

Waldemar Linke

Wzruszenie czy zdenerwowanie Jezusa? : Uwagi do tłumaczenia J 11, 33, 38 czyli tłumacz samotny wobec tradycji

Studia Theologica Varsaviensia 46/1, 20-37

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WALDEMAR LINKE CP

WZRUSZENIE CZY ZDENERWOWANIE JEZUSA?***Uwagi do tłumaczenia J 11,33.38,
czyli tłumacz samotny wobec tradycji***

Scena wskrzeszenia Łazarza należała do najpopularniejszych motywów malarstwa katakumbowego¹. Stało się tak prawdopodobnie dlatego, że już w najwcześniejszej fazie rozwoju sztuki chrześcijańskiej wprowadzała ona temat zmartwychwstania i ukazywała Jezusa jako tego, który panuje nad życiem i śmiercią. Była więc nasycona treściami chrystologicznymi. W przekładowej tradycji biblijnej w Polsce, jeśli chodzi o opowiadanie o wskrzeszeniu Łazarza (J 11,1-46), dominuje jednak nie rys chrystologiczny, ale liryczny², ukazujący Jezusa wzruszonego śmiercią przyjaciela i żałobą jego sióstr. Takie rozumienie omawianej perykopy związane jest przede wszystkim z tłumaczeniem czasownika ἐμβρυάζομαι (J 11,33.38). W polskojęzycznych przekładach przeważa tłumaczenie tego czasownika, ukazujące Jezusa rozrzuwionego. Ilustruje to następujące zestawienie polskich przekładów. W poniższym zestawieniu uwzględniamy tylko bardziej rozpowszechnione wydania polskich tłumaczeń Ewangelii św. Jana i pomijamy najstarsze (Nowy Testament M. Bielskiego, Biblia Leopoldy, Biblia Nieświeska i Nowy Testament S. Budnego³, Nowy Testament S. Murzynowskiego itd.)⁴, które nie zdobyły popularności na tak szeroką skalę.

¹ F.-M. Braun, *Jean le théologien et son évangile dans l'Église ancienne*. Etudes bibliques, Paris 1959, s. 149-156; J. Kremer, *Lazarus. Die Geschichte einer Auferweckung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1-46*. Stuttgart 1985, passim; B. Filarska, *Archologia chrześcijańska*, Warszawa 1999, s. 29-30.

² Obecność tej tematyki w analizowanym opowiadaniu akcentuje choćby dość nowe studium C.I.K. Story, *The Mental Attitude of Jesus at Bethany, John 11:33,38*, NTS 37(1991), s. 51-66.

³ O przekładach S. Budnego zob. J. Kamiński, *Szymon Budny – zapomniana postać polskiej reformacji*, Wrocław 2002, s. 105-135.

⁴ O przekładach Biblii na język polski zob. M. Wojciechowski, artykuł *Język polski*. w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1996, s. 648-654.

Wersja	J 11,33	J 11,38
<i>Biblia Brzeska</i>	wzruszył się w duchu i zafrasował się sam w sobie	wzruszywszy się zaś sam w sobie
<i>Biblia Gdańska</i>	rozzewnił się w duchu i zafrasował się	rozzewniwszy się sam w sobie
<i>Biblia Warszawska</i>	rozzewnił się w duchu i wzruszył się	rozzewniwszy się w sobie
<i>Nowy Testament, E. Dąbrowski</i>	rozzewnił się w duchu, wzruszył	rozzewniwszy się ponownie
<i>Nowy Testament, Kowalski</i>	wzruszył się silnie w sercu swoim i głęboko przejęty	ponownie wzruszony w swym sercu
<i>Biblia Tysiąclecia</i>	wzruszył się w duchu, rozzewnił	ponownie, okazując głębokie wzruszenie
<i>Biblia Poznańska</i>	wzruszył się głęboko i wstrząśnięty	ponownie wstrząśnięty
<i>Pisma Świętego Jana Ewangelisty, R. Brandstaetter</i>	żarliwie rozpałił się w duchu	znowu żarliwie rozpałił się w duchu
<i>Nowy Testament. Przekład ekumeniczny</i>	wzruszył się w duchu i rozzewnił	ponownie się wzruszył
<i>Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne, R. Popowski, M. Wojciechowski</i>	wzbурzył się w duchu i poruszył w sobie	znowu wzbурzony w sobie
<i>Biblia Lubelska (A. Paciorek)</i>	dotknięty do głębi, wzruszył	okazując poruszenie
<i>Nowy Testament, R. Popowski</i>	wzruszył się głęboko, rozczulił się	wzruszył się głęboko
<i>Biblia Paulistów</i>	rozzewniał się i wzbурzył	ponownie wzbурzony

Nad polską kulturą biblijną ciągle jeszcze unosi się duch ojca polskiej Biblii, ks. Jakuba Wujka. Tłumaczenie Jakuba Wujka: „rozzewnił się w duchu” (w. 33) czy „rozzewniwszy się (...) sam w sobie” (w. 38) zdaje się tu nie do końca iść za Wulgatą. Odstępuje więc od fundamentalnego założenia tego przekładu: wierności tekstowi św. Hieronima. Wzruszenie i rozzewnienie tylko w czterech z przytoczonych przykładów ustępują miejsca „żarliwemu rozpaleniu w duchu” (R. Brandstaetter), „dotknięciu”/”poruszeniu” (u A. Paciorka) czy „gniew”/”wzburzenie” (R. Popowski, M. Wojciechowski oraz Biblia Paulistów)⁵. Wersje, które odbiegają od przyjętego przez większość sposobu rozumienia czasownika greckiego ἐμβριμάομαι, za wyjątkiem ostatniej, nie stanowią raczej wydań przeznaczonych dla masowego odbiorcy. Można więc mówić, że anonimowy tłumacz Ewangelii według św. Jana w Biblii Paulistowskiej wyłamał się z pewnej utrwalonej i powszechnej tradycji. Czym się mógł kierować? Czy miał takie prawo? Czy nie zepsuł pełnego uroku i liryki obrazu Jezusa przeżywającego bardzo ludzkie uczucia wobec śmierci przyjaciela?

By odpowiedzieć na to pytanie, dokonamy najpierw przeglądu dzieł leksykograficznych, zwłaszcza tych, z których częściej korzystają bibliści, by zobaczyć, jak interesujący nas czasownik jest tam ujmowany. Następnie zaś zobaczymy, jak funkcjonuje on w tekstach biblijnych, ze szczególnym uwzględnieniem roli, jaką odgrywa w teologii tych tekstów. Posłużymy się w tym celu elementami analizy narracyjnej w formie, jaka stosowana jest w egzegezie biblijnej⁶. Podejmiemy też poszukiwania na polu historii egzegezy, aby określić moment, a w miarę możliwości także motyw, pojawienia się interpretacji postawy Jezusa jako rozzewnienia.

⁵ Rozumienie czasownika ἐμβριμάομαι bardzo bliskie naszemu zaprezentował w swym komentarzu do Ewangelii Jana L. Stachowiak. Jego tłumaczenie okazało się jednak niekonsekwentne. W J 11,33 dał bowiem „okazał wewnętrzne wzruszenie”, a w J 11,38 – „mocno wzruszony” (L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana* (PŚNT 4), Poznań-Warszawa 1975, s. 276-277).

⁶ M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington 1987; W. Egger, *Metodologia del Nuovo Testamento. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento*, Bologna 1989, s. 125-136; J.L. Ska, „Our Father Have Told Us”. *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (SB 13), Roma 1990; H. Langhammer, *Metodologia Nowego Testamentu*, Opole 1991, s. 139-141; J. Licht, *La narrazione nella Bibbia* (StB 101), Brescia 1992; J. Czerski, *Metody interpretacji Nowego Testamentu* (OBT 21), Opole 1997, s. 181-224; S. Zymlik, *Metoda narracyjna jako propozycja dialogu z tekstem*. w: *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia*. XXXII Tydzień Biblijny, Lublin (KUL) 29-30.11.2004 (StB 11), red. W. Piorkor, Kielce 2005, s. 11-20.

ANALIZA LEKSYKALNA

Czasownik ἐμβριμάομαι jest dość rzadki w Nowym Testamencie (Mt 9,30; Mk 1,43; 14,5; J 11,33.38). W Septuagincie występuje tylko raz (Dn 11,30)⁷. Rzeczownik utworzony od tego samego rdzenia również występuje w Septuagincie tylko raz (Lm 2,6), a jest zupełnie nieobecny w Nowym Testamencie. Być może dlatego ta rodzina wyrazów nie została uwzględniona w słowniku teologicznym Nowego Testamentu pod red. Gerharda Kittela jako oddzielne hasło⁸. Jednak później, gdy słownik ukazywał się pod redakcją Gerharda Friedricha, czasownik ten pojawił się dwukrotnie w hasle ὀργή napisanym przez Gustava Stählina⁹. Jest to wymowny dowód na to, w ramach jakiego pola semantycznego autorzy tego słownika chcieli usytuować interesujące nas słowo.

Postępowanie autorów tego epokowego dzieła wpisuje się w długą tradycję sięgającą późnoantycznych i wczesnośredniowiecznych dzieł leksykograficznych (leksykon Hezychiusza pochodzący prawdopodobnie z V w. po Chr. i Księga Suda z IX w. po Chr). Podobnym tropem poszły słowniki nowożytnie. Słownik J.H. Moultona i G. Milligana także opowiada się za znaczeniem „I am angry”¹⁰. Angielskojęzyczna adaptacja słynnego słownika W. Bauera, opracowana przez Williama F. Arndta i F. Wilbura Gingricha¹¹ zdaje się też nadawać temu terminowi sens związany z gniewem („he said to them indignantly”). Słownik L. Rocci podaje znaczenia „fremo”, „sbuffo”, „mi agito”¹². Słownik Septuaginty podaje również znaczenie „to admonish urgently”, „to rebuke”¹³. Słownik Z. Węglewskiego podaje znaczenie: „huczeć, parskać, mruzczyć” oraz

⁷ W innych wersjach greckich Biblii Hebrajskiej występuje: w przekładzie Aquili w Ps 7,12 i w przekładzie Symmachusa w Iz 17,13.

⁸ Tom II, w którym mógł znaleźć się ten czasownik, ukazał się jeszcze za życia wielkiego niemieckiego bibliisty i leksykografa, w 1935 r.

⁹ TWNT V, s. 419 i s. 428.

¹⁰ J.H. Moulton, G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-literary Sources*, London 1949, s. 206.

¹¹ W.F. Arndt, F.W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Cambridge 1952, s. 254 (bez zmian w wydaniach późniejszych).

¹² L. Rocci, *Vocabolario greco-italiano*, Città di Castello 1993, s. 609.

¹³ J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, t. 1, Stuttgart 1992, s. 145

„gniewać się na coś, oburzać się na coś”¹⁴. Ilustrujący rozwój języka greckiego w literaturze antyku chrześcijańskiego słownik G.W.H. Lampe’a dla J 11,33 i komentarzy do tego tekstu daje znaczenie „be deeply moved”¹⁵. Poza tym podaje trzy inne znaczenia, które występują w dziełach pisarzy chrześcijańskich piszących po grecku: „be enraged, rage”, „rebuke” i „rush”. Słownik H.G. Liddella i R. Scotta rozróżnia znaczenie odnoszące się do koni: „snort in” (oparte na użyciu omawianego czasownika przez Ajschylosa) i odnoszące się do osób: „be deeply moved”¹⁶. Przy czym to ostatnie znaczenie opiera wyłącznie na J 11,33. Podobnie hasło ἐμβριμάομαι jest skonstruowane w słowniku, którego redaktorką była Z. Abramowiczówna¹⁷. Przyjmuje się tam znaczenie „parskać”, oparte na fragmencie z *Siedmiu przeciw Tebom*, i dwa znaczenia oparte na Nowym Testamencie: „być wstrząśniętym” (co wyraźnie odnosi się do J) oraz bazujące na Synoptykach znaczenie „upominać usilnie, nakazywać surowo”. M. Walter w haśle ἐμβριμάομαι (ἐμβριμώομαι) w *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*¹⁸ zdecydowanie opowiada się za znaczeniami odnoszącymi się do oburzenia, surowego napominania, okazywania złości. Odnosi to do wszystkich miejsc, w których interesujący nas czasownik pojawia się w Nowym Testamencie. Takie użycie omawianego czasownika oparte jest nie tylko na materiale biblijnym, ale także na starożytnych paralelach pozabiblijnych (Ajschylos, *Siedmiu przeciw Tebom* 461; Lukian, *Menippos albo wróżba z zaświatów* 20; Pseud.-Libanius, *Deklamacja* 40) oraz tekstach pisarzy wczesnego średniowiecza (Stefan, autor komentarza do Hipokratesa z VII w., zob. 1,76D czy Eustachy, autor komentarza do *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa z przełomu XI i XII w., zob. 119,21).

Inaczej hasło to konstruują niektóre słowniki mające znaczny wpływ na lekturę egzegetyczną. Słownik Nowego Testamentu Zorella podaje dwa znaczenia tego czasownika: właściwe („infremo”) oraz przenośne („animi commoti signa edo”, „sono animi indigna-

¹⁴ Z. Węcławski, Warszawa 1905, s. 229.

¹⁵ G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 453.

¹⁶ H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, s. 585.

¹⁷ *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 2, Warszawa 1960, s. 109. Bardzo podobne ujęcie prezentuje F. Schenkel, F. Brunetti, *Dizionario greco-italiano, italiano-greco*, La Spezia 1990, s. 268-269.

¹⁸ *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t.1, Stuttgart i in. 1980, kol. 1080.

tionem vel commotionem vel mandati servitatem ostendo”¹⁹). Jednakże dla J 11,33 wstawia do łacińskiego przekładu tekstu Ewangelii sformułowanie określające psychologiczne tło reakcji Jezusa: „animo (sponte ad commiserationem permoto) infremuit”. Autor *Wielkiego słownika grecko-polskiego Nowego Testamentu*, R. Popowski, podaje znaczenie, które określa jako „pierwotne”: „parskać z gniewu na kogoś”. Z niego wyprowadza „karcić, ganić” i „surowo mówić do kogoś”, które odnosi do tekstów z Ewangelii Synoptycznych, oraz znaczenie zastosowane do Ewangelii Jana: „wzruszać się, wstrząsać się”²⁰. Zabieg ten ukazuje z jednej strony, że leksykograf – biblista miał przedrozumiejące podejście do tego tekstu, przypisujące Jezusowi wzruszenie, z drugiej zaś strony widział, że sam tekst na to nie wskazuje jednoznacznie czy wręcz nie daje żadnych podstaw do takiego odczytania.

Ten krótki przegląd pozycji leksykograficznych pozwala nam stwierdzić, że opowiadanie o wskrzeszeniu Łazarza i jego interpretacja mają znaczny wpływ na rozumienie czasownika ἐμβριμάομαι. Doprowadziły nawet do tego, że niektóre słowniki potraktowały wyrażenia ἐμβριμάομαι τῷ πνεύματι i ἐμβριμάομαι ἐν ἑαυτῷ występujące tylko w tym opowiadaniu jako idiomy²¹. Dlatego warto zająć się tłumaczeniem tego słowa, aby na konkretnym przykładzie pokazać mechanizmy rządzące tworzeniem się i funkcjonowaniem tradycji przekładowej i interpretacyjnej.

BIBLIJNE UŻYCIE CZASOWNIKA ἐμβριμάομαι POZA J

Użycie czasownika ἐμβριμάομαι w Biblii jest dość jednoznaczne. Zaczniemy od Septuaginty jako najstarszej wersji tekstu biblijnego, używającej tego słowa. Badany przez nas czasownik pojawia się tam tylko w Dn 11,30. Werset ten jest komentarzem aktualizującym do Lb 24,24, gdzie występują Kittim, których z czasem zaczęto utoż-

¹⁹ F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paris 1931, kol. 422. Tradycję tę kontynuują nowsze podręczne słowniki Nowego Testamentu, np. C. Buzzetti, *Dizionario base del Nuovo Testamento (con statistica-base) greco-italiano*, Roma 1989, s. 52.

²⁰ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 193.

²¹ Jak zwodnicze jest doszukiwanie się wyjątkowych nowotestamentalnych znaczeń dla słów greckich, pokazuje interesujące studium P. Spitalera, *Doubt or Dispute (Jude 9 and 22-23). Rereading a Special New Testament Meaning through the Lense of Internal Evidence*, Bib 87(2006) f.2, s. 201-222.

samiać z Rzymianami²². Autor przekładu Septuaginty dokonał pewnych zmian w zdaniu. Interesujący nas czasownik w oryginale hebrajskim jest w liczbie pojedynczej. W Septuagincie występuje w liczbie mnogiej. Ta zmiana liczby czasownika zmienia też jego podmiot, bowiem w zdaniu tworzą się nowe związki syntaktyczne. O ile podmiotem w tekście hebrajskim jest dla czasownika קָנַח w niphal („został zgnębiony na duchu”) król z północy, o którym mowa od w. 15²³, to zabieg tłumacza greckiego sprawia, że pomiotem czasownika stają się Rzymianie. Można więc powiedzieć, że tekst omawianego wersektu w Septuagincie jest parafrazą, a nie przekładem oryginału. O wiele dokładniejszy jest przekład Theodocjona, który ma jednak inny niż interesujący nas czasownik (ταπεινωθήσεται, „został upokorzony”). W Księdze Daniela nie znajdziemy więc hebrajskiego odpowiednika czasownika ἐμβριμάομαι. Przekład Septuaginty ma bowiem własną wersję interesujących nas słów: καὶ ἐμβριμήσονται αὐτῶ („i dali mu odczuć gniew”)²⁴.

Jeśli chodzi o Lm 2,6, to występuje tam rzeczownik ἐμβρίμημα w znaczeniu „oburzenie” i w złożeniu z rzeczownikiem ὀργή („gniew”). Grecki rzeczownik z interesującej nas rodziny słowotwórczej odpowiada hebrajskiemu עָרַב („oburzenie”).

Użycie ἐμβριμάομαι w przekładach biblijnych poza Septuagintą jest również niezbyt częste. Po jednym razie używają tego czasownika powstałe później niż dzieło legendarnych Siedemdziesięciu przekłady. W Ps 7,12 w wersji Aquili omawiany czasownik zastępuje עָרַב, a w Symmachowej wersji Iz 17,13 – czasownik קָנַח w niphal („być pustoszo­nym”). Można więc powiedzieć, że ἐμβριμάομαι jest czasownikiem, który nie ma jednego lub przynajmniej uprzywilejowanego odpowiednika hebrajskiego.

1 J.C. Greenfield, *Kittim*. w: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, t. 3, Nashville 1993, s. 40-41. Autor ten zwraca uwagę, że w czasach powstania Księgi Daniela określenie to było wieloznaczne, bo mogło oznaczać Macedończyków (jak w 1 Mch 8,5) lub Rzymian, jak w Dn 11,30. Ta wieloznaczność związana jest z tym, że nazwa Kittim funkcjonuje w Biblii przede wszystkim jako określenie kierunku (zachodniego), a nie kraju. Wstawienie znaczenia „Rzymianie” już w Księdze Liczb jest anachronizmem (por. S. Pecaric, *Chamisza Chumsze Tora. Księga Czwarta Bemidbar*, Kraków 2005, s. 282).

²³ L.F. Hartman, A.A. Di Lella, *The Book of Daniel* (AB 23), Garden City 1978, s. 270-271. Sytuację historyczną, do której się odnosi ten fragment, opisują M. Delcor, *Le Livre de Daniel*, Paris 1971, 240-241 i A. Jeffery, G. Kennedy, *The Book of Daniel*, w: *The Interpreter's Bible*, t. 6, Nashville 1984, s. 527-528.

²⁴ Dla Dn 11,30 F. Zorell wyraźnie zaznacza, że chodzi o akt gniewu. por. dz. cyt., kol. 422.

W Nowym Testamencie nie znajdziemy więc odniesień do biblijnej tradycji użycia tego słowa. Jego użycie w Ewangeliach Synoptycznych jest relatywnie częste, bo pojawia się aż trzykrotnie: w Mt 9,30; Mk 1,43; 14,5. Nie są to teksty paralelne, podczas gdy perykopy, w których słowo przez nas badane występuje, mają swe miejsca paralelne w innych Ewangeliach. Należy więc osobno omówić każdy z wyliczonych tekstów.

Mk 1,43 należy do perykopy opowiadającej o oczyszczeniu trędowatego (Mk 1,40-45, par. Mt 8,1-4; Łk 5,12-16). Werset ten opisuje postawę Jezusa wobec uzdrowionego. Jezus zwraca się do niego, nakazując mu bardzo surowo, aby nie rozgłaszał faktu uzdrowienia i wykonał nakazy Księgi Kapłańskiej dotyczące trędowatych (14,2.10nn). Jest to szczególnie wspólny dla wszystkich trzech relacji synoptycznych i nie w tym elemencie znajdujemy specyfikę Markową. Jednak o ile u Mateusza nakaz ten jest wprowadzony zwykłym „mówiąc” (Mt 8,4), a u Łk 5, 14 użyty jest czasownik „nakazywać” (παράγγελλω), to Marek używa bardzo twardego sformułowania z badanym przez nas czasownikiem.

W Mateuszowej redakcji tej perykopy widać pewną tendencję do streszczania epizodu²⁵. Autor ten skupia się zwłaszcza na cudzie²⁶. Druga część epizodu, poświęcona kwestii zrealizowania nakazów Tory dotyczących oczyszczonych z trądu, potraktowana jest bardzo sumarycznie. Ewangelia Mateusza pomija wątek nieskuteczności zakazu rozgłaszania tego, co uczynił Jezus. Łukasz rozchodzenie się wieści o cudzie ukazuje jako fakt, za który nie odpowiada żadna konkretna osoba. Słowo o Jezusie rozchodzi się samo, bowiem nic nie może go powstrzymać. Jest to jedna z głównych tez całego dzieła Łukasowego²⁷. Marek jako jedyny pisze o tym, że uzdrowiony złamał zakaz Jezusa już w momencie, gdy wychodził na zewnątrz (Mk 1,45). Nie okazał więc posłuszeństwa słowu Jezusa. Gniewne słowa Jezu-

²⁵ Zwłaszcza w wersecie Mt 8,4 prowadzi do pewnej kumulacji wypowiedzi, których Mateusz nie koordynuje, por. J. H o m e r s k i, *Ewangelia według świętego Mateusza* (PŚNT 3/1), Poznań-Warszawa 1979, s. 165.

²⁶ J. R a d e r m a k e r s u w a ż a, że cuda to główna treść Mt 8-9, por. tenże, *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*, Bruxelles 1974, s. 111-132. W. F. A l b r i g h t, C. S. M a n n są ostrożniejsi, wyodrębniając sekcję uzdrowień w Mt 8,1-18, por. ciż, *Matthew* (AB 26), New York i in. 1971, s. 90-94.

²⁷ R. F. O ' T o o l e, *L'unità Della teologia di Luca. Un analisi del Vangelo di Luca e degli Atti*, Torino 1994, s. 86. Por. S. F a u s t i, *Wspólnota czyta Ewangelię według św. Łukasza*, Częstochowa 2006, s. 146.

sa²⁸ mogą więc być uzasadnione zarówno przewidywaniem, że rozgłos może utrudnić wykonywanie Jego misji, jak też (co bardziej znaczące teologicznie) wiedzą Jezusa odnoszącą się do przyszłych wydarzeń. Podobnie Jezus w relacji Markowej przepowiada scenariusz przygotowań do Ostatniej Wieczerzy (Mk 14,13-16), podczas gdy Mateusz zwraca uwagę tylko na posłuszeństwo uczniów (Mt 26,19). Łukasz w tym epizodzie wyraźnie streszcza Marka, jest więc od niego zależny²⁹ (por. Łk 22,10-13)³⁰. Można wiedzę Jezusa o przyszłych wydarzeniach uznać za jeden z elementów konstruujących Markowy obraz Jezusa³¹. Stąd interpretacja ostrości słów Jezusa skierowanych do uzdrowionego znajduje swoje teologiczne wyjaśnienie. Wpisuje się też w kontekst chrystologii Markowej i jego własnego materiału.

Mk 14,5 opisuje reakcję części biesiadników z Betanii na gest pewnej kobiety, która namaściła cennym nardowym olejkiem nogi Jezusa. Niektórzy spośród biesiadników „gniewnie zwracali się” do kobiety, ponieważ dopuściła się marnotrawstwa. Czynność tę Mateusz przypisuje uczniom i określa jako „bycie wzburzonym” (ἀγανακτέω, por. Mt 26,8). Jan natomiast mówi, że to Judasz „powiada” (λέγει, J 12,4), co należy uczynić z pieniędzmi ze sprzedaży olejku. Łączy się to z oskarżeniem Judasza o chęć zagrabienia środków pochodzących ze sprzedaży olejku (por. J 12,6). Także tutaj pojawia się kwestia chrystologiczna. Spośród uczestników przyjęcia w domu Szymona Trędowatego (Mk 14,3; Mt 26,6; natomiast Łk 7,36 sytuuje tę scenę w domu jednego z faryzeuszów³², a J 12,1 w domu Łazarza) tylko owa kobieta rozpoznała w Jezusie kogoś wyjątkowego. Nietypowe zachowanie kobiety odpowiada wyjątkowości chwili, która jest jedną z ostatnich w ziemskiej obecności Jezusa, gdy możliwe jest złożenie Mu publicznego hołdu. Także tutaj mamy do czynienia z motywem chrystologicznym. Chodzi bowiem ostatecznie o to, czy Jezus zostanie rozpoznany jako Syn Boży i Mesjasz w czasie swej ziemskiej posługi.

Trzecie użycie czasownika ἐμβριμάομαι u Synoptyków to Mt 9,30. Jest to tekst dość charakterystyczny, bowiem stanowi dublet w ra-

²⁸ Zob. H. Langhammer, *Ewangelia według świętego Marka* (PŚNT 3/2), Poznań-Warszawa 1977, s. 106; J. Gnilka, *Marco*, ²1991, s. 115, przyp. 22.

²⁹ J. Schmid, *L'Evangelo di Luca* (NTC 3), Brescia 1961, s. 164.

³⁰ J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV (AB 28A)*, New York i in. 1985, s. 1377.

³¹ J.T. Forestell, *The Word of the Cross. Salvation as Revelation in the Fourth Gospel* (AnB 57), Romae 1974, s. 41-44.

³² W. Rakocy, *Obraz i funkcja faryzeusza w Dziele Łukaszowym (Łk-Dz). Studium literacko-teologiczne*, Lublin 2000, s. 99-105.

mach Ewangelii Mateuszowej (por. Mt 20, 29-34)³³. W opowiadaniach o uzdrowieniu dwóch niewidomych (por. Mt 20,29-34; Mk 10,46-52; Łk 18,35-43)³⁴ nie ma jednak nigdzie polecenia zachowania milczenia. Mt 9,30 wydaje się natomiast streszczeniem Mk 1,43.44.45³⁵, a więc elementów tekstu, który z kolei pojawiając się u Marka nie znalazł rozwinięcia w paralelnym opowiadaniu u Mateusza. Wypada jednak zgodzić się z wyrażoną niedawno przez A. Paciorka opinią, że *nakaz milczenia w tym miejscu nie wydaje się mieć znaczenia chrystologicznego*³⁶. Mateusz chce zachować materiał literacki Marka, jednak jego teologia nie ma wątku, do którego dało by się dopasować te treści, jakie wnosi czasownik ἐμβριμάομαι³⁷.

Analizowany czasownik należy zaliczyć we wszystkich przypadkach raczej do warstwy redaktorskiej, niż do fundamentu tradycji, na którym by się opierały różne formy redakcji. Użytek, jaki robi z tego czasownika Marek, jest dość charakterystyczny. U niego czasownik ten odnosi się bowiem do sytuacji rozpoznania/nierozpoznania Jezusa jako osoby, której słowo i obecność mają wyjątkowe znaczenie. Czasownik ten wprowadza zawsze polecenie: w dwóch przypadkach nakaz nie rozgłaszania dzieł Jezusa (Mk 1,43; Mt 9,30) i raz nakaz, by nie karcić niewiasty, która namaściła Jezusa (Mk 14,5).

UŻYCIE CZASOWNIKA ἐμβριμάομαι W J

Opowiadanie o wskrzeszeniu Łazarza jest bardzo rozbudowane i mocno powiązane z szerszym kontekstem dzieła. Zajmuje ono aż

³³ W swej synopsie K. Romaniuk nie uznaje tego tekstu za paralelny do żadnego innego w Ewangeliach (por. K. Romaniuk, *Synopsa polska czterech Ewangelii*, Wrocław 1985, s. 78). Za słuszniejszy jednak sposób postępowania należy uznać to, co prezentuje K. Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis editit* 3 1990, s. 133-134, gdzie obok siebie zestawione są teksty Mt 9,27-31; 20,29-34; Mk 10,46-52; Łk 18,35-43.

³⁴ A. Mpevo Mpolo, *Genre, sens, position et fonction littéraire des récits marciens de surdi-mutité et de cécité* (Mc 7,31-37; Mc 8,22-26; Mc 9,14-29; Mc 10,46-52). *Critique de rédaction et analyse structurelle* (ÉBNS 54), Paris 2004, s. 333-334.

³⁵ J. Schmid, *L'Évangile secondo Matteo* (NTC I), Brescia 1966, s. 216.

³⁶ A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 1-13. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (NKB NT 1/1), Częstochowa 2005, s. 390.

³⁷ Dosyć dobrze ilustruje to pewna bezradność wobec nakazu milczenia widoczna w S. Grasso, *Il ciclo dei miracoli (Mt 8-9): spettro dei problemi comunitari*, RivB 54(2006) nr 2, s. 159-183, zwł. s. 179-180.

46 wersetów (J 11,1-46)³⁸. Jest to perykopa o wyraźnie zarysowanej strukturze³⁹. Opowiadanie ma obszerny wstęp (J 11,1-16), który wypełniają rozmowy z uczniami. Akcja tego wstępu rozgrywa się poza Judeą (por. J,11,7). Jest to dobrze zharmonizowane z zakończeniem poprzedniego rozdziału (zamiar zabicia Jezusa – J 10,31, przejście na drugi brzeg Jordanu – J 10,40). Główna część opowiadania rozgrywa się w Betanii (J 11,17-44). To, co się tam dzieje, można podzielić na dwa epizody, które rozgrywają się w różnych miejscach: na skraju wsi (J 11,17-36) i przy grobie Łazarza (J 11,37-44). Opowiadanie ma zakończenie (J 11,45-46), które pełni też drugą funkcję literacką: wprowadza opowiadanie o knowaniach przeciw Jezusowi (J 11,47-57). Następstwa wskrzeszenia Łazarza opisane w tym ostatnim fragmencie nie są jednak tak mocno związane z samym wskrzeszeniem, jak namaszczenie Jezusa w Betanii.

Dla Jana namaszczenie Jezusa w Betanii ma związek z tym, co dokonało się w domu Łazarza, gdy Jezus przybył tam po śmierci przyjaciela. Bezpośrednie wspomnienie sceny namaszczenia w J 11,2 jest ważnym, ale nie jedynym elementem, budującym te związki. Innym jest imię Łazarza, nie występujące poza Czwartą Ewangelią w Nowym Testamencie. Główną postacią łączącą jest jednak Maria Magdalena, której stawiano zarzuty w związku z marnowaniem olejku. Także w J 11,33.38 powstaje sytuacja oskarżenia. Tym razem adresatami

³⁸ X. Léon-Dufour proponuje jednostkę jeszcze obszerniejszą (J 10,40-11,54). Także on przypisuje fragmentowi J 11,45-46 rolę elementu łączącego, por. tenże, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, t. 2, Paris 1990, s. 403.

³⁹ R.E. Brown proponuje inną delimitację perykopy i inne założenia struktury. Zakreśla on ramy struktury w ramach wersetów J 11,1-44 i wyodrębnia: opis tła (J 11,1-6), czy Jezus ma iść do Judei? (J 11,7-16), Marta pozdrawia Jezusa (J 11,17-27), Maria pozdrawia Jezusa (J 11,28-33), zmartwychwstanie Łazarza (J 11,34-44) (zob. tenże, *Giovanni*, Assisi 1991, s. 560-568). Ta propozycja ma jednak niejednolite kryteria (czasem miejsce akcji, czasem jej uczestnicy) i gubi zakończenie (J 11,45-46). Nieco uproszczoną wersję tej struktury stosuje X. Léon-Dufour, dz. cyt., s. 410-430 (por. także H.C. Orchard, *Courting Betrayal – Jesus as Victim in the Gospel of John* [JSNT SS 161], Sheffield 1998, s. 143 czy R.A. Culpepper, *The Gospel and Letter of John*, Nashville 1998, s. 185-186). S.R. Schnackenburg koncentruje się raczej na nauczaniu Jezusa na temat życia, a nie stawia w centrum faktu wskrzeszenia Łazarza. Jego podział perykopy jest więc oparty na różnych fazach nauczania Jezusa (por. tenże, *Il Vangelo di Giovanni* [CTNT IV/2], Brescia 1971, t. 2, 532-574). Zdaje się nawiązywać w tym podziale do propozycji A. Wikenhäusera (tenże, *L'Évangile secondo Giovanni* [NTC IV], Brescia 1959, s. 282-293). Podobną do zaproponowanej przez nas delimitację proponuje S. Mędała, ale nie jest konsekwentny ani jednoznaczny (por. tenże, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, s. 221-231, zwł. s. 226 i s. 229), bowiem proponuje trzy zakończenia perykopy: w w. 45, w w. 46 lub na końcu rozdziału.

napomnienia są najpierw ta sama Maria i zgromadzeni w domu Łazarza Judejczycy (J 11,33), a potem tylko ta ostatnia grupa (J 11,38).

W pierwszym przypadku bezpośrednim powodem napomnienia Jezusa jest płacz, który wyraża żalobę po zmarłym. Taka postawa Jezusa jest o tyle dziwna, że On sam też płacze (J 11,35). Trzeba jednak zauważyć, że o ile płacz Jezusa określony jest czasownikiem *δακρῶω*, to płacz Marii i Judejczyków – czasownikiem *κλαίω*. Pierwszy czasownik odnosi się raczej do ronięcia łez. Jest to jedyne miejsce w Nowym Testamencie, gdzie się pojawia to słowo⁴⁰. Drugi z czasowników jest natomiast typowy, występujący w Nowym Testamencie 39 razy w 34 wersetach. Oznacza on raczej krzyk, zawołanie związane z płaczem⁴¹.

Jezus roni więc nad przyjacielem łzy, co jest wyrazem serdecznych relacji, jakie łączyły Go z Łazarzem (por. J 11,3.5.36)⁴². Natomiast zawodzący, krzyczący w żalobie to w Czwartej Ewangelii (poza J 11) wierzący w Jezusa (J 16,20, ale jest to płacz przejściowy)⁴³ i Maria Magdalena (J 20,11bis.13.15). Płacz Marii Magdaleny jest wyrazem nieświadomości co do faktu zmartwychwstania Jezusa, a potem nierozpoznania Zmartwychwstałego. Maria Magdalena nie szuka żyjącego Jezusa, ale zwłok Pana, dlatego okazuje żalobę. W J 11,33 natomiast zawodzenie Marii z Betanii i Judejczyków wskazuje, że dla nich los Łazarza jest nieodwracalny.

W sprawie choroby Łazarza zachowanie Jezusa jest dość niekonsekwentne. Najpierw nie odpowiada na wiadomość od sióstr z Betanii (J 11,3). Powoływanie się w tym przypadku na to, że choroba Łazarza ma stanowić okazję do objawienia się chwały Bożej poprzez działanie Syna (J 11,4), nie tłumaczy dwudniowej zwłoki (J 11,6). To, co Jezus mówi o śnie Łazarza (J 11,11), nie znajduje zrozumienia u uczniów. Jezus chce bowiem uratować „śpiącego” przyjaciela,

⁴⁰ Częściej pojawia się rzeczownik *δάκρυον* („łza”, zob. Łk 7,38.44; Dz 20,19,31; 2 Kor 2,4; 2 Tm 1,4; Hbr 5,7; 12,17; Ap 7,17; 21,4).

⁴¹ R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, s. 70-71; J. Kucharski, *Spocząć ze swymi przodkami. Grzebanie zmarłych w biblijnym Izraelu* (Jak rozumieć Pismo Święte 10), Lublin 1998, s. 114-119. 135.

⁴² H.C. Orchard uważa, że Jezus płacze w tym momencie nad sobą (dz. cyt., s. 146-147), co wydaje się raczej nie do przyjęcia. G.M. Bruce uważa, że jest to efekt wpływu na Jezusa ogólnego zamieszania (tenże, *John*, Grand Rapids 2000, s. 318). Są to wymowne przykłady psychologizowania w egzegezie.

⁴³ Stosunek tego tekstu do całości to osobna kwestia, por. A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 30-34; S. Gądecki, *Wstęp do Pism Janowych*, Gniezno²1996, s. 18-22 lub J.L. Houlden, *Ewangelia według św. Jana*, w: *Słownik Hermeneutyki Biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, Warszawa 2005, s. 181-185, zwł. s. 184, co pozwala nam pominąć ten tekst w naszych rozważaniach.

budząc go. Natomiast uczniowie są przekonani o czymś zupełnie odwrotnym: „jeśli śpi, będzie ocalony (σώθησεται)⁴⁴” (J 11,12). Dzięki J 11,13 czytelnik zyskuje pewną przewagę nad uczestnikami sceny. Narrator daje mu bowiem wiedzę co do symbolicznego znaczenia snu w wypowiedzi Jezusa. Jednocześnie zaś podkreślona zostaje błędna opinia, w której trwają uczniowie. Dlatego Jezus mówi wprost: „Łazarz umarł” (J 11,14). Następująca potem deklaracja radości z tego wydarzenia jest zaskakująca⁴⁵. Jezus potwierdza, że opóźnienie w pójściu do Betanii było zamierzone i celowe. Jego celem było wzbudzenie wiary uczniów (J 11,15)⁴⁶. Motyw wiary powraca także w rozmowie Jezusa z Martą (J 11,25.26.27). Marta zapewnia, iż wierzy w Jezusa jako w zmartwychwstanie i życie⁴⁷ wierzących w Niego. Wyznaje też swoją wiarę w Jezusa jako Syna Bożego (J 11,27). Marcie obca jest postawa płaczu, choć jej pójście po siostrę zostało zinterpretowane w tym duchu (J 11,31)⁴⁸. Przywołana Maria nie okazuje natomiast takiej wiary, za to płacze (J 11,33)⁴⁹. Dlatego Jezus napomina ją surowo⁵⁰. Wzburzenie Jezusa to stan przeżywany τῷ πνεύματι. Jest to wy-

⁴⁴ S. Mędała słusznie podkreśla ironiczność tej wypowiedzi (por. tenże, dz. cyt., s. 228).

⁴⁵ Jej wyjaśnienie można znaleźć w związku z nadejściem „godziny” Jezusa, por. F.-M. Braun, *Jean le Théologien. Sa théologie*, t. 3, Le mystère de Jésus-Christ, Paris 1966, s. 149.

⁴⁶ Parmi les signes que l'évangéliste a choisi d'écrire 'afin que vous croyiez' (20,31), le réveil de Lazare – mystérieuse épiphanie de la vie – est celui dont la narration reflète le plus clairement cette finalité. Si vous les récits de signes, faisant apparaître tel ou tel aspect du salut offert aux croyants, convergent pour manifester quelle est la mission du Fils auprès des hommes, le récit de Lazare touche au coeur de la foi, puisqu'il montre la victoire sur la mort (X. Léon-Dufour, dz. cyt., s. 404). Jest to ujęcie bazujące na interpretacji R. Bultmanna (tenże, *The Gospel of John. A Commentary*, Philadelphia 1976, s. 406). Jest ono wciąż żywe w egzegezie niemieckiej, por. L. Schenke, *Johannes Kommentar*, Düsseldorf 1998, s. 228. K. Wegst zdaje się nie podzielać jednak w pełni takiej interpretacji (tenże, *Das Johannesevangelium* [TKNT 4,2], t. 2, Stuttgart i in., 2001, s. 31-32).

⁴⁷ Zob. A. Wikenhauser, dz. cyt., 293-297; R. Schnackenburg, dz. cyt., s. 574-588; M. Uglorz, *Obecność Boga w chrystologicznej refleksji ewangelisty Jana*, Warszawa 1988, s. 149-151.

⁴⁸ *Thus Martha, the practical-minded but troubled hostess of Luke's Gospel (cf. Luke 10:38-42), becomes in the Gospel of John both a woman of words and a woman of faith* (J.R. Michaeis, *John* [NIBC], Peabody 2002, s. 203).

⁴⁹ Taką pozycję zajął w sposób bardzo zdecydowany R. Schnackenburg (dz. cyt., 557-558). Co prawda podaje on jeszcze jeden możliwy powód gniewnego wzburzenia Jezusa: oburzenie wobec potęgi śmierci, ale musimy uznać, że jest to motyw znacznie mniej odpowiadający logice opowiadania. Także tu idzie wiernie za propozycjami A. Wikenhasera, dz. cyt., s. 291. Jest to prawdopodobnie wpływ stanowiska C. Bonniera (tenże, *Traces of Thaumaturgic Technique in the Miracles*, HTR 20 (1927), s. 171-181). Zobacz też X. Léon-Dufour, dz. cyt., s. 422.

⁵⁰ S. Mędała dostrzega w perykopie problem „niezrozumienia cudotwórczej mocy Jezusa”. Pisze też: *autorowi chodzi o ukazanie dwóch postaw wobec cudu, jaki Jezus dokona: posta-*

rażenie, które występuje w Czwartej Ewangelii jeszcze raz: w J 13,21. W obydwu tych przypadkach ta przydawka sposobu łączy się z orzeczeniem „burzę się” (ταράσσω). Podmiotem w obydwu przypadkach jest Jezus. Mówi się jeszcze o „burzeniu się” duszy Jezusa (J 12,27) i serca uczniów (J 14,1.27)⁵¹. Są to użycia przenośne, służące do opisu stanu psychicznego, nie manifestowanego na zewnątrz⁵². Jezus pyta bowiem o miejsce pochówku (J 11,34). Nie wydaje natomiast żadnego polecenia. Swe wzburzenie zachowuje wewnątrz, kierując rozwojem sytuacji w ten sposób, by doprowadzić do wzbudzenia wiary. Cel ten jednak zostaje zawieszony. Potrzeba dalszego rozwoju akcji, by został on osiągnięty. Pierwszy epizod opowiadania o pobycie Jezusa w Betanii nie prowadzi do żadnego rozstrzygnięcia.

Drugi epizod jest kontynuacją pierwszego. Wskazuje na to przysłówki πάλλιν (J 11,38). Podobnie jak zachowanie Marty, także łzy Jezusa (J 11,35) zostają zinterpretowane jako bezsilna żaloba zbolełego przyjaciela (J 11,36). Dlatego Jezus kieruje do grupy Judejczyków⁵³ surowe napomnienie i polecenie, by odsunąć kamień od grobu (J 11,38). Jezus ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ („surowo napomniął [ich] w sobie”). Podobny zwrot występuje w J 6,61 z czasownikiem „wiem” (εἰδὼς δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐν ἑαυτῷ). Także i w tym tekście temu stanowi wewnętrznemu towarzyszy związane z nim działanie. To raczej zwrot wskazujący, że źródła zarówno wiedzy Jezusa, jak i jego surowości tkwią w Nim. Wydanie polecenia, by odsunięto kamień, jest wyzwaniem rzuconym niewierze świadków tej sceny, do których dołącza Marta. Jest to zarazem sygnał, że sytuacja zmierza do definitywnego rozstrzygnięcia. Pojawiają się więc kluczowe terminy z wprowadzenia: chwała Boża i wiara (J 11,40, por. J 11,4.15). Wprowadza je zdanie, które jest zapowiedzią mającego się dokonać znaku. Liczba pojedyncza czasowników tej zapowiedzi wskazuje, że dialog prowadzony jest jedynie z Martą. Ona nie jest jednak jedyną adresatką czynności Jezusa. Jego celem jest dotarcie do szerszej grupy od-

wę wiary, nawrócenia (11,45; por. 11,36) i postawę niewiary, wrogości, zdrady Jezusa (11,45-46, por. 11,37). Ale wzburzenie Jezusa traktuje jako wzruszenie, wywołane widokiem Marii i towarzyszącej jej grupy; por. tenże, dz. cyt., 228-229.

⁵¹ X. Léon-Dufour wskazuje na związek tego czasownika z Janową narracją pasyjną, por. dz. cyt., s. 423.

⁵² W dosłownym znaczeniu czasownik ten występuje w J 5,7 i ma za podmiot wodę. Wniosek G.M. Bruce, iż użycie tego czasownika wprowadza symbolikę pneumatologiczną, zdaje się być bezpodstawny (tenże, John, Grand Rapids 2000, s. 318).

⁵³ H.N. Ridderbos, *The Gospel according to John. A Theological Commentary*, Grand Rapids 1997, s. 403.

biorców. Udowadnia to modlitwa Jezusa (J 11,42), w której mowa jest o tych, którzy są obecni.

Znak dokonany przez Jezusa, ostatni z serii siedmiu znaków, odniósł skutek: dokonał się podział świadków tego wydarzenia na tych, którzy uwierzyli w Jezusa, i tych, którzy Go odrzucili (J 11,45). W wersecie przedstawiającym tę sytuację wspomniana jest Maria. To właśnie ona, która spotkała się z napomnieniem Jezusa w J 11,33, a której broił Jezus w opowiadaniu o namaszczeniu (J 12,1-8)⁵⁴, jest teraz wymieniona jako główna postać spośród rodzeństwa Jezusowych przyjaciół z Betanii⁵⁵. Od aluzji do owego namaszczenia zaczyna się opowiadanie o wskrzeszeniu Łazarza. Powiązania te wydają się lepiej zrozumiałe, jeśli spojrzymy na cały wątek pobytów Jezusa w Betanii jako na skoncentrowany na jednym temacie: dochodzeniu do wiary w Jezusa. W konstrukcji tego wątku bardzo ważną rolę odgrywa czasownik ἐμβριμάομαι, który służy do budowania zarówno akcji, jak i przesłania tego rozbudowanego opowiadania. Jeśli chodzi o akcję, powtórzenie tego czasownika wyznacza dwa epizody głównej części opowiadania. Jeśli zaś chodzi o teologię tego tekstu, to czasownik ten został użyty, aby ukazać niewłaściwe sposoby patrzenia na Jezusa, ale też by ukazać Jego objawianie siebie samego i chwały Boga jako proces ukierunkowany na ludzi i dostosowany do ich sposobów rozumienia. Rozumienie tego czasownika jest mocno zakorzenione w kontekście opowiadania. W tekście nie występuje żadne szczególne znaczenie tego czasownika, gdzie indziej nie poświadczone. Nie występują też idiomy, które pozwalałyby tłumaczyć badany wyraz jako „wzruszam się”.

TRADYCJA NAJBARDZIEJ WPŁYWOWYCH KOMENTARZY DO J 11,33.38 Z OKRESU STAROŻYTNOŚCI I ŚREDNIOWIECZA

Ojcowie greccy rozumieli [J 11,33] w sensie zdenerwowania zauważył komentator Ewangelii Jana, który sam nie podzielał przekonania, iż tak powinien być interpretowany czasownik ἐμβριμάομαι⁵⁶. Tym bar-

⁵⁴ Użycie czasownika ἐμβριμάομαι w Mk 14,5 jest w tym kontekście bardzo zastanawiające. Można uznać za obiecującą perspektywę badania związków między Markowym a Janowym użyciem tego czasownika jako przyczynku do kwestii związków między Ewangelią Marka a Ewangelią Jana.

⁵⁵ X. Léon-Du four, dz. cyt., s. 405; R.A. Culpepper, dz. cyt., s. 185-186.

⁵⁶ E.R. Brown, dz. cyt., s. 553.

dziej podkreślał takie rozumienie czasownika R. Schnackenburg, który zgadzał się z taką interpretacją badanego czasownika, przy czym szeroko korzystał z argumentacji opartej na komentarzach patrystycznych⁵⁷. X. Léon-Dufour uważał zaś, że Ojcowie aleksandryjscy starali się uzasadnić ludzką słabość Jezusa⁵⁸. Warto jednak, nie poprzestając na tym, co już powiedziano o tradycji interpretacji tego tekstu, prześledzić przynajmniej wybrane komentarze. W ten sposób uchwycimy moment i przyczyny powstania takiej tradycji interpretacyjnej, która zdecydowała o polskiej tradycji przekładowej.

Orygenes w swym komentarzu do Jana (*In Ioann.* 28,2[13])⁵⁹, zachowanym fragmentarycznie (i nieszczęśliwie w interesującym nas fragmencie uszkodzonym), zdaje się rozumieć nasz czasownik jako „udzielać nagany”⁶⁰.

Augustyn mówi o oburzeniu Jezusa, które związane jest z życiem przyniesionym przez Jezusa (*In Ioann.* 49,22)⁶¹. Natomiast jeśli chodzi o komentarz do J 11,33 (tamże, 49,18)⁶², Augustyn rozwija bardzo obszernie temat woli Jezusa jako źródła Jego wzburzenia i gniewu (*turbatus est Christus, quia voluit*). Wydobywa też sens moralny tego słowa, pokazując, że Jezus przez swój gniew chciał pokazać, jak bardzo powinien chrześcijanin przeciwstawiać się grzechowi, odcinając się od niego (tamże, 49,19)⁶³. Augustyn rozumiał więc jednoznacznie badany przez nas czasownik⁶⁴. Z całą pewnością nie dał podstaw do interpretowania go w sensie „wzruszył się”. Takie rozumienie znalazło też odbicie w Wulgacie. Hieronim bowiem przyjął tu czasownik *fremo* („głucho brzmieć”, „mruczeć”) używany także we wcześniejszych przekładach łacińskich, co oznacza, że także dla niego Jezus przede wszystkim był wzburzony w sensie gwałtownych uczuć negatywnych.

Jeśli chodzi o pisarzy średniowiecznych, dwunastowieczny komentator Czwartej Ewangelii Rupert z Deutz (*Commentaria in Evan-*

⁵⁷ R. Schnackenburg, dz. cyt., s. 558, przyp. 3. Jego interpretacja komentarzy patrystycznych nieco jednak dziwi.

⁵⁸ X. Léon-Dufour, dz. cyt., s. 421, przyp. 48.

⁵⁹ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, Kraków 2003, s. 468.

⁶⁰ C.I.K. Story, *The Mental Attitude of Jesus at Bethany...*, s. 55.

⁶¹ S. Agostino, *Commento al Vangelo e alla Prima Epistola di San Giovanni (Opere di Sant'Agostino, cz. III, t. XXIV/1)*, opr. E. Gandolfo i in., Roma 1985, s. 990.

⁶² Tamże, s. 986.

⁶³ Tamże, s. 988.

⁶⁴ C.I.K. Story, *The Mental Attitude of Jesus at Bethany...*, s. 56-57.

gelium sancti Iohannis)⁶⁵ podkreśla, że Jezus w całej tej scenie działa jako Syn Boży. Jego przywilejem jest wiedza o faktach, jakie mają nastąpić (wskrzeszenie Łazarza i knowania wrogów Jezusa). Jezus jest też świadom mocy, jaką posiada. Gniew wyraża więc Jego samoświadomość i ma charakter chrystologiczny⁶⁶. Św. Tomasz z Akwinu w komentarzu do Jana (*Lectura super Ioannem*) 1534 stwierdza wyraźnie, że wstrząs Jezusa jest równoznaczny z gniewem (*hic fremitus in Christo iram quamdam et indignationem cordis significat*)⁶⁷. Gniew ten uznawał za przejaw ludzkiej słabości Jezusa (1532⁶⁸ i 1541). Doktor Anielski mówi wprost, że w ten sposób Jezus okazał, iż nie są mu obce *infirmiora et humiliora nostrae naturae*⁶⁹.

Te główne komentarze, które wywarły największy wpływ na rozwój egzegezy przed Wujkiem, powinny naprowadzić go na trop właściwego rozumienia tego słowa. Wydaje się jednak, że poszedł on tropem wyznaczonym przez Jana Chryzostoma, który w homilii 63 do Ewangelii św. Jana interpretuje postawę Jezusa jako przejaw Jego ludzkiej natury⁷⁰, ale (wbrew tekstowi) skupia się na płaczu Jezusa⁷¹. Zdaje się, że to właśnie Jan Chryzostom stworzył, na potrzeby swego warsztatu kaznodziejskiego, idiom ἐμβριμάομαι τῷ πνεύματι, który zinterpretował w sposób zgodny z jego własną chrystologią.

WNIOSKI

Samotność tłumacza wobec tradycji przekładowych nie jest więc samotnością wobec prawdy, ale wobec nawyków, których utrwalanie może okazać się zwykłym lenistwem intelektualnym. Pozostaje więc z wielkim respektem odnieść się do tych narzędzi filologicznych i teologicznych, którymi dysponuje biblista, aby nie stawiać go w sytuacji, w której to nasze przyzwyczajenia literackie i językowe decydują o kształcie przekładów biblijnych. Nie zawsze gdy wygrywa literackie piękno lub to, co za piękne zwykliśmy uważać, wygrywa prawda.

⁶⁵ CSCM 9, s. 555-557.

⁶⁶ C.I.K. Story, *The Mental Attitude of Jesus at Bethany...*, s. 57-58.

⁶⁷ S. Thomae Aquinatis, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, Taurini-Roma 1952, s. 286.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże, s. 288.

⁷⁰ C.I.K. Story, *The Mental Attitude of Jesus at Bethany...*, s. 55-56.

⁷¹ PG 59, kol. 549-550.

Zadaniem biblisty, a to on jest przeważnie tłumaczem Biblii, nie jest stworzenie tekstu, który będzie osiągnięciem literackim, lecz przedstawienie czytelnikowi jak najwierniejszego obrazu tekstu oryginalnego. Ideałem nie jest przekład dosłowny, lecz taki, który dokładnie oddaje sens (nie zawsze jest to równoznaczne z treścią)⁷² tekstu biblijnego. Sama Biblia bowiem porusza się często po obrzeżach poprawności językowej, wybiera rozwiązania dyskusyjne z literackiego czy estetycznego punktu widzenia. G. R a v a s i powiedział, że *Biblia jest (...) punktem odniesienia dla naszej kultury (...), gwiazdą polarną, którą wszyscy – wierzący i niewierzący – kierowali się, gdy szukali piękna*⁷³. To słowa piękne ze względu na dowartościowanie uniwersalistycznego przesłania Biblii. Ale piękno nie może przysłonić nam tego, co podstawowe: Biblia w Kościele jest czytana jako przesłanie o niepowtarzalnym objawiającym autorytecie i mocy wiążącej.

*Jesus gerührt oder aufgeregt?
Bemerkungen zu Übersetzung von Joh 11,33.38,
also der einsame Übersetzer gegenüber der Tradition*

Zusammenfassung

Die polnische Übersetzungstradition präsentiert Jesus während der Auferweckung von Lasarus gerührt, was möglich ist, wenn man das Verben *evmbrima,omai* (Joh 11, 33.38) mit den den Zustand der Rührung und das emotionale Trauererlebnis ausdrückenden Formeln übersetzt. Dies geschieht den lexikographischen Daten zuwider, die wir über das erwähnte Verben besitzen. Solches Verständnis erschwächt die theologische Bedeutung des Textes, in dem Jesus von den Teilnehmern der Szene den Glauben an seine Macht über den Tod erwartet. Für solche Modifikation der Text Bedeutung Johannes Chrysostomus verantwortlich ist. Er hat mit seinen aufbauenden und moralisierenden Kommentare Präzedenz des Nivellierens von dem tadelnden Charakter der Aussagen Jesu.

Waldemar Linke CP

⁷² E.A. Gutt, *Dystans kulturowy a przekład*, Kraków 2004, zvl. s. 6-10.

⁷³ G. R a v a s i, *Piękno Biblii*, Warszawa 2006, s. 10. Ten sam autor napisał bardzo interesujący artykuł *Bibbia ed estetica. Per la Filosofia*, „Filosofia e insegnamento” 9(1992) nr 24, s. 19-24.