jeremiasza* z Ba 6.

Jeśli założyć, że autorem rzeczywistym Jk (A1) jest Jakub Sprawiedliwy, który przewodził wspólnocie jerozolimskiej, a list jako encyklika skierowany jest do wszystkich wspólnot chrześcijańskich, żyjących w Palestynie i poza Palestyną (O1a), to badacze niemal jednoznacznie wskazują na środowisko palestyńskie i na Jerozolimę jako miejsce powstania tekstu. Nie jest jednak wykluczone, że Jk został napisany w diasporze; jako miejsce powstania najczęściej wskazuje się wtedy egipską Aleksandrię. Za tym portowym miastem mogłyby przemawiać obrazy morza i wody (Jk 1,6; 3,7.12; 5,7.18), okrętu (Jk 3,4), wzmianki o relacjach handlowych (Jk 4,13-15), wskazania natury mądrościowej, z czego słynęła Aleksandria (Jk 1,5-6; 3,13-18), a także interpretacja prawa bez odniesień do jego rytualnych aspektów, takich jak wymaganie czystości rytualnej lub uczestnictwo w kulcie. Akcentowany jest za to etyczny wymiar prawa. Takie ujęcie prawa nie musi być jednak wyznacznikiem różnic pomiędzy judaizmem diasporycznym a judaizmem palestyńskim, wskazuje raczej na sapiencjalne uwarunkowania tekstu. Jako drugie hipotetyczne miejsce powstania Jk poza Jerozolimą wskazuje się Rzym, z którym Jerozolima utrzymywała w I w. bardzo ożywione kontakty²⁰⁴. Argumentacja potwierdzająca tę hipotezę opiera się głównie na przesłankach pozatekstowych i porównaniach z rzymskim piśmiennictwem chrześcijańskim I/II w. – a mianowicie na podobieństwie Jk do 1 P, 1 Klem i do *Pasterza Hermasa*, które powstały w Rzymie²⁰⁵.

Trudności pojawiają się też przy określeniu odbiorców listu, przede wszystkim dlatego, że zwykle bibliści nakładają na siebie dwa poziomy – poziom pozatekstowy P1 i realnych pierwszych historycznych odbiorców tekstu O1a oraz poziom wewnątrztekstowy P3 i wykreowanych adresatów opisanych w preskrypcie – O3. Czasem, mówiąc o kompetencjach odbiorczych, odwołują się też do poziomu P2 i wirtualnych odbiorców O2.

Najbardziej rozpowszechnionym poglądem jest ten, który jako adresatów (O1a) wskazuje, ogólnie rzecz ujmując, judeochrześcjan, bez precyzowania, jak rozumieć w tym kontekście *dwanaście pokoleń* i *diasporę*. Argumenty pochodzą głównie z korpusu listu, który wielokrotnie odnosi się w sposób aluzyjny do nauczania Jezusa i Jezusowej reinterpretacji Tory, która wpisuje się doskonale w tradycję sapiencjalną. Autor wewnętrzny (A2) miałby się poza tym posługiwać żydowskim obrazowaniem, ale nadawać mu chrześcijańskie rozumienie (np. kombinacja obrazów w Jk 1,16-18 należy raczej do *loci communes* pierwotnego Kościoła niż do nauczania żydowskiego). Miałby stosować też typowe dla chrześcijaństwa, a nie dla judaizmu, sformułowania (np. odwołania do *paruzji Pana* w 5,7-8)²⁰⁶, zakładając przy tym, że jego odbiorcy (O2) właściwie, czyli w chrześcijańskim kontekście, odczytają te sygnały.

Na drugim biegunie znajduje się teza, że list skierowany jest w istocie do chrześcijan wywodzących się z pogan (A1), którzy zdążyli zapoznać się z symboliką żydowskiej proveniencji, ale – podobnie jak autor Jk (A2) – nadają jej nowe treści (O2), np. w *dwunastu plemionach* widzą eklezjologicznie oraz inkluzywnie rozumiany nowy Izrael, w którym kwestie etniczne nie odgrywają decydującej roli²⁰⁷. Zwolennicy tego poglądu zwracają uwagę na brak kluczowych dla judaizmu terminów, pojęć oraz idei, takich jak Izrael/Izraelici. Mojżesz, Jerozolima, świątynia, kapłaństwo, sabbat, obrzezanie, przepisy pokarmowe, posty itd. Nieobecność tych elementów tłumaczona jest brakiem zainteresowania tą problematyką wśród etnochrześcijan, selekcją pojęć i obrazów należących do dziedzictwa judaizmu i wyborem tych, którym można nadać nowe chrześcijańskie znaczenie²⁰⁸.

Kompromisowym rozwiązaniem byłoby wskazanie jako odbiorców listu zarówno judeo-, jak i entochrześcjan (O1), których łączy (czynna) wiara w Jezusa jako Mesjasza (O2). Jako jeden z argumentów przytacza się zwykle włączenie poganki Rachab w ciąg bohaterów wiary. Wiara i wynikające z niej uczynki nie są zatem kwestią przynależności etnicznej, a nowy Izrael jest wspólnotą inkluzywną, ale odwołującą się do swoich żydowskich korzeni. To wyjaśniałoby zarówno obecność w tekście elementów żydowskich, jak i nieobecność zasadniczych dla judaizmu tematów. Dla odbiorców Jk (O2) nie byłyby istotne kwestie teologiczne, kontrowersje dotyczące dziedziczenia obietnic przez Żydów i pogan, ale kwestie bardzo praktyczne: hipokryzja i brak spójności pomiędzy deklaratywną wiarą (w Chrystusa) a postępowaniem²⁰⁹. Takie inkluzywne

²⁰⁶ D.G. McCartney, dz. cyt., s. 34.

²⁰⁷ W. Popkes, *Der Brief des Jakobus*, THKNT, Leipzig 2001, s. 90.

²⁰⁸ Tamże.

²⁰⁹ D.G. McCartney, dz. cyt., s. 36.

²⁰⁴ R. Bauckham, *James*, dz. cyt., s. 23.

²⁰⁵ D.B. Deppe, *The Sayings of Jesus in the Epistle of James*, Chelsea 1989, s. 211-215.

podejście miałyby też potwierdzać apostrofa *bracia* uważana tu za wskazówkę identyfikującą odbiorców, a nie za element retoryczny (tranzytywny). Z jednej strony określenie *bracia*, zwłaszcza w *listach do diaspory*, może oznaczać Żydów – tak np. w 2 Mch 1,1, albo judeochrześcijan jak w Dz (2,29; 3,17; 7,2; 13,15.26.38; 22,1; 23,1.5.6; 23,17), ale z drugiej – termin ten równie często używany jest w stosunku do wszystkich chrześcijan – Dz 1,16; 6,3; 15,7.13, niezależnie od ich etnicznego pochodzenia, tak jak to się dzieje w listach Pawła, w 1 J 3,13 czy w 2 P 1,10.

Obok tak ogólnych stwierdzeń pojawiają się też komentarze próbujące doprecyzować preskryptywne sformułowanie ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορῇ do *dwunastu pokoleń w rozproszeniu*. To podejście wydaje się właściwe, zwłaszcza przy konstatacji, że prezentacja wykreowanych odbiorców listu (O3) odbywa się podobnie jak prezentacja wykreowanego nadawcy (A3) i przebiega dwufazowo. Pierwszym dookreśleniem adresatów jest więc *dwanaście pokoleń*, drugim – *w rozproszeniu*. O ile rozłączne ich potraktowanie nie przedstawia wielkich kłopotów, o tyle połączenie może sprawiać problemy.

Sformułowanie *dwanaście pokoleń* (δώδεκα φυλαί) pociąga ze sobą niewątpliwie skojarzenia historyczne, geograficzne i symboliczno-eschatologiczne. Po pierwsze, kojarzy się z patriarchą Jakubem i jego dwunastoma synami, a potem pochodzącymi od nich pokoleniami, które po osiedleniu się w Ziemi Obiecanej po niewoli egipskiej dały początek historycznemu Izraelowi (Joz 13-19). Tutaj mogą pojawić się pierwsze trudności, ponieważ terytoria zostały podzielone, owszem, pomiędzy dwanaście pokoleń, pochodzących od dwunastu synów Jakuba, ale Józefa zastąpili dwaj jego synowie – Manasses i Efraim (Joz 16-17), a Lewi i jego potomkowie nie otrzymali żadnego terytorium (Joz 13,14.33; 14,4; 18,7). Pierwsze podziały w tak zintegrowanym królestwie nastąpiły już po śmierci Salomona, kiedy doszło do rozłamu i powstania królestwa południowego – Judy, obejmującego terytoria Judy i Beniamina, i królestwa północnego – Izrael, obejmującego obszary pozostałych dziesięciu pokoleń. Od tego czasu sformułowanie *dwanaście pokoleń* nabiera coraz bardziej symbolicznego, a zarazem uroczystego znaczenia, które stopniowo zyskuje wyraznie religijne, a traci administracyjne, terytorialne, czy nawet historyczne konotacje, ponieważ rzeczywisty podział na pokolenia już nie funkcjonował. W sposób jeszcze wyraźniejszy podział na *dwanaście pokoleń* przestał obowiązywać po zwycięstwach asyryjskich w VIII w. przed Chr., kiedy w głąb Mezopotamii deportowano plemiona północne, i babilońskich w VII/VI w. przed Chr., kiedy wygnane i rozproszone zostały plemiona południowe²¹⁰. Przez proroków Bóg

jednak obiecywał, że zgromadzi wysiedleńców ludu izraelskiego, a tym samym odtworzy dwanaście pokoleń (Iz 11, 11-12, Jr 3,18; 31, 8-14, Ez 37, 21-22, Za 10, 6-12; 2 Krn 19,24; 30,1). W nadziei odtworzenia *dwunastu pokoleń* zbiegały się więc powszechne, eschatologiczne, ale i historyczne oczekiwania, które widoczne były już w czasach wygnania babilońskiego, o czym świadczy znaczący dla identyfikacji wykreowanego nadawcy i odbiorców wyimek z Ez 37,21-22: *Srowadzę synów Izraela – tutaj widać wyraźne aluzje do dwunastu pokoleń – spośród wszystkich narodów. Zgromadzę ich ze wszystkich stron i osiedlę na ich ziemi. I uczynię z nich jeden naród zamieszkujący moją ziemię, wzgórza izraelskie. Będą też wszyscy mieli tylko jednego króla. Nie będą już dzieleni na dwa królestwa. Nadzieje te okazały się szczególnie żywe w czasach międzytestamentowych, co potwierdza m.in. tradycyjne podkreślanie przynależności do któregoś z pokoleń (np. Tb 1,1; Jud 8,2; Łk 2,10; Rz 11,1 i Flp 3,8) oraz rozkwitająca literatura o charakterze apokaliptycznym i eschatologicznym, odwołująca się chętnie do tradycji patriarchy Jakuba i jego synów. W *Testamencie Beniamina* (9,2) pochodzącym najprawdopodobniej z II w. przed Chr.²¹¹, który należy do zbioru *Testamentów dwunastu patriarchów*, można przeczytać: *Ale w części spośród was powstanie świątynia Boga i stanie się ważna wśród was. Zgromadzi się tam dwanaście pokoleń oraz wszystkie narody*²¹². Jeszcze bardziej ten apokaliptyczny rys widać w opisach sądu, którego dokonywać będzie dwanaście pokoleń Izraela (por. *Testament Abrahama* 13,5: *Każdy człowiek bowiem pochodzi od pierwotnego, dlatego będą sądzeni najpierw przez jego syna. Przy ponownym przyjściu będą sądzeni przez dwanaście pokoleń Izraela, tak każdy duch, jak każde stworzenie*²¹³) lub ich reprezentanci (np. Ap 5,7-8; 21,12). Echa tej tradycji zauważalne są również w działalności i nauczaniu Jezusa – w wyborze Dwunastu, którzy stanowiąc będą początek nowego Izraela (Mt 19,28; por. Łk 22,30) i w rekonstruowanym świadectwie apostoła Pawła (Dz 26,7)²¹⁴.*

Wskazując zatem na *dwanaście pokoleń* jako wykreowanych odbiorców (O3), autor Jk (A2) wyraźnie nawiązuje do tej apokaliptyczno-eschatologicznej tradycji, a tym samym do symbolicznego rozumienia frazy δώδεκα φυλαί jako wielkości eschatologicznej, nawet pewnego przedsmaku królestwa Bożego. Zastosowane strategie intertekstualne – tu przede wszystkim aluzje i reminiscencje – każą zwrócić uwagę na integracyjne rozumienie sformułowania *dwanaście pokoleń* w przywoływanych tekstach: umieszczane jest ono przede wszystkim w kontekście *zjednoczenia*. Tymczasem drugie dookreślenie wykreowanych

²¹¹ *Testamenty dwunastu patriarchów. Wstęp*, AST, dz. cyt., s. 44-45.

²¹² *Testament Beniamina: o prawym myśleniu*, tłum. A. Paciorek, AST, dz. cyt., s. 80.

²¹³ *Testament Abrahama*, tłum. M. Wittleb, AST, dz. cyt., s. 95.

²¹⁴ D.J. Moo, dz. cyt., s. 126-127.

²¹⁰ R. Bauckham, *James*, dz. cyt., s. 15.

odbiorców listu – *diaspora/rozproszenie* – zdaje się temu przeczyć. Pojawia się najprawdopodobniej charakterystyczna dla literatury sapiencjalnej binarność oparta na opozycji: z jednej strony umieszczony został obraz *zjednoczenia (dwanaście pokoleń)*, z drugiej – obraz *rozproszenia (diaspora)*.

Próby interpretacji określenia *diaspora* w Jk mają długą i różnorodną tradycję. Pierwsze skojarzenia, podobnie jak przy *dwunastu pokoleniach*, prowadzą do historycznego i geograficznego rozumienia tego pojęcia, które stało się terminem technicznym na oznaczenie wszystkich narodów i terytoriów poza Palestyną, gdzie żyli Żydzi (2 Mch 1,27; J 7,35). Pierwotnie używano go tylko w odniesieniu do wygnania babilońskiego (por. Jr 28,4 – LXX 35,4)²¹⁵ i deportacji, która nastąpiła po zdobyciu Jerozolimy i zburzeniu świątyni przez Nabuchodonozora w 586 r. przed Chr. Trzeba jednak przypomnieć, że w tych czasach istniała już żydowska diaspora poza Palestyną, żyli bowiem potomkowie dziesięciu plemion północnych, które zostały przesiedlone przez Asyryjczyków na tereny wokół Eufratu²¹⁶; ponadto deportacje babilońskie zdarzały się jeszcze przed zdobyciem Jerozolimy. Po edykcji króla perskiego Cyrusa II (339 r. przed Chr.) duża część ludności wróciła do Judy, część jednak, zwłaszcza zamożnych rodzin, pozostała na terenach imperium perskiego. Kres imperium perskiemu przyniosła ekspansja Aleksandra Wielkiego. Wtedy też rozpoczęła się polityczna i kulturowa hegemonia Greków, która doprowadziła do wykształcenia się synkretycznej kultury hellenistycznej. Kultura hellenistyczna znosiła właściwie granice pomiędzy dawnymi kulturami Wschodu i Zachodu, co z kolei zaowocowało specyficznymi, zhellenizowanymi kierunkami dawnych religii orientalnych, egipskich, a po zajęciu przez Aleksandra Judy także zhellenizowanego judaizmu²¹⁷. Zhellenizowany judaizm, jak już wspomniano, rozwijał się i na terenie Palestyny, i na terenie diaspor, zwłaszcza diaspor zachodniej w Egipcie. Hellenizacja zajętych terenów i pokojowa polityka wobec podbitych narodów sprzyjała utrzymaniu jedności kulturowej imperium macedońskiego oraz wewnątrzpaństwowym migracjom. Dlatego w tym czasie można odnotować powstawanie i zasilanie migrantami z Judei istniejących już diaspor żydowskich w Egipcie czy w basenie Morza Śródziemnego. Podobne procesy miały miejsce za czasów rzymskich, kiedy znacząco wzrosła liczebność społeczności żydowskich w Rzymie i w zachodnich rejonach imperium rzymskiego. Największą diasporą zachodnią pozostawała jednak diaspora aleksandryjska²¹⁸, która niewątpliwie wywierała ogromny wpływ kulturowy na Żydów palestyńskich.

²¹⁵ S. Jędrzejewski, dz. cyt., s. 9.

²¹⁶ R. Bauckham, *James*, dz. cyt., s. 15.

²¹⁷ S. Jędrzejewski, dz. cyt., s. 12.

²¹⁸ Tamże, s. 14.

W okresie międzytestamentowym Żydzi z Jerozolimy utrzymywali ożywione kontakty zarówno z diasporą wschodnią, jak i zachodnią, nie faworyzując w znaczący sposób żadnej z nich. Jeśli się zatem w ten kolektywny sposób rozumie diasporę, nie ograniczając jej wyłącznie do diaspor zachodniej, co bywa dość powszechne, to okaże się – jak zauważa R. Bauckham – że *dwanaście pokoleń i diasporę*, w której rzeczywiście mieszkali potomkowie wszystkich pokoleń izraelskich, także dziesięciu tzw. zaginionych, można rozumieć synonimicznie (przy założeniu, że tak samo konkretne znaczenie jak *diaspora* ma też sformułowanie *dwanaście pokoleń*)²¹⁹. Jako swoista encyklika Jk krążyłby wtedy pomiędzy wspólnotami diaspor zachodniej i wschodniej²²⁰. Bauckham, jak większość komentatorów, łączy tutaj wyraźnie odbiorców wykreowanych w Jk 1,1 (O3) z pierwszymi, historycznymi adresatami listu (O1a), za których uważa mesjanistyczne społeczności żydowskie mieszkające poza Palestyną.

Historyczno-terytorialne rozumienie *diaspor* łączy się też z aspektem narodowościowym. Adresatami wykreowanymi i pierwszymi rzeczywistymi odbiorcami mieliby być Żydzi mesjanistyczni, którzy uważali się za fundament odnowionego Izraela; wszyscy inni Żydzi, którzy jeszcze nie uznali Jezusa za Pana i Mesjasza, są na etapie dochodzenia do tej prawdy. Oznaczałoby to, że Jk w istocie skierowany jest do wszystkich Żydów – i do tych, którzy uznali już Jezusa za Mesjasza, i do tych, którzy dopiero to zrobią²²¹. Granica pomiędzy tą mesjanistyczną wspólnotą a resztą żydowskiej społeczności jest zresztą bardzo płynna. Jk 2,1-12 opisuje społeczność, która jeszcze spotyka się w synagodze (2,2), a o nawiązaniach do biblijnej i pozabiblijnej literatury sapiencjalnej była już wielokrotnie mowa. Tym właśnie pokrewieństwem generycznym należałoby tłumaczyć brak odniesień zarówno do żydowskich instytucji, jak i do żydowskich zwyczajów (np. święcenie sabatu, obrzezanie, rytualna czystość) – w Mdr, Syr, Prz też one albo nie występują, albo pojawiają się bardzo rzadko. A zatem preskryptywne sformułowanie *dwanaście plemion w rozproszeniu* można rozumieć jako mesjanistyczną, ale nadal etniczno-narodowościowo-religijną wspólnotę, która nie ma zamiaru separować się od Izraela²²², przeciwnie – liczy na *zjednoczenie* całego Izraela wokół wyznania, że Jezus jest Panem i Mesjaszem. Taka wspólnota posiadałaby odpowiednie kompetencje, aby odczytywać wszystkie zjawiska intertekstualne zgodnie z intencjami wykreowanego nadawcy i autora wewnętrznego.

²¹⁹ R. Bauckham, *James*, dz. cyt., s. 16.

²²⁰ Tamże, s. 15.

²²¹ Tamże, s. 16. Por. J. Neusner, *Introduction: What Is a Judaism*, w: *The Brother of Jesus*, dz. cyt., s. 1-9.

²²² S. McKnight, dz. cyt., s. 67.

Pojawia się tu jednak pytanie, dlaczego takie kompetencje mieliby żydowscy odbiorcy żyjący w diasporze, a nie posiadaliby ich ci żyjący Palestynie. Być może należałoby zawęzić pojęcie *diaspory* i odnieść je do tych, którzy musieli opuścić Jerozolimę w czasach powstania Jk. To z jednej strony redukuje historyczne rozumienie *rozproszenia*, z drugiej zaś nie wyklucza jednak Żydów/judeochrześcijan palestyńskich, którzy z powodu prześladowań opuścili Jerozolimę i osiedlali się w Samarii i na wiejskich terenach Judei (Dz 8,1; por. 9,31; 11,19.29)²²³. Taką interpretację potwierdzałyby zachęty do wytrwania w czasie prześladowań i cierpliwego znoszenia wszelkich doświadczeń (Jk 1,2-4; 5,10-11). Oznaczałoby to również, że autor Jk (A2) i nadawca listu (A3) reinterpreterują pojęcie *diaspory* w kierunku bardziej symbolicznym i teologicznym, a tym samym bardziej odpowiadającym konwencji *listu do diaspory*.

Łącząc preskryptywne sformułowania *dwanaście pokoleń* i *diaspora*, starano się ukazać metaforyczne znaczenie całej frazy. Zwykle prowadzi to do bardziej ekskluzywnego pojmowania odbiorców listu, którzy postrzegani są jako *nowy Izrael*, czyli Kościół wywodzący się z dwunastu pokoleń narodu wybranego, a obecnie rozproszony wśród tych Żydów, którzy odrzucili Chrystusa (por. Dz 26,6-7, gdzie termin δώδεκα φυλαί rozwijany jest przez dookreślenie ich jako spadkobierców obietnicy danej przodkom przez Boga, a teraz spodziewających się jej wypełnienia). Rozumienie nowego Izraela jako Kościoła niesie ze sobą niebezpieczeństwo przeniesienia do Jk teologii Pawła, w której rzeczywistość *Izrael* oraz cała związana z nim starotestamentowa terminologia i pojęciowość jest używana w stosunku do Kościoła jako do nowego Izraela, mesjanistycznego ludu Bożego, złożonego zarówno z Żydów, jak i pogan (por. Ga 6,15-16).

Tak eklezjologicznie rozumiany nowy Izrael byłby zmuszony do życia wśród Żydów, paradoksalnie więc mesjanistyczni Żydzi i *bojący się Boga* wśród Żydów tworzyliby diasporę. Niekiedy w tym kontekście symbolika diaspory jest bardziej ogólna i/lub bardziej abstrakcyjna i duchowa. W literaturze starotestamentowej rozproszenie traktuje się często jako synonim niewoli. Nadawca Jk też miałby nawiązywać do takiego rozumienia, przeciwstawiając przyjaźń tego świata przyjaźni z Bogiem. Przyjaźń ze światem byłaby niewolą/diasporą dla nowego Izraela. Wygnaniem i niewolą byłby też w ogóle pobyt na ziemi – dlatego nowy Izrael, który jest w istocie rzeczywistością duchową, przebywa na ziemskim wygnaniu, w *diasporze* i w drodze²²⁴.

Widać w tej interpretacji przeniesienie niektórych motywów z 1 P na Jk (chrześcijanie jako wygnańcy i pielgrzymi żyjący wśród pogan – 1 P 2,11).

Pokrewieństwo generyczne i konwencja 1 P i Jk dały tu asumpt do podobnego postrzegania adresatów obu listów. Nadawca 1 P kieruje swoje pismo do tych, którzy żyją w *rozproszeniu*, podobnie jak adresaci Jk, ale doprecyzowuje, że chodzi o wybranych przez Boga Ojca i uświęconych przez Ducha św., aby byli *posłuszni i zostali pokropieni krwią Jezusa Chrystusa* (1 P 1,2); w Jk tego doprecyzowania brakuje. Ponadto 1 P jest pewnym ewenementem wśród literatury wczesnochrześcijańskiej, która raczej nie posługuje się pojęciem *diaspora* na określenie Kościoła²²⁵.

Przeniesienie motywów z 1 P na Jk skutkowało też pojawieniem się hipotezy, że adresatami Jk (O1) są judeochrześcijanie, mesjanistyczna wspólnota wywodząca się z Żydów żyjących w diasporze w środowiskach greckich, a teraz będących mniejszością nie tylko wśród pogan, ale też wśród etnochrześcijan nieprzywiązujących tak wielkiej wagi do przestrzegania Prawa. Świadczyłaby o tym z jednej strony doskonała greka pisma, nawiązania do klasycznych wzorców retorycznych i epistolograficznych, z drugiej – przywiązanie do literatury i praw żydowskich, pielęgnowanych w diasporze jako wyraz więzi z religią i ojczyzną przodków. W tym nurcie mieści się też przekonanie, że jako *list do diaspory* Jk skierowany byłby do wspólnoty, która po śmierci Jakuba i zburzeniu świątyni zmuszona była uciec do Pelli, jednego z miast Dekapolu. Tam dyscyplina kościelna uległa rozluźnieniu. W nowych warunkach nie było już powrotu do czasów jerozolimskich, można je było jednak przywołać – po pierwsze, przez odniesienie do Jakuba jako nadawcy listu, po drugie, przez przywoływanie zreinterpretowanego w nowej sytuacji Prawa sprowadzonego do przykazania miłości²²⁶.

Jak wynika z tego pobieżnego przeglądu koncepcji i hipotez, większość komentarzy przy dookreślaniu odbiorców opisanych w Jk 1,1 odwołuje się do rzeczywistości pozatekstowej (P1). Trudności sprawia nie samo objaśnienie obu fraz – *dwanaście pokoleń* i *diaspora*, ale ich połączenie. Tymczasem wydaje się, że została tutaj zastosowana ta sama strategia, co przy prezentacji wykreowanego nadawcy – wspomniana już binarność oparta na opozycji charakterystyczna dla literatury sapiencjalnej: z jednej strony umieszczono obraz *zjednoczenia* (*dwanaście pokoleń*), z drugiej – obraz *rozproszenia* (*diaspora*). Oba pojęcia wskazują na pełnię, co sugeruje konieczność rozpatrywania ich razem.

Jak wykazano, sformułowanie *dwanaście pokoleń* ma znaczenie symboliczne. Należy do międzytestamentowej terminologii apokaliptyczno-eschatologicznej i w takim kontekście należy je rozumieć – jako inkluzywną wspólnotę czasów

²²³ D.J. Moo, dz. cyt., s. 129.

²²⁴ Por. T.B. Cargal, dz. cyt., s. 45.

²²⁵ R. Bauckham, *James*, s. 14.

²²⁶ Por. É. Trocmé, dz. cyt., s. 49.

ostatecznych. Autor wewnętrzny (A2) nie doprecyzowuje kwestii etnicznych, wgłębianie się w nie na tym poziomie (P3) wydaje się zatem pewną nadinterpretacją. Pewnymi wskazówkami mogą być przywoływane teksty prorockie o zjednoczeniu i królestwie Bożym, które przy końcu światów obejmuje zarówno Izraela, jak i wszystkie narody. W ten sposób w *dwunastu pokoleniach* zbiegają się zarówno aspekty historyczne (nawiązanie do synów Jakuba), jak i aspekty futuryczne (przyszła inkluzywna wspólnota), charakterystyczne też dla ukierunkowanej eschatologicznie literatury sapiencjalnej. Tak szerokie rozumienie *dwunastu pokoleń* sugeruje również konwencja literacka – jako *list do diaspory* Jk jest listem odbieranym w wielu wspólnotach chrześcijańskich, niezależnie od ich profilu narodowościowego. Można się zatem zgodzić, że chodzi tu o inkluzywnie pojmowany Kościół jako *nowy Izrael* (bez idei zastąpienia, lecz z cechami kontynuacji), choć nie trzeba dopatrywać się jakichś zależności od myśli Pawła, raczej konwergencji idei.

Symboliczny odczyt *dwunastu pokoleń* narzuca podobne rozumienie drugiego członu prezentacji wykreowanych odbiorców – *diaspory*. Skoro oba mają oznaczać pełnię, a pierwszy odnosi się do przeszłości i przyszłości, drugi musi odnosić się do teraźniejszości. *Rozproszenie* zatem opisywałaby teraźniejszość adresatów. Rzadko kiedy zauważa się, że *diaspora* jest Bożą karą za grzechy, a tak jest w większości przywoływanych *listów do diaspory*. Korpus listu też nie pozostawia wątpliwości – grzechy trawiące wspólnotę prowadzą do jej rozbitcia. Wśród grzechów dominuje nierówne traktowanie biednych i bogatych oraz pokusa oceniania i osądzania bliźnich (Jk 2,1-7.9.12; 3,1; 4,11-12; 5,9). Oba prowadzą do wykluczenia innych ze wspólnoty, a więc do jej rozpraszania. Do tego nawiązuje też Jk 5,19-20, gdzie sugeruje się, że właściwym postępowaniem jest zwracanie grzesznika z błędnej drogi i pozostawienie go we wspólnocie, a nie odrzucanie. Taka interpretacja opozycyjnej binarności *jednoczenie-rozproszenie* ma też swoje podłoże teologiczne, które znajduje rozwinięcie w korpusie listu: otóż jedynym, który jednoczy (*dwanaście pokoleń*), i jedynym, który rozprasza (*diaspora*), jest Bóg. Mądrość, o której traktuje Jk, polega m.in. na tym, aby nie wchodzić w Boże kompetencje i nikogo nie osądzać (Jk 4,11-12).

Widać, że ogólność prezentacji wykreowanego nadawcy (A3) koresponduje z ogólnością przedstawienia wykreowanych odbiorców (O3). Zauważalne są podobieństwa w ujęciu poszczególnych członów tych prezentacji: określenie Jakuba jako *sługi Bożego* ma konotacje zarówno historyczne, jak i – poprzez nawiązanie do prorocstwa Ezechiela 37,25 – eschatologiczne. Określenie narratora listu jako *sługi Pana Jezusa Chrystusa* z kolei opisuje jego sytuację obecną. W taki sam sposób układają się zależności przy dookreślaniu odbiorców: określenie

dwanaście pokoleń ma konotacje historyczne i eschatologiczne, oznacza wspólnotę zakorzenioną w historii, ale będącą wielkością eschatologiczną (tekstem przywoływanym w pierwszej kolejności też jest Ez 37,21-22). Określenie *diaspora* opisuje z kolei sytuację obecną adresatów, którzy osądzając i wykluczając innych ze wspólnoty, doprowadzają do jej rozpraszania. Wspólnota poddana jest – przez postępowanie jej członków – próbom, doświadczeniom, a zwłaszcza pokusie przejmowania Bożych prerogatyw. Zbliżone problemy dotyczyły niewątpliwie większości wspólnot wczesnochrześcijańskich w I w.²²⁷, dlatego autor wewnętrzny Jk (A2) sięgnął po konwencję *listu do diaspory* kierowanego do każdej wspólnoty. Rozpatrywanie wariantów, czy pierwszymi realnymi odbiorcami listu (O1a) były żydowskie wspólnoty mesjanistyczne, judeochrześcijańskie, etnochrześcijańskie, czy też łączone, żyjące w Palestynie i/lub poza Palestyną, w diasporze zachodniej czy północnej, pozostaje kwestią pozatekstową (P1).

²²⁷ Por. np. list Ignacego Antiocheńskiego (I w.) *Do Kościoła w Smyrnie: Mają odmienne zdanie o przychodzącej do nas łasce Jezusa Chrystusa, przeciwni są myśli Bożej. O miłość nie dbają, ani o wdowy, ani o sieroty, ani o udręczonych, ani o więźniów, ani o głodnych, ani o spragnionych* (Smyr VI, 2), tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 137 albo *List do Filipian* Polikarpa ze Smyrny (I/II w.): *Kapłani niech będą pełni współczucia, miłosierni dla wszystkich. Niech sprowadzają na dobrą drogę zbłąkanych i odwiedzają wszystkich chorych, nie zaniedbując ani wdowy, ani sieroty, ani biedaka, lecz starając się zawsze czynić dobrze wobec Boga i ludzi. Niech powstrzymują się od wszelkiego gniewu i sądów niesprawiedliwych, bez względu na osobę. Niech unikają wszelkiej zachłanności na pieniądze i nie wierzą łatwo oskarżeniom, ani nie osądzają zbyt surowo, pamiętając, że wszyscy jesteśmy dłużnikami grzechu* (Flp VI, 1), Świętego Polikarpa, biskupa Smyrny i błogosławionego męczennika List do Kościoła w Filippi, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 158.



Komentarz strukturalny

Analiza struktury Listu Jakuba pokazała, że tekst jest spójny i uporządkowany, ale koherencja i organizacja nie opierają się na postępie linearnym, lecz na rozwijaniu motywów obecnych w indeksie w Jk 3,17. Elementem porządkującym treść listu są cechy i przejawy prawdziwej mądrości, która pochodzi od Boga. Ich układ nawiązuje do podwójnego przykazania miłości – pojawiają się odniesienia do Boga i Jego prawa oraz regulacja stosunków międzyludzkich. Prezentowany niżej komentarz, uwzględniający przede wszystkim właściwości mądrości, opiera się na tej nielinearnej strukturze.

Mądrość σοφία	Odniesienia
z góry ἄνωθεν	Jk 1,5-8.16-18
czysta ἀγνή	Jk 1,12-15.21a.27
ireniczna εἰρηνική	Jk 1,19-20; 4,1-3
pokorna/wyrozumiała ἐπεικής	Jk 1,21b; 4,7-10.16; 5,10-11
posłuszna (prawu) εὐπειθής	Jk 1,22-25; 2,10-12
pełna miłosierdzia μεστή ἐλέους	Jk 2,13-17.20.26; 5,4-6.19-20
pełna dobrych owoców μεστή καρπῶν ἀγαθῶν	Jk 1,2-4; 2,18.21-25; 3,1-12.18; 4,17; 5,7-8.13-18
bezstronna ἀδιάκριτος	Jk 1,9-11; 2,1-9; 4,4-6.13-15; 5,1-3
nieobłudna ἀνυπόκριτος	Jk 1,26; 2,19; 3,14-16; 4,11-12; 5,9.12

Mądrość pochodząca z góry (Jk 1,5-8.16-18)

A jeśli komuś z was brakuje mądrości, niech prosi u Boga dającego wszystkim hojnie/szczerze/jednakowo, nie wymawiając/oceniając, a będzie mu dana. Niech prosi z wiarą/w wierze niczego nie oszczędzając/nie tocząc żadnych wewnętrznych sporów: oszczędzający/toczący wewnętrzne spory podobny jest bowiem do morskiej fali poruszanej wiatrem i miotanej. Niech się ten człowiek nie spodziewa, że otrzyma coś od Pana. Jest to mąż rozdarty, niestały na/we

wszystkich swoich drogach. Nie łudźcie się, moi kochani bracia! Każde dobre dawanie i każdy doskonały dar z góry jest [dawaniem i darem] zstępującym od Ojca światła, w którym nie ma zmiany ani zaćmienia [spowodowanego] przesileniem. Postanowiwszy, zrodził nas słowem prawdy do tego, abyśmy byli jakby pierwocinami Jego stworzenia.

Początek opisu mądrości jako daru pochodzącego od Boga wyraźnie nawiązuje do wzorców literatury sapiencjalnej, zarówno pod względem treści, jak i binarnej struktury. Ponieważ trudno jest zdefiniować mądrość¹, żydowska literatura biblijna i pozabiblijna posługuje się obrazami prezentującymi jej pochodzenie i przejawy. *Pan daje mądrość* – głosi Prz 2,6 (por. Syr 1,1), a znalezienie jej oznacza odnalezienie (nowego) życia i otrzymanie łaski od Pana (Prz 8,35). Mądrość jest darem, o który należy prosić, ponieważ człowiek nie jest w stanie zdobyć jej własnymi siłami (Mdr 7,7; 8,21; por. 1 Krl 3,9nn). Tą samą drogą podąża narrator Jk, który w 1,5-8.16-18 rozwija motyw *mądrości z góry* z 3,17, akcentując trzy zasadnicze punkty o charakterze teologicznym obecne w zdaniu inicjalnym (1,5)², tranzycji (1,16) i zdaniu finalnym (1,18). Teologiczny charakter tej refleksji podyktowany jest oczywiście koniecznością bezpośredniego odniesienia się do Boga jako dawcy mądrości, choć nie brakuje też elementów antropologicznych wynikających z binarnej struktury wypowiedzi.

W zdaniu inicjalnym, porządkującym dalsze rozważania teologiczne (teologiczno-antropologiczne), człowiek, któremu brakuje mądrości, zestawiony zostaje z Bogiem, który jest jej źródłem i dawcą. Zarówno w prezentacji człowieka, który prosi o mądrość, jak i Boga, który mądrość daje, pojawiają się te same opozycyjne wobec siebie aspekty³, które można przedstawić w tabeli:

Człowiek		Bóg	
Brak mądrości (w. 5)		Źródło i dawca mądrości (w. 5)	
Jeśli komuś brakuje mądrości		Zostanie mu dana	
Aspekt pozytywny	Aspekt negatywny	Aspekt pozytywny	Aspekt negatywny
Wiara (w. 6)	Wątpliwości (w. 6)	Hojność/szczerść, egalitarność (w. 5)	Wymówki implikujące wybiórczość i elitarność (w. 5)
Niech prosi z wiarą	Bez wątpliwości	Każdemu dający hojnie/jednakowo	Bez wymówek
Otrzymać mądrość (w. 5)	Nie otrzymywać niczego od Boga* (w. 7)		
Zostanie mu dana	Niech nie myśli, że cokolwiek otrzyma od Pana		

*Niecóż inaczej te opozycje rozpisuje T.B. Cargal, dz. cyt., s. 69.

Rozważania teologiczno-antropologiczne ogniskują się tutaj wokół dwóch imperatywów αἰτείτω (*niech prosi*) w ww. 5 i 6. Za pierwszym razem αἰτείτω dookreślone jest osobą adresata prośby – Boga, i to na Nim skupia się cała uwaga. Bóg jest tym, który daje (charakterystyczne duratywne participium praesentis activi, sugerujące trwałość i ciągłość Bożego dawania), który daje *każdemu* (πᾶς), nikomu nie czyni wymówek (μὴ ὀνειδίζοντος) nie ma więc względu na osobę (por. Jk 2,1-5.9; 4,6), który wreszcie daje *hojnie/szczerze/jednakowo* (ἀπλῶς). Przysłówkowo użyte ἀπλῶς, należące do *hapax legomenów*, jest dość trudne do przetłumaczenia za pomocą jednego pojęcia. Zazwyczaj przekłada się je kontekstualnie, a kontekst i pokrewieństwo z przymiotnikiem ἀπλότης oraz występowanie w literaturze sapiencjalnej i/lub międzytestamentowej (11 razy w LXX) najczęściej wskazują takie znaczenia, jak serdecznie, szczerze, rzetelnie, uczciwie (por. Prz 10,9; Mdr 1,1) i hojnie (por. 3 Mch 3,21). Rdzeń ἀπλο- wyraża również ideę prostoty, jedności, niepodzielności, integralności, co bywa eksponowane w sapiencjalnej literaturze pozabiblijnej, np. w Testamencie Isachara⁴. W Jk 1,5-8 zastosowanie będą miały oba pola semantyczne – zarówno to związane ze szczodrością, hojnością i szczerścią, jak i to związane z jednakością, jednością oraz integralnością. Teologiczne rozważania wokół pierwszego αἰτείτω rozpoczyna i kończy ten sam czasownik – δίδωμι, który wprowadza dwa sposoby mówienia o Bogu: wprost (διδούς Bóg jest podmiotem) oraz za pomocą passivum theologicum (δοθήσεται).

Drugie αἰτείτω w w. 6 ma charakter antropologiczny i rozpoczyna refleksję na temat ludzkich postaw. Zgodnie z zasadami rządzącymi literaturą sapiencjalną,

¹ Oczywiście w wielu komentarzach pojawiają się definicje mądrości, którą opisuje Jk, np. mądrość jako porządek świata, zasady porządkujące świat i postępowanie człowieka zgodne z tymi zasadami (D.H. Edgar, *Has God not Chosen the Poor? The Social Setting of the Epistle of James*, JSNTSup 206, Sheffield 2001, s. 144), mądrość jako środek uzdatniający do działania (T.B. Cargal, dz. cyt., s. 66), mądrość jako praktykowanie sprawiedliwości (albo tzw. praktyczna sprawiedliwość), cnota, wgląd w wolę Boga i sposób, aby wolę Bożą wprowadzać w życie (D.J. Moo, dz. cyt., s. 62), wreszcie mądrość utożsamiana z Duchem św. (P.H. Davids, *James*, dz. cyt., s. 56).

² Mimo zastosowania anadiplozy/poliptoty (leipo,menoi kończy w. 4, a lei,petai wprowadza w. 5) jako słownego spoiwa ww. 4-5, wiersze te nie są zbyt spójne tematycznie. Jako konektyw (wykładnik spójności) pojawia się tu co prawda jeszcze de, ale zarówno ten spójnik, jak i wspomniane figury retoryczne są często uważane wyłącznie za zabiegi redaktorskie bez większego znaczenia dla koherencji i treści; zob. przegląd stanowisk w: H. Krabbendam, *The Epistle of James. Tender Love in Tough Pursuit of Total Holiness*, dz. cyt., s. 230.

³ Por. T.B. Cargal, dz. cyt., s. 64.

⁴ S. Laws, dz. cyt., s. 55; D.H. Edgar, dz. cyt., s. 145.

przeciwstawione zostają sobie postawy, jak już pokazano w tabeli, pozytywna, pożądana oraz negatywna, niepożądana. Pierwsza charakteryzuje się wiarą i brakiem wątpliwości, druga zaś wątpliwościami, wewnętrznym rozdarciem, brakiem spokoju (w. 8). O ile pierwsza postawa opisywana jest za pomocą wyrażen przyimkowych (z *wiarą/w wierze, bez wątpliwości* ἐν πίστει μηδὲν διακρινόμενος), o tyle druga – za pomocą miniprzypowieści wykorzystującej częsty w literaturze greckiej i w literaturze mądrościowej obraz życia/losu/człowieka podobnego do morskiej fali (κλύδων θαλάσσης), która poruszana wiatrem (ἀνεμίζομαι) wznosi się i opada (ῥιπίζομαι).

Podobnie jak przy mądrości w w. 5, również tutaj narrator Jk nie podaje, jak należy rozumieć wiarę. Nieco więcej uwagi poświęca wątpliwościom, co pozwala potem odbiorcy rozumieć wiarę jako zaprzeczenie wątpliwości (wiara = nie-wątpliwości), przynajmniej w niektórych aspektach. Wydaje się, że wątpliwości w Jk oznaczają postawę i trwałą cechę, skoro wyrażone są participium praesentis medii et passivi (διακρινόμενος) i dookreślone jako przyczyna rozdarcia (δίψυχος) i niestałości człowieka w każdej dziedzinie życia (ἀκατάστατος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ)⁵. Określenie διακρινόμενος oznacza w zasadzie rozróżnianie i różnicowanie (jak w Jk 2,4) oraz ocenianie, osądzanie, a nawet spór z sobą samym (stąd idea wątpliwości i wahania). Widać, że jest tu wyrażona opozycja nie tylko do wiary, która w tym kontekście oznaczałaby nie-różnicowanie, nie-rozróżnianie, nie-ocenianie, nie-sądzenie, ale także w stosunku do Boga, który – jak podkreślono – daje *każdemu* (nie różnicuje beneficjentów), *hojnie/szczerze/jednakowo* (nie różnicuje ani nie ogranicza daru), *nie wyrzucając/potępiając* (nie sędzi).

Analogiczne opozycje wyrażają również przymiotniki δίψυχος oraz ἀκατάστατος. Przymiotnik δίψυχος i jego powiązania ze ST zostały już dość szeroko omówione⁶, tutaj należałoby przypomnieć tylko, że oznacza rozdwojenie, wahanie, pewną „duchową schizofrenię”, podział duszy, który prowadzi do braku integralności w myśleniu, mówieniu i działaniach⁷. Widać znowu konfrontację nie tylko z wiarą – wiara to brak wahania, integralność i całkowita przynależność do Boga, ale również z Bogiem, który *hojnie/szczerze/jednakowo* udziela swojego daru. W tym kontekście należałoby jednak uwzględnić to znaczenie

przysłówka ἀπλῶς, które akcentuje ideę *jedności, prostoty, braku podziałów*. Bóg jest zatem tym, który nie waha się obdarowywać i obdarowuje w sposób, który odpowiada integralności Jego słów i czynów, czyli obietnic i ich wypełnienia (por. Jk 1,18). Drugi przymiotnik dookreślający wątpliwości – ἀκατάστατος, będący tak jak poprzedni *hapax legomenon* (w NT występuje jeszcze tylko w Jk 3,8), oznacza brak stabilności, niestałość. Z jednej strony nawiązując do Iz 54,11 (LXX) i skutków gwałtownej burzy, odnosi się do miniprzypowieści z Jk 1,6 i ją podsumowuje, z drugiej natomiast otwiera kolejną opozycję *niestałość człowieka – stałość Boga*, rozwijaną w Jk 1,16-17.

Podsumowując, można stwierdzić, że dookreślenie wątpliwości w Jk 1,6-8 determinuje też koncepcję wiary jako ich przeciwieństwa. Wiara w tym ujęciu byłaby rozumiana jako stała postawa przed Bogiem i oznaczałaby brak różnicowania, brak rozróżniania, brak oceniania i osądzania bliźnich, prostotę oraz integralność myśli, mowy i działań. Nietrudno zauważyć, że taka wiara skorelowana jest z refleksją teologiczną Jakuba. Bóg jako donator, również udziela daru mądrości bez względu na osobę, bez różnicowania i oceniania beneficjentów, limitowania daru, w sposób, który odpowiada Jego integralności i stałości. Człowiek z wiarą proszący Boga o mądrość powinien więc naśladować samego Boga.

Po tych wstępnych teologiczno-antropologicznych rozważaniach narrator Jk znów przechodzi do opozycji człowiek-Bóg (1,8.16). O ile człowiek może postępować albo z wiarą, albo poddać się wątpliwościom, o tyle Bóg – jak już zostało zaznaczone w w. 5. przysłówkiem ἀπλῶς – jest integralny, niepodzielny, a co za tym idzie – niezmienny i stały w swoich darach, postanowieniach i obietnicach. Wprowadzając dalsze rozważania teologiczne, narrator Jk tranzytywnie używa apostrofy *Bracia moi ukochani* ἀδελφοί μου ἀγαπητοί oraz nieoczekiwanego ostrzeżenia *Nie łudźcie się!* Μὴ πλανῶσθε (Jk 1,16), które można odczytywać ironicznie. Nieprzypadkowo, jak wspomniano, poprzednia część refleksji kończyła się prezentacją negatywnej, a nie pozytywnej postawy oraz konstatacją, że człowiek może być *niestały w każdej dziedzinie życia*. Ironiczne ostrzeżenie zatem dotyczyłoby wyobrażenia Boga na wzór rozdartego, niestałego człowieka⁸, co jest zresztą rozwijane w w. 17 w kontekście zmian w położeniu ciał niebieskich. Tymczasem Bóg jest stały we wszystkim, co czyni dla człowieka. Jak słusznie zauważa T.B. Cargal, nie chodzi tu o systematyczną refleksję ontologiczną, ale o charakterystyczną dla teologii staro- i nowotestamentowej relacyjność, wyrażającą się w Bożej woli, aby zapewnić człowiekowi wszystko, co *dobrze i doskonale* (Jk 1,17a)⁹.

⁸ Inaczej H. Krabbendam, dz. cyt., s. 317.

⁹ T.B. Cargal, dz. cyt., s. 86.

⁵ Niekiedy wskazuje się, że wątpliwości, a zwłaszcza rozdwojone serce, są tutaj rozumiane tak jak w ST i w literaturze międzytestamentowej – jako początek grzechu (por. np. Ps 12,3; 1 Krn 12,33; Syr 1,28; TestAs 1,3-6,2; TestBen 6,5-7; 1QS 3,17-18; 4,23). Podobny sposób charakterystyki grzesznika jako człowieka rozdwojonego, człowieka o podwójnym sercu pojawia się też w literaturze wczesnochrześcijańskiej (np. w *Pasterzu* Hermasa, Przykazaniach 11-12, w *Didache* 5,1, czy w *Liście Barnaby* 20,1; por. S. Laws, dz. cyt., s. 58).

⁶ Zob. wyżej – Słownictwo, styl, struktura.

⁷ D.J. Moo, dz. cyt., s. 155.

Stałość oraz integralność Boga prezentowana jest na dwóch poziomach. Pierwszy, jak powiedziano, to poziom relacyjny, w którym punktem odniesienia jest człowiek. Drugi – to poziom związany z historią zbawienia, stąd jego chronologiczne ujęcie od (pierwszego) stworzenia (w. 17) do czasów ostatecznych i (nowego) stworzenia (w. 18). Cały czas trzeba jednak pamiętać, że rozważania dotyczą daru mądrości, która pochodzi z góry – to dlatego w Jk 1,17 pojawia się to samo określenie, co w indeksie 3,17 – ἄνωθεν. Teraz jest ono dookreślone – z góry oznacza od Boga, nazwanego tu *Ojcem światła* πατήρ τῶν φώτων. O kontekście mądrości jako daru przypominają też dwa synonimiczne określenia użyte w w. 17: *danie/dawanie* δόσις i *dar* δώρημα. Pierwsze skupia się na samym akcie dawania (w jaki sposób Bóg daje), drugie na osobie donatora (jaki Bóg daje). Odpowiada to idei wyrażonej już w Jk 1,5: *Bóg daje każdemu hojnie/szczerze/jednakowo, bez oceniania i bez wymówek* oraz w Jk 1,7-8 *dar pochodzi od Boga, który w swoich postanowieniach względem ludzi jest integralny i stały, różny od człowieka poddającego się wątpliwościom*. Podczas gdy w rozważaniach teologicznych w Jk 1,7-8 i 16 dominował aspekt negatywny (Bóg nie jest taki jak wątpiący człowiek, nie łudźcie się!), swojego rodzaju metoda apofatyczna, to w w. 17a narrator przechodzi do aspektów pozytywnych. Zapowiada je przymiotnikami *dobry* ἀγαθή i *doskonały* τέλειον, które formalnie odnoszą się do dawania i daru, ale w całym kontekście zbudowanym przez nazwanie Boga Ojcem światła, kojarzą się przede wszystkim z aktem stworzenia oraz z jego oceną i pochwałą (Rdz 1,3-4.14-18 εἶδεν ὁ θεὸς τὸ φῶς ὅτι καλόν, choć zamiast niejednoznacznego καλόν użyte tu zostało bardziej etycznie ukierunkowane ἀγαθή; por. Ps 8,4; 136[135],7-9). W ten sposób zainicjowany zostaje poziom historyczny/chronologiczny.

Narrator Jk użył tu typowego dla literatury mądrościowej obrazowania – Boga jako stwórcy światła i czasu (np. Mdr 7,18-19; Syr 33,8-9; 43,5-10; por. też TestAbr 7,6.13). Pozostał też wierny charakterystycznej dla tej literatury opozycyjnej binarności. Po prezentacji aspektów pozytywnych powrócił to stosowanej wcześniej metody apofatycznej, aby odróżnić Stwórcę od stworzenia i bardziej podkreślić niezmiennność Boga (dodatkowym elementem wskazującym na stałość i ciągłość jest użycie czasu teraźniejszego: ἐστὶν καταβαῖνον, οὐκ ἔνι). Bóg, który stworzył (dobre) światła, nie jest taki jak one, nie ma w Nim *zmiany* παραλλαγὴ i *zaćmienia* [spowodowanego] przesileniem τροπῆς ἀποσκίασμα. Wykorzystane tu wyrażenia zostały zaczerpnięte z jednej strony z terminologii astronomicznej, wskazującej na zmiany w pozycji ciał niebieskich¹⁰ i – co za tym idzie – wpływ czasu, z drugiej zaś nawiązują do chwiejności, zawodności i niestałości bóstw pogańskich¹¹.

¹⁰ D.H. Edgar, dz. cyt., s. 154.

¹¹ Zob. wyżej – Słownictwo, styl, struktura.

Wiersz 18 stanowi trzeci, ostatni, a zarazem kulminacyjny punkt teologicznych rozważań narratora Jk. Z jednej strony kontynuowany jest tu poziom historyczny, z drugiej – bardzo wyraźnie zaakcentowano poziom relacyjny i jego soteriologiczne ukierunkowanie¹². Po opisie stworzenia światła odbiorca spodziewa się dalszego ciągu ktiseologicznej opowieści, a przynajmniej wzmianki o człowieku – koronie stworzenia. Narrator Jk zdaje się spełniać te nadzieje, ale robi to w sposób zaskakujący. Mówiąc o człowieku, nie używa oczekiwanego czasownika *stworzyć* ποίεω (jak w Rdz 1,27: καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον), lecz czasownika ἀποκυέω oznaczającego rodzenie jako czynność typową dla kobiet (por. 4 Mch 15,17) W kontekście sapiencjalnym wraz z określeniem Boga jako Ojca w w. 16 może to oznaczać pełnię – Bóg jest zarazem Ojcem, jak i rodzącą (Matką). O wiele czytelniejszy jest tu jednak aspekt soteriologiczny czasownika ἀποκυέω, potwierdzony participium βουληθεῖς, oznaczającym wolną i niezmienną wolę Boga oraz dookreśleniem słowo *prawdy* λόγος ἀληθείας. Czasownik βούλομαι w participium aoristi wskazuje na jednorazowy akt woli Bożej, Bożego postanowienia, które miało miejsce w przeszłości i już się urzeczywistniło (czasownik ἀποκυέω również użyty został w aoryście – ἀπεκύησεν). Z jednej strony pojawiają się tu naturalne skojarzenia ktiseologiczne – postanowienie w Rdz 1,26: *uczynimy człowieka* ποιήσωμεν ἄνθρωπον, z drugiej – rozciągają się na całą historię zbawienia i jej schemat: Boża obietnica/postanowienie oraz jej wypełnienie, co uwydatnia aspekt niezmienności i stałości woli Bożej. Ten schemat częściowo zarysowany został już w Jk 1,5-6a: *jeśli człowiek prosi z wiarą o mądrość – a zostanie mu ona dana* (aspekt pozytywny) i w Jk 1,6b-7: *jeśli człowiek z wątpliwościami prosi o mądrość – niech się nie spodziewa, że cokolwiek otrzyma od Pana* (aspekt negatywny) oraz w zaakcentowaniu Bożej integralności w słowie (obietnicy) i czynie (wypełnieniu) wyrażonej przysłówkiem ἀπλῶς. W Jk 1,18 zbawcza Boża wola/postanowienie/obietnica realizowana jest przez zrodzenie człowieka przez słowo prawdy. Samo zestawienie woli Bożej, rodzenia i słowa prawdy przypomina język inicjacji chrześcijańskiej (por. np. J 1,12n; 3,3n; 1 J 3,9 i spokrewniony z Jk poprzez konwencję literacką 1 P 1,3.23, choć rodzenie wyrażone jest tutaj czasownikiem γεννάω odnoszącym się do raczej do płodzenia, albo „zrodzenia” – czynności, której agensem jest przede wszystkim ojciec), ale wyraźnie też nawiązuje do pierwszego stworzenia człowieka mocą słowa Bożego. To skojarzenie z historią początków pozwala na ogólną identyfikację słowa prawdy raczej z szeroko rozumianym porządkującym słowem Bożym (2 Sm 7,28; Ps 33[32],6; 107[106],20, a zwłaszcza w literaturze mądrościowej Mdr

¹² Niektórzy komentatorzy twierdzą, że Jk 1,18 ma charakter zarówno podsumowania całej sekcji 1,2-18, jak i transycji, stanowi przejście pomiędzy fragmentem opisującym doświadczenia i próby do sekcji poświęconej słowu wprowadzanemu w czyn; zob. np. H. Krabbendam, dz. cyt., s. 384nn oraz przypisy.

18,15; Syr 43,26;) niż z Ewangelią¹³ czy chrztem¹⁴. Taka ogólność, semantyczna pojemność i niejednoznaczność jest zresztą jednym z ulubionych zabiegów narratora Jk, o czym można się było przekonać już przy analizie wyrażen preskrypcyjnych¹⁵, czy przy przywoływaniu mądrości i wiary. Tutaj bardzo mocno ujawnia się też ów poziom relacyjny: narodzenie z woli/postanowienia Bożego dzięki słowu prawdy oznacza w istocie nową relację z Bogiem opartą na Bożym synostwie (J 1,12-13; por. też dzieci obietnicy w Rz 9,8).

Na tym jednak autor Jk nie kończy swoich rozważań, wprowadzając nieoczekiwane bardzo mocny aspekt eschatologiczny (na poziomie historycznym) i soteriologiczny (na poziomie relacyjnym) w porównaniu człowieka narodzonego z woli Boga dzięki słowu prawdy do *pierwociny Bożego stworzenia* ἀπαρχή τῶν αὐτοῦ κτισμάτων. Siła tego akcentu polega nie tylko na treściowej zawartości finalnego określenia, ale też – a może przede wszystkim – na odwróceniu porządku (pierwszego) stworzenia. Wtedy człowiek był jego ukoronowaniem, teraz jest/będzie zaczątkiem (nowego) stworzenia¹⁶.

Rzeczownik ἀπαρχή bardzo dobrze wpisuje się w Jakubową strategię łączenia różnych aspektów temporalnych oraz intertekstualnych. *Pierwocina* kojarzy się bowiem w pierwszej kolejności z ofiarowaniem i poświęceniem Bogu tego, co najlepsze, z pierwszych plonów, pokarmów, hodowli oraz z ofiarowaniem pierworodnych (Wj 13,2.12.15; 22,28; 23,19; Kpł 2,12; Lb 15,20-21; Pwt 18,4; 26,2.10), odnosi się i do historii, i do obyczajowości Izraela, i do Tory. Pierwszoplanowe dla narratora wydają się tu jednak nie tyle odniesienia historyczne czy obyczajowe, ile symboliczne, co podkreśla, dodając do rzeczownika ἀπαρχή zaimek nieokreślony τι (*jakby pierwocina*, dosł. *jakaś pierwocina*). Symbolika dotyczy całkowitego poświęcenia Bogu i statusu Bożej własności. Ἀπαρχή oznacza zatem społeczność (charakterystyczny zaimek osobowy *my ἡμεῖς*) całkowicie poświęconą Bogu, która staje się Jego własnością poprzez narodziny dzięki słowu prawdy. Z kolei narodzenie z woli Boga i dzięki słowu prawdy sprawia, że pierwociny stają się tutaj również synonimem doskonałości i świętości/uświęcenia. W ten sposób całe wyrażenie nabiera charakteru soteriologicznego, zwłaszcza gdy połączy się je z symboliką eschatologiczną. Na aspekt eschatologiczny

naprowadzają odbiorcę skojarzenia agrarne związane z *pierwociną*, zwłaszcza obraz zbiorów/żniw wykorzystywany do przedstawienia eschatologicznego sądu (por. Jk 5,7-9). W wyniku tego sądu w taki sam sposób, jak uświęcona została *pierwocina*, odnowione (uświęcone) zostanie całe *Boże stworzenie* – κτίσμα (por. Np. Ap 5,13). W prymacie ludzkości w nowym stworzeniu, a więc w tej charakterystycznej eschatologicznej inwersji, widać wyraźne nawiązania – również na poziomie leksykalnym i frazeologicznym – nie tylko do literatury sapiencjalnej, ale i do roli samej mądrości – Bożego daru – w odnowie/uświęceniu stworzenia (por. zwłaszcza Mdr 9,2-4: *w mądrości swojej tak ukształtowałeś człowieka, aby panował nad stworzeniami [...], aby rządził światem w sposób święty i sprawiedliwy, a sprawy sporne rozstrzygał bezstronnie, daj mi mądrość, która przy Tobie zasiada na tronie*). Widać teraz wyraźnie, że w. 18 stanowi razem z w. 5 inkluzję teologicznych rozważań narratora Jk.

W tym finalnym wierszu zbiegają się też wspomniane wcześniej poziomy historyczny i relacyjny, dla których punktem odniesienia jest człowiek. Można to potraktować jako zapowiedź opisu następnych cech mądrości przejawiających się przede wszystkim w stosunkach międzyludzkich.

Poziom historyczny/chronologiczny:

Przeszłość	Teraźniejszość	Przyszłość (czasy ostateczne)
(Pierwsze) stworzenie – stworzenie światel – Jk 1,17	Człowiek jako korona (pierwszego) stworzenia – Jk 1,18; Człowiek jako pierwocina (nowego) stworzenia – Jk 1,18	(Nowe) stworzenie – Jk 1,18

Poziom relacyjny z wyraźnym ukierunkowaniem soteriologicznym :

Obietnica	Wypełnienie w teraźniejszości	Wypełnienie w przyszłości
Niezmiennie postanowienie Boga w przeszłości – Jk 1,18a	Narodzenie dzięki słowu prawdy – Jk 1,18b Człowiek dzieckiem Bożym	Sąd i ostateczne zbawienie /uświęcenie – Jk 1,18c

Jak wynika z powyższych rozważań, Jk 1,5-8 oraz 16-18 tworzą spójną tematyczną całość, odnoszą się bowiem do mądrości jako Bożego daru, o który należy prosić. Uwagę zwraca inkluzyjna kompozycja całego fragmentu: w. 5, gdzie eksponuje się *prośbę* o mądrość, oraz w. 18, gdzie pojawia się wyraźne nawiązanie do Księgi Mądrości, implikują użycie toposu króla Salomona. Inkluzja dotyczy też treści teologicznych. Wiersz inicjalny skupiał się na Bogu i sposobie udzielania

¹³ Wydaje się, że większość komentatorów widzi w słowie prawdy raczej synonim Ewangelii, zestawiając Jk z Corpus Paulinum (np. 2 Kor 6,7; Ef 1,13; Kol 1,5; 2 Tm 2,15); zob. L.L. Cheung, *The Genre, Composition and Hermeneutics of the Epistle of James*, Carlisle 2003, s. 87, T.B. Cargal, dz. cyt., s. 86 wraz z przypisami. Słowo prawdy może być też interpretowane jako prawo, tak jak w Ps 119, 43 i Testamencie Gada 3,1 – co lepiej niż Ewangelia i chrzest odpowiadałoby tradycji sapiencjalnej; zob. S. Laws, dz. cyt., s. 76, lub nawet z samą mądrością; zob. T.B. Cargal, dz. cyt., s. 86.

¹⁴ Zob. J. Kozyra, dz. cyt., s. 100-101.103.

¹⁵ Zob. wyżej – Nadawca i adresaci.

¹⁶ Por. inną interpretację tego odwrócenia u S. Laws, dz. cyt., s. 75.

przez Niego daru mądrości (*hojnie/szczerze/jednakowo, bez względu na osobę, bez oceniania*), który ma być wzorem dla postępowania człowieka wierzącego. Wiersz finalny rozwija tę myśl w kierunku soteriologicznym i eschatologicznym: człowiek wierzący, skutecznie proszący o dar mądrości i otrzymujący go na podstawie niezmiennej woli i obietnicy Boga, staje się podobny do Boga, po pierwsze, ponieważ zrodzony przez słowo prawdy stał się Bożym dzieckiem i Bożą własnością, po drugie, w czasach ostatecznych zostanie całkowicie uświęcony. Te ramy wypełniają refleksje antropologiczno-teologiczne: Bóg, w przeciwieństwie do człowieka poddającego się wątpliwościom, chwiejnego, niestałego, rozdwojonego, jest integralny, stały i niezmienny, stwarza świat i nad nim panuje oraz wypełnia zbawcze postanowienia swojej woli. Podkreślając stałość oraz integralność Boga, hagiograf wprowadza też odbiorców w zasadniczą tematykę swojego pisma – integralność i spójność wewnętrznych i zewnętrznych aspektów życia człowieka wierzącego, która ma swoje źródło i wzorzec w Bogu i zachowana może być tylko dzięki darowanej przez Boga mądrości.

Mądrość czysta (Jk 1,12-15.21a.27)

Błogosławiony mąż, który przetrwa/wytrwa pokusę/próbie, ponieważ gdy został sprawdzony, otrzyma wieniec/koronę życia, który został obiecany [przez Boga] kochającym Go. Niech nikt wypróbowywany/kuszony nie mówi: przez Boga jestem kuszony. Bóg bowiem nie jest poddawany pokusie do zła i nikogo On nie kusi. Przez własną żądzę/pożądliwość każdy jest kuszony, odciągany i łowiony na przynętę. Co więcej, żądza/pożądliwość, gdy zaszła w ciężę, wydaje [na świat] grzech, a grzech, gdy dojrzał/rozwinął się, rodzi śmierć. Dlatego zdejmijcie z siebie/odłóżcie wszelki/cały brud i nadmiar złości/złośliwości. Religijnością czystą i bez skazy przed Bogiem i Ojcem jest: odwiedzać sieroty i wdowy w ich cierpieniu/trudnym położeniu oraz samego siebie bez uszczerbku zachować od świata.

Opis drugiej z wymienionych cech mądrości – czystości – strukturą przypomina deskrypcję cechy poprzedniej, mądrości pochodzącej od Boga. Czysta mądrość, najogólniej mówiąc, to mądrość taka, która sprawia, że człowiek opiera się pokusom wynikającym z własnej pożądliwości i realizuje w praktyce przykazanie miłości Boga i bliźniego. Aby przekazać tę myśl, nadawca Jk korzysta tutaj również z inkluzji, binarnych opozycji oraz nawiązań do biblijnej ktiseologii i do trójpodziału dziejów. Posługuje się obrazami i typowymi dla

siebie skojarzeniami łączącymi elementy przeszłe i przyszłe oraz odniesieniami do literatury sapiencjalnej i do Tory. Jak rozumiana jest czysta mądrość, pokazuje więc za pomocą przykładów – postaw człowieka, który, jak wynika z poprzedniego fragmentu (Jk 1,5-8.16-18), prosi Boga o mądrość z wiarą i ją otrzymuje, oraz tego, który jest chwiejny, wątpiący i nie doczekał się od Boga żadnego daru. Podobnie jak poprzednio, zestawione zostają nie tylko afirmowana i negowana postawa człowieka, ale również fałszywe wyobrażenia o Bogu budowane na podstawie analogii z zachowaniami ludzkimi i z wierzeniami pogańskimi oraz wyobrażenia prawdziwe budowane na podstawie Bożych słów i czynów zapisanych w Biblii, którą autor Jk się posługuje, czyli LXX. Wątki teologiczne zostały tu jednak dość ograniczone na rzecz dominacji aspektów antropologicznych i hamartiologicznych.

Część komentatorów traktuje Jk 1,12 jako podsumowanie części Jk 1,2-11. Tymczasem w podziale tekstu według przejawów i cech mądrości wiersz ten stanowi zdanie inicjalne otwierające rozważania na temat czystości jako pochodnej mądrości. Narrator podchodzi do tej kwestii w sposób sobie właściwy, nawiązując do nielinearnej struktury całego listu, naprowadzając odbiorców na niezbyt oczywiste czasem skojarzenia (1,12-15), by w kulminacyjnym momencie sformułować tezę (1,21a.27a), a następnie jeszcze ją rozwinąć i podsumować (1,27b-c).

Rozważania o czystości rozpoczyna od wprowadzenia błogosławieństwa, które formalnie i treściowo nawiązuje z jednej strony do tradycji starotestamentowej (Jk używa tu nawet stylu LXX)¹⁷, z drugiej, jak się wydaje, do tradycji Jezusowej. H. Krabbendam makaryzm Jakubowy nazywa „planem zwycięstwa”¹⁸, zestawiając go m.in. z Dn 12,12, 4 Mch 7,22 (oraz Mk 13,13 i Ap 2,2-10), gdzie pojawia się podobna idea błogosławieństwa dla tego, który wytrwa. Jednak wymienione teksty wyraźnie nawiązują do wytrwania/przetrwania cierpień, a takiej bezpośredniej sugestii w Jk 1,12 nie ma¹⁹, choć większość komentatorów wiąże użyty tutaj rzeczownik *πειρασμός* (*wypróbowanie, próba, kuszenie, pokusa*) i przymiotnik *δόκιμος* (*wypróbowany, przetestowany*) z doświadczeniami opisanymi w Jk 1,2-4, zakładając, że chodzi o doświadczenia negatywne²⁰. Do „planu zwycięstwa” nawiązują niewątpliwie również błogosławieństwa Jezusowe. Z błogosławieństwem Jakubowym łączą je dwa elementy – inwersja oraz orientacja

¹⁷ Jk używa tu przymiotnika z rzeczownikiem – *maka,rioj avnh,r*, podobnie jak Ps 1,1; Prz 8,34; Hi 5,17; Syr 14,1, a nie tylko przymiotnika jak w NT – Mt 5,3; J 20,29, Ap 1,3.

¹⁸ H. Krabbendam, dz. cyt., s. 284.

¹⁹ S. Laws, dz. cyt., s. 66.

²⁰ Zob. niżej.

eschatologiczna: ci, którym w błogosławieństwie obiecane zostają przyszłe wielkie rzeczy (eschatologia), obecnie doświadczają czegoś przeciwnego (inwersja) – por. Mt 5,4.6.10-12.

Wydaje się, że dla Jk wzorcową formułą błogosławieństwa będzie charakterystyczne dla literatury sapiencjalnej błogosławieństwo typu ܘܕܘܟܘܢܐ wynikające z przestrzegania Prawa, ufności pokładanej w Bogu, bojaźni Bożej i posiadania mądrości (por. Prz 14,21; 16,20; 28,14; 29,18; Syr 14,1-4.20-21; 37,24)²¹. Takie błogosławieństwo zakorzenione jest w formule przymierza, ma więc bardzo jasne przesłanie: posłuszeństwo (przymierzu) rodzi błogosławieństwo, nieposłuszeństwo skutkuje przekleństwem, co w sposób bardzo rozbudowany i szczegółowy przekazuje tekst z Pwt 28²² (por. też Pwt 30,15-20), gdzie część pierwsza poświęcona jest wyliczaniu przejawów błogosławieństwa (Pwt 28,1-14), część druga – opisom przejawów przekleństwa (Pwt 28,15nn). Choć w stosunku do Pwt Jk 1,12 wydaje się ograniczoną do opisu błogosławieństwa formą eliptyczną, dominującą w literaturze sapiencjalnej, w istocie zawiera też element przekleństwa, który pojawia się w w. 13-15²³.

W afirmatywnej części makaryzmu z w. 12 nie tylko skupia się historia zbawienia, co nawiązuje do poprzednich rozważań o pochodzeniu mądrości z góry/od Boga, ale jej trójpodział porządkuje również strukturę całego fragmentu poświęconego czystości mądrości:

Przeszłość	Teraźniejszość	Przyszłość
Boża obietnica – Jk 1,12e	Przewycięzanie pokus – Jk 1,12b Stan wypróbowania – Jk 1,12c Umiłowanie Boga – Jk 1,12f	Otrzymanie wieńca/korony życia – Jk 1,12d

Wszystkie etapy podkreślone są formami gramatycznymi. Obietnica (ἐπιτηγείλατο) wyrażona została w ind. aoristi passivi (passivum theologicum), co po raz kolejny akcentuje jednorazowość tego aktu i niezmiennosc postanowień Bożych. Znoszenie doświadczeń ὑπομένει wyrażone w ind. praesentis activi oznacza nie tylko aktualną konieczność przewycięzania pokus, ale również (nieustanną) powtarzalność tego aktu, która towarzyszy całemu życiu człowieka²⁴. Ponieważ czasownik ὑπομένει oznacza nie tylko przetrwanie, ale również

²¹ *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, v. 1, Grand Rapids 1997, s. 445nn; por. *The Westminster Dictionary of the New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, red. D.E. Aune, Louisville-London 2003, s. 75.

²² Por. S. McKnight, dz. cyt., s. 105n.

²³ Por. niżej.

²⁴ Takie nieustanne doświadczanie pokus opisuje M. Luter w *Dużym Katechizmie*, w objaśnieniu szóstej

podtrzymanie i/lub dodawanie sił (a w tradycji żydowskiej źródłem siły, nadziei i sprawcą umocnienia/podtrzymania jest oczywiście Bóg – por. Ps 18[17],3; 31[30],2-4; 39[38],8; 71[70],5.7)²⁵, można go przetłumaczyć znacznie szerzej i pogłębić zarówno aspekt teologiczny jak i antropologiczny: *Błogosławiony mąż, który umacniany przez Boga pokonuje/przewycięża pokusy*. O rozpowszechnieniu takiego rozumienia zmagają z pokusami, które jest wspomagane przez Boga, świadczy też wymownie szósta prośba Modlitwy Pańskiej: *Nie pozwól, abyśmy ulegli pokusie: και μη εισενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν* (Mt 6,13).

Podobnie jak nieustanne stawianie czoła pokusom, całemu życiu człowieka powinna towarzyszyć też miłość do Boga (tutaj użyto part. praesentis activi w pl. – τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν). Pokonywanie pokus oznacza ostatecznie osiągnięcie stanu wypróbowania/pełni doświadczenia (tutaj bez żadnych metaforycznych konotacji), co z kolei jest zaznaczone przez part. aoristi δόκιμος γενόμενος. Jednorazowość i punktowość określenia δόκιμος γενόμενος wskazuje, że chodzi najprawdopodobniej o przejście z życia teraźniejszego do życia wiecznego, a więc o śmierć jako ów punkt graniczny i otrzymanie wieńca/korony życia, co z kolei zaznaczono użyciem ind. futuri act. – λήμψεται.

Wiele elementów afirmatywnej części błogosławieństwa pozostaje celowo niedopowiedzianych lub wieloznacznych. Do nich należą m.in. sformułowania *korona/wieniec życia, kochający [Boga]* oraz rozumienie *obietnicy* i oczywiście *pokusy/próby* (to ostatnie pojęcie szerzej zostanie omówione w powiązaniu z ww. 13 i 14).

Sformułowanie στέφανος τῆς ζωῆς można rozumieć na kilka sposobów. Sam termin στέφανος nawiązuje zarówno do tradycji greckiej, jak i żydowskiej tradycji mądrościowo-apokaliptycznej. Kojarzy się w pierwszej kolejności z wieńcem plecionym z wawrzynu i gałązek oliwnych, którym honorowano zwycięzcę zawodów sportowych lub bohatera wojennego. Może też oznaczać

prośby Modlitwy Pańskiej: [...] *jakkolwiek uzyskaliśmy odpuszczenie i spokojne sumienie, i zostaliśmy oczyszczeni, to jednak w życiu tak się układa, że dziś ktoś stoi, a jutro upada. Dlatego, mimo że w danej chwili jesteśmy usprawiedliwieni i ze spokojnym sumieniem stoimy przed Bogiem, musimy ponownie prosić. Aby nam nie pozwolił odpaść i cofnąć się przed ciężkimi próbami i pokuszeniami. [...] Wielkie i ciężkie [...] są owe niebezpieczeństwa i pokuszenia, którym każdy chrześcijanin musi stawiać czoła [...]; sprawiają one, iż – dopóki żyjemy [...] – trzeba każdej godziny wołać i prosić, aby Bóg nie pozwolił nam słabnąć i upadać ze zmęczenia i wpaść na nowo w grzech, hańbę i niewiarę. W przeciwnym bowiem razie niepodobna przewyciężyć nawet najmniejszego pokuszenia. Zatem „nie wodzić na pokuszenie” znaczy: gdy Bóg daje nam siłę i moc do stawiania oporu, wszakże bez uchylania i stania pokuszenia. Dopóki bowiem żyjemy [...], nie może nikt ująć pokuszeniom i ponętom, i nie może być inaczej: musimy znosić pokuszenia, a nawet tkwić w nich. Ale właśnie dlatego prosimy, abyśmy nie upadli i nie utonęli w nich. Co innego jest bowiem doświadczanie pokuszeń, a co innego godzić się na nie lub przytakiwać im. [...] Dlatego my, chrześcijanie, musimy być uzbrojeni i codziennie przygotowani na to, iż każdej chwili możemy być narażeni na pokuszenie [...]*, M. Luter, *Duży Katechizm*, tłum. A. Wantuła, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła luterańskiego*, Bielsko-Biała 2011, s. 112-113.

²⁵ S. McKnight, dz. cyt., s. 109.

złotą koronę, diadem, który zdobił głowy wybitnych wodzów, władców i osobistości życia publicznego. Tradycja sapiencjalna łączy te dwa obrazy: *Na głowę włoży ci wspaniałą wieniec, obdarzy cię pięknym wieńcem/koroną* (ἵνα δῶ τῆ σῆ κεφαλῆ στέφανον χαρίτων στεφάνω δὲ τρυφῆς ὑπερασπίση σου). Nieprzypadkowo w przytoczonym wyimku z Prz 4,9 uhonorowanie wieńcem/koroną wiąże się ze zdobyciem mądrości. W Syr 6,31 do wieńca przyrównywana jest sama mądrość (podobnie w Syr 1,11, gdzie za synonim lub pierwszy etap mądrości można uznać bojaźń Bożą). W kontekście opisu mądrości w Jk oznaczałoby to, że część afirmatywną makaryzmu można by streścić, powołując się na tradycję sapiencjalną w następujący sposób: *Szczęśliwy [błogosławiony] jest ten, kto – prosząc Boga o pomoc – przewycięża pokusy i na mocy Bożej obietnicy zdobywa mądrość*. Widać tu paralele z rozważaniami poprzednimi dotyczącymi pochodzenia mądrości:

w. 5. Prośba o mądrość	Obietnica otrzymania mądrości	Dar mądrości dla wszystkich proszących z wiarą
w. 12. Przewyciężanie pokus dzięki Bożemu wsparciu	Obietnica (niedookreślona)	Dar – korona/wieniec – utożsamiany z samą mądrością.

Pewien problem może stanowić dookreślenie *wieńca/korony* jako *korony/wieńca życia* στέφανος τῆς ζωῆς. Większość komentatorów genetivus doprecyzowujący wieniec/koronę traktuje jako genetivus epexegeticus (definiujący). Wtedy całe wyrażenie należałoby utożsamiać po prostu z życiem. Ta myśl jest zgodna zarówno z Jakubowym opisem mądrości, jak i z tradycją sapiencjalną (por. *mądrość przynosząca życie* w tabelach porównujących przesłanie Jk z księgami mądrościowymi). Narrator Jk nie precyzuje, o jakie życie chodzi – wieczne czy doczesne. Z jednej strony kontekst „wzorcowego” błogosławieństwa z Pwt 28,1-14, a zwłaszcza bliskiego tradycji mądrościowej Pwt 30,15-16.19b-20, każe dopatrywać się tutaj skojarzeń z długim i szczęśliwym życiem na ziemi. Z drugiej jednak i na podstawie podobieństw z rozważaniami dotyczącymi Jk 1,5-8.16-18, które miały ukierunkowanie eschatologiczne i soteriologiczne, można przypuszczać, że podobną orientację ma również i ta refleksja – chodzi w niej o życie wieczne. Dodatkowym potwierdzeniem będą oczywiście eschatologiczne akcenty obecne w literaturze sapiencjalnej, wskazana wyżej eschatologia w pokrewnych makaryzmach Jezusowych oraz aluzje w samym Jk, choć – jak to zwykle w tym tekście bywa – nie do końca sprecyzowane i pozwalające na szeroką interpretację.

O tym, że może tu chodzić o życie wieczne, wynika też m.in. z Jk 2,5, gdzie pojawia się podobna fraza – obietnica królestwa (bez dopowiedzenia!) dla tych, którzy miłują Boga. W tym kontekście στέφανος kojarzyłby się przede wszystkim z koroną, diademem (τὸ διάδημα) królewskim oznaczającym godność królewską, podobnie jak w Mdr 5,16: *Dlatego otrzymają wspaniałą godność królewską, przepiękny diadem z rąk Pana* (por. też TestLew. 8,2, gdzie wieniec/korona opisany jest jako *wieniec sprawiedliwości*, i TestBen 4,1, gdzie pojawia się *wieniec chwały*). Na eschatologiczno-apokaliptyczne konotacje może też wskazywać obecność obrazu (złotego) wieńca i wyrażenia *wieniec życia* στέφανος τῆς ζωῆς w Apokalipsie Jana (2,10; 3,11; 4,4.10; 14,14). Ciekawą sugestią dotyczącą idei życia wiecznego zawartej w wyrażeniu *wieniec życia* podaje S. Laws. Autorka sięga do obrazu wieńca upleczonego z gałęzi wawrzynu i oliwki, który w warunkach naturalnych jest bardzo nietrwały, szybko więdnie i/lub usycha (wizja ta pojawia się zresztą w Jk 1,9-11). W przeciwieństwie do naturalnego wieńca, *wieniec życia* byłby czymś trwałym, wiecznie żywym, a więc symbolem wiecznego życia²⁶.

Eschatologiczne i soteriologiczne uwarunkowania *wieńca życia* zdają się potwierdzać dalsze wyrażenia: ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν, *którą [koronę] obiecał miłującym go*. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że również obietnica nie zostaje tutaj doprecyzowana, jednak biorąc pod uwagę znane już teologiczne refleksje zawarte w 1,5-8 i 16-18, można przypuszczać, że w tym ogólnym określeniu skupiają się zarówno obietnice dotyczące mądrości (w. 5) i wszystkiego, co mądrość przynosi, jak i niezmiennie obietnice zbawcze (w. 18), które obejmują i teraźniejszość, i przyszłość, podobnie jak Jakubowe błogosławieństwo.

Zakorzenione w historii, ale dotyczące teraźniejszości i przyszłości jest również wyrażenie *miłujący go* (τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν), zwłaszcza gdy zaimek αὐτόν jest traktowany jako ekwiwalent Boga²⁷. Zazwyczaj w literaturze biblijnej frazie *ci, którzy miłują Boga* towarzyszy dopowiedzenie *i zachowują Jego przykazania* (Wj 20,6; Pwt 5,10; 7,9; Dn 9,4). Umiłowanie Boga kojarzy się w pierwszej kolejności z pierwszym przykazaniem miłości (Pwt 6,5). A zatem wyrażenie *miłujący Boga* obejmuje wszystkich, którzy w przeszłości i obecnie przestrzegają Prawa. W literaturze sapiencjalnej często tego dopowiedzenia brakuje (por. Syr 1,10), pojawia się za to pewien zwrot eschatologiczny, a mianowicie polecenie *miłujących Boga* Bożemu miłosierdziu, zapewnienie o braku potępienia dla nich, co może mieć konotacje z Bożym sądem (tak np. w PsSal 4,25; 6,6; 10,3; TestSym 3,6).

²⁶ S. Laws, dz. cyt., s. 67.

²⁷ Sugestie, że chodzi o Boga/Pana, są najbardziej uzasadnione, gdy przyjmie się lekcję ἐπηγγείλατο κύριος ἐπηγγείλατο ὁ κύριος lub ἐπηγγείλατο θεός.

Możliwe jest też alternatywne tłumaczenie frazy ὄν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν, gdzie, owszem, podmiotem/donatorem obietnicy jest Bóg, ale zaimek αὐτόν (acc. sg. masc.) odnosi się do rzeczownika στέφανος (masc.). Jeśli, jak pokazano wyżej, wyrażenie *wieniec życia* uznać za synonimiczne określenie mądrości, to obietnica dotyczyłaby tych, którzy miłują mądrość. Nie oznacza to jednak myśli diametralnie różnej od tej przedstawionej wyżej. Skoro mądrość pochodzi od Boga i jest Jego darem, to umiłowanie mądrości, rozumianej także jako przestrzeganie Prawa, może metonimicznie oznaczać również umiłowanie Boga jako darczyńcy.

Jak się wydaje, narrator Jk celowo pozostawia możliwość różnej interpretacji używanych przez siebie wyrażen i obrazów. Pozostaje to w zgodzie z wybraną przez niego konwencją gatunkową okólnego *listu do diaspory* oraz zamiarem trafienia do jak najszerszego grona odbiorców, którzy w ogólnych, niedookreślonych i wieloznacznych elementach będą mogli odnaleźć idee najlepiej pasujące do ich sytuacji oraz kompetencji i świadomości teologicznej bez potrzeby ograniczania się do jednego wykładu.

Podsumowując tę pierwszą, afirmatywną część makaryzmu, można powiedzieć, że ściśle wiąże się ona strukturalnie i treściowo z rozważaniami na temat pochodzenia mądrości. Tutaj rozwijana jest przede wszystkim myśl antropologiczna: ten, który poprzednio opisywany był jako proszący z wiarą o mądrość i ją otrzymujący, teraz określany jest mianem *błogosławionego*, który *błogosławieństwo/szczęście* upatruje w Bogu²⁸ i Jego obietnicach zakorzenionych w przeszłości, obejmujących teraźniejszość i przyszłość. Błogosławieństwo, które można utożsamić z darem mądrości, oznacza odpowiednią postawę beneficjenta: nieustanne, codzienne przewycięzanie pokus, przy którym niezbędne jest Boże wsparcie (stąd nawiązania do Modlitwy Pańskiej), oraz umiłowanie Boga, rozumiane jako przestrzeganie przykazań (ze szczególnym zaakcentowaniem pierwszego przykazania miłości).

Zgodnie z zasadą binarnych opozycji charakterystycznych dla literatury sapiencjalnej, a tutaj dodatkowo w kontekście makaryzmu obejmującego błogosławieństwo i przekleństwo, w w. 13 następuje skonstrastowanie zachowania obdarzonego mądrością, szczęśliwego, błogosławionego człowieka, który całe życie walczy z pokusami, z tym, kto z tymi pokusami nie walczy, lecz oskarża o nie Boga. Przekleństwo łączy się więc bezpośrednio z bluźnierczym stwierdzeniem: *jestem kuszony przez Boga* ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι. Pełna postać zrekonstruowanego makaryzmu mogłaby więc wyglądać w sposób następujący: *Błogosławiony mąż, który przewycięza pokusy, bo gdy został wypróbowany/*

doświadczony, otrzyma wieniec/koronę życia, którą [Bóg] obiecał tym, którzy Go kochają. [Przeklęty mąż], który kuszony, mówi: przez Boga jestem kuszony, [dopuszcza się bowiem bluźnierstwa], gdyż Bóg nie jest podatny na kuszenie do złego/przez zło i sam nikogo nie kusi. [Przeklęty mąż, który popełniając grzech bluźnierstwa, odwraca się od Boga. Poniesie on śmierć] (ostatnia część makaryzmu zrekonstruowana została z uwzględnieniem również w. 15). Jeszcze czytelniej to dwusegmentowe błogosławieństwo przedstawia tabela:

Przewycięzający pokusy (obdarzony mądrością)	Poddający się pokusom (bez daru mądrości)
Błogosławiony/szczęśliwy (w. 12a)	Przeklęty (elipsa)
Miłujący Boga = wypełniający pierwsze przykazanie miłości (w. 12c)	Oskarżający Boga = bluźnierstwo i przekroczenie pierwszego przykazania miłości (w. 13)
Zostanie obdarowany życiem (w. 12 b)	Za grzech poniesie śmierć (w. 15)

Elementem potwierdzającym koherencję ww. 12 i 13 jest nie tylko nawiązanie do „klasycznego” błogosławieństwa, lecz również to samo pole semantyczne rzeczownika πειρασμός (w. 12), będącego derywatem czasownika πειράζω (w. 13). Przy odczytaniu linearnym Jk zazwyczaj pojawiają się sugestie, że πειρασμός z w. 12 nawiązuje do wcześniejszej zachęty, aby czerpać radość z prób i doświadczeń (Jk 1,2-3), należy zatem rzeczownik ten również tutaj tłumaczyć jako *próba*. Wydaje się jednak, że znaczenie czasownika πειράζω w w. 13 wskazuje również, jak należy rozumieć jego derywat πειρασμός w wierszu poprzednim. Chodzi oczywiście o podstawowe znaczenie tego leksemu – kuszenie/pokusę²⁹. Szczęśliwy, błogosławiony jest zatem ten, kto stale, z Bożą pomocą, przewycięza pokusy. To sprawia, że człowieka u kresu życia można nazwać wypróbowanym.

Narrator zgodnie ze swoim zwyczajem nie precyzuje początkowo, co rozumie tutaj przez πειρασμός. Robi to dopiero w w. 14, gdzie pojawia się rzeczownik ἐπιθυμία żądza. Wydaje się zatem, że w w. 12 chodzi o przewycięzanie pokus rozumianych jako własne pożądlivości, stąd zresztą wymowne dookreślenie pojęcia ἐπιθυμία przez zaimek ἰδία. Niektórzy źródło pokus dostrzegają nie w sobie, lecz na zewnątrz, w Bogu, co – jak już zaznaczone – uważane jest przez narratorkę Jk za bluźnierstwo i podlega przekleństwu. Być może jest to pokłosie wpływów religii pogańskich i narrator polemizuje z tymi poglądami, podobnie jak polemizował w 1,18 odnośnie do zmienności pogańskich bóstw. Wydaje się to dość prawdopodobne, zwłaszcza że można wyznaczyć

²⁸ H. Krabbendam, dz. cyt., s. 284; S. Laws, dz. cyt., s. 68; J. Kozyra, dz. cyt., s. 88.

²⁹ Por. np. S. Laws, dz. cyt., s. 69; T.B. Cargal, dz. cyt., s. 79-80, którzy twierdzą, że zmiana rozumienia leksemu peira, zw następuje pomiędzy w. 12 a 13.

linię logicznego rozumowania: zmienne bóstwa pogańskie podlegają kuszeniu (przez inne bóstwa) oraz kuszą człowieka. Niezmienny stały w swoich postanowieniach Bóg nie podlega pokusom – jest ἀπειραστός i nikogo nie kusi πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα. Na to dodatkowo nakłada się typowa dla LXX demonizacja bóstw pogańskich, a co za tym idzie – postrzeganie pokus jako działań demonicznych i/lub szatańskich (por. Hi 1,9-12; 2,6; 2 Krn 21,1 i 2 Sm 24,1 oraz porównywalna do Hi rola księcia Mastemy w historii Abrahama z Księgi Jubileuszów 17,15-18). Nie chodzi tu jednak tylko o partykularne polemiki, ale o stanowcze przeciwstawienie się fałszywemu pogładowi na temat zewnętrznego źródła pokus. Narrator Jk w greckim pojęciu ἐπιθυμία widzi najprawdopodobniej odpowiednik hebrajskiego pojęcia נַפְשׁוֹ – termin ten oznacza zarówno ukształtowanie, uformowanie, jak i żądze, dążenia. Pożądanie więc jest integralną cechą człowieka³⁰, a kierowanie się nią stanowi prawdziwe źródło pokusy, do czego nawiązuje też bliski autorowi Jk Syr 15,14: *On stworzył człowieka na początku, lecz zostawił go w ręku jego własnej woli* (αὐτὸς ἐξ ἀρχῆς ἐποίησεν ἄνθρωπον καὶ ἀφήκεν αὐτὸν ἐν χειρὶ διαβουλίῳ αὐτοῦ). Skojarzenia z historią stworzenia i sytuacją w raju nasuwają się same. W ten sposób narrator Jk kontynuuje refleksję ktiseologiczną rozpoczętą przy omawianiu pochodzenia mądrości (1,17-18). Oskarżenia Boga o kuszenie odwołują się do historii początków, kiedy to człowiek, ulegając swojej pożądlivości, przekroczył Boży zakaz, ale oddala od siebie winę, obarczając nią kobietę, kobieta zaś oskarża węża (Rdz 3,12-13)³¹.

Wyjaśniając, dlaczego Bóg nie może być uważany za źródło pokus, autor Jk sięga po teologię apofatyczną, podobnie jak w 1,7-8.16; twierdzi, że Bóg nie podlega pokusie i nikogo nie kusi (w. 13). Używa przy tym przymiotnika ἀπειραστός, który nie ma swojego odpowiednika ani w greckiej literaturze biblijnej, ani pozabiblijnej, dlatego jego znaczenie jest niepewne³², choć łatwo go wyprowadzić od czasownika πειράζω. Najogólniejszym jego znaczeniem byłoby ogólne „bez pokus” i przy takim ogólnym stwierdzeniu chciałby zapewne Jk pozostać, pozostawiając doprecyzowanie kompetencjom oraz intuicji teologicznej odbiorców. Nie rozstrzyga też, jak należy rozumieć dopowiedzenie κακῶν w genetivie pluralis³³: czy biernie (*Bóg jest bez pokus przez zło = Bóg nie jest doświadczany przez zło = zło nie może kusić Boga*), czy też czynnie (*Bóg jest bez pokus do złego = do tego, aby czynić/wyrządzać zło*). Jeśli wziąć pod uwagę typową dla Jk opozycję – tutaj wyraźne przeciwstawienie człowieka, który może być kuszony (w. 13a), oraz Boga, który nie może być kuszony/nie podlega pokusie

– bardziej prawdopodobny wydaje się wariant bierny, tym bardziej że aspekt czynny pokrywałby się w dużej mierze ze stwierdzeniem *Bóg sam nikogo nie kusi* (w. 13c). Najprawdopodobniej jednak w neologizmie ἀπειραστός mieszczą się oba warianty, podstawowe zaś znaczenie całego wywodu teologicznego jest takie: Bóg nie może być postrzegany jako źródło pokus, ponieważ w każdym aspekcie pokusa jest obca Jego istocie. Wydawałoby się, że część teologiczna ogranicza się do tego wywodu, ale jej dalszej części można doszukać się też w w. 15: ponieważ pokusa rozumiana jako żądza jest impulsem do grzechu, a Bóg jest bez grzechu, dlatego też nie podlega ani żądzy, ani pokusie. Nieprzypadkowo też już we wcześniejszych rozważaniach teologicznych w w. 18 wolę/postanowienie Boga określono jako neutralne βούλομαι, a nie jako obciążoną, jak widać, teologicznie chęć/żądze/dążenie ἐπιθυμία.

Dalsze rozważania dotyczące żądzy (w. 14b) oparte są zarówno na odniesieniach sapiencjalnych, jak i na skojarzeniach z literaturą grecką. Przy opisie oddziaływania żądzy/pożądania narrator dodatkowo sięga po personifikację. Człowiek jest przez żądze *odciągany* ἐξεκόμενος i łowiony na przynętę δελεαζόμενος. Oba czasowniki w pierwszej kolejności kojarzą się ze znanym z literatury greckiej obrazem łowienia ryb (lub krokodyli), choć ich kolejność może budzić pewne wątpliwości: człowiek, jak ryba, wyciągany jest z wody i łapany na przynętę. A ponieważ wiadomo, że ryba wyciągnięta z wody nie może żyć, w ten proces wpisana zostaje wizja śmierci, narrator zatem już w tym zestawieniu zapowiada, że chodzi o działania doprowadzające obiekt pokus/żądzy (człowieka) do śmierci. Na tę wędkarską metaforę nałożony został nawiązujący do Prz 7 obraz cudzołożnicy, która sprowadza (*odciąga*) młodego człowieka z drogi sprawiedliwości i go uwodzi. W to działanie również wpisana jest wizja śmierci, ponieważ młodzieniec ulegający kobiecie cudzołożnej jest jak *wół prowadzony na rzeź* (Prz 7,22), *jak ptak, który kieruje się prosto w sidła, nie wiedząc, że chodzi o jego życie* (Prz 7,23). Podobna myśl pojawia się w Prz 5,3-5, a PsSal 16,7 przekazuje dramatyczne wołanie, gdzie już niemetaforycznie zestawione zostają zło, grzech, grzeszna kobieta i upadek: *Zachowaj mnie, Boże, od zła grzechu, od wszelkiej grzesznej kobiety prowadzącej nierozumnych do upadku*³⁴.

W tym kierunku rozwija się refleksja hamartiologiczna w w. 15. Skojarzenie z cudzołożnicą prowadzi do użycia leksyki związanej z seksualnością i cyklem rozrodczym w w. 15, a jednocześnie z czystością, a raczej – nieczystością. W tle pojawiają się też odniesienia do historii upadku człowieka, ponieważ sekwencja aktów przedstawiona w w. 15 odpowiada kolejności z Rdz 3,6.19: poddanie się pożądaniu – grzech (przekroczenie zakazu Bożego) – śmierć. Widać teraz

³⁰ T.B. Cargal, dz. cyt., s. 81.

³¹ Por. P.H. Davids, *James*, dz. cyt., s. 392.

³² S. Laws, dz. cyt., s. 70.

³³ Por. tamże, s. 71.

³⁴ *Psalm Salomona*, tłum. A. Paciorek, w: AST, dz. cyt., s. 124.

wyraźnie opozycję wobec w. 12, która w dużej mierze pokrywa się w przedstawionym wcześniej zestawieniu afirmatywnego (błogosławieństwo) i negatywnego (przekleństwo) członu makaryzmu:

w. 12		w. 15
przewycięzanie pokus/żądzy (działanie z Bożą pomocą)	→	uleganie żądzy/pokusom (działanie bez Boga)
przestrzeganie przykazań	→	łamanie przykazań
przewycięzanie pokus/żądzy	→	(konotacje rajske)
życie (wieniec życia)	→	śmierć

Te paralele pozwalają też sądzić, że śmierć opisana jako dziecko grzechu jest pojęciem tego samego rodzaju, co życie w w. 12. Narrator oczywiście nie precyzuje, czy chodzi o śmierć fizyczną, czy śmierć wieczną, pozwala na interpretację idącą w obu kierunkach, a nawet dodaje do nich jeszcze znaczenie ontyczne: od czasu upadku w raju w istotę człowieka wpisane jest uleganie żądzom, grzechowi i podleganie śmierci, od czego sam człowiek wyzwolić się nie może.

W w. 15 zwraca uwagę nie tylko animizacja/personifikacja żądzy, ale również grzechu, który przedstawiony jest jako poczęte, a następnie dojrzewające dziecko. Dopiero gdy grzech dojrzeje, staje się rodzicem (matką, jak sugeruje czasownik ἀποκνέω) śmierci. Być może w ten sposób narrator Jk chce zasygnalizować, że świadomość istnienia grzechu nie prowadzi jeszcze do śmierci, ale pielęgnowanie grzesznego stanu – doprowadzenie do tego, aby grzech wydorosłał – rodzi śmierć. Znowu pojawiają się odniesienia rajske: człowiek w Edenie był świadomy, że może przekroczyć Boży zakaz, pożądał nawet owoców, które były *dobrze do jedzenia, miłe dla oczu i budzą pragnienie zdobycia wiedzy* καλὸν τὸ ξύλον εἰς βρῶσιν καὶ ὅτι ἀρεστὸν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν καὶ ὠραῖόν ἐστιν τοῦ κατανοῆσαι (Rdz 2,8-8.16; 3,6a); ale dopiero czynna realizacja pożądlności, która w Jk opisana jest jako dojrzałość grzechu, doprowadziła do śmierci.

Poprzez użycie w w. 15 opisu aktu seksualnego i cyklu rozrodczego pojawia się jeszcze jeden ważny teologicznie element – a mianowicie przekaz, że grzech i śmierć nie są dziełami Boga. Opisane tu cudzołóstwo sugeruje więc, że poczęty przez ludzką żądzę grzech, a następnie zrodzona przez grzech śmierć nie są dziełami (dziećmi) Boga, lecz bękartami³⁵, co bardzo wyraźnie widać, jeśli zestawi się opis narodzenia z/przez Boga (dzieci Boże) z Jk 1,18³⁶ i narodzenia z grzechu zaznaczone tym samym czasownikiem ἀποκνέω³⁷.

³⁵ Takiego mocnego stwierdzenia używa m.in. T.B. Cargal, dz. cyt., s. 82.

³⁶ Zob. wyżej.

³⁷ S. Laws, dz. cyt., s. 71.

Podsumowując tę część refleksji, należy jeszcze raz podkreślić opozycyjne połączenie w. 12 oraz 14-15 w charakterystyczną formułę błogosławieństwo-przekleństwo nawiązującą do Pwt 28 i 30,15-20. Człowiek kochający Boga, który z Bożą pomocą opiera się pokusom, otrzyma na mocy Bożej obietnicy koronę życia (życie); człowiek ulegający pokusom zdefiniowanym jako pożądlność, mający – *nomen omen* – *nieczyste* sumienie, zrzucający winę na innych i na Boga oraz pozwalający, aby grzech dojrzał, zostaje skazany na śmierć. Choć narrator Jk nie precyzuje, czy życie i śmierć należy rozumieć w kategoriach doczesnych, czy wiecznych, biorąc jednak eschatologiczne ukierunkowanie zarówno całego Jk, jak i makaryzmu oraz powtarzający się schemat: przeszłość – terażniejszość – przyszłość, wydaje się bardzo prawdopodobne, że chodzi o życie wieczne i wieczną śmierć, odroczone w czasie aż do sądu, podobnie jak w raju została odroczone śmierć fizyczna. W kontekście przejawów i cech mądrości opis z pierwszej części błogosławieństwa oznacza stan człowieka obdarzonego mądrością, opis drugi (przekleństwo) – stan człowieka pozbawionego daru mądrości; ujawnia się tu zatem myślenie o mądrości nie tylko w ujęciu eschatologicznym, ale też w ujęciu soteriologicznym.

Jak zaznaczono na wstępie tych rozważań, sugestie i refleksje zawarte w Jk 12-15 prowadzą do postawienia tezy na temat czystości mądrości w w. 21a i 27. Zanim jednak narrator zdefiniuje, czym jest czystość (w. 27), posługuje się stwierdzeniami negatywnymi, podobnie jak robił to w 1,6-8.16. Wzywa do *zdjęcia z siebie każdego brudu* ἀποθήμενοι πᾶσαν ῥυπαρίαν i *nadmiaru złości/złośliwości* καὶ περισσεῖαν κακίας. Oznacza to, że czystość należy rozumieć jako przeciwieństwo *brudu* i *złości*. W doprecyzowaniu znaczenia tych pojęć pomocne jest również odwołanie się do hamartiologii z w. 13-15.

Łącznikiem pomiędzy poprzednimi rozważaniami a w. 21 jest niewątpliwie czasownik ἀποτίθημι, który oznacza zdejmowanie i odkładanie na bok ubrania. W połączeniu z leksyką nawiązującą do uwodzenia, cudzołóstwa i rozrodczości w w. 14b-15 może sugerować, że *brud* ῥυπαρία (oznaczający zarówno brud fizyczny jak i moralny, wulgarność) dotyczy tutaj nieczystości natury seksualnej – cudzołóstwa, rozpusty. Jednak dookreślenie tego rzeczownika zaimkiem πᾶσα każe rozszerzyć takie wąskie jego pojmowanie, oczywiście bez wykluczania konotacji seksualnych. Temu samemu służy uzupełnienie frazy *każdy brud* wyrażeniem *nadmiar złości*. W kontekście ww. 12-15 i refleksji na temat pokus i żądzy, *brud* i *złość* można uznać za ich synonimy. *Zdjęcie z siebie wszelkiego brudu i nadmiaru złości* oznaczałoby zatem przewycięzanie pokus i nieuleganie żądzy, czyli powściągliwość. Narrator Jk jest świadomy, że przynajmniej w terażniejszości całkowita powściągliwość nie jest możliwa, czemu daje wyraz

poprzez użycie limitującego określenia *nadmiar* περισσεία w przeciwieństwie do zaimka *πᾶσα każdy*. Niemniej można postawić tezę, że czysta mądrość jest dla narratora Jk równoznaczna z powściągliwością.

Ale to nie wyczerpuje rozumienia czystości. Należy dodać do niego jeszcze ustosunkowanie się do bluźnierstwa z w. 13, które też wynika z *nieczystych, brudnych* myśli i oskarżeń wobec Boga oraz *złości* przede wszystkim na siebie za niemożność przewycięzania pokus własnymi siłami. Takie myślenie należy odrzucić, jak zdejmuje się i odrzuca brudne ubranie (po raz kolejny widać koherencję i zasadność użycia czasownika ἀποτίθημι). Odrzucenie bluźnierczego i fałszywego myślenia pozwala człowiekowi poznać prawdę o sobie i swojej pożądlivej naturze. W tym kontekście czysta mądrość, polega na uznaniu własnej grzeszności, codziennym przewycięzaniu pokus, bez oskarżania o nie Boga. Można to inaczej nazwać – czystą miłością Boga, która przejawia się w wierności pierwszemu przykazaniu miłości i powinna przekładać się również na drugie przykazanie miłości, o czym mówi w. 27.

Jak już wspomniano, po postawieniu tezy, czym jest mądrość czysta, narrator Jk rozwija ją i podsumowuje. Fraza *religijność czysta i nieskalana przed Bogiem i Ojcem* θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ καὶ Πατρὶ jest z jednej strony wprost wyrażoną tezą o czystej religijności i podsumowaniem poprzednich rozważań na temat pierwszego przykazania miłości i prawdy o człowieku, z drugiej – stanowi wstęp do rozszerzenia tych pojęć o drugie przykazanie miłości dotyczące powinności wobec bliźnich. Termin θρησκεία, pochodzący ze świata religijności i kultu pogańskiego, można tutaj, przynajmniej częściowo, uznać za synonim mądrości, pokrywa się bowiem z tym, jak wyżej opisano mądrość: czysta i nieskalana religijność/mądrość pozbawiona jest więc elementu bluźnierczego (w. 13) i fałszywego wyobrażenia o człowieku (w. 12.14-15). Do poprzednich rozważań, zwłaszcza tych z w. 21a, nawiązują określenia καθαρὰ oraz ἀμίαντος, stanowiące niejako antonimy do ῥυπαρία i κακία. Przymiotnik ἀμίαντος, który odnosi się także do seksualności, dziewiczości, miłości oblubieńczej, można też uznać za opozycję do nieczystości i cudzołóstwa opisanego w w. 15. Z kolei przymiotnik καθαρὰ w pierwszej kolejności kojarzy się z czystością rytualną i kultyczną, co zresztą wykorzystuje nadawca Jk, łącząc go z rzeczownikiem θρησκεία. A zatem czysta religijność/mądrość nakierowana jest – podobnie jak kult – na Boga i Ojca, a to zakłada, że jest zorientowana również na bliźnich, zwłaszcza tych najbardziej potrzebujących.

Nieprzypadkowo pojawia się tutaj określenie Boga jako Ojca, ponieważ Bóg uważany był za opiekuna/ojca najbardziej bezbronnych grup społecznych w Izraelu (Ps 68[67],6; Syr 35,14). Trzeba też pamiętać, że pozbawienie wdów

i sierot opieki oraz praw automatycznie generowało przekleństwo (Pwt 27,19), wspomnienie więc o powinnościach wobec tych, którzy cierpią (w tekście greckim wyrażone rzeczownikowo w *cierpieniu* ἐν τῇ θλίψει), zestawione z błogosławieństwem z w. 12 tworzy ramy całego passusu poświęconego rozważaniom na temat czystej mądrości. Choć pomoc wdowom i sierotom na poziomie literalnym potraktowana została bardzo partykularnie – dosł. jako *pójście w odwiedziny, aby ich zobaczyć i spędzić z nimi czas* (ἐπισκέπτομαι), to jednak należy uznać, że narrator Jk ma tu na myśli bardziej kompleksową opiekę, zaspokajanie wszystkich potrzeb tych najbiedniejszych bliźnich.

Zakończenie w. 27 w wersji podanej jako textus receptus również można uznać za nawiązanie do błogosławieństwa z w. 12 oraz argument za koherencją tekstów poświęconych czystej mądrości. Błogosławiony to ten, który przewycięza pokusy (w. 12a), a więc ten, który pozostał bez uszczerbku i ustrzegł się tego świata. Przymiotnik ἄσπιλος z w. 27 zaczerpnięty został ze słownika związanego z żeglarstwem, oznacza brak uszkodzenia statku przez niewidoczne, podwodne przeszkody. To morskie tło koresponduje z obrazem wyciągania ryb z wody w w. 14. Z kolei uleganie żądzy jak cudzołożnej kobiecie i płodzenie z nią grzechu (w. 14-15) tutaj zostają określone krótko jako κόσμος świat (por. J 15,18-19; 16,33; 1 J 2,15-17), którego należy wystrzegać się tak samo jak uwodzenia cudzołożnicy.

Podsumowując refleksje Jk na temat mądrości czystej, należy jeszcze raz podkreślić, że mądrość czysta to mądrość, która nie posługuje się bluźnierstwem jako usprawiedliwieniem pokus, którym człowiek (posiadający mądrość) powinien się z Bożą pomocą nieustannie przeciwstawiać. Czysta mądrość sprawia, że człowiek dostrzega prawdę o sobie i odrzuca, jak brudne ubranie, fałszywe wyobrażenia dotyczące eksternalizacji pokus. Przeciwnie – uznaje, że źródłem pokus jest jego własna żądza, której ulega od czasów rajszych. To sprawia, że pokusa i żądza mogą być tutaj uznane za synonimy, a uleganie im oraz bluźnierstwo za wyjaśnienie, czym jest w istocie *brud* i *złość*. Porzucenie fałszywych wyobrażeń o sobie i o Bogu oraz zmierzenie się z prawdą o sobie pozwala człowiekowi na realizację całego przykazania miłości, zarówno części mówiącej o miłości do Boga, jak i części mówiącej o miłości do bliźnich, zwłaszcza tych najbardziej potrzebujących. Mądrość czysta wreszcie pozwala na rozpoznawanie zagrożeń, jakie przynosi świat, i pomaga ich unikać, co sprawia, że człowiek może cieszyć się Bożym błogosławieństwem i oczekiwać życia.

Cechy człowieka obdarzonego mądrością i pozbawionego tego daru można również przedstawić tabelarycznie³⁸.

³⁸ Cechy eksplikowane w tekście opatrzone są siglami; cechy rekonstruowane na zasadzie opozycji – pozbawione są sigli.

Posiadający dar mądrości	Pozbawiony daru mądrości
błogosławiony/szczęśliwy – Jk 1,12a wytrwały w dobrym – Jk 1,12b sprawdzony przez Boga – Jk 1,12c obdarzony obietnicą życia – Jk 1,12d świadomy pochodzenia pożądliwości i grzechu – Jk 1,14-15 pozbawiony chęci oskarżania Boga/bluźnienia – Jk 1,13 odrzucający wszelki brud i złość/złośliwość – Jk 1,21a czysty przed Bogiem – Jk 1,27b manifestujący pobożność/religijność poprzez czyny wobec bliźnich – Jk 1,27c świadomy zagrożenia ze strony świata – Jk 1,27d	pozbawiony błogosławieństwa niewytrwały niewypробowany przez Boga pozbawiony obietnicy życia bluźniący Bogu/oskarżający Boga o kuszenie trwający w złości nieczysty przed Bogiem niepotwierdzający pobożności/religijności czynami

Mądrość ireniczna/dążąca do pokoju/pełna pokoju (Jk 1,19-20; 4,1-3)

Wiedzie/wiecie, bracia moi kochani: niech każdy człowiek będzie szybki w słuchaniu, powolny w mówieniu, powolny w gniewie. Gniew męża bowiem nie wykonuje sprawiedliwości Boga. Skąd wojny i skąd bitwy w/wśród was? Czy nie stąd, z przyjemności ścierających się w waszych członkach/wśród waszych członków? Pożądacie, a nie macie, mordujecie i zazdrościcie, a nie możecie osiągnąć, bijecie się i wojujecie, [a] nie macie, ponieważ się nie modlicie/nie prosicie. Modlicie się/prosicie, a nie otrzymujecie, ponieważ źle się modlicie/prosicie, żebyście zaspokoili wasze przyjemności.

Opisując mądrość pełną pokoju (dosł. mądrość pokojową/ireniczną σοφία ειρηνική), narrator Jk sięga zarówno do konstrukcji obecnych w opisie poprzednich cech mądrości i do poprzednich twierdzeń, a nawet leksyki (z rozszerzonym polem semantycznym kluczowych pojęć), jak i do wyraźniejszych niż poprzednio środków retorycznych oraz nawiązań do literatury sapiencjalnej. Choć koncentruje się na terażniejszości, nie rezygnuje ze stosowanego wcześniej trójpodziału na przeszłość, terażniejszość i przyszłość tworzące historię zbawienia. Podział ten nie jest jednak tak czytelny jak poprzednio przede wszystkim dlatego, że brak w nim wyraźnych odwołań do historii początków (odwołania opierają się głównie na założeniu, że odbiorcom znane są poprzednie opisy i ich struktura, oraz na subtelnym aluzjach). Takie podejście jest jednak w pełni uzasadnione – po zwróceniu uwagi na ktiseologiczne uwarunkowania obecnego stanu

człowieka, narrator przechodzi do szczegółowego opisu tego stanu, w sposób niezwykle dyskretny, niemal eliptyczny, nawiązując do przeszłości.

Przeszłość	Teraźniejszość	Przyszłość
Pożądliwość i dążenie do osiągnięcia stanu zadowolenia, przyjemności – Jk 4,1b.3c – jako nawiązanie do historii upadku	Stan człowieka po upadku przedstawiony przede wszystkim w aspekcie negatywnym: <ul style="list-style-type: none"> wchodzący w kompetencje Boga – Jk 1,20 toczący wojny i bitwy – Jk 4,1a.2 podążający za przyjemnościami – Jk 4,1b.3c) zazdrosny – Jk 4,2 popęniający morderstwa – Jk 4,2 bez modlitwy – Jk 4,2 źle się modlący – Jk 4,3 	Postulaty, jaki powinien być człowiek (aspekt pozytywny): <ul style="list-style-type: none"> -słuchający – Jk 1,19 powściągliwy w mówieniu – Jk 1,19 powściągliwy w gniewie – Jk 1,19 niewchodzący w kompetencje Boga – Jk 1,20 Eschatologiczna sprawiedliwość Boża na sądzie – Jk 1,20

Bez zmian pozostaje natomiast opozycja postępowania człowieka obdarzonego mądrością (teraz mądrością pełną pokoju) i człowieka pozbawionego daru mądrości (na co wyraźnie wskazuje nawiązanie Jk 4,3 do 1,5-8), przy czym o wiele więcej miejsca poświęca narrator temu drugiemu. Cechy pierwszego są konstruowane na zasadzie przeciwieństwa (4,1-3) oraz postulatu w formie sapiencjalnej sentencji (1,19)³⁹. Podobnie jak poprzednio wyobrażony na wzór ludzki obraz Boga został skonfrontowany z Jego rzeczywistą istotą (Jk 1,20). Na pewien zwrot w dotychczasowej argumentacji może wskazywać tranzycja wyrażona apostrofą *Bracia moi kochani ἀδελφοί μου αγαπητοί* oraz zmiana form gramatycznych, teraz w większości, zwłaszcza w 4,1-3, są to czasowniki 2 os. pl.

Początek tranzycji przypomina bardzo tranzycję poprzednią, tę z 1,16-18. Tutaj również zastosowano ten sam zwrot oraz jeden czasownik w imperativie dla 2 os. pl. Dalsze rozważania prowadzone są już w 3 os. i mają charakter ogólny, a nie partykularny, ograniczony do jakiejś jednej grupy odbiorców. Świadczy o tym przede wszystkim użycie zaimka *πᾶς każdy* w 1,19. Przypomina to nieco 1,5, gdzie po zdaniu warunkowym pojawia się imperativus praesentis *activi* *niech prosi αἰτεῖτω* i konstatacja, że *każdemu* (a właściwie wszystkim – *πᾶσιν*) proszącemu o mądrość, Bóg udziela tego daru bez ograniczeń. Teraz ta myśl wydaje się kontynuowana w podobnej formie: *każdy* proszący o mądrość

³⁹ Zob. też tabelę kończącą refleksje na temat mądrości irenicznej.

i otrzymujący ten dar, *niech będzie* – ἔστω imperativus praesentis – *szybki do słuchania, powolny do mówienia i powolny do gniewu* ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι, βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι, βραδὺς εἰς ὀργήν.

Apostrofa, a zwłaszcza zwrot *kochani/umiłowani* ἀγαπητοί, i 4,1-2 tworzą też swoistą ramową opozycję całego fragmentu poświęconego mądrości irenicznej. Narrator z jednej strony zwraca się do braci umiłowanych (aspekt pozytywny), natomiast ww. 4,1-2 opisują działania, które z umiłowaniem (miłością bliźniego) nie mają nic wspólnego (aspekt negatywny): konflikty, uleganie zazdrości, morderstwa. Ramy te wyznaczają również kierunek argumentacji i opisu mądrości – od cech pozytywnych i pożądanych (Jk 1,19), poprzez podanie źródła i motywacji zachowań negatywnych (Jk 1,20; 4,2a.c), aż do cech negatywnych, znamionujących brak mądrości.

Pozytywny opis mądrości irenicznej rozpoczyna się wezwaniem Ἴστε, które można interpretować jako imperativus perfecti activi lub indicativus perfecti activi dla 2 os. pl. Biorąc pod uwagę funkcje tranzycji oraz parenetyczny i diatrybiczny charakter dalszego fragmentu tekstu, większość komentatorów opowiada się za formą imperativu: *wiedźcie*. Jednak w zależności od przyjęcia, czy jest to indicativus, czy imperativus, różna będzie wymowa w. 1,19. W pierwszym wypadku narrator odwoływałby się do wiedzy odbiorców, w drugim – podawał im pewną wiedzę dotyczącą zachowań człowieka obdarzonego mądrością. Nie da się rozstrzygnąć jednoznacznie, które z tłumaczeń będzie właściwsze, wydaje się jednak, że ta dwuznaczność jest zamierzona i zgodna z konwencją listu do diaspory: część ze wspólnot typowanych jako pierwotni adresaci mogła doskonale rozpoznawać zjawiska intertekstualne (nawiązania do literatury sapiencjalnej) obecne w argumentacji Jk, wtedy zasadne jest tłumaczenie *wieście*. Część jednak takich kompetencji nie miała, wtedy odczytanie czasownika Ἴστε jako imperativu również jest uzasadnione. Brak jednoznacznego wskazania, które z rozwiązań byłoby właściwsze, jest z kolei charakterystyczne dla całego postępowania nadawcy, który wielokrotnie stosuje taki zabieg.

Istotne jest tutaj użycie perfectum, które sugeruje stałe, nieustanne dowidywanie się (nawet mimo uprzednio nabytej wiedzy). Przypomina to użycie czasu terażniejszego w 1,12, gdzie chodziło o nieustanne pokonywanie pokus. Tutaj z kolei chodzi o nieustanne przekonywanie się i dążenie do tego, jaki powinien być człowiek obdarzony mądrością. I znów – podobnie, jak poprzednio, gdzie implikowana była Boża pomoc – tak i tutaj pojawia się wyeksplikowana w 4,3 sugestia, że wzorzec ten można osiągnąć, prosząc Boga w modlitwie (o mądrość). Nie da się bowiem ukryć, że opis w 1,19b dotyczy człowieka obdarzonego mądrością, który słucha, panuje nad mową i emocjami, zwłaszcza gniewem,

czego dowodzi literatura sapiencjalna (np. Syr 5,11; 20,5-7; Prz 10,19; 16,32; Koh 7,9; por. Mt 12,36-37)⁴⁰, nie tylko żydowska, ale również grecka, a nawet egipska. Trzeba jednak podkreślić, że osoba obdarzona mądrością ireniczną to nie tylko ktoś cichy, kto nie poddaje się emocjom, ale też ktoś, kto panuje nad chaosem, sprzeciwia się fermentowi i walkom wewnątrz wspólnoty, dba o atmosferę wewnątrz wspólnoty (Prz 3,17)⁴¹. Paralele obejmują nie tylko treść sentencji, ale również jej gnomiczną formę, która wyróżnia się na tle całego tekstu utrzymanego w konwencji bezpośredniego zwrotu do adresatów.

Forma i konwencja gnomiczna sprawiają, że tekst nie może być odbierany jako skierowany do indywidualnych osób albo nawet do konkretnej wspólnoty, choć takie twierdzenia mogłyby się pojawić ze względu na zastosowanie imperativu w 2 os. pl. w formule wprowadzającej. Jednak forma gnomy oraz zaimek *każdy* πᾶς powoduje, że tekst staje się o wiele bardziej ogólny i uniwersalny⁴², co zresztą bardzo dobrze wpisuje się również w nadrzędną konwencję przyjętą przez wewnętrznego autora Jk – okólny *list do diaspory*. Choć najbardziej klasyczne gnomy składają się z dwóch członów, nadawca Jk uzupełnił ją o człon trzeci, który pozwala mu przejść do refleksji teologiczno-antropologicznej w 1,20.

Kolejny wiersz należałoby dosłownie przełożyć następująco: *Każdy człowiek powinien być szybki w słuchaniu* ἔστω δὲ πᾶς ἄνθρωπος ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι, (por. Syr 5,11; Prz 12,15; 19,20; 28,9)⁴³. Nie zostało sprecyzowane, czego należy szybko słuchać – czy chodzi o wsłuchiwanie się w słowa bliźnich/jeden ma słuchać drugiego (jak sugeruje np. Syr 5,11), czy może w słowa prawdy⁴⁴ z w. 18, czy w Torę/przykazania (tak wynikałoby np. z Prz 28,9), czy w słowa Jakuba, czy wreszcie w słowa mądrości (jak sugeruje Prz 12,15; 19,20). Mądrość z kolei, jak wynika już z poprzednich opisów, opiera się na przykazaniu miłości, stąd najtrafniejszą interpretacją będzie scalające większość podanych propozycji *szybkie słuchanie* podwójnego przykazania miłości, które jest częścią Tory; jest to oznaką daru mądrości. Oznacza to, że nadawca Jk swoim zwyczajem nie ogranicza interpretacji do jednej, lecz rozszerza ją, wybór najbardziej odpowiedniej do konkretnej sytuacji i kompetencji odbiorców pozostawiając adresatom. Niemniej trzeba podkreślić, że – podobnie jak we wcześniejszych fragmentach – również tutaj przykazanie miłości traktowane jest dualnie: *szybkie słuchanie* Tory, przykazań, słowa prawdy i mądrości odnosi się do Boga, z kolei wsłuchiwanie się w to, co mówi Jakub, oraz w słowa i potrzeby bliźnich odnosi się do

⁴⁰ Zob. też niżej.

⁴¹ S. McKnight, dz. cyt., s. 313.

⁴² Tamże, s. 135.

⁴³ Pełną listę paralelnych siglów podaje R. Bauckham, *James*, dz. cyt., s. 83-84.

⁴⁴ T.B. Cargal, dz. cyt., s. 86-87.

ludzi. Ale w stosunku do poprzednich rozważań sapiencjalnych, można tutaj zauważyć przesunięcie akcentu z pierwszego na drugie przykazanie miłości, co zresztą zapowiadał końcowy fragment dotyczący mądrości czystej – 1,21a.

Następny fragment w literalnym tłumaczeniu brzmi: *Każdy człowiek powinien być powolny w mówieniu* ἔστω δὲ πᾶς ἄνθρωπος βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι (por. Prz 17,27). Tutaj również narrator Jk nie precyzuje, czego dotyczyć ma mowa. Być może, nawiązując do poprzednich stwierdzeń, jest to ostrzeżenie przed mową lekkomyślną, która sprawia, że człowiek gotów posunąć się do bluźnierstwa, jak w 1,13, gdzie pada podobne sformułowanie, choć oparte na przeciwieństwie: *szczęśliwy/błogosławiony* [a więc obdarzony mądrością] *człowiek niech nie mówi, że jest przez Boga kuszony*: λεγέτω ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι⁴⁵. Najprawdopodobniej – podobnie jak poprzedni człon – również ten z jednej strony odnosi się do Boga (ostrzeżenie przed bluźnierstwem), z drugiej – do bliźniego, o czym świadczy dopowiedzenie w kolejnym anaforycznym członie, rozpoczętym tym samym zwrotem βραδὺς εἰς i doprecyzowanym w 4,1-3a.

Każdy człowiek powinien być powolny w gniewie ἔστω δὲ πᾶς ἄνθρωπος βραδὺς εἰς ὀργήν (por. Koh 7,9). Tutaj Jk nie podaje, czy chodzi o gniew wewnętrzny, werbalny, czy prowadzący do przemocy fizycznej. Tę część gnomy wyjaśnia w 4,1-3a, choć też niejednoznacznie⁴⁶. Podobnie jak poprzednio można jednak ten gniew interpretować dualnie – jako skierowany ku Bogu, podobnie jak bluźnierstwo, i jako skierowany ku ludziom, co skutkuje złamaniem drugiego przykazania miłości. Na korzyść tej dualnej interpretacji świadczy też teologiczno-antropologiczne podsumowanie w 1,20, które dołączone tu zostało z zastosowaniem anadiplozy: rzeczownik ὀργή, który kończył ostatni segment w. 19, umieszczono też na początku w. 20.

Wszystkie trzy człony gnomy można potraktować jako rozwijanie rozpoczętej wcześniej myśli o powściągliwości będącej, jak wspomniano, ekwiwalentem mądrości. W przypadku mądrości czystej powściągliwość rozumiana była ogólnie, teraz jest konkretyzowana i definiowana jako powściągliwość w mowie i gniewie oraz zachęta do słuchania (wsłuchiwanie się w potrzeby bliźnich) i posłuszeństwa przykazaniom.

Rozwój, a jednocześnie podsumowanie gnomy następuje w 1,20: ὀργή γὰρ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐκ ἐργάζεται. Od razu rzuca się w oczy opozycyjność członów: gniew człowieka i sprawiedliwość Boga. Wydaje się, że rozważania w w. 20 mają charakter antropologiczno-teologiczny oparty na burzeniu fałszywych wyobrażeń na temat Boga. Widać tu również wyraźne przesunięcia

w stosunku do tradycji starotestamentowej, gdzie sprawiedliwość דִּקְדָּקָה/דִּקְדָּקָה zwłaszcza w literaturze sapiencjalnej, najczęściej odnoszona była do ludzi, którzy przestrzegają Prawa i są mu posłuszni (Pwt 6,25; 1 Sm 26,23; Ps 18[17],21.25; Prz 2,9; 10,2; 11,4; 14,34; Mdr 8,7; 9,5; 15,3; Syr 32,16; Iz 1,17. Natomiast wymierzanie sprawiedliwości i gniew, zwłaszcza w tradycji prorockiej, przypisywane było Bogu; przedmiotem tego gniewu byli grzesznicy (czy to jednostki, czy całe społeczności wrogie Izraelowi), a jego owocem – śmierć (Iz 9,11; 10,5-15; 30,27-33; Jr 25,15-38; Ez 5,10nn; Syr 5,3). Teraz nastąpiła charakterystyczna dla Jakuba inwersja – sprawiedliwość to cecha Boga, gniew to cecha człowieka. Przeniesienie to dobrze koresponduje z poprzednimi rozważaniami. Wcześniej mowa była o Bogu, który jest stały (Jk 1, 17) i nie podlega kuszeniu (Jk 1,13), teraz ujawnia się kolejna Jego cecha: Bóg nie podlega nieopanowanemu gniewowi, emocjom, które mogłyby zachwiać obietnicami i ograniczyć Jego zbawczą wolę oraz sprawiedliwość (por. Iz 54,8-10). Inaczej człowiek, który jest chwiejny, niestały, podlega żądzy i emocjom, a jego immanentną cechą jest gniew⁴⁷. Można dostrzegać tu również polemikę z religiami pogańskimi (podobnie jak wcześniej w Jk 1,13.17), gdzie bogowie ukształtowani na obraz ludzki ulegają emocjom, gniew jest nawet deifikowany jako greckie Erynie. Bóg odbiorców Jk jest jednak inny – stały, niepodlegający pokusom i niepodlegający emocjom, zwłaszcza negatywnym, które mogłyby wpłynąć na Jego szeroko rozumianą sprawiedliwość.

Wspomniane wyżej przeniesienie nie jest jednak całkiem symetryczne. Sprawiedliwość jako cecha Boga nie oznacza przecież zachowywania przez Boga przykazań, choć oznacza wierność obietnicom i przymierzu. Gniew z kolei, który miał towarzyszyć eschatologicznym działaniom Boga, przypisany sobie przez człowieka nie staje się Bożym gniewem. Przeciwnie, „święte oburzenie” i gniew skierowany przeciw (grzesznemu) bliźniemu zaprzeczają mądrości (por. Mt 5,21-22a.44-48; Łk 6,35-36), ponieważ gniew człowieka nie tworzy ani nawet nie przypomina sprawiedliwości Bożej. Już tutaj narrator Jk zaznacza swoją negatywną ocenę wchodzenia ludzi w Boże kompetencje, zwłaszcza te związane z sądzeniem i karaniem (por. Jk 2,4; 3,1-2; 4,11-12), którym towarzyszy gniew.

Skoro sprawiedliwości Boga nie można rozumieć tak jak sprawiedliwości człowieka, powstaje pytanie: jak ją rozumieć? Nadawca Jk nie odpowiada wprost, a zastosowana przez niego konstrukcja gramatyczna może być interpretowana na różne sposoby, co pociąga za sobą różne dominanty teologiczne. Genetivus w wyrażeniu δικαιοσύνη θεοῦ może być zatem rozumiany

⁴⁵ Por. T.B. Cargal, dz. cyt., s. 87.

⁴⁶ Zob. niżej.

⁴⁷ Por. T.B. Cargal, dz. cyt., s. 87.

jako genetivus subiectivus, genetivus obiectivus i/lub genetivus originalis. W pierwszym przypadku całe wyrażenie oznaczałoby cechę, atrybut Boga (Bóg jest sprawiedliwy) i miało charakter teologiczny⁴⁸. W drugim przypadku byłaby to sprawiedliwość czyniona przez Boga (Bóg czyni sprawiedliwość), a cała wypowiedź nabiera wtedy charakteru eschatologicznego, ponieważ czyniona przez Boga sprawiedliwość najpełniej objawi się w czasie sądu. Sprawiedliwość może być tu również synonimem (metonimią) królestwa Bożego, w którym ona panuje (por Iz 46,13 LXX)⁴⁹. W przypadku trzecim byłaby to sprawiedliwość pochodząca od Boga, która może być przypisana człowiekowi jako usprawiedliwienie – wtedy wypowiedź nabiera charakteru soteriologicznego. Z eschatologicznym i soteriologicznym charakterem tego członu najbardziej – jak się wydaje – łączy się wymiar antropologiczny. Sprawiedliwość/usprawiedliwienie dane przez Boga jest w ostatecznym znaczeniu sądem, werdyktem dającym człowiekowi życie i zbawienie (por Rz 3,24; 5,16n). Wypowiedź Jk mogłaby być interpretowana następująco: zagniewany człowiek, taki, który poddaje się gniewowi skierowanemu przeciw Bogu i bliźniemu i sam uważający się za sprawiedliwego, nie może liczyć na usprawiedliwienie. To z kolei bardzo dobrze wpisuje się we wcześniejszą antropologiczną koncepcję Jk: człowiek zagniewany to człowiek wątpiący i człowiek podwójnego serca, który nie może liczyć na dar mądrości, utożsamiany z życiem, a teraz ze sprawiedliwością/usprawiedliwieniem, bo źle prosi o niego w modlitwie (por. Jk 1,5-8 i 4,3).

Można też rozpatrywać rozumienie wyrażenia *δικαιοσύνη θεοῦ* w aspekcie biernym i czynnym. Sprawiedliwość jako atrybut Boga z jednej strony jest elementem biernym, z drugiej jednak to właśnie ta sprawiedliwość kreuje moc i działania zbawcze Boga, ma więc znaczenie czynne i ukierunkowane soteriologicznie. Przy rozumieniu sprawiedliwości jako daru Boga dla ludzi też pojawiają się te dwa aspekty: bierny – jako stan sprawiedliwości i czynny – jako czynienie sprawiedliwości⁵⁰. Narrator Jk nie podaje żadnych wskazówek, które ograniczałyby rozumienie pojęcia *δικαιοσύνη θεοῦ* do jednej z opisanych możliwości. Przeciwnie – zakłada, że odbiorcy sami dokonają interpretacji w zależności od ich kompetencji i sytuacji.

Podsumowując tę część rozważań, należy stwierdzić, że niezależnie od partykularnego rozumienia wyrażenia *δικαιοσύνη θεοῦ*, cała gnoma ma binarny opozycyjny charakter antropologiczno-teologiczny, spotykany już wcześniej. Narrator znów przeciwstawia sobie zachowanie ludzkie – gniew człowieka

cesze/aktywności/darowi Boga – Jego sprawiedliwości. Pokazuje tym samym, że gniew i sprawiedliwość nie idą w parze, a wizerunek zagniewanego Boga, zwłaszcza w perspektywie eschatologicznej, jest błędny. Przejmowanie kompetencji Boga i gniew skierowany przeciw bliźniemu, choćby najbardziej grzesznemu, nie ma z kolei nic wspólnego ze sprawiedliwością jako cechą Boga (na której należy się wzorować) ani jako cechą człowieka przestrzegającego przykazań, a więc obdarzonego mądrością. Paralelizm i kontrast zastosowany w 1,20 polega też na tym, że ludzki gniew, podobnie jak pożądlivość wcześniej, prowadzi do śmierci (por. morderstwa w 4,2); Boża sprawiedliwość rodzi pokój i życie. Gniew zatem oznacza tutaj nie tylko „święte oburzenie”, lecz również przemoc, czy to werbalną, czy to fizyczną, o czym przekonuje 4,1-3a⁵¹, gdzie narrator koncentruje się na efektach gniewu/złości.

Fragment opisujący efekty i przyczyny poddania się gniewowi pod względem formalnym przypomina *passus* poprzedni. Tutaj również pojawiają się czasowniki w 2 os. pl., podobne figury retoryczne (anadiploza i epifory w miejsce anafory) i symetryczne niedopowiedzenia. Wszystkie te elementy można potraktować jako dodatkowe, obok treściowych, wykładniki koherencji Jk 1,19-20 i 4,1-3.

Konsekwencją gniewu są walki i wojny, natomiast źródłem gniewu jest podążanie za przyjemnościami, które nie mogą być zaspokojone. Brak zaspokojenia budzi gniew, a ten z kolei staje się przyczyną sporów. Cały ten fragment cechuje napięcie pomiędzy znaczeniem realnym a metaforycznym użytych przez hagiografa pojęć. O tym, że dalsze rozważania dotyczą nie tyle samego gniewu, ile raczej związane są z brakiem mądrości irenicznej, świadczy Jk 3,18. O ile wcześniej ów irenizm był tylko implikowany, ogólny i opierał się na intuicyjnym przeciwstawieniu pokoju gniewowi, o tyle teraz nabiera konkretów. Charakterystyczne, że w części ogólnej zastosowano zarówno pozytywny opis mądrości irenicznej – 1,19, jak i opis negatywny – 1,20; natomiast w części konkretnej, kiedy odbiorca dzięki „programowemu” i porządkującemu indeksowi w 3,17-18, a zwłaszcza wprowadzeniu w w. 18: *καρπὸς δὲ δικαιοσύνης ἐν εἰρήνῃ σπείρεται τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην* (A ci, którzy wprowadzają pokój, zasiewają w pokoju owoc sprawiedliwości), doskonale się już orientuje, że chodzi o irenizm, zastosowano wyłącznie przykłady negatywne. Jest to zresztą jeden z charakterystycznych manewrów narradora Jk, który kluczowe dla swoich rozważań pojęcia często definiuje za pomocą negacji. Łącznikiem z poprzednimi rozważaniami jest tu niewątpliwie pojęcie sprawiedliwości *δικαιοσύνη*, która z jednej strony nie ma nic wspólnego z gniewem, z drugiej zaś owocuje pokojem.

⁴⁸ Por. S. Laws, dz. cyt., s. 81; S. McKnight, dz. cyt., s. 139; T.B. Cargal, dz. cyt., s. 87.

⁴⁹ S. McKnight, dz. cyt., s. 139.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ S. McKnight, dz. cyt., s. 138.

Mądrość ireniczna i jej synonimiczne określenie *sprawiedliwość* to zatem w aspekcie negatywnym, przeważającym:

- brak gniewu ludzkiego (1,20);
- brak walk;
- brak wojen;
- brak [podążania] za przyjemnościami;
- brak wewnętrznych konfliktów;
- brak pożądania (powściągliwość);
- brak mordowania;
- brak zazdrości;
- zła modlitwa/prośba.

W aspekcie pozytywnym natomiast to:

- otrzymywanie;
- osiągnięcie;
- dobra modlitwa/prośba.

Już to pobieżne zestawienie pozwala dostrzec paralele pomiędzy aspektem pozytywnym w 4,1-3, a postawą człowieka obdarzonego mądrością w Jk 1,5-6a.

Narrator twierdzi, że źródło gniewu, a jednocześnie walk i bitew, do których prowadzi, leży w pościgu człowieka za przyjemnościami, w pożądaniu przyjemności i w modlitwie/prośbie o zaspokojenie pożądania przyjemności, co wyraża rzeczownik ἡδονή, użyty tutaj jako inkluzja całego fragmentu w 4,1 i 4,3. Odpowiednikiem, a jednocześnie odpowiedzią na pytanie z 4,1: *Skąd wojny i skąd walki w/wśród was? Czy nie z podążania/pożądania waszych przyjemności* Πόθεν πόλεμοι καὶ πόθεν μάχαι ἐν ὑμῖν; οὐκ ἐντεῦθεν, ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν, jest 4,3c: *Pragniecie zaspokojenia waszego pożądania przyjemności ἐν ταῖς ἡδοναῖς ὑμῶν δαπανήσητε*. Zwykle rzeczownik ἡδονή tłumaczy się jako przyjemności zmysłowe, w takim znaczeniu, etycznie neutralnym, pojawia się m.in. w literaturze sapiencjalnej w LXX (Mdr 7,2; 16,20; Prz 17,1). Jednak w tym kontekście ma znaczenie bliższe raczej temu, które znajduje się m.in. w 4 Mch 1,25, uważanej za łącznik pomiędzy literaturą biblijną a grecką filozofią: *W przyjemności tkwi zła skłonność, która jest najbardziej złożona ze wszystkich emocji*. Grecy, w szczególności stoicy, wartościowali ἡδονή zdecydowanie negatywnie, jako siedlisko

zła⁵². Wydaje się, że właśnie w tym sensie używa tego pojęcia nadawca Jk, choć nie ogranicza pochodzenia czy żądy przyjemności do ciała, jak Filon⁵³, lecz rozszerza je na duszę i emocje oraz na relacje z bliźnimi. Jego opis można zatem określić jako hedonizm relacyjny, polegający na przynoszącym wątpliwą etycznie rozkosz przejmowaniu kompetencji Boga wobec grzeszników, osądzaniu ich, kontrolowaniu, a w rezultacie na walce z nimi i na ich niszczeniu (w znaczeniu metaforycznym i literalnym)⁵⁴.

W dużej mierze użyty w 4,1 rzeczownik ἡδονή pokrywa się semantycznie z czasownikiem ἐπιθυμεῖτε pojawiającym się w w. 2, a tym samym nawiązuje tematycznie i leksykalnie do poprzednich rozważań na temat pożądliwości (Jk 1,14-15). Teraz coraz bardziej konkretyzowane są konsekwencje ulegania pożądliwościom, które w efekcie przynoszą nie tylko walki i konflikty, ale też – jak to już zaznaczył narrator Jk w 1,14-15 – śmierć. Ponieważ związek pomiędzy ἡδονή a ἐπιθυμία jest ewidentny, tutaj również można doszukiwać się odniesień do sytuacji rajskiej – przyjemności ze spożycia pięknych i dorodnych owoców (Rdz 3,6 – *dobrze do jedzenia; καλὸν τὸ ξύλον εἰς βρώσιν*). Nieprzypadkowo zapewne w tle pojawia się bardzo dyskretna aluzja do Mdr 16,20-21 i przyjemności płynącej z jedzenia.

Jak już częściowo wspomniano, w swojej argumentacji dotyczącej braku pokoju jako opozycji do mądrości irenicznej narrator Jk korzysta z elementów retoryki klasycznej. Zaczyna od pytania retorycznego Πόθεν πόλεμοι καὶ πόθεν μάχαι ἐν ὑμῖν, na które odpowiada kolejnym pytaniem, zakładającym odpowiedź pozytywną: Tak, wojny i konflikty wywołuje podążanie za przyjemnościami. Rzeczownik πόλεμοι w znaczeniu literalnym może odnosić się do stanu wrogości albo wprost do walki (por. Mt 24,6; Łk 14,31; 1 Kor 14,8; Hbr 11,34; Ap 9,7.9). Ale może mieć też znaczenie metaforyczne, podobnie jak równie, a nawet bardziej dwuznaczne μάχαι, które w NT nie ma typowego militarnego charakteru lecz znaczenie konfliktów/sporów słownych (2 Kor 7,5; 2 Tm 2,23; Tt 3,9)⁵⁵. Nie da się jednoznacznie określić, czy konflikty i spory πόλεμοι καὶ μάχαι mają tu znaczenie literalne – przemocy fizycznej, czy metaforyczne – przemocy przede wszystkim werbalnej. Najprawdopodobniej oba znaczenia nakładają się na siebie.

Rzeczowniki πόλεμοι καὶ μάχαι wraz z czasownikami μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε, w w. 2 tworzą bardzo ogólny chiasm⁵⁶:

⁵² *Theological Dictionary of the New Testament: Abridged in One Volumen*, red. G. Kittel, G. Friedrich, G.W. Bromiley, Grand Rapids 2003, s. 304-305.

⁵³ Tamże, s. 304.

⁵⁴ S. McKnight, dz. cyt., s. 324.

⁵⁵ S. Laws, dz. cyt., s. 170.

⁵⁶ Tamże, s. 167.

- A. wojny πόλεμοι
 B. bitwy μάχαι
 B'. bijecie się μάχεσθε
 A'. wojujecie πολεμεῖτε

Bywa on rozbudowywany i uszczegóławiany w różny sposób, w zależności od tego, jak potraktuje się elementy składowe ww. 2 i 3a. Większość komentatorów przyznaje, że elementy te zestawione są niejako staccato:

- pożądacie,
- nie macie,
- mordujecie,
- zazdrościcie,
- nie możecie osiągnąć,
- bijecie się,
- wojujecie,
- nie macie,
- modlicie się,
- nie otrzymujecie.

Ich połączenie zależy nie tylko od ich metaforycznego lub literalnego odczytania, zastosowanej interpunkcji⁵⁷, ale też od przyjętego tekstu źródłowego⁵⁸. Zazwyczaj elementy te zestawiane są na zasadzie paralelizmów antytetycznych i zdań przyczynowych lub wynikowych. Z jednej strony podawane są ludzkie działania, stany i emocje, z drugiej – brak efektów lub efekty negatywne, do których prowadzą:

- pożądacie – a nie macie; ἐπιθυμεῖτε καὶ οὐκ ἔχετε,
- mordujecie i zazdrościcie – a nie możecie osiągnąć; φονεύετε καὶ ζηλοῦτε καὶ οὐ δύνασθε ἐπιτυχεῖν,
- bijecie się i wojujecie – (a⁵⁹) nie macie; μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε, οὐκ ἔχετε,
- modlicie się – a nie otrzymujecie; αἰτεῖτε καὶ οὐ λαμβάνετε.

⁵⁷ Zob. S. Laws, dz. cyt., s. 170; T.B. Cargal, dz. cyt., s. 155; J. Kozyra, dz. cyt., s. 201.

⁵⁸ Jest też możliwość innego przeczytania tekstu – zamiast czasownika *mordować* φονεῦ, w wprowadza się czasownik φονεῦ, w – być zawistnym, zazdrości, podobnie jak w bliskim Jk 1 P 2,1: Αποθήμειοι οὖν πᾶσαν κακίαν καὶ πάντα δόλον καὶ ὑποκρίσεις καὶ φθόνους καὶ πάσας καταλαλιάς. Taką emendację zastosował Erazm z Rotterdamu w krytycznym wydaniu greckiego NT w 1519 r. i za taką sugestią podążył w swoim tłumaczeniu M. Luter: *ihr hasset und neidet und gewinnet damit nichts* (tak Biblia Lutera z 1545 r., ale w jubileuszowej rewizji – Lutherbibel 2017 pojawia się już tłumaczenie greckiego φονεῦ, etc: *ihr mordet und neidet und gewinnt nichts*).

⁵⁹ Niektóre świadectwa dodają tutaj spójnik καὶ – tak m.in. a P Y.

Charakterystyczne, że czasowniki, które wymagałyby dookreślenia – dopełnienia bliższego lub dalszego, pozbawione są takich dookreśleń. Jak wyżej wspomniano, może być to elementem koherencji i symetrii pomiędzy 4,1-3a i 1,19,20, gdzie również nie dookreślono, czego dotyczy słuchanie, mówienie i gniew. Tutaj nie zostaje sprecyzowane, czego pożądamy ludzie (por. Jk 1,14-15), nie wiadomo, o co są zazdrośni lub o co gorliwie zabiegają (czasownik ζηλοῦτε można bowiem tłumaczyć na dwa sposoby), o co proszą lub modlą się, a z drugiej strony – czego nie mają, czego nie otrzymują i czego nie mogą osiągnąć.

Z przedstawionego wyżej zestawu antytez wyłączone zostały frazy διὰ τὸ μὴ αἰτεῖσθαι ὑμᾶς *bo się nie modlicie* w w. 2 i διότι κακῶς αἰτεῖσθε *bo źle się modlicie* w w. 3, wprowadzone spójnikami przyczynowymi διὰ i διότι, które wydają się epiforycznym podsumowaniem poprzedzających je zestawień. W w. 2 i 3 zastosowano też jedną z ulubionych figur retorycznych autora wewnętrznego Jk – poliptotę (użytą w charakterze anadiplozy): μὴ αἰτεῖσθαι ὑμᾶς, αἰτεῖτε *Nie modlicie się* oraz *modlicie się*. Na tym gra retoryczna z użyciem czasownika αἰτέω się nie kończy. Pierwszy człon w. 3 rozpoczyna się bowiem i kończy tym czasownikiem, co wskazuje na zastosowanie miniinkluzji. Inkluzywnie potraktować można również powtórzenie zwrotu *nie macie* w zestawieniach: *pożądacie – a nie macie* oraz *bijecie się – (a) nie macie*, co potwierdza zasadność wspomnianego wyłączenia elementu przyczynowego w w. 2, a na zasadzie analogii również w w. 3.

Interpretacja w. 2 zależy też, jak wspomniano, od literalnego lub metaforycznego potraktowania poszczególnych elementów, szczególnie zaś czasowników *mordujecie* φονεύετε, *bijecie się* μάχεσθε, *wojujecie* πολεμεῖτε. Dwa ostatnie można ocenić tak samo jak wcześniej ich rzeczownikowe derywaty – *bitwy* i *wojny*. Przy czasowniku *mordujecie* φονεύετε warto się na chwilę zatrzymać. Jak już wyżej zaznaczono, jego interpretacja może być kłopotliwa⁶⁰, dlatego w niektórych krytycznych wydaniach tekstu zastąpiono go czasownikiem φθονεύω – *być zawistnym*. Tymczasem wydaje się, że *lectio difficilior* jest tu rzeczywiście lepsza, ponieważ nawiązuje do poprzednich rozważań Jk na temat pojawienia się śmierci na świecie⁶¹. W Jk 1,15 pojawia się sekwencja: *pożądliwość* → *grzech* → *śmierć*; tutaj podobnie: *podążanie za przyjemnościami* (które, jak powiedziano, jest ekwiwalentem *pożądliwości* → *brak zaspokożenia* (co bardzo dobrze odpowiada semickiemu rozumieniu grzechu Πᾶσιμα jako pomyłki i chybienia celu, czy nieefektywne działania opisane w 4,2) → *śmierć* (tutaj skonkretyzowana jako *konflikty, wojny, morderstwa*). Narrator tutaj również nie uściśla, czy morderstwa

⁶⁰ Zob. np. argumentację M. Dibeliusa, *James*, dz. cyt., s. 217.

⁶¹ Ponadto zbitka zazdrość i niszczenie człowieka pojawia się też w literaturze apokryficznej, np. w TestSym 3: [Zawiść] nieustannie zachęca do usunięcia tego, komu się zazdrości; zob. też niżej.

należy rozumieć literalnie, czy metaforycznie i figuratywnie jako ekwiwalent gniewu (jak w Mt 5,21-22; por. 1 J 3,15), podobnie jak wcześniej nie rozstrzygał, jak rozumieć śmierć. Czasem rozstrzygnięcie, że chodzi o morderstwa rzeczywiste, prowadzi do konstatacji, że Jk ma na myśli tragiczne wydarzenia w jakiejś konkretnej wspólnocie⁶², choć nie wydaje się to przekonujące jako jedyny możliwy wykład tekstu. Jako list okólny Jk zapewne bierze pod uwagę wszystkie rozwiązania, zarówno interpretację metaforyczną, jak i dosłowną, a nawet tę bardzo konkretną o dramatycznie zakończonych konfliktach (por. np. 1 P 4,15; Dz 23,12-13).

Problem wieloznaczności, w tym zawężającej konkretyzacji, pojawia się też przy interpretacji sformułowania z 4,1 na temat *walki, jakie toczą podążania za przyjemnościami w waszych członkach* ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν. Niektórzy komentatorzy twierdzą, że chodzi tu o społeczność, wspólnotę, do której nadawca kieruje swój list. Jakub wykorzystałby więc ten sam obraz co Paweł, opisując Kościół. Ci, którzy go tworzą, są członkami/organami jednego organizmu/ciała i to między nimi dochodzi do konfliktów, które nie służą ciału (por. Rz 12,4; 1 Kor 12,12-26)⁶³. Jeszcze inni, postrzegając Kościół jako organizm złożony z lokalnych wspólnot, odnoszą konflikty *wśród was* do sporów między poszczególnymi wspólnotami, a podatność członków wspólnoty na wpływy zewnętrzne również wpływa na powstawanie konfliktów wewnątrz wspólnoty⁶⁴. Jk mógłby też nawiązywać do jednego ze znaczeń diaspory wspomnianej w preskrypcie – tutaj nastąpiłaby konkretyzacja, że chodzi o diasporę jako wspólnotę mesjańską, skonfliktowaną i prześladowaną przez inne odłamy judaizmu (por. Dz 8,3; 9,1-13.21; 22,4.19; 26,10-11)⁶⁵. Alternatywnym wytłumaczeniem jest potraktowanie człowieka i jego wnętrza jako pola walki. Ten obraz był rozpowszechniony w świecie starożytnym i do niego również nawiązują nowotestamentowi hagiografowie, np. 1 P 2,11; Rz 7,21-23 (również opozycja ciało-duch w Ga 5,17). Idea i wyobrażenie wewnętrznych antagonizmów jest też spotykana w literaturze qumrańskiej 1QS 3,17-19 (*stworzył człowieka, by władał światem ustanowił dla niego dwa duchy, aby podązał za nimi [...] Są to duchy prawdy i bezprawia*); 4,23 (*Aż dotąd toczą spór duchy prawdy i bezprawia w sercu człowieka*) i w literaturze międzytestamentowej – np. TestSym 3,3 (*Dzieci, strzeżcie się duchów fałszu i zawiści. Zawiść bowiem opanowuje wszystkie myśli człowieka. Nie pozwala ani jeść, ani pić, ani zajmować się czymś szlachetnym. Nieustannie zachęca do usunięcia tego, komu się zazdrości*).

⁶² Por. S. Laws, dz. cyt., s. 170; D.J. Moo, dz. cyt., s. 183.

⁶³ S. Laws, dz. cyt., s. 168; T.B. Cargal, dz. cyt., s. 155.

⁶⁴ T.B. Cargal, dz. cyt., s. 155; P.H. Davids, *James*, dz. cyt., s. 156-157.

⁶⁵ S. McKnight, dz. cyt., s. 323-324.

Wydaje się, że tutaj właśnie ujawnia się dwupłaszczyznowość myślenia narratora. Z jednej strony to myślenie indywidualne, a walka toczy się w człowieku, z drugiej zaś nie można wykluczyć wymiaru wspólnotowego członków społeczności. Po raz kolejny Jakub więc łączy kilka aspektów i nie rozstrzyga, które mają znaczenie prymarne. Można też potraktować tę myśl linearnie: konflikty wewnętrzne rodzą frustracje w każdym człowieku, uzewnętrzniają się zaś jako konflikty między ludźmi. O tym, że takie myślenie jest bliskie nadawcy Jk, świadczyłoby rozwijanie tej myśli w w. 2 i 3.

Wzmianka o konflikcie wewnętrznym, sprzecznych ze sobą dążeniach ludzkich, uleganiu raz jednym, raz drugim to również element teologiczny i antropologiczny rozszerzony w stosunku do stwierdzeń w 1,13.17 i 1,20. Poprzednio narrator ograniczył się do konstatacji, że Bóg nikogo nie kusi, sam nie podlega pokusie, jest stały i niezmienny i nie podlega emocjom. Teraz, opisując wewnętrzne konflikty człowieka, Jk zakłada, że Bóg jest wewnętrznie niepodzielny i nieskonfliktowany, w przeciwieństwie do człowieka. Znow widać upodobanie do opozycji Bóg-człowiek, choć tym razem jest ona bardziej suponowana niż eksplikowana za pomocą słów.

Podsumowując, narrator Jk rozwija tutaj myśl poprzednią o żądzy prowadzącej do śmierci, która nie pozwala realizować przykazania miłości. O ile wcześniej dominowało pierwsze przykazanie, skierowane do Boga, to tutaj zaczyna dominować drugie przykazanie. Jak wspomniano, opis zachowań w 4,1-3a stoi w opozycji do rozpoczynającej ten fragment apostrofy – *kochani/umiłowani*. Umiłowanie jest tutaj rozumiane jako brak konfliktów, pokój, który przedstawiany jest nie w sposób pozytywny, lecz jako odwrotność opisanych właśnie sytuacji. W kontekście mądrości natomiast mądrość ireniczna to (podobnie jak mądrość czysta) mądrość powściągliwa. Powściągliwości człowiek sam nie może osiągnąć – stąd nawiązanie do tych wewnętrznych konfliktów, którym podlega, dlatego powinien o nią nieustannie prosić w modlitwie.

Kończąca ten fragment wzmianka o modlitwie nawiązuje wyraźnie do 1,5-8. Przedmiotem dobrej modlitwy powinna być mądrość, która pozwoli załagodzić wewnętrzne konflikty. Zła modlitwa to taka, której przedmiotem są przyjemności i zaspokajanie żądzy. Skoro żądze prowadzą do konfliktów zewnętrznych, a zwłaszcza wewnętrznych i wewnętrznego rozdarcia, to wydaje się, że jest tu wyraźna korelacja z opisem człowieka wewnętrznie rozdartego i wewnętrznie skonfliktowanego – δὲψυχός, który nie otrzymuje tego, o co źle się modli.

Aby jeszcze bardziej uwypuklić sapiencjalny wymiar tego fragmentu, cechy człowieka obdarzonego mądrością i pozbawionego daru mądrości zestawiono tabelarycznie:

Posiadający dar mądrości	Pozbawiony daru mądrości
<ul style="list-style-type: none"> • szybki/chętny do słuchania – Jk 1,19b • powściągliwy w mówieniu – Jk 1,19c • powściągliwy w gniewie – Jk 1,19d • obdarzony sprawiedliwością Bożą • niepodążający za przyjemnościami • panujący nad pożądaniem • nieskonfliktowany wewnętrznie • otrzymujący to, o co prosi w modlitwie • pozbawiony chęci zabijania • pozbawiony zazdrości • pozbawiony chęci bicia się i prowadzenia walki • osiągający korzyści • dobrze się modlący 	<ul style="list-style-type: none"> • niechętny słuchaniu • szybki/pochopny w mówieniu • szybki/pochopny w gniewie • wchodzący w kompetencje Boga, które nie skutkują sprawiedliwością – Jk 1,20 • podążający za przyjemnościami – Jk 4,1b • ulegający pożądaniu – Jk 4,2.3 • skonfliktowany wewnętrznie – Jk 4,1 • nic nieotrzymujący – Jk 4,3a • zabijający – Jk 4,2 • zazdrosny – Jk 4,2 • bijący się i prowadzący walki – Jk 4,1.2 • nic niezyskujący – Jk 4,2 • źle się modlący – Jk 4,3

Mądrość pokorna/wyrozumiąta (Jk 1,21b; 4,7-10.16; 5,10-11)

W pokorze/z łagodnością przyjmijcie wszczepione/wrodzone słowo mające moc zbawić/uratować życie/dusze wasze. Poddajcie się więc Bogu, przeciwstawcie się zaś diabłu, a od was ucieknie. Zbliżcie się do Boga, a [On] zbliży się do was. Obmyjcie serca, grzesznicy, i oczyśćcie serca, rozdarci! Uznajcie swoją nędzę, lamentujcie i płaczcie! Niech wasz śmiech zostanie zmieniony w lament, a radość w przygnębienie! Uniźcie się przed Panem, a wywyższy was. Teraz jesteście dumni ze swoich arogancji. Każda taka duma jest zła. Weźcie, bracia, proroków, którzy przemawiali w imieniu Pana, za przykład wytrwałości i cierpliwości. Oto błogosławimy wytrwałych. O cierpliwej wytrwałości Hioba usłyszeliście i znacie koniec/cel Pana, ponieważ pełen litości jest Pan i miłosierny/współczujący.

Podobnie jak poprzednie przejawy mądrości, również opis mądrości pokornej/wyrozumiątej opiera się na dziejach zbawienia, przykazaniu miłości, skoncentrowanym tutaj na postawie człowieka wobec Boga oraz na skonstruowaniu postawy człowieka posiadającego dar mądrości i pozbawionego tego daru. Widać też odwołania do hermeneutyki integralności, pozwalającej na opisywane zjawiska i doświadczenia spojrzeć z pozycji dialektycznej i łączyć (pozornie) opozycyjne wobec siebie aspekty całości. Choć na pierwszy rzut oka fragment ten nie wydaje się nacechowany teologicznie, to jednak przekazuje

jedną z ciekawszych refleksji Jk na temat istoty ocalającego, zbawczego działania Boga wobec człowieka.

Już pobieżne spojrzenie na ten opis pozwala – choćby na podstawie samych form gramatycznych – wygenerować trójpodział historii zbawienia (przeszłość realizowana jest czasownikami w aoryście (5,10-11) lub eliptycznie wyrażonym czasem terażniejszym, który sugeruje stan trwający od czasu upadku do terażniejszości – 4,8.16; terażniejszość realizowana jest przede wszystkim czasownikami w imperativie; przyszłość opisywana za pomocą czasowników w futurum (4,7b.10) lub jako stwierdzenia o charakterze teologicznym realizowane przez czasowniki w praesens lub jego ekwiwalencie – 1,21b; 5,11b). Nie bez znaczenia jest też jego chronologiczne uporządkowanie względem poprzednio opisanych elementów: ktiseologii (Jk 1,17-18 – mądrość pochodząca z góry), historii upadku (1,14-15 – mądrość czysta) oraz opisu sytuacji człowieka po upadku (1,20; 4,1-3 – mądrość ireniczna). Teraz narrator Jk z jednej strony opisuje jedyną możliwą postawę człowieka, który pragnie otrzymać mądrość, tutaj równoznaczną ze zbliżeniem się do Boga. Z drugiej – podkreśla pełen życzliwości i wyrozumiąłości oraz litości i miłosierdzia stosunek Boga do człowieka, co zapewnia człowiekowi zbawienie. Zgodnie z konwencją sapiencjalną, cały przekaz ma ukierunkowanie eschatologiczne z mocno wyeksponowanym aspektem soteriologicznym.

Przeszłość	Teraźniejszość	Przyszłość
Dalszy ciąg historii zbawienia, po historii początków: Stan człowieka po upadku – rozdarcie – Jk 4,8; Zarozumiąłość i wyniosłość – Jk 4,16 Nawoływania proroków – Jk 5,10 Przykład proroków, zwłaszcza Hioba – Jk 5,11b	Przyjmowanie słowa z pokorą – Jk 1,21b Uległość wobec Boga – Jk 4,7a Zbliżenie się do Boga – Jk 4,8; Obmywanie rąk – Jk 4,8; Oczyszczenie serca – Jk 4,8; Uznanie nędzy – Jk 4,9; Smutek – Jk 4,9; Płacz – Jk 4,9 Przygnębienie – Jk 4,9 Konieczność unizienia – Jk 4,10	Zbawienie – 1,21b Zyskanie prawdziwej mądrości – 1,21b Ucieczka diabłu – Jk 4,7b Zbliżenie się Boga i wywyższenie – Jk 4,10 Bóg pełen litości i miłosierdzia – Jk 5,11

Równie wyraźna jak trójpodział jest inkluzywna, a jednocześnie koncentryczna struktura tego fragmentu, którą najogólniej można przedstawić w następujący sposób:

- A. Zbawienie dzięki słowu 1,21b;
 B. Postawa człowieka wobec Boga 4,7-10.16; 5,11a⁶⁶;
 A'. Zbawienie dzięki litości i miłosierdziu Boga 5,10.11b.

Ramy tego podziału wyznaczone są przez synonimiczne dla σοφία ἐπιεικής z 3,17 określenia pokory, wyrozumiałości, zyczliwości i łagodności. Samo określenie ἐπιεικής w NT odnosi się do traktowania innych uprzejmie i łagodnie, z wyrozumiałością do okazywania dobroci, pobłażliwości i łaskawości. W LXX wiąże się z aktem sprawiedliwości (Mdr 12,18) i z miłosiernym, łaskawym, wyrozumiałym postępowaniem przed sądem (por. Dn 3,42). Może też dotyczyć cierpliwego znoszenia przeciwności, być niejako odpowiedzią na krzywdy (Mdr 2,19)⁶⁷. Wydaje się, że narrator Jk nie tworzy własnej definicji terminu ἐπιεικής, ale wykorzystuje te sądownicze konotacje, aby ukierunkować go eschatologicznie, wiążąc przede wszystkim z *końcem Pana* (zob. Jk 5,11)⁶⁸ oraz z mądrością, która pozwala człowiekowi poznać łagodność, wyrozumiałość, cierpliwość i miłosierdzie Boga. W tematykę mądrości wyrozumiałej i pokornej wprowadza odbiorców inicjalne wyrażenie ἐν πραύτητι w Jk 1,21b (z *delikatnością, łagodnością, wyrozumiałością, w cichości, w pokorze*).

Wiersz 1,21 został już częściowo opisany. Jego pierwsza część odnosiła się do mądrości czystej (σοφία ἀγνή), część druga, jak właśnie stwierdzono, do mądrości pokornej z jednej strony, z drugiej zaś pozwalającej poznać wyrozumiałość i miłosierdzie Boga, co ma wyraźny wymiar soteriologiczny. Obie części – trochę na zasadzie enharmonii (jeśli użyć określenia muzycznego) – łączy (lub rozdziela) wyrażenie ἐν πραύτητι, które można wiązać zarówno z 1,21a, jak i z 1,21b. Choć autor Jk w typowy dla siebie sposób nie daje żadnych wyraźnych wskazówek, z którym członem należy połączyć ἐν πραύτητι i w zasadzie należałoby utrzymać tę dwuznaczność⁶⁹, wydaje się, że łagodność/pokora lepiej przystaje do przyjęcia słowa⁷⁰. W *łagodności/pokorze przyjmijcie słowo* może więc oznaczać *przyjęcie słowa dzięki łagodności/łagodnej, wyrozumiałej/pokornej mądrości*. Do tego zresztą nawiązuje też 3,13, gdzie pokora i wyrozumiałość towarzyszą postępowaniu wynikającemu z daru mądrości⁷¹.

⁶⁶ Oczywiście istnieje kilka wariantów dalszego podziału i ustrukturyzowania zwłaszcza passusu 4,7-10, o których będzie mowa dalej.

⁶⁷ S. McKnight, dz. cyt., s. 313; zob. też 2 Kor 10,1 i Flp 4,5.

⁶⁸ Zob. niżej.

⁶⁹ T.B. Cargal, dz. cyt., s. 88; S. McKnight, dz. cyt., s. 142.

⁷⁰ Zazwyczaj uzasadnia się to przeciwstawieniem gorliwych, chcących wymierzać braciom sprawiedliwość i przekonanych o działaniu w imię Boga (Jk 1,20) tym, którzy przyjmują słowo i pozostają *cisi, pokorni*, tacy, jak *blagostawieni* w kazaniu na górze (Mt 5,5); zob. S. McKnight, dz. cyt., s. 142 wraz z przypisem 53.

⁷¹ Zob. niżej.

W obu przypadkach bardzo wyraźnie widać, że owa pokora/łagodność (pokorna, łagodna, wyrozumiała mądrość) nie jest ani usposobieniem, ani przymiotem ludzkimi, lecz darem Boga.

Więcej trudności niż wyrażenie ἐν πραύτητι sprawia dookreślenie wspomnianego w 1,21b *słowa λόγος*. Samo λόγος *słowo* może być rozumiane jako słowo Ewangelii, które jest przede wszystkim obietnicą zbawienia; z kolei *przyjęcie słowa* stanowi w wielu przypadkach synonim nawrócenia (Dz 8,14; 17,11; por. Łk 8,13 i par.)⁷². Może to być również synonim *słowa prawdy* z 1,18, gdzie ma ono moc stwórczą i moc rodzenia. Wydaje się to bardzo prawdopodobne, zwłaszcza gdy próbuje się to słowo dookreślić przymiotnikiem ἔμφυτος należącym do Jakubowych *hapax legomenów*. Sam termin ἔμφυτος też sprawia trudności interpretacyjne. Zazwyczaj wskazuje się tutaj na idee zapożyczone z filozofii stoickiej, w której λόγος σπερματικός byłby ekwiwalentem Jakubowego λόγος ἔμφυτος. Chodziłoby zatem o wskazanie pewnej zasady, która przejawia się zarówno we wszechświecie jako makrokosmosie, jak i w człowieku jako mikrokosmosie. O tym, że takie zapożyczenia nie były niczym niezwykłym w zhellenizowanym judaizmie, świadczy m.in. Syr 24,23-27 (por. też 4 Mch 5,22nn), gdzie Tora pojawia się jako zasada – wzorzec stworzenia wdrukowany niejako albo wrodzony człowiekowi, który powinien być jej posłuszny niezależnie od tego, czy jest świadomy istnienia i znaczenia takiego wzorca, czy też nie. Echa takiego myślenia znaleźć można również w Rz 2,14, gdzie Paweł pisze o prawie wpisanim w sposób naturalny w serca pogan, oraz w literaturze wczesnochrześcijańskiej (np. w II Apol 13,5 Justyna Męczennika)⁷³. Λόγος ἔμφυτος zarówno leksykalnie, jak i znaczeniowo przypomina np. Mdr 12,10, gdzie złość opisywana jest jako *wrodzona* u mieszkańców Kanaanu: καὶ ἔμφυτος ἡ κακία αὐτῶν. To sprawia, że λόγος ἔμφυτος często interpretuje się nie tylko jako coś wrodzonego, ale wręcz jako wrodzone posłuszeństwo prawu. Przykazania nie stanowią dla człowieka obdarzonego mądrością, bo o takim pisze Jk, czegoś zewnętrznego, lecz zostają wyraźnie zinternalizowane i postawione w opozycji do równie naturalnych żądź opisanych wcześniej (Jk 1,14)⁷⁴.

Pojawia się tutaj jednak pewien problem logiczny, zauważony m.in. przez S. Laws – jak można przyjmować coś, co jest człowiekowi wrodzone⁷⁵? Rozwiązaniem tego problemu może być zaakcentowanie drugiego znaczenia przymiotnika ἔμφυτος, zaczerpniętego z leksyki ogrodniczej, rolniczej, a mianowicie

⁷² S. Laws, dz. cyt., s. 82; zob. M. Konradt, *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief. Eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption*, dz. cyt., s. 71-72.

⁷³ S. Laws, dz. cyt., s. 83-84.

⁷⁴ T.B. Cargal, dz. cyt., s. 88; zob. też. J.A. Whitlark, *emfutoj logo,j A New Covenant Motif in the Letter of James*, HBT 32 (2010), s. 144nn.

⁷⁵ S. Laws, dz. cyt., s. 82n.

– *wszczepiony, zaszczepiony* (por. m.in. *List Barnaby* 1,2; 9,9)⁷⁶. W tym kontekście nieprzypadkowe są skojarzenia z Jezusową przypowieścią o siewcy (por. Mt 13,4-8.18-23 i par.). Zasiane *słowo* musi trafić na podatny grunt (być przyjęte), żeby mogło zapuścić korzenie (wszczepić się) i wydać plon⁷⁷. W tym przypadku opozycja wobec wrodzonych człowiekowi żądz byłaby jeszcze wyraźniejsza: wcześniej uleganie naturalnej dla człowieka żądzy rodzi grzech, a grzech rodzi śmierć, teraz wszczepione słowo, jako coś zewnętrznego, przynosi życie⁷⁸.

Najbliższą paralelą do λόγος ἔμφυτος wydaje się jednak Jk 1,18⁷⁹ i narodziny z Boga, które z jednej strony pozwalają *przyjąć słowo* jako coś zewnętrznego, co zostaje człowiekowi zaszczepione, z drugiej zaś moment narodzenia z Boga sprawia, że *słowo* staje się tak narodzonemu człowiekowi wrodzone. Dlatego niektórzy komentatorzy utożsamiają narodziny ze słowa oraz *przyjęcie wszczepionego/wrodzonego słowa* za ekwiwalent chrztu⁸⁰, choć w tekście nie ma ku temu wyraźnych wskazówek. Podwójne znaczenie przymiotnika ἔμφυτος i brak wskazówek, które z nich jest bardziej uprawnione, doskonale wpisuje się w strategię narratora listu Jakuba, w hermeneutykę integralności łączącą sprzeczne na pozór treści oraz w konwencję listu okólnego. Podtrzymaniu tej wieloznaczności służy też forma czasownika δέχομαι – δέξασθε (imperativus aoristi medii), gdzie aoryst można potraktować zarówno jako wyraz jednorazowości czynności, co odpowiadałoby jednorazowemu aktowi narodzin⁸¹, jak i wyraz kategoryczności i wezwanie do absolutnego, bezwarunkowego przyjęcia *słowa* we wszystkich jego aspektach.

W doprecyzowaniu rozumienia *słowa* pomaga też dalszy ciąg w. 21 – τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν., *które ma moc zbawić wasze dusze/wasze życie*. Choć można się zatrzymać przy wątkach antropologicznych i rozważać, czy chodzi tu o holistyczne spojrzenie na człowieka i zachowanie jego życia w przyszłości (por. np. Rdz 19,17; Hi 33,18), czy też o nawiązującą do zhellenizowanej antropologii duszę (por. Mdr 3,1; 9,15), to wydaje się, że akcent został przez narratora położony przede wszystkim na *słowie, mocy*⁸² i *zbawieniu*, które utożsamiane jest z życiem, a więc na eschatologii zgodnej z duchem literatury mądrościowej. Wcześniej wspomniano też o opozycji wobec żądzy,

⁷⁶ S. Laws, dz. cyt., s. 82; S. McKnight, dz. cyt., s. 143.

⁷⁷ Skojarzenia z tą przypowieścią są jeszcze wyraźniejsze, gdy doda się do nich Jk 4,7 i wzmiankę o diable.

⁷⁸ T.B. Cargal, dz. cyt., s. 88.

⁷⁹ M. Konradt, dz. cyt., s. 71.

⁸⁰ Por. J. Kozyra, dz. cyt., s. 107.

⁸¹ Niekiedy, wbrew temu aorystowi, wskazuje się na progresywne znaczenie *przyjmowania wszczepionego/wrodzonego słowa* – chodzi przede wszystkim o działanie Boga w człowieku. Stąd już blisko do utożsamienia daru *słowa* z darem Ducha św.; zob. S. McKnight, dz. cyt., s. 143.

⁸² S. McKnight, dz. cyt., s. 144.

która prowadzi do śmierci z w. 1,18. Trzeba jednak znów zwrócić uwagę na charakterystyczną dla Jk grę znaczeniami. Psyche ψυχή – bez ujednoznacznienia – nawiązuje również do terminu δίψυχος w w. 4,8 i jest z nim wyraźnie skontrastowane. Δίψυχος jest synonimem człowieka pozbawionego mądrości i rozdartego (pozbawionego integralności), w *zachowaniu duszy* (pojedynczej!) – podkreślona zostaje integralność człowieka, który został obdarzony mądrością, a jego postawa jest zgodna z postulatami z Jk 4,7-10. Podkreślenie zbawczej mocy *słowa* potwierdza wspomniane wcześniej intuicyjne utożsamienie go z Ewangelią. Z kolei zbawczą treść *słowa* można dookreślać na podstawie Jk 5,10-11 z głoszeniem cierpliwości, miłosierdzia i litości Boga.

Jak już pokazano, 1,21b oraz 5,10-11 stanowią ramy fragmentu opisującego mądrość łagodną, pokorną i wyrozumiałą, przy czym passus końcowy stanowi tu dodatkowo podsumowującą tranzycję, rozpoczętą charakterystyczną, zmuszającą odbiorców do skupienia uwagi apostrofą ἀδελφοί. W 5,10 prorocy określani są jako ci, którzy *przemawiali w imieniu Pana* προφήται οἱ ἐλάλησαν ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου i opisywani jako przykład wytrwałości oraz cierpliwości. Tych dwóch kwestii nie należy rozłączać, przeciwnie – wytrwałość i cierpliwość trzeba potraktować komplementarnie. Narrator Jk przypomina, że autorytet proroków nie pochodził od nich samych, ale wynikał z faktu, że przekazują oni słowa Boga (por. powtarzająca się w księgach prorockich fraza *Tak mówi/powiedział Pan* καὶ εἶπεν κύριος, np. Am 1,2.3; κύριος ἐλάλησεν Iz 1,2 itp.). I to do głoszenia słowa odnoszą się określenia κακοπαθία καὶ μακροθυμία *wytrwałość* i *cierpliwość*, a nie, jak się często sugeruje zwłaszcza przy linearnej lekturze Jk, do kolei życia proroków i ich postawy wobec odrzucenia i prześladowań⁸³. Z kolei *wytrwałość* i *cierpliwość* wskazują słuchaczom na cechy Boga, na Jego *wytrwałość* i *cierpliwość* w napominaniu swojego ludu, we wzywaniu go do wierności i do pokuty, gdy wierności tej zabrakło. I choć termin κακοπαθία może być tłumaczony jako *cierpienie*, czasem nawet *prześladowanie*, *trudności*, *problemy* *brak szczęścia*⁸⁴, to jednak wydaje się, że nie ten aspekt chciał tutaj zaakcentować nadawca Jk. Jednakże narrator Jk zazwyczaj nie rozstrzyga jednoznacznie znaczenia użytych przez siebie wieloznacznych terminów. W omawianym kontekście *trudności*, które mieszczą się w polu semantycznym rzeczownika κακοπαθία należałoby odnieść do trudności w przyjmowaniu głoszonego przez proroków orędzia, jak to opisuje przywołana już przypowieść o siewcy.

Za rozumieniem κακοπαθία καὶ μακροθυμία jako *wytrwałość* i *cierpliwość* przemawia brak doprecyzowania, których proroków ma na myśli nadawca. Gdyby

⁸³ S. Laws, dz. cyt., s. 214.

⁸⁴ Por. też niżej – znaczenie czasownika kakopaqę.w w Jk 5,13 przy opisie mądrości pełnej dobrych owoców.

termin *κακοπαθία* rzeczywiście odnieść do cierpienia, trzeba by było zawęzić określenie *prorocy* do tych starotestamentowych proroków, którzy odbiorcom – w zależności oczywiście od ich kompetencji – kojarzyć się będą z męczeństwem. Zazwyczaj wymienia się wtedy Jeremiasza (Jr 20,7-9), Daniela, Amosa, czasem Ezechiela (Ez 20,4)⁸⁵ i Henocha (który według Syr 44,16 uchodzi za wzór cierpliwości). Problem w tym, że oprócz Jeremiasza za jedyne go proroka-męczennika, który spotyka się z życzeniem śmierci, można uznać Zachariasza, syna Jehoady (2 Krn 36,16). Niewykluczone, że narrator nawiązuje do rozpowszechnionej w czasach międzytestamentowych tradycji, która proroków identyfikuje z *μαρτυρες*, a więc świadkami i męczennikami, czego dowodzą m.in. Mt 5,10.12; 23,29-34; Łk 6,22; 11,49; 8,33; Mt 23,39-41; Dz 7,52 oraz *Wniebowzięcie Izajasza*⁸⁶, ale wtedy trzeba by było wziąć pod uwagę niejednoznaczność samego pojęcia *μαρτυς* oraz szersze pole semantyczne terminu *prorok* na podstawie tego, co powiedziano w Jk 1,21b. Skoro *prorocy* to ci, którzy przemawiają w imieniu Pana i *dają świadectwo* wytrwałości i cierpliwości Boga, to za *proroka* należałoby uznać każdego, kto przemawia w imieniu Boga i głosi *słowo*, zinterpretowane tu jako *słowo Ewangelii*⁸⁷, *mające moc zbawić/zachować życie*. W ten sposób następuje charakterystyczne dla Jk zamknięcie w jednym określeniu przeszłości (prorocy starotestamentowi), teraźniejszości (współcześni autorowi wewnętrznemu Jk charyzmatycy obdarzeni darem proroctwa) i przeszłości (ci, którzy w przyszłości będą głosić *słowo*).

O tym, że wszyscy *prorocy* głoszą *słowo mające moc zachowania życia/duszy*, świadczy wymownie nawiązanie do treści tego orędzia w 5,11b, a mianowicie wskazanie na *cel, koniec Pana, ponieważ Pan jest pełen litości i miłosierny/współczujący* *ὅτι πολὺσπλαγχνός ἐστὶν ὁ κύριος καὶ οἰκτίρων*. W omawianym kontekście i przy podejściu strukturalnym chodzi oczywiście o *cel eschatologiczny*, odpowiednik *zachowania życia* z 1,21b. W sposób ewidentny Jk nawiązuje do przekazu starotestamentowego o *Bogu pełnym litości i miłosiernym/łaskawym* (Syr 2,11; Ps 103[102],8; 111[110],4; 145[144],8; Wj 34,6), choć częstsze w LXX określenie *ἐλεήμων* (Wj 34,6; Ps 103[102],8) lub spotykane w NT *ἐλεος* zastępuje tu rzadkimi terminami *πολύσπλαγχνός* oraz *οἰκτίρων*. Użycie dwóch synonimicznych określeń obok siebie również zdradza semicką proweniencję.

⁸⁵ J. Kozyra, dz. cyt., s. 264.

⁸⁶ S. Laws, dz. cyt., s. 214.

⁸⁷ Tutaj Ewangelię należy rozumieć podobnie jak M. Luter, który dostrzegł ją również w orędziu starotestamentowym: *[...] Nowy Testament jest Ewangelią lub księgą łaski i uczy, skąd pochodzi wypełnienie prawa. Jednak jak w Nowym Testamencie obok nauki o łasce podanych jest również wiele innych nauk [...], tak również w starym Testamencie obok praw są obietnice i wypowiedzi o łasce, przez które święci ojcowie i prorocy żyjący pod prawem zachowani byli w wierze Chrystusowej jak my*, M. Luter, *Przedmowa do Starego Testamentu* (1522), w: *Przedmowy do ksiąg biblijnych*, dz. cyt., s. 4-5.

Pierwsze – na co wskazuje przedrostek *πολύ* – podkreśla *wielką* Bożą łaskawość, litość, nawet żal i współczucie, które jeszcze wyraźniej zaakcentowane są w drugim z określeń, które w LXX zawsze odnosi się tylko do Boga. Oba zaś można streścić jako łagodność, delikatność i wyrozumiałość, co z kolei jednoznacznie kojarzy się z *ἐπιεικής* jako cechą mądrości pochodzącej od Boga i pozwalającej rozpoznać i przyjąć te Boże atrybuty. Podsumowując rozważania o charakterze teologicznym ujęte w ramy fragmentu opisującego mądrość łagodną/wyrozumiałą/pokorną, należy więc stwierdzić, że *głoszone z wytrwałością i cierpliwością słowo o pełnym litości, miłosiernym, współczującym Bogu zachowuje* (zachowa) *ludzkie życie*. Jest to jednocześnie teologiczne wprowadzenie do postawy człowieka wobec Boga, a zatem – charakterystyczne dla nadawcy Jk implikowane odwoływanie się do przykazania miłości, tutaj z zaakcentowaniem jego pierwszej części – miłości do Boga.

W jaki sposób należy je przyjmować, opisuje część środkowa tego fragmentu – Jk 4,7-10.16, w której narrator posługuje się – zgodnie z konwencją mądrościową – wezwaniami i przykładami zachowań afirmowanych i odrzucanych. Zarówno dla rozważań teologicznych zaprezentowanych wyżej, jak i refleksji antropologicznych wiążące będzie wyrażenie *ἐν πραύτητι*. W kontekście teologicznym oznaczało ono wyrozumiałość, w kontekście antropologicznym zaakcentowana jest pokora. Narrator zatem wykorzystuje lubianą przez siebie wieloznaczność i zmusza odbiorców do niestandardowego myślenia. Powiązanie pomiędzy 1,21b a 4,7 można wnioskować nie tylko na podstawie treści, ale też ze względu na pokrewieństwo formalne – zastosowanie takich samych form czasownikowych – imperatywów aoristi, które wyrażają kategoryczność i sprawiają, że adresat, odpowiadając na te wezwania pozytywnie, musi całkowicie poddać się Bogu i całkowicie przeciwstawić diabłu, a następnie całkowicie i pewnie przystąpić do Boga, całkowicie obmyć ręce, całkowicie oczyścić serce itd. aż do w. 10.

Budowa fragmentu 4,7-10 budzi dyskusje. Na pewno poprzez użycie wielu podobnych form czasownikowych tekst sprawia wrażenie dynamicznego i rytmicznego. Nie da się też ukryć, że budowę (zwłaszcza zauważalną binarność) i treścią nawiązuje do wzorców sapiencjalnych oraz tradycji kultycznych (zbliżanie się do Boga jako funkcja kapłańska, oczyszczenia) i pokutnych (płacz, lament, zamienianie radości w smutek). Część komentatorów wszystkie wezwania traktuje jako elementy dość luźno i przypadkowo ze sobą związane, raczej na zasadzie staccato niż na zasadzie jakichkolwiek związków logicznych⁸⁸. Inni usiłują dostrzegać tu jakąś uporządkowaną strukturę, organizowaną wokół form czasownikowych. Jej ramy stanowiłyby czasowniki *ὑποτάγητε* *poddajcie/*

⁸⁸ R.P. Martin, dz. cyt., s. 152; S. McKnight, dz. cyt., s. 345.

podporządkujcie się całkowicie i ταπεινώθητε *uniźcie się całkowicie*, a kolejne pary wezwań dookreślałyby, na czym polega postawa poddania się Bogu i uniżenia⁸⁹.

Poddanie się Bogu

Przeciwstawienie się diabłu

Bycie blisko Boga

Obmycie rąk

Oczyszczenie serca

Płacz, smutek, lament

Przemienianie śmiechu w płacz, a radości w przygnębienie

Uniżenie się przed Bogiem.

Można dopatrywać się tutaj jeszcze szczególnej budowy kolejnych par: pierwsza i trzecia oparta jest na paralelizmie antytetycznym, para środkowa na paralelizmie synonimicznym. Przy opisie mądrości łagodnej/wyrozumiątej/pokornej trzeba uwzględnić też Jk 4,16, który negatywnie podsumowuje postulatory 4,7-10. Pokazuje bowiem, że do tych afirmowanych zachowań wzywa się ludzi, których postawa pełna złej i grzesznej dumy kontrastuje z łagodnością, pokorą i wyrozumiałością wynikającą z mądrości.

Uwagę zwraca przeciwstawienie *poddania się Bogu*, które ma charakter statyczny, oraz *przeciwstawienia się diabłu*, które ma charakter dynamiczny i nawiązuje do języka militarnego; czasownik ἀνθίστημι bowiem oznacza również odparcie wroga (por. militarne konotacje w Ef 6,13). S. Laws zauważa, że cała fraza w 4,7, a zwłaszcza obietnica ucieczki diabła może być pozostałością funkcjonującej zarówno w środowiskach żydowskich, jak i chrześcijańskich formuły wypisywanej na amuletach lub wypowiedzianej w sytuacjach zagrożenia⁹⁰. Obietnice takie towarzyszące określonym czynnościom można spotkać w deuterokanonicznej literaturze biblijnej (Tb 6,7-9; 8,2-3). W tekstach pozabiblijnych z kolei zapewnienie, że duch nieczysty/duch zły/Beliar odstąpi od człowieka, ściśle związane jest ze statusem człowieka sprawiedliwego, przestrzegającego przykazań: *Jeśli ktoś ucieka się do Pana, zły duch odchodzi od niego* (TestSam 3,5); *Strzeżcie więc [...] przykazań Pana i zachowujcie Jego Prawo. Unikajcie złości i miejcie w nienawiści kłamstwo, aby Pan zamieszkał pośród was i aby uciekł od was Beliar* (TestDan 5,1); *Jeśli będziecie postępować godnie [...] Bóg będzie*

uwielbiony przez was wśród narodów, a przeciwnik odstąpi od was (TestNeft 8,4); *Jeśli będziecie postępować szlachetnie, wtedy i duchy nieczyste odstąpią od was [...]* (TestBen 5,2). Widać zatem korelacje pomiędzy postawą człowieka, a ucieczką złego ducha, co wykorzystuje narrator Jk (por. też 1 P 5,5-9), czyniąc aluzje do tego motywu międzytestamentowej literatury sapiencjalnej⁹¹.

Nadawca nie precyzuje, na czym ma polegać przeciwstawienie się diabłu. Na podstawie innych wzmianek o demonach można próbować się tego domyślać. W Jk 2,9 wspomniana zostaje *wiara demonów* polegająca tylko na deklaracjach oraz intelektualnym przyjęciu wyznawanych treści. Brak jej integralności z czynami, przez co nie tylko jest bezowocna (por. Jk 2,20), niepełna i złudna⁹², ale i martwa (por. Jk 2,17.26). Wydaje się, że właśnie takie myślenie stoi u podstaw wezwania do przeciwstawienia się diabłu: *poddanie się Bogu* nie może pozostać w sferze deklaratywnej, muszą towarzyszyć temu określone czyny i postawy, czyli *przeciwstawienie się diabłu*.

Opisując postawę człowieka wobec Boga, narrator sięga do języka kultycznego i liturgicznego. Przypomina to nieco 1,21a oraz 1,27, gdzie też nawiązywał do czystości kultycznych w kontekście pierwszego przykazania. Teraz powtarza ten manewr, poczynając od 4,8 i wzmianki o *zbliżeniu się do Boga* – *zbliżenie się do Boga*, przystąpienie do Niego było bowiem funkcją kapłańską (Wj 19,22) lub zarezerwowaną dla wybitnych postaci (np. Abrahama – Rdz 18,22-23; Mojżesza – Wj 24,1-2.12-18, Eliasza – 1 Krl 19,9-13 czy Izajasza – Iz 6,1-8). Aby zachować rytm i paralele strukturalne z 4,7, do nakazu ἐγγίσατε τῷ θεῷ *zbliżenia się do Boga* dodaje element obietnicy – καὶ ἐγγιεῖ ὑμῖν. a *[On] zbliży się do was* – zaczerpnięty być może z tradycji starotestamentowej, a zwłaszcza prorockiej (Ml 3,7; Za 1,3). Na to wszystko narrator nakłada dodatkowo tradycję mądrościową, która podkreśla, że zbliżenie się do Boga możliwe jest dzięki modlitwie (Ps 114[113],18, a zwłaszcza dzięki mądrości pozwalającej zachować Boże przykazania (Mdr 6,17-19). Wykorzystuje przy tym jedną z ulubionych przez siebie figur retorycznych – poliptotę, zestawiając dwie formy czasownika ἐγγίζω *zbliżać się* – imperativus aoristi activi oraz indicativus futuri activi. Jak już powiedziano, użycie futurum wskazuje na eschatologiczne ukierunkowanie Jakubowej refleksji (podobnie jak Mdr 6,17-19)⁹³. W powiązaniu z ramowymi dla całego omawianego fragmentu 1,21b oraz 5,11 może zatem oznaczać, że *zbliżenie się Boga* do człowieka w czasach ostatecznych to okazanie przez Niego *litości i miłosierdzia przynoszących zbawienie duszy/uratowanie życia*.

⁸⁹ S. McKnight, dz. cyt., s. 348, biorąc pod uwagę wspomniane konotacje militarne czasownika ἀνθίστημι dostrzega tu aluzje do kosmicznej eschatologii i walki synów światłości z synami ciemności.

⁹² Zob. niżej – mądrość nieobłudna.

⁹³ Inaczej S. Laws, dz. cyt., s. 183, która twierdzi, że w Jk 4,8 nie chodzi o eschatologiczne zbliżenie się Boga, lecz o sugestię, że Bóg jest zawsze obecny w życiu człowieka zbliżającego się do Boga.

⁸⁹ T.B. Cargal, dz. cyt., s. 163; S. Laws, dz. cyt., s. 181. Podobnie widzi układ P.H. Davids, *James*, dz. cyt., s. 165.

⁹⁰ S. Laws, dz. cyt., s. 181-182.

Rozważania nad tym, co oznacza *poddanie się Bogu i przeciwstawienie się diabłu*, kontynuuje narrator w Jk 4,8b, eksponując konotacje kultyczne w wezwaniach do oczyszczenia (Wj 29,4; 30,18-21; 40,12; Kpł 15,5-8; 16,4). Podobnie jak poprzednio nakłada na nie idee prorockie i mądrościowe. Teraz bardzo wyraźnie podkreśla integralność działań – *ręce i serce* można bowiem rozumieć jako metaforyczne określenie całego człowieka, odwołanie do aspektów zewnętrznych – działań (ręce – por. Iz 1,15-16; Syr 38,10; Ps 24[23],4) i wewnętrznych – uczuć, myśli, woli (serce – Jr 4,14; Syr 38,10; Ps 24[23],4), które powinny być tak samo czyste, choć Jk używa dwóch synonimicznych czasowników: καθαρίζω oraz ἀγνίζω. Oba pojawiają się w formie imperativu aoristi, co – jak już zaznaczono – sugeruje kategoryczność podejmowanych oczyszczeń, czyli całkowite i całościowe oczyszczenie.

W Jk 4,8b zmienia się diametralnie ton wypowiedzi – narrator rezygnuje z elementu obietnicy, ale wprowadza oskarżające odbiorców apostrofy: ἁμαρτωλοί *grzesznicy* oraz δίψυχοι *rozdarci/chwiejni/dwulicowi*, które w połowie wywodu mogą pełnić funkcję tranzycji. Podobną funkcję będzie miał Jk 4,16 w podsumowaniu tego ciągu wezwań. Zazwyczaj obie apostrofy traktuje się paralelnie i synonimicznie, choć dla Jk stosunkowo często używany termin δίψυχοι wydaje się w tej parze kluczowy – rozdarcie, odseparowanie od siebie komplementarnych elementów jest zaprzeczeniem integralności oraz istotą wszelkiego grzechu, przeszkodą w zbliżeniu się do Boga, by prosić Go o dar mądrości (por. Jk 1,5-8). W tym kontekście przekaz Jakuba wydaje się jasny: kto obmył tylko ręce – pozostaje grzesznikiem; ten, kto oczyścił tylko serce – pozostaje rozdarty.

Tranzycja w w. 8b pozwala odbiorcom skupić się teraz na tym, jak rozumieć to całkowite i całościowe oczyszczenie (4,9-10). Tym razem w opisie wykorzystano język prorocki (Jr 4,8; Jl 2,12-13; Am 8,10) i tzw. septuagintyzmy – w samym tylko w. 9 użyte zostały cztery pojęcia niespotykane nigdzie indziej w NT: ταλαιπωρέω, γέλως, μετατρέπω i κατήφεια⁹⁴, lecz – z wyjątkiem ostatniego – obecne w LXX⁹⁵. Warunkiem całościowego oczyszczenia są integralnie potraktowane skrucha i pokuta. To dlatego nadawca wzywa najpierw do uznania nędzy ταλαιπωρήσατε⁹⁶, jako zaznaczenie postawy wobec Boga i wobec siebie (aspekt wewnętrzny), a następnie do wyrażenia tego także lamentem i płaczem πειθήσατε καὶ κλαύσατε (aspekt zewnętrzny)⁹⁷. Można tu także zauważyć pewien

⁹⁴ Na temat rzeczownika καθ,feia – zob. Wprowadzenie.

⁹⁵ S. Laws, dz. cyt., s. 184.

⁹⁶ Niekiedy czasownik ταλαιπωρέω tłumaczy się jako *znoszenie trudów, cierpień*.

⁹⁷ Por. M. Luter, 95 tez, Teza 1: *Gdy Pan i Mistrz nasz Jezus Chrystus powiada: Pokutujcie, to chce, aby całe życie wiernych było nieustanną pokutą*; Teza 3: *Nie chce jednak Pan rozumieć tu tylko wewnętrznej pokuty, gdyż pokuta wewnętrzna bez zewnętrznego uśmiercenia ciała, nie jest pokutą* (<http://www.luteranie.pl/>

ciąg logiczny – zdanie sobie sprawy z własnej nędzy i grzeszności, które wymagają oczyszczenia (4,8), prowadzi do płaczu i lamentu nad własną grzeszną kondycją (por. Jl 2,12-13). Jednocześnie w kontekście opisu mądrości pokornej/wyrozumiałej trzeba mocno podkreślić aluzje do literatury sapiencjalnej, zwłaszcza do Syr 51,19-20, gdzie brak mądrości i świadomość tego braku, który przejawiał się w niemożności wypełniania przykazań, prowadzi do lamentacji (nieprzypadkowo znajduje się tu wyraźne nawiązanie leksykalne; autor Jk użył bowiem tego samego czasownika, co autor Syr – πειθέω).

Część druga w. 9 odbiega stylistycznie od części pierwszej. Odwołanie się do binarnych opozycji: śmiech – lament, *radość – przygnębienie* (9b) kontrastuje z synonimiczną, choć odnoszącą się do różnych aspektów skruchy i pokuty czasownikową triadą ταλαιπωρήσατε καὶ πειθήσατε καὶ κλαύσατε. Jednakże kohezja obu części zachowana została dzięki poliptocie (πειθήσατε – πένθος). W 4,9b następuje też zmiana agensa. To już nie odbiorcy mają zamieniać swój śmiech w lament, a radość w przygnębienie. Zastosowanie 3 os. imperativu aoristi passivi μετατραπήτω może sugerować, że narrator w Bogu widzi sprawcę tej inwersji. Implikowany jest też eschatologiczny kierunek całej refleksji, a właściwie ostrzeżenie – jeśli teraz z Bożą pomocą nie nastąpi całkowite odwrócenie od dotychczasowego życia, inwersja taka dokona się w czasach ostatecznych i będzie elementem sądu. Jak widać, nie chodzi tu o radość i śmiech w ogólnym, absolutnym znaczeniu, ale o charakterystyczny dla literatury sapiencjalnej motyw – złudny śmiech i radość, wynikające z braku pokory, życia bez poddania się Bogu, bez oczyszczenia i pokuty, a zwłaszcza bez uznania własnej nędzy i braku mądrości (Syr 27,13; Prz 10,23a), co mocno podkreślone zostało w Jk 4,16.

Wiersz 10 budową przypomina ww. 7 i 8a, ponieważ po wezwaniu do uniżenia wyrażonym imperativami dla 2 os. pl. ταπεινώθητε ἐνώπιον κυρίου przytacza obietnicę wywyższenia ὑψώσει ὑμᾶς mającą charakter eschatologiczny, co zaznaczone zostało przez formę futurum. Dodatkowo zastosowano tu charakterystyczną opozycję pomiędzy *uniżeniem* oraz *wywyższeniem*. Motyw wywyższenia uniżonych i pokornych zaczerpnięty został oczywiście ze ST. Szczególnie ważne wydają się tu odniesienia do Prz 3,34 i Hi 5,11, gdzie pojawia się rzeczownik ταπεινός, mający ten sam źródłosłów co użyty w Jk 4,10 czasownik ταπεινῶω *uniżyć*. Lektura linearna Jk niekiedy skłania do tego, aby ταπεινός utożsamiać z ubogimi albo tymi, którzy mają niższy status społeczny (1,9; 2,5-6), tymczasem lektura strukturalna i nawiązania do literatury mądrościowej pozwalają na bardziej uniwersalne podejście. Otóż ταπεινοί to ci, którzy – niezależnie od statusu społecznego i majątkowego – sami ukorzyli się przed Bogiem, uświadomili

materiały/inne_pisma_lutra/95_tez,239.html; 31.12.2017).

sobie swoją grzeszność, poddali się Bogu i pokutują, czyli opisani w 4,7-9. Nie chodzi tu zatem o upokorzenie przed ludźmi, ale o doświadczenie egzystencjalne – pokorę i poddanie się Bogu, które wynikają z posiadania daru mądrości. Jak zauważa S. McKnight, skrucha i pokuta, które zawierają się w określeniu *ταπεινός unizony*, prowadzą do łaski, która wywyższa człowieka, i do czynienia pokoju oraz miłosierdzia⁹⁸.

Z tym łagodnym tonem bardzo mocno kontrastuje 4,16, ale dołączenie go do 4,7-10 odpowiada strategii zastosowanej przez narratora w 4,8b, gdzie niespodziewanie pojawiły się oskarżające odbiorców apostrofy. Tym razem oskarżenia wobec odbiorców wyrażone zostały konstatacjami: *νῦν δὲ καυχᾶσθε ἐν ταῖς ἀλλᾶ ζουείαις ὑμῶν· πᾶσα καύχησις τοιαύτη πονηρὰ ἐστὶν teraz zaś jesteście dumni ze swoich arogancji. Każda taka дума jest zła*. Kontrast polega tu nie tylko na zmianie tonu, ale również na ponownym wprowadzeniu elementu negatywnego po wezwaniach, by postępować w określony, nacechowany pokorną mądrością sposób. O ile wcześniej afirmowana była pokora/uniznienie, tak teraz pojawia się oskarżenie o arogancję⁹⁹. Druga konstatacja wydaje się zaskakująca: przedmiotem krytyki narratora nie jest jednak sama arogancja, lecz czerpanie z niej dumy i poleganie na niej (por. Jk 3,14). Kontekstualnie *arogancja* obejmowałaby tutaj własne dokonania w każdej sferze ludzkiej aktywności, szczególnie jednak w sferze duchowej. Może to nawiązywać do 4,9b z *passivum theologicum*, co sugeruje, że pierwszą przyczyną pokuty mającej charakter eschatologicznej inwersji jest Bóg, a nie człowiek. Nieuznanie tej prawdy prowadzi do polegania na własnych siłach, a tym samym do dumy z własnych duchowych kompetencji. Jest to jednak zaprzeczeniem poddania się Bogu i zbliżenia do Niego (Jk 4,7a.8a), a człowiek tak postępujący nie przeciwstawia się diabłu (Jk 4,7b) i zalicza się do *ἀμαρτωλοὶ grzeszników* oraz *δίψυχοι ludzi rozdartych* (niezintegrowanych) i chwiejnych.

W całym fragmencie poświęconym poddaniu się Bogu i pokucie widać było nawiązania do kultu oraz do literatury prorockiej i mądrościowej, w tym do Księgi Hioba. Prorocy i Hiob są elementem łączności pomiędzy 4,7-10.16 a ramowymi 5,10-11, którym wcześniej poświęcono już nieco uwagi ze względu na powiązania z 1,21b, a zwłaszcza na objaśnienie znaczenia frazy *λόγος ὁ δυναῖ μιν σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν słowo mającego moc zbawienia duszy/ratowania życia*. Teraz jeszcze wyraźniej widać, że 5,10-11 są refleksją teologiczną dotyczącą stosunku Boga do człowieka. O ile więc można uznać, że syntezą Jk 4,7-10.16 są słowa z 4,7a – *zblizcie się do Boga*, o tyle 5,10-11 stanowią rozwinięcie obietnicy [On] *zblizy się do was*. Jak już wspomniano, zakorzenie tej obietnicy widać

w nauczaniu proroków, którzy z *wytrwałością i cierpliwością* budowali obraz Boga *pełnego łitości i miłosiernego*, przekazując Jego słowa. Powołanie się na przykład proroków jest jednocześnie kontynuacją wątku kulturowo-kapłańskiego z 4,7-8: jak kapłanów uważano za reprezentantów ludu przed Bogiem, tak proroków traktowano jako reprezentantów Boga przed ludem¹⁰⁰. A zatem cierpliwość i wytrwałość w głoszeniu słowa Bożego były jednocześnie odbiciem cierpliwości i wytrwałości Boga w zachęcaniu człowieka do pokory, uznania swojej grzesznej kondycji i do pokuty (por. Jk 4,9b i aroganckie zaprzeczanie Bogu jako pierwszej przyczynie nawrócenia i pokuty w 4,16).

Najwięcej niejasności i kontrowersji budzi w tym podsumowaniu mądrości wyrozumiałej/pokornej passus wprowadzony w 5,11 przez partykułę *ἴδου, oto*, która w innych fragmentach Jk służy rozpoczęciu nowej kwestii (por. Jk 3,4; 5,4; 5,7; 5,9). Prawdopodobnie taki był też pierwotny zamiar narratora, o czym świadczy dyferencjacja form: w 5,10 użyto imperativu aoristi dla 2 os. pl. *λάβετε weźcie*, po partykule natomiast pojawia się czasownik *μακαρίζω uznać/uważać za szczęśliwego, wychwalać* w 1 os. pl. indicativu praesentis activi. Używając poliptoty (*τοὺς ὑπομειναντας· τὴν ὑπομονήν*), narrator łączy pierwsze zdanie z przykładem Hioba, przy którym wprowadza kolejne formy czasownikowe – indicativu aoristi activi *ἤκούσατε* oraz *εἶδετε słyszeliście i zobaczyliście/pozналиście*, które, podobnie jak wcześniej imperativy, odwołują się do całościowego i absolutnego aspektu opisywanej czynności i/lub stanu¹⁰¹. Można by zatem uznać wtężyć o Hiobie jako dość przypadkowy albo niedokończony, a mikrostrukturę 5,10-11 przedstawić jako:

A. Przykład proroków

– głosicieli i reprezentantów Boga cierpliwego i wyrozumiałego (5,10).

B. Dość przypadkowe i/lub niedokończone nawiązanie do wytrwałości Hioba (5,11a-b).

A'. Koniec/cel Pana

– eschatologia, ukazanie Boga miłosiernego i łitościwego, nawiązujące do nauczania proroków (5,11c-d).

W kontekście mądrości wytrwałej i pokornej kluczowe byłyby tylko elementy A i A', jak już pokazano wyżej. Trudno jednak tak zupełnie pominąć 5,11a-b, zwłaszcza że zawiera interesujący termin *ὑπομονή* *cierpliwa wytrwałość*¹⁰² i pochodzący od tego samego rdzenia czasownik *ὑπομένω* w participium aoristi

⁹⁸ S. McKnight, dz. cyt., s. 358.

⁹⁹ Przy lekturze linearnej o zarozumiałość oskarżani są kupcy, lektura strukturalna sprawia, że 4,16 ma charakter bardziej uniwersalny.

¹⁰⁰ S. McKnight, dz. cyt., s. 417.

¹⁰¹ Tamże, s. 418.

¹⁰² Por. T.B. Cargal, dz. cyt., s. 187; D.J. Moo, dz. cyt., s. 171, R.P. Martin, dz. cyt., s. 189.

activi. W LXX termin ten występuje rzadko, ale pojawia się właśnie w Księdze Hioba 14,19 w kontekście wytrwałości i cierpliwości człowieka porównywanej z tą, z jaką woda/kropla drąży kamień, a fala podmywa glebę. *Cierpliwa wytrwałość* może być zatem syntezą rzeczowników *κακοπαθία* και *μακροθυμία* z w. 10 i jeszcze wyraźniej wskazywać tu na wytrwałość, a nie na cierpienia (por. Jk 1,3-4). Chodziłoby zatem o kolejną ilustrację wytrwałej cierpliwości Boga. S. Laws zwraca uwagę, że odniesienia do Hioba nie muszą pochodzić z pism kanonicznych, przeciwnie – bardziej prawdopodobne byłoby nawiązanie do międzytestamentowego Testamentu Hioba, należącego do nurtu literatury mądrościowej. W TestHi 1,27 pojawia się wyznanie: *A potem, dzieci moje, powiedziałem: Z miłości do Boga cierpliwie wytrwam aż do śmierci i się nie poddam*¹⁰³, które można dodatkowo interpretować chrystologicznie i soteriologicznie, zwłaszcza w powiązaniu z tytułem κύριος Pan.

Pewną wskazówką interpretacyjną, zwłaszcza w kontekście mądrości pokornej/wyrozumiałej, jest wykorzystanie przykładu Hioba w 1 Klem 17,3-4: *A o Hiobie tak napisano: Hiob był sprawiedliwy i nieskazitelny, prawdomówny, bogobojny i unikający zła. On sam jednak siebie oskarża, mówiąc: Nikt nie jest czysty od zmyzy, choćby nawet żył tylko jeden dzień*¹⁰⁴. Przykład Hioba miałby wskazywać postawę, z jaką należy przyjmować wytrwałe i cierpliwe działanie Boga miłosiernego. Koresponduje to dobrze z postawą postulowaną wcześniej przez narratora Jk i z podkreślaną tu pokorą, koniecznością pokuty oraz odrzuceniem arogancji i dumy z duchowych przymiotów.

Kolejną trudność stanowi tłumaczenie frazy τὸ τέλος κυρίου εἶδετε *zobaczyliście koniec/cel/powód/śmierć Pana*. Interpretacja w dużej mierze zależy od tego, jak tłumaczy się rzeczownik, dlatego w niektórych manuskryptach¹⁰⁵ pojawia się lekcja łatwiejsza: ἔλεος, której dopowiedzenie stanowi ciąg dalszy w. 11. Jeśli jednak np. za Mdr 3,19 przyjąć metaforyczne znaczenie terminu τέλος – śmierć – wtedy możliwa staje się interpretacja chrystologiczna, zwłaszcza w powiązaniu z aluzją do przytoczonego wyżej TestHi 1,27. Jeśli rzeczownikowi nadać znaczenie przyczynowe – *powód*, wtedy cała fraza byłaby ściśle związana z kanoniczną historią Hioba i stanowiłaby rodzaj teodycei¹⁰⁶, usprawiedliwienia Boga w oczach *cierpliwie cierpiących* wierzących, którym wydaje się, że Bóg o nich zapomniał. Wskazanie *celu* – nagrodzenie Hioba (Hi 42,10-17) – byłoby jednocześnie potwierdzeniem, że Bóg jest pełen litości i miłosierdzia¹⁰⁷. Z tą interpretacją

wiąże się jednak konieczność dość standardowego potraktowania postaci Hioba i przeniesienia akcentu z cierpliwości na trudności i cierpienie w rzeczowniku *κακοπαθία* (5,10). Z kolei uwzględnienie znaczenia τέλος jako *powodu* prowadzi do Jk 1,2-4, co jest o tyle godne uwagi, że w w. 3 i 4 pojawia się rzeczownik akcentujący, jak wspomniano, właśnie aspekt *wytrwałości*, a nie cierpienia i trudności. Przy przyczynowo-celowym tłumaczeniu rzeczownika τέλος widać wyraźnie wpływy literatury sapiencjalnej, zwłaszcza Mdr 2,12-20 (por. też TestBen 4,1). Z jednej strony źródłem cierpienia sprawiedliwego/mądrego są działania jego przeciwników (przy konkretnym odniesieniu do Hioba, będącego uosobieniem mędrca – będą to oskarżenia szatana, Hi 1,9-12), z drugiej zaś skończą się one *uznaniem sprawiedliwego za syna Bożego i wyrwaniem go z rąk przeciwników* (Mdr 2,18.20), czyli okazaniem przez Boga litości i miłosierdzia. W niniejszym komentarzu, jak już zaznaczono, za najbardziej prawdopodobne przyjęto eschatologiczne ukierunkowanie frazy τέλος κυρίου i powiązanie jej nie tylko z *litością* oraz *miłosierdziem* Boga, ale również z *zachowaniem życia/duszy*. Za taką wersją przemawiałyby częste w Jk odwołania do przyjscia Pana, sądu, ujawnionego wtedy w pełni Bożego miłosierdzia¹⁰⁸ oraz charakterystyczne dla przyjętej struktury Jk nawiązania do trójpodziału dziejów zbawienia z typowym dla literatury sapiencjalnej ukierunkowaniem eschatologicznym. Nie da się więc jednoznacznie wskazać jednego obligatoryjnego wariantu interpretacyjnego. Bardzo prawdopodobne, że zgodnie ze swoją strategią narrator pozwala odbiorcom – w zależności od ich kompetencji i sytuacji – wybrać model (dla nich) kluczowy.

Podsumowując rozważania na temat mądrości pokornej/wyrozumiałej/cierpliwej, należy podkreślić typową dla narratora wieloznaczność użytej w opisie terminologii. Ujawnia się ona już przy nazwaniu tej cechy w Jk 3,17, gdzie ἐπιεικὴς ἢς oznacza zarówno mądrość pokorną, jak i wyrozumiałą, wytrwałą, łagodną, cierpliwą. Ta dwuznaczność wyznacza kierunki interpretacyjne – z jednej strony σοφία ἐπιεικῆς jest to mądrość, która skutkuje pokorą jako postawą człowieka wobec Boga, z drugiej – pozwala jednoznacznie wskazać swoje pochodzenie od Boga, który jest cierpliwy i wytrwały (i w taki sposób głosili Go prorocy) oraz pełen litości i miłosierdzia ujawnionego całkowicie w czasach ostatecznych. Oznacza to koncentrację narratora na pierwszym przykazaniu miłości. Opis postawy człowieka wobec Boga – jak zwykle w Jk – zawiera elementy pozytywne (właściwe temu, kto posiada dar mądrości) i negatywne (cechujące człowieka *rozdartego, grzesznika* pozbawionego daru mądrości); niektóre z nich wymagają rekonstrukcji na zasadzie opozycji do rysów i przejawów podanych przez narratora.

¹⁰⁸ R.P. Gordon, *Kai to telos kyriou eidete* (Jas V,11), JTS 26 (1975), s. 91-95.

¹⁰³ S. Laws, dz. cyt., s. 215; zob. też P. David, dz. cyt., s. 187.

¹⁰⁴ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, dz. cyt., s. 59.

¹⁰⁵ Tak minuskuły 1175 i 1739*.

¹⁰⁶ R.P. Martin, dz. cyt., s. 189nn.

¹⁰⁷ D.J. Moo, dz. cyt., s. 172; S. Laws, dz. cyt., s. 216nn; S. McKnight, dz. cyt., s. 422.

Posiadający dar mądrości	Pozbawiony daru mądrości
<ul style="list-style-type: none"> przyjmujący w pokorze słowo o miłosiernym Bogu – Jk 1,21b; przyjmujący odpowiednią – pokorną – postawę wobec Boga: <ul style="list-style-type: none"> oddany Bogu – Jk 4,7a; zdolny do przeciwstawienia się diabłu – Jk 4,7b; zdolny zbliżyć się do Boga – Jk 4,8a; uznający swoją nieczystość i dążący do całkowitego oczyszczenia zewnętrznego i wewnętrznego (obmycie rąk, oczyszczenie serca – Jk 4,8b); nieustannie pokutujący, czyli <ul style="list-style-type: none"> uznający swoją nędzę – aspekt wewnętrzny – Jk 4,9a; lamentujący – aspekt zewnętrzny – Jk 4,9a; plączący – aspekt zewnętrzny – Jk 4,9a; pozwalający na ingerencję Bożą we własne życie poprzez: <ul style="list-style-type: none"> zamianę śmiechu w lament – Jk 4,9b; zamianę radości w przygnębienie – Jk 4,9b; zdolny do uniżenia przed Bogiem – Jk 4,10a; oczekujący eschatologicznego wywyższenia – Jk 4,10b; 	<ul style="list-style-type: none"> nieprzyjmujący z pokorą słowa o miłosiernym Bogu – Jk 1,21b; pozbawiony pokory: <ul style="list-style-type: none"> arogancki – Jk 4,16; polegający na własnych siłach – Jk 4,16; niezdolny do przeciwstawienia się diabłu (Jk 4,7b); niezdolny zbliżyć się do Boga/daleki od Boga (Jk 4,8a); połowicznie uznający swoją nieczystość: <ul style="list-style-type: none"> obmywający (tylko) ręce – aspekt zewnętrzny – grzeszny (Jk 4,8b); oczyszczający tylko serce – aspekt wewnętrzny – rozdarty (Jk 4,8b); grzeszny niezdolny do pokuty, czyli: <ul style="list-style-type: none"> nieuznający swojej nędzy dumny i arogancki – aspekt wewnętrzny (Jk 4,16); niezdolny do lamentu – aspekt zewnętrzny (Jk 4,9a); niezdolny do płaczu – aspekt zewnętrzny (Jk 4,9a); niepozwalający na ingerencję Bożą we własne życie: <ul style="list-style-type: none"> zadowolony z siebie (Jk 4,9b); niezdolny do uniżenia się przed Bogiem (Jk 4,10a.16).

Mądrość postuszna [prawu] (Jk 1,22-25; 2,10-12)

Stawajcie się wykonawcami słowa, a nie tylko słuchaczami oszukującymi samych siebie. Ponieważ, jeśli ktoś jest słuchaczem słowa, a nie wykonawcą, ten jest podobny do męża oglądającego swoje prawdziwe/naturalne oblicze/oblicze istnienia/pochodzenia w lustrze. Przyjrzał się sobie i odszedł, i natychmiast zapomniał, jaki był. A kto wniknął w doskonałe prawo wolności i wytrwał/zapamiętał, stał się nie słuchaczem skłonny do zapomnienia, lecz wykonawcą dzieła, ten będzie błogosławiony w swoim działaniu/dzięki swojemu działaniu. Ktokolwiek zaś zachowałby całe prawo, a potknąłby się w jednym, ten staje się odpowiedzialny/winny wszystkim. Ten bowiem, który powiedział: nie cudzołóż,

powiedział też: nie zabijaj. I jeśli [nawet] nie cudzołożysz, ale zabijasz, stajesz się tym, kto łamie prawo. Tak mówcie i tak róbcie jak oczekujący sądzona przez prawo wolności.

Mądrość postuszna – εὐπειθής blisko związana jest z poprzednią cechą – pokorą/wyrozumiałością (ἐπεικής). Związek ten dodatkowo podkreśla aliteracja. Jk kontynuuje opis postawy, jaką obdarzony mądrością powinien przyjąć przed Bogiem i wobec Bożego prawa. Co prawda samo określenie εὐπειθής można zgodnie z etymologią tłumaczyć jako *skłonna do ustępstw* albo jeszcze bardziej dosłownie – *namawiająca do dobrego* (εὖ dobrze + πείθω – *nakłaniać, przekonywać*), niemniej ta zgodność, posłuszeństwo i skłonność wydają się ściśle określone: dzięki otrzymanemu darowi mądrości człowiek staje się posłuszny woli Bożej i Bożemu prawu i skłonny do działania z nimi w zgodzie¹⁰⁹. Posłuszeństwo prawu i wypełnianie woli Bożej opisywane są jako działania integralne obejmujące całego człowieka, co narrator zaznacza, odwołując się do słuchania, obserwowania, rozważania, pamiętania i wypełniania wszystkich przykazań. Analogia integralności jest tutaj bardzo wyraźna – jak Boże prawo stanowi niepodzielną całość i nie można wypełniać go, stosując się tylko do niektórych przykazań, tak zaangażowanie człowieka w wypełnianie woli Bożej nie może dotyczyć tylko wybranych aspektów ludzkiej aktywności.

Podobnie jak poprzednio narrator patrzy na posłuszeństwo prawu jako przejaw mądrości z perspektywy historii zbawienia. Z jednej strony powraca do poruszanych w poprzednich opisach mądrości zagadnień ktiseologicznych, kiedy przywołuje obraz lustra, który kojarzy się ze stworzeniem człowieka na Boży obraz i podobieństwo oraz ze stanem ludzkości po upadku, z drugiej – już wyraźniej – odwołuje się do nadania prawa przez Boga na Synaju. I w Jk 2,11, i później – w Jk 4,12¹¹⁰, narrator podkreśla pochodzenie prawa od Boga, a nie od Mojżesza, co jest charakterystyczne dla tradycji sapiencjalnej. Po rozważaniach na temat sytuacji i postawy człowieka wobec Boga po upadku, które były głównym motywem refleksji nad mądrością wyrozumiałą/pokorną¹¹¹, teraz nadawca Jk wskazuje dane przez Boga prawo jako źródło błogosławieństwa/szczęścia i wolności (Jk 1,25c; 2,12) rozumianych przede wszystkim w kontekście eschatologicznym.

¹⁰⁹ S. McKnight, dz. cyt., s. 314.

¹¹⁰ Zob. niżej – mądrość nieobłudna.

¹¹¹ Zob. wyżej – mądrość pokorna/wyrozumiała.

Przeszłość	Teraźniejszość	Przyszłość
Ktiseologia – implikacje związane ze stworzeniem człowieka na obraz Boga – Jk 1,23b-24; Nadanie prawa na Synaju – Jk 2,11.	Przestrzeganie i nieprzestrzeganie Prawa; Aspekty pozytywne: <ul style="list-style-type: none"> wprowadzanie słowa w czyn; człowiek jako wykonawca prawa – Jk 1,22a. 25a.b; wgłębianie się w prawo wolności – Jk 1,25a; postępowanie według prawa – Jk 1,25a; Aspekty negatywne: <ul style="list-style-type: none"> wyłącznie słuchanie prawa – Jk 1,22b-23; zapominanie o prawie i swojej względem niego pozycji – Jk 1,24.25b; przekraczanie jednego z przykazań jako przekraczanie całego prawa – Jk 2,10.11b. 	Eschatologia – sąd według prawa wolności – Jk 2,12; błogosławieństwo dzięki wypełnieniu prawa – Jk 1,25c.

Nieprzypadkowo motyw słuchania, rozważania i wykonywania prawa, a więc integralności postawy człowieka obdarzonego mądrością posłuszną prawu, pojawił się po wcześniejszych rozważaniach o charakterze teologicznym podkreślających stałość, niezmiennosc, wierność i wyrozumiałość Boga oraz po opisie postawy człowieka wobec Boga w sytuacji po upadku. Teraz narrator Jk rozwija motyw wyrozumiałości Boga, który daje człowiekowi prawo, oraz zintegrowanej odpowiedzi człowieka, który powinien nie tylko wsłuchiwać się w nie, ale również je rozważać i wykonywać, do czego uzdolnia go mądrość. Nawiązując do konwencji sapiencjalnej, nadawca Jk swoje postulatory przedstawia w charakterystyczny binarny sposób – opisując zarówno zachowania pozytywne, jak i negatywne.

Użyte na początku i końcu opisu mądrości posłusznej prawu imperatywy (γίνεσθε oraz ποιείτε *stawajcie się i czyńcie*) pozwalają odbiorcy odczytać całą refleksję jako formę inkluzywną, gdzie ramy stanowi opis postulowanych zachowań, wypełnienie natomiast tworzy kompozycję koncentryczną z błogosławieństwem w punkcie kulminacyjnym:

- A. *Stawajcie się wykonawcami słowa* (1,22a) – aspekt pozytywny
 B. *Nie bądźcie tylko słuchaczami oszukującymi siebie samych* (1,22b) – aspekt negatywny
 C. Przypowieść o człowieku przeglądającym się w lustrze – integralność zachowań (1,23-24) – aspekt negatywny
 D. Zakończenie przypowieści i błogosławieństwo (1,25) – aspekt pozytywny¹¹²
 C'. Pouczenie o integralności Prawa (2,10-11) – aspekt negatywny
 B'. *Mówcie [jak ci, którzy mają być sądzeni przez Prawo wolności]* (2,12a) – aspekt pozytywny
 A'. *Czyńcie jak ci, którzy mają być sądzeni przez Prawo wolności* (2,12b) – aspekt pozytywny.

Koherencja całego fragmentu opiera się nie tylko na głównym temacie – mądrości posłusznej prawu, ale również na nawiązaniach leksykalnych i użyciu podobnych form gramatycznych (chodzi przede wszystkim o użycie w 1,23-25 oraz w 2,10-12 pojęć takich, jak νόμος, νόμος ἐλευθερίας, ποιέω ποιητής ἀκροατής oraz wyrażenie ciągłego, kontynuowanego procesu *stawania się* rozpoczętego w przeszłości i skutkującego w teraźniejszości – γινόμεαι w praesens i perfectum).

Rozważania na temat mądrości posłusznej prawu rozpoczynają się wezwaniem, aby odbiorcy nieustannie *stawali się wykonawcami słowa*, na co wskazuje użyty w imperativie praesentis czasownik γινόμεαι. Przypomina to poprzednie rozważania na temat nieustannej modlitwy o mądrość (Jk 1,5-6 αἰτέτω również w imper. praes. act.), co również na poziomie gramatycznym sugeruje związek pomiędzy mądrością, o którą się prosi, a zdolnością do *wykonywania słowa*. Kluczowymi dla inicjalnego w. 22 pojęciami wydają się rzeczowniki ποιητής *wykonawca*, ἀκροατής *słuchacz* oraz λόγος *słowo*. Wszystkie one są rozwijane i konkretyzowane w dalszych refleksjach, choć już tutaj zaznaczona mocno

¹¹² S. McKnight, dz. cyt., s. 146, czytając tekst w sposób linearny, w 1,22-25 dostrzega następujące zależności: 1,22 potrzeba czynienia, nie tylko słuchania

z ostrzeżeniem o oszukiwaniu siebie samego

1,23-24 podobieństwo do lustra

1,25 nie tylko słuchanie, ale i potrzeba czynienia

z obietnicą błogosławieństwa.

W 1,22 i 1,25 zalecenia układają się w sposób chiasmiczny:

A. czyńć;

B. nie tylko słuchać;

B'. nie tylko słuchać,

A'. ale i czyńć.

zostaje potrzeba integralności postawy człowieka wyrażona opozycyjnymi wobec siebie wezwaniami do zachowań afirmowanych – *stawajcie się wykonawcami słowa* (aspekt pozytywny) i do zachowań odrzucanych – *nie [bądźcie] tylko słuchaczami [słowa]* (aspekt negatywny).

Uwagę zwraca utrzymanie w w. 22 (i w. 25 z podobną leksyką i konotacjami) semickiego kolorytu. Widać to już przy określeniu ποιητής, które jest rzeczownikowym ekwiwalentem hebrajskiego participium *הַפְּעוּל* pochodzącego od czasownika *הִפְעִיל* – *robić, czynić, wykonywać*. W ST często spotkać można frazę *czynić prawo/przykazania/nakazy* (np. Pwt 4,13; 5,1.32; 6,1.25), co powoduje, że odbiorca, zwłaszcza ten, którego kompetencje oraz sytuacja na to pozwalają, niemal instynktownie posłuszeństwo i czynienie *słowa*¹¹³ będzie wiązał posłuszeństwem i wykonywaniem Tory, przykazań, a tym samym – z posłuszeństwem wyrażonej w nich woli Bożej. Jeszcze bliższe wydają się związki tej frazy z literaturą mądrościową, zwłaszcza z Syr 19,20; 51,19, gdzie *ποίησις νόμου wykonywanie prawa* jest równoznaczne z posiadaniem daru mądrości, postępowaniem według niego i oddaniem czci Darczyńcy (por. Syr 51,16-17). Mimo prymarnej pozycji wezwania odbiorców, by *stawali się wykonawcami słowa, wykonywanie słowa* musi zostać poprzedzone słuchaniem/wsluchaniem się w nie. Podobna sekwencja znajduje się w Syr 51,16 i odnosi się do mądrości, bez której wykonywanie prawa jest niemożliwe: *Ledwie nakłoniłem mego ucha, a już ją [mądrość] otrzymałem*¹¹⁴.

Jak widać, najczęstszym dopełnieniem *słuchania*, a zwłaszcza *wykonywania*, jest w literaturze starotestamentowej prawo. To sprawia, że odbiorcy mogą już w inicjalnym zdaniu tego fragmentu potraktować *słowo* jako synonim *prawa*, choć wyeksplikowane to zostało dopiero w w. 25, a następnie doprecyzowane w 2,10-12 w sposób niepozostawiający wątpliwości, że *słowo* oznacza *prawo*, i to w dodatku *prawo wolności* (*νόμος τῆς ἐλευθερίας*)¹¹⁵. W ujęciu linearnym zwraca się uwagę raczej na powiązanie *słowa* w w. 22 z jego wcześniejszym i dookreśleniami w ww. 18 i 21: *λόγος ἀληθείας* oraz *ἔμφυτος λόγος*. W ujęciu strukturalnym pojęcia te opisują co prawda inny aspekt mądrości, ale również pozwalają na doprecyzowanie pojęcia *prawo wolności*, zwłaszcza w jego aspekcie

¹¹³ Trzeba jednak zaznaczyć, że w LXX fraza *czynić słowo* realizowana jest zazwyczaj jako *ποιεῖν τὸ ῥῆμα*, a nie jako *ποιεῖν τὸν λόγον*.

¹¹⁴ S. Laws, dz. cyt., s. 85, semickość sformułowań dotyczących słuchania dostrzega na jeszcze innym poziomie. Chodzi mianowicie o praktykę *słuchania* Tory w synagogach i o żydowską debatę na temat cnoty słuchania Tory.

¹¹⁵ M. Uglorz, *Życie według prawa wolności w rozumieniu św. Jakuba*, Warszawa 2012, s. 54, twierdzi, że formalny brak doprecyzowania znaczenia wyrażenia *prawo wolności* wynika z faktu, że *odbiorcy listu doskonale wiedzieli, co to jest prawo wolności*. Wielokrotnie słowo: „prawo wolności” musiało padać z ust autora Listu. Zostało ono wyjaśnione słuchaczom i nie zachodziła potrzeba wyjaśnienia adresatom Listu sensu terminu „prawo wolności”.

eschatologiczno-soteriologicznym (por. Jk 2,12)¹¹⁶. Ponadto we *wrodzonym/wszczepionym słowie* łatwo dostrzec powiązania z Jeremiaszową Torą umieszczoną głęboko w umyśle i wpisaną w serca wiernych (por. Jr 31,33 w LXX – Jr 38,33). W w. 25 zamiast określenia *ποιητὰς λόγου wykonawcy słowa* użyta została dodatkowo fraza *ποιητῆς ἔργου wykonawca dzieła*, co oznacza, że dla nadawcy Jk *wykonywanie słowa/prawa* jest równoznacznie nie tylko ze słuchaniem go (1,22), ale właśnie z aktywnym *czynieniem*.

Nieprzypadkowo jednak narrator rozdziela *wykonywanie* i *słuchanie słowa* i stawia je w zaskakującej kolejności: najpierw *wykonywanie*, dopiero później *słuchanie*. W ten sposób daje wyraz przekonaniu, że samo wykonywanie, którego nie poprzedza wsluchanie się w słowo/prawo i refleksja nad nim, jest tak samo niepełne jak porzucenie na słuchaniu. O takim bezrefleksyjnym, mechanicznym, literalnym i fundamentalistycznym traktowaniu nakazu *wykonywania prawa* czyli ortopraksji negatywnie wypowiadał się Jezus (por. Mt 7,12-27 i 25,31-46), Józef Flawiusz (*C. App.* 2,171) oraz teksty qumrańskie (4Q 470), S. McKnight nazywa tę praktykę „piętnem judaizmu”¹¹⁷. A zatem wykonywanie słowa/prawa musi być zintegrowane z wsluchaniem się w nie, aby – jak to pokazuje w. 25 – można w nim było rozpoznać *doskonałe prawo wolności* które można streścić w podwójnym przykazaniu miłości i w duchu tego przykazania interpretować (por. Ga 5,13-14; Mt 5,17-20.48; Mk 12,28-32)¹¹⁸. Kładąc tak mocny nacisk na integralność, narrator Jk polemizuje również z fałszywym, choć dość powszechnym przekonaniem o wyższości wykonywania nad słuchaniem, wyczytywanym rzekomo z niektórych pism ST (Wj 24,3; Kpł 18,5; Pwt 27,26; Ez 33,31).

Zastosowanie inwersji *wykonywanie – słuchanie* pozwala nadawcy rozwinąć temat rozumienia tego ostatniego pojęcia. Rozpoczyna wstępem odwołującym się do porzucenia na samym słuchaniu: *ci, którzy są tylko słuchaczami, okłamują samych siebie*. Choć nie precyzuje, czego dotyczy oszustwo, można dopatrywać się tu dwóch aspektów. Po pierwsze, oszustwo dotyczy eschatologii i soteriologii i wyobrażenia na temat zachowania od sądu i zbawienia, które miałyby być wynikiem wyłącznie znajomości – *słuchania* – prawa. Po drugie, oszustwo dotyczy fałszywego wyobrażenia o sobie¹¹⁹, co przekłada się na daleką od pokory postawę wobec Boga i ludzi (por. Mt 7,26nn; Łk 6,47nn; Rz 2,13).

Wątek właściwego słuchania, które prowadzi do wypełniania prawa, narrator kontynuuje w formie przypowieści. Przypowieść wprowadzona została w w. 23 zdaniem warunkowym z chiastyczną poliptotą przesądzającą o kohezji w. 22 i 23:

¹¹⁶ Zob. niżej.

¹¹⁷ S. McKnight, dz. cyt., s. 147.

¹¹⁸ Tamże, s. 155-158 i przypisy 118-120.

¹¹⁹ Fałszywy/złudny obraz samego siebie rozwinięty będzie w refleksji o mądrości nieobłudnej; zob. niżej.

- A. ποιηταὶ λόγου *wykonawcy słowa*;
 B. ἀκροαταὶ *śluchacze*; (w. 22);
 B'. ἀκροατῆς λόγου *śluchacz słowa* (w. 23);
 A' ποιητής.

Chiasm ten jest również rozwiązaniem inwersji z w. 22 – w w. 23 pojawia się bowiem prawidłowa sekwencja postaw: *śluchanie – wykonanie*. Dodatkowo przejście od refleksji ogólnej do przypowieściowej ilustracji zaznaczono zmianą liczby mnogiej na pojedynczą. Paraboliczny charakter ma również czasownik ἔοικεν *być podobnym*, będący jednym z charakterystycznych wyrażen – i *hapax legomenów* – dla Jakubowych przypowieści (por. Jk 1,6)¹²⁰.

Bohaterem przypowieści jest ἀνὴρ *pewien mężczyzna*, a nie, jak to się zwykle dzieje w przypowieściach ewangelicznych, ἄνθρωπος τις *pewien człowiek*. Przy linearnym odczytaniu tekstu oraz próbach odniesienia go do sytuacji konkretnej wspólnoty można spotkać tezę, że modelową postacią dla narratora był tu próżny, bogaty mężczyzna, którego stać na tak zbytkowny przedmiot, jakim w starożytności było lustro, i który często, ale bezrefleksyjnie się w nim przegląda¹²¹. W kontekście mądrościowym i przy uwzględnieniu konwencji listu okólnego oraz przy strukturalnej lekturze tekst ten nabiera bardziej uniwersalnego charakteru. Tę uniwersalność przytoczonego przez Jk obrazu podkreśla mocno T.B. Cargal, który widzi tu odwołanie się do powszechnego ludzkiego doświadczenia: to, co widać w lustrze, ma niewielki wpływ na ludzkie życie, ponieważ człowiek bardzo szybko zapomina o tym, co zobaczył. Współczesną paralełą może być według Cargala doświadczenie spoglądania na zegarek: tak szybko zapomina się, co wskazuje czasomierz, że trzeba spojrzeć jeszcze raz, kiedy ktoś zapyta o godzinę¹²².

Uniwersalność i powszechność samego obrazu sprawiają, że nie jest łatwo o jego interpretację. Wieloznaczność ilustracji zakłada prawdopodobnie również nadawca Jk. Można doszukiwać się w niej wpływów filozofii greckiej, postulatu poznania samego siebie i uczenia się na błędach (por. Plutarch, *Moralia* 1, 42 B)¹²³. Można odczytywać odwrócony obraz w lustrze jako grzeszną kondycję człowieka po upadku, kiedy to znika wspólny kierunek patrzenia Boga i człowieka, a pojawia się fałszywa, ludzka, grzeszna perspektywa naprzeciw perspektywy Bożej; przywrócenie wspólnej perspektywy możliwe będzie

dopiero w czasach eschatologicznych (por. 1 Kor 13,12). W obu przypadkach chodzi o proces autorefleksji zorientowanej etycznie lub teologicznie. Podobne, choć nieco mniej antropologiczne ukierunkowanie ma propozycja L.T. Johnsona, który rozróżnia to, co zostało obejrzone (κατανοέω) w lustrze – czyli świat, i to, co zostało dostrzeżone i rozpoznane (παρακύπτω) jako Boża wola i prawo (w. 25)¹²⁴. Niekiedy lustro traktuje się jako odpowiednik *słowa i/lub doskonałego prawa wolności*, któremu można przyglądać się powierzchownie lub dogłębnie. Można też widzieć tutaj po prostu skonstruowanie tego, co powierzchowne i krótkotrwałe (lustro), z tym, co wymaga namysłu i trwa (prawo): przejrzanie się i odejście od lustra oznacza niemal natychmiastowe zapomnienie o swoim wyglądzie, tymczasem wgłębianie się w prawo powoduje nieustanne o nim pamiętanie. Służy temu również przeciwstawienie wyrażone przyimkami: statycznym ἐν w lustrze ἐν ἐσόπτρῳ i dynamicznym εἰς w prawo εἰς νόμον oraz czasownikami: *odejść ἀπέρχομαι* (od lustra) i *zapomnieć* (ἐπιλανθάνομαι) w w. 24 oraz *wytrwać* (z implikacją – *pamiętać*) παραμένω (w zgłębianiu prawa) w w. 25. Jeszcze inną propozycję podaje S. Laws, która, opierając się również na znaczeniu czasowników κατὰ νοέω i παρακύπτω, nie traktuje opisu z ww. 23-24 w sposób metaforyczny, lecz literalny. Zazwyczaj twierdzi się, że pierwszy z nich opisuje przelotne spojrzenie, takie jak rzut okiem do lustra przed wyjściem z domu. W Jakubowej przypowieści prezentowałby on postawę tego, który tylko – nieuważnie – słucha słowa/prawa. Drugi, użyty w podsumowaniu tych rozważań w w. 25, oznaczałby wnikliwie, uważne oglądanie¹²⁵. Trzeba jednak zaznaczyć, że κατανοέω nie musi mieć takich powierzchownych konotacji – przeciwnie, np. w Łk 20,23; Rz 4,19; Hbr 3,1; 10,24 oznacza *kontemplację, uważne rozważanie, przejrzanie na wylot., zwracanie uwagi*. Z kolei czasownik παρακύπτω nie musi stać w opozycji do κατανοέω, oznacza bowiem po prostu patrzenie. W ten sposób po odwróceniu najczęściej spotykanej interpretacji tej przypowieści nadany jej zostaje kierunek egzystencjalny. Literalne potraktowanie obrazu lustra oznacza, że najbardziej uważne przyglądanie się własnej twarzy w lustrze, kontemplacja wyglądu itp. nie może równać się z przelotnym nawet spojrzeniem na Boże prawo. Każde, choćby przypadkowe spojrzenie na Boże prawo ma bowiem moc przemiany człowieka, który przestaje być tylko *śluchaczem*, a staje się *wykonawcą doskonałego prawa wolności*¹²⁶.

¹²⁴ L.T. Johnson, *The Mirror of Remembrance (James 1:22-25)*, CBQ 50 (1988), s. 634.

¹²⁵ D.J. Moo, dz. cyt., s. 218; odwołuje się tu również do podstawowego znaczenia czasownika παρακύπτω – *schylać się, pochylać się nad czymś*; por. J 20,11-12, gdzie płacząca Maria Magdalena *pochyliła się nad grobem* (dosł. *do grobu*). Rezultatem tego pochylecia było widzenie najpierw dwóch aniołów, a następnie Jezusa, który dał się jej rozpoznać (J 20,12-16).

¹²⁶ S. Laws, dz. cyt., s 85.

¹²⁰ W „klasycznych” przypowieściach ewangelicznych używane są wyrażenia ὁμοίως (np. Mt 13,52; Łk 6,47-49) lub ὁμοιωθήσεται (np. Mt 7,24-26; 25,1).

¹²¹ Por. S. McKnight, dz. cyt., s. 150.

¹²² T.B. Cargal, dz. cyt., s. 103.

¹²³ Zob. Wprowadzenie.

Nadawca Jk jak zwykle nie rozstrzyga, która interpretacja jest najbardziej uprawniona. W kontekście mądrości posłusznej prawu oraz rozważań na temat integralności słuchania, rozważania, właściwego rozumienia i wykonywania prawa nie ma potrzeby, a nawet nie można przeciwstawiać słuchania rozważaniu, podobnie jak nie ma potrzeby polaryzować zewnętrznego, ogólnego spojrzenia na prawo i wewnętrznej, dogłębnej kontemplacji¹²⁷. Przeciwnie – słuchanie i ogólny ogląd należy traktować jako pierwszy etap do rozważania i zrozumienia istoty *słowa/prawa wolności*. O zagrożeniach wynikających z zatrzymania się na tym pierwszym etapie mówi w. 24; chodzi o lekceważenie prawdy o sobie (*przyjrzenie się sobie*), co może doprowadzić do *odejścia* od prawa i Boga¹²⁸ i do *zapomnienia* o sytuacji, w jakiej człowiek znalazł się po upadku. Innymi słowy, poprzestanie na pierwszym etapie oznacza popadnięcie w grzech pychy wynikający z fałszywego obrazu siebie i zapomnianie o konieczności pokory i nieustannej pokuty, tak mocno akcentowanej przy opisie mądrości pokornej/wytrwałej. Niekiedy to ostrzeżenie traktuje się tak, jakby dotyczyło zapomnienia o przymierzu, prawie lub samym Bogu i Jego zbawczych dziełach (por. Pwt 4,23; 6,12; 26,13; Ps 119[118],16; takie połączenie obecne jest też w Qumran, 4Q525)¹²⁹. Tymczasem dopowiedzenie *jakim był* – rozumiane zarówno jako przeszłość, jak i terażniejszość – wyraźnie wskazuje na stan grzeszności po upadku, rozpoznawany nawet wtedy, gdy na *słowo/prawo* spojrzysz się tylko pobieżnie. Wydaje się, że w ten sposób narrator nawiązuje do zainicjowanych w w. 23 konotacji ktiseologicznych, a tym samym sięga po charakterystyczny dla siebie schemat odwołujący się do historii zbawienia. Elementem wskazującym na takie konotacje jest przykuwające uwagę wyrażenie τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως dosł. *oblicze istnienia/egzystencji* lub *oblicze pochodzenia*.

Wyrażenie τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως może być oczywiście różnie interpretowane – najczęściej alegorycznie jako prawdziwa (grzeszna) natura człowieka po upadku (por. Jk 1,14) lub jako *imago Dei*, czyli to, jakim człowiek został stworzony przez Boga i do jakiej roli i funkcji został powołany (Rdz 1,26-27), czasem jako naturalny wygląd¹³⁰ lub literalnie jako pochodzenie albo narodziny (Oz 2,5; Ez 4,14; 16,3.4; Mdr 7,5-6; por. Mt 1,18). Zakładana przez narratorkę wieloznaczność sprawia, że wszystkie te skojarzenia są możliwe, jednak w kontekście mądrości posłusznej prawu na pierwszy plan wysuwają się wykładnie alegoryczne o charakterze antropologicznym. Można je zresztą z powodzeniem połączyć, jak czyni to Jakub, odwołując się do historii zbawienia: jeśli uznać, że

lustro jest symbolem słowa i prawa, to człowiek, poznając (słyszając) je, odkrywa prawdę o tym, jak został stworzony na obraz Boga (*imago Dei*) i jak jego skażona po upadku natura skutecznie ten obraz przesłania¹³¹. Ten, kto wyłącznie słucha i zatrzymuje się na tym etapie, jest więc człowiekiem, który doskonale zdaje sobie sprawę z sytuacji po upadku, ale odchodzi i ani o niej nie chce pamiętać, ani na podstawie tej pamięci kształtować swojej postawy wobec Boga i bliźniego.

Wiersz 25 jest kontynuacją, a zarazem podsumowaniem poprzednich rozważań. Jak już wspomniano, teraz dopiero wyjaśnia się, przynajmniej do pewnego stopnia, znaczenie *słowa* z w. 22, którego synonimem jest *doskonałe prawo wolności*¹³². O ile stwierdzenie doskonałości prawa można wywodzić z tradycji starotestamentowej (por. np. Ps 19[18],8), o tyle określenie go jako *prawo wolności* wynika już z głębokiej refleksji (por. Ps 1,2), wnikięcia w nie i zrozumienia (por. Ga 5,13-26). Spojrzenie (παρακύπτω) w Prawo i dostrzeżenie jego istoty (zrozumienie go) – można założyć, że chodzi tu o hermeneutykę wyznaczaną przez przykazanie miłości Boga i bliźniego – generuje zdolność do wytrwania (παραμένω) w nim. Jak już wspomniano, czasownik παραμένω *zostać, wytrwać* (z implikacją *pamiętać*) stoi tu w opozycji do użytych w w. 24 czasowników ἀπέρχομαι *odejść* i ἐπιλανθάνομαι *zapomnieć*, opisujących postawę tego, kto tylko słucha. Aby to podkreślić, narrator Jk jeszcze raz stosuje frazę syntetyzującą nakaz z w. 22 i ostrzeżenie z w. 24: οὐκ ἀκροατῆς ἐπιλησμονῆς γενόμενος ἀλλὰ ποιητῆς ἔργου *który stał się nie tylko słuchaczem zapomnienia, ale wykonawcą dzieła*. Pojawia się tu kolejny synonim *słowa* i *prawa* – ἔργον *dzieło*, sugerujący, że zarówno *słowo*, jak i *prawo* mają charakter dynamiczny i praktyczny, a nie tylko statyczny i teoretyczny (por. też wieloznaczność i wieloaspektowość hebr. דְּבַר).

Jak już powiedziano, w w. 25 rozwiązanie znajduje również inwersja z w. 23. Teraz sekwencja czynności podana zostaje w prawidłowej kolejności: najpierw słuchanie, a następnie *wykonywanie* prawa, które opiera się na poprzedzającym działaniu wnikięciu w prawo i zrozumieniu go. Wniknięcie w prawo i zrozumienie stanowi odwołanie do *wszczepienia słowa/Prawa* w serce człowieka (por. Jr 31,31-34), co potwierdza intuicję większości komentatorów, że *słowo* i *doskonałe prawo wolności* to również *wrodzone/wszczepione słowo* i *słowo prawdy* z ww. 18 i 21¹³³.

Wiersz 25 kończy zakorzeniony w ST (por. Iz 56,2) niejednoznaczny makaryzm: οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται *ten [wypełniający prawo]*

¹²⁷ Por. D.J. Moo, dz. cyt., s. 217.

¹²⁸ Por. wyżej – lustro jako metafora prawa.

¹²⁹ D.J. Moo, dz. cyt., s. 218.

¹³⁰ Zob. T.B. Cargal, dz. cyt., s. 102, przypisy 29-32.

¹³¹ S. McKnight, dz. cyt., s. 151; D.J. Moo, dz. cyt., s. 213.

¹³² Na temat wariantów rozumienia *prawa wolności* zob. np. R.P. Martin, *James*, dz. cyt., s. 51; T.B. Cargal, dz. cyt., s. 104.

¹³³ Por. wyżej.

będzie błogosławiony w swoim działaniu/dzięki swojemu działaniu, który jest jednocześnie punktem kulminacyjnym całej kompozycji opisującej mądrość posłuszną prawu. Konstrukcja celownikowa μακάριος ἐν τῇ ποιήσει może być rozumiana jako dativus temporis (w/podczas działania), jak i dativus commodi (dzięki działaniu) – oba warianty zostały najprawdopodobniej założone przez narratorkę¹³⁴. Rozumienie tej frazy znacząco wpływa na dalszą interpretację błogosławieństwa, które można odczytać eschatologicznie i soteriologicznie – będzie błogosławiony [w czasach ostatecznych dzięki swojemu działaniu, ale można też rozumieć je w kategoriach obietnicy dotyczącej przyszłości doczesnej: będzie błogosławiony w działaniu/podczas działania.

W całym tym fragmencie narratorkę Jk odwołuje się nie tylko do różnych etapów zaszczepienia słowa (por. Jk 1,18) w ludzkie życie (od słuchania, poprzez rozważanie, aż po zrozumienie), ale również do różnych zmysłów: słuchu, wzroku, a przy działaniu i wykonywaniu – nawet do dotyku. Oba zabiegi mają stanowić ilustrację integralności. Podobnie jak nie można rozdzielać słuchania, rozważania, rozumienia i wykonywania prawa, tak samo nie można postrzegać człowieka, redukując go do jednego ze zmysłów. Rozdzielenie – tezę tę Jk powtarza dość często i w różny sposób w całym liście – powoduje rozdarcie, a człowiek rozdarty, niezintegrowany – δίσυλος – nie jest zdolny do proszenia z wiarą o mądrość i daru tego, koniecznego do rozumienia i wykonywania prawa, nie otrzymuje (por. Jk 1,5-6).

Podsumowując dotychczasowe rozważania, należy zatem stwierdzić, że ani tego, który tylko słucha, ani tego, który bezrefleksyjnie podejmuje działania, nie można według nadawcy Jk utożsamiać z człowiekiem obdarzonym mądrością. Posłuszeństwo słowu/prawu to zintegrowane słuchanie, rozważanie, zrozumienie i działanie/wykonywanie prawa jako przejaw otrzymanej od Boga mądrości¹³⁵.

Temat integralności rozwijany jest w 2,10-11 na przykładzie jedności prawa danego przez (jednego) Boga. Narratorkę kontynuuje rozważania, używając w 2,10 podobnych jak poprzednio form czasownikowych – 2 os. sg., choć zamiast indicativu, jak w 1,23-25, stosuje teraz coniunctivus, który całemu zdaniu nadaje charakter gnomy. Powszechność podkreślona została dodatkowo zaimkiem ὅστις *ktokolwiek*. Jednocześnie, aby wzmocnić oddziaływanie i zdynamizować przesłanie, Jk porzuca motyw błogosławieństwa z 1,25 i przeciwstawia mu winę (2,10.11) implikującą zarówno sąd, jak i karę (wszystkie te aspekty uwzględnia przymiotnik ἔνοχος; por. np. Mt 5,21.22; Mk 3,29; 14,64; 1 Kor 11,27)¹³⁶. Na pierwszy rzut oka zrównanie winy za przekroczenie jednego przykazania z winą

za przekroczenie całego prawa może odbiorcy wydać się hiperbolizacją. W Jk 2,10 nie jest to jednak podyktowane względami retorycznymi, lecz hermeneutycznymi i stanowi bezpośrednie odwołanie się do poprzednich myśli na temat nierozdzielności etapów poddawania się i wypełniania słowa/woli Bożej oraz nierozdzielności, integralności człowieka. Ponadto redukcyjne lub wybiórcze stosowanie Tory świadczyłoby o niezdolności do refleksowania jej i zrozumienia, a tym samym o braku daru mądrości.

W Jk 2,11 ukonkretniono przywołaną w poprzednim wierszu ogólną, podaną w gnomicznej formie zasadę (por. Mt 5,18-19), znaną nawet w świecie pogańskim (por. sentencję Seneki z traktatu *De beneficiis*: *Kto ma jedną wadę, ma wszystkie*). Narratorkę odwołuje się do dwóch przykazań *nie cudzołóż* i *nie zabijaj*, które nieprzypadkowo podaje w takiej kolejności¹³⁷, niezgodnej z hebrajskim tekstem dekalogu z Wj 20,13n; Pwt 5,17. Zwykle przy linearnej lekturze Jk obecność tych akurat zakazów tłumaczy się sytuacją wspólnoty, w której miałyby dochodzić do aktów cudzołóstwa oraz zabójstw, choć czasownik φονεύω można traktować zarówno dosłownie, jak i literalnie (por. Jk 4,2)¹³⁸. Nie ma jednak wyraźnych wykładników tekstowych, które pozwalałyby oba czasowniki traktować w różny sposób. Wydaje się więc bardziej prawdopodobne, że oba zostały użyte tak samo – albo przenośnie, albo literalnie. Wskazana wcześniej hermeneutyka integralności dominująca w opisie mądrości posłusznej prawu oraz perspektywa przykazania miłości, w którym streszcza się cała Tora (por. Rz 13,8-10), pozwalają w obu zakazach dostrzec metaforę. O tym, że – zwłaszcza w literaturze mądrościowej – metaforycznie rozumiano zabójstwo, świadczy m.in. Syr 34,20-22; o tym zaś, że w okresie międzytestamentowym powszechnie było metaforyczne rozumienie obu przykazań, świadczy z kolei m.in. Mt 5,21-31. W Jk 2,11 zabójstwo może mieć podobne znaczenie jak w przywołanych właśnie tekstach – czyli odnosić się do wszelkiego rodzaju przekroczenia przykazania miłości bliźniego. Zastosowanie hermeneutyki integralności nie pozwala rozdzielić przykazania miłości bliźniego od przykazania miłości Boga, dlatego przykazanie *nie cudzołóż* też należy odczytać metaforycznie w odniesieniu do postawy wobec Boga. Jest to w pełni uzasadnione powszechnym w ST obrazowaniem niewierności Bogu jako cudzołóstwa i/lub nierządu (np. Oz 2,7; 4,10; Iz 57,3; Jer 5,7; 13,27; Ez 23,43n). Prymarna pozycja aluzji do przykazania miłości

¹³⁷ Aparat krytyczny podaje przykłady odwrócenia kolejności przykazań w Jk w C 1739. 1852. 2344 (φονεύσης μὴ μοιχεύσης) oraz 1448. 1611 (φονεύσης οὐ μοιχεύσεις), aby odpowiadała ona kolejności w hebrajskim tekście Wj 20,13n; Pwt 5,17 (por. też Mt 5,21.27; 19,18; Mk 10,19). Okazuje się jednak, że kolejność zastosowaną w Jk 2,11 znaleźć można przynajmniej w jednym z ważniejszych rękopisów LXX – Kodeksie Watykańskim (B). Prymat przykazania *nie cudzołóż* występuje również w Łk 18,20 i Rz 13,9. Zob. też: L.T. Johnson, *Use of Leviticus 19 in the Letter of James*, JBL 101 (1982) 3, s. 393.

¹³⁸ S. McKnight, dz. cyt., s. 217; R.P. Martin, dz. cyt., s. 70.

¹³⁴ S. Laws, dz. cyt., s. 87-88.

¹³⁵ Por. T.B. Cargal, dz. cyt., s. 98.

¹³⁶ Por. S. Laws, dz. cyt., s. 112; T.B. Cargal, dz. cyt., s. 115.

Boga też ma swoje znaczenie. Wskazuje, że pierwszym gwarantem jedności Tory streszczonej w przykazaniu miłości jest jeden Prawodawca – Bóg.

Aby jeszcze bardziej uwypuklić tę integralność przykazań/prawa w 2,11 i uwrażliwić na nią odbiorców, narrator zastosował tranzycję – zwrócił się bezpośrednio do adresatów, i to do każdego z osobna (stąd użycie 2 os. sg.). Czasowniki z zakazów zostały powtórzone w poliptotycznym oskarżeniu: εἰ δὲ οὐ μοιχεύεις φονεύεις *jeśli [nawet] nie cudzołożysz, [to] zabijasz*. W świetle tego, co wyżej powiedziano na temat metaforycznego znaczenia zastosowanych czasowników, oskarżenie to należy rozumieć: jeśli nawet nie łamiesz pierwszego przykazania miłości – wobec Boga, to łamiesz drugie – wobec bliźniego. Zastosowanie indicativów w zdaniu warunkowym sugeruje, że chodzi o modus realis, natomiast praesens wskazuje na ciągłe przekraczanie któregoś z przykazań. Można to odnieść do rozważań z Jk 1,23-24 o sytuacji człowieka po upadku, podobnie jak konstatację mającą charakter podsumowania: γέγονας παραβάτης νόμου *stałeś się i jesteś tym, który łamie [całe] Prawo*.

Po tych oskarżeniach nadawca w 2,12 powraca zarówno do form (imperativy dla 2 os. pl.), jak i treści (2,12b) z 1,22. Nadaje w ten sposób całemu fragmentowi opisującemu mądrość postuszną prawu czytelne ramy, a równocześnie potwierdza tożsamość *słowa* i *prawa wolności*. Poprzedni nakaz: *stawajcie się wykonawcami słowa, a nie tylko słuchaczami*, który miał wyraźnie semicką proveniencję, zastępuje nakazem zdradzającym pochodzenie hellenistyczne¹³⁹: λαλεῖτε καὶ ποιεῖτε *mówcie i czyncie*. Nie ma tu napięcia pomiędzy *mówieniem* a *czynieniem*, przeciwnie – obie czynności wydają się komplementarne, co potwierdza wyrażoną wcześniej intuicję, że również *słuchanie* i *wykonywanie* z 1,22.25 nie stoją w opozycji, lecz się uzupełniają i stanowią całość. Użyty praesens sugeruje, że *mówienie* i *działanie* ma być nieustanne, podobnie jak *słuchanie* i *wykonywanie*, a wcześniej *modlitwa o mądrość*.

Fraza ὡς διὰ νόμου ἐλευθερίας μέλλοντες κρίνεσθαι ma wyraźne ukierunkowanie eschatologiczne i soteriologiczne. Można dzięki temu jeszcze bardziej doprecyzować znaczenie *prawa wolności*, zwłaszcza opierając się na rozważaniach dotyczących *słowa* w 1,18 i 21. Skoro, jak już powiedziano, *słowo* z 1,22 tożsame jest z *prawem wolności* oraz z *słowem prawdy*, dzięki któremu człowiek rodzi się z Boga, i ze *wrodzonym/wszczepionym słowem*, to tak jak *słowo prawdy* i *słowo wrodzone/wszczepione* także *słowo/prawo wolności* ma moc *zbawić/uratować życie/dusze* (por. Jk 1,21b). Jak to wykazano przy analizie mądrości pokornej i wyrozumiałej, *słowo wrodzone/wszczepione* może być z kolei utożsamiane z Ewangelią i wytrwałym głoszeniem miłosiernego,

pełnego litości Boga¹⁴⁰. A zatem można stwierdzić, że wspomniany w 2,12 sąd jest w istocie przynoszącym życie/zbawienie aktem Bożego miłosierdzia, a świadczenie (czyli mówienie i postępowanie/czynienie) o tym wynika z opisanego wcześniej (1,23-25; 2,10-11) słuchania, rozważania, rozważania i posłuszeństwa Bożej woli (przykazaniom). Zdolność zaś do dawania takiego zintegrowanego świadectwa ma początek w mądrości danej przez Boga.

Podobnie jak w poprzednich opisach przejawów mądrości, teraz też celem narratora jest ukazanie odbiorcom zachowania i postaw człowieka obdarzonego mądrością postuszną Prawu w opozycji do zachowań i postaw człowieka pozbawionego tego daru:

Posiadający dar mądrości	Pozbawiony daru mądrości
<ul style="list-style-type: none"> • słuchający słowa/prawa • rozważający słowo/prawo • rozumiejący słowo/prawo • wykonujący słowo/prawo • traktujący słowo/prawo w sposób integralny – Jk 1,22-25; 2,10-11 • świadomy stworzenia na obraz Boży i • pamiętający o swojej sytuacji po upadku – Jk 1,23-24 • zdolny do dawania świadectwa Ewangelii/doskonałemu prawu wolności/ w mowie i czynie – Jk 2,12 • sądzony dzięki/przez miłosierdzie/prawo wolności – Jk 2,12; • oczekujący sądu zapewniającego zbawienie/życie – Jk 2,12 	<ul style="list-style-type: none"> • bezrefleksyjnie wykonujący słowo/prawo • poprzestający na słuchaniu słowa/prawa • niezdolny do podjęcia refleksji nad słowem/prawem – Jk 1,22-25 • niezdolny do rozumienia słowa/prawa – Jk 1,23 • traktujący prawo w sposób zredukowany i/lub wybiórczy – Jk 2,10-11 • zapominający o swojej sytuacji po upadku – Jk 1,24 • niezdolny do dawania świadectwa ani w mowie, ani w czynie – Jk 2,12 • oszukujący sam siebie w kwestii sądu i zbawienia – Jk 1,22; 2,12

¹³⁹ D.J. Moo, dz. cyt., s. 267.

¹⁴⁰ Por. wyżej – mądrość pokorna/wyrozumiała.

Mądrość pełna miłosierdzia (Jk 2,13-17.20.26; 5,4-6.19-20)

Sąd niemiłosierny dla tego, który nie czynił miłosierdzia; miłosierdzie triumfuje nad sądem. Jaka korzyść, moi bracia, jeśli ktoś mówiłby, że ma wiarę, a nie miałby uczynków? Czy wiara nie może go zbawić/uratować? Jeśli brat lub siostra są nadzy i odczuwają brak codziennego jedzenia, a ktoś z was powiedziałby im: Idźcie w pokój, bądźcie ogrzewani i bądźcie karmieni i nie dalibyście im [rzeczy] niezbędnych dla ciała, to jaka korzyść? Tak i wiara, jeśli nie miałaby uczynków, martwa jest sama w sobie. Chcesz poznać, głupi/pusty człowieku, że wiara bez uczynków jest bezużyteczna? Tak jak ciało bez ducha jest martwe, tak i wiara bez uczynków jest martwa. Oto zatrzymana/zdefraudowana przez was zapłata robotników, którzy kosili wasze pola, krzyczy, a wołania żniwiarzy doszły do uszu Pana Zastępów. Żyliście w luksusie na ziemi i byliście beztroscy, utuczyliliście swoje serca w dniu rzezi. Potępiliście, zabiliście sprawiedliwego; nie przeciwstawia się wam. Bracia moi, jeśli ktoś z was zbłądziłby od prawdy i ktoś by go nawrócił, to niech wie, że ten, kto zawrócił grzesznika z jego błędnej drogi, zbawi/uratuje życie/duszę jego/swoją i zakryje liczne grzechy.

O ile mądrość posłuszna prawu akcentowała przede wszystkim stosunek do pierwszego przekazania miłości, drugie traktując dość ogólnie, o tyle teraz, przy opisie mądrości pełnej miłosierdzia μεστή ἐλέους, narrator Jk skupia się na praktycznej realizacji drugiego przykazania miłości. Oczywiście kwestie miłosierdzia postrzega z perspektywy historii zbawienia, dlatego wzorem poprzednich rozważań, można również tutaj zauważyć elementy nawiązujące do przeszłości, terażniejszości i eschatologicznej przyszłości, choć ułożone nietypowo, ponieważ prymarnym elementem jest wzmianka o sądzie. Wydaje się, że element przeszłości prowadzony jest w Jakubowych opisach przejawów mądrości dość konsekwentnie i chronologicznie – po historii stworzenia, upadku, nadania przez Boga praw na Synaju, teraz pojawia się implikowany (poprzez nawiązania intertekstualne) wątek proroków¹⁴¹:

Przeszłość	Terażniejszość	Przyszłość
<p>Nauczanie proroków o miłosierdziu – Jk 2,13b</p> <p>Oskarżenia prorockie na temat beztroskiego życia – Jk 5,5a</p> <p>niewrażliwego serca – Jk 5,5b</p> <p>niesprawiedliwych procesów i wyroków – Jk 5,6</p>	<p>Postępowanie wobec bliźnich:</p> <p>Aspekt pozytywny:</p> <ul style="list-style-type: none"> • miłosierdzie (Jk 2,13) • pociecha/życzenie pokoju – Jk 2,16a • ogrzanie/ubranie (Jk 2,16b) • nakarmienie (Jk 2,16c) • wypłata robotnikom należności za pracę (Jk 5,4) • powstrzymanie się od sądenia i skazywania bliźnich (Jk 5,6) • nawracanie – Jk 5,19-20 <p>Aspekt negatywny:</p> <ul style="list-style-type: none"> • bez miłosierdzia – Jk 2,12 • bez pociechy/życzenia pokoju (Jk 2,16a) • niezapewnienie ogrzania/ubrania – Jk 2,16b • niezapewnienie codziennego pożywienia – Jk 2,16c • zatrzymywanie wypłaty dla robotników – Jk 5,4 • osądzanie i skazywanie bliźnich – Jk 5,6 • pozostawienie błędzącego bez pomocy (Jk 5,19-20) 	<p>Sąd bez litości nad tymi, którzy nie okazują miłosierdzia – Jk 2,13a</p> <p>Miłosierdzie triumfujące nad sądem – Jk 2,13b</p> <p>Sąd jako „dzień rzezi” – Jk 5,5</p> <p>Wybawienie duszy – Jk 5,20</p> <p>Zakrycie grzechów – Jk 5,20</p>

Opis mądrości pełnej miłosierdzia rozpoczyna się wprowadzeniem zawierającym ostrzeżenie oraz obietnicę. Ostrzeżenie dotyczy tych, którzy nie praktykują miłosierdzia, nie postępują według wskazań mądrości miłosiernej; obietnica z kolei ma formę konstatacji dotyczącej miłosierdzia górującego/triumfującego nad sądem. Obie wypowiedzi mają charakter eschatologiczny, w drugim dodatkowo pojawia się wymiar soteriologiczny. Razem z Jk 5,19-20 tworzą eschatologiczno-soteriologiczną ramę (elementy A i A') całego fragmentu, który wypełniony jest pytaniami retorycznymi i konstatacjami (elementy B) dotyczącymi wiary bez uczynków oraz dwoma – wyraźnie wyeksponowanymi – przykładami postępowania bez miłosierdzia (aspekt negatywny – C1 i C2) i z miłosierdziem (aspekt pozytywny – C3):

¹⁴¹ Zob. niżej.

A. Ostrzeżenie przed bezlitosnym sądem (eschatologia) i obietnica triumfu miłosierdzia (soteriologia) 2,13

B1. Uczynki miłosierdzia jako przejaw wiary i mądrości

(pytanie retoryczne) – 2,14

C1. Przykład braku miłosierdzia (aspekt negatywny) – 2,15-16

B2. Uczynki miłosierdzia jako przejaw wiary

(odpowiedź na pytanie retoryczne) – 2,17

B3. Bezowocna wiara bez uczynków (pytanie retoryczne) – Jk 2,20

B4. Martwa wiara (odpowiedź na pytanie retoryczne) – Jk 2,26

C2. Przykład braku miłosierdzia (aspekt negatywny) – Jk 5,4-6

C3. Przykład uczynków miłosierdzia (aspekt pozytywny) – Jk 5,19-20a

A'. Wybawienie od śmierci i zakrycie grzechów (eschatologia i soteriologia) – Jk 5,20b.

W tej strukturze, obok zaakcentowanych aspektów praktycznych, widać też wyraźne ukierunkowanie teologiczno-antropologiczne. Chodzi o implikowaną sugestię, że okazywanie miłosierdzia zwłaszcza wobec bliźniego popełniającego błędy (Jk 5,19) podyktowane powinno być przykładem eschatologicznego miłosierdzia Bożego zaznaczonego już w Jk 2,13b (por. Mt 5,7; Łk 6,36). Razem ze wspomnianym aspektem praktycznym (negatywne i pozytywne przykłady uczynków miłosierdzia) sugestia ta wyraźnie nawiązuje do podwójnego przykazania miłości, które pojawia się w tle niemal każdego z Jakubowych opisów różnych przejawów mądrości. A zatem ponieważ miłosierdzie Boże góruje nad sądem (Jk 2,13b)¹⁴², człowiek nie powinien bezlitośnie pouczać, a zwłaszcza osądzać bliźniego (Jk 2,13a), lecz nawracać tego, który odszedł od prawdy i błędzi (Jk 5,19-20a), aby zachowane zostało życie, a grzechy zakryte (Jk 5,20b). Z kolei w pytaniach i odpowiedziach na nie bardzo mocno akcentowana jest integralność mowy i czynów (co linearnie nawiązuje do Jk 2,12 i wezwania do dawania świadectwa¹⁴³), deklaracji wiary i jej manifestowania. Cały zaś fragment wskazuje, że miłosierdzie wobec bliźniego obejmuje zarówno jego potrzeby cielesne, materialne i doczesne, jak i potrzeby duchowe wykraczające poza doczesność.

Przy opisie struktury całego fragmentu warto zwrócić uwagę na podobną budowę elementów ramowych – 2,13 oraz 5,19-20, które pozwalają z kolei uwypuklić wspomniany właśnie najbardziej miłosierny akt wobec bliźniego – zawrócenie go z błędnej drogi czyli nawrócenie. Pomoc w nawróceniu prowadzi do wybawienia duszy od śmierci i zakrycia grzechów, co jest równoznaczne z triumfem miłosierdzia.

¹⁴² Por. też wyżej refleksję o Bogu pełnym współczucia i litości (Jk 5,11) – mądrość pokorna/wyrozumiała.

¹⁴³ Por. wyżej – mądrość posłuszna prawu.

W ramie inicjalnej zastosowano chiasm oparty na powtarzającej się leksyce i grze słów:

A. *niemiłosierny sąd* κρίσις ἀνέλεος

B. *wobec tych, którzy nie czynili miłosierdzia* τῶ μὴ ποιήσαντι ἔλεος

B'. *miłosierdzie triumfuje* κατακαυχᾶται ἔλεος

A'. *nad sądem* κρίσεως.

W ramie finalnej chiasm, który obejmuje również w. 19, jest nieco bardziej eliptyczny, zwłaszcza w warstwie semantycznej elementu A:

A. *odejście od prawdy* τις ἐν ὑμῖν πλανηθῆ ἀπὸ τῆς ἀληθείας (popełnienie grzechu)

B. *nawrócenie* ἐπιστρέψῃ τις αὐτόν

B'. *nawrócenie* ὁ ἐπιστρέψας ἀμαρτωλὸν

A'. *z błędnej drogi* ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ (wybawienie i zakrycie grzechu σώσει ψυχὴν αὐτοῦ ἐκ θανάτου καὶ καλύψει πλῆθος ἀμαρτιῶν).

Zarówno dawanie całościowego świadectwa, jak i czynienie miłosierdzia z nawróceniem bliźniego na czele, nie są możliwe bez daru mądrości.

Rozważania na temat mądrości pełnej miłosierdzia rozpoczynają się, jak wspomniano, od ostrzeżenia przed niemiłosiernym sądem, które wydaje się streszczeniem Syr 18,3-5. W ten sposób narrator nawiązuje do tradycji sapien-cjalnej, choć niektórzy egzegeci wskazują tutaj na jakąś obiegową, powszechnie znaną prawdę i/lub formułę¹⁴⁴. Najprawdopodobniej rozpoznanie strategii intertekstualnej uzależnia narrator od kompetencji odbiorców listu, choć ujawnienie źródeł wzmianki o sądzie niemiłosiernym nie wpływa znacząco na zrozumienie tekstu. Większe znaczenie ma rozpoznanie nawiązań do literatury prorockiej w obietnicy ostatecznego triumfu miłosierdzia, ponieważ pozwala wpisać te rozważania w kontekst historii zbawienia oraz z tej perspektywy interpretować Jk 5,4-6, a zwłaszcza wzmianki o dniu rzezi oraz wydaniu na sąd i zabiciu sprawiedliwego. Zresztą już wcześniej, przy mądrości pokornej i wyrozumiałej ten profetyczny motyw został odnotowany: to prorocy wytrwale i cierpliwie głosili Boga pełnego litości i miłosierdzia (Jk 5,10-11)¹⁴⁵. W obietnicy triumfu miłosierdzia nad sądem pobrzmiwają więc echa nauczania prorockiego, które wykorzystywał również Jezus (Mt 5,7 i par.). D.J. Moo zwraca uwagę na wykorzystanie

¹⁴⁴ D.J. Moo, dz. cyt., s. 271.

¹⁴⁵ Zob. wyżej – mądrość pokorna/wyrozumiała.

przez nadawcę Za 7,9-10 jako wstępu do wskazania i rozwijania kwestii, na czym polega miłosierdzie¹⁴⁶. Jest to też opozycja w stosunku do tych, którzy nie *czynili miłosierdzia*, a więc nie postępowali według zaleceń prorockich, a szerzej – według prawa i woli Bożej (por. też Jk 5,4-6). Sama fraza *miłosierdzie triumfuje nad sądem* może być zatem interpretowana na trzech poziomach – jako eschatologiczna obietnica dla tych, którzy okazują miłosierdzie, jako nakaz naśladowania Boga w stosunku do bliźnich, którzy powinni podlegać sądowi (ten aspekt znajduje swoje rozwiązanie w 5,19-20 mówiącym o nawróceniu), wreszcie jako wezwanie do codziennego okazywania miłosierdzia (co będzie rozwijane w Jk 2,15-16 i Jk 5,4-6).

Wiersz 14 jest wyraźnym przejściem od wstępnego zagajenia do części pragmatycznej złożonej z elementów diatryby¹⁴⁷ oraz praktycznych przykładów. Przejście to zaznaczone zostało tranzytywnie użytą apostrofą ἀδελφοί μου *bracia moi* oraz zmianą wypowiedzi konstatującej na pytania o charakterze retorycznym. Pytanie główne można strawestować jako *Jaka korzyść eschatologiczna wynika z rozdzielenia wiary i uczynków?* Przy opisie mądrości posłusznej prawu wiele miejsca poświęcono integralnemu traktowaniu słuchania, rozważania, rozumienia i wykonywania woli Bożej zawartej w Torze. Teraz narrator kontynuuje tę refleksję na temat integralności wiary i uczynków, które tworzą niepodzielną całość, reprezentują bowiem dwa główne aspekty aktywności człowieka: wewnętrzny – wolitywny i motywacyjny (wiara) oraz zewnętrzny – praktyczny (uczynki). Uczynki ἔργα z jednej strony traktuje jako nakazy Tory, z drugiej jednak filtruje te nakazy przykazaniem miłości.

Wyrażenie ἔργα μὴ ἔχειν *nie mieć uczynków*, stosunkowo często spotykane w literaturze międzytestamentowej (np. ApBa Syr 14,12 czy w 4 Ezdr 7,77; 8,22; 13,2), oznacza zazwyczaj potwierdzenie czynami słuszności danej sprawy lub wykonywanie czynów wymaganych przez daną sprawę¹⁴⁸. Przekaz Jk wydaje się radykalniejszy. Nie chodzi tu bowiem o potwierdzenie prawdziwości (słuszności) wiary (sprawy), choć tak często bywa interpretowany tryb przypuszczający w pierwszym pytaniu¹⁴⁹, ale o abstrakcyjność i nierzeczywistość opozycji *mieć*

wiarę i nie mieć uczynków. Dla Jk realne są tylko konstatacje: *mieć wiarę oznacza mieć uczynki, a nie mieć uczynków oznacza nie mieć wiary*.

Podobnie jak poprzednio, gdy narrator sprzeciwiał się postrzeganiu człowieka przez pryzmat wyizolowanych zmysłów, tak teraz występuje przeciw rozdzieleniu tego, co wewnętrzne, i tego, co zewnętrzne. Sprzeciw swój uzasadnia eschatologicznie, ponieważ poprzednie rozważania na temat sądu i miłosierdzia uznać można za dookreślenie frazy Τί τὸ ὄφελος *jaka korzyść* jako samo zbawienie. Tę eschatologiczno-soteriologiczną orientację potwierdza drugie pytanie: μὴ δύναται ἡ πίστις σωσαι αὐτόν; *czy wiara nie może go uratować?* Czasownik σώζω można tu tłumaczyć zgodnie z jego podstawowym znaczeniem, pierwotnie nienacechowanym teologicznie: *zachować, ocalić, oszczędzić, uratować*. Domyślnym kontekstualnym uściśleniem myśli zawartej w drugim pytaniu jest zatem *ocalenie, uratowanie przed sądem* opisanym w 2,13. Odpowiedź na to pytanie musi być negatywna: *wiara nie może uratować człowieka przed nie-miłosiernym sądem*, dlatego że nie może zostać odłączona od uczynków; jeśli zostanie oddzielona od uczynków, jest martwa (por. 2,17). Kryje się tu również holistyczne założenie antropologiczne – człowiek nie składa się tylko z tego, co wewnętrzne (reprezentowane przez wiarę), ale również z tego, co zewnętrzne (reprezentowane przez uczynki). I nawet gdyby czasownik σώζω potraktować jako nacechowane teologicznie *zbawienie*, to trzeba przypomnieć, że zarówno w teologii judaistycznej, jak i chrześcijańskiej zbawienie dotyczy całego człowieka, a nie tylko jego duszy lub ciała (por. Jk 2,26).

Absurdalność takiego rozdzielenia wyraźnie ukazuje przykład z Jk 2,15-16 rozwijający motyw z Prz 3,28 i nawiązujący do Iz 58,7 (por. też Mt 25,35.36.38.42-22). O ścisłym związku tej ilustracji z poprzednimi pytaniami świadczy użycie tego samego apodosis (następnika): τί τὸ ὄφελος. Tutaj też posłużono się trybem przypuszczającym w zdaniach warunkowych: w w. 15 jest to con. praes. (ὑπάρχωσι), co sugeruje powtarzalność sytuacji, w w. 16 są to con. aoristi (ἔῃπη oraz μὴ δῶτε), co wskazuje na modus eventualis, a nie na opis realnej sytuacji. O ile więc można uznać, że brak odzienia i głód to sytuacje powszechne, o tyle odprawianie nagich i głodnych wyłącznie z dobrym słowem nie jest powszechną praktyką, lecz pewną improwizacją narratora podkreślającą abstrakcyjność takiego postępowania, zwłaszcza we wspólnocie, która ma długą tradycję wspomaganą potrzebujących (Dz 11,29; 24,17; 1 Kor 16,1-3; 2 Kor 8,1-15; 9,1-15; Ga 6,10) i której członkowie nazywają siebie braćmi i siostrami (na tę wspólnotowość odbiorców wskazuje też wyrażenie τις αὐτοῖς ἐξ ὑμῶν *kto z was*). Wydaje

kreślenie sytuacji często się powtarzającej. Narrator swoim zwyczajem tego nie rozstrzyga, zakłada oba warianty, choć prymat należałoby przyznać znaczeniu iteratywnemu.

¹⁴⁶ D.J. Moo, dz. cyt., s. 271.

¹⁴⁷ Przy lekturze linearnej i analizie retorycznej zwykle zadaje się pytanie, kim są osoby prowadzące dialog. Czy chodzi o jakiegoś wymagowanego przeciwnika też głoszonych przez Jakuba, czy o przeciwnika realnego (niekiedy wymienia się tutaj Pawła), czy może po prostu o przytoczenie różnych poglądów? Pojawiają się też sugestie, że interlokutor nadawcy nie jest jego oponentem, lecz sojusznikiem i swoje pytania zadaje tylko dlatego, aby wzmocnić tezę z Jk 2,17; zob. różne hipotezy przytoczone m.in. w P.H. Davids, *James*, dz. cyt., s. 121-124; J.H. Ropes, dz. cyt., s. 209; s. H. Neitzel, *Eine alte crux interpretum im Jakobusbrief 2,18*, ZNW 73 (1982), s. 291-293.

¹⁴⁸ J. Kozyra, dz. cyt., s. 150.

¹⁴⁹ T.B. Cargal, dz. cyt., s. 121; zob. D.J. Moo, dz. cyt., s. 272, który mówi o „podrobionej wierze”. Pojawienie się con. praes. w protasis (poprzedniku) sugeruje, że chodzi tu albo o modus eventualis, albo o pod-

się, że wspomnienie zarówno *brata*, jak i *siostry* w potrzebie ma tu nie tylko inkluzywny charakter (tym bardziej, że w innych fragmentach listu nadawca używa wyłącznie apostrofy *bracia*). Służy wzmocnieniu dialektycznego przekazu „i... i” i wyeliminowaniu alternatywy „albo... albo”. Tak samo jak posłuszeństwo prawu opiera się na słuchaniu i rozważaniu, i rozumieniu, i wykonywaniu woli Bożej, a wśród potrzebujących są i mężczyźni, i kobiety (nie zaś albo mężczyźni, albo kobiety), tak na wiarę składają się i jej wewnętrzne, i zewnętrzne aspekty (a nie albo wewnętrzne, albo zewnętrzne).

Trzeba też wyraźnie zaznaczyć, że opisując tę abstrakcyjną sytuację, narrator nie podważa konieczności wspierania potrzebujących słowem czy błogosławieństwem. Dlatego do czasowników θερμαίνεσθε *bądźcie ogrzani* i χορτάζεσθε *bądźcie nasyceni/nakarmieni* w w. 16, które są odpowiedzią na pojawienie się braci i sióstr γυμνοὶ καὶ λειπόμενοι τῆς ἐφημέρου τροφῆς *nagich i odczuwających brak codziennego pożywienia*, dodaje typowe żydowskie błogosławieństwo, wartościowane pozytywnie¹⁵⁰ ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ *idźcie w pokoju*. Błogosławieństwo to ma długą tradycję (por. np. Sdz 18,6; 1 Sm 1,17; 20,42), jest jednocześnie wyrażeniem przekonania o opiece Bożej (nieprzypadkowo czasowniki *bądźcie ogrzani* i *bądźcie nasyceni* występują w *passivum divinum* i wskazują na Boga, jako tego, który zaspokaja wszelkie potrzeby; por. Mt 6,25-34), ogólnej życzliwości i pożegnaniem. Jego prymarna pozycja w w. 16 z jednej strony podkreśla absurdalność opisanej sytuacji – rozpoczynanie dialogu od pożegnania, z drugiej zaś zwraca uwagę na potrzeby inne niż materialne, które można zaspokoić odpowiednią postawą i słowem (to ostatnie szerzej opisane zostanie w 5,19-20a). Jednak błogosławieństwo nie może zastąpić realnej pomocy, a realna pomoc powinna odbywać się ze wskazaniem, że to Bóg jest dawcą wszystkiego, natomiast człowiek udzielający pomocy realizuje Jego wolę.

Wiersz 17 jest w istocie odpowiedzią na pytanie, które padło w w. 14: *Czy nie może wiara uratować/zbawić?* Odpowiedź nasuwa się sama, oczywiście negatywna: taka wiara nie może uratować [od sądu]. Wiersz ten pozwala naświetlić kolejne znaczenie czasownika σῶζω w pytaniu z w. 14. W świetle tego, co dotychczas narrator powiedział o rozdzieleniu wiary i uczynków, okazuje się, że *sama wiara* nie może *ocalić życia* (σῶζω), ponieważ jest *martwa*. Uwagę zwracają tutaj dwa wyrażenia: ἡ πίστις καθ’ ἑαυτήν *wiara sama ze sobą, sama dla siebie* oraz ἡ πίστις νεκρά *wiara martwa*. Oba są synonimiczne wobec siebie i dookreślone zdaniem warunkowym z modus eventualis: ἐὰν μὴ ἔχη ἔργα *jeśli nie miałyby uczynków*. *Martwa wiara* to zatem wiara „samotna”, oddzielona od uczynków. Tę separację podkreśla przyimek κατά w odniesieniu do połączony z zaimkiem

¹⁵⁰ T.B. Cargal, dz. cyt., s. 119.

ἐαυτή. Odnoszenie się do *siebie samej* sprawia, że wiara taka nie ma odniesień ani do Boga, ani do bliźniego, kontempluje samą siebie i tworzy fałszywy, jednowymiarowy obraz *wierzącego*, który zatrzymał się na mówieniu o wierze (Jk 2,14), a nie na jej doświadczaniu i realizowaniu w wypełnianiu przykazania miłości. Oddzielona od uczynków wiara jest statyczna, brakuje jej dynamiki wynikającej z działania. Brak dynamiki z kolei sprawia wrażenie *martwoty*, dlatego taka izolowana od uczynków, nieaktywna wiara nazwana została *martwą* (por. też brak aktywności jako synonim *martwoty* w Rz 7,8; a zwłaszcza Hbr 6,1 i 9,14, gdzie przedstawiono sytuację na pozór odwrotną – *martwe uczynki*). Nakreślona tutaj ogólnie kwestia braku aktywności, dynamiki i *martwoty* niezintegrowanej z uczynkami wiary jest podejmowana w w. 20 oraz 26.

Wiersz 20 ma formę pytania retorycznego. Szczególną uwagę przykuwa tu bardzo ostra apostrofa ὦ ἄνθρωπε κενός *pusty/głupi człowieku*, która przy lekturze linearnej zwykle bywa interpretowana jako zwrot do wyimaginowanego diatrybiczego dyskutanta. Z perspektywy strukturalnej można ją odczytać jako gwałtowną tranzycję, która ma na celu wstrząsnąć odbiorcą i bardzo mocno zaakcentować główną tezę narratora o konieczności integralnego spojrzenia na wiarę i uczynki i bezsensowności rozdzielania tych elementów. Widać też rosnące zniecierpliwienie narratora, którzy porzuca tryb warunkowy i wyraźnie prowokuje odbiorcę.

Użyty w apostrofie przymiotnik κενός *pusty* może być różnie interpretowany i tłumaczony kontekstualnie (np. Sdz 9,4; 11,4 – lekkomyślny, beztroski). Najczęściej w Jk 2,20 przekładany jest jako *głupi, bezrozumny* w ironicznej opozycji do czasownika γινώσκω *wiedzieć, poznać, zrozumieć*¹⁵¹. Całe zdanie należałoby wtedy rozumieć jako zakładaną konstatację: *Głupotą jest próbować pojąć, czym jest wiara bez uczynków*¹⁵². Dodatkowo głupotę i absurdalność takiej próby podkreśla gra słów pomiędzy rzeczownikiem ἔργα *uczynki* a przymiotnikiem ἀργή¹⁵³ *bezczylny, bezużyteczny, bezowocny, nieaktywny* w odniesieniu do wiary (por. Mt 20,3.6). Nawiązuje to do braku aktywności jako synonimu *martwoty* z w. 17.

Przy lekturze strukturalnej można też przypisać przymiotnikowi κενός bardziej dosłowne znaczenie i próbować łączyć tę wypowiedź z przykładami z 2,15-16, odwracając role donatora i beneficjenta. *Pustym* (zewnętrznie) człowiekiem byłby wtedy ten, komu brakuje odzieży i pożywienia i przychodzi po pomoc. Na jego miejscu miałby postawić się odbiorca i sam na własnej skórze przekonać

¹⁵¹ S. Laws, dz. cyt., s. 128; S. McKnight, dz. cyt., s. 242-243.

¹⁵² Por. T.B. Cargal, dz. cyt., s. 129 i przypis 124.

¹⁵³ W a A C² P Y 5. 33. 81. 307. 436. 442. 642. 1448. 1611. 1735. 1852. 2344. 2492 zamiast ἀργή pojawia się zharmonizowana z Jk 2,17 i 26 lekcja νεκρά; z kolei w P⁷⁴ i ff lekcja – κενή zharmonizowana z apostrofą ὦ ἄνθρωπε κενέ.

się, jaka jest wiara bez uczynków. Intencją pytania retorycznego, w którym pobrzmiewa irytacja i kpina, można przedstawić więc jako prowokację i ostrzeżenie: *Pusty (czyli pozbawiony środków do życia) człowieku, chcesz poznać, że wiara bez uczynków jest bezużyteczna?* Sugerowana odpowiedź jest oczywiście negatywna.

Wiersz 26 jeszcze raz podejmuje temat martwej wiary. Tym razem narrator sięga do argumentu antropologicznego, implikowanego już wcześniej, teraz przytaczanego *explicite*: *jak ciało bez ducha jest martwe* (por. Rdz 2,7; 6,17; 7,15; Ps 51[50],13; Łk 8,55; 23,46), *tak martwa jest wiara bez uczynków*. Potwierdza wcześniejsze intuicje odbiorcze, że rozdzielenie dwóch komplementarnych należących do siebie elementów skutkuje śmiercią całości i że elementem dynamizującym, aktywizującym, a więc ożywiającym wiarę, są uczynki (ww. 17 i 20). Innymi słowy, wiara, której nie towarzyszą uczynki, przestaje istnieć, a zatem w przekonaniu nadawcy Jk nie ma takiego zjawiska jak wiara bez uczynków¹⁵⁴. To dlatego przy opisie tego potencjalnego zjawiska najczęściej używano trybu przypuszczającego (modus eventualis), który – jak pokazano – uwypukla absurdalność opisywanych sytuacji.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, można stwierdzić, że oddzielenie od siebie wiary i uczynków jest w istocie zniszczeniem tej wiary, którą Jk opisuje jako niezbędną przy prośbie o mądrość (Jk 1,5). Dwa oddzielne elementy kojarzą się nieodparcie z rozdarciem (δύψυχος), które uniemożliwia otrzymanie daru mądrości, koniecznego, by okazywać miłosierdzie bliźnim. Z kolei źle, jednostronnie pojmowane miłosierdzie obejmujące albo tylko kwestie materialne, albo wyłącznie kwestie duchowe, nie jest tym miłosierdziem, które przynosi eschatologiczną korzyść – zachowanie/ocalenie od niemiłosiernego sądu i poddanie się Bożemu miłosierdziu górującemu nad sądem.

W dalszej części refleksji nad mądrością pełną miłosierdzia nadawca Jk powraca do pierwszej myśli (Jk 2,13ab), podaje przykłady braku miłosierdzia zaczerpnięte w większości z szeroko potraktowanej tradycji starotestamentowej, a wreszcie – sięgając do tradycji prorockiej – przedstawia wizję *niemiłosiernego sądu*. Z jednej strony ostrzega odbiorców, by nie postępowali niemiłosiernie, z drugiej strony, w świetle tego, co powiedziano – uzmysławia im, że postępując niemiłosiernie, w istocie nie posiadają wiary i potrzebują nawrócenia.

¹⁵⁴ Dobrze tę współzależność, aktywność i ożywienie wiary dzięki uczynom uchwycił M. Luter w *Przedmowie do Listu św. Pawła do Rzymian*: [...] wiara to żywa, twórcza, czynna, potężna rzecz, tak że niemożliwością jest, by nie mogła bez ustanku czynić dobrze. Nie pyta też ona, czy należy spełniać dobre uczynki, lecz nim kto zapyta, już je spełniła i ciągle jest w działaniu. Kto zaś nie spełnia takich uczynków, jest człowiekiem bez wiary, który szuka po omacku i rozgląda się za wiarą i dobrymi uczynkami, i nie wie ani tego, czym jest wiara, ani czym są dobre uczynki [...], M. Luter, *Przedmowa do Listu św. Pawła do Rzymian*, w: *Przedmowy do ksiąg biblijnych*, dz. cyt., s. 59.

Tę część rozważań nad mądrością pełną miłosierdzia inicjuje narrator w 5,4 w duchu profetycznym (charakterystyczna partykuła ἰδοὺ) oskarżeniem o zatrzymanie zapłaty. Zazwyczaj widzi się tu i w wierszach następnych nawiązania do konkretnych problemów i zachowań bogatych członków wspólnoty¹⁵⁵, do której Jk miałby kierować swój list. Założenie, że narrator wykorzystuje obrazy starotestamentowe, a nie opisuje rzeczywistości, pozwala jednak bardziej uniwersalizować przekaz, co z kolei odpowiada dobrze konwencji listu okólnego. I choć sytuacja wydaje się o wiele bardziej prawdopodobna niż te opisane w Jk 2,15-16 za pomocą modus eventualis, to jednak sieć nawiązań do ST jest w Jk 5,4-6 tak gęsta, że trudno uznać ją jako przypadkowo zbieżną z aktualną sytuacją jakiejś określonej wspólnoty.

Niemal każdy znaczący element w. 4 ma swoje źródło w tekstach starotestamentowych. Wzmianka o ὁ μισθὸς τῶν ἐργατῶν τῶν ἀμησάντων τὰς χῶρας ὑμῶν *zapłacie dla tych, którzy pracują jako żniwiarze waszych pól* przywołuje skojarzenia z nakazem wypłaty dniówki robotnikom i przestrożą, by nie wyzyskiwać bliźnich (Kpł 19,13; Pwt 24,14-15; Jr 22,13). Metaforycznie potraktowany krzyk tej zapłaty i αἱ βοαὶ τῶν θερισάντων εἰς τὰ ὄψα κυρίου σαβαώθ εἰσεληλύθασιν *wołania zbierających żniwo, które dochodzą do uszu Pana Zastępów* kojarzą się ze skargami narodu wybranego i prośbami o wybawienie, skargami sprawiedliwych (np. Wj 2,23; 1 Sm 9,16; Ps 17[16],6; 18[17],7), obraz pola i wołania to z jednej strony odniesienie do metafory z Hi 31,38, z drugiej – do historii Kaina i Abla (Rdz 4,10), która od razu osadza właścicieli pól w roli Kaina, wyzyskiwanych robotników zaś w roli niewinnego Abla. Z tradycji prorockiej i liturgicznej pochodzi określenie κυρίου σαβαωθ *Pan Zastępów* (Iz 6,3), a obraz wysłuchującego skarg Boga to wyraźna aluzja do sformułowania zaczerpniętego z Iz 5,9: ἤκούσθη γὰρ εἰς τὰ ὄψα κυρίου σαβαωθ. Podobnie jak LXX Jk też nie tłumaczy hebr. תִּישָׁע לְךָ lecz je transkrybuje. Przywołanie obrazu Boga w Jego chwale i majestacie z jednej strony służy przypomnieniu, że to On jest prawdziwym Panem całej ziemi i troszczy się o swoje stworzenie, z drugiej stanowi doskonałe przejście do przedstawienia wizji eschatologicznego sądu nad tymi, którzy nie tylko nie okazują miłosierdzia, ale też postępują niemiłosiernie. Znaczące w całym obrazie jest zastosowanie indicativu praesentis przy czasowniku κράζει *krzyczy* oraz indicativu perfecti przy czasowniku εἰσεληλύθησιν *doszły*. Pierwszy służy tu do opisu czynności niedokończonej, trwającej, drugi do opisu czynności, która nie tylko została dokonana, ale jej skutki wciąż trwają. Oznacza to, że zanim pokrzywdzeni skończą kierować swoje skargi do Boga, On już ich wysłuchał i sprawiedliwie osądził krzywdzicieli. Jest to jednocześnie kontrast do ludzkich niesprawiedliwych sądów przedstawionych w Jk 5,6.

¹⁵⁵ D.J. Moo, dz. cyt., s. 473; S. McKnight, dz. cyt., s. 390.

Pierwszym przytoczonym przykładem niemiłosiernego traktowania bliźnich jest ich wyzysk. W 5,4 zasadniczym elementem oskarżenia jest participium ἀπεστερημένος [zapłata] która została zatrzymana i zdefraudowana¹⁵⁶ (por. Mk 10,19, 1 Kor 6,7.8; 7,5; 1 Tm 6,5), zawierające dodatkowo sugestią działania na szkodę najemników, oszustwa i kradzieży. To oskarżenie z kolei – na podstawie nawiązań leksykalnych do Ml 3,5 (ἀποστεροῦντας μισθὸν μισθωτοῦ) – pociąga za sobą wyobrażenie, że defraudujący zapłatę najemników winni są również opresjom wobec wdów i sierot, gnębieniu obcych, a może nawet uprawiają czary, cudzołożą i fałszywie przysięgają, a na pewno nie boją się Boga.

Oskarżenia kontynuowane są w w. 5. Tutaj narrator również wypowiada się w prorockiej konwencji, używając obrazów znanych z wypowiedzi prorockich. Winę opisują dwa bliskoznaczne czasowniki τρυφάω żyć beztrosko oraz σπαταλάω żyć w luksusie, oba w 2 os. pl. ind. aor. activi, które wraz z czasownikiem τρέφω karmić, tuczyć, obżerać się również w 2 os. pl. ind. aor. act. tworzą aliterację gramatyczną i tego samego rodzaju asonans homoioteleutyczny, czyli rym (ἐτρυφήσατε ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐσπαταλήσατε, ἐθρέψατε). Nagromadzenie aorystów można rozpatrywać na co najmniej dwóch poziomach, związanych ze stylem prorockim. Po pierwsze, na poziomie brzmieniowym jako naśladowanie wypowiedzi oralnej, po drugie, na poziomie morfologiczno-semantycznym jako realizację eschatologiczno-apokaliptycznego nurtu profetycznego, w którym terazniejszość przedstawiona jest jako osądzona przeszłość (por. użycie praes. i perf. w w. 4). Tutaj oba czasowniki wartościowane są negatywnie – mają bowiem opisywać nieakceptowane przez nadawcę zachowania, ale τρυφάω może mieć również użycia neutralne, a nawet konotacje pozytywne, jak w Ne 9,25, gdzie opisuje dostatnie życie, jakie wiodą Izraelici po zdobyciu Kanaanu (por. też Iz 66,11, gdzie jest częścią metafory opisującej przyszłą chwałę Jerozolimy). Nacechowany negatywnie jest ten czasownik w użyciach nowotestamentowych (np. Łk 7,25; 2 P 2,13) i wydaje się, że właśnie w tym kierunku podąża narrator Jk. Aby odbiorca, zwłaszcza ten, który zdolny jest odkodować i zrekonstruować architeksty składające się na to wielopoziomowe obrazowanie, nie miał wątpliwości co do potępiających intencji, dodany został drugi z czasowników – σπατᾶλάω, implikujący dodatkowo zmysłowe rozkosze i przyjemności, jednoznacznie negatywny, choć rzadki w literaturze biblijnej (Ez 16,49, gdzie mieszkańcy Sodomy oskarżani i osądzeni są za takie same czyny, jak te opisane w Jk 5,5 i 2,15-16: beztroskie życie i brak pomocy biednym i potrzebującym), a spotykany

¹⁵⁶ W znaczących rękopisach a B* zostaje ono zastąpione nieco słabszym w wymowie participium ἀφυστεπημένος [zapłata] która została zatrzymana, odłożona. W NT byłoby to hapax legomenon, który również rzadko występuje w LXX – tylko w Ne 9,20 i Syr 14,14.

w piśmiennictwie wczesnochrześcijańskim w *Liście Barnaby* 10,3¹⁵⁷ czy w *Pasterzu Hermasa* (64,1.4¹⁵⁸; por. też 65,5-3). Eschatologiczny kontekst tych samych wyrażeń i obrazów u Jk i Hermasa nie jest zapewne przypadkowy¹⁵⁹ – świadczy o powszechności takiej deskrypcji w I w. W Jk 5,5 eschatologiczne ukierunkowanie całej ilustracji podkreślone zostało okolicznikiem ἐπὶ τῆς γῆς na ziemi, co wertykalnie różnicuje doczesną niechlubną przeszłość niemiłosiernych oraz zapowiada pozadoczesny eschatologiczny sąd nad nimi¹⁶⁰, proklamowany już w Jk 2,13 jako niemiłosierny.

Synonimem beztroskiego życia w luksusie jest w pewnym zakresie wyrażenie ἐθρέψατε τὰς καρδίας utuczyciście serca, które otwiera też dodatkowe możliwości interpretacyjne, natomiast ἡμέρα σφαγῆς dzień rzezi to ekwiwalent dnia sądu. Zarówno dzień rzezi, jak i sama rzeź jako określenie gniewu Bożego, sądu i kary to wyobrażenie typowo prorockie (np. Abd 10; Za 11,4.7; Iz 30,25; 34,2.6; 65,12; Jr 12,3; 15,3; 50,27 = 27,27 w LXX; Ez 21,15)¹⁶¹. Podobne obrazowanie i połączenie bogactwa, oszustwa, niegodziwości i braku miłosierdzia, które będą podlegać sądowi, pojawia się też w literaturze międzytestamentowej, np. w apokaliptycznej Księdze Henocha (etiopskiej) 94,8-9; 97,8-10; 98,10; 99,15-16. Potwierdza się zatem wcześniejsza intuicja i sugestia, że dzień rzezi można uznać za odpowiednik niemiłosiernego sądu z Jk 2,13. Utuczenie serc z kolei będące, jak wspomniano, metaforycznym synonimem życia w luksusie, może być rozumiane jako utrata wrażliwości i ościężałości, która ogranicza, a nawet nie pozwala okazywać i czynić miłosierdzia.

Do wcześniejszych konotacji oraz implikacji sądowych nawiązuje Jk 5,6. Wiersz ten rozpoczyna się czasownikiem καταδικάζω, podobnie jak czasowniki w Jk 5,5 użytym w 2 os. pl. ind. aor., który zwykle tłumaczy się jako skazaliście. Narrator, opisując działania wobec sprawiedliwego, nadal pozostaje w stylistyce i prorockim obrazowaniu (Iz 3,14-15; Am 2,6; 5,12; 6,12; Mi 2,2.6-9; 3.2.9-11) oraz mądrościowych wyobrażeniach (np. Mdr 2,10-20 oraz 1 Hen/HenEtp 96,8: *Biada wam, mocni, którzy waszą władzą ciemiężycie sprawiedliwych, albowiem*

¹⁵⁷ [...] nie wiąż się [...] z takimi ludźmi, którzy są podobni do wieprzy: to znaczy kiedy żyją w obfitości/ luksusie, zapominają o Panu [...], *List Barnaby*, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 189.

¹⁵⁸ Czy ci rozpustnicy, Panie, i ci błędzący żyją w utrapieniu tak długo, jak długo żyli w rozkoszach i uludach? [...] Rozkosz i uluda trwają jedną godzinę, lecz jedna godzina utrapienia wystarczy za trzydzieści dni. Jeśli ktoś przeżyje jeden dzień w rozkoszach i uludach, a potem jeden dzień w utrapieniu, ten jeden dzień utrapienia wystarczy za rok cały. Ile zatem dni przeżyje człowiek w rozkoszach, tyle cierpi w utrapieniach, *Pasterz Hermasa*, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 259.

¹⁵⁹ Zob. Wprowadzenie.

¹⁶⁰ Zob. S. McKnight, dz. cyt., s. 396; niektórzy uważają, że Jk 5,5 odnosi się do jerozolimskich wydarzeń roku 70 interpretowanych jako sąd i kara za niegodziwe postępowanie bogaczy, zob. też D.J. Moo, dz. cyt., s. 477, przypis 7 i 8.

¹⁶¹ S. McKnight, dz. cyt., s. 395; S. Laws, dz. cyt., s. 203-204; P.H. Davids, *James*, dz. cyt., s. 178.

dzień waszego zniszczenia przyjdzie. W tych dniach wiele dobrych dni nastanie dla sprawiedliwych. Będzie to dzień sądu nad wami¹⁶²). Przykłady tekstów starotestamentowych opisujących opresje wobec sprawiedliwych, a zwłaszcza użyta leksyka: καταδικάσατε, ἐφονεύσατε *skazaliście i zabiliście* potraktowana metaforycznie i literalnie, pozwalają zakładać, że oskarżenie w Jk nie dotyczy tylko tych, którzy wytaczają procesy, ale również tych, którzy niesprawiedliwie osadzają, wydają i wykonują wyroki. Stoi to w jawnym kontraście do implikowanego przez w. 4 sprawiedliwego sądu Bożego.

Najbardziej enigmatycznym elementem opisu jest, jak się wydaje, postać *sprawiedliwego δίκαιος*. Choć osoba sprawiedliwego nie została dookreślona, to użycie rodzajnika określonego przy tym przymiotniku może sugerować, że nadawca ma na myśli jakąś konkretną postać. Chrystocentryczna hermeneutyka chrześcijańska dopatruje się tutaj osoby Chrystusa, do którego odnosi starotestamentowe proroctwa o sprawiedliwym i cierpiącym słudze Pańskim (Iz 53,2-11; Jr 23,5-6; Za 9,9¹⁶³; por. Dz 3,14; 4,27; 7,52; 8,32-35; 22,14; 1 P 1,19; 3,18; 1 J 2,1; 3,7 Ap 5,6)¹⁶⁴. Również literatura między testamentowa tytuł *sprawiedliwy* odnosi do mesjasza, choć oczywiście nie identyfikuje go *explicite* z Jezusem, np. 1 Hen (HenEtp) 38,2: *Kiedy sprawiedliwy objawi się sprawiedliwym i wybranym [...] i 53,6: Następnie Sprawiedliwy i Wybrany ukaże dom swego zgromadzenia*. Niektórzy komentatorzy, uznający list za pismo pseudonimowe, powstałe po śmierci Jakuba, określenie *sprawiedliwy* wiążą z samym Jakubem i jego męczeństwem¹⁶⁵; jeszcze inni ze wszystkimi męczennikami chrześcijańskimi¹⁶⁶. Tak szczegółowe identyfikacje wydają się jednak mało prawdopodobne zwłaszcza w kontekście prorockiej stylizacji i zapożyczeń. Najprawdopodobniej określenie *sprawiedliwy* ma tu – podobnie jak w literaturze prorockiej i mądrościowej – charakter kolektywny i odnosi się do przestrzegających prawa Bożego, wypełniających Jego wolę, którzy padli ofiarą niegodziwego i bezlitosnego postępowania bogaczy (Mdr 2,10-20)¹⁶⁷. Oznaczałoby to, że synonimem sprawiedliwego, podobnie jak w literaturze sapiencjalnej, jest ten, który otrzymał dar mądrości. Jego śmierć z kolei może być rozumiana zarówno literalnie (Mdr 2,17-20), jak i metaforycznie (Syr 34,21-22)¹⁶⁸. Argumentem za rozumieniem metaforycznym, zwłaszcza przy podejściu strukturalnym, jest nawiązanie do 2,15-16, które w świetle Syracha też opisują zabójstwo. Z kolei na rozumienie literalne wskazywałoby pośrednio dopowiedzenie o braku oporu wprowadzone na końcu Jk 5,6.

¹⁶² *Księga Henocha etiopska*, tłum. R. Rubinkiewicz, w: *AST*, dz. cyt., s. 183.

¹⁶³ S. McKnight, dz. cyt., s. 398.

¹⁶⁴ J. Kozyra, dz. cyt., s. 250.

¹⁶⁵ R.P. Martin, dz. cyt., s. 182; S. McKnight, dz. cyt., s. 398; zob. Wprowadzenie.

¹⁶⁶ S. McKnight, dz. cyt., s. 399.

¹⁶⁷ S. Laws, dz. cyt., s. 204.; P.H. Davids, *James*, dz. cyt., s. 179.

¹⁶⁸ T.B. Cargal, dz. cyt., s. 184; P.H. Davids, *James*, dz. cyt., s. 179.

Zazwyczaj frazę ἐφονεύσατε τὸν δίκαιον, οὐκ ἀντιτάσσεται ὑμῖν tłumaczy się jako: *zabiliście sprawiedliwego. Nie opiera się wam*. Zwraca tu uwagę różnica czasów: pierwsze orzeczenie występuje w indicative aoristi, drugie – w indicative praesentis. Sprawia to wrażenie niespójności tekstu, ale daje też możliwość alternatywnego tłumaczenia, zwłaszcza że drugie zdanie pozbawione jest podmiotu. Zazwyczaj domyślnym podmiotem drugiego zdania czyni się *sprawiedliwego*, co – jak wyżej pokazano – pozwala zastosować identyfikację z niestawiającym oporu jednostkowym cierpiącym sługą Pana. Jeśli z kolei *sprawiedliwego* potraktować jako wskazanie na wszystkich, którzy są ofiarami niemilosierznego postępowania, a zwłaszcza na tych, którzy wymienieni zostali w 5,4 i ich krzyki zostały przez Boga usłyszane, to przedstawiona przez Jk wizja wydaje się logiczna, spójna i bardzo naturalna: defraudacja zapłaty powoduje konieczność usprawiedliwienia zatrzymania pieniędzy → usprawiedliwienie własnego złego postępowania powoduje szukanie wymagowanej winy w ofierze → wymagowana wina ofiary jest pretekstem do niesprawiedliwego oskarżenia i wytoczenia procesu → niesprawiedliwy wyrok skazujący kończy niesprawiedliwy proces → skazany nie protestuje, nie stawia oporu, bo nie ma środków, aby się odwołać.

Można jednak zrekonstruować podmiot zdania οὐκ ἀντιτάσσεται ὑμῖν jako zaimek przeczący *nikt*. Wtedy tłumaczenie całej frazy byłoby konstatacją *Zabiliście sprawiedliwego. Nikt się wam nie opiera*¹⁶⁹ lub pytaniem: *Czy nikt się wam nie opiera?* W tym drugim przypadku pytanie należy potraktować jako retoryczne, a zakładaną odpowiedzią na nią jest: Bóg opiera się/sprzeciwia się takiemu postępowaniu¹⁷⁰, co bardzo dobrze współgra z Jk 5,4 i opisem wyprzedzających działań Boga wysłuchującego skarg i sądzącego niemilosiernych.

Po przykładach negatywnych, narrator Jk przechodzi w 5,19-20 do opisu zachowania pełnego miłosierdzia i jego konsekwencji, odwrotnych do tych opisanych wyżej. Przy lekturze strukturalnej opis ten należy połączyć również ze wstępem do przedstawienia mądrości pełnej miłosierdzia w Jk 2,13 i triumfem miłosierdzia nad sądem. Aby zwrócić uwagę odbiorców na tę odmienną od dotychczasowej perspektywę narracji, zastosowano tranzytywną apostrofę Ἀδελφοί μου *bracia moi*. Za łącznik z poprzednimi rozważaniami należy uznać ze względów formalnych zaimek dla 2 os. pl. (ἐν ὑμῖν *z was*), ze względów semantycznych – aksjologię (negatywne wartościowanie postępowania opisanego w Jk 5,4-6 i nazywanie go πλαυηθῆ ἀπὸ τῆς ἀληθείας *odejściem/błądzeniem [daleko] od prawdy*). Dodatkowym wykładnikiem łączności między 5,4-6 a 5,19-20 jest nadrzędność wątku sądowego oraz obrazowanie zaczerpnięte z Księgi Mądrości.

¹⁶⁹ Por. T.B. Cargal, dz. cyt., s. 184.

¹⁷⁰ L.T. Johnson, dz. cyt., s. 305.

Nie ulega wątpliwości, że praktyki opisane w 5,4-6 narrator ocenia jako naganne i uważa, że podlegają one Bożemu sądowi. Z Jk 1,20 wynika, że negatywnie ocenia również próbę wejścia w kompetencje Boga i gniewne wymierzanie niemiłosiernym ziemskiej sprawiedliwości¹⁷¹. Ludzki gniew – choćby wydawał się słuszny – zastępujący sprawiedliwość nie byłby niczym innym, jak niemiłosiernym postąpieniem wobec tych, którzy błędzą. Nadawca nie precyzuje, kim jest błędzący z 5,19 i 20 i na czym polega jego błąd, wiadomo tylko, że należy do tej samej społeczności, co odbiorcy (niezależnie od poziomu odbiorczego), ale jak zasugerowano wyżej, podejście strukturalne pozwala identyfikować błędzącego z tym, kto postępuje niemiłosiernie wobec bliźnich. Teraz też wyjaśnia się zastosowanie tak gęstej siatki skojarzeń starotestamentowych, które pozwalają w błędzeniu/odejściu od prawdy dostrzec każde sprzeciwienie się woli Bożej. To z kolei ułatwia rozumienie prawdy w Jk 5,19¹⁷² i błędnej drogi w Jk 5,20. Oba terminy niewątpliwie nawiązują do Mdr 5,6 i samooskarżeń ο ἐπλανήθημεν ἀπὸ ὁδοῦ ἀληθείας *zejście/zbłądzenie z drogi prawdy*. Kontekst Mdr 5,6 bardzo przypomina obraz wygenerowany na podstawie lektury strukturalnej, a właściwie jego dalszy ciąg: potraktowany niemiłosiernie sprawiedliwy, za którym ujmie się Bóg, stanie naprzeciw swoich ciemności i doprowadzi ich do pokutnej refleksji (Mdr 5,1-8). Prawda jest więc tożsama z miłosiernym postępowaniem wobec bliźniego, będącym realizacją – dzięki darowi mądrości – woli Bożej wyrażonej w przykazaniach i streszczonej w przykazaniu miłości. Zejście z (drogi) prawdy i podążanie błędną drogą – to postępowanie niemiłosierne. Wypełnianie przykazania miłości zwłaszcza wobec bliźniego (choć Jakubowa hermeneutyka integralności nie pozwala oddzielić miłości bliźniego od miłości Boga) to z kolei zewnętrzny aspekt wiary (por. Ga 5,6), czynnik, który ją ożywia i dynamizuje. Zależności te prowadzą do akcentowanej w pierwszej części rozważań (Jk 2,14-17.20.26) integralności wiary i działania, które składają się teraz na zaczerpnięte z tradycji żydowskiej rozumienie prawdy¹⁷³ – tego, co się wie, i tego, jak się żyje¹⁷⁴.

Odejście od prawdy opisane jest greckim czasownikiem *πλανῶ* *błądzić, sprowadzać na manowce, zwodzić, oddalić się, błąkać się, być zwiedzionym, być wprowadzonym w błąd*. Naświetla on zarówno czynny, jak i bierny aspekt błędzenia, odstępstwo bardziej lub mniej świadome (por. Jk 1,16; Mt 18,12-13; 22,29; 24,5.11.24; 2 Tm 3,13; Tt 3,3; 2 P 2,15). Tutaj poprzez zastosowanie con.

¹⁷¹ Zob. wyżej – mądrość ireniczna.

¹⁷² Niektóre manuskrypty – m.in. P⁴⁷ a 33. 81. 218. 2464, lekcjonarze, przekłady ormiańskie i gruzińskie harmonizują w. 19 i 20 i dodają τῆς ὁδοῦ (przed ἀληθείας).

¹⁷³ Zob. D.J. Moo, dz. cyt., s. 542.

¹⁷⁴ S. McKnight, dz. cyt., s. 454.

aor. passivi jeszcze mocniej podkreślono ów bierny aspekt – *jeśli ktoś z was zostałby odwiedziony od prawdy*. Narrator nie podaje inicjatora zwiedzenia, ale kontekst Jk 1,16, w którym również użyto czasownika *πλανῶ*, wskazuje, że chodzi o zwiedzenie przez własne ludzkie żądze. Oznacza to jednoznacznie, że przyczyny odejścia do prawdy, a więc braku miłosierdzia wobec bliźniego i niemiłosiernego traktowania innych należy szukać w sobie, w skłonnościach natury ludzkiej skażonej grzechem po upadku, a nie na zewnątrz.

Jeśli brak miłosierdzia wobec bliźnich traktowany jest jako odejście od prawdy, to powrót do niej wymaga nawrócenia. Nawrócenie opisane jest w ww. 19 i 20 za pomocą czasownika ἐπιστρέφω, który można rozumieć na kilka sposobów. Literalnie oznacza on po prostu *odwrócenie się, zawrócenie*, co dobrze pasuje do kontekstu drogi i wędrowania (błądzenia) ku śmierci. Zawrócenie byłoby więc podjęciem wędrówki w kierunku przeciwnym – ku życiu (por. 5,20 oraz Mdr 1,12). Na to nakłada się kolejne znaczenie czasownika ἐπιστρέφω – *zabranie się do dzieła*, które po raz kolejny mocno podkreśla konieczność integracji wiary i działania. Jeśli w wyniku odejścia od prawdy wiara odseparowana od uczynków przestała być nimi ożywiana i stała się martwa, to nawrócenie się/zawrócenie jest równoznaczne z podjęciem ożywczych działań, przywróceniem integralności wiary i uczynków i skierowaniem się ku życiu. Ἐπιστρέφω wreszcie implikuje refleksję nad dotychczasowym – tu niemiłosiernym – postępowaniem i okazanie skruchy, co z kolei kojarzy się z przywoływanym już kontekstem Mdr 5,1-8.

Opozycyjne wobec siebie czasowniki *πλανηθῆ* i *ἐπιστρέψῃ* w w. 19 użyte są w coniunctivie aoristi i tworzą protasis (poprzednik) zdania warunkowego. W ten sposób zaznaczony został również formalnie powrót do myśli z J 2,14-17. Jeszcze mocniej podkreśla ten związek nawiązanie leksykalne w apodosis (następniku) w Jk 5,20, gdzie zastosowano ten sam czasownik co w prowokacyjnym pytaniu z Jk 2,20 – *γινώσκω* (w 5,20 forma imperativu praesentis dla 3 os. sg. sugeruje trwałość i powtarzalność podawanej wiedzy). Dlatego ostatni wiersz listu można uznać za rozwinięcie odpowiedzi na pytanie: *Chcesz poznać/dowiedzieć się/zrozumieć, że wiara bez uczynków jest bezużyteczna?* Pierwsza odpowiedź – Jk 2,26 – uwzględniała absurdalność opisywanych sytuacji i odwołując się do argumentacji antropologicznej, pozwalała odbiorcy uświadomić sobie martwość wiary pozbawionej uczynków. Odpowiedź w Jk 5,20, budowana na zasadzie opozycji, mówi o wybawieniu od śmierci i zakryciu grzechów, ale po odwróceniu się od prób absurdalnej i zwodniczej izolacji wiary i uczynków. Teraz już bardzo wyraźnie widać, że uśmiercanie wiary, oddzielanie jej od uczynków miłosierdzia, jest utożsamiane z błędzeniem i kroczeniem ku śmierci. Śmierć *θάνατος* ma tutaj znaczenie metaforyczne, w którym uwzględniony został

aspekt eschatologiczny – jest to śmierć wieczna (por. Prz 2,18; 13,14; 14,12; Jk 1,15), podobnie jak w Jk 1,15. Odwołanie do Jk 1,15 nie jest przypadkowe – tam również obok siebie występowały śmierć i grzech jako skutki ulegania żądzom. Teraz narrator przekonuje, że dzięki nawróceniu/zawróceniu z błędnej drogi śmierć i grzech mogą zostać przezwyciężone.

Fraza $\acute{\omicron}$ ἐπιστρέψας ἀμαρτωλὸν ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ σώσει ψυχὴν αὐτοῦ ἐκ θανάτου καὶ καλύψει πλῆθος ἀμαρτιῶν. jest bardzo niejednoznaczna, nie wiadomo bowiem, do kogo odnieść drugi zaimek αὐτοῦ. W zależności od tego, czy przypisany zostanie do nawróconego, czy do nawracającego, zmienia się sens wypowiedzi. W wariantcie pierwszym ratunek od śmierci odnosi się do nawróconego: *ten, kto zawrócił grzesznika z jego błędnej drogi, zbawi/uratuje jego duszę/życie od śmierci*. W wariantcie drugim zbawienie i ratunek jest udziałem nawracającego: *ten, kto zawrócił grzesznika z jego błędnej drogi, zbawi/uratuje swoją duszę/życie od śmierci*¹⁷⁵. Czasem rozdziela się frazy *ocalić życie* i *zakryć grzechy*; pierwszą odnosi się do grzesznika, drugą do nawracającego¹⁷⁶. To jednak – zwłaszcza w kontekście Jakubowej hermeneutyki integralności – nie wydaje się uprawnione, pozbawia bowiem całe wyrażenie charakterystycznej dla Jakuba zasady komplementarności. Brak doprecyzowania i pozostawienie wieloznaczności należy postrzegać jako celowe. Pozwala to upatrywać beneficjenta zarówno w nawróconym, jak i nawracającym (por. Ez 3,21), który wykazał się miłosierdziem i dlatego potraktowany zostanie w czasach ostatecznych z miłosierdziem przewyższającym sąd (Jk 2,13). Widać tu również odwołania do Jk 2,15-16 i pytania: *co przynosi (eschatologiczną) korzyść?* Odpowiedź jest czytelna: miłosierne działanie wobec błądzącego, czyli skłonienie go do porzucenia dotychczasowego (niemiłosiernego) postępowania, przynosi eschatologiczną i soteriologiczną korzyść zarówno podmiotowi, jak i obiektowi tych działań.

Podsumowując, należy po raz kolejny zwrócić uwagę, że mądrość pełną miłosierdzia narrator Jk postrzega z perspektywy historii zbawienia, przykazania miłości i przy zastosowaniu hermeneutyki integralności. Dlatego na różne sposoby ostrzega przed rozdzielaniem wiary (kojarzonej z pierwszym przykazaniem miłości) i uczynków miłosierdzia wobec bliźniego (kojarzonych z drugim przykazaniem). Izolacja tych elementów prowadzi do śmierci nie tylko wiary, ale również do śmierci w znaczeniu eschatologicznym, ponieważ izolacja wiary i uczynków rozumiana jest przez Jk jako odejście od prawdy.

¹⁷⁵ Aparat krytyczny podaje dalsze warianty dookreślające – w P⁷⁴vid B 1611 ff występuje fraza $\acute{\omicron}$ κ θανάτου αὐτοῦ/ *od śmierci jego*, która pozwala zaimek *przy duszy/życiu* potraktować tak samo, czyli odnieść do nawróconego; z kolei wariant $\acute{\omicron}$ κ θανάτου [zbawi/ocali życie/duszę] *od śmierci* pojawiający się m.in. w Y 81. 442.642. 1175. 1243. 1448. 1852. 2492 sugeruje, że beneficjentem zbawienia jest nawracający.

¹⁷⁶ P.H. Davids, *James*, dz. cyt., s. 200-201; R.P. Martin, dz. cyt., s. 220; T.B. Cargal, dz. cyt., s. 198.

Konkretyzując przejawy miłosierdzia, narrator posługuje się zarówno przykładami negatywnymi (Jk 2,15-16; 5,4-6), jak i pozytywnymi (Jk 5,19-20). Finalne umieszczenie tego ostatniego nie jest przypadkowe, nawracanie jako akt najwyższego miłosierdzia syntetyzuje bowiem wszystkie poprzednie ilustracje i uświadamia odbiorcom, że miłosierdzie obejmuje nie tylko sferę materialną, ale również duchową.

Na podstawie opisów w Jk 2,13-17.20.26; 5,4-6 i 5,19-20 cechy człowieka obdarzonego mądrością pełną miłosierdzia i człowieka pozbawionego tego daru można przedstawić następująco:

Posiadający dar mądrości	Pozbawiony daru mądrości
<ul style="list-style-type: none"> • postępujący miłosiernie • mający żywą, użyteczną wiarę zintegrowaną z uczynkami • wrażliwy na duchowe potrzeby bliźnich (pociecha/pokój) – Jk 2,16a • wrażliwy na materialne potrzeby bliźnich (ubranie, jedzenie, zapłata) • uczciwy • sprawiedliwy • obojętny wobec majątku i luksusu • nawracający bliźniego – Jk 5,19-20a • oczekujący miłosierdzia na sądzie – Jk 2,13c • zbawiający/ratujący duszę/życie swoją i/lub bliźniego – Jk 5,20b • przyczyniający się do odpuszczenia grzechów – Jk 5,20c 	<ul style="list-style-type: none"> • postępujący bez miłosierdzia – Jk 2,13 • mający martwą, bezużyteczną wiarę niezintegrowaną z uczynkami – Jk 2,14.17.20 • niewrażliwy na duchowe potrzeby bliźnich • niewrażliwy na materialne potrzeby bliźnich – Jk 2,15.16b; 5,4 • nieuczciwy – Jk 5,4 • niesprawiedliwy – Jk 5,6 • przykładający zbyt wielką wagę do majątku, luksusu, bez troski – Jk 5,5 • oszczędzający i wykluczający błądzącego bliźniego • podlegający niemiłosiernemu sądowi – Jk 2,13b • obojętny wobec błądzącego bliźniego • nieratujący życia/duszy swojej i/lub bliźniego • nieprzyczyniający się do odpuszczenia grzechów

Mądrość pełna dobrych owoców (Jk 1,2-4; 2,18.21-25; 3,1-12.18; 4,17; 5,7-8.13-18)

Za pełną radość, bracia moi, uważajcie [to], kiedy napotkalibyście rozmaite próby/doświadczenia/pokusy, wiedząc, że doświadczenie/wypróbowanie waszej wiary przynosi wytrwałość. Wytrwałość zaś niech ma dzieło doskonałe/kompletne, żebyście byli doskonali/kompletni/dojrzały, nienaganni i bez żadnych braków. Lecz ktoś powie: ty masz wiarę, a ja mam uczynki; pokaż/udowodnij mi swoją wiarę bez uczynków, a ja pokażę/udowodnię ci wiarę z uczynków. Czy Abraham, nasz ojciec, nie z uczynków został usprawiedliwiony, złożywszy swo-

jego syna Izaaka na ołtarzu ofiarnym? Widzisz, że wiara współdziałała z jego uczynkami i z uczynków wiara stała się doskonała/kompletna/dojrzała. I zostało wypełnione Pismo mówiące: uwierzył Abraham Bogu i zostało mu to policzone ku sprawiedliwości, i został nazwany przyjacielem Boga. Widzicie/wiecie, że człowiek jest usprawiedliwiany z uczynków, a nie tylko z wiary. Podobnie i prostytutka Rachab – czy nie z uczynków została uznana za sprawiedliwą, kiedy przyjęła postaćców i wysłała [ich] inną drogą? Nie stawajcie się, moi bracia, licznymi nauczycielami, wiedząc, że dostaniemy się pod większy sąd. Wszyscy bowiem często grzeszymy; jeśli ktoś nie grzeszy w słowie, to jest mężem doskonałym/kompletnym, mającym moc utrzymać na wodzy również całe ciało. Jeśli zakładamy koniom wodze do pysków po to, aby były nam posłuszne, to kierujemy całym ich ciałem. Oto nawet okręty, które są wielkie i przez potężne wichry miotane, są kierowane przez najmniejszy ster [tam], gdzie chce wola sternika. Tak i język, który jest małym organem i wielce się przechwala. Oto mały ogień tak wielki las/drewno podpala. A język jest ogniem, światem nieprawości okazuje się język wśród naszych organów, bezczeszcząc całe ciało i podpalającym koło narodzin/pokoleń i palonym przez gehennę. Cała bowiem natura dzikich zwierząt i ptaków, gadów i morskich potworów/stworów jest do ujarznienia i została ujarzmiona naturą ludzką. A języka nikt z ludzi nie może ujarzmić, [język to] zło ruchliwe, pełen śmiertelnego jadu. Nim wielbimy Pana i Ojca i nim przeklinamy ludzi, którzy stworzeni są na podobieństwo Boże. Z tych samych ust wychodzi błogosławieństwo i przekleństwo. Nie może się to tak dziać, moi bracia! Czyż z tej samej szczeliny nie wytryskuje źródło słodkie i gorzkie? Czy nie może, moi bracia, drzewo figowe produkować oliwki albo winna latorośl figi? Tak i słońce [źródło] nie może produkować słodkiej wody. Owoc sprawiedliwości zasiewają w pokoju ci, którzy czynią pokój. Kto więc wie, [jak] dobrze czynić i nie czyni, grzeszy. Czekajcie więc cierpliwie, bracia, aż do paruzji Pana. Oto rolnik oczekuje cennego owocu ziemi, czekając cierpliwie na niego, aż [owoc] otrzyma [deszcz] wczesny i późny. I wy czekajcie cierpliwie i umocnijcie swoje serca, ponieważ paruzja Pana się zbliża. Cierpi ktoś wśród was? Niech się modli! Cieszy się/jest dobrej myśli ktoś? Niech śpiewa psalmy! Choruje/jest słaby ktoś wśród was? Niech zawoła starszych Kościoła i niech modlą się nad nim/o niego, namaściwszy [go] olejem w imię Pana. A modlitwa wiary uratuje chorego i Pan go podniesie; a jeśli popełniłby grzechy, zostaną mu odpuszczone. Wyznawajcie więc grzechy jeden drugiemu i módlcie się jeden za drugiego, żebyście wyzdrowieli. Wiele może wytrwała prośba sprawiedliwego. Eliasz był człowiekiem podobnym do nas i wytrwale się modlił, żeby [deszcz] nie padał i [deszcz] nie spadł na ziemię przez trzy lata i sześć miesięcy. I znów się modlił, a niebo zesłało deszcz i ziemia wydała swój owoc.

Mądrość, podobnie jak wiara, realizuje się w działaniu. Hagiograf kontynuuje swoje rozważania w kontekście hermeneutyki integralności, posługując się tym razem pozytywnymi przykładami, które mają obrazować dobre owoce przynieszone przez mądrość. Próby i doświadczenie (πειρασμοί i δοκίμια) opisywane w tym fragmencie mają na celu sprawdzenie tej integralności, a więc kompletności (gr. τελειός i όλόκληρος), która jest równoznaczna z posiadaniem mądrości i jej owocami¹⁷⁷. Podobnie jak wcześniej narrator przekonywał, że wiara bez uczynków nie istnieje, jest martwa, tak teraz pokazuje, że nie istnieje mądrość, która nie wydawałaby dobrych owoców, którymi są radość zarówno w czasie prób, jak i w szczęściu, wytrwałość, doskonałość i kompletność, zawierzenie Bogu, świadomość własnej grzeszności, opanowanie języka (zwłaszcza przy oskarżaniu i przeklinaniu bliźnich), cierpliwość (w stosunku do bliźnich), gotowość do przebaczenia, co streścić można jako sprawiedliwość, z którą związana jest ściśle zdolność do modlitwy w każdych okolicznościach.

W kompozycji całego fragmentu poświęconego dobrym owocom mądrości można doszukiwać się pewnej semantycznej ramy: w 1,2 mowa jest o rozmaitych doświadczeniach, które na ogół wartościuje się negatywnie, w 5,13 narrator powraca do tego motywu, pisząc o kłopotach, problemach, ucisku, prześladowaniach, cierpieniach zarówno duchowych, jak i fizycznych czy materialnych, które należy znosić z wytrwałością (wszystkie te aspekty mieszczą się w polu semantycznym czasownika κακοπαθέω, który występował już w Jk 5,10¹⁷⁸). Κακοπαθέω doprecyzowuje więc znaczenie pojęcia πειρασμός z w. 2 i dodatkowo odnosi się też do przymiotnika ποικίλοι rozmaite, różnego rodzaju¹⁷⁹. Choć na pierwszy rzut oka wydaje się raczej, że obie frazy należałoby potraktować jako inicjujące niesymetryczne struktury równoległe opisujące konkretne przykłady prób i problemów oraz sposoby ich przezwyciężenia, to jednak przy zastosowaniu hermeneutyki integralności ujawnia się podsumowujący rozważania na temat mądrości pełnej dobrych owoców charakter Jk 5,13-18: w każdych okolicznościach (przy każdej próbie i doświadczeniu) należy zwracać się do Boga w modlitwie, do modlitwy zaś zdolny jest człowiek posiadający integralnie rozumianą mądrość i świadomy jej owoców.

Przy niektórych dość kazuistycznych opisach owoców mądrości narrator swoim zwyczajem odwołuje się do historii zbawienia, choć czyni to nieco mniej systematycznie niż dotychczas, zwłaszcza w odniesieniu do przeszłości. O ile wcześniej skupiał się na jednym dominującym aspekcie, np. stworzeniu, upadku, nadaniu praw na Synaju czy działalności proroków i przy kolejnych przejawach

¹⁷⁷ Por. T.B. Cargal, dz. cyt., s. 132-133; D.J. Moo, dz. cyt., s. 274.

¹⁷⁸ Zob. wyżej – kontekst tego czasownika przy mądrości pokornej/wytrwałej.

¹⁷⁹ D.J. Moo, dz. cyt., s. 512.

lub cechach mądrości przedstawiał ten wątek chronologicznie (podobnie jak Mdr 10-19), o tyle teraz przywołuje zarówno ktiseologię, jak i podwójną historię zasiedlania Kanaanu (Abraham i Rachab) oraz działalność proroka Eliasza. Wybór odwołań nie jest oryginalny, przeciwnie – wydaje się dość konwencjonalny, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę przykład Abrahama (Syr 44,19-21; Mdr 10,5; 1 Mch 2,52; por. Rz 4,16; Hbr 11,17). Postać Rachab wykorzystywana jest rzadziej (por. Hbr 11,31 i 1 Klem 12,1), natomiast postać Eliasza, uznawanego w tradycji międzytestamentowej za wzór wytrwałej modlitwy i zwiastuna mesjasza, nawiązuje nie tylko do historii, ale również do eschatologii.

Przeszłość	Teraźniejszość	Przyszłość
Ktiseologia – Jk 3,7-8 Historia Abrahama – Jk 2,21-23 Historia Rachab – Jk 2,25 Historia Eliasza – Jk 517-18	Owoce mądrości: Radość – Jk 1,2 Cierpliwość i wytrwałość – Jk 1,3-4; 5,17-18 Dojrzałość i integralność wiary – Jk 1,4a; 2,18; 5,15a Zaufanie Bogu – Jk 2,22-23 Gościnność – Jk 2,25 Skromność i pokora (bez pouczania) – Jk 3,1 Świadomość grzeszności – Jk 3,2; 5,16a Panowanie nad językiem – Jk 3,2b-12 Sprawiedliwość i pokój – Jk 3,18 Cierpliwość wobec bliźnich – Jk 5,7-8 Zdolność do przebaczenia – Jk 5,16a-b Zdolność do modlitwy – Jk 5,13-16	Bliskie przyjście Pana – Jk 5,8c Przyjście Pana porównane do deszczu – Jk 5,7 Sąd – Jk 3,1b Potępienie – Jk 3,6f Doskonałość i nieskazitelność – Jk 1,4 Pokój – Jk 3,18

Opisy owoców mądrości nawiązują też do sytuacji terażniejszej potraktowanej jednak zbyt ogólnie i uniwersalnie, aby można było na tej podstawie wskazywać jakąś konkretną wspólnotę zmagającą się z trudnościami i problemami, do której skierowany jest list. Ogólność, jak wielokrotnie podkreślano, jest tu zamierzoną realizacją konwencji literackiej – okólnego listu do diaspory i chęcią wpisania się w uniwersalny przekaz charakterystyczny dla tekstów sapiencjalnych.

Rozważania na temat owoców mądrości rozpoczyna narrator tranzytywnie – zwracając się bezpośrednio do odbiorców ἀδελφοί μου i wzywając do zmierzenia się z paradoksem okazywania radości w trudnych sytuacjach.

Doskonale zdaje sobie sprawę z niezwykłości tego wezwania i dodatkowo podkreśla ją aliteracją i paronomazją (πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις), a następnie anadiplozą i poliptotą (κατεργάζεται υπομοιήν. ἡ δὲ υπομοιὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω, ἵνα ᾗτε τέλειοι) – ww. 3-4. Z poprzednimi rozważaniami opartymi na hermeneutyce integralności refleksję tę łączy zwrot πᾶσα χαρά *cała/pełna radość*, pojawiający się już na początku pierwszego zdania i ukierunkowujący cały wywód dialektycznie. Oznacza to, że *pełna/cała radość* wypływa nie tylko z przyjemności, ale również z doświadczeń (por. Jk 5,13), które prowadzą do *pełni/całości/kompletności* wyrażonej przymiotnikiem τέλειος i ὀλόκληρος oraz synonimicznym w stosunku do niego wyrażeniem ἐν μηδενὶ λειπόμενος *bez żadnych braków*. Idea ta zaczerpnięta została z literatury mądrościowej, gdzie doświadczenia, próby i pokusy są środkiem do przetestowania wiary (por. Syr 2,1-6; Mdr 3,5-6). Można więc zauważyć pewną ramę semantyczną (podobną do tej, która otacza cały fragment o owocach mądrości): z jednej strony integralność wyrażona zaimkiem πᾶσα, z drugiej zaś dookreślona jako ὀλόκληρος *kompletność* (i wynikająca z niej *doskonałość*) oraz deficyt *jakiegokolwiek braku* ἐν μηδενὶ λειπόμενος. Kompletność tę podkreślają użyte w w. 2 aorysty: ἠγήσασθε *poczytujcie sobie, uważajcie* (bez wątpienia, mimo paradoksalności stwierdzenia) oraz περιπέσητε *kiedy doświadczacie* (w całości)¹⁸⁰. Choć tutaj narrator jeszcze nie precyzuje, o jakie doświadczenia mu chodzi, to – jak powiedziano – na całe ich spektrum, aspekty zewnętrzne i wewnętrzne wskazuje czasownik κακοπαθεῖ użyty w 5,13.

Uwagę zwraca użycie w w. 2 wieloznacznego rzeczownika πειρασμός, który pojawił się również w opisie mądrości czystej (Jk 1,12-13). Tam jednak zaakcentowany został aspekt kuszenia, tutaj wypróbowania (pewnego rodzaju testu), choć uwzględniając zamiłowanie narratora do gier słownych i wielopoziomowych znaczeń, nie da się wykluczyć również konotacji kuszenia. Wieloznaczność rzeczownika πειρασμός (i czasownika πειράζω) bardzo dobrze odpowiada Jakubowej koncepcji integralności, odnosi się bowiem zarówno do okoliczności i procesów zewnętrznych, jak i do wewnętrznych pokus, którym uleganie prowadzi do grzechu¹⁸¹ (jak w 1,12-15).

Wezwanie z Jk 1,2 łączy się zwykle, zwłaszcza przy lekturze linearnej, z Jk 1,1 i pojawiającą się w preskrypcie wzmianki o diasporze. Stąd założenie, że to ta diaspora wystawiona jest na różnego rodzaju próby, cierpienia i doświadczenia, które powinna znosić z radością. Wśród domniemych doświadczeń wymienia się najczęściej zewnętrzne prześladowania ze strony Żydów oraz wewnętrzne

¹⁸⁰ Tak m.in. H. Ropes, dz. cyt., s. 131, który dodatkowo w con. περιπέσητε widzi wszystkie doświadczenia, inaczej D.J. Moo, dz. cyt., s. 135, który traktuje te aorysty ingresywnie lub punktowo.

¹⁸¹ D.J. Moo, dz. cyt., s. 135.

doświadczenia niesprawiedliwości we wspólnocie (relacje pomiędzy biednymi i bogatymi)¹⁸². Ujęcie strukturalne nie wyklucza tego rodzaju doświadczeń i prób, ale wskazuje, że motyw radości wśród niesprzyjających okoliczności jest bardziej uniwersalny, często pojawia się w literaturze między- i nowotestamentowej (np. 2 Mch 6,12-17; 4 Mch 7,22; 11,12; Mt 5,10-12; 1 P 1,6-12; 4,12-14; 1 Tes 3,3). Ponadto zapowiadanych cierpień nie ogranicza wyłącznie do sytuacji historyczno-społecznej; przeciwnie – pozwala rozszerzyć katalog prób (5,13) i je uniwersalizować m.in. poprzez odwołania do celu (kompletności oraz integralności), do przykładów z Pisma (2,18.21-25) i kultury hellenistycznej (3,1-13), a wreszcie do problemów pojawiających się w każdej społeczności i w każdym czasie – choroba i grzech (5,13-18).

Cel prób przedstawiony jest w Jk 1,3-4. Zmiana czasu z aorystu na praesens w participium (γινώσκοντες *wiedząc*) i przy verbum finitum (κατεργάζεται *przynosić, przygotowywać, ćwiczyć, wyrabiać*) sugeruje trwanie i ciągłość opisywanych procesów, co potwierdza wspomnianą wyżej sugestią o uniwersalnym charakterze wezwania. Tę trwałość i kontynuację bardzo dobrze podkreśla wspomniana już anadiploza i poliptota: *próba przynosi cierpliwość/wytrwałość* (w. 3), *wytrwałość niech ma dzieło kompletne/doskonałe* (w. 4), *żebyście byli kompletni/doskonali* (w. 4). W w. 3 narrator doprecyzowuje, że nie chodzi mu o wszystkie możliwe doświadczenia, ale to, co wzmacnia wiarę i ją doskonali, czyli sprawia, że staje się ona kompletna. Z poprzednich opisów mądrości wynika, że prawdziwa wiara jest zintegrowana z uczynkami, teraz można się zastanawiać, co taką wiarę wystawia na próbę. Odpowiedź nasuwa się sama i nawiązuje do rozważań o mądrości posłusznej prawu i mądrości pełnej miłosierdzia: próbą dla wiary będzie oderwanie jej od uczynków. I tym tropem pójdzie nadawca w 2,18.21-25; 3,1-12; 5,14-16.

W w. 3 należy zwrócić uwagę na kluczowe dla niego pojęcia: δοκίμιον i ὑπόμωμή. Ten drugi rzeczownik pojawił się już w kontekście cierpliwości i wytrwałości (cierpliwej wytrwałości) Boga przez proroków przekonującego o swoim miłosierdziu (Jk 5,11 – mądrość pokorna/wytrwała). Teraz przekaz jest nieco inny – to próby i doświadczenia wzmacniają wytrwałość, niezłomne trwanie w wierze, zarówno w jej wewnętrznym (przekonaniu), jak i zewnętrznym aspekcie (uczynki). Greka rozróżnia dwa pojęcia naświetlające cierpliwość i wytrwałość z nieco innych perspektyw (i obu używa się w Jk): μακροθυμία oraz ὑπόμωμή. Pierwsze odnosi się raczej do cierpliwości wobec bliźnich, do znoszenia ich zachowań, choćby przynosiło to cierpienie wewnętrzne lub zewnętrzne (por. polską etymologię cierpliwości i cierpienia oraz cierpliwość proroków w Jk 5,10

i eschatologiczne konotacje cierpliwego czekania na paruzję w Jk 5,7). Drugie zazwyczaj używane jest w odniesieniu do niezachwianej, niewzruszonej postawy w obliczu różnych przeciwności, do podkreślenia siły i mocy – wytrzymałości – oraz odwagi towarzyszącej wytrwaniu.

Rzeczownik δοκίμιον użyty został w odniesieniu do sprawdzenia nie tyle prawdziwości, ile w ogóle obecności wiary w życiu człowieka. Hagiograf posłużył się dość rzadkim greckim terminem, który w NT występuje jeszcze tylko w 1 P 1,7, w LXX natomiast w Ps 12[11],7 i Prz 27,21 (choć zdarzają się użycia czasownikowe – np. Syr 2,5; 31,10; Mdr 3,6 lub przymiotnikowe – np. 1 Krl 10,18; Za 11,13). W pierwszym przypadku akcentowane są rezultaty sprawdzianu, w drugim – sam proces, który nawiązuje do oczyszczania srebra i złota w ogniu (por. ten sam motyw w Syr 2,1-6; Mdr 3,5-6 z wyeksponowanym opisem *doświadczenia złota w ogniu, a wiernych w piecu utrapienia*). Nieustanne próby i doświadczenia potrzebne są zatem po to, aby wiara stawała się czysta, pozbawiona brudu (wątpliwości i chęci narzucania swojej woli Bogu) i przez to cenniejsza, bardziej wartościowa i wpływająca na wysłuchanie przez Boga modlitwy (por. *modlitwa wiary* w Jk 5,15). Trzeba jeszcze raz podkreślić, że proces oczyszczania dotyczy wiary, która istnieje¹⁸³, żyje, a więc obejmuje i przekonania (aspekt wewnętrzny), i uczynki (aspekt zewnętrzny), co doskonale ilustrują przykłady z 2,21-25; 3,1-12 oraz 5,14-16. Próbą dla Abrahama jest opuszczenie rodzinnej ziemi, osiedlenie się w Kanaanie, a wreszcie ofiarowanie Izaaka – gwaranta spełnienia się Bożej obietnicy; próbą dla Rachab jest przyjęcie i ocalenie obcych; próbą dla każdego wierzącego jest pokusa negatywnego i ocennego wypowiedania się o bliźnich, a także choroba oraz świadomość grzechu.

Wiersz 4 rozwija i podsumowuje rozważania dotyczące prób i doświadczeń. Jak już powiedziano, jasno przedstawia ich cel – kształtowanie każdego odbiorcy Jk jako osobowości kompletnej, zintegrowanej, o czym świadczą trzy synonimiczne określenia: τέλειοι καὶ ὁλόκληροι ἐν μηδενὶ λειπόμενοι. Zwłaszcza ostatni zwrot podkreśla wszystkie aspekty kompletności/doskonałości/dojrzałości: bez żadnego braku zarówno w perspektywie wewnętrznej, jak i zewnętrznej, co sugeruje też ukierunkowanie eschatologiczne, ponieważ taki stan nie jest możliwy do osiągnięcia na ziemi. Z kolei przymiotnik τέλειος łączy w sobie zarówno skojarzenia wypływające z kultury hellenistycznej, gdzie zwykle oznaczał *doskonałość*, i skojarzenia wypływające z kultury żydowskiej, gdzie podkreślał *kompletność i dojrzałość* (por. np. Noego określanego tak w Rdz 6,9 i w Syr 44,17)¹⁸⁴. W zależności od rozłożenia akcentu można go rozumieć jako termin

¹⁸³ Tamże, s. 137.

¹⁸⁴ Tamże, s. 141.

¹⁸² Tamże, s. 136.

opisujący sytuację doczesną – *kompletny, dojrzały* lub sytuację eschatologiczną – *doskonały*. Kolejność określeń wydaje się nieprzypadkowa: od kompletności/integralności doczesnej, poprzez kompletność/doskonałość mającą dwa aspekty, ku brakowi jakichkolwiek deficytów w przyszłości.

Nieprzypadkowo też na początku w. 4 pojawia się charakterystyczna fraza: *mieć uczynek* (czasownik użyty w imperativie praesentis ἐχέτω), którą hagiograf stosuje do zaznaczenia absurdalności rozdzielania wiary i uczynków. Razem z końcówką w. 3 fraza ta tworzy typowy dla Jk ciąg: *wypróbowanie waszej wiary skutkuje cierpliwą wytrwałością, cierpliwa wytrwałość niech ma dzieło kompletne/doskonałe* (por. Jk 1,15). Mimo iż rzeczownik ἔργον *dzieło* występuje w liczbie pojedynczej, można go potraktować jako collectivum opisujące wszystkie uczynki wynikające z wiary, co w przypadku Jk oznacza najprawdopodobniej wypełnianie *kompletnego* τέλειος przykazania miłości zarówno w stosunku do Boga, jak i do bliźniego. Frazę: *niech wytrwałość ma doskonałe/kompletne/dojrzałe dzieło* można zatem rozumieć jako wprowadzenie do bardziej szczegółowych rozważań (przykładów) na temat uczynków towarzyszących wierze, które ukazują człowieka obdarzonego mądrością jako osobę zintegrowaną, zdolną realizować przykazanie miłości Boga i bliźniego, przeciwieństwo osoby rozdartej i chwiejnej (δίψυχος). Cały wywód nawiązuje do mądrościowej idei doskonałości, kompletności, sprawiedliwości, dla której sprawdzianem są wszelkie niekorzystne okoliczności – por. Mdr 3,5-6; Syr 2,1-6; 31,10; 44,17. Ostatni przykład z Księgi Syracha wprowadza starotestamentowego bohatera – Noego. W taki sam sposób postępuje narrator Jk, kiedy wprowadza przykłady Abrahama, Rachab, a wreszcie Eliasza.

Wprowadzając pozytywne¹⁸⁵ przykłady skryptyrystyczne, narrator po raz kolejny chce mocno podkreślić, że kompletność i dojrzałość oznacza m.in. integralność wiary i uczynków. Jk 2,18 rozpoczyna się typowym dla diatryby wprowadzeniem wyimaginowanego rozmówcy: Ἄλλ' ἐρεῖ τις· σὺ πίστιν ἔχεις, κἀγὼ ἔργα ἔχω· δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων, κἀγὼ σοι δεῖξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν. *Lecz ktoś powie: ty masz wiarę, a ja mam uczynki. Udowodnij mi swoją wiarę bez uczynków, a ja ci udowodnię moją wiarę z uczynków*. Problem w tym, że w typowej diatrybie rozmówca reprezentuje poglądy odmienne niż nadawca tekstu, tutaj zaś zdaje się w pełni zgadzać z narratorem Jk, być nawet jakimś jego alter ego, anonimowym bohaterem, który może się wypowiedzieć w 1 os. sg. (nadawca i główny narrator Jk robi to rzadko i używa zazwyczaj liczby mnogiej – por. 3,1-2) i udowodnić, jak ważne

są zewnętrzne aspekty wiary – uczynki, bo tylko dzięki nim obserwator może wnioskować o istnieniu jej aspektów wewnętrznych. Uczynki potraktowane są tutaj bardzo ogólnie i uniwersalnie, choć – przyjmując hermeneutykę opartą na przykazaniu miłości – można sądzić, że dotyczą one realizacji tego przykazania (a właściwie tych przykazań). Świadczyłyby o tym późniejszy wybór przykładów: czyn Abrahama akcentuje zaufanie patriarchy do Boga, realizuje więc pierwsze przykazanie miłości; czyn Rachab wobec zwiadowców dotyczy drugiego przykazania miłości¹⁸⁶. Przejście od 2 os. pl., która dominowała w poprzednich, wstępnych rozważaniach, do 2 os. sg. to wynik zmiany konwencji generycznej i wprowadzenia tej nietypowej diatryby.

Ta pierwsza egzemplaryczna część wprowadzona jest opozycją, która przedziera się w poliptotyczny chiasm:

ty masz wiarę σὺ πίστιν ἔχεις / ja mam uczynki κἀγὼ ἔργα ἔχω

A. Udowodnij mi swoją wiarę δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου

B. bez uczynków χωρὶς τῶν ἔργων

B'. ja udowodnię ci na podstawie uczynków κἀγὼ σοι δεῖξω ἐκ τῶν ἔργων

A'. moją wiarę τὴν πίστιν.

Myśl ta ewidentnie nawiązuje do poprzednich rozważań o absurdalności rozdzielania wiary i uczynków: jak można udowodnić wiarę bez uczynków? Ważny jest tutaj czasownik δείκνυμι, *udowodnić*, który odwołuje się zarówno do zmysłu wzroku: *pokazać*, jak i do rozumienia: *wyjaśnić*. Dotyczy więc całej wiary, jej aspektów wewnętrznych (*wyjaśnienie*), jak i zewnętrznych (*pokazanie*). Nie jest możliwe udowodnienie istnienia wewnętrznych aspektów wiary bez odwołania się do jej aspektów zewnętrznych – uczynków. Ale na podstawie śledzenia (odwołanie do *pokazania* implikowanego w czasowniku δείκνυμι) uczynków, zewnętrznych aspektów, owoców wiary, obserwator jest w stanie wnioskować (odwołanie do *wyjaśnienia* implikowanego w tym samym czasowniku) odnośnie do jej wewnętrznych aspektów. Aby to jeszcze mocniej uświadomić zwolennikom separacji wiary i uczynków, przytaczane są argumenty skryptyrystyczne.

Przykłady biblijne tworzą kompozycję, której ramy wyznaczają pytania retoryczne w 2,21 oraz 2,25. Następnie pojawia się argumentacja dotycząca doskonałości wiary zintegrowanej z uczynkami oraz dwa bardzo podobne zdania skierowane – jedno do pojedynczego adresata (w. 22), drugie do adresata

¹⁸⁵ Por. wyżej – absurdalne i negatywne przykłady separacji wiary i uczynków przy opisie mądrości pełnej miłosierdzia.

¹⁸⁶ Zob. niżej, szczegółowy opis przykładów oraz J.B. Adamson, dz. cyt., s. 122; P. H. Davids, *James*, dz. cyt., s. 120, 127-128.

zbiorowego (w. 24). W centrum całej konstrukcji znajduje się ponownie argument skryptyrystyczny:

- A. pytanie retoryczne (Abraham) – w. 21
- B. integracja wiary i uczynków (sentencja) – w. 22
- C. argument skryptyrystyczny o sprawiedliwości i przyjaźni z Bogiem, które są wynikiem próby – w. 23
- B'. integracja wiary i uczynków (sentencja) – w. 24
- A'. pytanie retoryczne (Rachab) – w. 25.

Elementy A, B, B' i A' odwołują się do obserwacji postępowań Abrahama i Rachab, co jest dodatkowo podkreślane czasownikami βλέπεις *widzisz* w w. 22 oraz ὁράτε *widzicie* w w. 24. Ale te obserwacje z w. 21 i 25 są jednocześnie komentowane (wyjaśniane) z zastosowaniem hermeneutyki integralności (ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ *wiara współdziałała z jego uczynkami* – w. 22; ἐξ ἔργων δικαιούται ἄνθρωπος *człowiek zostaje usprawiedliwiony z uczynków, a nie z samej wiary* – w. 24), co przywołuje skojarzenia z omówionym wyżej czasownikiem δείκνυμι. Z kolei w. 23 jako jedyny wymienia Boga, któremu uwierzył Abraham, odwołuje się więc do treści wiary, do jej wewnętrznych aspektów. Umieszczenie tego elementu w centrum kompozycji sugeruje, że to wiara/zaufanie Bogu jest źródłem sprawiedliwego postępowania zarówno Abrahama, jak i Rachab. Jak już wspomniano, oba przykłady odnoszą się do integralnie potraktowanego przykazania miłości. Abraham, wychodząc z ziemi ojczystej, osiedlając się w Kanaanie, a zwłaszcza ofiarowując syna, pokazuje na zewnątrz swoją bezwzględną ufność Bogu i Jego obietnicom; realizuje więc pierwsze przykazanie miłości. Rachab, przyjmując zwiadowców w swoim domu w Jerycho, a następnie ukrywając ich i pomagając im uciec po sznurze, realizuje drugie przykazanie miłości w stosunku do bliźniego, ale także w stosunku do siebie – żąda bowiem gwarancji bezpieczeństwa dla siebie i swoich najbliższych. Jej postępowanie wynika z wiary, że *tylko Pan, Bóg Izraelitów, jest Bogiem wysoko na niebie i nisko na ziemi* (Joz 2,11), i przekonania, że ten Bóg, który dokonał wielkich czynów, uwalniając Izraelitów z niewoli, dotrzyma obietnicy odnoszącej się do zajęcia Kanaanu (Joz 2,9-10).

W Jk 2,21 Abraham nazwany jest ὁ πατήρ ἡμῶν *naszym ojcem*, co z jednej strony może być interpretowane jako nawiązanie do ekskluzywnej narodowości tradycji żydowskiej (Iz 51,2; 4 Mch 16,20; por. Mt 3,9; J 8,39.53; Rz 4,1; 2 Kor 11,22), z drugiej zaś jako nawiązanie do inkluzywnej tradycji chrześcijańskiej i Abrahama jako ojca w wierze (Ga 3,7-9.28-29). Nadawca najprawdopodobniej

bierze pod uwagę oba warianty, pozwalając odbiorcom faworyzować któryś z nich w zależności od ich sytuacji, choć wydaje się, że w kontekście rozważań o kompletnej, zintegrowanej wierze Abraham jest tu uniwersalnym wzorcem wiary, zwłaszcza wiary wystawianej na próby (por. Rdz 22,1: ὁ θεὸς ἐπειράζειν τὸν Ἀβραάμ *Bóg wypróbowywał Abrahama*).

W dalszej części w. 21 pojawia się kryptocytat z Rdz 22,9 w wersji greckiej: Ἰσαακ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπέθηκεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον. W stosunku do LXX następuje jedna tylko zmiana: czasownik ἐπιτίθημι (w ind. aor. act. – ἐπέθηκεν) *złożyć, położyć* został przez narratora Jk zastąpiony czasownikiem ἀναφέρω (w part. aor. act. ἀνερέγκας) *ofiarować, prowadzić, dźwigać*. Ta zmiana ma swoje uzasadnienie w kontekście Rdz 22,2.13, gdzie LXX stosuje czasownik ἀναφέρω w odniesieniu do rozkazu ofiarowania Izaaka wydanego przez Boga¹⁸⁷: ἀνερέγκον αὐτὸν ἐκεῖ εἰς ὄλοκάρπωσιν *ofiaruj go tam na ofiarę całopalną* i w odniesieniu do barana rzeczywiście złożonego w ofierze: ἀνήνεγκεν αὐτὸν εἰς ὄλοκάρπωσιν *ofiarował go na ofiarę całopalną*.

W ww. 21-23 zwraca uwagę użycie strony biernej przy czasownikach tworzących ciekawą aliterację oraz konsonans homoioteleutyczny (rym): ἐδικαιώθη *został usprawiedliwiony* (w. 21), ἐτελειώθη [wiara] *została udoskonalona/została zintegrowana* (w. 22), ἐπληρώθη *zostało wypełnione* (w. 23), ἐλογίσθη *zostało uznane/zaliczone* (w. 23), ἐκλήθη *został nazwany* (w. 23). Bez wątplenia za passivum theologicum można uznać cztery pierwsze czasowniki. Oznacza to, że tym, który usprawiedliwia, jest Bóg, tym, który udoskonalą wiarę (poddając ją próbom – 1,3-4), jest Bóg, tym, który sprawia, że wypełnia się Pismo (albo szerzej – obietnice), jest Bóg, a wreszcie tym, który wiarę i wynikające z niej uczynki poczytuje za sprawiedliwość, też jest Bóg. Na zasadzie analogii można uznać, że zastosowane w ostatnim czasowniku passivum to również passivum divinum – i to Bóg sprawia, że człowiek może być nazywany Jego przyjacielem.

Najwięcej kontrowersji budzi w tym kontekście czasownik δικαιώω *być sprawiedliwym*. Zazwyczaj nakłada się tutaj kalkę z Pawłowego rozumienia usprawiedliwienia w kontekście soteriologicznym. Wydaje się jednak, że narrator Jk czerpie z tradycji mądrościowej i sapiencjalnego rozumienia sprawiedliwości, o którym szerzej już była mowa przy omawianiu mądrości irenicznej (Jk 1,20)¹⁸⁸. Być sprawiedliwym i sprawiedliwość oznacza więc zdolność do przestrzegania przykazań. Nie jest to możliwe bez posiadania daru mądrości, co sprawia, że sprawiedliwość i mądrość mają wiele wspólnego. W kontekście mądrości pełnej dobrych owoców za jeden z tych owoców można zatem uznać sprawiedliwość

¹⁸⁷ J. Kozyra, dz. cyt., s. 163.

¹⁸⁸ Zob. wyżej.

rozumianą tak jak sama mądrość – jako rozpoznawanie i posłuszeństwo woli Bożej¹⁸⁹ (por. Ps 7,9; 17[16],21; Prz 10,2; Mt 5,20; Łk 1,75) oraz bezwzględne zaufanie Bogu (por. w. 23).

Wiersz 22 rozpoczyna się czasownikiem βλέπεις, co służy zwróceniu uwagi odbiorcy na dalsze treści. Forma 2 os. sg. wskazywałaby, że kontynuowana jest diatryba, a bezpośrednim adresatem tego wezwania jest ów wprowadzony, wyimaginowany uczestnik dialogu. Można też to wezwanie potraktować tranzycyjnie – teraz bowiem narrator wyjaśnia, że uczynki Abrahama nie tylko współdziałały z jego wiarą, ale to one sprawiły, że jego wiara stała się kompletna/doskonała. Pojawia się tu leksem τέλειος, tym razem jako czasownik ἐτελειώθη w aor. pass., który w kontekście całej hermeneutyki integralności należałoby tłumaczyć *została zintegrowana [przez Boga]*. Jak już wspomniano, tym, który integruje wiarę i sprawia, że w wyniku prób staje się ona kompletna i doskonała, jest Bóg; uczynki natomiast uznać można za te elementy, dzięki którym wiara na zewnątrz postrzegana jest jako integralna i żywa.

W centrum kompozycji znajduje się w. 23, zawierający cytat z ogólnie podanym źródłem – wskazaniem na Pismo mówiące: *uwierzył Abraham Bogu i poczytane zostało mu to ku sprawiedliwości*. Identyfikacja konkretnego źródła jest jednak dość zaskakująca, bo wbrew oczekiwaniom nie odnosi się do ofiarowania Izaaka, lecz do wcześniejszego aktu wiary Abrahama (Abrama), opisanego w Rdz 15,6. Chodziło o zaufanie Bożej obietnicy mówiącej o licznych potomstwie patriarchy. Obietnica ta powtórzona jest w Rdz 22,16-18 w kontekście ofiarowania Izaaka, ale słowami innymi niż cytat z Rdz 15,6, bez wzmianki o sprawiedliwości. W Jk 2,23 widać więc wyraźne wpływy tradycji sapiencjalnej, wedle której wiara Abrahama odnosiła się nie tylko do przyjęcia słów obietnicy, ale też do złożenia Izaaka w ofierze i okazania wierności podczas próby (por. 1 Mch 2,52), a jego sprawiedliwość wynika z bezwzględnego posłuszeństwa rozkazowi Boga. Te właśnie elementy – zaufanie w słowa obietnicy i posłuszeństwo Bogu wyrażone uczynkami – tworzą wiarę kompletną/doskonałą¹⁹⁰.

Określenie φίλος θεοῦ *przyjaciel Boga*¹⁹¹ wywiedzione zostało z żydowskiej tradycji biblijnej (np. 2 Krn 20,7; Iz 41,8; Dn 3,35; Mdr 7,27) i pozabiblijnej (Jub 19,9; 30,19). Trzeba jednak zauważyć, że w LXX w odniesieniu do Abrahama nie pojawia się rzeczownik φίλος, lecz jego semantyczne ekwiwalenty czasownikowe (np. Αβρααμ ὁ ἠγαπημένος εἰς τὸν αἰῶνα *Abraham umiłowany na wieki* czy Αβρααμ ὃν ἠγάπησα *Abraham, którego umiłowalem*). Fraza *przyjaciele Boga*

pojawia się za to w literaturze sapiencjalnej i oznacza tych, którzy obdarzeni są mądrością (Mdr 7,27)¹⁹². W Jk 2,23 wyrażenie *przyjaciel Boga* stanowi podsumowanie dotychczasowych rozważań – dotyczy zarówno uznania Abrahama za sprawiedliwego na podstawie posłuszeństwa Bożej woli (w. 21 i 23), jak i udoskonalenia oraz zintegrowania jego wiary (w. 22 i 23). A zatem *być nazwanym przyjacielem Boga* oznacza *być posłusznym Jego woli* i *manifestować wiarę w uczynkach*, co możliwe jest dzięki darowi mądrości. W kontekście mądrości pełnej dobrych owoców, jednym z owoców będzie więc komplementarnie rozumiana przyjaźń z Bogiem, będąca synonimem sprawiedliwości.

Wiersz 24 rozpoczyna się zwrotem skierowanym do odbiorców ὁρᾶτε *widzicie*. W przeciwieństwie do w. 22, gdzie βλέπεις odnosiło się do diatrybicznego rozmówcy, teraz narrator przechodzi na inny, wyższy poziom narracji; powraca do relacji pomiędzy narratorem a założonym, idealnym adresatem. To przejście zaznaczone zostało zamianą 2 os. sg. na 2 os. pl. Ponieważ cały wiersz ma charakter podsumowujący, zmianę tę można potraktować jako tranzycję wprowadzającą zasadę ogólną: ἕξ ἔργων δικαιούται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως *móvon człowiek jest usprawiedliwiany [przez Boga] z uczynków, a nie tylko z wiary*, a formalny indicativus jako funkcjonalny imperativus: ὁρᾶτε *zobaczcie*. Uniwersalność podkreślona została użyciem inkluzywnego określenia ἄνθρωπος *człowiek* (a nie ἀνὴρ *mąż/mężczyzna*) i zastosowaniem czasu teraźniejszego przy czasowniku δικαιούται *jest usprawiedliwiany*. Czas teraźniejszy sugeruje proces, który zakończony zostanie w czasach ostatecznych, dlatego wydaje się, że lepiej pasuje tu aspekt niedokonany niż dokonany. Ale w tej ogólnej zasadzie widać też bardzo wyraźne odniesienia do mądrościowej i Jakubowej wersji historii Abrahama oraz do zastosowanych wyżej strategii intertekstualnych, należy więc analizować ją łącznie z ustaleniami wynikającymi z ww. 21-23. Abraham, jak pokazano, został uznany za sprawiedliwego na podstawie ufności w Boże obietnice i posłuszeństwa Bożej woli. Wszystko to manifestuje się w uczynkach, a zatem jest to usprawiedliwienie na podstawie wiary kompletnej, zintegrowanej, udoskonalonej dzięki próbom. To dlatego cytatu z Rdz 15,6 użyto wbrew pierwotnemu kontekstowi w odniesieniu do całej historii Abrahama obejmującej też ofiarowanie Izaaka. W ten sposób rozszerzono o element czynkowy, zewnętrzny, pierwotne rozumienie czasownika πιστεύω *wierzyć/uwierzyć* obejmującego tylko aspekt wewnętrzny. Teraz widać, że wiara angażuje całego człowieka, nie tylko jego intelekt czy emocje, ale również działania. W drugiej części sentencji – *nie tylko z wiary* – następuje powrót do rozumienia wiary tylko w aspekcie wewnętrznym. Taka wiara, jak pokazano przede wszystkim

¹⁸⁹ Por. T.B. Cargal, dz. cyt., s. 129, 132; P.H. Davids, *James*, dz. cyt., s. 127; R.P. Martin, dz. cyt., s. 93-94.

¹⁹⁰ Por. S. McKnight, dz. cyt., s. 254.

¹⁹¹ Niektóre minuskuły (1611. 1852) i tłumaczenia syryjskie określają Abrahama jako sługę Boga: δοῦλος τοῦ θεοῦ

¹⁹² S. Laws, dz. cyt., s. 136.

przy opisie mądrości pełnej miłosierdzia, jest martwa, nie istnieje, nie może więc być źródłem usprawiedliwienia. Jednocześnie trzeba pamiętać, że nie ma w tekście żadnych wskazówek, aby usprawiedliwienie (wyrażone czasownikowo) z w. 24 traktować inaczej niż sprawiedliwość i usprawiedliwienie z ww. 21 i 23. Wszystkie trzy użycia dotyczą zatem starotestamentowego, mądrościowego rozumienia sprawiedliwości.

Przywołanie dość popularnego w I w. przykładu Rachab w w. 25 ma na celu jeszcze mocniejsze podkreślenie uniwersalności zasad z ww. 22 i 24 oraz integralność wiary i uczynków (por. Hbr 11,31; 1 Klem 12)¹⁹³. Jest to jednocześnie odwołanie do drugiego przykazania miłości oraz egzemplaryczne rozwinięcie elementów B' i A' chiazmu z w. 21: udowodnienie istnienia wiary na podstawie uczynków. Z jednej strony Rachab jest postacią stojącą w opozycji do Abrahama: kobieta, poganica (która stała się archetypem prozelitów wyznających wiarę w Boga i zamieszkujących wśród Izraelitów – Joz 2,11; 6,25b), prostytutka¹⁹⁴. Z drugiej – przysłówek *podobnie* sugeruje zrównanie jej z Abrahamem właśnie na płaszczyźnie integracji wiary i uczynków. Ten przykład jest nawet wymowniejszy niż przykład Abrahama, który jednoznacznie kojarzy się z wiarą i klasycznym porządkiem: wiara i uczynki z niej wypływające. Teraz, zgodnie z deklaracją z w. 21, porządek ten zostaje odwrócony: uczynki i na ich podstawie wnioski o wierze. Rzeczywiście, Rachab znana jest przede wszystkim z podjętych działań (dlatego w Jk 2,15 użyto pl. – ἔξ ἔργων z *uczynków*): gościnności okazanej zwiadowcom izraelskim (w Jk nazwanych ἄγγελοι), ukrywania ich, a następnie umożliwienia im ucieczki z Jerycha. Mogłoby się wydawać, że uczynki te podyktowane były obawą kobiety o życie swoje i najbliższych, tym bardziej, że zażądała gwarancji ocalenia, kiedy Izraelici zdobędą Jerycho i zgodnie z wolą Bożą rzucą na nie klątwę, polegającą na całkowitym unicestwieniu przeciwnika i na zniszczeniu miasta (Joz 2,10). Jednak na podstawie czynów Rachab można wnioskować, że głęboko wierzyła, że Bóg Izraelitów jest silniejszy niż bóstwa lokalne i dotrzymuje swoich obietnic dotyczących narodu wybranego, czyniąc dla niego wielkie, wyzwalające rzeczy. A skoro obiecał, że Izrael otrzyma ziemię kanaańską i w niej się osiedli, to oznacza, że tak się stanie (Joz 2,9-11).

W historii Rachab również pojawia się wzmianka o usprawiedliwieniu οὐκ ἔξ ἔργων ἐδικαιώθη ὑποδεξαμένη *czy nie z uczynków została usprawiedliwiona/ uznana za sprawiedliwą*. Nic nie wskazuje, żeby narrator Jk nadawał temu

¹⁹³ Być może wybór historii Rachab jako przykładu podyktowany był również rozpowszechnioną w środowiskach chrześcijańskich genealogią Jezusa, nawet w wersji ustnej (por. Mt 1,5). Międzytestamentowa tradycja żydowska również rozbudowuje wątek Rachab, która miałaby poślubić Jozuego i stać się antenatką ośmiu kapłanów i proroków. Echa tej prorockiej tradycji pobrzmiewają też w 1 Klem 12,8, gdzie sama Rachab określona jest jako prorokini; zob. S. Laws, dz. cyt., s. 137.

¹⁹⁴ Józef Flawiusz w Ant. V, 7 określa ją jednak jako oberżystkę, a nie jako prostytutkę.

pojęciu inne znaczenie niż dotychczas. Sprawiedliwość Rachab polega więc na postępowaniu zgodnie z wolą Bożą, co jest możliwe dzięki darowi mądrości. Patrząc na kobietę z perspektywy opisu mądrości pełnej dobrych owoców, można powiedzieć, że – podobnie jak w historii Abrahama – głównym owocem jest tu sprawiedliwość, ale też gościnność okazana zwiadowcom izraelskim oraz ich ocalenie.

Podsumowując tę część rozważań na temat mądrości pełnej dobrych owoców, można wskazać zarówno „owoc główny”, jakim jest sprawiedliwość, jak i „owoce partykularne”, które się na tę sprawiedliwość składają: bezwzględne zaufanie Bogu, Jego obietnicom, wypełnianie Jego woli, co przejawia się m.in. w gotowości do największych poświęceń czy w okazywaniu gościnności i opieki wobec obcych. Jak widać, owoce mądrości akcentują integralność wiary i uczynków. Z kolei implikowane w biblijnych przykładach okoliczności – nakaz poświęcenia Izaaka, zagrożenie życia Rachab i jej najbliższych – uznać trzeba za przykłady prób i sprawdzianów doskonalących tę integralnie rozumianą wiarę.

Innego rodzaju próba doskonaląca wiarę i udowadniająca nawet jej istnienie (por. Jk 2,18) opisana jest w 3,1-12. Nie dotyczy ona problematycznej zewnętrznej sytuacji czy zagrażającego niebezpieczeństwa, jak to miało miejsce w przypadku Abrahama i Rachab, ale dotyczy aspektów wewnętrznych i w ten sposób ilustruje drugie ze znaczeń rzeczownika πειρασμός – pokusę. Chodzi o zaplanowanie nad pokusą pouczenia i oceniania bliźnich oraz wydawania na nich wyroków (przeklinania). Wcześniej przykłady prób zaczerpnięte były z tradycji żydowskiej, teraz narrator sięga przede wszystkim do tradycji hellenistycznej, choć w tle pojawiają się również elementy znane z literatury sapiencjalnej.

Przejdźcie do tej próby zaznaczone zostało w Jk 3,1 apostrofą ἀδελφοί μου *bracia moi*. Już na początku pojawia się ostrzeżenie z eschatologicznym uzasadnieniem Μη πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, ἀδελφοί μου, εἰδότες ὅτι μεῖζον κρίμα ληψόμεθα. *Nie stawajcie się nauczycielami, wiedząc, że dostaniemy się pod większy sąd*. Niekiedy sądzi się, że cały fragment skierowany jest do nauczycieli działających we wspólnocie, do której Jakub kieruje swój list¹⁹⁵, lub do tych nauczycieli, którzy we wspólnocie zaczynają głosić herezję¹⁹⁶. Istnieje też możliwość, że διδάσκαλος oznacza tutaj zaszczytny tytuł przywłaszczany sobie przez ludzi, którzy na niego nie zasługują, lecz pragną związanych z nim przywilejów (por. Mt 23,7-8)¹⁹⁷. Ta ostatnia sugestia najlepiej pasuje do uniwersalnej i ogólnej konwencji listu do diaspory i do lektury strukturalnej, które pozwalają rozszerzać grono odbiorców ostrzeżenia na wszystkich, którzy chcą pouczać,

¹⁹⁵ Tak np. S. McKnight, dz. cyt., s. 268.

¹⁹⁶ Tak np. J. Kozyra, dz. cyt., s. 180.

¹⁹⁷ S. Laws, dz. cyt., s. 141; T.B. Cargal, dz. cyt., s. 143.

a zwłaszcza osądzać bliźnich, a tym samym wchodzić w kompetencje Boga i czerpać z tego korzyści (np. oczekując poważania i podziwu dla własnej, złudnej najczęściej, sprawiedliwości). Krytycznie wypowiadał się o tym narrator Jk już w 1,20 przy opisie mądrości irenicznej, a przy opisie mądrości pełnej miłosierdzia też ostrzegał przed niemilosierdnym postępowaniem i osądzaniem bliźnich, bo grozi to eschatologicznym, niemilosierdnym sądem (Jk 2,13). Podobną refleksję spotkać można również w *Pasterzu Hermasa*, gdzie w przypowieści dziewiętej pojawiają się oskarżenia: [...] *ci wierzą, lecz są nieskorzy do nauki, samowolni, w sobie zadufani, chcą wszystko wiedzieć, a nie wiedzą zgoła nic. Z powodu tej samowoli utracili zdolność rozumienia, a opanowało ich głupie szaleństwo. Chwalą się, że mają rozum i chcą uchodzić za nauczycieli, lecz są głupcami. Przez taką zarozumiałość wielu, wywyższając się, wszystko utraciło* (99 [22],1-3)¹⁹⁸. Ponadto w Mt 5,22 pojawia się ta sama myśl odnośnie do relacji pomiędzy oskarżeniem i oceną bliźniego a przyszłym eschatologicznym sądem i piekielną karą. Świadczy to o popularności tego motywu w I w.

Uwagę zwraca forma czasownika λαμβάνω – tutaj w 1 os. pl. ind. fut. passivi (ληψόμεθα), która sprawia, że nadawca stawia się w jednym rzędzie z tymi, którzy podlegają surowszemu sądowi. Kontrastuje z to z formą czasownika γίνομαι użytego tu w imperativie praes. act. dla 2 os. pl. (γίνεσθε). Może jest to pozostałością kolejnej diatryby (por. 1 os. sg. w 2,18) i przykładem komunikacji bezpośredniej¹⁹⁹, może też być próbą uniwersalizacji przekazu i podkreślanie, że wszyscy ulegają podobnej pokusie i wszyscy upadają, dlatego też wszyscy zasługują na sąd (por. Hi 4,17; Ps 19[18],13; Prz 20,9). Potwierdza to powtórzenie formy 1 os. pl. przy rzadkim w NT czasowniku πταίω *potykać się, grzeszyć* w wierszu następnym. W LXX πταίω używane jest przy opisie błędów o charakterze moralnym (Pwt 7,25) lub militarnych porażek (1 Sm 4,2-3.10; 7,10; 2 Sm 10,19; 1 Krl 8,33). Zaskakujący w kontekście Jakubowym może być tekst z Syr 37,12, który wyraża myśl o współczuciu, a nie sędzie czy pouczeniu, dla tego, który się potyka. Okazywanie empatii wobec bliźniego jest tu jednym z wyznaczników pobożności²⁰⁰. Mimo pozorów sprzeczności z Jk 3,2, Syr 37,12 bliski jest całej Jakubowej idei nieulegania pokusie oceniania i sądzenia, lecz empatii i naprowadzania na drogę prawdy (por. Jk 5,19-20).

Drugą część Jk 3,2 tworzy hiperbola o charakterze gnomy, retorycznie połączona z częścią pierwszą poliptotą πταίομεν – πταίει: εἴ τις ἐν λόγῳ οὐ πταίει, οὗτος τέλειος ἀνὴρ δυνατὸς χαλιναγωγῆσαι καὶ ὄλον τὸ σῶμα. *Jeśli ktoś nie potyka się/nie grzeszy w słowie, to jest mężem doskonałym/kompletnym, mogącym*

ujarzmzić również całe ciało. Jej forma potwierdza więc zamiar uniwersalizacji przekazu. Ponadto zdradza treściowe pokrewieństwo z sentencjami starotestamentowymi (np. Prz 10,19; 12,18; 13,3; 18,21; Syr 19,16; 25,8; Ps 39[38],2; 141[140],3) i piśmiennictwem qumrańskim (4Q 525). Ma też swoje osadzenie w nadrzędnym dla rozważań o mądrości pełnej dobrych owoców kontekście prób i sprawdzianów. Z poprzednio opisanymi próbami, a zwłaszcza z ogólnym wprowadzeniem do nich, maksymę tę łączy cel wyrażony tym samym przymiotnikiem – τέλειός doskonały/kompletny/dojrzały. Pod względem gramatycznym maksyma jest zdaniem warunkowym z protasis (poprzednikiem) z orzeczeniem wyrażonym ind. praesentis act. i z apodosis (następnikiem), w którym orzeczenie realizowane jest konstrukcją eliptyczną, charakterystyczną dla stylu semityzującego, gdzie formalnie brakuje verbum finitum w indicativie. To sprawia, że całe wyrażenie można uznać za modus realis. Narrator uważa zatem, że zapanowanie nad językiem oraz całym ciałem, podobnie jak osiągnięcie kompletności/doskonałości/dojrzałości jest możliwe do zrealizowania. Każdemu dostępne jest zatem zwycięskie wyjście z tej próby/pokusy i udoskonalenie wiary poprzez cierpliwą wytrwałość (por. Jk 1,3-4).

Opisując panowanie nad mową, narrator sięga po zaskakujące słownictwo – chodzi przede wszystkim o czasownik χαλιναγωγέω w 3,2. Był on użyty już w 1,26 w podobnym kontekście²⁰¹, odnosił się do ujarzmiania konia za pomocą cugli i tutaj to obrazowanie zostało wykorzystane w w. 3. Jakub jest jedynym hagiografem, który posługuje się obrazem ściągania cugli, żeby zilustrować powściągnięcie języka. Metafora z w. 3 na pierwszy rzut oka czytelna: wodze są bowiem narzędziem, za pomocą którego jeździec nie tylko kontroluje konia, ale też naprowadza go na właściwą drogę (por. 2 Krl 19,28; Iz 30,28; 37,29)²⁰², jednak w świetle przykładu następnego – okrętu kierowanego sterem (w. 4) – nie wydaje się tak samo udana. Nie wiadomo bowiem dokładnie, co/kogo mają symbolizować wodze (wolę?) ani koń (język czy całe ciało?). Można jednak uznać ją za optymistyczną wizję opanowania języka. Jak sugeruje Mt 12,34, panowanie nad językiem, starania, by mówić tylko dobrze (akt zewnętrzny), jest pochodną wewnętrznych przekonań, myśli, uczuć i woli, które składają się na wiarę. Jeszcze wyraźniej formułuje to TestBen 6,5: *Myślenie szlachetne nie ma dwóch języków: błogosławieństwa i złorzeczenia, pychy i szacunku, smutku i wesela, pokoju i zamętu, obłudy i prawdy, ubóstwa i bogactwa, ale dla wszystkich pogodnie i czyste usposobienie*²⁰³. Ideę tę narrator Jk transponuje na inne akty zewnętrzne – zapanowanie nad całym ciałem oznaczałoby tu w ogóle

¹⁹⁸ *Pasterz Hermasa*, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 283.

¹⁹⁹ S. McKnight, dz. cyt., s. 267.

²⁰⁰ Tamże, s. 274.

²⁰¹ Zob. niżej – mądrość nieobłudna.

²⁰² D.J. Moo, dz. cyt., s. 224.

²⁰³ *Testament Beniamina*, tłum. A. Paciorek, w: *AST*, dz. cyt., s. 80.

dokonywanie uczynków, które wypływają z wnętrza człowieka. Tę integralność podkreśla też użycie rzeczownika σῶμα *ciało*, który holistycznie opisuje człowieka – jego wnętrze i zewnątrz²⁰⁴.

Zwykle metafory z ww. 3-5 traktuje się łącznie, jako ilustracje panowania nad językiem, które skutkuje panowaniem nad całym ciałem i uczynkami. Wydaje się jednak, że w. 3 nie jest osobnym przykładem, lecz wyjaśnieniem, dlaczego hagiograf używa tak niezwykłego słownictwa. Świadczy o tym poliptota χαλιναγωγῆσαι (czasownik) i χαλινοῦς (rzeczownik) oraz wspomniane wyżej niedopracowanie tej metafory. Niewątpliwie jednak zarówno obraz konia prowadzonego za pomocą uzdy, jak i okrętu prowadzonego za pomocą steru w odniesieniu do panowania nad językiem i ciałem zaczerpnięte zostały z tradycji hellenistycznej; można je znaleźć m.in. u Plutarcha (*Moralia*) i Filona z Aleksandrii (*De agricultura; De opificio mundi*)²⁰⁵.

Metafora okrętu prowadzonego za pomocą steru (w. 4) jest bardziej dopracowana i adekwatna, zwłaszcza z perspektywy hermeneutyki integralności, aby pokazać zależności pomiędzy elementami wewnętrznymi (wola) i zewnętrznymi (ster i płynący okręt). Od poprzedniego obrazu oddzielona została partykułą ἰδοῦ wprowadzającą zwykle nową myśl. Tutaj nie chodzi jednak o zupełnie nowy wątek, lecz o nową – lepszą – ilustrację. Hagiograf używa większej liczby środków, aby sugestywnie przedstawić ten obraz. Przeciwstawia *ogromne* τηλικαῦτα okręty *najmniejszemu* sterowi, przy czym nie stosuje tutaj przymiotnika w stopniu równym – μικρός *mały*, lecz w stopniu najwyższym (superlatiwie) – ἐλάχιστος. Wrażenie na odbiorcach robi też opis *potężnych wichrów ἀνέμων σκληρῶν*, które miotają okrętem. Obok tych dynamicznych elementów w 4b pojawiają się elementy statyczne: *decyzja/wola sternika/impuls dany przez sternika*. Interpretacja całego obrazu wydaje się oczywista, zwłaszcza w odniesieniu do Jk 1,3-4 i zapowiedzi prób: próbami, niesprzyjającymi okolicznościami są tu wichry, okręt symbolizuje uczynki, ster – język, oba elementy należą do zewnętrznych aspektów wiary, czyli uczynków. Z kolei *wola* symbolizuje wnętrze człowieka, wewnętrzny aspekt wiary. To ona sprawia, że okręt w ogóle wypływa w morze, a więc *działa* i ona tymi *działaniami* kieruje. Bez woli sternika i jego umiejętności okręt stałby w porcie i nikt by nie wiedział o jego istnieniu (używając Jakubowej terminologii – byłby martwy). Z kolei przedarcie się przez wichry (i wzburzone morze) potwierdza umiejętności sternika. A zatem widać wyraźnie zależności i nierozdzielność uczynków (okręt) i wiary (wola sternika). Widać też pewną gradację udowadniania wiary (por. Jk 2,18): najpierw za pomocą deklaracji

(mowa/język), a następnie uczynków, co przypomina świadectwo z Jk 2,12. Integralna wiara dojrzewa i staje się kompletna w czasie prób (wichry).

Ilustracja ta podsumowana została w w. 5 w sposób dość przewrotny. Narrator bowiem poświęca gros uwagi tylko jednemu małemu elementowi – językowi (sterowi) i ostrzega przed jego negatywną (dezintegrującą) rolą w całym układzie: wiara – deklaracja – uczynki. Najpierw odnosi się do przedstawionej ilustracji: οὕτως καὶ ἡ γλῶσσα μικρὸν μέρος ἐστὶν *tak i język jest małym członkiem*, a następnie przechodzi do tej funkcji języka, która nie została opisana w przykładzie, a mianowicie do przechwalania się i wysuwania roszczeń: *μεγάλα ἀρχεῖ wiele się przechwala/ wiele sobie rości*, stosując przy tym aliterację: μικρὸν μέρος μεγάλα. W ten sposób nawiązuje też do 3,1 i ostrzeżenia, by nie stawiać się nauczycielami, którzy zinterpretowani zostali jako przykład osób przechwalających się i żądających dla siebie przywilejów. A ponieważ nauczyciele posługują się głównie słowem, synekdocha pars pro toto (język zamiast nauczycieli) narzuca się sama, tym bardziej, że w tym fragmencie nagromadzenie figur retorycznych jest stosunkowo duże. W dalszej części w. 5 też pojawia się gra słów – paronomazja, którą tworzą homonimiczne przymiotniki ἥλικον i ἥλικη użyte w opozycyjnych wobec siebie znaczeniach: w pierwszym przypadku ἥλικον to *jak mały* (ogień), w drugim przypadku ἥλικη to *jak wielki* (las). Ilustracja wprowadzona jest partykułą ἰδοῦ, która, podobnie jak w w. 4, oddziela ten przykład od poprzedniego. Towarzyszy temu zmiana charakteru argumentacji. Wcześniejszy przykład (przykłady, jeśli zaliczyć do ilustracji również 3,3) obrazował optymistyczne przekonanie o możliwości zapanowania nad językiem i zintegrowaniu wiary, deklaracji i uczynków, teraz przykład dotyczy szkód wyrządzonych przez przechwałki i/lub roszczenia²⁰⁶. Przechwałki i roszczenia są jak mały ogień zapalający wielki las. Rzeczownik ὕλη może oznaczać zarówno las, jak i wielką ilość drewna, ale niezależnie od wyboru znaczenia, obraz ognia siejącego spustoszenie jest czytelny. W przeciwieństwie do poprzednich obrazów jest też uniwersalny, pojawia się bowiem i w literaturze hellenistycznej (u Filona z Aleksandrii, w *Iliadzie*, u Seneki), i w literaturze biblijnej (Iz 9,18; Ps 83[82],15; 120[119],3-4), w tym mądrościowej, gdzie często dotyczy języka (Prz 16,27; 26,21; Syr 28,22-23). Otwiera też katalog następnych równie uniwersalnych przykładów zaczerpniętych głównie ze świata przyrody. Warto zauważyć dezintegracyjną funkcję języka. W triadzie wiara – deklaracja (język) – uczynki przechwałki mogą dotyczyć zarówno wiary, jak i uczynków. Szkodliwe jest zarówno przechwalanie się wiarą, z której nie wynikają uczynki, jak i uczynkami, które

²⁰⁴ Inaczej np. S. McKnight, dz. cyt., s. 278, który *ciało* odczytuje metaforycznie jako wspólnotę (por. 1 Kor 12,27 i Kościół jako ciało Chrystusa), kierowaną przez nauczycieli i ich nauczanie (uzda, lejce).

²⁰⁵ S. Laws, dz. cyt., s. 146; S. McKnight, dz. cyt., s. 278; D.J. Moo, dz. cyt., s. 345-346.

²⁰⁶ P.H. Davids, *James*, dz. cyt., s. 140; R.P. Martin, dz. cyt., s. 112; S. McKnight, dz. cyt., s. 279.

nie wynikają z wiary, lecz z chęci zyskania podziwu innych²⁰⁷. To sprawia, że hagiograf bardzo surowo ocenia język w w. 6.

Wiersz 6. poprzez leksykę ściśle związany jest z w. 5. Najpierw narrator jednoznacznie wskazuje, że *język jest ogniem* opisanym w w. 5, a następnie powtarza, że jest on również jednym z członków/narządów – μέλος, choć już bez określania wielkości, za to z opisem negatywnej roli, jaką odgrywa. Najwięcej problemów i kontrowersji budzi wtrącenie κόσμος τῆς ἀδικίας świat nieprawości/niesprawiedliwości. Niektórzy komentatorzy (F. Spitta, M. Dibelius) twierdzą nawet, że jest to późniejsza glosa lub część dłuższej glosy, która nie należała do tekstu oryginalnego²⁰⁸. Ponadto trudno jednoznacznie stwierdzić, czy świat nieprawości jest dookreśleniem metafory *język to ogień*, czy należy do dalszej myśli o języku beczeszczącym całe ciało. Samo wyrażenie jest być może oksymoronem albo przynajmniej śmiałą metaforą, ponieważ rzeczownik κόσμος oznacza świat, porządek i ozdobę, jest więc albo neutralny, albo wartościowany pozytywnie²⁰⁹, natomiast rzeczownik ἀδικία – nieprawość, zło, kłamstwo – wartościowany jest zdecydowanie negatywnie. Jeśli uznać, że metafora κόσμος τῆς ἀδικίας należy do pierwszego członu w. 6, wtedy całość można tłumaczyć addytywnie: *język to ogień, to świat/ozdoba nieprawości*, albo atrybutywnie: *język to ogień, który należy do świata nieprawości*, ewentualnie *język to ogień, który tworzy świat nieprawości*. Ciekawą propozycję podaje J. Kozyra, który akcentuje wewnętrzną sprzeczność metafory, a κόσμος τῆς ἀδικίας traktuje również addytywnie, ale i wyjaśniająco: *niszczące działanie języka porównanego do ognia polegałoby na pięknym ukazaniu świata nieprawości jako prawdy, byłoby upiększaniem fałszu, czyli okłamywaniem*²¹⁰. Niekiedy κόσμος rozumie się jako *całkowitą sumę*, a więc κόσμος τῆς ἀδικίας to hiperboliczna *całkowita suma nieprawości*²¹¹, albo, biorąc pod uwagę Jk 1,27 i 4,4, gdzie świat jest pojmowany w opozycji do Boga, twierdzi się, że *język ze swoją rozdzielającą i destrukcyjną siłą jest w człowieku mikrokosmosem wrogiego makrokosmosu*, wprowadza wrogi Bogu świat do ludzkiego wnętrza²¹². Idąc tym ostatnim tropem, należałoby κόσμος τῆς ἀδικίας powiązać ze zdaniem następnym, a całą tę część w. 6 dosłownie przetłumaczyć następująco: *a język to ogień; świat nieprawości – język zostaje wprowadzony między nasze członki/narządy/organy*. Dalsza część dotyczy bliższego określenia języka na podstawie efektów, jakie przynosi jego działalność: *[język] zanieczyszczający całe ciało*,

podpalający koło narodzin/pokoleń i palony przez gehennę. Choć narrator nie wymienia konkretnych „grzechów języka”, to mając na uwadze zależność Jk od literatury mądrościowej, można przypuszczać, że w dużej mierze chodzi o grzechy wymienione w Prz, które charakteryzują postępowanie głupca, człowieka pozbawionego daru mądrości: mowa nienawiści i rozgłaszanie niesławy (10,18), nierozsądne mówienie, które *rani jak mieczem* (12,18), kłamstwa (12,19), wydawanie pochopnych sądów (18,13).

Jak już wspomniano, ciało σώμα w passusie 3,1-12 oznacza całego człowieka²¹³. Tutaj zostało to podkreślone dodatkowo przymiotnikiem ὅλον. Zanieczyszczenie przez język dotyczy więc zarówno wnętrza człowieka, jak i jego działań, co dobrze odpowiada opisanej wyżej dezintegracyjnej roli języka w odniesieniu i do wiary (aspekt wewnętrzny), i do uczynków (aspekt zewnętrzny). To z kolei sprawia, że *całkowicie nieczysty* człowiek nie może zbliżyć się do Boga. Wyjaśnia się też metafora *język to ogień*, ponieważ *język podpala koło narodzin/pokoleń i jest palony przez gehennę*. Niebiblijne wyrażenie τροχὸς τῆς γενέσεως nawiązuje do tradycji orfickiej i pitagorejskiej związanej z metempsychozą²¹⁴, wcielaniem się dusz w ciała aż do uzyskania doskonałości, pod warunkiem, że rzeczownik γενεσις zostanie tu przetłumaczony jako *narodziny*. Ale, jak pokazano przy analizie 1,23, może on oznaczać również *naturę* – wtedy *koło/cykl natury* nie ma już tak bezpośrednich konotacji z kulturą hellenistyczną, zaczyna za to kojarzyć się z grzeszną *naturą* człowieka po upadku albo po prostu z jakimś naturalnym cyklem życia od narodzin do śmierci. Narrator w typowy dla siebie sposób nie rozstrzyga, który wariant znaczeniowy jest mu bliższy. Wiadomo jednak, że nakłada na siebie tradycje hellenistyczną oraz żydowską i dodatkowo podkreśla to, stosując paronomazję z aliteracją γενεσις γενεσσα wraz z poliptotycznie użytym czasownikiem φλογίζω raz w stronie czynnej – φλογίζουσα, raz w stronie biernej – φλογιζομένη.

Czasownik φλογίζω może oznaczać *spalenie, podpalenie, palenie* oraz *rozświetlenie*²¹⁵. Wydaje się oczywiste, że w przypadku użycia czynnego i w powiązaniu z cyklem/kołem narodzin rozumianym na sposób hellenistyczny obraz dotyczy zniszczenia możliwości osiągnięcia doskonałości. W przypadku najbardziej neutralnego rozumienia frazy τροχὸς τῆς γενέσεως jako zwykłego, naturalnego cyklu życia, spalenie tego cyklu/koła może po prostu oznaczać doprowadzenie do śmierci za sprawą kłamliwego słowa (np. oszczerstwa, oskarżenia). W przypadku rozumienia frazy τροχὸς τῆς γενέσεως na sposób żydowski, w odniesieniu do historii upadku i grzesznej natury człowieka należy czasownik φλογίζω

²⁰⁷ Motyw ten będzie rozwijany przy opisie mądrości nieobłudnej – zob. niżej.

²⁰⁸ Za S. McKnight, dz. cyt., s. 281.

²⁰⁹ Oczywiście zdarzają się również nowotestamentowe użycia terminu ko,smoj w znaczeniu pejoratywnym (np. J 17,18, czy nawet w samym Jk – 1,27 i 4,4), ale wtedy nie jest on dodatkowo dookreślany.

²¹⁰ J. Kozyra, dz. cyt., s. 183.

²¹¹ S. Laws, dz. cyt., s. 150.

²¹² Tamże.

²¹³ D.J. Moo, dz. cyt., s. 356.

²¹⁴ Zob. wyżej – Wprowadzenie.

²¹⁵ G.H. Rendal, dz. cyt., s. 60.

tłumaczyć nie jako *spalenie/podpalenie*, lecz jako *rozświetlenie*. Oznaczałoby to, że język, który działa jak ogień, rozświetla upadłą naturę człowieka i przyczynia się do kontynuowania cyklu opisanego w Jk 1,15: pożądlivość → grzech → śmierć.

W trzeciej odsłonie opisu destrukcyjnych działań języka wspomniana została γέεννα. Może tutaj ukrywać się pewna wskazówka interpretacyjna dla τροχός της γενέσεως: skoro wcześniej dominujące było odwołanie do świata hellenistycznego, to teraz zostaje ono zrównoważone odwołaniem do świata żydowskiego. Γέεννα to oczywiście zhellenizowana nazwa doliny Hinnon, wąwozu leżącego na południe od Jerozolimy (2 Krl 23,10; Jr 7,31), opisana przez Jeremiasza jako miejsce, gdzie palono kadzidła obcym bóstwom i zabijano niewinne ofiary (Jr 19,4). Obraz wąwozu, gdzie stale pali się ogień, stał się częścią figuratywnego języka apokaliptycznego, a następnie rabinicznego oraz synonimem miejsca kary po eschatologicznym sądzie (por Mt 5,22; 18,9). Uleganie językowi prowadzi zatem do nieuniknionej wiecznej kary.

W w. 7 hagiograf powraca do pozytywnych przykładów panowania nad językiem porzuconych w w. 5 i 6. Odwołuje się teraz do uniwersalnych obrazów zaczerpniętych z natury, choć niektóre z nich mogą przywoływać skojarzenia z historią zbawienia. Tak jest ze wzmianką o panowaniu nad zwierzętami, która nawiązuje do Rdz 1,26.28-30; 2,19n, choć można się tu również dopatrywać związków z literaturą hellenistyczną, zwłaszcza stoicką (Cyceronem, Seneką, a także Filonem z Aleksandrii)²¹⁶. Elementem integrującym świat hellenistyczny i żydowski jest również użycie przymiotnika ἐναλίον na oznaczenie istot morskich. Termin ten nie występuje ani w NT, ani w LXX, ale można go spotkać w tekstach hellenistycznych²¹⁷. Poza tym nazewnictwo dotyczące zwierząt jest tradycyjne, nawiązujące do opisów biblijnych. Kolejność wymieniania gatunków, które są teraz poskromione i oswojone, bo człowiek je poskromił i oswoił, jest jednak nieco inna niż w historii stworzenia. Jakub zaczyna bowiem od zwierząt lądowych, potem wymienia ptaki, gady i stworzenia morskie, Księga Rodzaju opis stworzenia zwierząt rozpoczyna od istot morskich i ptaków (piąty dzień stworzenia – Rdz 1,20-21), a następnie wymienia zwierzęta lądowe i gady (szósty dzień stworzenia – Rdz 1,24-25). Kiedy dochodzi do przytoczenia rozkazu Bożego, aby człowiek panował nad zwierzętami, LXX używa czasownika ἄρχω, narrator Jk natomiast w swojej wersji czasownika δαμάζω, który bardziej niż do rządzenia odwołuje się do osvajania, poskramiania i kontrolowania. Znaczące jest tu podwójne (poliptota) użycie tego czasownika najpierw w ind. praes. medii et passivi (δαμάζεται), a bezpośrednio potem ind. perf. medii

et passivi (δεδάμασται). W ten sposób narrator bardzo mocno podkreśla, że obecny porządek (prymat czasownika w praes.) został ustanowiony już przy stworzeniu i z niego wynika, jest trwały i cały czas aktualny. Charakterystyczna jest też ramowa budowa tego wiersza; z jednej strony ogranicza go wyrażenie φύσις θηρίων – *gatunek/natura dzikich zwierząt*, z drugiej – φύσις ἡ ἀνθρωπίνη *natura ludzka* z rzadko używanym przymiotnikiem. Sam termin φύσις, choć różnie rozumiany w obu kontekstach, sugeruje łączność pomiędzy zwierzętami a człowiekiem – i zwierzęta, i człowiek są stworzeniami Bożymi, postępującymi zgodnie ze swoją naturą. Dookreślenia leksemu φύσις tworzą natomiast element dyferencyjny.

Z optymistyczną opowieścią i diagnozą z w. 7 kontrastuje w. 8, który w kontekście prób i sprawdzianów i w świetle tego, co powiedziano w 3,2-4, wydaje się gorzką ironią, wyrażoną w sposób hiperboliczny (por. ἅπαντες. *wszyscy* upadali w 3,2; teraz οὐδεὶς ἀνθρώπων *nikt z ludzi* nie może poskromić/oswoić języka). Taka generalizacja może też wynikać z kontynuacji myśli o φύσις ἡ ἀνθρωπίνη *ludzkiej naturze*, tym bardziej, że powtórzona została tu leksyka z w. 7. dotycząca osvajania i poskramiania (δαμάζω).

Widać, że słownictwo dobrane jest w całym fragmencie w sposób bardzo przemyślany, precyzyjny, odpowiadający pojawiającym się obrazom. W Jk 3,2-3 przywołano obraz zwierzęcia domowego – konia, który jest już oswojony, wymaga jednak opanowania i kierowania; wyrażono to czasownikiem χαλιναγωγέω. W Jk 3,7-8 przywoływany jest obraz dzikich, nieudomowionych zwierząt, których oswojenie wymaga pracy od podstaw, czasem wręcz poskromienia. Wyrażono to czasownikiem δαμάζω, który o wiele lepiej pasuje do języka ukazanego jako ἀκατάστατον κακόν, μεστή ἰοῦ θανατηφόρου *ruchliwe zło pełne²¹⁸ śmiertelnego jadu*. Fraza ta potraktowana całościowo przywołuje skojarzenia z ruszającą się żmiją lub jadowitym wężem, zwierzętami groźnymi dla ludzi, które rzeczywiście trudno oswoić i kontrolować ich ruchy czy zachowania.

Zastosowanie obok siebie dwóch rozdzielnych wyrażen: *ruchliwe/niespokojne zło* oraz *pełen śmiertelnego jadu* przypomina sytuację z w. 6: *język to ogień; świat nieprawości*. Problematyczne jest również ich połączenie z poprzednią częścią wypowiedzi, gdzie γλωσσα *język* nie występuje w nominativie, lecz w accusativie. Dlatego *ruchliwe zło* oraz [*język*] *pełen śmiertelnego jadu* można potraktować jako przyczynowe wyrażenia eliptyczne: *nikt nie może poskromić języka [ponieważ język to] ruchliwe zło i pełen [jest] śmiertelnego jadu*²¹⁹. Można też uznać te mianownikowe wyrażenia za ekwiwalenty vocativu i tłumaczyć emfaticznie: *O, ruchliwe zło! O [języku], pełen śmiertelnego jadu!*

²¹⁶ S. Laws, dz. cyt., s. 153; S. McKnight, dz. cyt., s. 287.

²¹⁷ Zob. wyżej – Wprowadzenie.

²¹⁸ W rzeczywistości określenie mesth, odnosi się do języka, nie do zła – por. niżej.

²¹⁹ Zob. S. McKnight, dz. cyt., s. 289, przypis 107.

Przymiotnik ἀκατάστατος pojawił się już w Jk 1,8 jako określenie człowieka chwiejnego, niestalego, zmiennego, nieuporządkowanego (por. Prz 26,28, gdzie użyto rzeczownika ἀκαταστασία). Tutaj kontekstualnie w nawiązaniu do obrazu dzikiego, nieposkromionego i jadowitego zwierzęcia został przetłumaczony jako *ruchliwy*. Trzeba sobie jednak zdawać sprawę z łączności między tymi zastosowaniami: w jednym i w drugim przypadku ἀκατάστατος wartościowany jest negatywnie. Zmienność i chwiejność (a tym samym nieposkromiona ruchliwość) są zaprzeczeniem integralności, cechują człowieka nazywanego w Jk δῖψυχος, rozdarty. A zatem źródła zła języka upatruje się w braku integralności mowy i przekonań oraz mowy i działań, podobnie jak to miało miejsce w w. 5. Samo zło nie zostało tutaj zdefiniowane – czy chodzi o zło w znaczeniu abstrakcyjnym, czy może o zło uosabiane przez demony, jak w *Pasterzu* Hermasa, gdzie w przykazaniu drugim (27,3) opisana została natura oszczerstwa i również użyto przymiotnika ἀκατάστατος²²⁰: *Obmowa jest zła, to demon niespokojny, nigdy nie spoczywający, znajdujący upodobanie w sporach*²²¹.

Kontekstualne znaczenie ma również rzeczownik ἰός, który można tłumaczyć jako *truciznę, grot strzały, jad oraz rdzę, śniedz* – tak jak w Jk 5,3. *Jad i trucizna* w odniesieniu do języka i w związku z obrazem jadowitego węża lub zatrutej strzały często pojawiają się w literaturze starotestamentowej (np. Ps 58[57],5; 64[63],4; 140[139],4) i qumrańskiej (1QH^a 13,27).

W kolejnych wierszach narrator rozwija motyw *ruchliwości*, czyli chwiejności, rozdarcia, braku spokoju oraz braku integracji, co w innych fragmentach Jk jednoznacznie przedstawiane jest jako brak mądrości ze wszystkimi negatywnymi tego konsekwencjami. Rozdarcie może się przejawiać również w mowie, w tym, co (a czasem też, jak) się mówi.

W w. 9 narrator powraca do 1 os. pl. (w czym niektórzy komentatorzy upatrują wpływów formuł liturgicznych²²²), po raz kolejny identyfikując się z tymi, którym nie do końca udało się zapanować nad językiem – stąd w charakterystycznej Jakubowej opozycji typowej dla literatury sapiencjalnej pojawia się element godny pochwały (wielbienie Boga) i element naganny (przeklinanie ludzi stworzonych na Boże podobieństwo). W tej opozycji ujawnia się brak integralności pomiędzy wiarą a jej zewnętrzną manifestacją oraz wybiórczym traktowaniem przykazania miłości. Wiara w Boga powinna skutkować wielbieniem Go (pierwsze przykazanie miłości) i miłością bliźniego (drugie przykazanie miłości). Tymczasem bywa, że realizowane jest pierwsze przykazanie miłości, a postępowanie wobec bliźniego (przeklinanie) zaprzecza drugiemu

przykazaniu. W Jakubowej hermeneutyce integralności złamanie przykazania miłości bliźniego jest jednoznaczne z przekroczeniem całej Tory (Jk 2,10-12).

Sama opozycja *wielbienie – przeklinanie* przypomina charakterystyczną dla Tory²²³ alternatywę *błogosławieństwo – przekleństwo* ze wszystkimi jej skutkami (np. Pwt 30,19). W obu tekstach użyty został ten sam leksem oznaczający *dobrze mówienie* (w Jk 3,9 użycie czasownikowe εὐλογοῦμεν, w Pwt 30,19 użycie rzeczownikowe – εὐλογία), co w kontekście mowy/języka γλῶσσα świadczy o wyrafowaniu językowym autora Jk (por. element λογ- odnoszący się do słowa). Wybór błogosławieństwa oznacza życie, wybór przekleństwa – śmierć. Ta ukryta aluzja do Tory stanowi dla odbiorców, którzy ją odczytali, ostrzeżenie – przeklinanie bliźniego oznacza śmierć, co współgra z wcześniejszym obrazem gehenny (w. 6).

W błogosławieństwie uwagę zwraca nietypowe sformułowanie κύριος καὶ πατήρ *Pan i Ojciec*. W tekstach biblijnych stosowane są formuły podobne, ale nie tożsame z tą Jakubową frazą (1 Krn 29,10; Iz 63,16; a zwłaszcza Syr 23,1.4; Mt 11,25). Być może przez to rozdzielenie tytułu *Pan* użytego tu w stosunku do Boga i *Ojciec* – również użytego w stosunku do Boga – narrator przygotowuje odbiorcę na drugą część wypowiedzi, gdzie ojcostwo Boga rozumiane jest jako akt stworzenia ludzi na Boże podobieństwo (Rdz 1,26). Podobieństwo zostało tu wyrażone rzadkim w literaturze biblijnej rzeczownikiem ὁμοίωσις, który pojawia się w LXX jako tłumaczenie hebr. תּוֹמַךְ.

Wzmianka o stworzeniu ludzi na Boże podobieństwo kontrastuje z rzucaniem na nich klątwy (καταράομαι). Stosując sylogizm: Bóg stworzył ludzi na swoje podobieństwo → ludzie noszą w sobie Boże podobieństwo → przeklinanie tych, którzy noszą w sobie Boże podobieństwo, jest klątwą rzuconą na Tego, do którego są podobni, można próbować wyjaśnić, dlaczego brak realizacji drugiego przykazania miłości jest równocześnie zaprzeczeniem pierwszemu przykazaniu, nie ma więc nic wspólnego z deklarowaną wiarą, ani nawet z jej połowiczną manifestacją w postaci uwielbienia Boga. Wyrażne stwierdzenie, że wystąpienie przeciw człowiekowi stworzonemu przez Boga jest wystąpieniem przeciw Bogu, znajduje się w m.in. w HenSł 44,1-2: *Pan stworzył swoimi rękami człowieka na podobieństwo swego oblicza. Pan uczynił małego i dużego. Kto znieważa oblicze człowieka, znieważa oblicze Pana, a kto lży oblicze człowieka, lży oblicze Pana, kto pogardza obliczem człowieka, pogardza obliczem Pana*²²⁴.

A zatem oskarżenie narratora jest poważne. Rzucenie klątwy w starożytności było nie tylko niemającym odzwierciedlenia w rzeczywistości życzeniem nie-szczęść, ale miało charakter perlokucji²²⁵, urzeczywistnienia wypowiedzianych

²²⁰ D.J. Moo, dz. cyt., s. 362.

²²¹ *Pasterz* Hermesa, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwszi świadkowie*, dz. cyt., s. 229.

²²² D.C. Allison, *Blessing God and Cursing People. James 3,9-10*, JBL 130 (2011) 2, s. 403.

²²³ D.C. Allison, *Blessing...*, dz. cyt., s. 404, widzi tu nawiązanie do *Osiemnastu Błogosławieństw*.

²²⁴ *Księga Henocha Słowiańska*, tłum. R. Rubinkiewicz, w: AST, dz. cyt., s. 207.

²²⁵ S. McKnight, dz. cyt., s. 293.

treści, łącznie z odcięciem przeklinanego od wszelkiego błogosławieństwa i odcięciem od Boga (por. Kpł 26,14-39; Pwt 28,15-68), co jest równoznaczne ze śmiercią rozumianą dosłownie i metaforycznie. To dlatego np. Prz 18,21 mówi, że śmierć i życie są w mocy/zasięgu języka, natomiast wyraźny zakaz przeklinania człowieka znaleźć można w literaturze międzytestamentowej, np. w cytowanym wyżej HenSł 44,2, gdzie pojawia się też zapowiedź kary: *Gniew i wielki sąd przeciwko temu, kto opluwa oblicze człowieka*. Narrator Jk groził wcześniej – w 3,1 (*surowy sąd*) i w 3,6 (*gehenna*); teraz w w. 10, który ma charakter tranzycji podsumowującej opisane w w. 9 praktyki, wzywa z emfazą: οὐ χρὴ, ἀδελφοί μου, ταῦτα οὕτως γίνεσθαι *nie może się to tak dziać, bracia moi!*

Przykłady z ww. 11-12 mają przekonać odbiorców, dlaczego *nie może się tak dziać*. Nadrzędną odpowiedzią jest sugestia, że takie postępowanie jest niezgodne z naturą, a więc z porządkiem stworzenia. Rozwiązanie więc znajdując tu poprzednie nawiązania ktiseologiczne. Wszystkie przykłady – ten dotyczący wody słodkiej i gorzkiej (w. 11) oraz te dotyczące drzew i owoców (w. 12) – mają postać pytań retorycznych, co oznacza, że narrator powraca do formuły diatryby. Podobnie jak w Jk 2,15-16 przekazują treści absurdalne, wyrażają więc podobną myśl, choć naświetlają ją z innej perspektywy, a mianowicie z perspektywy mądrości pełnej dobrych owoców. Rozdarcie, rozdwojenie nie może być owocem mądrości, przeciwnie – jej owocem jest integralność wyrażająca się m.in. panowaniem nad językiem i zgodnością myśli, mowy i czynów.

Wiersz 11 rozpoczyna się emfaticzną partykułą μήτι, która od razu sugeruje odpowiedź negatywną (pada taka w w. 12). A zatem przedstawiony obraz jest nierzeczywisty, absurdalny, choć odwołuje się do warunków palestyńskich²²⁶. Przymiotnik πικρόν *gorzki* użyty został tutaj nieprzypadkowo; w tekstach mądrościowych pojawia się bowiem przy opisach przykrych, „gorzkich słów” (Prz 5,4; Syr 29,25). W odniesieniu do źródła/wody jest często używany zamiennie z przymiotnikiem ἀλυκόν *słony* (por. Lb 34,3.12; Pwt 3,17 – *słone morze/Morze Słone*). Określenie źródeł jako słonych pozwala przybliżyć obszar, do którego najprawdopodobniej odwołuje się narrator – chodzi o dolinę Jordanu, niedaleko Morza Martwego, gdzie występują źródła *słonej/gorzkiej* wody. Narratorowi nie chodzi jednak o odmalowanie warunków naturalnych, lecz o pokazanie analogii pomiędzy „podwójną mową” a „podwójną wodą”. To dlatego w w. 10 w odniesieniu do człowieka użył terminu στόμα *usta*, a teraz w odniesieniu do źródła/wody – terminu ὄπη, który zwykle tłumaczony jest jako szczelina, skała, ale w istocie oznacza otwór, który może kojarzyć się z ustami. Mniej oczywiste jest skojarzenie z ustami rzeczownika πηγὴ *źródło*, ale zestawienie στόμα i πηγὴ pojawia się

²²⁶ Zob. wyżej – Wprowadzenie; P.H. Davids, *James*, dz. cyt., s. 147-148.

np. w Prz 10,11. Jasne są za to analogie pomiędzy błogosławieństwem a wodą/źródłem słodkim oraz pomiędzy przekleństwem a wodą/źródłem gorzkim. Błogosławieństwo i słodka woda są nośnikami życia; przekleństwo i gorzka/słona woda przynoszą śmierć²²⁷. Przekaz całego obrazu jest więc klarowny: porządek stworzenia – natura – zaprzecza możliwości pochodzenia wody słodkiej i wody słonej z tego samego źródła, czy z tego samego otworu.

Przykłady z w. 12 są nieco mniej oczywiste (i udane) w odniesieniu do błogosławieństwa i przekleństwa wychodzących z jednych ust, ale usprawiedliwione logicznym przejściem od obserwacji geologicznych do botanicznych²²⁸. Pytanie retoryczne rozpoczyna się typową partykułą μή, która również sugeruje odpowiedź negatywną, ale pozbawiona jest emfazy towarzyszącej partykule μήτι. W pytaniu pojawia się apostrofa ἀδελφοί μου *bracia moi*, którą można uznać za element tranzycji podsumowującej, znajdującej się w ostatnim zdaniu tego wiersza. Tymczasem narrator przywołuje obraz owocującego drzewa figowego i owocującej latorośli popularny zarówno w świecie żydowskim, jak i hellenistycznym²²⁹. Wydawałoby się, że wszystkie wymienione tu szczegóły są dobre, wartościowane pozytywnie – drzewo figowe, oliwki, winna latorośl i figi. Nie ma więc prostego odniesienia do błogosławieństwa i przekleństwa ani do słodczy i goryczy. Jest za to odniesienie do natury: drzewo figowe rodzi figi, nie może wydawać dwóch rodzajów owoców – fig i oliwek; winna latorośl rodzi winogrona i też nie może wydawać dwóch rodzajów owoców – winogron i fig²³⁰.

Podsumowaniem obrazowania i całych rozważań o języku jest eliptyczna nieco konstatacja, będąca jednocześnie odpowiedzią na pierwsze pytanie retoryczne: *słona woda nie robi słodkiej*, którą należałoby rozumieć: *ze słonego źródła nie wytryskuje słodka woda, [a ze źródła słodkiego – słona]*. Narrator, przesuwając trochę skojarzenia, odnosi się tutaj nie tylko do elementów zewnętrznych, ale też wewnętrznych; przekonuje, że złe myśli (*słona woda*, która nie przynosi życia) nie mogą być źródłem dla dobrych słów (*słodka woda*) i analogicznie – dobre myśli, dobra wola (*słodka woda*) nie mogą wywoływać złych słów (*słona woda*). Po raz kolejny podkreślona została integralność elementów wewnętrznych i zewnętrznych określanych niemal technicznie jako wiara i uczynki. Konkluzja całego passusu 3,1-12 jest pozytywna: panowanie nad językiem skutkuje integralnością/doskonałością i choć jest ono trudne, to jednak osiągalne (w sposób definitywny i pewny dopiero w czasach ostatecznych), ponieważ człowiek został

²²⁷ D.J. Moo, dz. cyt., s. 369 podaje, że istnieje możliwość wymieszania się wody słodkiej i gorzkiej/słonej zwłaszcza w strumieniach, ale po pierwsze, nie pochodzą one z tego samego źródła, po drugie, nie mogą być używane do podtrzymywania życia.

²²⁸ S. McKnight, dz. cyt., s. 295.

²²⁹ S. Laws, dz. cyt., s. 157; J. Kozyra, dz. cyt., s. 188.

²³⁰ S. McKnight, dz. cyt., s. 296.

stworzony jako zdolny do tego. Nienaturalna jest natomiast separacja, dezintegracja wiary, myśli, przekonań i ich wypowiedania, a następnie postępowania z nimi niezgodnego. Nie można zatem uważać się za wierzącego i chwalić Boga, gdy nie idzie to w parze z szacunkiem dla człowieka stworzonego na Boże podobieństwo. W kontekście mądrości wydającej dobre owoce – jednym z tych owoców jest właśnie panowanie nad językiem.

Opis kolejnego owocu mądrości odbiega od opisów dotychczasowych przede wszystkim dlatego, że nie mówi się o nim w kontekście próby czy pokusy, lecz daru. Ponieważ nadawca Jk lubi kontrasty i często je stosuje, to po dynamicznej sekcji poświęconej negatywnym efektom braku panowania nad językiem, następuje krótka, relatywnie statyczna, wzmianka o *owocu sprawiedliwości zasiewanym w pokoju dla tych, którzy wprowadzają pokój* w Jk 3,18. Zazwyczaj w układzie linearnym wiersz ten traktowany jest jako końcowa sentencja parenezy o mądrości pochodzącej z góry, choć stylistycznie odbiega od poprzednich rozważań i bardziej przypomina jakiś aforyzm niż podsumowanie opisu przejawów mądrości²³¹. To stwarza możliwość dla analizy strukturalnej i przypisania tego wiersza do opisu jednego z dobrych owoców mądrości. Za takim rozwiązaniem przemawiają m.in. względy leksykalne oraz semantyczne. W 3,17, indeksującym przejawy mądrości i organizującym strukturę listu, mądrość została określona jako σοφία μεστή καρπῶν ἀγαθῶν, *pełna dobrych owoców*, 3,18 rozpoczyna się od rzeczownika καρπός, który dookreślony jest kolejnym rzeczownikiem użytym w genetivie – δικαιοσύνης²³².

Istnieją trzy główne warianty interpretacji tego genetivu, a co za tym idzie – całego wyrażenia. Może być to genetivus possessivus, wtedy cała fraza byłaby rozumiana jako *owoc należący do sprawiedliwości*, przypisany do niej; może być to genetivus originis, wtedy *owoc sprawiedliwości* należy rozumieć jako *owoc pochodzący ze sprawiedliwości*; może być to wreszcie genetivus expegeticus, czyli *owoc, który polega na sprawiedliwości*²³³. W kontekście mądrości pełnej dobrych owoców ta ostatnia interpretacja wydaje się najwłaściwsza – owocem mądrości jest zatem sprawiedliwość. Jest to zatem powtórzenie i potwierdzenie owocu opisanego w 2,21-25, ilustrowanego historią Abrahama i Rachab, którzy uznani zostali za sprawiedliwych, dlatego że byli posłuszni woli Bożej.

Sama fraza καρπός δικαιοσύνης nawiązuje do LXX, gdzie pojawia się m.in. w Prz 3,9 i 11,30. Interesujące są zwłaszcza powiązania z drugim ze wskazanych tekstów: ἐκ καρποῦ δικαιοσύνης φύεται δένδρον ζωῆς ἀφαιροῦνται δὲ ἄωροι ψυχὰι παρανόμων z *owocu sprawiedliwości wyrasta drzewo życia, a niedojrzałe*

duże tych, którzy postępują wbrew prawu, są odcinane. Oznacza to, że owoc mądrości, polegający na zdolności do przestrzegania woli Bożej, czyli na sprawiedliwości/usprawiedliwieniu, przynosi życie.

Orzeczenie w 3,18 wyrażone zostało w ind. praes. medii et passivi σπείρεται *jest zasiewany*, co oznacza, że chodzi o czynność trwającą nieustannie. Passivum można interpretować jako *passivum theologicum*, a zatem zasiewającym ten owoc jest Bóg, beneficjentami zaś ci, *którzy czynią pokój*. Dativus τοῖς ποιῶσι εἰρήνην byłby zatem dativem korzyści (dativus commodi), a konstrukcja taka semantycznie odpowiadałaby błogosławieństwu z Mt 5,9, gdzie *czyniący pokój* również są beneficjentami błogosławieństwa i odbiorcami zawartej w nim obietnicy²³⁴. Cały wiersz należałoby więc przetłumaczyć i rozumieć następująco: *Owoc [mądrości, który polega na czynieniu] sprawiedliwości jest [przez Boga] zasiewany w pokoju dla tych, którzy czynią pokój*. Zasiewanie przez Boga w pokoju odwołuje się do Jk 1,20, gdzie opisano ludzki gniew zaprzeczający czynieniu i wymierzaniu sprawiedliwości (w imieniu Boga), tymczasem – jak wynika z 3,18 – Bóg działa w pokoju i w pokoju daruje mądrość (Jk 1,5), której owocem jest sprawiedliwość. Pokój może mieć tu również odniesienia eschatologiczne i oznaczać zasiewanie w doczesności, ale pełne owocowanie mądrości czyli pełna sprawiedliwość możliwa jest do osiągnięcia dopiero w wieczności.

Nie ma wyraźnych wskazówek, jak rozumieć wyrażenie *czyniący pokój*. Można podejść do niego kontekstualnie, stosując Jakubową hermeneutykę integralności. Jak już powiedziano, 3,18 kontrastuje z 3,1-12, a zwłaszcza z ww. 5-6 i 8-10, gdzie opisano brak integralności między myślami, przekonaniami a mową (i uczynkami). Brak integralności oznacza konflikt, czyli brak pokoju i rozdziarcie. A zatem *czyniący pokój* staliby w opozycji do δῖψυχοι, którzy nie panują nad językiem i w złości/gniewie wypowiadają się przeciw bliźnim.

Jk 4,17 również na charakter gnomy bardzo luźno związanej z linearnym kontekstem mimo formalnego wyznacznika kohezji, jakim jest konektywne οὖν *więc*. W ujęciu strukturalnym wiersz ten pełni funkcję tranzycji podsumowującej dotychczasowe refleksje. Nagromadzenie różnych przykładów – czy to biblijnych, czy zaczerpniętych ze świata greckiego, czy ze świata przyrody. – składa się na wiedzę o tym, jak postępować dobrze, podaną odbiorcom przez narratora. *Dobrze czynić καλὸν ποιεῖν* w tym kontekście to przede wszystkim postępować zgodnie z wiedzą, wiarą, przekonaniami. Po raz kolejny narrator zestawia aspekt wewnętrzny (wiedzę) i zewnętrzny (czynienie) i pokazuje, że rozdźwięk między nimi (wiedza i nieczynienie) oznacza grzech. Wydaje się, że

²³¹ S. Laws, dz. cyt., s. 165, powołuje się tutaj na Dibeliusa; podobnie D.J. Moo, dz. cyt., s. 395.

²³² S. Laws, dz. cyt., s. 165.

²³³ Tamże.

²³⁴ W polskich tłumaczeniach o wiele częściej spotyka się inną interpretację i tłumaczenie, a mianowicie: *owoc sprawiedliwości jest zasiewany w pokoju przez tych, którzy czynią pokój*. Oznacza to, że dativus τοῖς ποιῶσιν uznaje się tu za dativus auctoris.

w tej generalizującej maksymie wyrażenie *czynić dobrze* nie oznacza po prostu *dobrych uczynków* (narrator nie używa rzeczownika ἔργον), ale czynienie sprawiedliwości, czyli wypełnianie woli Bożej wyrażonej w prawie/przykazaniu miłości²³⁵ (czego przykładem są Abraham i Rachab w 2,21-25). Implikacja sprawiedliwości łączy też wiersz ten z 3,18. Połączenie to z kolei prowadzi do konstatacji: bez daru mądrości, której owocem jest zdolność do czynienia sprawiedliwości, człowiek nie może dobrze czynić, choć wie, na czym dobre postępowanie polega. A skoro wie i nie postępuje zgodnie z tą wiedzą, nie jest integralny, lecz rozdarty διψυχος, a więc grzeszy.

Po tym podsumowaniu narrator powraca w 5,7-8 do bezpośrednich zwrotów do nadawców (używa 2 os. pl.) i motywu próby. Nawołuje do cierpliwości, używając teraz czasownika μακροθυμήσατε, który – jak wyżej zauważono – odnosi się głównie do cierpliwości wobec bliźnich i ich działań, nawet jeśli przynosi to cierpienie. Wezwanie to pojawia się zarówno w w. 7, jak i 8; ma to samo rozszerzenie odnoszące się do paruzji (choć odniesienia te są nieco inne), można więc uznać, że tworzy ramy tej mikrostruktury:

A. wezwanie do cierpliwości aż do przyjścia Pana

B. rolnicza miniprzypowieść

A' wezwanie co cierpliwości.

Zastosowanie czasownika μακροθυμέω w w. 7. w kontekście oczekiwania na paruzję, sugeruje, że cierpliwość wobec ludzi powinna trwać aż do (gr. ἕως) czasów ostatecznych (por. Mt 18,21-35). Narrator, wspominając paruzję, używa frazy παρουσία τοῦ κυρίου, która dosłownie oznacza *obecność Pana* (por. użycie rzeczownika παρουσία w 2 Kor 10,10; Flp 2,12). Pierwotnie termin παρῶσσία oznaczał przybycie jakiegoś dostojnika lub króla, w podobnym znaczeniu pojawia się też w LXX – Jdt 10,18 opisuje przybycie Judyty do Holofernesa; 2 Mch 8,12; 15,21 opisuje przybycie armii). Problem w tym, że nie łączy się go z *obecnością*, a tym bardziej z *przybyciem* Boga na eschatologiczny sąd. Jak twierdzi S. Laws, nie ma dostatecznych dowodów, aby można było mówić o stosowaniu pojęcia παρουσία w odniesieniu do eschatologicznego przyjścia/obecności Boga w dniu sądu (w dniu Pańskim) w środowiskach greckojęzycznych Żydów w okresie przedchrześcijańskim²³⁶. Nie są wystarczająco przekonujące odniesienia do literatury międzytestamentowej (np. TestAbr; TestJd czy 2 Ba) ze względu na niepewną datę powstania tych tekstów, a tym samym na

niemożność ustalenia zależności między nimi a Jk²³⁷. Bez wątpienia określenie παρουσία było za to stosowane w literaturze nowotestamentowej jako *terminus technicus*, który odnosi się do przyjścia Jezusa na eschatologiczny sąd (por. 1 Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23 i 2 Tes 2,1)²³⁸. A więc eschatologiczne konotacje rzeczownika παρουσία w Jk 5,7 i 8 nie powinny budzić wątpiwości ani kontrowersji.

Problematyczne może być za to rozumienie samego tytułu *Pan*, nie wiadomo bowiem dokładnie, czy narrator ma na myśli Boga (Ojca) czy Chrystusa. Z jednej strony w Jk 3,9; 4,10 i 5,4.10-11 w ten sposób tytułowano Boga i opisywano Jego eschatologiczny sąd. Z drugiej – w Jk 1,1 i 2,1 tak nazywany jest *Jezus Chrystus*, a podobieństwo motywów wykorzystanych w miniprzypowieści do przypowieści Jezusa oraz aluzja do zwiastowania Jezusa o *zbliżającym się* królestwie Bożym (w. 8b)²³⁹ potwierdza rozpowszechnienie tego typu obrazowania i leksyki w kontekście powtórnego przyjścia Chrystusa w środowiskach chrześcijańskich i sugeruje, że tytuł *Pan* użyty jest tu zgodnie z tą chrześcijańską konwencją do określenia osoby Chrystusa. Narrator swoim zwyczajem nie rozstrzyga, jakie skojarzenia są mu bliższe, pozostawia to uznaniu odbiorców, którzy *paruzję Pana* mogą rozumieć jako oczekiwanie eschatologicznego sądu, na którym Bóg (Ojciec) zaprowadzi sprawiedliwość i zmanifestuje ostatecznie również swoje miłosierdzie²⁴⁰ i/lub jako powtórne przyjście Jezusa Chrystusa.

Miniprzypowieść odwołuje się do motywów znanych m.in. z przypowieści Jezusa (Mt 13,24-30.36-43). Wprowadzona została partykułą ἰδοῦ, która tutaj ma znaczenie wyjaśniające (można ją tłumaczyć jako *mianowicie*). Głównego bohatera – rolnika – nie da się utożsamić ani z Bogiem, ani z Jezusem, lecz z tymi, którzy wezwani zostali do okazania cierpliwości (wobec ludzi). To oni z cierpliwością μακροθυμῶν mają oczekiwać owocu, jaki przyniesie ich (cierpliwa) postawa. W kontekście rozważań na temat mądrości pełnej dobrych owoców, widać tu odniesienie do terażniejszości i do przyszłości: owocem mądrości w terażniejszości jest cierpliwość μακροθυμία i ona w przyszłości przyniesie owoc, który nie został tutaj wyraźnie dookreślony, ale wzięwszy pod uwagę poprzednie refleksje o charakterze eschatologicznym oraz tradycję mądrościową, można przypuszczać, że chodzi o zachowanie od sądu i uratowanie duszy/życia. To dlatego ów oczekiwany owoc został tu opisany jako τίμιος *cenny*.

W dalszy ciąg przypowieści wkrada się pewna niejednoznaczność związana z określeniem, kto lub co ma *wziąć, otrzymać deszcz wczesny i deszcz późny*. Podmiotem może być rolnik ze zdania pierwszego, ale bardziej prawdopodobne,

²³⁷ Tamże, s. 209.

²³⁸ D.J. Moo, dz. cyt., s. 486.

²³⁹ Por. niżej.

²⁴⁰ S. McKnight, dz. cyt., s. 408.

²³⁵ T.B. Cargal, dz. cyt., s. 179.

²³⁶ S. Laws, dz. cyt., s. 208.

że tym razem chodzi o *owoc ziemi*; rolnik więc *czeka [na] cenny owoc ziemi, będąc cierpliwym [czeka] na niego, aż otrzyma [on = owoc] [deszcz] wczesny i [deszcz] późny*. Mówiąc o dwóch rodzajach deszczu, narrator po raz kolejny odwołuje się do świata przyrody i klimatu typowego dla Palestyny²⁴¹ oraz do przekonania, że deszcz jest darem Boga, a pojawienie się deszczu zależy od Jego woli (to przekonanie opiera m.in. na historii Eliasza, do której nawiązuje w Jk 5,17, oraz np. na Pwt 11,14; Jr 5,24; Jl 2,23; Za10,1). Z kolei Oz 6,3 przyjsie Pana porównuje z nadejściem deszczu wczesnego i późnego. Ta ostatnia aluzja jeszcze wyraźniej ukazuje całe eschatologiczne przesłanie tej przypowieści: dzięki cierpliwości, która jest owocem mądrości, człowiek obdarzony mądrością czeka na eschatologiczny sąd, który oznacza dla niego manifestację Bożego miłosierdzia i litości (por. Jk 5,10-11); nie wiadomo, kiedy sąd ten nastąpi, jest jednak pewny jak wczesny i późny deszcz w palestyńskim klimacie.

Wiersz 8. dopowiada, że cierpliwość należy pielęgnować poprzez *umacnianie serc* i że zapowiadana w w. 7b i w przypowieści paruzja/sąd jest blisko. Dwa czasowniki $\sigma\tau\eta\rho\acute{\iota}\zeta\omega$ *umacniać* i $\epsilon\gamma\gamma\acute{\iota}\zeta\omega$ *zbliżać się/przybliżać się* pozwalają umieścić całą refleksję o cierpliwości jako owocu mądrości w kontekście prób zasygnalizowanych już w Jk 1,2. Czasownik $\sigma\tau\eta\rho\acute{\iota}\zeta\omega$ w NT pojawia się w kontekście umocnienia, aby wykonać jakieś zadanie (np. 1 Tes 3,2; 2 Tes 2,17; 3,3), w kontekście eschatologicznym (np. 1 Tes 3,13) i w kontekście cierpienia (1 P 5,10), jest zazwyczaj synonimem wytrwałości, upewniania się w wierze i słuszności postępowania oraz niepoddawania się zwątpieniu²⁴². Interesujące są zwłaszcza dwa ostatnie teksty – w 1 Tes 3,13 pojawia się motyw udoskonalania i świętości, analogiczny do prób, które mają udoskonalać, natomiast w 1 P 5,10 pojawia się zestawienie cierpienia, ćwiczenia jako doskonalenia oraz umacniania. W Jk 5,8 połączenie wezwania do cierpliwości (okazywanej bliźnim) i do umacniania serca ($\mu\alpha\kappa\rho\theta\upsilon\mu\acute{\eta}\sigma\alpha\tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\iota}\mu\epsilon\iota\varsigma,\ \sigma\tau\eta\rho\acute{\iota}\zeta\alpha\tau\epsilon\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \acute{\iota}\mu\omega\nu$) sugeruje, że chodzi o maksymalną cierpliwość (stąd imperativus aorystu, gdzie aoryst wskazuje na kompletność czynności), która może wymagać umocnienia serca, ponieważ poddawana jest próbom i pokusom. Część z tych pokus została już opisana w 3,1-12 jako szkodliwe działanie języka, wydawanie pochopnych (niecierpliwych – sic!) sądów odnośnie do bliźnich i ich zachowań, wchodzenie w kompetencje Boga, by dokonać sądu; tutaj widać aluzję do przypowieści z w. 7. Ćwiczenie się w takiej cierpliwości i powściągliwości języka, by nie krzywdzić innych, prowadzi do doskonałości i świętości (por. 1 Tes 3,13), która w pełni osiągnięta zostanie w czasach ostatecznych i zachowa cierpliwych (i powściągliwych) jako postępujących miłosiernie od niemiłosiernego sądu (por. Jk 2,13).

²⁴¹ Zob. wyżej – Wprowadzenie.

²⁴² T.B. Cargal, dz. cyt., s. 185.

To eschatologiczne ukierunkowanie oraz kontekst doświadczeń i prób wzmacnia jeszcze bardziej czasownik $\epsilon\gamma\gamma\acute{\iota}\zeta\omega$, który w NT pojawia się przy opisie paruzji poprzedzonej cierpieniami (np. Łk 21,20; por. też 1 P 4,7)²⁴³. Zastosowanie ind. perf. act. $\eta\gamma\gamma\acute{\iota}\kappa\epsilon\nu$ ma tu konsekwencje teologiczne, oznacza bowiem, że *paruzja Pana* już wcześniej zaczęła się przybliżać i wciąż się przybliża. Przypomina to sformułowania ewangeliczne dotyczące królestwa Bożego (np. Mk 1,15; por. Mt 3,2; 4,17; 10,7; Łk 10,9.11), które zostało zainaugurowane misją Jezusa, a osiągnie swój punkt kulminacyjny wraz z paruzją i powrotem Chrystusa wywyższonego. Teraz doskonale widać też kunszt autora wewnętrznego Listu Jakuba i jego sprawne, wyrafinowane operowanie strategiami intertekstualnymi. W 5,7-8 nakładają się bowiem na siebie obrazy i leksyka nawiązujące do starotestamentowych przedstawień przyjsia Boga na sąd oraz obrazy i leksyka nawiązujące do wyobrażeń chrześcijańskich i tradycji o nauczaniu Jezusa.

Podsumowując tę część rozważań o mądrości wydającej dobre owoce, należy jeszcze raz podkreślić, że podobnie jak w części poprzedniej najbardziej wyeksponowanym owocem mądrości jest tu sprawiedliwość rozumiana podobnie jak poprzednio jako poznanie i posłuszeństwo woli Bożej. Tym razem została ona połączona z pokojem (3,18), co ma znaczenie przede wszystkim w kontekście panowania nad językiem. Nieposkromienie języka skutkuje gniewem, złością i niepokojem, które są zaprzeczeniem mądrości, podobnie jak wchodzenie w kompetencje Boga przy osądzaniu innych. Zamiast pochopnego sądu wobec bliźnich zalecana jest cierpliwość trwająca *aż do paruzji Pana*. Opanowanie języka i cierpliwość, które też można uznać za elementy składowe sprawiedliwości, ostateczny i cenny owoc przyniosą w czasach eschatologicznych. Choć nie zostało to powiedziane wprost, można się domyślać, że tym owocem będzie miłosierne potraktowanie sprawiedliwego w czasie sądu. Mniej niż poprzednio wyeksponowany został motyw prób, przede wszystkim dlatego, że tym razem opisy dotyczą nie zewnętrznych okoliczności, lecz wewnętrznych pokus. Niemniej – uleganie pokusie osądzania bliźniego, oczerniania go, a zwłaszcza odmawiania mu Bożego błogosławieństwa jest zaprzeczeniem sprawiedliwości, cierpliwości i wprowadzaniu pokoju, czyli mądrości pełnej dobrych owoców. Przykłady zaczerpnięte ze świata cywilizacji i ze świata natury pozwalają na optymistyczną konkluzję – panowanie nad językiem i cierpliwość wobec bliźnich są wpisane w naturę i możliwości człowieka. Ale pojawia się też ostrzeżenie ujęte w formę gnomy: *kto wie, jak dobrze czynić, a nie czyni – grzeszy*, która bardzo mocno podkreśla integralność elementów wewnętrznych (wiedza) i zewnętrznych (uczynki). Brak integralności nazywa wprost grzechem.

²⁴³ S. Laws, dz. cyt., s. 210.

Przy opisie kolejnych owoców mądrości narrator wyraźniej powraca zarówno do motywu prób, jak i motywu integralności z początku rozważań (Jk 1,2-4). Wiersz 5,13 rozpoczyna od czasownika *κακοπαθεῖ*, który, jak powiedziano, jest wieloznaczny i bardzo ogólny, wskazuje bowiem na różnego rodzaju kłopoty, problemy, cierpienia, ciężkie położenie, trudności zwłaszcza zewnętrzne i, jak się wydaje, doprecyzowuje znaczenie rzeczownika *πειρασμός* *doświadczenie, próba* z Jk 1,2. Przeciwstawiony zostaje mu czasownik *εὐθυμεῖ* *być szczęśliwym*, który odnosi się bardziej do stanu emocjonalnego niż okoliczności zewnętrznych (por. Dz 27,22.25 – *być spokojnym, być dobrej myśli*)²⁴⁴. Oba opozycyjne wobec siebie czasowniki użyte zostały w in. praes. act., co sugeruje stany trwałe, rozciągnięte w czasie, oba też są punktem wyjścia, aby zwracać się do Boga w nieszczęściu i szczęściu. Nieszczęście (tutaj bardziej związane z okolicznościami zewnętrznymi, a więc reprezentujące aspekt zewnętrzny) i szczęście (aspekt wewnętrzny) można potraktować jako charakterystyczne dla stylu semickiego oznaczenie całości za pomocą binarnych, przeciwstawnych sobie elementów, chodziłoby więc o wezwanie do zwracania się do Boga przez całe życie, niezależnie od okoliczności. Przypomina to wezwanie do okazywania radości w czasie prób (Jk 1,2), ponieważ na *całą/pełną* radość składają się nie tylko elementy, które od razu dają powód do cieszenia się, ale też elementy, które wydają się trudne i dają radość dopiero w dalszej perspektywie.

W nieszczęściu formą zwrócenia się do Boga jest modlitwa, w szczęściu – wykonywanie psalmów. Również tutaj zastosowany został praesens (*προσεῦχέσθω* oraz *ψαλλέτω*), który wskazuje na ciągłość i kontynuację zarówno modlitwy, jak i wykonywania psalmów. W przeciwieństwie do opozycji nieszczęście – szczęście, parę czasowników *modlić się* i *wykonywać psalmy* można potraktować synonimicznie. Czasownik *προσεύχομαι* ma znaczenie bardzo ogólne (inaczej niż np. skonkretyzowane *αἰτέω* w Jk 1,5 oznaczające tam modlitewną prośbę). Wymaga doprecyzowania zarówno co do formy, jak i treści, czego narrator się podejmuje w wierszach następnych. Czasownik *ψάλλω* został najprawdopodobniej, zgodnie ze zwyczajem nadawcy Jk, użyty w podwójnym znaczeniu. W LXX oznacza on grę na instrumencie strunowym – kinnorze lub nebelu (1 Sm 16,16) lub też śpiew z akompaniamentem instrumentu strunowego (np. Ps 7,18; 9,12). W NT odnosi się tylko do śpiewu (1 Kor 14,15; Ef 5,19). Nie wiadomo, jaka praktyka istniała wśród pierwszych rzeczywistych odbiorców Jk, dwuznaczność natomiast zakłada wybór praktyki w zależności od zwyczajów i proweniencji odbiorców konkretnych, zarówno historycznych, jak i każdej następnej generacji.

Zastosowanie synonimów *modlić się* i *wykonywać psalmy* w sposób opozycyjny

²⁴⁴ D.J. Moo, dz. cyt., s. 514.

nawiązuje do Jk 3,9-10, zwłaszcza do emfaticznego: *nie może się tak dziać!* Teraz narrator podaje pozytywny przykład tego, jak dziać się powinno: trzeba do Boga zwracać się w każdych okolicznościach. O ile radosne śpiewanie (i granie) Bogu, gdy człowiek czuje się szczęśliwy, jest naturalne, o tyle zwrot w modlitwie do Boga w nieszczęściu nie musi być oczywisty, można się bowiem spodziewać przekleństwa (być może w ten sposób – zwłaszcza przy lekturze linearnej – można wyjaśnić pojawienie się niedokończonej lub przypadkowej wzmianki o Hiobie w 5,11; Hiob bowiem namawiany był do przeklinania Boga w nieszczęściu). Zwracanie się do Boga w każdych okolicznościach to synonim bezwzględnej zaufania Bogu i poddania się Jego woli²⁴⁵, czyli sprawiedliwości będącej jednym z eksponowanych wcześniej owoców mądrości. Tutaj został on połączony ze zdolnością do nieustannej modlitwy.

W kolejnych wierszach narrator opisuje zarówno przykładowe trudne okoliczności, które można uznać za próby, jak i sposoby modlitwy. W 5,14 *ἀσθενεῖ* odpowiada wcześniejszemu *κακοπαθεῖ*, co zaznaczono użyciem tej samej formy. Podobnie przy nakazach *προσευχέσθω* *niech się modli* i *προσκαλεσάσθω* *niech zawoła*. Podstawowym znaczeniem czasownika *ἀσθενέω* jest *być słabym*. Leksem ten może być używany zarówno do opisu stanów somatycznych (np. 2 Kor 10,10; Mt 10,8; 25,36.39; Mk 6,56; Łk 4,40; J 4,46; 5,3.7; 6,2; 11,1.2.3.6), jak i psychicznych czy duchowych (por. np. Rz 5,6; 6,19; 14,1-2)²⁴⁶. Nie wiadomo zatem, jaką chorobę lub jaką słabość ma na myśli nadawca. Niewiele pomaga czasownik *ἰάομαι* *leczyć* w w. 16, ponieważ może być użyty zarówno w znaczeniu literalnym, jak i metaforycznym. Ponadto konwencja listu okólnego pozwala odbiorcom dokonać indywidualnej konkretyzacji.

Można się domyślać, że opisywana tu choroba lub duchowa słabość (zniechęcenie?) są tak wielkie, że uniemożliwiają modlitwę samemu choremu, dlatego narrator nakazuje wezwanie *πρεσβύτεροι* *starszych*. Identyfikacja *starszych* przysparza wielu problemów – także dlatego, że często przy opisie wczesnochrześcijańskich funkcji czy organizacji i administracji Kościoła, pojęciom używanym w NT nadaje się później zdefiniowane i utrwalone w kościelnym socjolekcie znaczenia. Jeśli przyjąć, że list powstał stosunkowo wcześnie – w latach 40., to trudno tutaj mówić o jakimś hierarchicznym urzędzie kościelnym²⁴⁷, choć wzmianka o *starszych* w Dz 11,29-30, jak się przypuszcza, dotyczy pierwszej

²⁴⁵ T.B. Cargal, dz. cyt., s. 190.

²⁴⁶ M.C. Albl, *Are Any Among You Sick? The Health Care System in the Letter of James*, JBL 121 (2002) 1, s. 125; K. Warrington, *James 5:14-18: Healing Then and Now*, International Review of Mission 93 (2004), s. 348-350.

²⁴⁷ Por. B.I. Reicke, *The Epistles of James, Peter and Jude*, dz. cyt., s. 58-59; M. Karrer, *Das Urchristliche Alte Testament*, NovT 32 (1990), s. 152nn.

połowy lat 40. I w.²⁴⁸. Najprawdopodobniej jednak w pierwszym okresie istnienia Kościoła (zwłaszcza Kościoła jerozolimskiego) termin *prezbiter/starszy* miał znaczenie ogólne, oznaczał osobę, która w danej społeczności cieszyła się szczególnym autorytetem, zajmowała się najczęściej działalnością charytatywną, nadzorowaniem finansów i/lub nauczaniem²⁴⁹. W gminie jerozolimskiej, do której odnosi się autor Dz, określenie *starsi/prezbiterzy* mogłoby oznaczać jakieś kolegium, do którego należeliby apostołowie (spośród Dwunastu), nauczyciele, prorocy, zwierzchnicy kościołów oikoidalnych²⁵⁰. O identyfikacji Dwunastu z *prezbiterami* jeszcze pod koniec I w. przekonuje m.in. 1 P 5,1, gdzie nadawca, który w 1 P 1,1 przedstawił się jako *apostoł Jezusa Chrystusa*, teraz określa się jako *συνπρεσβύτερος współstarszy*. Potwierdza to również literatura wczesnochrześcijańska (np. Papiasz) cytowana m.in. przez Euzebiusza z Cezarei, dodając do tego grona także kategorię *uczniów Pańskich*: *Skoro gdziekolwiek spotkałem kogoś z tych, co przestawali z prezbiterami, wypytywałem go o ich zdanie, co mówili Andrzej, co Piotr albo Filip, albo Tomasz, albo Jakub, co Jan albo Mateusz, albo inny z uczniów Pańskich, co powiadają Arystion i Jan Prezbiter, uczniowie Pańscy* (HE III, 39,4).

Jak powiedziano, do grona *starszych* należeli jednak nie tylko apostołowie, skoro np. w Dz 15,6.22.23 pojawia się dyferencjacja: *apostołowie i starsi*. Przypomina to opisy ewangeliczne, gdzie wśród elit religijnych wymieniani są arcykapłani i starsi (np. Mt 21,23; 16,3; por. też Dz 4,23; 24,1), uczeni w Piśmie i starsi (Mt 26,57) albo arcykapłani, uczeni w Piśmie i starsi (Mk 11,26; 14,53; Łk 20,1). Jeśli organizacja Kościoła jerozolimskiego opierała się na wzorcach żydowskich, można przypuszczać, że i we wspólnotach judaistycznych, i we wspólnotach judeochrześcijańskich podobnie rozumiano rolę *starszych* – jako autorytetów (intelektualnych, moralnych, szczególnie pobożnych) cieszących się w lokalnych społecznościach powszechnym szacunkiem.

W listach protopaulińskich termin *πρεσβύτερος* nie występuje. Pojawia się dopiero w listach pasterskich, które odzwierciedlają późniejszą organizację Kościoła. Jeśli więc przyjąć, że Jk jest listem późnym, to można by wskazać na pewne analogie pomiędzy opisami roli, jaką odgrywają *starsi* we wspólnotach hellenochrześcijańskich i w społeczności opisanej w Jk. W 1 Tm 5,1.2 i Tt 2,2 pojęcie *πρεσβύτερος* jest traktowane dosłownie jako określenie odnoszące się do wieku – *starszy*. Szersze znaczenie ma w 1 Tm 5,17, gdzie opisane są zadania *starszych*: przede wszystkim przewodnictwo wspólnocie, a ponadto głoszenie słowa

i nauczanie, za co należy im się szacunek (i/lub godna zapłata). Tekst rozróżnia *starszych*, którzy są głosicielami słowa i nauczycielami, oraz *starszych*, którzy nie pełnią tej posługi, być może skupiają się na administrowaniu wspólnotą i/lub działalności charytatywnej. Tt 1,5-6²⁵¹ wymienia z kolei cechy prezbiterów, którzy mają być *ustanowieni w każdym mieście*: nienaganność, posiadanie jednej żony i wierzących dzieci, karność i brak posądzeń o oddawanie się rozpuście. Cechy te budzą powszechny szacunek, co oznacza, że również na późniejszym etapie rozwoju Kościoła do grona *starszych* wybierano lub powoływano (ustanawiano) osoby mogące być moralnymi wzorcami dla innych. Widać więc, że zakresy znaczeń terminu *πρεσβύτερος* w Dz i w listach pasterskich w dużej mierze się pokrywają.

W związku ze strategią narratora Jk i konwencją listu okólnego skierowanego do bardzo różnych odbiorców, w tym wspólnot zarówno o proveniencji żydowskiej, jak i hellenistycznej, można przypuszczać, że w Jk 5,14 chodzi o *starszych* rozumianych na sposób żydowski, jak i *starszych*, których przymioty i zadania opisane zostały w listach pasterskich. O ile jednak Dz i listy pasterskie odnoszą się do sytuacji ogólnych, o tyle Jk ukazuje sytuację bardzo partykularną i kameralną: modlitwę i namaszczenie chorego. Wskazanie na modlitwę może oznaczać, że chodzi o tych *starszych*, którzy cieszą się szacunkiem wspólnoty ze względu na swoją pobożność, duchową dojrzałość (Jk 1,2-4), wierność (por. Jk 1,5), i wytrwałość w modlitwie (por. Jk 5,15.17), co można streścić jako sprawiedliwość – widać wtedy, pewną tożsamość pól semantycznych pojęcia *πρεσβύτερος* w Jk, Dz i listach pasterskich. Należy przy tym zauważyć, że w Jk nie eksponuje się elementów przywództwa, co może sugerować, że *prezbiterami* są tu rzeczywiście *starsi* wiekiem uważani jednocześnie za mądrych (obdarzonych darem mądrości) i sprawiedliwych (wypełniających wolę Bożą).

Warto przy okazji zwrócić uwagę na sposób dookreślenia *starszych*: są to *πρεσβύτεροι της ἐκκλησίας prezbiterzy Kościoła*. Jak twierdzi S. Laws, to jedyna niebudząca kontrowersji fraza, którą można uznać za typowo chrześcijańską w całym liście²⁵², ponieważ *ἐκκλησία* to typowe samookreślenie się wspólnoty chrześcijańskiej zarówno lokalnej (np. Flm 2), jak i uniwersalnej (Kol 1,18)²⁵³. Ta charakterystyczna dla Jk dwuznaczność nie ułatwia identyfikacji wspólnoty. Z jednej strony konwencja listu może wskazywać na Kościół uniwersalny, z drugiej – wspomniana już kameralna sytuacja na Kościół lokalny. Jeśli *πρεσβύτεροι* potraktować jako określenie cieszących się autorytetem przywódców Kościoła,

²⁴⁸ Wielu badaczy jednak podważa historyczność opisanej w Dz 11,28b-30 sytuacji – zbiórki na rzecz potrzebujących w czasie głodu w latach 40. I w.; por. W. Gajewski, *Charyzmat...*, dz. cyt., s. 130-131.

²⁴⁹ Tamże, s. 131.

²⁵⁰ Tamże, s. 132.

²⁵¹ Niekiedy włącza się do tego opisu jeszcze w. 7, a terminy *πρεσβύτερος* i *ἐπίσκοπος* traktuje synonimicznie.

²⁵² Zob. wyżej – Wprowadzenie i hipotezy dotyczące interpolacji frazy Jezus Chrystus w Jk 1,1 i 2,1.

²⁵³ S. Laws., dz. cyt., s. 225.

to mało prawdopodobne jest, aby wzywać ich do każdego chorego²⁵⁴. Ale jeśli określenie to potraktować bardziej sapiencjalnie i bez konotacji przywódczych, jako synonim pobożnych, mądrych i sprawiedliwych, jak to pokazano wyżej, to wtedy wzywanie takich osób może dotyczyć zarówno społeczności lokalnej, jak i uniwersalnej, ponieważ Jakubowe kryteria mądrości i sprawiedliwości są wspólne.

Nieco kłopotów przysparza dookreślenie formy tej modlitwy. Narrator Jk opisuje ją jako *modlitwę* ἐπ' αὐτόν. Przyimek ἐπί z accusativem może mieć wiele znaczeń, m.in. *na, nad, wokół*, ale także *razem*. Nie ma więc pewności, czy *prezbiterzy* mają modlić się bez czynnego udziału chorego nad nim, gromadząc się wokół niego lub nakładając na niego ręce (por. Mt 19,13)²⁵⁵, czy też razem z chorym. Oba warianty są prawdopodobne, niezależnie od tego, czy choroba zostanie potraktowana literalnie, czy metaforycznie jako słabość i zniechęcenie duchowe.

Obok modlitwy wspomniane zostało również namaszczenie olejem/oliwą w *imieniu Pana*. Participium aoristi ἀλείψατες sugerowałoby, że czynność ta poprzedza modlitwę. Można jednak powyższy aoryst potraktować bardziej aspektowo, bez eksponowania elementu czasowego, i namaszczenie rozumieć jako czynność jednorazową, całkowitą/dokładną, której towarzyszy modlitwa²⁵⁶. Odpowiadałoby to również Jakubowej hermeneutyce integralności – i namaszczenie, i modlitwa są tu tak samo istotne, ale tylko modlitwa została nieco bliżej opisana. Praktyka i funkcje namaszczenia pozostały niedookreślone²⁵⁷. W NT o namaszczeniu chorych olejem/oliwą wspomina jeszcze Mk 6,13, używając tej samej leksyki co Jk, i wiąże to z działalnością Dwunastu rozesłanych przez Jezusa. A ponieważ, jak pokazano, pojęcie πρεσβύτεροι obejmowało również tych najbliższych Jezusowi apostołów, można przypuszczać, że chodzi o praktykę wywodzoną z tej właśnie tradycji. Niestety, ewangelista również nie podaje szczegółów odnośnie do aktu namaszczenia.

²⁵⁴ Tamże, s. 226; por. też obowiązki *starszych* wymienione w *Liście Polikarpa do Filipian* (VI,1): *Prezbiterzy również niech będą pełni współczucia. Niech sprowadzają na dobrą drogę zbłąkanych i odwiedzają wszystkich chorych [...]*, Polikarp ze Smyrny, *List do Kościoła w Filippi*, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 158.

²⁵⁵ Taka wizja modlitwy nad chorym – z nałożeniem rąk – pochodzi od Orygenesusa, który przytaczając Jk 5,14 dodaje: *oni położą swoje ręce na niego* (Hom. Lev. 2.4.5) – za: M.C. Albl, dz. cyt., s. 136.

²⁵⁶ P.H. Davids, *James*, dz. cyt., s. 193.

²⁵⁷ Na podstawie tego tekstu we wczesnym Kościele greckim praktykowano posługę zwaną *euchalaion*. Jej nazwa odzwierciedla ścisły związek modlitwy (element *euch-* będący skrótem od εὐχή – modlitwy) i namaszczenia olejem (element *elaion* – ἔλαιον – oznaczający olej). Wcześniej też interpretowano tę praktykę w sposób sakramentalny. Od IX w. w Kościele łacińskim namaszczenia udzielali wyłącznie kapłani. Sakramentalny charakter namaszczenia ostatecznie potwierdził Sobór Trydencki (DS. 1695) w 1546 r., a także Sobór Watykański II (*Lumen gentium* 11). Tekst Jk 5,14-15 uznaje się w tradycji katolickiej za jedną z biblijnych podstaw sakramentu namaszczenia chorych. W Kościołach luterańskich namaszczenie bywa praktykowane, nie ma jednak charakteru sakramentalnego.

Sama praktyka namaszczenia chorych była oczywiście dobrze znana w starożytności jako jeden ze sposobów przynoszenia ulgi w cierpieniu. Oliwa służyła do oczyszczania ran (por. np. Łk 10,34), do ogrzewania ciała chorego, do łagodzenia napięcia mięśniowego, przy paraliżu, a nawet przy bólach zębów²⁵⁸. Znane było też stosowanie namaszczeń w innych celach – np. kosmetycznych i higienicznych niezwiązanych z chorobą (Mt 6,17), przy czynnościach sakralnych – zwłaszcza przy konsekracji na kapłanów (np. Wj 40,15; Lb 3,3) przy wyrażaniu czci i oddania (Łk 7,38.46; J 11,2; 12,3); do tych praktyk należy też symboliczne namaszczenie Jezusa zarówno na króla, jak i na pogrzeb (Mk 16,1). W akcie konsekracji, namaszczenia na króla i na pogrzeb ujawnia się symboliczny wymiar tego aktu – osoba namaszczona przechodzi niejako ze sfery profanum do sfery sacrum lub innego wymiaru; w literaturze międzytestamentowej przejście to zyskuje dodatkowo aspekt eschatologiczny (por. *Apokalipsa Mojżesza* 8,2; 9; 13,2-5). W większości wymienionych przypadków nieprzypadkowo pojawia się ten sam leksem, co u Jk – ἀλείψω. Zgodnie z hermeneutyką integralności oznacza to, że akt namaszczenia powiązanego z modlitwą obejmuje zarówno sferę cielesną, jak i duchową. Potwierdza to użycie frazy ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου w *imię Pana* w w. 15, która odnosi się do obu sfer.

W przeciwieństwie do Jk 5,7-8 tutaj identyfikacja *Pana* jest dość oczywista. Ponieważ w tym samym wierszu pojawia się pojęcie Kościoła, konotacje związane z tytułem *Pan* zdają się być w pełni chrześcijańskie, co oznacza, że fraza w *imię Pana* użyta została eliptycznie, bez narzucającego się dookreślenia *Pana* jako Jezusa Chrystusa. Działanie, a zwłaszcza uzdrawianie w *imię Pana* (*Jezusa Chrystusa*) odzwierciedla praktyki opisane m.in. w Dz 3,6; 4,30; 16,18; Mk 16,17; Mt 7,22; Łk 10,17, tutaj zaś dodatkowo samo wyrażenie kojarzy się z formułą liturgiczną, będącą rodzajem epiklezy – przywołania *Pana*, czyli Jezusa Chrystusa, aby stał się obecny jako rzeczywisty sprawca uzdrowienia²⁵⁹. Modlitwa i namaszczenie ma skutkować nie tylko fizycznym powrotem do zdrowia, ale też odpuszczeniem grzechów. Połączenie choroby z grzechem wywodzi się oczywiście z tradycji starotestamentowej, zgodnie z którą choroba/słabość (zarówno w znaczeniu literalnym, jak i metaforycznym) jest konsekwencją grzechu, a gdy usunięte zostaną przyczyny (grzechy), znikną również skutki (choroba)²⁶⁰. Echa tej koncepcji są też bardzo wyraźne w ewangeliiach (np. w Mk 1,40-44, gdzie oczyszczenie wewnętrzne, duchowe przekłada się na ustąpienie fizycznych objawów choroby). Ma to swoje przełożenie eschatologiczne – uzdrowienie i odpuszczenie grzechów oznacza życie, trwanie w grzechach – śmierć²⁶¹

²⁵⁸ S. Laws, dz. cyt., s. 227; zob. też K. Warrington, dz. cyt., s. 354.

²⁵⁹ S. McKnight, dz. cyt., s. 440; M.C. Albl, dz. cyt., s. 123.

²⁶⁰ W. Gajewski, dz. cyt., s. 139.

²⁶¹ M.C. Albl, dz. cyt., s. 132.

W w. 15 narrator jeszcze raz podejmuje motyw modlitwy, tym razem opisując ją jako ἡ εὐχή τῆς πίστεως *modlitwę wiary* (określenie to w NT występuje tylko w tym miejscu)²⁶². Modlitwa została tutaj określona rzeczownikiem εὐχή, który w NT występuje również na oznaczenie ślubowania (Dz 18,18; 21,23), a powiązanie jej z wiarą przypomina obietnicę, że na taką modlitwę (w Jk 1,5-6 – prośba w wierze) Bóg odpowiada i udziela swoich darów. Zestawienie Jk 5,15 i Jk 1,5-6 potwierdza również wcześniejszą intuicję, że *starsi* w Jk to właśnie ci, którzy potrafią z wiarą się modlić, czego dowiedli, modląc się o mądrość i ją otrzymując. A zatem *prezbiterzy* to synonim osób obdarzonych darem mądrości. Teraz mądrość ta wydaje owoc w postaci skutecznej, bo pełnej wiary modlitwy o całkowite uzdrowienie, obejmujące zarówno ciało, jak i duszę.

Jednocześnie zawarta jest tu sugestia, że brak uzdrowienia spowodowany może być brakiem wiary przy modlitwie, zwątpieniem (por. Jk 1,6-8). Zwątpienie nie musi oznaczać zakwestionowania mocy Boga do uzdrawiania. Chodzi raczej o podważenie suwerennej, zbawczo ukierunkowanej woli Boga, którą modlący się chce sobie podporządkować, nawet nieświadomie²⁶³. *Modlitwa wiary* oznaczałaby więc uznanie nadrzędnej woli Boga i bezwzględne, całkowite podporządkowanie się jej (por. Mt 6,10b). Usiłowanie modlitewnego wpłynięcia na tę suwerenną wolę zaprzecza określeniu *modlitwa wiary*²⁶⁴. Dlatego hagiograf nieco asekuracyjnie używa czasu przyszłego (σώσει *uratuje*, ἐγερῆι *wzbudzi* i ἀφεθήσεται *odpuści*), opisując pożądane skutki modlitwy. W przeciwieństwie do większości użyć czasownika σῶζω w Jk, użycie go w 5,15 nie wiąże się bezpośrednio z soteriologią i/lub eschatologią, lecz ma przede wszystkim wymiar doczesny. Akcent pada na znaczenie literalne – *uratować*, *wyratować* [z choroby], choć w tle, jak zaznaczono, przeblaskują implikacje eschatologiczne. Połączenie modlitwy i ratunku może wydawać się zaskakujące, dlatego w dalszej części zdania pada doprecyzowanie, jak rozumieć część pierwszą: ἐγερῆι αὐτὸν ὁ κύριος *Pan go podniesie*. Użyta tu leksyka przypomina obrazowanie ewangeliczne, zwłaszcza uzdrowienia, których elementem jest *pochwycenie i podźwignięcie* (Mt 9,6; Mk 1,31; Łk 6,8), lub opisy w Dz (3,7; 9,41). W ten obrazowy sposób wyjaśniona została również epikleza z w. 14 – nie chodzi o to, że samo zwrócenie się do Boga w modlitwie ratuje chorego, ale o to, że w modlitwie przywoływany jest Bóg/Pan/Jezus Chrystus, który swoją mocą dokonuje uzdrowienia²⁶⁵ chorego. Tym razem *chory* zamiast ἀσθενῶν został nazwany κάμνων. To drugie participium dobrze oddaje zarówno fizyczne (por. Mdr 15,9), jak i psychiczne czy

duchowe (por. Hi 10,1; Hbr 12,3) aspekty choroby, co w przypadku Jakubowej hermeneutyki integralności ma znaczenie.

W 15b hagiograf odwołuje się do wspomnianego już przekonania starotestamentowej proveniencji (np. Pwt 28,15.21-22.27-29; Syr 18,21; 38,15; por. Mk 2,1-12), że choroba jest pochodną grzechu. A zatem warunkiem pełnego uzdrowienia jest odpuszczenie grzechów. Zwraca tutaj jednak uwagę użycie zdania warunkowego και ἀμαρτίας ἢ πεποιηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ, *a jeśli wciąż trwałby w stanie popełnionych grzechów, będzie mu odpuszczony* z participium πεποιηκώς, które oznacza grzechy popełnione w przeszłości, których skutki trwają. Zdanie warunkowe sugeruje niepewność hagiografa co do etiologii choroby, czy każda choroba rzeczywiście jest bezpośrednią konsekwencją grzechu, czy też nie (por. J 9,2-3). Jeśli dana choroba jest pochodną grzechu, to grzech zostanie odpuszczony. Drugiego wariantu – jeśli choroba nie jest pochodną grzechu (lecz np. efektem działania demonicznego)²⁶⁶ – narrator nie rozwija.

W w. 16 można zaobserwować wyraźną zmianę tonu i – jak się wydaje – całej sytuacji. Od kazuistycznych wezwań w 5,13-15 narrator przechodzi teraz do ogólnego apelu i zachęty do wyznawania sobie wzajemnie grzechów²⁶⁷. Odbiorców tej zachęty trudno jednak identyfikować. Bezpośrednim adresatem nie jest ten, który choruje i wzywa starszych, by się nad, wokół lub razem z nim modlili (zbyt gwałtowna zmiana osoby 3 sg. na 2 pl. i pewna nielogiczność wezwania do wyznawania grzechów i do modlitwy tego, kto nie może się modlić). Nie ma też wyraźnych wskazówek tekstowych, które pozwalałyby utożsamić wezwanych z opisanymi wcześniej *starszymi*²⁶⁸. Wydaje się więc, że w. 16 należy uznać za tranzycję podsumowującą wszystkie dotychczasowe rozważania odnośnie do owoców mądrości oraz prób i doświadczeń, od 1,2-4. O tranzytywnym charakterze świadczy użycie imperatiwów praes. activi dla 2 os. pl ἐξομολογεῖσθε *wyznawajcie* i εὐχεσθε *módlcie się*, które wyrażają czynności wielokrotne, powtarzające się. Jako grzechy kwalifikowane są tu nieudane próby, uleganie pokusom, a zwłaszcza wiedza o możliwości czynienia dobrze i zaniechania tego działania (4,17), bo właśnie to zaniechanie zostało wcześniej literalnie nazwane grzechem. Teraz grzechy te powinny zostać wyznane (por. 1 J 1,8n).

W 3,6.8-10 pokazano, że najtrudniej poskromić język, teraz zaś trudność może stanowić wzajemne wyznawanie, które niewątpliwie wymaga uznania się za grzesznika i wynikającej z tego pokory²⁶⁹. Taką postawę implikuje czasownik

²⁶² M.C. Albl, dz. cyt., s. 135-136.

²⁶⁷ Zmianę tę dostrzegają też P.H. Davids, *James*, dz. cyt., s. 195, oraz D.J. Moo, dz. cyt., s. 535, 537, ale łączą to uogólnienie z poprzednimi wierszami i wyznawanie grzechów oraz modlitwę analizują w kontekście uzdrawiania.

²⁶⁸ S. Laws, dz. cyt., s. 232; D.J. Moo, dz. cyt., s. 536.

²⁶⁹ S. Laws, dz. cyt., s. 233.

²⁶² K. Warrington, dz. cyt., s. 357.

²⁶³ D.J. Moo, dz. cyt., s. 533.

²⁶⁴ K. Warrington, dz. cyt., s. 357-358.

²⁶⁵ S. McKnight, dz. cyt., s. 442.

ἐξομολογέω, który w NT odnosi się albo do uznania wielkości Boga i wysławiania Go (np. Mt 11,25; Łk 10,21; Rz 14,11; 15,9; Flp 2,11), albo do wyznawania grzechów (Mt 3,6; Mk 1,5; Dz 19,18). Narrator tradycyjnie łączy oba znaczenia – uznanie własnej grzeszności odbywa się w relacji do świętości Boga, a wyznanie grzechów łączy się z wiarą, że Bóg je odpuszcza, okazuje miłosierdzie (por. Prz 28,13; Ps 51[50],3) i dlatego należy Mu się cześć i uwielbienie. Te dwa aspekty dodatkowo podkreślone zostały wezwaniem do modlitwy, która cechować się ma pokorą i wiarą w Boże miłosierdzie (por. mądrość pokorna/wytrwała).

Praktyka publicznego wyznawania grzechów nawiązuje niewątpliwie do zwyczajów żydowskich i często wiąże się z próbą naprawy zła (np. Lb 5,5-7). Obecna była również w życiu wczesnego Kościoła²⁷⁰, o czym przekonują np. wzmianki w 1 Klem (51,3-4): *Lepiej bowiem wyznać publicznie grzechy, niż trwać w zatwardziałości serca, jak czynili to ci, co zbuntowali się przeciw Mojżeszowi, słudze Bożemu*²⁷¹. W Jk nie ma jednak wskazówek, jak wyglądało to wyznawanie sobie nawzajem grzechów; czy było to rzeczywiście publiczne wyznawanie grzechów przed całą wspólnotą, czy może odbywało się w mniejszym gronie lub dotyczyło tylko tej osoby, wobec której popełniło się przewinienie (Mt 18,15; Łk 17,3-4)²⁷², np. oszczerstwo i/lub przekleństwo (por. Jk 3,9).

Reakcją i odpowiedzią na wyznanie grzechów jest modlitwa. Wcześniej

²⁷⁰ Ten fragment listu stanowi istotny argument w Kościele rzymskokatolickim za praktyką sakramentalnej pokuty, zwanej sakramentem nawrócenia, pojednania, pokuty bądź po prostu spowiedzią (KKK 1423-1424). Konstytucję *Lumen gentium* (11) Soboru Watykańskiego II stwierdza: „Ci zaś, którzy przystępują do sakramentu pokuty, otrzymują od miłosierdzia Bożego przebaczenie zniewagi wyrządzonej Bogu i równocześnie dostępują pojednania z Kościołem, któremu, grzesząc, zadali ranę, a który przyczynia się do ich nawrócenia miłością, przykładem i modlitwą”. W późniejszych wiekach zwyczaj wyznawania grzechów rozwinął się w stronę spowiedzi, praktykowanej również w Kościołach tradycji luterkańskiej, choć wywiedzionej z innych tekstów niż Jk 5,16. W *Konfesji Augsburskiej* (XI) można przeczytać: *Kościół nasz naucza o spowiedzi, że należy zachować w kościołach rozgrzeszenie prywatne, choć nie jest konieczne wyliczanie podczas spowiedzi wszystkich grzechów, albowiem jest to niemożliwe w świetle Psalmu: „Uchybienia – któż znać może” (Ps 19,13)*. Artykuł ten szerzej komentowany jest w *Obronie Konfesji augsburskiej* (XI), zwłaszcza w odniesieniu do konstytucji *Omnis utriusque* uchwalonej na Soborze Laterańskim IV w 1215 i konieczności wyznawania wszystkich grzechów oraz częstotliwości przystępowania do spowiedzi, która nazwana jest tu przez F. Melanchtona sakramentem. M. Luter w *Artykułach Szmalkaldzkich* (VIII O spowiedzi) twierdzi, że [...] *nie należy znosić spowiedzi i absolucji, zwłaszcza z powodu sumień niewyrobionych i bojaźliwych*. W *Małym Katechizmie* Luter opisuje krótko dwa elementy, które składają się na spowiedź, wyznanie grzechów i przyjęcie absolucji. Rozwija tę myśl w *Dużym Katechizmie* (*Krótkie przypomnienie o spowiedzi*), gdzie wskazuje również na trzy rodzaje spowiedzi: dwa z nich – wyznanie grzechów *jedynie Bogu* lub *wyłącznie bliźniemu* połączone z prośbą o przebaczenie wyprowadzone zostały z Modlitwy Pańskiej, z prośby: *odpuść nam nasze winy, jak i my odpuszczamy naszym winowajcom*. Kontekstowi Jk 5,16 najlepiej odpowiada opis tego drugiego rodzaju spowiedzi. Obok tych dwóch wyróżnia Luter jeszcze trzeci rodzaj spowiedzi, którą nazywa tajną. Odbywa się ona *wyłącznie wobec jednego brata*; *Księgi wyznaniowe Kościoła luterkańskiego*, tłum. A. Wantuła, W. Niemczyk, Bielsko-Biała 2011, s. 49-50, 128-131, 145, 235nn, 353.

²⁷¹ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 74.

²⁷² S. Laws, dz. cyt., s. 233.

podkreślano jej integralny związek z namaszczeniem (w. 14), teraz natomiast z wyznaniem grzechów. Związek modlitwy i wyznawania grzechów wzmocniony został poliptotą – tym samym określeniem wzajemności, które pojawia się przy obu wezwaniach: *wyznawajcie jeden drugiemu ἀλλήλοις* oraz *módlcie się jeden za drugiego ἀλλήλων*. Oznaczałoby to, że narrator ma tu na myśli modlitwę wstawienniczą, co zostaje potwierdzone w następnym zdaniu hiponimem *δέησις* – *modlitwa, prośba*. Z tym wiąże się również gotowość do przebaczenia, bez którego jakiegokolwiek zwrócenie się do Boga nie jest w ogóle możliwe (por. Mt 5,23-24). Być może jest to też świadectwo liturgicznego użycia Modlitwy Pańskiej, w której pojawia się motyw wzajemnego odpuszczenia przewinień jako warunek odpuszczenia win przez Boga (Mt 6,12).

Cel wyznawania grzechów i modlitwy określono jako uzdrowienie – *ἰαθήτε* żebyście zostali *uzdrowieni*. Jak już wspomniano, można ten czasownik rozumieć dosłownie (np. Mt 8,8.13; 15,28; Mk 5,29; Łk 5,17; 6,18.19; 7,7; 8,47; 9,2.11.42; 14,4; 17,15; 22,51; J 4,47; 5,13; Dz 9,34;) bądź metaforycznie (np. Pwt 30,3; Iz 6,10, który został powtórzony w Mt 13,15; J 12,40; Dz 28, 27; Iz 53,5 cytowany w 1 P 2,24; Hbr 12,13). Wydaje się, że w kontekście wyznania grzechów i modlitwy hagiografowi chodziło o wyeksponowanie tego drugiego znaczenia – uzdrowienie zatem byłoby ekwiwalentem odpuszczenia grzechów i przywrócenia do wspólnoty. Ponieważ zastosowano *passivum theologicum*, wiadomo, że uzdrawiającym/odpuszczającym grzechy jest Bóg, natomiast aoryst wskazuje na całościowe uzdrowienie/odpuszczenie²⁷³. W ten sposób jeszcze raz zaakcentowano, że to nie modlitwa uzdrawia, lecz Bóg (por. w. 15), co potem potwierdza przytoczenie przykładu Eliasza – to nie sama modlitwa proroka sprawia, że pada lub nie pada deszcz (bo miałyby wtedy ona charakter magicznego zaklęcia), lecz Bóg zatrzymuje lub zsyła opady w odpowiedzi na modlitwę (ww. 17-18)²⁷⁴. Żeby nie powstało jednak wrażenie dyskredytacji modlitwy, hagiograf konstatuje, że *πολλὸ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη* *działająca modlitwa/prośba sprawiedliwego wiele osiąga/może*. Używa do tego formy uniwersalizującej maksymy, w której wymienione zostały dwa zasadnicze owoce mądrości – sprawiedliwość oraz zdolność do modlitwy, w której mieści się opisana wyżej pokora oraz zdolność do przebaczenia i wstawienie się u Boga za bliźnim.

Cała gnoma odbiega leksykalnie od wcześniejszych rozważań. Modlitwa, jak wspomniano, wyrażona jest pojęciem *δέησις*, które jest hiponimem w stosunku do modlitwy i doprecyzowuje ją jako prośbę, a więc modlitwę wstawienniczą za tych, którzy wyznają swoje grzechy. Modlitwa ta dookreślona została przez

²⁷³ P.H. Davids, *James*, dz. cyt., s. 177nn.

²⁷⁴ Por. T.B. Cargal, dz. cyt., s. 192.

rzeczownik δικάϊου w genetivie substantivie – *sprawiedliwego* oraz przez participium ἐνεργουμένη, którego tłumaczenie przysparza nieco trudności. W NT czasownik ἐνεργέω odnosi się głównie do działań sił nadprzyrodzonych – Boga (np. Ga 2,8; 3,5; 1 Tes 2,13; 1 Kor 12,6; Ef 1,11.20), ale również złego ducha (Ef 2,2). Oznacza nie tylko działanie, ale też wykonanie jakiejś pracy i efekt, akcentuje więc skuteczność działania. W Jk 5,16 użyto passivum theologicum, które wyjaśnia, że skuteczność modlitwy – tutaj uzyskanie odpuszczenia grzechów, czyli duchowe uzdrowienie – zależy od Boga, a nie od człowieka. Fraza δέησις δικάϊου ἐνεργουμένη rozróżnia zatem podmiotem modlitwy (modlącym się) – sprawiedliwym, a agensem, który sprawia, że modlitwa staje się skuteczna – Bogiem. Synonimem *modlitwy sprawiedliwego* była w w. 15. *modlitwa wiary*, która również eksponowała suwerenną, zbawczą wolę Boga i wynikające z niej działanie Boga, wiara zaś oznaczała ufność/zaufanie i poddanie się tej Bożej woli.

Zestawienie *modlitwy wiary* z w. 15, maksymy z w. 16 i opisu dziejów Abrahama z 2,21-23 pozwala jeszcze raz bliżej określić, kim jest w Jk sprawiedliwy. To, co w przypadku Abrahama zarysowano za pomocą narracji, teraz oddano jako implikacje związane z modlitwą. Abraham zaufał Bogu i wyraził to czynkiem – poddał się Jego woli, ofiarując Izaaka, przez to został uznany za sprawiedliwego. Modlitwa sprawiedliwego – to modlitwa tego, który bezwzględnie zaufał Bogu i poddał się Jego woli. Z kolei zaufanie Bogu i poddanie się Jego woli to zarazem definicja wiary z frazy *modlitwa wiary*, jak i postępowania sprawiedliwego z frazy *modlitwa sprawiedliwego*.

W 5,17-18 narrator jeszcze raz wyjaśnia, na czym polega δέησις δικάϊου ἐνεργουμένη. I, jak w przypadku Abrahama (oraz Rachab), czyni to, odwołując się do narracji starotestamentowej. Tym razem przykład zaczerpnięty został z 1 Krl 17-18 (szczególnie 17,1 i 18,1) i dotyczy proroka Eliasza, choć nawiązania nie są w istocie zbyt dokładne najprawdopodobniej dlatego, że na tradycję starotestamentową nakłada się tradycja późniejsza, która w Eliaszu oprócz archetypu proroka²⁷⁵ upatruje również wzorca wiary i modlitwy. I choć na pierwszy rzut oka Jakubowy przykład nie wydaje się fortunny – prorok bowiem znany był z bardziej spektakularnych działań połączonych z modlitwą (np. uzdrowienie syna wdowy z Sarepty – 1 Krl 17,17-24, czy złożenie na górze Karmel ofiary całopalnej, którą – w odpowiedzi na modlitwę proroka – pochłonął zesłany przez Boga ogień – 1 Krl 18,25-39), to okazuje się, że według 2 Ezdr 7,106-110 nazwany jest *mężem modlitwy* właśnie w związku ze sprowadzeniem suszy²⁷⁶.

Ponadto bardziej spektakularne przykłady działalności proroka mocno eksponowałyby jego wyjątkowość i niezwykłość (Syr 48,1-12), a to nie pozwoliłoby nazwać Eliasza ἄνθρωπος ἦν ὁμοιοπαθής ἡμῖν, *człowiekiem podobnym do nas pod każdym względem*. Tymczasem celem hagiografa jest przekonanie odbiorców, że postawa proroka jest wzorcem dostępnym każdemu człowiekowi²⁷⁷.

Wybrany przykład nawiązuje do palestyńskich warunków naturalnych – pory suchej i deszczowej, co przypomina nieco poprzednie odwołania do natury – wody słodkiej i słonej/gorzkiej oraz owocujących drzew. Przede wszystkim jednak chodzi tu o obrazowe i przekonujące pokazanie, *jak skuteczna jest modlitwa sprawiedliwego*. Idea skutecznej i wytrwałej modlitwy oddana została poliptotyczną frazą zdradzającą semickie pochodzenie: προσευχῆ προσήύξατο – dosł. *modlił się modlitwą*, co tłumaczy się zwykle, intensyfikując znaczenie czasownika, jako *modlił się wytrwale*, *modlił się usilnie*. Przedmiotem modlitwy w w. 17 jest susza: τοῦ μὴ βρέξαι, *aby nie padało/aby nie zesał deszczu*. Dalszy opis skutków modlitwy ściśle nawiązuje do jej treści poprzez poliptotyczne użycie tego samego czasownika βρέχω *padać*, a raczej – *zsyłać deszcz*: καὶ οὐκ ἔβρεξεν *i nie padało/i nie zesał deszczu*.

Podany w Jk czas trwania suszy odbiega od danych biblijnych. 1 Krl 18,1 podaje, że deszcz pojawił się w trzecim roku trwania suszy, tymczasem Jk 5,17 (podobnie jak Łk 4,25) mówi o trzech latach i sześciu miesiącach. Być może wprowadzając tę apokaliptyczną symbolikę (liczba trzy i pół jako połowa siódemki – uważanej za symbol pełni i doskonałości – kojarzyła się z nieszczęściem, prześladowaniami i sądem; por. Dn 7,25; 12,7; Ap 12,4; 13,5)²⁷⁸, narrator chce nawiązać do prób i doświadczeń z 1,2-4 oraz obrazowania eschatologicznego z 5,7-8. Sam prorok był też postacią kojarzoną z czasami ostatecznymi i pojawieniem się mesjasza. W ten sposób element eschatologiczny spełniałby funkcję jednego z wykładników spójności całego fragmentu poświęconego mądrości pełnej dobrych owoców.

Wiersz 18. jeszcze raz podkreśla, że ὁ οὐρανὸς ἔδωκεν *niebo dało deszcz* w odpowiedzi na modlitwę Eliasza. Tym razem modlitwa nie została w żaden sposób dookreślona jako wytrwała czy żarliwa, jak w w. 17. Fraza ὁ οὐρανὸς ἔδωκεν *niebo dało deszcz* wydaje się raczej charakterystycznym septuagintyzmem niż kryptocytatem z 1 Krl 18,1 (δώσω ἔτι ἐπὶ πρόσωπον τῆς γῆς *i dam deszcz na powierzchnię/oblicze ziemi*). Niebo οὐρανός z jednej strony można uznać za synekdochę odnoszącą się do Boga, z drugiej – za element typowego binaryzmu semickiego: *niebo i ziemia*. Ta założona wieloznaczność ma jeszcze

²⁷⁵ S. Laws, dz. cyt., s. 235; S. McKnight, dz. cyt., s. 450.

²⁷⁶ S. Laws, dz. cyt., s. 235.

²⁷⁷ W tradycji wykorzystanej przez narratora Jk widać odejście od biblijnej historii Eliasza: w 1 Krl 17,1 to prorok odpowiada na wołanie Boga, w wersji Jakubowej – Bóg odpowiada na modlitwę Eliasza.

²⁷⁸ P.H. Davids, *James*, dz. cyt., s. 197.

raz podkreślić, że agensem i benefaktorem jest Bóg, oraz mocniej powiązać ten obraz z miniprzypowieścią z 5,7-8 i przypomnieć, że cechą modlitwy będącej owocem mądrości jest cierpliwość, zwłaszcza w stosunku do ludzi, i związana z nią gotowość przebaczenia bliźniemu (5,16). Dodatkowo – również w kontekście owoców mądrości – można tę ilustrację rozpatrywać alegorycznie: Bóg (*niebo* – por. mądrość z góry) obdarza szczerze (deszcz – por. Jk 1,5) człowieka (ziemię) swoim darem – mądrością, a człowiek (ziemia) dzięki darowi mądrości wydaje owoc – sprawiedliwość tak często podkreślaną w całym passusie.

Podsumowując, należy jeszcze raz wymienić owoce mądrości i spróbować je usystematyzować. Niewątpliwie za główny owoc narrator uważa sprawiedliwość – dzięki darowi mądrości człowiek jest w stanie rozpoznać Bożą wolę i ją wypełniać, a na tym polega istota sprawiedliwości. Synonimami sprawiedliwości są tu dojrzałość i kompletność/integralność, które rozwijają się i doskonalą w wyniku prób i doświadczeń (1,2-4; 5,13). Dlatego sprawiedliwości jako owocowi mądrości towarzyszy radość (1,2). Przykłady Abrahama (2,21-24) i Rachab (2,25) wprowadzone do tekstu są przede wszystkim ilustracją sprawiedliwości, choć bardzo dobrze wpisują się również w Jakubową hermeneutykę integralności, potwierdzając po raz kolejny absurdalność rozdzielania wiary i uczynków (2,18). Historie biblijnych bohaterów pozwalają też zwrócić uwagę na te komponenty sprawiedliwości, które również można uznać za („partykularne”) owoce mądrości: bezwzględne zaufanie Bogu, gotowość do ponoszenia ofiar, gościnność. Kolejne przykłady są bardziej uniwersalne, dotyczą każdego człowieka (co zostało podkreślone formułami charakterystycznymi dla maksimum – 3,2.8a), dlatego zilustrowano je obrazami odnoszącymi się do cywilizacji (3,3-4) i natury (3,5.7-8.11-12). Ważną cechą człowieka sprawiedliwego jest wedle Jakuba panowanie nad językiem, powstrzymanie się od ocen i wydawania wyroków w stosunku do bliźnich (3,1-2.6.8b-10). Bez mądrości powściągliwość ta byłaby niemożliwa. Pozytywny, pełen miłości i wyrozumiałości stosunek do bliźniego połączony został z *czynieniem pokoju*, przy czym pokój ten dotyczy zarówno relacji międzyludzkich, jak i pokoju indywidualnego wynikającego z wewnętrznej integralności i naśladowania Boga (3,18).

W centrum całego passusu stoi gnoma z Jk 4,17, która stanowi ostrzeżenie: *któ wie, jak dobrze czynić, a nie czyni – grzeszy*. Podkreśla ona integralność człowieka sprawiedliwego/obdarzonego mądrością. Integralność polega na zewnętrznym wyrażaniu wewnętrznych przekonań, czynnej manifestacji posiadanej wiedzy. Brak tej spójności nazwany został wprost grzechem. Gnoma ta ma również charakter tranzyjacji. Po niej następuje powrót do wyliczania kolejnych owoców mądrości składających się na sprawiedliwość: cierpliwości wobec bliźnich (5,7-8)

i zdolności do przebaczenia (5,16). W końcowych wierszach passusu poświęconego mądrości pełnej owoców narrator podkreśla konieczność modlitwy w każdych okolicznościach (5,13). W ten sposób powraca do zaznaczonego na wstępie motywu prób i doświadczeń. Stosunkowo szeroki opis modlitwy sprawia, że również ona może być uznana za drugi obok sprawiedliwości główny owoc mądrości. O ile sprawiedliwość manifestuje się uczynkami, o tyle modlitwa jako owoc mądrości odzwierciedla postawę człowieka mądrego/sprawiedliwego wobec Boga i wobec bliźnich: zaufanie Bogu, gotowość do poddania się suwerennej woli Boga (5,15), pokorę wynikającą ze świadomości grzeszności, gotowość do wyznania grzechów połączoną z gotowością do wybaczenia (5,16) oraz wytrwałość (5,16b-17). Na taką modlitwę Bóg odpowiada, co ilustruje przykład Eliasza (5,17-18).

Teraz łatwiej zrekonstruować cechy i zachowania człowieka obdarzonego mądrością (pełną dobrych owoców) oraz człowieka pozbawionego tego daru:

Posiadający dar mądrości	Pozbawiony daru mądrości
<ul style="list-style-type: none"> • radujący się i modlący w każdych okolicznościach – Jk 1,2; 5,13 • dojrzały i integralny – Jk 1,3-4 • znający cel prób i doświadczeń – Jk 1,3-4 • potwierdzający wiarę uczynkami – Jk 2,18.24; 4,17 • ufający Bogu – Jk 2,21-23 • okazujący gościnność i opiekujący się przybyszami i chorymi – Jk 2,25; 5,14-15a-b • zdolny do panowania nad językiem – Jk 3,2 • błogosławiący Boga – Jk 3,9a.10a • błogosławiący bliźniego • wprowadzający pokój – Jk 3,18 • cierpliwy wobec bliźnich – Jk 5,7-8 • zdolny do przebaczenia – Jk 5,16 • świadomy własnej grzeszności i wyznający grzechy – Jk 3,2; 5,16a-b • wytrwały w modlitwie – Jk 5,16d-18 • sprawiedliwy – Jk 2,21.23-24.25; 3,18 	<ul style="list-style-type: none"> • nieumiejący radować się i modlić w każdych okolicznościach • niedojrzały i rozdarty • nieznający celu prób i doświadczeń • rozdzielający wiarę i uczynki – Jk 2,18 • nieumiejący zaufać Bogu • niezdolny do panowania nad językiem – Jk 3,3-12 • przeklinający bliźniego – Jk 3,9b • niezdolny do wprowadzania pokoju • niecierpliwy wobec bliźnich • niezdolny do przebaczenia • odrzucający świadomość własnej grzeszności • pozbawiony wytrwałości w modlitwie nieumiejący modlić się z wiarą

Mądrość bezstronna (Jk 1,9-11; 2,1-9; 4,4-6.13-15; 5,1-3)

Niech pokorny/unizony brat będzie dumny w swoim wyniesieniu, a bogaty w swoim uniżeniu/pokorze, ponieważ jak kwiat [w] trawie przeminie. Wzeszło słońce z upałem i wysuszyło trawę, a jej kwiat opadł i jego/jej piękno zginie; tak i bogaty zwędnie w swoich podróżach/pościgach [za bogactwem]. Bracia moi, miejcie wiarę w Pana naszego Jezusa Chrystusa chwały bez [żadnego] faworyzowania/stronniczości. Jeśli przyszedłby na wasze zgromadzenie/do waszej synagogi mąż złotopalczasty w lśniącej/światlistej szacie i przyszedłby też pokorny w brudnej szacie, zwróciłibyście uwagę na odzianego w lśniącą szatę i powiedzielibyście: usiądź tu, w dobrym [miejscu]; a pokornemu powiedzielibyście: stań tam albo usiądź pod moim podnóżkiem, to czy nie osądzacie się między sobą i nie stajecie się sędziami przewrotnymi? Posłuchajcie, moi kochani bracia! Czy Bóg nie wybrał ubogich tego świata na bogatych w wierze i dziedziców królestwa, które zostało obiecane miłującym Go? A wy znieważyliście pokornego. Czy bogaci nie dręczą was i nie ciągną was do sądów? Czy to nie oni bluźnią dobremu imieniu, które zostało nad wami wypowiedziane? Jeśli jednak wypełniacie królewskie prawo zgodnie z Pismem: będziesz miłował swojego bliźniego jak samego siebie, dobrze robicie. A jeśli jesteście stronniczy, popełniacie grzech i jesteście obwiniani przez prawo jak przestępcy. Cudzołożnice/y, nie wiecie, że przyjaźń świata jest wrogością wobec Boga? Jeśli więc ktoś chciałby być przyjacielem świata, staje się wrogiem Boga. A może twierdzicie, że na próżno Pismo mówi: zazdrośnie pożąda ducha, którego [Bóg] w nas umieścił/zazdrośnie pożąda ducha, którego w nas umieścił? I daje większą łaskę? Dlatego mówi: Bóg sprzeciwia się pysznym, a pokornym daje łaskę. A teraz [słuchajcie] wy, którzy mówicie: Dziś lub jutro pójdziemy do tego miasta i przez rok będziemy tam działać i zarabiać, i zyskiwać; wy, którzy nie wiecie, co [będzie] jutro, czym jest wasze życie? Jesteście mgłą pojawiającą się na krótko, a następnie znikającą. Zamiast tego powinniście mówić: Jeśli Pan by zechciał i będziemy żyć, to zrobimy to czy tamto. A teraz [słuchajcie], bogaci, płaczcie, szlochając nad udrękami, które przychodzą. Wasze bogactwo zbutwiało, wasze ubrania stały się pożywieniem moli. Złoto wasze i srebro zardzewiało, a rdza na nich będzie świadectwem [przeciw] wam i pożre wasze ciała jak ogień. Zebraliście skarby w dniach ostatnich.

Opis mądrości bezstronnej nie odbiega od opisów poprzednich przejawów i cech mądrości. Również tutaj da się dostrzec typowy dla Jk trójpodział dziejów zbawienia. Refleksja jest jednak bardzo wyraźnie zorientowana eschatologicznie,

a elementy przeszłe – głównie nauczanie prorockie – odnoszą się równocześnie do przyszłości. Szczególnym rysem jest też wyraźne zaznaczenie, że eschatologiczny sąd nad wywyższającymi się arogantami, którzy nie przestrzegają Prawa (przykazania miłości Boga i bliźniego), rozpoczyna się już w teraźniejszości.

Przeszłość	Teraźniejszość	Przyszłość
Ktiseologia – stworzenie człowieka i umieszczenie w nim ducha – Jk 4,5 Obietnica wywyższenia pokornych – Jk 4,6 Obietnica królestwa dla bogatych w wiarę – Jk 2,5 Proroki obraz ucisku – Jk 2,6 Proroki obraz niewierności (cudzołóstwo) – Jk 4,5-6 Proroki obraz sądu – Jk 5,1-3	Uniżenie i pokora – Jk 1,9-10 Gromadzenie bogactwa – Jk 1,11; 5,1-3 Ocenianie/osądzanie innych po wyglądzie – stronniczość – Jk 2,1-4.9 Popełnianie grzechu – Jk 2,9 Przestrzeganie i nieprzestrzeganie przykazania miłości Jk 2,7-8; 4,4 Przyjaźń ze światem – Jk 4,4 Zdrada i wrogość wobec Boga – Jk 4,5-6 Wchodzenie w kompetencje Boga – planowanie przyszłości – Jk 4,13-15 Początek sądu – Jk 1,9-11; 5,1-3	Wywyższenie pokornych – Jk 4,6 Królestwo dla wierzących/wiernych – Jk 2,5 Potępienie przez prawo – Jk 2,9 Sąd i kara – Jk 1,10b-11; 5,1-3

Liczne referencje do Pisma, które ukazują jego aktualność, są kolejnym elementem odróżniającym tę refleksję od innych. Do tego dochodzi nagromadzenie przypowieści i wyrażeń adresatywnych, co sprawia, że refleksja o mądrości bezstronnej formą przypomina nie tylko diatribę, ale wręcz kazanie. Głównym motywem jest ostrzeżenie przed zbyt pochopnym ocenianiem ludzi po wyglądzie, rozróżnianiem na lepszych, godnych szacunku i gorszych, pogardzanych oraz przed dalszym stronniczym postępowaniem na podstawie tej powierzchownej obserwacji (2,2-4.9). Nawiązuje to leksykalnie z jednej strony do określenia mądrości jako ἀδιάκριτος w 3,17 (*nieoceniająca, nierozdzielająca*)²⁷⁹, z drugiej – do rozróżniania, chwiejności i rozdarcia, które kryją się w czasowniku διακρίνω (2,4) utworzonym od tego samego rdzenia κριν-. Narrator nie tylko pokazuje absurdalność takiego postępowania, które opiera się na fałszywym zaufaniu rzeczom nietrwałym (1,10b-11; 2,6-7; 4,4-5.14; 5,1-3a), ale też przeciwstawia je Bożemu porządkowi i Bożej woli wyrażonej w Prawie (1,9-10a; 2,5.8; 4,6.13.15).

W refleksji o mądrości bezstronnej zwraca uwagę wyraźna struktura koncentryczna. Jej ramy stanowią dwie przypowieści – 1,9-11 oraz 5,1-3; obie zorientowane eschatologicznie, obie skierowane przede wszystkim do tych, którzy zbyt wielką wagę przywiązują do majątku i zaszczytów, obie zawierające ostrzeżenie.

²⁷⁹ S. Laws, dz. cyt., s. 164.

Ramy te wypełnione są kolejnymi przypowieściami/ilustracjami – 2,2-4 oraz 4,13-14. W centrum rozważań wyeksponowano przykazanie miłości bliźniego – 2,8 (aspekt pozytywny), które otoczono przykładami negatywnymi, pokazującymi, jak jest ono łamane przez tych, którzy nie kierują się mądrością bezstronną – 2,6-7 oraz 2,9. Pomędzy przypowieściami i przykładami umieszczone zostały tranzycje z sentencjami odnoszącymi się do równego traktowania wszystkich:

- A. Przypowieść o bogaczu i jego przemijającej wielkości połączona z ostrzeżeniem – 1,9-11
- B. Tranzycja z nakazem – 2,1
- C. Przypowieść (przykład) o traktowaniu ludzi na zgromadzeniu – 2,2-4
- D. Tranzycja – pytanie retoryczne – 2,5
- E. Traktowanie innych; przykład negatywny – 2,6-7
- F. Przykazanie miłości bliźniego – 2,8
- E'. Traktowanie innych; przykład negatywny i ostrzeżenie – 2,9
- D'. Tranzycja – pytania retoryczne i sentencja – 4,4-6
- C'. Przypowieść (przykład) o zyskach – 4,13-14
- B'. Tranzycja z nakazem – 4,15
- A'. Przypowieść o majątku – 5,1-3.

Negatywna ocena traktowania bliźnich w zależności od ich majątku i pozycji społecznej połączona została z tymi odniesieniami do Pisma, które nie tylko mówią o konieczności równego traktowania wszystkich, ale wręcz nobilitują pokornych, unizonych i pogardzanych. W połączeniu z ostrzeżeniem przed sądem odniesienia te tworzą obraz inwersywnego porządku Bożego, który przypomina organizację królestwa Bożego w nauczaniu Jezusa (Mk 9,35).

Pierwsza przypowieść rozpoczyna się wezwaniem skierowanym do *ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινός brata, który jest ubogi*²⁸⁰ (1,9) oraz do *ὁ πλούσιος bogatego* (Jk 1,10a), wobec którego narrator nie używa bezpośrednio określenia *brat*, ale paralelna konstrukcja ww. 9a i 10a, w której wykorzystano szyk orzecznikowy (*ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινός*), pozwala łatwo zrekonstruować pominięty element (*[ὁ ἀδελφὸς] ὁ πλούσιος*). *Ταπεινοί* i *πλούσιοι* zostali więc już na wstępie do rozważań o mądrości bezstronnej potraktowani tak samo – jako odbiorcy paradoksalnego na pierwszy rzut oka nakazu wyrażonego w 3 os. imperativu praesentis activi, co sugeruje trwałość opisywanej postawy: *καυχάσθω niech się chlubi, niech będzie dumny* – *ταπεινός* z wywyższenia, a *πλούσιος* z unizienia/pokory.

²⁸⁰ Zob. niżej właściwe rozumienie określenia *ταπεινός*.

Nieco problemów sprawia ustalenie tożsamości odbiorców określonych jako *ταπεινοί* i *πλούσιοι*. Przy lekturze linearnej i literalnej często wskazuje się, że podstawą rozróżnienia i zaliczenia kogoś do jednej bądź drugiej grupy są warunki społeczno-ekonomiczne wspólnoty, do której skierowany jest list²⁸¹. Biorąc jednak pod uwagę wielokrotnie już zauważaną predylekcję Jk do bardziej ogólnych i mniej jednoznacznych wskazań, trudno się z tym bezwzględnie zgodzić. Dodatkowym argumentem przeciw tej prostej identyfikacji może być konwencja gatunkowa – list okólny, który powinien odnosić się do sytuacji nie tylko jednej wspólnoty, oraz główne przesłanie passusu – ostrzeżenie przed klasyfikowaniem ludzi na podstawie tego, co widać.

Pojęcia *ταπεινός* i *πλούσιος* należy w związku z tym potraktować mniej dosłownie, odwołując się raczej do cech wewnętrznych niż zewnętrznych. *Ταπεινός* zatem oznacza tu nie człowieka *ubogiego*, ale raczej skromnego, pokornego, unizonego, uważanego i uważającego się za mało znaczącego i dlatego doznającego pogardy od tych, którzy kierują się pozorami. Potwierdza to Jk 1,10b, gdzie pojawia się ten sam leksem, użyty poliptotycznie, tym razem rzeczownikowo – *ταπεινώσις*, który tłumaczy się jako *uniżenie, pokorę*, a nie jako *ubóstwo*. Bogaty *πλούσιος* w 1,10a nie jest zachęcany do dumy z ubóstwa, lecz do dumy z przyjęcia postawy pełnej pokory i unizienia wobec Boga i wobec bliźniego. Tak samo rozumiany jest czasownik *ταπεινώω* w Jk 4,10, omówiony już szczegółowo przy opisie mądrości pokornej/wyrozumiałej²⁸². Należałoby zatem uznać, że *ταπεινοί* to ci, którzy – niezależnie od statusu społecznego i majątkowego – *uniżyli się* przed Bogiem, co oznacza, że uznali swoją grzeszność, poddali się Bogu i Mu zawierzyli (te ostatnie motywy będą rozwijane w sposób antytetyczny w Jk 4,13-15 i 5,1-3). Mogą być w związku z tym identyfikowani z tymi, którzy już otrzymali dar mądrości, lub z tymi, którzy są przygotowani, by go otrzymać (Jk 1,5)²⁸³. Oczywiście zdarza się, że pokorny jest również ubogi (por. Am 2,7; 8,6). Tutaj jednak, jak się wydaje, nie chodzi o eksponowanie tego aspektu, lecz o kontrast pomiędzy pokornym a wyniosłym i aroganckim, podobnie jak w Jk 4,6, gdzie antagonizm uwierzytelniony jest cytatem z literatury mądrościowej – Prz 3,34²⁸⁴.

Również pojęciu *πλούσιος* nie należy nadawać wyłącznie materialnego znaczenia, choć ten ekonomiczny aspekt jest wyraźniejszy niż przy *pokornych* i rozwijany w drugiej części Jakubowej refleksji (4,13-15; 5,1-3). Na pierwszy

²⁸¹ D.J. Moo, dz. cyt., s. 157; D. Warden, *The Rich and Poor in James: Implications for Institutionalized Partiality*, JETS 43 (2000) 2, s. 249-251.

²⁸² Zob. wyżej.

²⁸³ R. Crotty, *Identifying the Poor in the Letter of James*, Colloquium 27 (1995) 1, s. 17.

²⁸⁴ Zob. B. Adamczewski, dz. cyt., s. 79, gdzie autor twierdzi, że *antyteza ubóstwa i bogactwa jest [...] dla autora Listu Jakuba antytezą nie tyle ekonomiczną, ile przede wszystkim aksjologiczną i teologiczną*.

rzut oka wydaje się, że w 1,9-10a hagiograf zastosował typową opozycję *pokorny* – *bogaty*²⁸⁵, ale w rzeczywistości chodzi o pokazanie, że pojęcia te mogą funkcjonować równolegle. *Bogaty* może być *uniżony* i *pokorny*; zależy tylko, jak traktuje swój majątek i pozycję społeczną. Przedmiotem krytyki narratora Jk nie jest więc samo bogactwo, lecz stosunek człowieka do majątku (por. Syr 31,5-11), co potwierdza *verbum regens* dla ww. 9 i 10a – czasownik *καυχάομαι* *chwalić się, być dumnym, pokładać nadzieję* (omówiony przy refleksji na temat mądrości pokornej/wyrozumiałej – Jk 4,16). Poprzednio chodziło o poleganie na własnych siłach i dumy z własnych, duchowych kompetencji, teraz chodzi o poleganie i czerpanie dumy z bogactwa i wysokiej pozycji społecznej²⁸⁶. Obie postawy są zaprzeczeniem poddania się Bogu i obie są przez hagiografa piętnowane. Prawdziwe, eschatologiczne *wywyższenie* – ὑψος – przez Boga wiąże się z *uniżeniem*, nie ma charakteru doczesnego i materialnego, lecz nadprzyrodzony i transcendentny (por. Łk 24,49; Ef 4,8). Odejdźcie od narzucających się skojarzeń związanych z pojęciami *ταπεινός* i *πλούσιος* na rzecz ich bardziej ukrytych i mniej oczywistych znaczeń stanowi dobre przygotowanie do dalszych rozważań nie tylko o bezstronności i sądzeniu po pozorach, ale też o inwersji charakterystycznej dla porządku Bożego i czasów eschatologicznych²⁸⁷.

Niedorzeczność pokładania nadziei i czerpania dumy z bogactwa zilustrowana została w Jk 1,10b-11 miniprzypowieścią, w której zaadaptowano popularny motyw przemijania porównanego do wegetacji roślinności. Można się zastanawiać, czy obraz ten dotyczy wyłącznie przemijania, czy też ma już jakieś uwarunkowania eschatologiczne związane m.in. z sądem. Pewne ukierunkowanie eschatologiczne nadaje mu wspomniana bardzo dyskretnie w 1,9 obietnica wywyższenia. Z drugiej strony leksyka sugeruje rozpatrywanie tego przykładu tylko jako ilustracji nietrwałości i przemijalności bogactwa i ewentualne eliptyczne przeciwstawienie im stałości, niezmienności i wierności Boga (por. np. Iz 40,6-8; Ps 103[102],15-17, gdzie druga część opozycji, ta odnosząca się do Boga, jest eksplikowana). Znajomość strategii narratora, który często nakłada na siebie różne znaczenia i różne poziomy (np. literalny i metaforyczny) rozumienia, pozwala dopuszczać obie interpretacje.

Przemijalność wyrażona została w pierwszej ilustracji dwukrotnie: raz w porównaniu w 1,10b: ὅτι ὡς ἄνθος χόρτου παρελεύσεται *ponieważ jak kwiat trawy odejdzie/zniknie*, raz w podsumowaniu całej przypowieści w 1,11b: οὕτως καὶ ὁ πλούσιος ἐν ταῖς πορείαις αὐτοῦ μαραινθήσεται *tak i bogaty w swoich podróży/pogoniach za bogactwem zniknie/zwiędnie*. Uwagę zwraca tutaj

rzeczownik *πορεία*, który może oznaczać zarówno podróż (np. podróż jako metafora życia), jak i pogoń za majątkiem, oraz czasownik *μαραινόμαι*, który w NT występuje tylko w Jk, a w LXX odnosi się właśnie do więdnienia roślinności jako ilustracji nietrwałości (por. Hi 15,30; 24,24). W zależności od sposobu odczytania frazy ὁ πλούσιος ἐν ταῖς πορείαις αὐτοῦ μαραινθήσεται konkluzja przypowieści nabiera nieco innego wyrazu; wariant: *bogaty zwiędnie w pogoni za majątkiem* – wyraża żal, że bogaty tylko temu poświęcił życie i *nie gromadził sobie innych skarbów* (Mt 6,19-20)²⁸⁸, natomiast wariant: *bogaty przemienie w życiu* (czyli *przemienie/zniknie życie bogatego*) zawiera element groźby całkowitej, eschatologicznej anihilacji²⁸⁹.

Jak widać, narrator już na wstępie rozważań o mądrości bezstronnej traktuje pokornych i bogatych tak samo, pod warunkiem, że bogaty wykazuje pokorę, zdaje sobie sprawę z nietrwałości majątku i się nim nie szczyci. Za takim podejściem stoi prawdopodobnie tradycja mądrościowa wyrażona m.in. w egalitarnej sentencji z Syr 10,22: *Bogaty, sławny i biedny – ich dumą/chlubą bojaźń Boża* oraz w pozytywnym portretowaniu i wartościowaniu bogacza, który nie deifikuje majątku i nie buduje na nim swojej pozycji z Syr 31,8: *Błogosławiony bogacz, który znaleziony został bez winy i który nie gonił za złotem*. Okazuje się jednak, że powszechne doświadczenie z bogatymi, które również znalazło odbicie w Piśmie, odbiega od tego idealnego obrazu, dlatego hagiograf w miarę rozwoju swojej refleksji odnosi się do bogaczy z coraz większym dystansem, surowością i coraz bardziej kategorycznie ostrzega ich przed Bożym sądem.

W Jk 2,1 tranzytywnie użyto apostrofy ἀδελφοί μου *bracia moi*, która podkreśla egalitarność przesłania²⁹⁰. Teraz ta egalitarność i związany z nią nakaz bezstronności wyprowadzane są z wiary w *Pana naszego Jezusa Chrystusa*. Jest to jedno z dwóch miejsc w Jk, gdzie *explicite* przywołano imię Jezusa Chrystusa²⁹¹, ale pojawiające się dookreślenie w genetivie τῆς δόξης – *chwały*, powoduje pewne trudności translatorskie oraz interpretacyjne frazy τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης. Po pierwsze, genetivus *Pana naszego Jezusa Chrystusa* można rozumieć jako genetivus obiectivus, opisujący przedmiot/treść wiary, ale można też rozumieć jako genetivus originalis – wiarę pochodzącą od *Pana naszego Jezusa Chrystusa*, czyli Jego dar. Po drugie, nigdzie w NT zbitka *Pan nasz Jezus Chrystus chwały* się nie pojawia, nie ma więc bezpośrednich paraleli pomocnych przy interpretacji²⁹².

²⁸⁸ C.L. Winbery, dz. cyt., s. 29.

²⁸⁹ D.J. Moo, dz. cyt., s. 164.

²⁹⁰ M.D. Fiorello, *The Ethical Implication of Holiness in James 2*, JETS 55 (2012) 2, s. 557.

²⁹¹ Zob. wyżej – Wprowadzenie.

²⁹² Zob. P.H. Davids, *James*, dz. cyt., s. 106.

²⁸⁵ Por. D. Warden, dz. cyt., s. 249-250.

²⁸⁶ Por. D.J. Moo, dz. cyt., s. 157.

²⁸⁷ C.L. Winbery, *The Attitude Toward Wealth in the Letter of James*, Theological Educator 34 (1986), s. 28.

Dopełniaczowe dookreślenie τῆς δόξης można rozważać przez pryzmat pozycji²⁹³, odnieść do całej frazy *Pan nasz Jezus Chrystus* i rozumieć przymiotnikowo jako *chwalebny Pan nasz Jezus Chrystus* lub *Pan nasz Jezus Chrystus chwalebny*; można też odnosić je wyłącznie do Chrystusa i również rozumieć przymiotnikowo jako *Pan nasz Jezus, chwalebny Chrystus*. Możliwe jest też potraktowanie rzeczownika *chwała* jako apozycji, która miałaby charakter wyjaśniający: wiara w *Chwalebne*, czyli *Pana naszego Jezusa Chrystusa* (lub zgodnie z kolejnością pojawiającą się w tekście greckim: wiara w *Pana naszego Jezusa Chrystusa, czyli Chwalebne*²⁹⁴). We wszystkich tych przypadkach określenie *chwalebny* byłoby równoznaczne z *wywyższony* i odzwierciedlałoby pierwotny chrześcijański kerygmat (Dz 2,36). Jeśli jednak chce się zachować konstrukcję rzeczownikową, wtedy dopowiedzenie *chwały* można traktować jako część wyrażenia eliptycznego – *Pan nasz Jezus Chrystus [Król, Pan] chwały* lub *Pan nasz Jezus Chrystus [pełen] chwały*. W obu przypadkach byłoby to z jednej strony nawiązanie do tytułury starotestamentowej odnoszonej do Boga (np. Ps 24[23],8.10; 29[28],3; Za 2,12), z drugiej, odwołanie się do tradycji chrześcijańskiej (np. 1 Kor 2,8; J 1,14). Na to, w jaki sposób można transponować starotestamentowy obraz *Boga/Króla chwały* na nowotestamentowe, chrystologiczne pojęcie *Pana chwały*, nieco światła rzuca 2 P 1,17: *Otrzymał bowiem od Boga Ojca cześć i chwałę, gdy taki dotarł do niego od Majestatu chwały: To jest mój syn umiłowany* oraz Hbr 1,3: *Syn jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty*. Te podwójne konotacje – implikowana do Boga i eksplikowana do Jezusa Chrystusa²⁹⁵ – są tu najprawdopodobniej zamierzone. Dodanie *chwały* przy tytułach chrystologicznych ma na celu przypomnienie, komu w istocie cała chwała przynależy – Bogu (Ojcu) i Jezusowi Chrystusowi, nie przynależy natomiast żadnemu człowiekowi²⁹⁶, nawet najbogatszem i najlepiej ubranemu (2,2-4). Obdarzanie chwałą jest również dziełem Boga i Jego suwerennej zbawczej woli i jeśli dotyczy ludzi, wiąże się z eschatologicznym wywyższeniem (np. Flp 3,21; Kol 3,4; 2 Tes 2,14). A zatem – twierdzi hagiograf – chwała należy się Bogu i Jezusowi Chrystusowi, a wiara w Jezusa Chrystusa wymaga, aby wszyscy wierzący traktowali się w taki sam sposób, *bez faworyzowania* bogatych, czyli oddawania im czci i chwały ziemskiej, i *bez deprecjonowania* pokornych, skromnych²⁹⁷, czyli odbierania

²⁹³ W minuskułach 436. 1448. 1611 występuje kolejność τῆς δόξης τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

²⁹⁴ S. McKnight, dz. cyt., s. 178.

²⁹⁵ J.B. Adamson, dz. cyt., s. 23, chwałę, która dookreśla Jezusa Chrystusa, interpretuje jako Bożą obecność – Szekinę; zob. też rozróżnienie znaczenia teofanicznego oraz eschatologicznego u S. McKnighta, dz. cyt., s. 179-180.

²⁹⁶ D.J. Moo, dz. cyt., s. 235.

²⁹⁷ Z. Żywica, *Wiara i moralność wczesnych Kościołów chrześcijańskich w świetle Listu Jakuba*, Studia Warmińskie 38 (2001), s. 61; S. Laws, dz. cyt., s. 97.

im chwały eschatologicznej. W Jk 2,1 widać też odwołania do hermeneutyki integralności. *Wiara* πίστις w Jezusa Chrystusa i od Niego pochodząca traktowana jest całościowo, obejmuje bowiem zarówno aspekty wewnętrzne (treści związane z Jezusem Chrystusem), jak i zewnętrzne – wyraża się w traktowaniu wszystkich równo, bez oceniania ich na podstawie wyglądu, co implikuje wyrażenie ἐν προσωπολημψίαις.

Kolejne wiersze rozwijają w sposób przypowieściowy treści zawarte w rzeczowniku προσωπολημψία tłumaczonym zwykle jako *faworyzowanie, stronniczość*. Etymologicznie jednak termin ten oznacza *podnoszenie twarzy, oblicza* i jest najprawdopodobniej tłumaczeniem hebrajskiego wyrażenia מַיִם פָּנִים, które oznaczało okazywanie życzliwości i szacunku (por. Kpł 19,15; Pwt 10,17-18). W Jk 2,1 termin προσωπολημψία użyty został w liczbie mnogiej, co może sugerować, że życzliwości (lub ich brak) dotyczą różnych aspektów – materialnego, społecznego, behawioralnego, zdrowotnego, rasowego, narodowościowego itp.²⁹⁸, choć narrator zdecydował się zilustrować tylko dwa pierwsze.

Pierwszy przykład naświetlający znaczenie rzeczownika προσωπολημψία (Jk 2,2-4) ma formę zdania warunkowego z bardzo mocno rozbudowanym narracyjnie poprzednikiem (protasis) – ww. 2-3, i krótszym następnikiem (apodosis) – w. 4. Pojawienie się trybu przypuszczającego w protasis – εἰσέλθη, ἐπιβλέψητε, εἴπητε, a następnie indicativu aoristi w apodosis – διεκρίθητε, ἐγένεσθε wskazuje, że narratorowi chodzi o podanie sytuacji hipotetycznej, wyobrażonej, typowej dla narracji ilustrującej, a nie dla rzeczywistości pozatekstowej²⁹⁹, dlatego używa modus eventualis, podobnie jak w Jk 2,15-16³⁰⁰.

W 2,2 zwraca uwagę użycie określenia συναγωγή, *synagoga*. Można je rozumieć w sposób bardzo konkretny i materialny, jako miejsce zebrania, budynek, salę itp. przeznaczone na spotkania jakiejś wspólnoty (jak np. u Józefa Flawiusza, Filona z Aleksandrii lub w Mt 23,6; Mk 12,39)³⁰¹. Za takim rozumieniem przemawiają odniesienia do wyznaczania przybyłym miejsc w 2,3³⁰² (por. Mt 4,23; 6,2.5; 9,35; 10,17; 13,54; 23,6; Mk 1,39; 6,2; 12,39; Łk 4,44; Dz 17,1.17; 18,4.7.26). *Synagogę* można jednak rozumieć jako odniesienie do zgromadzenia (społeczności) Izraela, niezależnie od miejsca, w którym się odbywa (np. Wj 12,3.47; 16,1.2.9.10; 17,1; Kpł 4,14.15; 8,3.4; Lb 8,20; Sdz 20,1). Nie ma natomiast żadnych wyraźnych wskazań pozwalających doprecyzować, jakiego typu jest to zgromadzenie, czy ma charakter liturgiczny, czy sądowy (Ps 74[73],2; 82[81],1; 111[110],1; Prz 5,14;

²⁹⁸ D.J. Moo, dz. cyt., s. 236.

²⁹⁹ Inaczej P.H. Davids, *James*, dz. cyt., s. 107 i S. Laws, dz. cyt., s. 97-98, którzy twierdzą, że opis odzwierciedla przynajmniej w części rzeczywiste relacje we wspólnocie, do której kierowany jest list.

³⁰⁰ Por. wyżej – mądrość pełna miłosierdzia.

³⁰¹ S. McKnight, dz. cyt., s. 182.

³⁰² S. Laws, dz. cyt., s. 100.

Syr 4,7; 41,18; 46,14), kim są jego uczestnicy (por. np. zgromadzenie uczonych w Piśmie w 1 Mch 7,12 oraz zgromadzenie grzeszników w Syr 16,6; 21,9). Część komentatorów twierdzi, że narrator odnosi się do zgromadzenia wspólnoty judeochrześcijańskiej albo do żydowskiej wspólnoty mesjańskiej³⁰³. Inni widzą tutaj raczej wspólnotę mieszaną złożoną z judeo- i hellenochrześcijan, jeszcze inni uznają to za opis sądu wydawanego przez rabinów³⁰⁴. Biorąc pod uwagę Jk 2,1 można przypuszczać, że chodzi tu o zgromadzenie tych, którzy *mają wiarę w Pana naszego Jezusa Chrystusa* i ma tak samo ogólnochrześcijański charakter jak w bliskim Jk *Pasterzu* (Przykazanie 3, 11,9)³⁰⁵, bez specyfikacji religijnej lub narodowościowej zebranych, i bez podania celu zebrania. Odpowiadałoby to konwencji listu okólnego, tendencjom uniwersalizującym przekaz Jk i egalitarności, która jest głównym tematem tego passusu, oraz konwencji przypowieściowej zawierającej elementy hiperboli. Ponadto najprawdopodobniej zastosowana tu została po raz kolejny charakterystyczna dla Jk strategia wieloznaczności, a konkretyzacja zależy od sytuacji, kompetencji i potrzeb odbiorców.

Jak już wspomniano, modus eventualis pozwala opisaną sytuację widzieć jako wyobrażeniową, a nie jako odniesienie do konkretnej rzeczywistości pozatekstowej. Założenie to potwierdza zastosowana w ilustracji hiperbola, której wyznacznikami są sugestywne, ale przesadzone³⁰⁶ opisy bohaterów, pierwszego jako *złotopalczastego w świetlistej szacie*, drugiego jako mającego zająć miejsce *pod podnóżkiem*. Bohaterowie Jakuba bardzo przypominają postaci z przypowieści Łk 16,19-21. *Złotopalczasty χρυσοδακτύλιος* bogacz (choć trzeba zaznaczyć, że określenie *πλούσιος* tutaj nie pada) to ten, który zapewne na każdym palcu nosi złoty pierścień i ubiera się w błyszczącą, lśniącą szatę *ἐν ἑσθῆτι λαμπρᾷ* (być może z jedwabiu lub satyny). W podobny sposób angelofanię opisuje Korneliusz w Dz 10,30 (por. Ap 15,6), co pozwala rozpatrywać postaciowanie w przypowieści Jakubowej na dwóch poziomach. Pierwszy dotyczy wrażenia wizualnego i aspektu zewnętrznego, drugi wnioskowania na podstawie tego wrażenia³⁰⁷ i aspektu wewnętrznego. A zatem *złotopalczasty* bohater *w lśniacej/*

jaśniejącej szacie postrzegany byłby jako atrakcyjny zewnętrznie oraz *piękny, czysty wewnętrznie* [jak anioł]. Taki odbiór zapewnia mu szacunek.

Z tym opisem kontrastuje charakterystyka drugiego bohatera, określonego jako *πτωχός*. Pojęcie to rzeczywiście oznacza kogoś ubogiego, ale również załosnego i nędznego. Ten ostatni aspekt podkreśla ubiór – *ἐν ῥυπαρᾷ ἑσθῆτι w brudnej szacie*. Ponieważ przymiotnika *ῥυπαρός* użył narrator w 1,21a przy opisie brudu i nieczystości w znaczeniu metaforycznym, można przypuszczać, że tutaj również ukryte jest to podwójne znaczenie. A zatem *πτωχός* to ktoś, kogo przez pryzmat wyglądu zewnętrznego postrzega się jako *nieczystego* również pod względem duchowym. Dobrze te dwie płaszczyzny oddaje słowo *nędznik*, choć współcześnie akcent z *nędzy* zewnętrznej w określeniu tym przeniesiony został na *nędzę* moralną. Dwuaspektowy odbiór *nędznika w brudnej szacie* generuje pogardę w stosunku do niego³⁰⁸. Za takim podwójnym obrazem stoi również bogata sieć obrazów i nawiązań starotestamentowych. Grecki termin *πτωχός* jest ekwiwalentem hebrajskiego *אָבֵב*, częściej występującego w liczbie mnogiej jako *אֲבֵבִים* (Ps 69[68],30; Iz 29,19; Amos 2,7), który odnosi się do ludzi *ubogich* w sensie duchowym, czyli uznających całkowitą zależność od Boga, *pokornych, uniżonych* (por. Mt 5,3, gdzie występuje fraza: *ubodzy w duchu*). A zatem w Jakubowej refleksji na temat mądrości bezstronnej *πτωχός* z przypowieści 2,2-3 byłby synonimem *ταπεινός* z 1,9.

W jaki sposób wygląd zewnętrzny i pochopna ocena moralności na podstawie wyglądu wpływają na hipotetyczne zachowania odbiorców, opisuje w. 3. Czasownik *ἐπιβλέπω*, który bardzo wyraźnie etymologicznie nawiązuje do oglądu (por. *βλέπω* – *widzieć, patrzeć*) oznacza *okazywanie szczególnej uwagi, szacunku, nawet czci*. Jest to nawiązanie do 2,1, gdzie narrator sugerował, że chwała należy się tylko Bogu. Tymczasem pobieżny osąd każe wywyższać tego, kto wydaje się bogaty, dobry i pobożny. Takiemu człowiekowi proponuje się zaszczytne miejsce *σὺ κάθου ὧδε καλῶς, usiądź tutaj pięknie/dobrze/wygodnie* lub *usiądź tutaj, proszę*³⁰⁹ (por. Mt 23,6-7). Z uprzejmym zaproszeniem kontrastuje traktowanie drugiego bohatera, który ze względu na *brudne* ubranie uznany został za *nędznika*. Jemu nie proponuje się nawet miejsca siedzącego – stąd *σῆθι stań*, lub proponuje miejsce upokarzające – *pod podnóżkiem* innych. Wyrażenie *ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου* jest tutaj znaczące (wyróżnione zostało nawet aliteracją), służy bowiem zobrazowaniu pogardy i jest jednocześnie jednym z wyznaczników hiperboli, a przez to hipotetyczności opisywanej sceny: *podnóżek ὑποπόδιόν* jest tak niskim sprzętem, że trudno proponować zajęcie *pod* nim miejsca.

³⁰⁸ Por. niżej – mądrość nieobłudna.

³⁰⁹ Przysłówek *καλῶς* może być użyty jako zwrot grzecznościowy.

³⁰³ S. McKnight, dz. cyt., s. 182-183.

³⁰⁴ R.B. Ward, *Partiality in the Assembly: James 2:2-4*, HTR 62 (1969), s. 89-95, podaje liczne podobieństwa Jk 2,2-4 do zgromadzeń sądowych opisanych w ST oraz w Talmudzie.

³⁰⁵ *Jeśli zatem człowiek posiadający ducha Bożego przyjdzie na zgromadzenie mężów sprawiedliwych, którzy mają wiarę w Ducha Bożego, i jeśli to zgromadzenie mężów sprawiedliwych zwróci się z prośbą do Boga, wówczas napełni owego człowieka czuwający nad nim Anioł ducha proroczego, a człowiek ów napełniony Duchem św. przemówi do tłumu tak, jak chce Bóg, Pasterz Hermasa, w: Pierwsi świadkowie, dz. cyt., s. 243.*

³⁰⁶ S. McKnight, dz. cyt., s. 186, widzi tu przedstawienie karykaturalne, a więc również mocno przerysowane.

³⁰⁷ S. McKnight, dz. cyt., s. 183, słusznie zwraca uwagę, że ubiór to nie tylko okrycie, ale też wskazanie na pleć, status i funkcje społeczne (Pwt 22,5; 1 Kor 11,14-15), pochodzenie, narodowość (2 Mch 4,12), zawód (Ef 6,14-17) itp.

Wiersz 4, który, jak powiedziano, jest następnikiem zdania warunkowego rozpoczętego w w. 2, ma formę pytań retorycznych, domagających się odpowiedzi twierdzących. Pytania mają na celu wzbudzić u odbiorców refleksję dotyczącą ich postępowania. Pierwsze pytanie dotyczy nierównego traktowania. Rozpoczyna się zaprzeczonym czasownikiem διακρίνω (tutaj w ind. aor. passivi – διεκρίθητε). Czasownik διακρίνω może oznaczać *rozdzielenie między osobami* (tak często w literaturze hellenistycznej)³¹⁰, nawet spór, ale może też oznaczać *ocenianie, osądzanie* (tak w LXX)³¹¹, jak na to wskazuje jego rdzeń κριν-. Oba znaczenia pasują do kontekstu, oba też w połączeniu z dalszą częścią zdania tworzą charakterystyczny dla składni semickiej paralelizm z poliptotyczną grą słów διεκρίθητε – κριταί (*osądziliście – sędziowie*). O ile wariant: *czy nie osądzacie się sami między sobą i nie staje się sędziami fałszywie/źle osądzającymi* jednoznacznie można określić jako paralelizm synonimiczny, o tyle wariant: *czy nie rozróznicie między sobą i nie staje się sędziami fałszywie/źle osądzającymi* można uznać za paralelizm klimaktyczny, łączący aspekty wewnętrzne – osąd, z aspektami zewnętrznymi – traktowanie bliźnich według fałszywego osądu. Narrator najprawdopodobniej nakłada na siebie oba warianty rozumienia. Przy drugim akcentuje hermeneutykę integralności, przy pierwszym – wewnętrzne rozdarcie, które cechuje człowieka określanego w Jk jako δίψυχος. Nieprzypadkowo w Jk 1,6, gdzie δίψυχος jest opisywany, pojawia się ten sam czasownik διακρίνω. Kontekst mądrości bezstronnej sam się tutaj narzuca – oceniający po wyglądzie zewnętrznym i postępujący według tego osądu to człowiek wewnętrznie rozdarty, pozbawiony mądrości, o którą nie jest zdolny nawet prosić.

W drugim członie paralelizmu pojawia się wzmianka o sędziach κριταί διαλογισμών πονηρών, która wielu komentatorów skłania do dopatrywania się tutaj nawiązań do rzeczywistych procesów sądowych³¹². Bardziej jednak prawdopodobne, że jest to tylko aluzja do Kpł 19,15, która w istocie odnosi się do sytuacji sądowej³¹³, ale nie ma pewności, czy do Jk ten aspekt został również przetransponowany, czy chodzi raczej o osąd mentalny, który przekłada się na traktowanie innych, a traktowanie to przypomina wyrok wydany przez sędziów kierujących się fałszywymi opiniami i złą wolą (por. Mt 15,19; Łk 5,22; 9,46-47; 24,38)³¹⁴.

Wiersz 5 stanowi kolejną tranzycję, zaznaczoną m.in. bardziej rozbudowaną apostrofą ἀδελφοί μου ἀγαπητοί *bracia moi kochani*, po której pojawia

się następne pytanie retoryczne. Tym razem narrator odwołuje się w nim do Bożego wybrania i obietnicy, jednych z najlepiej rozpoznawalnych motywów starotestamentowych. Starotestamentowa proweniencja zaznaczona została dodatkowo czasownikiem ἀκούσατε *śłuchajcie*. Użycie imperativu aoristi sugeruje nie tylko maksymalne skupienie uwagi (słuchanie całym sercem – por. 1 Krl 3,9), ale nawiązuje też do wezwań skierowanych do Izraela (Pwt 6,3-5; Mi 1,2; Jl 1,2; Iz 7,12; por. Mt 13,18; 15,10; 21,33 oraz Dz 15,13³¹⁵; 22,1). Ponadto – zgodnie z Jakubową hermeneutyką integralności – zakłada wysłuchanie i wprowadzenie w czyn tego, co się słyszy. W ten sposób narrator przygotowuje odbiorców do wysłuchania (obejmującego również rozważanie i zrozumienie, jak to zostało wykazane przy opisie mądrości posłusznej Prawu i analizie Jk 1,22-25; 2,10-12)³¹⁶ i stosowania się do przykazania miłości bliźniego w Jk 2,8.

Użyte tutaj πτωχός, podobnie jak wcześniej ma dwuaspektowe znaczenie, które sprzyja uniwersalizacji przekazu. Potwierdza się zatem sugestia, że πτωχός i ταπεινός w rozważaniach o mądrości bezstronnej to synonimy zwracające uwagę odbiorcy także na tę moralną i duchową płaszczyznę. Tutaj dodatkowo zostało to potwierdzone dookreśleniem w datiwie *ubogi tego świata* – πτωχός τῷ κόσμῳ, które można potraktować posesywnie³¹⁷ – *ubogi [należący do] tego świata*, lokatywnie – *ubogi w tym świecie* i jako odzwierciedlenie powierzchownego postrzegania i osądzania ludzi – *ubogi [w oczach tego] świata*³¹⁸. Świat jest tu oczywiście wartościowany negatywnie, podobnie jak w 4,4. Niematerialne warianty znaczenia rzeczownika πτωχός bardzo dobrze współgrają z następną frazą: πλούσιος ἐν πίστει *bogaty w wiarę*. Nawiązuje to do sytuacji z 1,9-10a, gdzie *bogaty* πλούσιος mógł być jednocześnie *pokornym* ταπεινός, teraz *nędzalik* πτωχός może być jednocześnie *bogaty* πλούσιος (por. Mt 5,3.5; Łk 6,20; TwTom 54³¹⁹).

W pytaniu retorycznym, jak już wspomniano, połączony został motyw obietnicy wybrania i wywyższenia – w tradycji starotestamentowej odnoszącej się zarówno do całego narodu, jak i indywidualnych osób (np. Pwt 4,37-38; 7,7-8; 14,2; Ps 9,19; 18[17],28; por. Łk 1,48.52-53) – z motywem dziedziczenia królestwa Bożego przez *ubogich* (πτωχοί) obecnym w nauczaniu Jezusa (Łk 6,20; Mt 5,3; EwTom 54)³²⁰. Intencja takiego połączenia wydaje się jasna – chodzi

³¹⁵ W Dz 13,15 takie zwracanie się do słuchaczy przypisywane jest samemu Jakubowi.

³¹⁶ Zob. wyżej – mądrość posłuszna Prawu.

³¹⁷ Takie odczytanie poprzez zmianę dativu na genetivus tou/ ko,smou sugerują A^cC²P Y 5. 81. 307. 436. 442. 642. 1243. 1448. 1611. 1735. 1852. 2492 Byz ff.

³¹⁸ M. Jackson-McCabe, *The Messiah Jesus in the Mythic World of James*, JBL 122 (2003) 4, s. 708.

³¹⁹ S. Laws, dz. cyt., s. 103; por. A. J. Batten, *Rotting Riches. Economics in the Letter of James*, Vision 14 (2014) 1, s. 42, która zastanawia się nad zależnością obrazowania w Jk od źródła Q.

³²⁰ M. Jackson-McCabe, *The Messiah Jesus in the Mythic World of James*, dz. cyt., s. 708; por. S. McKnight, dz. cyt., s. 194.

³¹⁰ R.B. Ward, dz. cyt., s. 93, przypis 26.

³¹¹ Tamże, s. 93, przypis 27.

³¹² Tamże, s. 89-95.

³¹³ D.J. Moo, dz. cyt., s. 242.

³¹⁴ S. McKnight, dz. cyt., s. 190.

o pokazanie inwersji porządku Bożego i przyjęcie przez odbiorców Jk Bożej perspektywy – wystrzegania się oceniania innych po wyglądzie i zachowaniu, a w konsekwencji zachowanie bezstronności. Przypomnieniu obietnicy dziedziczenia królestwa towarzyszy jeszcze jedno dopowiedzenie określające dziedziczących – to ci, którzy ἀγαπῶσιν αὐτόν *miłują Go [Boga]*. Jest to kolejne nawiązanie do ST (Wj 20,6; Pwt 5,10), gdzie miłość do Boga przejawia się w przestrzeganiu Jego przykazań. Z Listu Jakuba wynika, jak już wielokrotnie zaznaczano, że posłuszeństwo woli Bożej i przestrzeganie przykazań możliwe jest wyłącznie po otrzymaniu daru mądrości. Finalna wzmianka o nieustannej i trwałej miłości wobec Boga (takie znaczenie ma użycie ind. praesentis) służy też związaniu pierwszego przykazania miłości z drugim, a więc podkreśleniu komplementarności i nierozzerwalności całego przykazania streszczającego wszystkie inne.

O ile w. 5 ma wymowę pozytywną, mówi o uhonorowaniu πτωχόν, o tyle ww. 6 i 7 to kolejny przykład postępowania krytykowanego przez narratora. W przeciwieństwie do hipotetycznej sytuacji przedstawionej w przypowieści 2,2-4, teraz pojawia się oskarżająca konstatacja, mająca charakter elipsy, z emfaticznie użytym zaimkiem osobowym ὑμεῖς wy: ὑμεῖς δὲ ἠτιμάσατε τὸν πτωχόν *to wy wzgardziliście/znieważyliście/obraziliście ubogiego/pokornego*³²¹ (por. Prz 14,21; 22,22). Brakuje odniesienia do uhonorowania bogatych, które wyraźnie zaznaczone było w przypowieści. Do tej – dość łatwej do rekonstrukcji – części nawiązują za to ironiczne pytania retoryczne: οὐχ οἱ πλούσιοι καταδυναστεύουσιν ὑμῶν [*uhonorowaliście bogatych*], a czy to nie bogaci was uciskają, καὶ αὐτοὶ ἔλκουσιν ὑμᾶς εἰς κριτήρια *i [czy to nie] oni ciągną przed sądy* (w. 6), οὐκ αὐτοὶ βλασφημοῦσιν τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς *czy nie bluźnią dobremu imieniu, które zostało na was przywołane* (w. 7). W 2,6 użyty został czasownik καταδυναστεύω, za pomocą którego w LXX opisuje się ucisk, jaki stosują bogaci wobec ubogich (Am 4,1), wdów i sierot (Ez 22,7). Implikuje on zresztą stosowanie opresji na wielu poziomach – od fizycznego począwszy, poprzez ekonomiczny, socjalny, prawny (por. Ha 1,4), a nawet religijny (por. Jk 2,7)³²². Może to sugerować, że chodzi rzeczywiście o jakieś konkretne akty przemocy, zwłaszcza sądowej wobec ubogich³²³, pokornych i pobożnych, które były i są stosowane, nabierają więc charakteru ponadczasowego (Mt 10,17-25; Mk 13,9-13; Łk 12,11). Ogólnie jednak seria ironicznych pytań retorycznych ma na celu wykazać odbiorcom, jak nieracjonalne jest sądzenie po pozorach i postępowanie

zgodne z tymi osądami. Krzywdzi ono nie tylko tego, kogo się źle osądza, ale też samych osądzających.

Pytanie z w. 7 dotyczy bluźnierstwa. Narrator użył czasownika βλασφημέω, który zazwyczaj odnoszony jest do bluźnierstwa wypowiedzanego przeciw Bogu (por. Mt 9,3; 26;65; 27,39; Mk 2,7; 3,28-29). Tutaj najprawdopodobniej rozszerzono znaczenie tego pojęcia tak, żeby obok bluźnierstwa przeciw Bogu (imieniu Bożemu) obejmowało również oszczerstwa i/lub przekleństwa wobec ludzi, którzy swoje zachowania i postępowania wywodzą z nakazów Bożych i wiary w Boga i Jezusa Chrystusa (por. 1 Kor 10,30; Rz 14,16; 1 P 4,4)³²⁴. Fraza τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς *dobrze imię, które zostało wezwane na was* zdradza semicką proveniencję, nawiązuje do szacunku, jaki należy się Bożemu imieniu, którego nie można było nawet wypowiadać (por. Mt 6,9b), a tutaj oznacza przynależność do Boga/Chrystusa (Iz 43,7)³²⁵, podkreśloną dookreśleniem imienia jako tego, które zostało *wypowiedziane nad wami*³²⁶ (por. Pwt 28,10; 2 Mch 8,15). Widać wyraźnie, że nie chodzi o brak poszanowania *dobrego imienia [własnego]*, lecz o oszczerstwo/przekleństwo związane – jak zaznaczono – z zachowaniem, postępowaniem wynikającym z przynależności do Boga i/lub Chrystusa. *Dobre imię* określałoby więc *wierzącego/wierzących* w Boga, a w bezpośrednim kontekście, do którego odwołuje się narrator – *wierzącego/wierzących w Pana naszego Jezusa Chrystusa* (2,1). W ten sposób naświetlone zostały też kolejne aspekty znaczenia terminów ταπεινός i πτωχός – to ci, którzy ze względu na wierność Bogu/Chrystusowi są poniżani i uciskani przez innych.

Po przykładach negatywnych narrator w w. 8. przechodzi do pozytywnej konstatacji, która stanowi centrum rozważań o mądrości bezstronnej. Myśl wyrażona została zdaniem warunkowym, ale ponieważ w protasis i apodosis pojawiają się indicativy praesentis, można ten okres uznać za modus realis, a nawet modus universalis, służący do prezentowania w postaci twierdzeń powszechnie obowiązujących zasad. Bezstronność wyprowadzana jest teraz bezpośrednio z przykazania miłości bliźniego. Hermeneutyka integralności wymaga, aby zostało ono połączone z miłością do Boga, co rzeczywiście uczyniono, opisując pokorną postawę wobec Boga (1,9-10a), przywołując wiarę w Niego, która powinna się przejawiać w odpowiednim traktowaniu bliźniego (2,1), a wreszcie wspominając ją wprost (2,5). Przykazanie miłości bliźniego zostało przytoczone *in extenso* w brzmieniu identycznym z Kpł 19,18 w LXX, a jego przestrzeganie – jeśli *rzeczywiście* μέντοι ma miejsce – pochwalone uroczystym zwrotem καλῶς

³²⁴ M.D. Fiorello, dz. cyt., s. 565.

³²⁵ D.J. Moo, dz. cyt., s. 251; S. McKnight, dz. cyt., s. 200.

³²⁶ Niekiedy frazę tę interpretuje się w odniesieniu do chrztu w imię/w imieniu Jezusa (Dz 2,38; 10,48; 19,5; 1 Kor 6,11); S. Laws, dz. cyt., s. 105.

³²¹ S. McKnight, dz. cyt., s. 197, łączy 2,6a z w. 5.

³²² Tamże, s. 198.

³²³ D.J. Moo, dz. cyt., s. 250.

ποιεῖτε *dobrze czynicie*, będącym być może ekwiwalentem błogosławieństwa (Kpł 26-27; Pwt 28)³²⁷. Indicativus praesentis sugeruje, że należy tak czynić nieustannie. Samo wypełnianie Prawa opisano czasownikiem τελέω (również w ind. praesentis i z tą samą sugestią nieustanności, co przy czasowniku ποιέω), który w takim kontekście w NT używany jest rzadko (por. Łk 2,39; Rz 2,27)³²⁸. Stosując ten czasownik tutaj, narrator zapewne odwołuje się do wcześniejszych znaczeń i skojarzeń związanych z tym leksemem, a mianowicie do kompletności/integralności i doskonałości (por. Jk 1,2-4), które manifestują się w całkowitym posłuszeństwie woli Bożej wyrażonej w Prawie.

Prawo nazwane zostało *królewskim* – νόμος βασιλικός. Przymiotnik βασιλῆκός rzeczywiście można tak tłumaczyć, ale można też uznać go za ekwiwalent stopnia najwyższego – *najwyższe, najlepsze prawo*, którego streszczeniem byłoby przykazanie miłości³²⁹. Jeśli jednak zachować pierwotne znaczenie przymiotnika βασιλικός, trzeba odnieść je do króla. Łatwo się domyślić, że tutaj *król* wskazywać będzie na Boga. Takie rozumienie potwierdza Filon z Aleksandrii, który komentując tekst z Lb 20,17, ὁδὸς βασιλική *drogę królewską* objaśnia jako drogę należącą do Boga i do Niego prowadzącą (*De Posteritate Caini* 101-102)³³⁰. Takie same właściwości ma prawo, które od Boga pochodzi, do Niego należy i prowadzi, dlatego można nazwać je *prawem królewskim*. Wyrażenie to będzie wtedy ekwiwalentem *Prawa Bożego/Prawa boskiego*, które trzeba wypełniać w całości (zasada integralności), przy czym integralność ta nie polega na kazuistyce, ale na stosowaniu się do przykazania miłości, streszczającego *całe prawo*. Podobna idea znajduje się w nauczaniu Jezusa (Mt 22,37-40). Można też zakładać, że w świetle *wiary w Pana naszego Jezusa Chrystusa* (Jk 2,1) i nawiązań do głoszonej przez Jezusa obietnicy dziedziczenia *królestwa* (Jk 2,5) na te starotestamentowe skojarzenia nakładają się też elementy chrystologiczne: Jezusowi jako potomkowi Dawida należy się tytuł *król* (Mt 27,28-29; Mk 11,9-10; 15,17-18; Łk 19, 27-38; 23,37-38). Najprawdopodobniej więc *królewskie Prawo* w Jk 2,8 to *Boże/boskie Prawo* zreinterpretowane na sposób Jezusowy w duchu przykazania miłości (Mt 22,37-40; Mk 12,28-32; Łk 10,25-28)³³¹.

Zacytowanie przykazania miłości z Kpł 19,18b w centrum całej refleksji dobrze podsumowuje wcześniej czynione aluzje do tej księgi – Kpł 19,15-18a, gdzie mocno eksponowana jest zasada bezstronności oraz zakaz oszczerstw, nienawiści, chowania urazy i pragnienia zemsty w stosunku do bliźnich. Być

może za tymi aluzjami stoi nie tylko Kpł 19,15-18, ale też literatura międzytestamentowa z podobnymi katalogami nakazów i zakazów i wskazaniem na przykazanie miłości. Np. w *Testamencie Symeona* można przeczytać: *Wy, dzieci moje umiłowane, miłujcie każdy z was swego brata sercem szlachetnym i odsuńcie od siebie ducha zawiści* (TestSym 4,7), podobnie w *Testamencie Isachara*: *Zachowujcie zatem, dzieci moje, Prawo Boże, dążcie do prostoty i postępujcie w uczciwości, nie zafałszowując przykazań Pana ani czynów bliźniego, ale miłujcie Pana i bliźniego, okazując miłosierdzie ubogiemu i słabemu* (TestIsach 5,1-2), czy w *Testamencie Dana*: *Strzeżcie więc, dzieci moje, przykazań Pana i zachowujcie Jego prawo. Unikajcie złości i miejcie w nienawiści kłamstwo [...]. Każdy niech mówi prawdę bliźniemu swemu, [...] zachowujcie pokój, trzymając się Boga pokoju [...]. Miłujcie Pana w całym waszym życiu i siebie nawzajem prawdziwym sercem* (TestDan 5,1-4)³³².

W w. 9 narrator powraca do przykładów negatywnych, posługując się, podobnie jak w w. 8, zdaniem warunkowym (modus realis/universalis). Leksykalnie nawiązuje do 2,1, gdzie użył rzeczownika προσωποληψία, teraz tę samą ideę wyraża czasownikiem προσωποληπτέω w ind. praes. act. – προσωποληπτείτε (*hapax legomenon*) w protasis. Apodosis zawiera dwa ostrzeżenia – jedno odnoszące się do teraźniejszości (ἀμαρτίαν ἐργάζεσθε *popelniać grzech*), drugie odnoszące się do przyszłości (ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται [*jestescie/będziecie*] *skazani przez prawo jako przestępcy*). Użycie strony biernej w drugim ostrzeżeniu sugeruje równoważność skazania przez Prawo i skazania przez Boga (metonimia). Choć nie ma tu wyeksplikowanego słowa posiłkowego, jego rekonstrukcja jest łatwa – może być użyte zarówno w czasie teraźniejszym, jak i przyszłym. W obu przypadkach wypowiedź ma orientację eschatologiczną. Z kolei rzeczownik παραβάτης *przestępca* wyznacza sentencji kierunek jurydyczny, który pozwala czasownik ἐλέγγω tłumaczyć jako *skazać*, choć ma on również mniej restrykcyjne znaczenie – *karcić, strofować* (Mt 18,15).

W Jk 4,4-6, pełniącym funkcję tranzycji, widać zaostrzenie przekazu. Dotychczas narrator nazywał swoich odbiorców *braćmi*, teraz nazywa ich μοιχαλίδες *cudzołożnikami*, a właściwie *cudzołożnicami*. Musi to wśród odbiorców wywołać zaskoczenie, a jednocześnie skupienie na przekazywanych dalej treściach. Zasadniczo pojęcie μοιχαλίδες odnosi się do kobiet (voc. pl.) – tutaj jednak ma znaczenie inkluzywne, co dobrze koresponduje z główną myślą całego passusu poświęconego mądrości bezstronnej. Skojarzenie z kobietą niewiernością nie jest jednak przypadkowe. Służy ewokowaniu charakterystycznej dla nauczania prorockiego alegorii małżeńskiej, w której cudzołożną żoną jest Izrael,

³²⁷ S. McKnight, dz. cyt., s. 209.

³²⁸ D.J. Moo, dz. cyt., s. 255.

³²⁹ Tamże, s. 256.

³³⁰ S. Laws, dz. cyt., s. 109.

³³¹ Por. M.D. Fiorello, art. dz., s. 570.

³³² S. McKnight, dz. cyt., s. 207, przypis 136.

a wiernym małżonkiem – Bóg (Iz 54,5-6; 57,3; Jr 3,20; Ez 16,38; 23,45; Oz 2,4-7). W Jk cudzołożnicami są ci, którzy nie zachowali wierności Prawu, jak wynika z 2,9, i zaangażowali się w *przyjaźń/miłość ze światem* ἡ φιλία τοῦ κόσμου. Interesującą sugestią podaje L.T. Johnson, który obok konotacji starotestamentowych dostrzega tu również nawiązania do kultury hellenistycznej, w której *przyjaźń* oznaczała wspólnotę duchową i fizyczną³³³. *Przyjaźń ze światem* mogłaby więc oznaczać zdradę ideałów żydowskich i zaangażowanie w kulturę hellenistyczną. Jednak w świetle egalitaryzmu i dialektyki charakterystycznej dla Jakubowej myśli o mądrości bezstronnej bardziej prawdopodobne wydaje się nakładanie się na siebie konotacji, które pozwolą odwoływać się do jednej i drugiej kultury bez konieczności ich wartościowania.

Po tak gwałtownej, obciążającej apostrofie następuje oskarżające pytanie retoryczne: οὐκ οἴδατε ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστίν; *Czy nie wiecie, że przyjaźń ze światem jest wrogością wobec Boga?* Ta sama myśl powtórzona zostaje w zdaniu warunkowym. Surowość i kategoryczność obu oskarżeń podkreśla rzeczownik ἔχθρα – *wrogość, nienawiść* i utworzony od tego samego rdzenia przymiotnik ἐχθρός. W ten sposób narrator stopniuje negatywne uczucia wobec Boga – od niewierności do nienawiści – i podkreśla, że Bóg nie toleruje rywali, żąda wyłączności³³⁴, co lepiej niż pytanie uwypukla zdanie warunkowe: ὅς ἐάν οὖν βουλευθῆ φίλος εἶναι τοῦ κόσμου, ἐχθρός τοῦ θεοῦ καθίσταται. *Jeśli któryś [z was] chciałby być przyjacielem świata, okazuje się wrogiem Boga.*

Wyjaśnienie, co właściwie oznaczają oskarżenia z w. 4, ma przynieść w. 5, który jednak – jak twierdzi D.J. Moo – należy do najtrudniejszych i najmniej jasnych fragmentów NT³³⁵. Wieloznaczności tego wiersza nie da się sprowadzić do strategii narracyjnych, ponieważ ujawnia się ona również na poziomie składniowym. Ponadto nie można wskazać konkretnego starotestamentowego tekstu, do którego odnosi się narrator, nie wiadomo też, jak rozumieć kluczowe dla tego wiersza terminy πνεῦμα *duch*, ἐπιποθέω *pragnąć, tęsknić* oraz φθόνος *zazdrość, zawiść*³³⁶.

Istnieje kilka wariantów interpretacji Jk 4,5. Zazwyczaj wskazuje się trzy najpopularniejsze: 1. wiersz ten odnosi się do zazdrości Boga wobec ludzkiego ducha, aby ów duch nie zaprzyjaźnił się ze światem; 2. wiersz ten odnosi się do ludzkiej zazdrości; 3. Jk 4,5 składa się z dwóch retorycznych pytań, na które oczekuje się negatywnej odpowiedzi: *Czy twierdzicie, że Pismo mówi na próżno? Czy duch, którego on/On w nas umieścił, pożąda z zazdrością?* W tym ostatnim przypadku trzeba by zrezygnować z tradycyjnego podziału oraz interpunkcji³³⁷.

Jeśli założyć, że w Jk 4,5 chodzi o zazdrość Boga o swój lud, to narrator nawiązywałby w ten sposób do wcześniej implikowanych alegorii małżeńskich, a 5b można by tłumaczyć: *Bóg jest zazdrosny o ducha, którego uczynił, aby w nas zamieszkał.* Ale narrator, pisząc o zazdrości, może też mieć na myśli ludzką zazdrość i zawiść, wtedy frazę πρὸς φθόνου ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατώκισεν ἐν ἡμῖν należałoby rozumieć: *duch, który utwierdził w nas zazdrość.* Problem w tym, że nie wiadomo, o jakiego ducha tutaj chodzi: czy o ducha, którego Bóg tchnął w człowieka podczas aktu stworzenia, czy może o Ducha św. danego człowiekowi w akcie zbawienia³³⁸. Ponieważ jednak Duch św. nigdzie w Jk nie jest wspomniany, trudno przypuszczać, aby dotyczyła Go ta wzmianka. Narrator zatem najpewniej ma na myśli ducha ludzkiego, którego człowiek otrzymał od Boga przy stworzeniu (Rdz 2,7)³³⁹. Niekiedy pojawiają się sugestie, że πνεῦμα należy rozumieć tu jako ekwiwalent hebrajskiego רָצוֹן oznaczającego *usposobienie, zazwyczaj złe* (por. Rdz 6,5). W człowieku „zamieszkuje” zarówno usposobienie dobre – w literaturze międzytestamentowej (głównie qumrańskiej, ale nie tylko)³⁴⁰, do której Jk często się odwołuje, określane jako *duch prawdy*, oraz złe usposobienie – określane jako *duch kłamstwa*. Człowiek zaś ulega albo jednemu, albo drugiemu³⁴¹.

Na te wątpliwości nakładają się trudności gramatyczne – nie da się bowiem ustalić, która z rzeczownikowych części mowy w neutrum użyta została jako nominativus (i pełni funkcję podmiotu zdania), a która jako accusativus (i pełni funkcję dopełnienia bliższego). Jeśli duch jest podmiotem, tłumaczenie powinno wyglądać następująco: *ku zazdrości tęskni duch, którego umieścił w nas [Bóg]*³⁴². Jeśli jednak duch jest dopełnieniem, to tłumaczenie powinno brzmieć: *ku zazdrości/z zazdrością pożąda [Bóg] ducha, którego w nas umieścił.* Większość komentatorów opowiada się za drugim wariantem, podmiotem czasownika ἐπιποθεῖ czyniąc Boga, a zatem to Bóg z zazdrością pożąda/tęskni za duchem, którego umieścił w człowieku. Jak już wspomniano, taka zazdrość koresponduje z obrazem Boga jako zazdrosnego małżonka w w. 4. Problematyczne jest jednak znaczenie rzeczownika φθόνος, który w świecie hellenistycznym miał bardzo negatywne konotacje i nie był używany w stosunku do Boga, lecz w odniesieniu do pejoratywnie wartościowanych uczuć i postawy człowieka, jak np. w Mdr

³³⁸ Tamże.

³³⁹ Takie rozumienie bliźniaczej frazy znajduje się też w *Pasterzu Hermasa: Kochaj prawdę i niechaj tylko prawda wychodzi z twoich ust. W ten sposób duch, jaki z woli Bożej zamieszkał w twoim ciele, okaże się prawdziwie Bożym w oczach wszystkich ludzi*; Przykazanie III (28),1, w: *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 229; zob. też S. McKnight, dz. cyt., s. 339.

³⁴⁰ B. Lappenga, *James 3:13-4:10 and the Language of Envy in Proverbs 3*, JBL 136 (2017) 4, s.1001.

³⁴¹ J.T. Johnson, dz. cyt., s. 281; P.H. Davids, *James*, dz. cyt., s. 163.

³⁴² Tak np. S. Laws, dz. cyt., s. 177.

³³³ L.T. Johnson, dz. cyt., s. 279.

³³⁴ D.J. Moo, dz. cyt., s. 413.

³³⁵ Tamże, s. 415; C.B. Carpenter, *James 4,5 Reconsidered*, NTS 46 (2000), s. 189.

³³⁶ C.B. Carpenter, dz. cyt., s. 190.

³³⁷ Tamże.

2,24 (oznaczałby raczej zawiść niż zazdrość – por. Jk 3,23; 4,3 oraz Mt 27,18; Mk 15,10). Jeśli więc chodzi tu o ludzką zazdrość, to podmiotem zdania nie może być Bóg, a zatem przy tym założeniu trzeba by powrócić do wariantu z *duchem* jako podmiotem orzeczenia ἐπιποθεῖ³⁴³.

Ἐπιποθεῖ, jak powiedziano, oznacza *tęsknić za kimś* lub *za czymś* lub *pragnąć, pożądać czegoś*. To drugie znaczenie znacznie lepiej współgra z frazą πρὸς φθόνον, oddając gwałtowność oraz intensywność uczuć: *pożądać z zazdrością/ pragnąć zazdrośnie*. Ale trudno wtedy opis ten rzeczywiście odnosić do Boga, ponieważ w nim multiplikowana jest negatywna ocena zazdrości. Tym bardziej, że w LXX ἐπιποθέω tylko raz użyte jest w stosunku do Boga – w Jr 13,14³⁴⁴. Częściej czasownik ten opisuje ludzką tęsknotę i pragnienia, jak np. w Ps 42[41],2³⁴⁵, i ma pozytywne konotacje.

Niekiedy przy tłumaczeniu Jk 4,5 zamiast podstawowych znaczeń czasownika ἐπιποθέω podaje się tłumaczenie *zmierzać, podążać ku zazdrości* i podmiotem czyni ducha (ludzkiego): *ku zazdrości mierza duch, którego [Bóg] w nas umieścił*. Ale takie tłumaczenie nie pasuje, gdy podmiotem zdania uczyni się Boga. Jeśli Jk 4,5 miałby być jedynym przypadkiem, gdzie Bóg jest podmiotem ἐπιποθεῖ, to należałoby jednak wrócić do podstawowych znaczeń czasownika: *tęsknić i pragnąć*. Wtedy frazę πρὸς φθόνον trzeba by uznać za ekwiwalent przysłówka φθονερῶς – zazdrośnie, gubiąc jej dynamikę, a całe zdanie rozumieć, jak powiedziano, w odniesieniu do prorockiego obrazowania: *zazdrośnie tęskni [Bóg] za duchem, którego umieścił w człowieku*. A zatem, jak słusznie zauważa D.J. Moo, odbiorca ma tu do dyspozycji dwie różne opcje i argumenty przemawiające za każdą z nich. Za uznaniem zazdrości za przejaw uczuć Boga przemawiałaby gramatyka, z kolei za ludzką zazdrością fakt, że ani rzeczownik φθόνος, ani czasownik ἐπιποθέω nie są zazwyczaj w literaturze biblijnej używane w stosunku do Boga. Może być jednak tak, że pojęcia φθόνος narrator Jk używa jako synonimu terminu ζήλος, który pojawił się w Jk 3,14.16 i 4,2 przy opisie ludzkiej zazdrości. Teraz, aby zróżnicować zazdrość ludzką i zazdrość Bożą³⁴⁶, stosuje pojęcie bliskoznaczne³⁴⁷, a o tym, że oba były stosowane zamiennie, świadczy m.in. 1 Mch 8,15; TestSym 4,5; TestGad 7,2. Ponadto φθόνος był używany do

opisu emocji bogów olimpijskich³⁴⁸, a jak pokazano, narrator tradycję żydowską i grecką traktuje równorzędnie, mógł więc sięgnąć do frazeologii hellenistycznej i przenieść ją na grunt mądrościowy. Za przypisaniem zazdrosnego pragnienia i tęsknoty Bogu przemawia też kontekst starotestamentowy (a ST często nazywa Boga zazdrosnym – Wj 20,5; 34,14; Lb 25,11; Pwt 4,24; Za 1,14; 8,2) i metafora/alegoria małżeńska: odbiorcy Jk, gdy nie przestrzegają Prawa i oceniają ludzi po wyglądzie, przypominają cudzołożną żonę, która emocjonalnie zaangażowała się w romans ze światem i jego pozornymi wartościami, zdradzając w ten sposób małżonka-Boga i okazując Mu wrogość. Tymczasem małżonek żądający wyłączności w uczuciach, z zazdrością (o to zaangażowanie) tęskni (bo kocha) za duchem, którego umieścił w człowieku. To tłumaczenie rozwiązuje też kwestie interpretacji pojęcia πνεῦμα – chodzi tutaj o duchowe, wewnętrzne zaangażowanie obejmujące emocje i wolę człowieka, mające nieco szersze znaczenie niż ψυχή.

Na pewno byłoby łatwiej ustalić znaczenie Jk 4,5b, gdyby udało się zidentyfikować tekst, z którego cytat ten został zaczerpnięty. Mimo że narrator powołuje się na Pismo, trudno wskazać dokładne źródło cytatu. Niektórzy komentatorzy rezygnują z poszukiwań i traktują Jk 4,5a i Jk 4,5b jako równoległe pytania retoryczne, wymagające, jak wspomniano, odpowiedzi negatywnych. Takie rozwiązanie wraz z uznaniem rzeczownika πνεῦμα za podmiot drugiego pytania proponuje m.in. S. Laws³⁴⁹ oraz L.T. Johnson³⁵⁰: *Czy twierdzicie, że Pismo mówi na próżno? [Nie] Czy duch, którego on/On w nas umieścił, tęskni z zazdrością? [Nie]*. Jednak, jak zauważa P. Davids, trudno je obronić przede wszystkim dlatego, że przy oczekiwaniu negatywnej odpowiedzi na pytania retoryczne, już w samych pytaniach powinna wystąpić partykuła przecząca μη, której tutaj brakuje³⁵¹. S. McKnight, również opowiadając się za *duchem* jako podmiotem 4,5b, łączy 4,5b i 4,6 w charakterystyczny dla stylu semickiego paralelizm kilmaktyczny złożony z dwóch opozycji:

- A. w. 5b: *Ludzie [duch ludzki] pożądam zawiści*
 B. – w. 6a: *[Bóg] daje większą łaskę.*
 A' – w. 6b1: *Bóg sprzeciwia się pysznym,*
 B' – w. 6b2: *[Bóg] pokornym daje łaskę*³⁵².

³⁴³ Tamże.

³⁴⁴ Tamże.

³⁴⁵ C.B. Carpenter, dz. cyt., s. 194 zwraca uwagę na podobieństwo leksykalne Ps 42[41],2 i Jk 4,5, które obejmuje też przyimek πρὸς, oraz semantyczne, ponieważ użyte w psalmie pojęcie ψυχή może być ekwiwalentem użytego w Jk pojęcia πνεῦμα.

³⁴⁶ Różnica polega też na tym, że ludzka zazdrość jest destruktywna, zazdrość Boga ma na celu przypomnieć o Jego miłości i uwypuklić okazowaną później łaskę; por. Ps 103[102],8-9.

³⁴⁷ C.B. Carpenter, dz. cyt., s. 195.

³⁴⁸ D.J. Moo, dz. cyt., s. 420; B. Lappenga, dz. cyt., s. 991-992, 1003-1004.

³⁴⁹ S. Laws, dz. cyt., s. 178.

³⁵⁰ L.T. Johnson, dz. cyt., s. 280.

³⁵¹ P.H. Davids, *James*, dz. cyt., 147; C.B. Carpenter, dz. cyt., s. 197.

³⁵² S. McKnight, dz. cyt., s. 341.

Niekiedy pojawiają się sugestie, że trudności w odnalezieniu tekstu źródłowego dla cytatu wynikają z tego, iż cytat został zaczerpnięty z jakiegoś nieznanego przekładu ST lub z (zaginionego) apokryfu³⁵³, który w czasach przedkanonicznych traktowano tak samo jak Pismo. Nie ma jednak wystarczających dowodów na potwierdzenie tej hipotezy. Rozwiązanie może przynieść potraktowanie Pisma kolektywnie. Fraza ἡ γραφή λέγει *Pismo mówi* – nie byłaby odwołaniem do jednego, lecz do różnych tekstów, które zawierałyby motyw odpowiadający przywołanemu obrazowi zazdrosnej tęsknoty Boga za niewiernym człowiekiem. Podobnie narrator postąpił w przypadku historii Abrahama (Jk 2,21.23), kiedy w narracji o ofiarowaniu Izaaka (Rdz 22,1-12) przytoczył cytat z narracji na temat obietnicy liczego potomstwa (Rdz 15,6) oraz nazwał Abrahama przyjacielem Boga, choć to określenie pojawia się w zupełnie innych tekstach wzmiankujących patriarchę³⁵⁴. Odniesień do zazdrości Boga jest, jak już wspomniano, wiele w ST. I choć nigdzie nie występuje taka leksyka ani frazeologia jak w Jk 4,5, to wyraźnie widać tutaj pokrewieństwo motywów³⁵⁵.

Kolejny wiersz (w. 6) stoi w opozycji do tego gwałtownego i dynamicznego opisu zazdrości lub tęsknoty. Teraz narrator akcentuje łaskę przewyższającą Bożą zazdrość. Temu obrazowi również towarzyszy cytat³⁵⁶ wprowadzony eliptyczną formułą διὸ λέγει *dlatego [Pismo] mówi*, ale już łatwy do identyfikacji, zaczerpnięty bowiem z Prz 3,34: ὁ θεὸς ὑπερήφανοῖς ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν *Bóg sprzeciwia się pysznym, a pokornym daje łaskę*. Sam motyw Bożego sprzeciwu wobec wyniosłości i arogancji jest oczywiście o wiele częstszy (np. Ps 18[17],28; 34[33],18-19; 51[50],19; 72[71],4; 138[137],6; Iz 61,1; Sof 3,11-12). W Jk 4,6 uwagę epifora – homoioteleutyczne zakończenie obu zdań składających się na ten wiersz: δὲ δίδωσιν χάριν, co niewątpliwie wpływa na rytmizację tekstu i być może wskazuje na konieczność potraktowania tych zdań paralelnie, jak to czyni S. McKnight. Widać też leksykalne (użycie określenia ταπεινοί) i semantyczne (przywołanie inwersji) nawiązania do rozważań z 1,9-10a i 2,1-7.9. Ci, którym Bóg się sprzeciwia, określani zostali jako ὑπερήφανοι *aroganccy, wyniośli, pyszni, zuchwali*, czyli mający przesadnie dobre zdanie o sobie, które powoduje okazywanie pogardy innym, również Bogu (Ps 17[16],10; 31[30],19; 119[118],51.69.78; Syr 23,8; 27,15.28; 32,12) oraz stosowanie przemocy wobec

bliźnich (Ps 10,2[9,23]; Syr 27,15; 31,26)³⁵⁷. Można ich zatem identyfikować z tymi, którzy opisani zostali w 2,2-4 oraz 2,6. W przywołanych właśnie fragmentach narrator skupił się na opisywaniu pogardy i przemocy wobec ludzi. W dalszych rozważaniach podejmie wątek pogardliwego stosunku do Boga (4,13-14; 5,1-3).

Po tranzykcji 4,4-6 narrator przechodzi do przykładów przypowieściowych ilustrujących arogancję w stosunku do Boga, wynikającą z pokładania nadziei w bogactwie i dumy, oraz nietrwałość i przemijalność majątku, przez co powraca do wątków z 1,10b-11. Rozpoczyna je zwrotem Ἄγε νῦν οἱ λέγοντες *a teraz wy, którzy mówicie*, po którym następuje mowa bezpośrednia. Nie jest to jednak bezpośrednio zwrócenie się do pozatekstowych odbiorców listu, lecz raczej formuła wprowadzająca obraz/przypowieść, odzwierciedlająca styl diatrybiczny³⁵⁸ (podobnie zresztą postąpi przy następnej przypowieści/ilustracji w 5,1, którą poprzedzi tym samym zwrotem). A zatem autor wewnętrzny kreuje tu nowy poziom narracji – opowiadanie, którego bohaterami są bogaci kupcy. Wirtualni/założeni odbiorcy oraz tym bardziej odbiorcy konkretni listu nie muszą być z nimi tożsami, ale jako słuchacze przypowieści powinni odnaleźć cechy wspólne z bohaterami opowiadania i przetransponować jego przesłanie na swoje życie. Jak już wspomniano przy analizie 1,9-11, narrator nie potępia bogactwa w ogóle, bezwzględnie jednak krytykuje stawianie go na pierwszym miejscu. W kontekście tranzykcji 4,4-6 można to uznać za zdradę i wrogość wobec Boga oraz za flirt/romans ze światem, które sprawiają, że majątek zastępuje Boga i staje się jedynym celem w życiu. W ten sposób narrator po wyeksponowaniu drugiego przykazania miłości w 2,8-9, powraca do przykazania pierwszego, co zapowiedział w tranzykcji.

Jak już powiedziano – narracja o kupcach ma charakter fikcyjny, to dlatego nie podano konkretów pozwalających np. zidentyfikować miasto, do którego kupcy mają się udać i spędzić tam rok, prowadząc interesy i osiągając zyski. Prawdopodobnie wykorzystano tu motyw nieufności w stosunku do kupców, których powszechnie uważano za nieuczciwych (Prz 20,23; Mi 6,11; Am 8,4-6)³⁵⁹. Teraz na tę suponowaną nieuczciwość narrator nakłada próby wchodzenia kupców w kompetencje Boga i przejęcie kontroli nad czasem (dlatego pojawiają się tu określenia temporalne – σήμερον ἢ αὔριον, ἐνιαυτός *dziś lub jutro, rok*), przestrzeń (dlatego pojawia się określenie miejsca – τήνδε ἢ πόλιν *to oto miasto*) i dążeniami, celami (ποιήσομεν καὶ ἐμπορευσόμεθα καὶ κερδήσομεν – *będziemy*

³⁵³ P.H. Davids, *James*, dz. cyt., s. 163-164; D.J. Moo, dz. cyt., s. 421.

³⁵⁴ Por. wyżej – mądrość pełna dobrych owoców.

³⁵⁵ Zwolenniczką podobnego poglądu jest S. Laws, ale dla niej motywem przewodnim nie jest obraz zazdrosnego Boga, lecz tęsknota ludzkiego ducha/duszy, dlatego jako teksty źródłowe wskazuje tutaj m.in. Ps 42[41],2; 83[82],3 i 118[117],20, gdzie pojawia się ten sam czasownik co w Jk 4,5 – ἐπιποθεῖ, zob. S. Laws, dz. cyt., s. 187-179.

³⁵⁶ Por. C.D. Carpenter, dz. cyt., s. 199-204.

³⁵⁷ S. McKnight, dz. cyt., s. 343.

³⁵⁸ D.J. Moo, dz. cyt., s. 446.

³⁵⁹ S. Laws, dz. cyt., s. 189.

działać, prowadzić interesy i osiągać zyski)³⁶⁰. Kupcy uosabiają więc tych, którzy planują życie bez Boga i liczą na osiągnięcie korzyści, które pozwolą im zyskać szacunek i uznanie innych. To rodzi arogancję, wyniosłość i dumę z własnych osiągnięć – tutaj akurat materialnych – oraz chęć błyszczenia wśród innych i oczekiwanie traktowania w szczególny uprzywilejowany sposób. W kontekście rozważań dotyczących mądrości bezstronnej taka postawa jest jej zaprzeczeniem, cechuje człowieka, który nie posiada daru mądrości, co bardzo dobitnie zostało pokazane w wierszu następnym.

Wiersz 14 powiela myśli z 1,10b-11 dotyczące przemijalności. Rozpoczyna się zaimkiem οἴτινες, który można tłumaczyć *tacy* lub z elementem porównawczym *tacy* [jak wy]. Zaimek podkreśla fikcyjność poprzedniej narracji (pozwala traktować ją jako *comparans* porównania) i pokazuje odbiorcom wirtualnym i konkretnym, że przypowieść w rzeczywistości odnosi się do nich, a nie do kupców-bohaterów opowiadania. Odbiorcy zatem są tymi, którzy nie wiedzą, co przydarzy się jutro. Czasownik ἐπίσταμαι oznacza wiedzę pewną, niepodważalną (por. *episteme*), która w istocie nie jest człowiekowi dostępna. Brak takiej wiedzy wyklucza planowanie przyszłości, nawet tak niedalekiej jak *jutro αὔριον*, natomiast podejmowanie prób mimo braku, wiedzy musi skończyć się klęską. Postawa bohaterów przypowieści – *przyjaciół tego świata*, którzy wierzą tylko sobie i ufają własnym kompetencjom stoi w całkowitej sprzeczności z opisaną wcześniej, choć w innym kontekście, postawą Abrahama – *przyjaciela Boga* (Jk 2,21-23) – i ze starszą tradycją mądrościową (Prz 27,1; por. Mt 6,34).

Nie ma pewności, czy dalsza część w. 14 jest niezależnym pytaniem retorycznym – *czym jest wasze życie?*, czy też wciąż odnosi się do przedmiotu wiedzy – *nie wiecie, [co będzie] jutro [ani] czym jest wasze życie*. Jednoznaczny podział utrudnia zaimek ποῖα umieszczony dopiero po przysłówku αὔριον *jutro*. Zaimek ten można odnieść zarówno do pierwszej, jak i drugiej części wypowiedzi, podobnie jak to miało miejsce w przypadku „enharmonicznego” wyrażenia ἐν πραύτητι w Jk 1,21, które pasowało i do 21a, i do 21b. Sytuacji nie ułatwia fakt, że pierwsze zdanie Jk 4,14 (οὐκ ἐπίστασθε τὸ τῆς) ma charakter eliptyczny – nie zawiera dookreślenia, czego dokładnie dotyczy wiedza, choć pozostawiono tu rodzajnik τῆς. Niezależnie od tłumaczenia i interpretacji odpowiedź na drugie pytanie (ποῖα ἢ ζῶν ὑμῶν) jest bardzo wymowna i nawiązuje do poruszanego wcześniej motywu przemijalności. Podobnie jak w 1,10b-11 narrator również tutaj przywołuje obraz ze świata przyrody – ἀτμίς γὰρ ἐστε ἢ πρὸς ὀλίγον φαινομένη, ἔπειτα καὶ ἀφανιζομένη *Para/mgłą/dymem jesteście, pojawiającą*

się na krótko, a potem znikającą. Rzeczownik ἀτμίς w literaturze biblijnej pojawia się rzadko (Rdz 19,28; Oz 13,3; Dz 2,19), bywa różnie tłumaczony – jako *mgła, para, opary, dym*. Ale myśl wyrażona tym obrazem jest jasna – życie jest nietrwałe i ulotne, trwa tylko chwilę i znika. Ilustracja nawiązuje bez wątpienia do literatury sapiencjalnej, np. Mdr 2,4-5; 5,13; Hi 7,7.9.16 (por. też Ps 39[38],5-6; Łk 12,15.20).

Przypowieść tę kończy tranzycja z radą, co należy mówić (a właściwie, jaką przyjąć postawę), pozornie skierowaną do bohaterów przypowieści – kupców, w rzeczywistości zaś do wszystkich odbiorców (4,15). Wyrażona została ona zdaniem warunkowym: ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ καὶ ζήσομεν καὶ ποιήσῃμεν τοῦτο ἢ ἐκέينو *Jeśli Pan by zechciał³⁶¹, [to] i będziemy żyli³⁶², i uczynimy to, czy tamto*. To wyrażenie całkowitej zależności od Boga często nazywane jest w literaturze teologicznej *conditio Jacobaea* – *warunek Jakubowy*³⁶³. On też jeszcze bardziej przybliży, co oznacza użyty na początku rozważań o mądrości bezstronnej (Jk 1,9) termin ταπεινός: *uniżony, pokorny, zdany i poddający się całkowicie woli Bożej* (por. Mt 6,10; 26,42; Dz 18,21; 21,14; Rz 1,10; 15,32; 1 P 3,17). *Conditio Jacobaea* jest nie jedynie uzupełnieniem w. 14, ale również dopełnieniem Jk 1,10b-11. Nie wystarczy bowiem tylko uznać, że życie ludzkie jest ulotne i przemijające, trzeba jeszcze pamiętać, że znajduje się ono w rękach Boga. Najprawdopodobniej w *warunku Jakubowym* zaadaptowana została jakaś rozpowszechniona w świecie hellenistycznym formuła – *fac. Deo volente*, która odnosiła się do woli boga/bogów, miała być może charakter magiczny³⁶⁴ (jak odpukanie w niemalowane drewno)³⁶⁵, ale narrator zmienił tutaj pojęcie *bóg* na tytuł κύριος *Pan*, co sprawiło, że nabrała ona judaizującego i/lub chrześcijańskiego charakteru. Nie da się oczywiście jednoznacznie odpowiedzieć, czy tytuł κύριος odnosi się do Boga (Ojca), czy do Jezusa Chrystusa. Narrator powraca tutaj do stosowanej wielokrotnie wieloznaczności. Niemniej dokonując zamiany w utartej formule, autor wewnętrzny ponownie połączył reguły świata pogańskiego z ideami żydowskimi i chrześcijańskimi³⁶⁶.

Rozważania na temat mądrości bezstronnej kończy kolejna przypowieść – Jk 5,1-3, która wiąże się zarówno z Jk 1,9-11; 2,5, jak i 4,13-15. W pierwszym

³⁶¹ W niektórych manuskryptach (1175) zamiast coniunctivi jest tutaj ind. fut. act. θελησεί w innych (B P 33^{vid} 81. 642. 1611. 1735. 1852. 2344) ind. praes. act. θελη).
³⁶² W niektórych manuskryptach (Y 33.81. 307. 436. 442. 1175. 1448. 1611. 1735. 1739. 1852. 2344. 2492 Byz sa^{ms}) również czasownik ζάω występuje w coniunctivie ζησωμεν, co sprawia, że warunek ten odczytywany jest jako: *Jeśliby Pan zechciał i żylibyśmy, to zrobimy to czy tamto*.

³⁶³ D.J. Moo, dz. cyt., s. 451.

³⁶⁴ S. McKnight, dz. cyt., s. 375, przypis 46.
³⁶⁵ S. Laws, dz. cyt., s. 192.
³⁶⁶ D.J. Moo, dz. cyt., s. 452.

³⁶⁰ S. McKnight, dz. cyt., s. 370, wyróżnia cztery takie płaszczyzny: czas (*dziś czy jutro*), przestrzeń (*to oto miasto*), trwanie podejmowanej aktywności (*przez rok*) oraz zyski (*osiągnięcie zysków*).

przypadku jest to pokrewieństwo motywiczne, w drugim do motywów dochodzi też pokrewieństwo formy – zwrot do bogaczy rozpoczynający 5,1 jest bowiem identyczny jak ten z 4,13: "Αγε νῦν wprowadzający diatrybę. Podobne są więc też poziomy opowiadania oraz instancje odbiorcze: na poziomie wewnątrztekstowym są to bohaterowie – bogacze, na poziomach wyższych odbiorcy wirtualni i konkretni niezależnie od czasu odbioru tekstu. W przeciwieństwie do 1,9, gdzie bogaci mogli okazać się jednocześnie pokornymi, tutaj termin πλούσιοι odnosi się do tych, którzy rzeczywiście są przeciwieństwem pokornych i uniożonych. Z Jk 4,4-6 i 13-15 wynika, że są oni przeciwnikami Boga³⁶⁷. W kontekście rozważań o mądrości można ich identyfikować jako tych, którzy pozbawieni są daru mądrości pochodzącej z góry (choć z pewnością nie można im odmówić mądrości ziemskiej, zmysłowej i demonicznej – por. Jk 3,15)³⁶⁸. Ich działania przedstawione są w sposób ironiczny i przesmiewczy, aby pokazać, że mądrość ziemską (brak mądrości pochodzącej od Boga), jeśli przyjrzeć się jej z Bożej perspektywy, przez pryzmat eschatologii, jest w istocie głupotą (zob. zwłaszcza Jk 5,3). Przypowieść nawiązuje też *à rebours* do Jk 2,5, gdzie eksponowane było wybranie poniżonych i pokornych πτωχοί, teraz eksponowane będzie osądzenie i skazanie pysznych πλούσιοι.

Przypowieść pod względem formalnym i treściowym przypomina wypowiedź prorocką o charakterze eschatologicznym, a nawet apokaliptycznym (np. Am 4,1-3; Iz 3,11-24; Jr 20,1-6; Mi 3,1-4)³⁶⁹. Szczególne podobieństwo łączy ją z wyrokami z 1 Hen (HenEtiop): *Biada wam, bogacze, bo zaufaliście waszym bogactwom, ale od waszych bogactw zostaniecie odsunięci, albowiem gdy byliście bogaci, nie pamiętaliście o Najwyższym. Popelniliście bluźnierstwo i niegodziwość i zasłużyliście na dzień przelania krwi, na dzień ciemności, na dzień wielkiego sądu (94,8-9)³⁷⁰; Biada wam, którzy nabywacie niesprawiedliwie srebro i złoto i mówicie: „Staliśmy się bardzo bogaci [...]. Róbmy teraz co dusza zapagnie, bo nagromadziliśmy w naszych skarbcach srebra, a w domach mamy tyle bogactwa, że aż przelewa się ono jak woda”. Tymczasem [...] bogactwa wasze nie przetrwają, ale zostaną wam szybko odebrane [...], wy sami zostaniecie wydani na wielkie przekleństwo (97,8-10)³⁷¹* Nie tylko, jak wspomniano, podejmuje wcześniej zainicjowany motyw przemijania, ale też rozwija myśl i kończy ją odwołaniem się do przyszłego sądu, czyli wyraźniejszym niż poprzednio ostrzeżeniem.

³⁶⁷ Por. M. Jackson-McCabe, dz. cyt., s. 707.

³⁶⁸ R. Cotty, dz. cyt., s. 17.

³⁶⁹ S. McKnight, dz. cyt., s. 381, 383.

³⁷⁰ *Księga Henocha etiopska*, tłum. R. Rubinkiewicz, w: *AST*, dz. cyt., s. 183.

³⁷¹ Tamże, s. 184.

W w. 1 zwracają uwagę dwa onomatopieczne, bliskoznaczne czasowniki: κλαίω *plakać* – w imperativie aoristi activi, który sugeruje kompletność czynności, oraz ὀλολύζω *szlochać, zawodzić* (nowotestamentowe *hapax legomena*) – w participium praesentis activi. Zwłaszcza czasownik drugi często pojawia się w orędziu prorockim w LXX i obrazuje reakcję na nieszczęście, klęskę lub tragedię, będącą na ogół karą, oraz na nadejście *dnia Pana* (Iz 13,6; 14,31; 15,2-3; 16,7; 23,1.6.14; 65,14; Jr 48[31],20.31; Ez 21,17; Am 8,3; Za 11,2)³⁷². Natomiast w grece klasycznej pojawiać się on może również w kontekście modlitwy, a nawet dziękczynienia³⁷³. Prorockie tło od razu sugeruje, że narrator nie ma tu na myśli doczesnych, zwykłych życiowych kłopotów czy cierpień, ale nieszczęścia i cierpienia będące wynikiem eschatologicznego sądu i kary, co dodatkowo potwierdził, używając participium praesentis ἐπερχόμεναι *nadchodzące*. Cierpienia i nieszczęścia wyrażone są rzeczownikiem ταλαιπωρία w pl. Termin ten oznacza przede wszystkim *nędżę, marność, mizerność, udrękę* (tak w Rz 3,16), a liczba mnoga wskazuje na intensyfikację i multiplikację tych zjawisk (por. Jl 1,10).

Opisując wcześniej nietrwałość bogactwa, narrator odwoływał się do świata przyrody – wegetacji roślin, zjawisk atmosferycznych. Teraz rezygnuje z metafor i wypowiada się o wiele bardziej konkretnie, wyliczając, w jaki sposób unicestwione zostanie *bogactwo* πλοῦτος, *szaty* ἱμάτια (w. 2.), *złoto i srebro* χρυσός καὶ ἄργυρος, a nawet *ciało* σὰρξ (w. 3). Wszystko to wyraża krótkimi zdaniami, których poszczególne człony połączone są spójnikiem καί. Wydaje się, że użyty na początku tego wyliczania termin πλοῦτος jako najbardziej ogólny jest hiperonimem dla wszystkich pozostałych, choć czasownik σήπω *gnić* sugerowałby ograniczenie tego *bogactwa* do rzeczy ulegających gniciu. Czasownik σήπω należy do Jakubowych *hapax legomenów*, nie spotyka się go w NT, natomiast w LXX oznacza zniszczenie i pojawia się często w kontekście nietrwałości (np. Syr 14,19; Hi 16,7; Ps 38[37],6; Ez 17,9). Połączenie zbutwienia i moli, które niszczy ubrania, spotyka się również w nauczaniu Jezusa – Mt 6,16, ale obrazowanie to ma dłuższą historię – por. Hi 13,28. Tutaj dodatkowo widać ironiczne odniesienie do wcześniejszego opisu lśniących, zwracających uwagę ubrań w 2,2-3.

Wiersz 3 kontynuuje te wyliczenia. Przy opisie tego, co dzieje się ze złotem i srebrem, użyto czasownika κατιόω, który oznacza *rdzewieć*, choć wiadomo, że metale szlachetne w istocie nie rdzewieją. Prawdopodobnie autor wewnętrzny zastosował tu hiperbolizację, podobnie jak w przykładach – przypowieściach w 2,2-4, aby oddać nie tylko ogólną ideę rozpadu, ale też przejściowość czegoś, co wydaje się bardzo trwałe i niepodlegające zniszczeniu (por. Ba 6,23; Ez

³⁷² D.J. Moo, dz. cyt., s. 465.

³⁷³ S. Laws, dz. cyt., s. 197.

24,6.11,12). Widać w tym inspirację literaturą mądrościową, gdzie złoto i srebro również rdzewieją (Syr 29,10; Ba 6,23), co więcej – obrazy te kojarzą się z babilońskimi idolami wykonanymi z cennych kruszców. W ten sposób narrator wskazuje, że zaufanie bogactwu nie różni się w istocie od bałwochwalstwa³⁷⁴. Tutaj zwraca uwagę jeszcze jeden obraz, a mianowicie *ciało pożerane przez rdzę jak przez ogień*. Podobnie jak poprzednio pojawia się hiperbolizacja, która nie ma odzwierciedlenia w rzeczywistości – ludzkie ciało, jak i metale szlachetne, nie podlega korozji. Tutaj jednak chodzi raczej o wyeksponowanie elementu porównującego (*comparans*) – *jak ogień*. Zarówno obraz, jak i leksyka nawiązują do Jk 3,5-6.8, gdzie pojawia się i niszczący ogień – πῦρ i rdza/trucizna/jad – ἰός. Obraz ognia jest oczywiście bardzo typowy dla nauczania prorockiego o Bożym gniewie, sądzie i karze (Iz 30,27.30; Jr 5,14; Ez 15,7; Am 1,12.14; por. Mk 9,47-48; Mt 13,42; 1 Hen 54,1-6)³⁷⁵. Ale może też odnosić się do 4,14 i rzeczownika ἄτμις, który – jak zaznaczono – oznacza również *dym*. Byłoby to dopełnieniem ostrzeżenia nie tylko o nietrwałości życia, ale też o sądzie i karze, w wyniku której po aroganckich bogaczach pozostanie tylko dym (jak np. po osądzonej i ukaranej Sodomie – por. Rdz 19,28).

Przy opisie rzeczy materialnych, które wcześniej czy później ulegną ostatecznemu zniszczeniu, zastosowano czasowniki w ind. perfecti – σέσηπεν *zgnieć*, γέγονεν *stawać się* i κατίωται *rdzewieć*, co z jednej strony odpowiada stylowi prorockiemu (perfectum propheticum)³⁷⁶, z drugiej zaś sugeruje, że proces zniszczenia zaczął się już w przeszłości, zapewne w momencie, kiedy człowiek zaczął gromadzić majątek i się nim szczycić. Dla adresatów reprezentujących wyższe poziomy odbiorcze niż sami bohaterowie przypowieści (odbiorcy wirtualni, pierwsi i następni odbiorcy konkretni) jest to ostrzeżenie i próba powstrzymania przed nadmiernym gromadzeniem i umiłowaniem bogactwa, które zaczyna niszczyć już w chwili gromadzenia. Na podstawie literatury prorockiej, sapienckalnej i zacytowanej wyżej 1 Hen, można domyślić się, dlaczego narrator uważa bogactwo za coś złego i angażującego całego człowieka: dlatego że bogactwo może być istotną przeszkodą w przestrzeganiu Prawa; jest przyczyną funkcjonalnej idolatrii i obniża wrażliwość na potrzeby bliźniego. Podobne ostrzeżenie i rada znajdują się też w Łk 12,33, gdzie nawet obrazowanie jest podobne³⁷⁷. Jak już powiedziano wcześniej, celem narratora nie jest jednak potępienie bogatych w ogóle, ale ostrzeżenie przed sądem tych, którzy zbyt wielką wagę przywiązują do bogactwa, pozycji społecznej i z nich są dumni. W ten sposób na dalszy plan

usuwają Boga, nie ufają Jemu, lecz swojemu bogactwu. Za tym często idzie postrzeganie innych również przez pryzmat ich majątku i pozycji i tendencja do wywyższania sobie podobnych, a ignorowania i dyskredytowania pokornych i unizonych, którzy otwarcie wyrażają swoją zależność wobec Boga.

Cała przypowieść Jakubowa kończy się ironiczną konstatacją: ἐθησαυρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις *zebraliście [skarby] w dniach ostatecznych*. Użyty w ind. aoristi activi czasownik θησαυρίζω oznacza gromadzenie skarbów i zazwyczaj ma neutralne lub pozytywne wartościowanie. Jednak traci je w połączeniu z wyrażeniem *dni ostateczne* z jednej i obrazem zniszczenia z drugiej strony. Fraza *dni ostateczne/dni ostateczne* należy również do repertuaru prorockiego, w ST oznacza dzień sądu i kary. W Jk 5,3 zwraca uwagę jednak użycie jej z przyimkiem ἐν – *w dniach ostatecznych* – i połączenie z aorystem. Sugeruje to, że *dni ostateczne* nie są kwestią wyłącznie niedookreślonej przyszłości, lecz obecną rzeczywistością³⁷⁸, a sąd zaczął się już w momencie gromadzenia skarbów i złamania podwójnego przykazania miłości poprzez ufność pokładaną w majątku, a nie w Bogu oraz poprzez wywyższanie się i pogardę okazywaną bliźnim. W ten sposób narrator podsumowuje wątki pojawiające się w całej refleksji poświęconej mądrości bezstronnej. Teraz ta bezstronność została jeszcze bardziej wyeksponowana przez odniesienie do postępowania Boga, który w przeciwieństwie do człowieka nie ma względu na społeczny status ludzi ani ich stan majątkowy.

Z powyższych rozważań wynika, że mądrość bezstronna bardzo ściśle łączy się z mądrością z góry właśnie poprzez odwołanie do bezstronnego sądu Bożego (a tym samym do naśladowania samego Boga). Narrator prowadzi swoją refleksję dwutorowo. Z jednej strony krytykuje ocenianie ludzi po wyglądzie (pozorach), pokazując absurdalność takiej sytuacji (2,2-4). Z drugiej – przestrzega odbiorców, aby nie dążyli do zyskania poklasku i szacunku innych opartego na bogactwie (2,1.6.9), bo oznacza to *przyjaźń ze światem, wrogość wobec Boga* (4,4) We wzmiance o *przyjaźni ze światem* zawarta jest wyraźna sugestia niewierności i łamania pierwszego przykazania miłości (2,5.7.9; 4,4-6.13-15). Poza tym bogactwo, poklask i szacunek świata przemijają (1,10b-11; 5,2-3) i nie zapewniają ochrony przez sądem (5,1.3), więc poleganie na nich jest zaprzeczeniem posiadania daru mądrości. Mądrość przejawia się też w przyjęciu odpowiedniej postawy wobec Boga i wobec bliźnich. Jest to postawa właściwa tym, którzy określani zostali jako ταπεινοί i πτωχοί: *pokora, unizenie, obojętność wobec bogactwa* oraz idąca z tym *bezstronność*.

Postawy charakterystyczne zarówno dla obdarzonych mądrością bezstronną, jak i pozbawionych tego daru przedstawia tabela:

³⁷⁸ P.H. Davids, *James*, dz. cyt., s. 177.

³⁷⁴ S. McKnight, dz. cyt., s. 387.

³⁷⁵ S. Laws, dz. cyt., s. 199.

³⁷⁶ Tamże, s. 386; D.J. Moo, dz. cyt., s. 741.

³⁷⁷ A. Batten, dz. cyt., s. 42.

Posiadający dar mądrości	Pozbawiony daru mądrości
<ul style="list-style-type: none"> • prawdziwie wielbiący Chrystusa – Jk 2,1 • pokorny – Jk 1,9-10a; 2,5 • niepokładający nadziei w rzeczach materialnych • pokładający nadzieję i ufność w Bogu – Jk 4,15 • nieoceniający po wyglądzie • unikający oceny i rozróżniania • szanujący imię Boga • szanujący bliźnich • bogaty w wiarę/wierny – Jk 2,5 • beneficjent obietnicy królestwa – Jk 2,5 • wypełniający prawo/przykazanie miłości – Jk 2,8 • przyjaciel Boga • beneficjent Bożej łaski – Jk 4,6 	<ul style="list-style-type: none"> • fałszywie wielbiący Chrystusa • arogancki • pokładający nadzieję i ufność w majątku – Jk 1,10b-11; 5,1-3 • pokładający nadzieję we własnych działaniach – Jk 4,13-14 • oceniający po wyglądzie – Jk 2,2-4.9a-b • dzielący bliźnich we współnocie – Jk 2,4.9a-b • bluźniący imieniu Bożemu – Jk 2,7 • upokarzający bliźnich – Jk 2,6a • niewierny Bogu – Jk 4,4-5 • niewypełniający prawa/przykazania miłości • potępiony przez prawo jako przestępca – Jk 2,9c • wrogi Bogu – Jk 4,4 • miłujący świat – Jk 4,4 • maleficyjnt Bożego sprzeciwu/gniewu – Jk 4,6

Mądrość nieobłudna (Jk 1,26; 2,19; 3,14-16; 4,11-12; 5,9.12)

Jeśli ktoś wydaje się, że jest religijny, [jednak] nie trzyma na wodzy swojego języka, lecz oszukuje swoje serce, to taka pobożność jest bezsensowna. Wierzysz, że jest jeden Bóg, dobrze robisz; demony też wierzą i drżą. Jeśli w sercach macie gorzką zazdrość i arogancję, to nie przechwalajcie się i nie kłamcie przeciw prawdzie! To nie jest mądrość zstępująca z góry, lecz ziemską, zmysłową i demoniczną. Nie mówcie, bracia, jeden przeciw drugiemu. Kto mówi przeciw bratu lub osądza swojego brata, mówi przeciw prawu i osądza prawo; jeśli osądzasz prawo, nie jesteś wykonawcą prawa, lecz sędzią. Jeden jest Prawodawca i Sędzia mający moc zbawić lub potępić! A kim ty jesteś – osądzając(y) bliźniego? Nie narzekajcie, bracia, jeden na drugiego, żebyście nie zostali osądzeni. Oto Sędzia stoi pod drzwiami. Przede wszystkim, mai bracia, nie przysięgajcie ani na niebo, ani na ziemię, ani na nic innego. Niech wasze „tak” oznacza „tak”, a „nie” oznacza „nie”, żebyście nie popadli pod sąd.

Mądrość nieobłudna w 3,17 określona została jako ἀνυπόκριτος³⁷⁹. W NT tak zazwyczaj charakteryzowana jest miłość (por. Rz 12,9; 2 Kor 6,6; 1 P 1,22) oraz wiara (1 Tm 1,5; 2 Tm 1,5). Nieprzypadkowo narrator Jk brak obłudy

³⁷⁹ Niektórzy komentatorzy ze względów retorycznych, powołując się na aliterację i pewien rym, łączą tę cechę mądrości z poprzednią – avdia,kritoj; zob. S. Laws, dz. cyt., s. 164.

umieszcza na końcu swoich rozważań na temat mądrości jako ich podsumowanie. Nieprzypadkowo też rozważania o mądrości nieobłudnej zdominowane są wyraźnie przez jej zaprzeczenie (zwłaszcza Jk 3,14-16 to jeden z mocniejszych retorycznych akcentów), aby odbiorca mógł skonfrontować Jakubowy opis z własnymi wyobrażeniami mądrości, a następnie sam zrekonstruować pozytywne jej aspekty³⁸⁰.

Podobnie jak w poprzednich rozważaniach widać odwołania do historii zbawienia i charakterystyczny dla Jakubowych rozważań podział na przeszłość, terażniejszość i przyszłość. Tym razem nadawca zdaje się koncentrować na eschatologii, a zwłaszcza jej sądowym wymiarze, co podkreśla mądrościowy i soteriologiczny wymiar całości refleksji o mądrości nieobłudnej. Trzeba zauważyć, że ten jurydyczny rys eschatologii bardzo mocno zakorzeniony jest w terażniejszości. Teraźniejsze sądy ludzkie są jednak i karykaturą, i zaprzeczeniem roli Boga jako Sędziego, a ludzka uzurpacja do sądenia (w istocie zaś oskarżania) innych opiera się na fałszywym obrazie siebie, innych i budowaniu fałszywego obrazu Boga. Pod tym względem ostatnie rozważania nawiązują do wcześniejszych rozważań teologicznych na temat obrazu Boga w opisie mądrości z góry (Jk 1,5-8.16-18) i mądrości czystej (Jk 1,12-15.21a.27).

Przeszłość	Teraźniejszość	Przyszłość
Bóg jako prawodawca (skorzarzenia z Synajem)	Stosunek do obowiązujących przykazań względem Boga	Sąd eschatologiczny
Jeden jest Prawodawca – Jk 4,12	<ul style="list-style-type: none"> • wyobrażenia o własnej religijności – Jk 1,26 • brak panowania nad językiem – Jk 1,26 • bezsensowna religijność – Jk 1,26 • wiara w jednego Boga – Jk 2,19 • fałszywa ocena mądrości – Jk 3,15 • ocenianie/osądzanie/oskarżanie bliźnich (wchodzenie w kompetencje Boga) – Jk 4,11.12 • występowanie przeciw Prawu – Jk 4,11 • osądzanie Prawa – Jk 4,11 • przysięgi – Jk 5,12 • jednoznaczność i integralność – Jk 5,12 	<ul style="list-style-type: none"> • Demony wierzą i drżą – Jk 2,19 • Jeden jest Sędzia – Jk 4,12 • Sędzia stojący u drzwi – Jk 5,9 • Zbawienie i potępienie jako kompetencje Sędziego – Jk 4,12; 5,9

³⁸⁰ Zob. niżej – tabela podsumowująca refleksję na temat mądrości nieobłudnej.

<p>względem samego siebie</p> <ul style="list-style-type: none"> • wyobrażenia o własnej religijności – Jk 1,26a • brak panowania nad językiem – Jk 1,26b • oszukiwanie siebie samego – Jk 1,26 • złudne wyobrażenie o mądrości – Jk 3,15 • zazdrość i ambicja – Jk 3,16 • chwiejność i rozdarcie – Jk 3,16 • ocenianie/osądzanie/oskarżanie bliźnich (wchodzenie w kompetencje Boga) – Jk 4,11.12 • występowanie przeciw Prawu – Jk 4,11 • osądzanie Prawa – Jk 4,11 • jednoznaczność i integralność – Jk 5,12 <p>względem bliźniego</p> <ul style="list-style-type: none"> • brak panowania nad językiem – Jk 1,26 • zazdrość i chorobliwa ambicja – Jk 3,14.16 • wywyższanie się/duma – Jk 3,14 • niegodziwe postępowanie – Jk 3,16 • mowy przeciw bliźnim – Jk 4,11 • ocenianie/osądzanie/oskarżanie bliźnich – Jk 4,11.12 • występowanie przeciw Prawu – Jk 4,11 • osądzanie Prawa – Jk 4,11 • narzekanie na braci – Jk 5,9 • przysięgi – Jk 5,12 • jednoznaczność – Jk 5,12 	
--	--

Kanwą refleksji na temat mądrości nieobłudnej jest przykazanie miłości, tutaj z wyraźnym wskazaniem nie tylko na miłość Boga i bliźniego, ale również na miłość do samego siebie. Jak widać, część z przejawów zaprzeczających mądrości przyporządkowano w tabeli wszystkim trzem odśłonom przykazania miłości, obłuda dotyczy zatem nie tylko stosunku do innych, ale też stosunku do siebie samego (wyobrażeń o sobie i swoich kompetencjach) i stosunku/relacji z Bogiem.

Opis przejawów ostatniej z wymienionych przez Jk cech mądrości przybiera kształt kompozycji koncentrycznej, której ramy tworzą opozycyjne wobec siebie nawiązania do przykazania miłości Boga: A – opis obłudnej (niepełnej) pobożności (1,26) oraz A' – opis jednoznacznego, zintegrowanego – nieobłudnego – postępowania bez konieczności uwiarygodniania obłudy przysięgą, która jest wystąpieniem przeciw pierwszym przykazaniom dekalogu i jednocześnie pierwszemu przykazaniu miłości (5,19):

- A. 1,26 – deklaratywna obłudna, jednoaspektowa religijność
- B. 2,19 – deklaratywna jednoaspektowa wiara demonów
- C. 3,14-16 – mądrość, która nie pochodzi od Boga
- B' 4,11-12; 5,9 – fałszywe sądy
- A' 5,12 – jednoznaczność oraz integralność słów, czynów i postaw.

Wskazane ramy wyznaczają również kierunek argumentacji – od zachowań negatywnych, połowicznych, wynikających z braku integralności pomiędzy deklaracją a postępowaniem, do zachowań pozytywnych – jednoznacznych, integrujących słowa i czyny, co pozwala uniknąć sądu i osądu. W tym mieści się również podsumowanie wszystkich cech prawdziwej mądrości, która łączy wewnętrzne przekonania z ich zewnętrzną manifestacją.

Rozważania na temat mądrości nieobłudnej rozpoczyna zdanie warunkowe Εἴ τις δοκεῖ θρησκός εἶναι *Jeśli ktoś uważa, że jest religijny* (albo: *jeśli komuś wydaje się, że jest religijny*) z rzeczywistym okresem warunkowym (modus realis). Zwraca tutaj uwagę czasownik δοκέω, który oznacza *wydawać się, uważać, cieszyć się znaczeniem, powagą, poważaniem*. Już w protasis (poprzedniku) zatem zawarta jest sugestia, że chodzi o złudną religijność, fałszywe wyobrażenie o własnej religijności/pobożności i budowanie na tym fałszywego obrazu samego siebie, co zostaje potwierdzone w apodosis (następniku): τούτου μάταιος ἡ θρησκεία *to jego religijność jest bezsensowna*. Mając zatem fałszywy obraz samego siebie, nie można nawiązać szczerych relacji z Bogiem. A skoro relacja z Bogiem nie istnieje, wszelka aktywność religijna, a zwłaszcza zewnętrzne praktyki, jest bezsensowna.

Obok czasownika δοκέω, kluczowym dla tego zdania pojęciem jest rzeczownik θρησκεία *religijność* oraz przymiotnik θρησκός *religijny*. Zostały one już omówione przy opisie mądrości czystej³⁸¹. Tutaj należy tylko przypomnieć, że leksem ten ma zazwyczaj konotacje kultyczne (jak w 1,27), jednak nie można go ograniczać wyłącznie do kultu. Wydaje się, że narrator Jk używa w 1,26 terminu θρησκεία w szerszym kontekście oznaczającym służbę Bogu i pobożność. Służba Bogu realizuje się nie tylko w praktykach zewnętrznych, lecz musi się realizować w relacjach z Bogiem i przestrzeganiu przykazań streszczonych w przykazaniu miłości. W wierszu tym, inicjalnym dla rozważań o mądrości nieobłudnej, wyeksponowano wszystkie trzy aspekty przykazania miłości, przy czym ukazane one zostały niejako *à rebours*. Po pierwsze, miłość Boga, która wiąże się z pokorą, bojaźnią Bożą, posłuszeństwem i służbą, została określona jako *pusta, marna i bezsensowna pobożność*, a użycie przymiotnika μάταιος

³⁸¹ Zob. wyżej – mądrość czysta.

może wręcz sugerować bałwochwalstwo (por. Dz 14,15; Rz 1,21; Ef 4,17; 1 P 1,18). Po drugie, miłość siebie samego, która wiąże się z uczciwością wobec siebie, tutaj określono jako zwodzenie, okłamywanie własnego serca – ἀπατῶν καρδίαν αὐτοῦ, co ściśle wiąże się, jak pokazano, również z czasownikiem δοκέω. Po trzecie, miłość bliźniego, która wiąże się z brakiem obłudy wobec ludzi, opisano tu jako nieopanowanie języka – μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν αὐτοῦ. To przewrotne zobrazowanie przykazania miłości jest zarazem bardzo inkluzywne – czerpie bowiem zarówno ze świata semickiego, jak i hellenistycznego. Już samo określenie θρησκεία kojarzy się zarówno z kultem greckim, jak i, choć rzadziej, semickim. Serce jako synonim osobowości, siedlisko woli, myśli, uczuć itd. to typowy przykład antropologii semickiej. Do świata hellenistycznego z kolei może nawiązywać czasownik χαλιναγωγέω (tutaj użyty w formie participium)³⁸². Jakub jest jedynym nowotestamentowym hagiografem, który posługuje się obrazem ściągania uzdy czy zakładania wędzidla w stosunku do języka³⁸³, co oznacza, że nieopanowanie języka może tutaj dotyczyć nie tylko mówienia czegoś przeciw bliźniemu – choć z dalszej lektury opisu mądrości nieobłudnej wynika, że ten właśnie aspekt dominuje – ale również opowiadania, przechwalania się własną, jak się okazuje, jedynie wyobrażoną i złudną pobożnością³⁸⁴.

Jeden z aspektów złudnej i niezintegrowanej religijności, w której czynniki wewnętrzne i zewnętrzne pozostają względem siebie w izolacji, opisuje Jk 2,19. Zmiana podmiotu z 3 os. na 2 os. sg., a przez to również charakteru narracji z nieco przypowieściowego (ktoś τις może zostać skojarzony z ἄνθρωπος τις) w 1,26 na bezpośrednio odnoszący się do odbiorcy, pełni funkcję tranzytywną, aktywizuje uwagę adresatów. W tradycyjnym, linearnym ujęciu wzmianka o demonach jest częścią retorycznego, diatrybicznego dialogu pomiędzy dwoma pozostającymi w opozycji rozmówcami. W ujęciu strukturalnym opozycja ta zanika, a wskazanie na tożsamość wiary demonów i wiary tego, któremu wydaje się, że jest pobożny, rozwija wątek wyobrażonej i złudnej pobożności, która – jak wspomniano – może być nawet bałwochwalstwem. Widać tutaj również synonimiczność określeń θρησκεία oraz πίστις. W obu przypadkach chodzi o ograniczenie albo do uroczystego i/lub rytualnego wypowiedziania pobożnych formuł (θρησκεία), albo do wyznawania, że εἷς ἐστιν ὁ θεός *Bóg jest jeden* (πίστις), które niewątpliwie nawiązuje do Szema i praktyki jego recytowania³⁸⁵. W LXX wyznanie to brzmi κύριος εἷς ἐστιν (Pwt 6,4), akcentuje zatem jedyność Boga.

Wydaje się, że w kontekście mądrości nieobłudnej narratorowi zależało bardziej na zaznaczeniu *jedności* (integralności) Boga, dlatego umieścił rzeczownik na eksponowanej pierwszej pozycji. Ta *jedność* (integralność) Boga (εἷς) została tu retorycznie i teologicznie przeciwstawiona *rozdarciu* (δίψυχια) wiary demonów ograniczonej tylko do deklaracji³⁸⁶. Nie bez znaczenia jest również fakt, że w LXX wyznanie to ma swój ciąg dalszy – jego kontynuacją jest pierwsze przykazanie miłości odnoszące się do osobistej relacji z Bogiem, której brakowało zarówno wyobrażonej, złudnej pobożności/religijności (1,26), jak i demonom (2,19). W obu przypadkach chodzi więc o niezintegrowaną, jednoaspektową postawę przede wszystkim wobec Boga.

Trzeba tu bardzo wyraźnie zaznaczyć, że opisane w 1,26 i 2,19 niezaangażowana, jednostronna pobożność i niezaangażowana jednowymiarowa wiara, które wprowadzają w błąd obserwujących, a co za tym idzie, również mądrość złudna, nie są tu równoznaczne z wiarą i pobożnością fałszywą (treść wiary wyrażona homologią jest jak najbardziej prawdziwa, podobnie jak zewnętrzne praktyki religijne). Chodzi, jak już pokazano, o wiarę i pobożność niezintegrowaną, gdzie poszczególne elementy wewnętrzne i zewnętrzne są od siebie izolowane. Co więcej – tę izolację można tu rozumieć podobnie jak wcześniej rozdarcie, chwiejność, które nie pozwalają prosić i przyjąć od Boga daru mądrości (por. Jk 1,5-8). A zatem chwiejna i rozdarta postawa – wiara i religijność – nie przynosi żadnych korzyści w wymiarze soteriologicznym (por. Jk 2,14: *Jaka korzyść/ [...] Czy może wiara go zbawić? Τί τὸ ὄφελος [...] μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν*). Przeciwnie – taka wiara, pobożność i ich skutek, czyli brak mądrości, skazują na sąd.

Rozwijając ten temat, narrator odwołuje się do demonicznej reakcji czyli drżenia. Czasownik φρίσσω (*drzeć*) występuje w NT tylko tutaj, w tekstach pozabiblijnych odnosi się zazwyczaj do lęku wywołanego kontaktem z bóstwem lub jakąś nadprzyrodzoną siłą³⁸⁷. Nie jest jednak jasne, dlaczego δαιμόνια πιστεύουσιν καὶ φρίσσουσιν (*demony wierzą i drżą*). Można to tłumaczyć lękiem przed egzorcyzmem – taki kontekst pojawia się w literaturze pozabiblijnej³⁸⁸, można uznać czasownik φρίσσουσιν za dopowiedzenie, które nie ma szczególnego znaczenia w Jakubowej argumentacji³⁸⁹ albo jest *argumentum ad absurdum*, można wreszcie potraktować to jako ironię, zwłaszcza w lekturze linearnej: odseparowana od uczynków wiara ludzi jest martwa, tymczasem

³⁸⁶ T.B. Cargal, dz. cyt., s. 127.

³⁸⁷ D.J. Moo, dz. cyt., s. 297.

³⁸⁸ J. Kozyra, dz. cyt., s. 193.

³⁸⁹ D.J. Moo, dz. cyt., s. 297; S. McKnight nazywa to „dodatkowym kopniakiem wymierzonym zranionemu” sarkazmem retorycznemu oponentowi. Z punktu widzenia retoryki jest to zatem w opinii McKnighta również dodatek.

³⁸² Zob. wyżej – mądrość wydająca dobre owoce.

³⁸³ D.J. Moo, dz. cyt., s. 224.

³⁸⁴ Taka postawa przypomina przypowieść o faryzeuszu i celniku z Łk 18,9-14. Faryzeusz oszukuje sam siebie, będąc dumnym, ze swojej pobożności, i to przekonanie udziela się również innym.

³⁸⁵ S. McKnight, dz. cyt., s. 240-241.

wiara demonów wywołuje u nich przynajmniej drżenie³⁹⁰, co oznacza, że wiara musi wywoływać jakiś rodzaj (re)akcji, choćby to była (re)akcja mimowolna³⁹¹.

Najbardziej rozpowszechnione jest tutaj wyjaśnienie eschatologiczne: demony, mając świadomość swojej niezintegrowanej z zewnętrznym zaangażowaniem wiary, drżą ze strachu przed sądem, który oznacza ich zgubę (por. Mt 8,29; Mk 1,24; Łk 4,34)³⁹². Tak samo powinni drżeć ludzie, którzy łudzą się, że ich połowiczna i wyobrażona wiara i/lub pobożność może przynieść im eschatologiczną i soteriologiczną korzyść, czyli życie.

Słuszność tych sugestii potwierdza dalsza argumentacja Jk odnośnie do mądrości nieobłudnej. Jk 3,14 rozpoczyna się podobnie jak 1,26 – zdaniem warunkowym (choć nietypowym, ponieważ w apodosis zamiast asercji wyrażonej indicativem pojawiają się dwa imperativy), a podobnie jak w 2,19 zmienia się tu podmiot – tym razem na 2 os. pl., co wpływa na intensyfikację uwagi odbiorców; a zatem i tutaj zmiana form służy tranzycji. To nagromadzenie tranzytywnych wykładników ma miejsce przed podsumowującym dotychczasowe rozważania ostrzeżeniem. Narrator bardzo wyraźnie ostrzega (bardziej kategorię niż w abstrakcyjnym, przypowieściowym 1,26) – *nie przechwalajcie się* μή κατακαυχᾶσθε i *nie kłamcie przeciw prawdzie* μή ψεύδεσθε κατὰ τῆς ἀληθείας. Szczególnie znaczący wydaje się tu czasownik złożony κατακαυχᾶμαι³⁹³ tłumaczony zwykle jako *chęłpić się, przechwalać się, szczyścić się, być dumnym, triumfować* oraz *zaufać*³⁹⁴. Użyty został z partykułą przeczącą w imperativie praesentis medii et passivi, co wskazuje na ciągłość, trwałość i powtarzalność opisywanego stanu. W kontekście rozważanej mądrości nieobłudnej najlepszym tłumaczeniem wraz z eliptycznym dopowiedzeniem będzie: *nie ufajcie złudnej, niepełnej pobożności/religijności i rozdarłej wierze (odseparowanej od uczynków)*, które nie pozwalają na uzyskanie mądrości pochodzącej od Boga. Można tutaj dostrzegać nawiązanie do Jr 9,22, gdzie pojawiają się podobne zakazy dotyczące mądrości, siły i bogactwa: μή καυχᾶσθω ὁ σοφὸς ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ καὶ μή καυχᾶσθω ὁ ἰσχυρὸς ἐν τῇ ἰσχύϊ αὐτοῦ καὶ μή καυχᾶσθω ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ *Niech mądry nie ufa/nie przechwala się swoją mądrością, niech silny nie ufa/nie przechwala się swoją siłą, niech bogaty nie ufa/nie przechwala się swoim bogactwem*. Użyty trzykrotnie genetivus αὐτοῦ bardzo wyraźnie wskazuje na źródło mądrości, siły i bogactwa – nie pochodzą one od Boga, lecz są kategorią

ludzką, ziemską i doczesną. Dalej (Jr 9,23), na zasadzie opozycji, Jeremiasz wymienia to, czemu człowiek rzeczywiście powinien ufać i czym się szczyścić; są to roztropność i poznanie *Pana czyniącego miłosierdzie i sąd, i sprawiedliwość na ziemi, ponieważ taka jest [Jego] wola* (κύριος ποιῶν ἔλεος καὶ κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐπὶ τῆς γῆς ὅτι ἐν τούτοις τὸ θέλημα μου). Jeremiaszowa opozycja odpowiada Jakubowemu rozumieniu mądrości złudnej opisanej w 3,15 i rekonstruowanej w dużej mierze przez odbiorcę mądrości nieobłudnej (por. 5,12). Podobne wątki nawiązujące do tradycji prorockiej i sapiencjalnej rozwija też 1 Klem 30,6, gdzie jeszcze mocniej potępione jest obłudne samozadowolenie, którego Bóg nienawidzi: *Chłuba nasza niech będzie w Bogu, a niech nie przychodzi od nas, bo Bóg nienawidzi tych, co sami się chwala*³⁹⁵

Klimaktyczny opis złudnej mądrości w 3,15 potrójnie nawiązuje do poprzednich rozważań. Rozpoczyna się ogólnym stwierdzeniem, że taka mądrość nie pochodzi z góry, nie jest więc darem Boga (por. Jk 1,5.17). Po pierwsze, jest to mądrość ziemska/przyziemna (ἐπίγειος). Greckie określenie ἐπίγειος jest zwykle przeciwieństwem nieba ἐπουράνιος (por. np. J 3,12; 1 Kor 15,40; 2 Kor 5,1), nie zawsze w kontekście negatywnym, często w neutralnym. Przy opisie złudnej mądrości można je jednak wartościować pejoratywnie i odnieść do pobożności θρησκεία z 1,26, która nie integruje elementu ziemskiego i niebiańskiego, zewnętrznej praktyki i wewnętrznego zaangażowania. Po drugie, jest to mądrość zmysłowa ψυχική. To określenie również może mieć charakter neutralny, pejoratywnego nabiera dopiero przeciwstawione elementowi duchowemu πνευματικός (por. 1 Kor 2,14; 15,44.46; Jd 19); oznacza wtedy kierowanie się ludzkim rozumem i emocjami, a nie przyjmowanie boskiej perspektywy; innymi słowy, jest to mądrość nie-duchowa. Niechęć do przyjęcia tej boskiej perspektywy jest jednocześnie zaprzeczeniem pochodzenia tej mądrości od Boga (choć nie mądrości w ogóle!)³⁹⁶. Po trzecie wreszcie, jest to mądrość demoniczna δαιμονιώδης, nie tylko niezintegrowana i przeciwstawiona *jedności* Boga i boskiej *jednoczącej* perspektywie, ale wręcz prowadząca do rozdarcia, chwiejności i podziału na różnych płaszczyznach, a tym samym do eschatologicznego osądu i potępienia.

Od tego ogólnego opisu mądrości, która nie pochodzi od Boga, narrator Jk dość gładko przechodzi do opisu bardziej szczegółowego. Wcześniej skupiał się na fałszywym i obłudnym rozumieniu miłości Boga i siebie samego, teraz koncentruje się na podobnym rozumieniu miłości bliźniego. Obłudę zatem rozważa w charakterystyczny dla siebie sposób na dwóch poziomach: odnosząc się do relacji międzyludzkich (Jk 3,16; 4,11-12; 5,9) oraz do aspektów i skutków soteriologicznych (Jk 5,12).

³⁹⁵ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, dz. cyt., s. 64.

³⁹⁶ Za: S. McKnight, dz. cyt., s. 307.

³⁹⁰ S. Laws, dz. cyt., s. 127-128.

³⁹¹ S. McKnight, dz. cyt., s. 242.

³⁹² J. Kozyra, dz. cyt., s. 194; D.J. Moo, dz. cyt., s. 298.

³⁹³ Przedrostek κατα- sugeruje przeciwstawienie się czemuś (por. Rz 11,18 i Jk 2,13), choć tekst nie zawiera żadnego odpowiedniego dopowiedzenia.

³⁹⁴ Por. też inne warianty translacji opisane m.in. przez S. Laws, dz. cyt., s. 160 i T.B. Cargala, dz. cyt., s. 152-153.

Wprowadzeniem do rozważań nad relacjami międzyludzkimi jest tutaj wzmianka o gorzkiej zawiści ζήλος πικρός w 3,14. Rzeczownik ζήλος ma podwójne znaczenie: neutralne, a nawet pozytywne – gorliwość, żarliwość, zazdrość związaną z miłością i wyłącznością, oraz negatywne – zazdrość, zawiść. W pierwszym znaczeniu odnosi się do Boga, który sam przedstawia się jako Bóg zazdrosny, który wymaga wyłącznej służby, albo do gorliwych, bezkompromisowych ludzi, zaangażowanych w utrzymanie i/lub przywracanie wyłączności i czystości kultu jedyne Boga (Lb 25,11-13; 1 Krl 19,10.14; Syr 48,1-2; 1 Mch 2,54.58; por. też postępowanie Jezusa oczyszczającego świątynię – J 2,17 oraz Rz 10,2, 2 Kor 7,7.11; 9,2; 11,2, Flp 3,6, Hbr 10,27)³⁹⁷. W drugim znaczeniu – też jako zazdrość, ale i jako zawiść – odnosi się do pragnienia posiadania rzeczy, które należą do innych, lub znalezienia się w miejscu bądź sytuacji, w jakich znajdują się inni (por. Dz 5,17; 13,45; Rz 13,13; 1 Kor 3,3; 2 Kor 12,20; Ga 5,20). O tym, że narrator Jk ma na myśli to drugie znaczenie i zdecydowanie negatywne wartościowanie zazdrości, świadczy dookreślenie jej jako gorzkiej πικρός. Chodzi zatem o ten rodzaj zawiści czy zazdrości, jaką czuje się i okazuje ludziom realizującym swoje zamierzenia, cele, idee, a one zyskują też posłuch u innych (por. Dz 5,17 i 13,45). Taka zazdrość w w. 14 i 16 łączy się z pojęciem ἐριθεία, które bywa tłumaczone jako intryga, ambicja, współzawodnictwo, choć etymologia wskazuje na najemnika, sługę (ἐριθός), który szuka wyłącznie własnej korzyści i zaspokojenia własnej ambicji, czemu towarzyszą spory, kłótniwość, knucie, manipulacja, matactwa itd.³⁹⁸, opisane zresztą w dalszej części w. 16. Zaprzeczeniem tej postawy, a jednocześnie dowodem posiadania mądrości od Boga będzie więc miłość bliźniego, radość z jego powodzenia, brak jakiegokolwiek rywalizacji oraz zazdrości/zawiści. Warto tu zwrócić uwagę na fakt, że zarówno zazdrość/zawiść, jak i ambicja w przekonaniu narratora Jk tak mocno determinują obłudne postępowanie, że opisane są jako zakorzenione głęboko w ludzkim sercu³⁹⁹. Może to oznaczać, że z powodu zakorzenienia tych negatywnych przejawów mądrości, która od Boga nie pochodzi, w człowieku (tutaj opisanym za pomocą synekdochy pars pro toto jako serce) nie może zostać zaszczipione słowo, które *ma moc zbawić dusze/uratować życie* (Jk 1,21).

Dwuelementowy minikatalog przejawów mądrości, która nie jest Bożym darem, w 3,16b – a więc ἀκαταστασία καὶ πᾶν φαῦλον πρᾶγμα (*nieporządek/chaos/chwiejność i wszelkie niegodziwe/występne postępowanie*), pozwala na zasadzie przeciwieństwa zrekonstruować i wskazać również przejawy mądrości nieobłudnej, pochodzącej od Boga. Strategię taką, typową dla literatury sapiencjalnej

opartej na binarnym schemacie, narrator Jk stosował już wcześniej. Zanim te opozycyjne wobec siebie cechy zostaną przedstawione w tabelce, warto nieco bliżej przyjrzeć się użytym frazom. Należy zauważyć, że rzeczownik ἀκαταστασία, choć tłumaczony zwykle jako *bezład, nieporządek czy chaos*, to inna forma użytego m.in. w Jk 1,8 określenia człowieka chwiejnego (ἀκαταστατος), opisanego później jako człowiek rozdarty δίψυχος. Wynika stąd, że kierowanie się złudną mądrością, która nie pochodzi od Boga, prowadzi do chwiejności i rozdarcia, a to z kolei, jak już wyżej powiedziano, nie pozwala na szczerą prośbę o Boży dar mądrości. Wydaje się zatem, że w tym tkwi sedno Jakubowego rozumienia mądrości złudnej czy nawet obłudnej. Mądrość złudna to mądrość ziemską, zmysłową, demoniczna (3,15), która nie tylko od Boga nie pochodzi, ale sprawia, że człowiek utwierdza się w fałszywym przekonaniu, że posiada Boży dar mądrości, i chce to przeświadczenie zaszczipić również swojemu otoczeniu. Kieruje się przy tym zawiścią oraz wygórowaną ambicją.

Druga fraza – φαῦλον πρᾶγμα – nawiązuje do typowego sposobu myślenia narratora Jk i do konwencji listu do diaspy. Jest pojemna znaczeniowo, może być różnie rozumiana i konkretyzowana w zależności od sytuacji odbiorców. Sam przymiotnik φαῦλος tłumaczony zwykle jako *niegodziwy*, u Jk pojawia się tylko w tym miejscu w powiązaniu z wieloznacznym rzeczownikiem πρᾶγμα (*rzecz, myśl, kwestia, postępowanie, czyn, przedsięwzięcie*). W innych miejscach NT φαῦλος odnosi się do zazwyczaj do czynów (por. J 5,29; 3,20; Rz 9,11; 2 Kor 5,10)⁴⁰⁰, ale wydaje się, że Jk odnosi go w ogóle do postępowania, które obejmuje zarówno czyny, jak i słowa oraz myśli. Na tak szerokie pole semantyczne wskazuje zaimek πᾶν *każdy*.

Ogólne wprowadzające stwierdzenie *każdy niegodziwy postępek* jest doprecyzowane i egzemplifikowane w Jk 4,11-12. Przykład niegodziwości w kontekście opisu mądrości złudnej i rekonstrukcji cech mądrości nieobłudnej nie jest przypadkowy – narrator od aspektu wewnętrznego (oszukiwanie samego siebie co do pobożności – 1,26, pochodzenia mądrości i postępowania w jego oczach uchodzącego za mądre – 3,14-16) przechodzi do aspektu zewnętrznego obejmującego relacje międzyludzkie. Innymi słowy, złudne przekonanie o własnej pobożności, wierze i mądrości oraz uchodzenie za mądrego i pobożnego wśród ludzi prowadzi do przekonania, że można osądzać, oskarżać i potępiać bliźnich, a tym samym wchodzić w jurysdykcyjne kompetencje Boga (por. Jk 1,20). Przechodząc do aspektów zewnętrznych i egzemplifikacji złudnej mądrości, naturalne dla Jk wydaje się sięgnięcie po tranzycję. Za wykładniki tranzycji można tu uznać apostrofę *bracia* oraz częste zmiany form (od 2 os. pl., poprzez

³⁹⁷ D.J. Moo, dz. cyt., s. 381.

³⁹⁸ J. Kozyra, dz. cyt., s. 194.

³⁹⁹ S. McKnight, dz. cyt., s. 304.

⁴⁰⁰ Tamże, s. 309.

imiesłowy, do 3 os. sg., a następnie 2 os. sg.). Ta różnorodność form i dynamika zmian przypomina przejścia w 1,26; 2,19 i 3,15. Zwłaszcza przejście z 3 os. do 2 os. sg. wprowadza pewien personalizizm oraz zindywidualizowanie odbiorcy, co koresponduje dobrze z konkretyzacją i egzemplifikacją *każdego niegodziwego postępowania*.

Kluczowymi, a zarazem spajającymi cały opis zewnętrznych aspektów złudnej mądrości czasownikami są καταλαλέω oznaczający *mówienie przeciwko komuś, kwestionowanie autorytetów* (por. Lb 21,5), *oczernianie kogoś, uwłaczanie komuś* (Ps 101[100],5; 1 P 3,16) oraz κρίνω oznaczający przede wszystkim *osądzanie, ferowanie wyroku, ale również krytykowanie, oskarżanie i potępienie*. Narrator rozwija tu ogólne stwierdzenie z 1,26 – o trzymaniu języka na wodzy, syntetyzuje zawiść, intrygi i ambicję z 3,16 jako przyczyny wzajemnego obmawiania się i oskarżania, a wreszcie egzemplifikuje, jak wspomniano, *każde niegodziwe postępowanie* jako *mówienie przeciw braciom*, które prowadzi do *osądzania*⁴⁰¹.

W 4,11 wykorzystuje wewnętrzną opozycję⁴⁰²: wezwanie do pozytywnego działania Μη καταλαλείτε ἀλλήλων *nie mówcie przeciw sobie* i konsekwencje negatywnego działania ze wspomnianą już zmianą form czasownikowych na bardziej abstrakcyjne i przypowieściowe: ὁ καταλαλῶν ἀδελφοῦ ἢ κρίνων τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καταλαλεῖ νόμου καὶ κρίνει νόμον *mówiący przeciw bratu czy osądzający go mówi przeciw prawu i osądza prawo*. Z kontekstu wynika, że κρίνω oznacza tu nie obiektywny, sprawiedliwy sąd, ale potępienie postawy, działań, motywacji osądzanego/ocenianego. W drugim, negatywnym członie tej opozycji wyraźnie też widać nawiązania do tradycji mądrościowej, zwłaszcza do Mdr 1,11 (por. 1 P 2,1 oraz 1 Klem 30,3: *Przyobleczmy się w zgodę [...], trzymając się z dala od wszelkich plotek i obmowy*⁴⁰³), oraz konotacje związane z oszczerczymi wypowiedziami znanych starotestamentowych postaci; w kontekście prawa będzie to oczywiście oskarżycielska mowa Miriam i Aarona przeciw Mojżeszowi, a równocześnie wyraźna obrona Mojżesza przez Boga (Lb 12,1-8). Ta ostatnia aluzja znalazła swoje odzwierciedlenie również na poziomie retorycznym i teologicznym. Jeśli νόμος *prawo* potraktuje się jako synekdochę (a na to wskazuje dopowiedzenie w 4,12), to obłudna, oszczercza mowa przeciw bliźniemu jest w istocie wystąpieniem przeciw Bogu i osądzaniem (krytyką) samego Boga, który ostatecznie jednak weźmie w obronę oskarżanego i wymierzy sprawiedliwość oskarżycielom (Lb 12,9-15).

Trzeba też zauważyć jeszcze inne rozumienie *osądu* oraz *mówienia przeciw komuś*. Tym razem chodzi o uleganie fałszywym przesłankom i pozorom,

pozwalającym uznać kogoś za pobożnego (religijnego), wierzącego i obdarzonego mądrością. *Mówienie przeciw komuś* w NT często wiąże się z zawiścią (takie powiązanie jak w 3,14.16 i 4,11 można zaobserwować w 2 Kor 12,20; 1 P 2,1)⁴⁰⁴. Oznaczałoby to, że fałszywa ocena pobożności, wiary i mądrości jako cech pozytywnych, wiązać się może z zawiścią, z intrygami i ambicją, by nie tylko być jak ów pozytywnie postrzegany pobożny mędrzec, ale wręcz by zająć jego miejsce. Ujawnia się tutaj wspomniana chwiejność i rozdarcie pomiędzy podziwem a zazdrością i ambicją, które przenoszą się na język i obłudną mowę i ocenianie.

Ostatnia część w. 11 rozpoczyna się kolejną tranzytywną zmianą form czasownikowych i przejściem z obrazowania abstrakcyjnego na konkretne oskarżenie odbiorcy – to dlatego pojawiają się teraz najbardziej personalne zwroty w 2 os. sg. Następuje z jednej strony podsumowanie całego w. 11 w formule: εἰ δὲ νόμου κρίνεις, οὐκ εἶ ποιητὴς νόμου ἀλλὰ κριτὴς *jeśli osądzasz prawo, nie jesteś wykonawcą prawa, lecz [jego] sędzią*, z drugiej, otwarcie na argumentację teologiczną i eschatologiczną w. 12. (formuła ποιητὴς νόμου *wykonawca prawa* nawiązuje oczywiście do Jk 1,25). Wszystko to rozgrywa się również na poziomie retorycznym: obok lubianej przez autora Jk poliptoty zestawiającej obok siebie różne kategorie gramatyczne i formy pochodzące od rdzenia κριν- oraz różne formy rzeczownika νόμος, pojawia się też chiasm (A – osąd; B – prawo): [...] *i osądza (A) prawo (B); jeśli zaś prawo (B) osądzasz (A)* [...]. Tak gęste retorycznie i pełne napięcia podsumowanie domaga się rozładowania w kulminacji, która następuje w w. 12.

W w. 12 – na zasadzie opozycji do w. 11 – wykorzystano tylko dwie figury retoryczne: poliptotę (sędzia i osądzający) oraz pytanie retoryczne: ὁ κρίνων τὸν πλησίον *A kim jesteś ty – osądzający bliźniego?* W tej grze form widać też zamiar zróżnicowania rozumienia rzeczownika *sędzia* κριτὴς oraz imiesłowu *osądzający* ὁ κρίνων. Pierwszy ma tu charakter teologiczny, odnosi się do Boga i Jego kompetencji zbawczych: Bóg jako *sędzia* ma moc/możliwość *zbawić* σώσαι lub *potępić* ἀπολέσαι (por. Pwt 32,39; 1 Sm 2,6). Człowiek jako uzurpator jest tylko *osądzającym*, czyli – jak wynika z w. 11 – *oceniającym, krytykującym i potępiającym, oskarżającym*. Narrator zatem powraca do swojej opozycyjnej teologiczno-antropologicznej perspektywy ujawniającej się wcześniej zwłaszcza przy mądrości pochodzącej z góry (Jk 1,5-8; 16-18) i mądrości irenicznej (Jk 1,19-20; 4,1-3): Bóg jest *inny* niż człowiek. Nieprzypadkowo też zapewne jako pierwszy w kompetencjach Boga jako Sędziego wymieniony został czasownik σώζω *zbawić*, potępienie zaś wyrażone zostało czasownikiem ἀπόλλυμι, aby jeszcze bardziej podkreślić różnicę pomiędzy obłudnym sądem – oskarżycielską oceną człowieka – a eschatologicznym sądem Boga.

⁴⁰¹ D.J. Moo, dz. cyt., s. 437.

⁴⁰² T.B. Cargal, dz. cyt., s. 174.

⁴⁰³ Klemens Rzymyński, *List do Kościoła w Koryncie*, dz. cyt., s. 64.

⁴⁰⁴ Por. D.J. Moo, dz. cyt., s. 436.

Na uwagę zasługują tu określenia nawiązujące do tradycji starotestamentowej. Choć często, zwłaszcza w literaturze pozabiblijnej, prawodawcą bywa nazywany Mojżesz (tak np. u Filona w *De vita Mosis* 2,9), to jednak wyraźnie nadawca Jk nawiązuje do LXX i do przedstawienia Boga jako piszącego i nadającego prawo (np. Wj 24,12). Jeszcze bogatsza jest tradycja uznająca Boga za jedynego i sprawiedliwego sędziego (Iz 33,22; Rdz 18,25; Ps 7,12; 51[50],6; 75[74],8; Syr 35,12). Sama formuła εἷς ἐστίν [ὁ] νομοθέτης καὶ κριτής *jeden jest Prawodawca i Sędzia* przypomina bardzo Szema z 2,19 εἷς ἐστίν ὁ θεός *jeden jest Bóg*. Teraz też ujawnia się łączność pomiędzy 2,19 oraz 4,12: o ile w 2,19 chodziło o niepełną wiarę, ograniczoną do deklaracji *jeden jest Bóg*, to 4,12 dookreśla, że utwierdzanie się w obłudnej mądrości, która nie pochodzi od Boga, skutkuje m.in. przejmowaniem Bożych kompetencji i stawiania siebie w miejscu Boga, czego nawet demony nie czynią. Dlatego też pojawia się dramatyczne pytanie retoryczne: *Kim jesteś ty – osądzający/oskarżający bliźniego?* Podobnie jak w przypadku mądrości irenicznej (Jk 1,19-20), gdzie również pojawił się motyw wchodzenia w kompetencje Boga, widać tu nawiązanie do przykazania miłości. Tym razem punktem wyjścia jest występowanie przeciw bliźniemu, które oznacza również wystąpienie przeciw Bogu. Po raz kolejny narrator Jk zwraca uwagę na nierozzerwalność oraz integralność całego przykazania miłości.

Oskarżycielsko-eschatologiczny wątek kontynuuje Jk w 5,9. Z jednej strony nadawca używa podobnej leksyki – κρίνω, κριτής, z drugiej, sięga po nieco inne obrazowanie i formy (kolejna zmiana z 2 os. sg. na 2 os. pl.⁴⁰⁵ i kolejna tranzycja, wraz z apostrofą *bracia*, która ma na celu utrzymanie uwagi odbiorców wciąż na najwyższym poziomie). Niegodziwe postępowanie jest tu egzemplifikowane jako *narzekanie*. Czasownik στενάζω zwykle tłumaczony jest jako *westchnienie, jęk*; czasem – kontekstualnie – implikuje też frustrację, jakiś rodzaj cierpienia, opresji (por. Wj 2,23-24; 6,5)⁴⁰⁶. W kontekście rozważań na temat mądrości oznaczałoby to narzekania na tych, którzy mieliby przyczyniać się do jakiegoś cierpienia czy dyskomfortu uważających się za mądrych, pobożnych, wiernych/wierzących. Jak już wyżej pokazano, przekonanie o własnej mądrości, pobożności i wierze może być źródłem kłamstwa wobec siebie i oszukiwania bliźnich, tutaj dodatkowo jest motywem obłudnego wołania (jęku) do Boga o interwencję wobec innych⁴⁰⁷. Narzekanie zatem ewidentnie wiąże się z pejoratywną oceną,

osądem i oskarżaniem tych, na których się narzeka. Wskazuje na to również czasownik κρίνω użyty tutaj, po pierwsze, jako synonim στενάζω, po drugie, w znaczeniu takim jak w 4,11-12, a więc jako oskarżenie i potępienie oraz wchodzenie w kompetencje Boga. Sama formuła μὴ στενάζετε [...] ἵνα μὴ κριθῆτε *nie narzekajcie [...], abyście nie zostali osądzeni*, przypomina bardzo Mt 7,1 i Łk 6,37a. W tych trzech przypadkach czasownik κρίνω użyty jest w aoryście passivi (z *passivum theologicum*), co sugeruje jednorazowy, całościowy sąd przeprowadzony przez Boga w czasach ostatecznych. Dodatkowo potwierdza to obraz sędziego stojącego u drzwi – tutaj w trudnym do wyjaśnienia pl. τῶν θυρῶν (Ap 3,20; por. Mt 24,33; Mk 13,29, choć przekazy ewangeliczne nie precyzują, kto lub co stoi *u drzwi*). O ile wcześniej (Jk 4,12) Sędzia i Prawodawca kojarzył się z Bogiem (Ojcem), o tyle teraz może, choć nie musi, odnosić się do Jezusa⁴⁰⁸. Jakub używa tu typowego dla siebie zabiegu – zamierzoną wieloznaczność pozostawia nierozstrzygniętą, a jej interpretację uzależnia od kompetencji i sytuacji odbiorców.

Rozważania na temat mądrości nieobłudnej kończy Jk 5,12. W przeciwieństwie do inicjalnego 1,26, który te rozważania rozpoczynał w sposób ogólny, nazwany tutaj abstrakcyjno-przypowieściowym, podsumowanie w 5,12 ma charakter bardzo konkretnej rady, jak przewyciężyć charakterystyczne dla obłudy rozdarcie i chwiejność. Puentujący ton 5,12 podkreśla tranzytywnie użyta apostrofa *bracia moi* oraz wyrażenie *przede wszystkim* Πρὸ πάντων⁴⁰⁹ (por. 2 Kor 13,11)⁴¹⁰. Następuje też powrót do początkowego motywu – zachowania człowieka religijnego i pobożnego, dla którego typowe i naturalne staje się przywoływanie Boga na świadka w różnych formułach przysięgi⁴¹¹, szczególnie istotny w kontekście definiowania mądrości obłudnej i nieobłudnej. T.B. Cargal zauważa, że 5,12 nie powinien być rozpatrywany partykularnie wyłącznie jako zakaz przysięgi, lecz jako ogólny wyznacznik relacji człowieka z Bogiem i z innymi. Relacje te powinny być oparte na nieobłudnej jednoznaczności⁴¹², bez konieczności odwoływania się do jakiegokolwiek elementu zewnętrznego, który uwiarygodniałby postawę i mowę człowieka obdarzonego przez Boga mądrością.

Swoją narrację prowadzi Jk w sposób charakterystyczny dla literatury sapien-cjalnej, posługując się binarnością *zakaz* (12a – element negatywny) / *nakaz* (12b – element pozytywny). Zakaz μὴ ὀμνύετε *nie przysięgajcie* wyrażony został imperativem praesentis, który odnosi się do powszechnej zapewne wśród większości

⁴⁰⁵ Por. wy tłumaczenie tej zmiany przez L.T. Johnsona, *The Use of Leviticus 19 in the Letter of James*, dz. cyt., s. 394.

⁴⁰⁶ D.J. Moo, dz. cyt., s. 494.

⁴⁰⁷ L.T. Johnson, *Brother of Jesus, Friend of God*, dz. cyt. s. 129-131, a za nim S. McKnight, dz. cyt., s. 414, wiążą występujący tu czasownik stena,zw z jego użyciem w Hi 24,12; Syr 36,25; Ez 21,6-7; Lm 1,8,21 jako narzekanie zarówno przeciw Bogu, jak i bliźnim w chwili jakiegoś cierpienia. Jest to uwarunkowane również linearnym odczytaniem Jk 5,9 jako części należącej do rozważań o wytrwałości i pojawiającą się w Jk 5,11 wzmianką o Hiobie.

⁴⁰⁸ S. McKnight, dz. cyt., s. 415; zob. też wątpliwości S. Laws, dz. cyt., s. 213.

⁴⁰⁹ Na temat znaczenia frazy Pro. pa,ntwn *przede wszystkim*, zob. S. Laws, dz. cyt., s. 219-220.

⁴¹⁰ Por. D.J. Moo, dz. cyt., s. 504; inaczej S. McKnight, dz. cyt., s. 424; P.H. Davids, dz. cyt., s. 188; T.B. Cargal, dz. cyt., s. 189, którzy widzą tutaj raczej frazy inicjalne niż finalne.

⁴¹¹ S. Laws, dz. cyt., s. 219.

⁴¹² T.B. Cargal, dz. cyt., s. 189.

pierwotnych odbiorców listu praktyki przysięgania. O jej powszechności świadczy bardzo podobny zakaz wydany przez Jezusa w Mt 5,33-37⁴¹³. Jakubowi nie chodzi jednak o zakaz przysięgania w ogóle (jak np. u Mt 23,16-22). Zarówno ST, jak i NT dopuszcza przecież w określonych okolicznościach niektóre formy przysięg, nawet na Boże imię – zob. Wj 22,10nn; Pwt 6,13; 1 Krl 8,31nn; Mk 6,23; Dz 2,30; Ap 10,6; Hbr 3,11.18; 4,3; 6,13.16; 7,21. Chodzi tu raczej o napiętnowanie przysięg fałszywych, składanych, jak wspomniano, w celu uwiarygodnienia kłamstwa i obłudy wobec Boga, siebie i bliźniego. Takie przysięgi krytykowane są zresztą już w ST (zob. zwłaszcza Kpł 19,12; Za 8,17; Mdr 14,28), podobnie jak nadużywanie i dewaluowanie w przysięgach Bożego imienia (Pwt 5,11). Nadużyciu i dewaluacji przysięg, zwłaszcza składanych pod presją, sprzeciwia się też Józef Flawiusz, przywołując negatywny przykład Heroda, który przysięgą zmuszał swoich poddanych do posłuszeństwa i wierności: *Resztę mieszkańców usiłował utrzymać w karbach posłuszeństwa przy pomocy przysięgi. Zmuszał ich mianowicie do zobowiązania się pod przysięgą, że dochowają jemu jako królowi wierności. [...] Od tego przymusu uwolnił również tak zwanych przez nas esseńczyków (Ant. XV,10,5/371; por. Bell II,135.139.142; CD 15,1nn; 9,9n) oraz pisarze hellenistyczni (m.in. Diogenes Laertios w *Żywotach i poglądach słynnych filozofów VIII,22*)⁴¹⁴. Wydaje się, że najbliższe Jakubowi jest ostrzeżenie przed nadużywaniem przysięgi obecne w literaturze mądrościowej, która przestrzega zarówno przed samym przysięganiem, jak i wzywaniem przy tym imienia Pańskiego. Jednocześnie bardzo mocno łączy takie przysięgi z grzesznością przysięgającego, a zwłaszcza z jego bezprawiem, i ostrzega przed konsekwencjami krzywoprzysięstwa, co bardzo wyraźnie wykorzystuje też Jakub (Syr 23,9-11; Mdr 14,28-30). Jakub podaje bardzo ogólną listę rzeczy, którymi Żydzi podpierali się w przysięgach: *niebo*, co można uznać również za peryfrazę imienia Bożego, *i ziemia*, oraz *każda inna rzecz*. Raz jeszcze należy podkreślić, że w kontekście omawianej mądrości (nieobłudnej), nie chodzi o zakaz przysięgi w ogóle, ale o krzywoprzysięstwo, wzywanie Boga na świadka i takie słowa, które zamiast czynów i postawy miałyby potwierdzać i uwiarygodniać przysięgającego (por. 2 Kor 1,23; Ga 1,20; Flp 1,8; 1 Tes 2,5).*

Nakaz jednoznaczności $\eta\tau\omega\ \delta\epsilon\ \upsilon\mu\omega\nu\ \tau\omicron\ \nu\alpha\iota\ \nu\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\ \omicron\upsilon\ \omicron\upsilon$ *Niech wasze tak oznacza tak, a wasze nie oznacza nie* jest jednocześnie radą, jak uniknąć chwiejności i rozdarcia, i postulatem uczciwości (braku obłudy) wobec Boga, siebie i bliźniego. Odnosi się zatem do wszystkich sfer wymienionych wcześniej. Sama nieobłudna mądrość jest równoznaczna z pełną integralnością słów i deklaracji oraz czynów i postaw, które, aby się uwiarygodnić, nie potrzebują

żadnych przysięg – μήτε τὸν οὐρανὸν μήτε τὴν γῆν μήτε ἄλλον τινα ὄρκον *ani na niebo, ani na ziemię, ani na nic innego*. Przeciwnie – słowa i deklaracje uwiarygodniają się przez czyny i postawy.

Uzasadnienie zarówno zakazu, jak i nakazu w 5,12c nawiązuje leksykalnie zarówno do 4,11-12, jak i 5,9: ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσειν πέσητε *abyście nie podpadli pod sąd*. Występujący tu con. aoristi sugeruje złożoność i kompletność tego sądu. Samo określenie ὑπὸ κρίσειν πίπτω. oznacza *podporządkowanie się, odpowiedzialność za coś i wobec kogoś, podleganie osądowi*, przy czym ten osąd jest potępiający. Widać więc wyraźnie nawiązania do poprzednich rozważań – z jednej strony ukierunkowanie eschatologiczne, z drugiej, ludzką oskarżającą i potępiającą ocenę, którą wcześniej *podlegający sądowi* zastosował wobec innych.

Podsumowując, można wszystkie powyższe rozważania przedstawić tabelarycznie. Mądrość nieobłudna będzie tutaj rekonstruowana jako przeciwstawienie eksplikowanej w tekście i krytykowanej mądrości obłudnej/złudnej.

Posiadający dar mądrości	Pozbawiony daru mądrości
<ul style="list-style-type: none"> • zdolny do rozróżnienia mądrości ziemskiej od: <ul style="list-style-type: none"> • pochodzącej od Boga; • duchowej • zintegrowanej z uczynkami • naśladowujący jedność/integralność Boga – Jk 2,19a-b • kierujący się miłością Boga/prawdziwą wieloaspektową religijnością • zdolny do kontroli języka • kierujący się miłością bliźniego • kierującą się pokorą i skromnością • występujący w obronie prawdy • akceptujący bliźniego • posłuszny prawu • nieosądzający bliźniego • nieosądzający prawa • niewchodzący w kompetencje Boga – Jk 4,12a; 5,9c • niepotrzebujący legitymacji słów przysięgą – Jk 5,12 • niepodlegający eschatologicznemu sądowi – Jk 5,9d.12f 	<ul style="list-style-type: none"> • niezdolny do rozróżnienia mądrości Bożej od mądrości: <ul style="list-style-type: none"> • niepochodzącej od Boga – Jk 3,15a • ziemskiej – Jk 3,15b • zmysłowej – Jk 3,15c • demonicznej – niezintegrowanej z uczynkami – Jk 2,19; 3,16d • chaotyczny/rozdarty – Jk 3,16c • postępujący przewrotnie – Jk 3,16d • pozornie (jednoaspektowo) pobożny/religijny – Jk 1,26a • niezdolny do kontroli języka – Jk 1,26b; 5,9a • kierujący się gorzką zazdrością/zawiścią – Jk 3,14a.16a • kierujący się ambicją – Jk 3,14b.16b • mający poczucie wyższości – Jk 3,14c • występujący przeciw prawdzie – Jk 3,14d • wypowiadający się przeciw bliźniemu – Jk 4,11a-b; 5,9a • wypowiadający się przeciw prawu – Jk 4,11d • osądzający bliźniego – Jk 4,11c • osądzający prawo – Jk 4,11e • wchodzący w sądowe kompetencje Boga – Jk 4,12 • legitymizujący fałsz przysięgą – Jk 5,12 • podlegający eschatologicznemu sądowi – Jk 5,9b.12f

⁴¹³ Na temat ewentualnej zależności obu tekstów od siebie zob. S. McKnight, dz. cyt., s. 424-426; D.J. Moo, dz. cyt., s. 507-508; s. Laws, dz. cyt., s. 222-224.

⁴¹⁴ S. Laws, dz. cyt., s. 221.

Podsumowanie (Jk 3,13)

Jest wśród was ktoś mądry i roztropny? Niech pokaże swoje uczynki {dokonane} w pokorze/wyrozumiałości mądrości/ niech w pokorze/wyrozumiałości mądrości pokaże swoje uczynki z dobrego postępowania.

Narrator Jk podsumowuje swoje rozważania, podkreślając to, co wynika z jego refleksji nad cechami i przejawami mądrości, a mianowicie, że integralna mądrość pochodząca od Boga manifestuje się w postawie i postępowaniu zgodnym z wolą Bożą wyrażoną w przykazaniu miłości. Zastosowana tu została lubiana przez Jk koncepcja wieloznaczności, która sprawia, że tekst może być odczytywany na kilka sposobów w zależności od potrzeb i kompetencji odbiorców i zgodnie z konwencją okólnego listu do diaspyry.

Tekst rozpoczyna się pytaniem retorycznym, choć w powiązaniu z wezwaniem do pokazania dowodów mądrości i zrozumienia może tworzyć zdanie warunkowe⁴¹⁵. *Jeśli ktoś wśród was jest mądry i rozumiejący* (protasis), *to niech pokaże uczynki...* (apodosis), co jest bardziej uzasadnione przede wszystkim przy linearnej lekturze tekstu. Próba odczytania strukturalnego nie wiąże tych zdań bezpośrednio z tekstem poprzedzającym⁴¹⁶, a pytanie retoryczne traktowane jest tutaj jako wykładnik podsumowującej tranzycji. Skoro odbiorcy już wiedzą, na czym polega i w czym się przejawia prawdziwa mądrość, mogą sobie sami odpowiedzieć na pytanie i rozpoznać mądrość jako Boży dar w zachowaniu swoim i innych. Oznacza to, że podsumowanie skierowane jest do wszystkich – zarówno pierwotnych, historycznych, jak i późniejszych, konkretnych – odbiorców Jk, co bardzo dobrze odpowiada założeniom użytej konwencji literackiej – okólnego i ahistorycznego listu do diaspyry i wykorzystania elementów charakterystycznych dla literatury sapiencjalnej. Widać tutaj również zastosowanie pewnej ramy – rozważania na temat mądrości inicjowało wezwanie do proszenia o nią Boga (Jk 1,5), w finale znalazło się wezwanie do ukazania otrzymanej od Boga mądrości. Nieprzypadkowo użyte zostały podobne sformułowania (τις ὑμῶν i τις ἐν ὑμῖν) i podobne formy czasownikowe – imperatywy dla 3 os. sg. (αἰτεῖτω *niech prosi* oraz δεῖξάτω *niech pokaże*). Wszystko to wskazuje na podobnie inkluzywne potraktowanie odbiorców Jk 1,5-8 i Jk 3,13.

W pytaniu retorycznym użyto dwóch synonimicznych określeń: σοφὸς καὶ ἐπιστήμων *mądry i rozumiejący*. O ile przymiotnik σοφός jest w NT używany

bardzo często, o tyle ἐπιστήμων nie występuje w żadnym innym miejscu NT, natomiast połączenie tej lub ekwiwalentnej terminologii jest spotykane w ST. W Pwt 1,13.15 określenia takie odnoszą się do przywódców narodu wybranego, w Pwt 4,6 do samego ludu (por. Iz 5,21; 6,10), w 2 Krn 2,11 do króla Salomona, w Dn 5,1.11 do proroka (por. też 1 Kor 1,20), co skłania niekiedy do ograniczenia grupy odbiorców pytania retorycznego do przywódców wspólnoty i nauczycieli⁴¹⁷. Zazwyczaj też traktuje się te dwa określenia jako typowe dla literatury żydowskiej zabieg stylistyczny. Tymczasem wydaje się, że umieszczenie obok siebie dwóch bliskoznacznych, ale nie tożsamy semantycznie pojęć ma w kontekście podsumowania rozważań Jakuba cel syntetyzujący całą jego mądrościową refleksję.

Narrator jeszcze raz podkreśla konieczność integralnego spojrzenia na mądrość, która ma dwa aspekty – zewnętrzny oraz wewnętrzny⁴¹⁸. Ten pierwszy reprezentuje przymiotnik σοφός, który odwołuje się do praktycznej strony mądrości, do pewnej kazuistyki – postępowania w konkretnych przypadkach, szczegółowo i barwnie opisanych w liście. Drugi aspekt zawiera się w przymiotniku ἐπιστήμων, który ilustruje ten bardziej wewnętrzny, teoretyczny, intuicyjny, intelektualny oraz wolitywny element mądrości⁴¹⁹. Widać tu zatem komplementarność zewnętrznego bycia/uchodzenia za mądrego i wewnętrznego rozumienia, tak jak wcześniej ukazana była komplementarność i integralność wiary oraz uczynków, słuchania słowa oraz życia według niego, wczytywania się i rozważania Prawa oraz zapamiętywania, wykonywania i stosowania się do niego. Rozdzielenie tych elementów oznacza rozdarcie i niekompletność, która cechuje człowieka określanego w Jk jako δίψυχος.

Do integralności i komplementarności nawiązuje też wezwanie do *pokazania swoich uczynków*. Z jednej strony można je potraktować jako syntezę elementów z pytania retorycznego: σοφός *mądrość* (nastawiona na działanie) i ἐπιστήμων *poznanie/rozumienie/wiedza teoretyczna* prowadzą do καλή ἀναστροφή *dobrego postępowania*. Z drugiej, τὰ ἔργα *uczynki* mogą odnosić się do zewnętrznego aspektu mądrości (jak σοφός), a *dobre postępowanie* do jej aspektów wewnętrznych (jak ἐπιστήμων). Trzeba zaznaczyć, że pod względem składniowym wezwanie to może sprawiać pewne trudności, a przez to prowadzić do niejednoznaczności – zapewne zamierzonej – w interpretacji.

⁴¹⁷ Na podstawie linearnej lektury oraz zakładanej koherencji 3,1-12 i 3,13 w określeniach σοφός καὶ ἐπιστήμων niektórzy komentatorzy dopatrują się tutaj tytułów nadawanych nauczycielom; zob. J.H. Ropes, dz. cyt., s. 244; R. Martin, dz. cyt., s. 129; S. McKnight, dz. cyt., s. 298; D. Perkins, *The Wisdom We Need. James 1,5-8; 3,13-18*, The Theological Educator 34 (1986), s. 19; inaczej m.in. S. Laws, dz. cyt., s. 159; D.J. Moo, dz. cyt., s. 376-377, którzy odczytują te określenia o wiele bardziej inkluzywnie.

⁴¹⁸ Por. T.B. Cargal, dz. cyt., s. 151.

⁴¹⁹ H. Krabbendam, dz. cyt., s. 615.

Wezwanie rozpoczyna czasownik δείκνυμι, ten sam i w podobnej formie (różnica dotyczy tylko 2 i 3 os. sg.) co w 2,18: δείξόν μοι τὴν πίστιν σου *pokaż mi swoją wiarę*. W obu przypadkach imperativus aoristi ma charakter kategoriyczny, oznacza nakaz całkowitego, wieloaspektowego pokazania *uczynków*. Rzeczownik ἔργα *uczynki* bez wątpienia łączy się z czasownikiem δείξάτω jako dopełnienie bliższe. Trudniej zakwalifikować wyrażenie ἐν πραύτητι σοφίας w *pokorze/wyrozumiałości mądrości*. Można połączyć tę frazę z czasownikiem pokazać – wtedy ἐν πραύτητι σοφίας będzie pełniło funkcję dopełnienia dalszego: *Niech w pokorze/wyrozumiałości mądrości pokaże swoje uczynki*, co oznacza, że ich demonstracja jako dowodów posiadanej mądrości ma się odbywać w pokorze i/lub wyrozumiałości, która tę mądrość cechuje⁴²⁰.

Ale można też frazę ἐν πραύτητι σοφίας powiązać z uczynkami – wtedy wyrażenie to będzie pełniło funkcję nieco eliptycznej przydawki: *Niech pokaże swoje uczynki [które zostały dokonane/są dokonywane⁴²¹] w pokorze/wyrozumiałości mądrości*. W podobnym kierunku zmierza potraktowanie δείξάτω τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν πραύτητι σοφίας jako eliptycznego ACI: *Niech pokaże, że jego uczynki [zostały dokonane/są dokonywane] w pokorze/wyrozumiałości mądrości*. Kolejność użycia fraz i bliskość *uczynków* oraz określenia w *pokorze/wyrozumiałości mądrości* skłaniałaby odbiorcę do wyboru wariantu drugiego lub trzeciego. Samo ἐν πραύτητι można potraktować jako ekwiwalent przymiotnika: *łagodna, pokorna, wyrozumiała mądrość*, przez co całe wyrażenie nawiązywałoby do indeksu cech mądrości z 3,17, gdzie cechy te zostały wyrażone przymiotnikowo. Znaczące jest też rozumienie ἐν πραύτητι zarówno jako zachowania pełnego pokory, jak i zachowania pełnego wyrozumiałości. W pierwszym przypadku *uczynki, które zostały dokonane/są dokonywane w pokornej mądrości* wskazywałyby na postępowanie względem Boga, postawę wobec Niego, a więc realizację pierwszego przykazania miłości. Drugi wariant: *uczynki, które zostały dokonane/są dokonywane w wyrozumiałej mądrości*, trzeba rozumieć jako postępowanie wobec ludzi, których nie należy osądzać, oskarżać, ani potępiać, wchodząc tym samym w kompetencje Boga; oznaczałoby to zatem realizację drugiego przykazania miłości. Towarzysząca całej narracji idea integralności każe brać pod uwagę zamierzoną dwuznaczność i ściśle powiązanie między obiema częściami przykazania miłości. We wszystkich przypadkach genetivus σοφίας traktowany jest jako genetivus originis (pochodzenia), a wyrażenie rozumiane jako: *pokora i/lub wyrozumiałość pochodzące z mądrości*⁴²². Innymi słowy, zarówno pokora, jak i wyrozumiałość wynikają

z posiadania prawdziwej mądrości, której nie da się inaczej zademonstrować, jak tylko w pokorze wobec Donatora⁴²³. Każda inna postawa wskazuje, że taka mądrość nie pochodzi od Boga.

Zestawienie mądrości i pokory/wyrozumiałości ma swoje źródło oczywiście w żydowskiej literaturze mądrościowej (Prz 11,2; Syr 3,17; 4,8; 10,28; 45,4). W kontekście Jk pokora, łagodność i wyrozumiałość są też synonimami *nieprzyjaźni ze światem*. Chodzi zwłaszcza o świat hellenistyczny, pogański, gdzie πραύτης nie uchodziła za cnotę, lecz za słabość, a chwalenie się, nadmierna pewność siebie i autopromocja – mocno krytykowane w Jk – za cechy pożądan⁴²⁴. Taka inwersja implikować może odniesienia do królestwa Bożego i do samego Jezusa, który mówi o sobie, że *jest cichy i pokornego serca* (Mt 11,29), nawet gdy jako król wjeżdżał do Jerozolimy (Mt 21,5).

Jak już powiedziano, καλή ἀναστροφή *dobre postępowanie* w tym zdaniu można potraktować zarówno jako wynik integracji mądrości i rozumienia oraz jako przybliżanie znaczenia przymiotników σοφὸς καὶ ἐπιστήμων użytych w pytaniu retorycznym. Kazuistycznie wymienione w liście τὰ ἔργα *uczynki* wskazywałyby zatem na zewnętrzny aspekt mądrości, dobre postępowanie – na aspekt wewnętrzny. Rzeczownik ἀναστροφή *postępowanie* w Jk pojawia się tylko raz. Można jednak rekonstruować jego znaczenie na podstawie najbliższych generycznie i leksykalnie oraz teologicznie tekstów, czyli 1 i 2 P⁴²⁵. W listach Piotra *dobre postępowanie* oznacza, po pierwsze, naśladowanie Boga (1 P 1,15), po drugie, dawanie poprzez dobre uczynki świadectwa wśród pogan (1 P 2,12; 3,1-2; w 1 P 2,12 dodatkowo postępowanie traktowane jest jako hiperonim, uczynki jako hiponim), po trzecie, bojaźń Bożą, łagodność, wyrozumiałość, pokorę (1 P 3,16), po czwarte, pobożność (2 P 3,11). Wynika stąd, że ἀναστροφή *postępowanie* rzeczywiście dotyczyłoby znajomości reguł dobrego postępowania (aspekt wewnętrzny), τὰ ἔργα *uczynki* – wprowadzania tych reguł w życie (aspekt zewnętrzny). Poprzez kolejność użytych fraz i pojęć wyznaczany jest też naturalny kierunek postępowania: od znajomości reguł życia ἀναστροφή → poprzez uczynki τὰ ἔργα → do demonstrowania mądrości w pokorze i wyrozumiałości ἐν πραύτητι σοφίας.

W podsumowaniu zatem nadawca Jk jeszcze raz wszystkim odbiorcom swojego pisma uświadamia podobieństwo pomiędzy mądrością i wiarą, co zaznacza odpowiednią leksyką. Zarówno mądrość, jak i wiarę należy uznać za Boży dar,

of James, Peter and Jude, dz. cyt., s. 41.

⁴²³ Por. wyżej – znaczenie ἐν πραύτητι w opisie mądrości wyrozumiałej (Jk 1,21b).

⁴²⁴ S. Laws, dz. cyt., s. 160; P.H. Davids, James, dz. cyt., s. 96; D.J. Moo, dz. cyt., s. 380.

⁴²⁵ D.J. Moo, dz. cyt., s. 378. Oprócz tego rzeczownik ten stosunkowo często pojawia się w Corpus Paulinum – 1 Tm 4,12; Ga 1,13; Ef 4,22.

Mądrość zstępująca z góry

który obejmuje całego człowieka i sprawia, że przestaje on być rozdarty (δίψυχος), lecz staje się – na wzór Boga – integralny, stały i wierny. Mądrość nie jest tylko wewnętrznym intelektualnym konceptem⁴²⁶, znajomością reguł dobrego postępowania, przykazań i dyskursywnym namysłem nad nimi, ale też konkretnymi czynami uwarunkowanymi tymi wewnętrznymi aspektami. Podobnie jak wiara, tak i mądrość obejmuje i przemienia całego człowieka, sprawia, że postrzega on rzeczywistość z Bożej (często inwersywnej w stosunku do świata) perspektywy determinowanej eschatologicznie i soteriologicznie.



Zakończenie

⁴²⁶ P. Hartin, *James nad Q Sayings of Jesus*, art. cyt., s. 100.

W historii egzegezy List św. Jakuba bardzo często był komentowany w korelacji z listami św. Pawła. O ile Apostoł Narodów wielokrotnie podkreśla w swych pismach, że człowiek jest zbawiony przez wiarę, nie za pomocą uczynków, o tyle Jakub zaznacza, że wiara bez uczynków jest martwa. Ta rzekoma opozycja doczekała się na przestrzeni dziejów tysięcy opracowań, tym bardziej, że przez długi czas była zarzewiem sporu między Kościołem katolickim a wspólnotą luterańską. Stanowiska obydwu wspólnot religijnych w dużej mierze zostały uzgodnione, czego wyrazem jest *Wspólna deklaracja o usprawiedliwieniu* podpisana w 1999 r. przez Kościół katolicki i Światową Federację Luterzańską. W zakończeniu dokumentu można przeczytać, że „między luteranami i katolikami istnieje konsens w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu. W świetle tego konsensu różnice, które nadal istnieją, są różnicami dopuszczalnymi. [...] dotyczą one języka, teologicznej formy i odmiennego rozłożenia akcentów w rozumieniu usprawiedliwienia. Toteż można powiedzieć, że luterskie i rzymskokatolickie rozwinięcia usprawiedliwiającej wiary, mimo cechujących je różnic, nie są sobie przeciwstawne i nie naruszają konsensu w podstawowych prawdach” (40)¹.

W niniejszym komentarzu mniej zajmowano się kwestią usprawiedliwienia oraz relacji uczynków i wiary, bardziej natomiast wyakcentowano dialektykę (i wiarę, i uczynki). Zastosowano przy tym klucz hermeneutyczny, który nazwano hermeneutyką integralności. Tę integralność starano się wyeksponować jako jedno z głównych przesłań listu, ujawniające się na różnych poziomach tekstu, m.in. za Jakubem pokazując, jak absurdalne może być oddzielenie wiary i uczynków, ponieważ w tradycji sapiencjalnej, reprezentowanej przez Jk, abstrakcyjna wiara nie ma racji bytu (jest martwa, czyli jej nie ma), a jeśli istnieje (żyje), to musi manifestować się w uczynkach. Takie ujęcie stało się możliwe również dzięki nowatorskiemu spojrzeniu na strukturę listu. Autorzy proponują strukturę zorganizowaną wokół katalogu cech mądrości, które Jakub wylicza w 3,17. Nawiązanie do wszystkich dziewięciu cech mądrości zdaje się znajdować potwierdzenie w poszczególnych częściach listu. Przymioty te to:

¹ <http://www.magazyn.ekumenizm.pl/content/article/20030114163017308.htm> (30.03.2018)

1. pochodzenie z góry
2. czystość
3. dążność do pokoju (irenizm)
4. pokora/wyrozumiałość
5. posłuszeństwo [prawu]
6. miłosierdzie
7. wydawanie dobrych owoców
8. bezstronność
9. brak obłudy.

Struktura Listu św. Jakuba zorganizowana wokół przymiotów mądrości wpłynęła znacząco na strukturę komentarza. Omawiany jest w nim oczywiście cały list, jednak nie w sposób tradycyjny, linearny, czyli nie rozdział po rozdziale. Perykopy zgrupowano bowiem w poszczególnych częściach komentarza w zależności od tego, który aspekt chrześcijańskiej mądrości jest w nich omawiany.

Wydaje się, że drugi ważny walor niniejszego opracowania to jego ekumeniczny charakter. Komentarz ukazuje się w rok po pięćsetnej rocznicy wystąpienia Marcina Lutra i świadczy o ekumenicznym zbliżeniu pomiędzy teologią katolicką i luterańską. We wspólnym komunikacie na zakończenie obchodów 500-lecia reformacji Światowa Federacja Luterańska i Papieska Rada do spraw Popierania Jedności Chrześcijan podkreśliły, że „choć przeszłości nie da się zmienić, to można przekształcić ją w taki sposób, aby stała się impulsem na rzecz wzrostu jedności i znakiem nadziei dla świata, nadziei na przekroczenie podziałów”². Należy wyrazić nadzieję, że ekumeniczny komentarz strukturalny do Listu św. Jakuba wpisuje się w ten nurt działań ekumenicznych.

W komentarzu starano się nie zaniedbać akcentów dogmatycznych, zwłaszcza sakramentalnych. Podkreślenie faktu, że List św. Jakuba wpisuje się w tradycję mądrościową Izraela oraz ma charakter wyraźnie parenetyczny, w niczym nie niweluje obecnych w nim wątków liturgicznych czy sakramentalnych. Kościół katolicki wyraźnie widzi w tym piśmie nawiązania do sakramentów namaszczenia chorych i pojednania. Odmiennie spojrzenie proponują teologowie luterańscy. Autorzy komentarza dalecy są od redukowania czy tłumienia tych różnic. Na przykładzie oficjalnych dokumentów obydwu wspólnot religijnych ukazują, w jakim kierunku rozwijano inspiracje zaczerpnięte z Listu św. Jakuba.

² *Katolicko-luterańska deklaracja na zakończenie obchodów jubileuszu reformacji*, <http://gosc.pl/doc/4285884.Katolicko-luterańska-deklaracja-na-zakonczenie-obchodow> (30.03.2017).



Summary

The Letter of James belongs to the most enigmatic and ambiguous texts not only in the New Testament but also among early Christian texts. It is not known by whom and when it was written, although the author mentions the name of the sender - James. It is not known to which community or communities it was directed, although twelve tribes in the Diaspora were given in the address. Its ancient reception is very ambiguous. The Letter of James on the one contains a unique lexicon and has an elegant Hellenistic style, on the other it is marked with a lack of coherence, excessive didacticism and lack of theological motifs, especially Christological ones. The true “black legend” was published in the sixteenth century, when its apostolicity was questioned by Martin Luther, who called the letter “a straw one”.

Controversies regarding authorship, the time of the letter, its addressees and similarities as well as differences on the lexical, semantic and theological level with other biblical writings generated discussions about the literary genre, the coherence of text, dependence on other texts and intertextual strategies. This commentary, called structural one, is part of this discussion.

In the history of exegesis, the Letter of James was often commented in correlation with the letters of Paul. While the Apostle of Nations has repeatedly emphasized in his writings that we are saved by faith, not by works, James points out that faith without works is dead. This alleged opposition has lasted throughout the history of thousands of studies and for a long time it was the source of dispute between the Catholic Church and the Lutheran community. The positions of both religious communities recently have largely been agreed, which is reflected in the *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* signed by the Catholic Church and the Lutheran World Federation. At the end of the document, we read that „that a consensus in basic truths of the doctrine of justification exists between Lutherans and Catholics. In light of this consensus the remaining differences of language, theological elaboration, and emphasis in the understanding of justification [...] are acceptable. Therefore the Lutheran and the Catholic explications of justification are in their difference open to one another and do not destroy the consensus regarding the basic truths” (40).

In this commentary the issue of justification and the relations of deeds and faith was not a main topic, while the wisdom character of the Letter of James was more emphasized. It became possible due to an innovative view of the structure of the letter. The authors propose a structure organized around the catalog of attributes of wisdom which James enumerates in 3.17: "But the wisdom that comes from heaven is first of all pure; then peace-loving, considerate, submissive, full of mercy and good fruit, impartial and sincere." The reference to all nine features of wisdom seems to be confirmed in the particular parts of the letter. These qualities are:

1. descent from above
2. purity
3. the pursuit of peace
4. humility / forbearance
5. obedience to law
6. mercy
7. issuing good fruit
8. impartiality
9. lack of hypocrisy.

Organized around the attributes of wisdom structure of the Letter of James greatly influenced the structure of this commentary. Of course, the whole letter is discussed in the commentary, but not in a traditional way, i.e. not a chapter after chapter. The pericopes of the letter were grouped in particular parts of the commentary, depending on which aspect of Christian wisdom is discussed in them.

It seems that the second important value of this study is its ecumenical dimension. The commentary appears a year after the 500th anniversary of Martin Luther's declaration of his theses and testifies to the ecumenical rapprochement between Catholic and Lutheran theology. In the common declaration of the World Lutheran Federation and the Pontifical Council for Promoting Christian Unity at 500th anniversary of the Reformation the authors emphasized that although the past cannot be changed, it can be transformed so that it becomes an impulse for the growth of unity and a sign of hope for the world, hope for breaking the divisions. It is to be hoped that the ecumenical structural commentary of the Letter of James can be part of this trend of ecumenical activities.

RECENZENCI

ks. dr hab. prof. ChAT Marek Jerzy Uglorz (KEA)
ks. prof. dr hab. Mirosław Stanisław Wróbel (KRK)

ISBN: 978-83-60273-54-6

COPYRIGHT © by Wydawnictwo Naukowe ChAT & Kalina Wojciechowska i Mariusz Rosik

REDAKCJA MERYTORYCZNA: Michał Wilk

KORETKA: Patrycjusz Pilawski

REDAKCJA TECHNICZNA I PROJEKT OKŁADKI: ChapterOne.pl

GRAFIKA NA OKŁADCE I STRONACH DZIAŁOWYCH: © Fotolia.pl: IVVI

PATRONAT

Ekumenizm.pl

Polska Rada Ekumeniczna

Portal Orygenes+

Wydanie I

Warszawa 2018

Wydawnictwo Naukowe Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie

00-246 Warszawa, ul. Miodowa 21c

www.chat.edu.pl

DRUK

Mazowieckie Centrum Poligrafii

