

# **„W CHRYSZTUSIE WSZYSCY BĘDĄ OŻYWIENI” (1 KOR 15,22B)**

**ROLA CYTATÓW ST W PAWŁOWEJ ARGUMENTACJI  
ZA ZMARTWYCHWSTANIEM (1 KOR 15,12-58)**

**KS. MARIUSZ ROSIK**

*Bibliotheca*

*Biblica*



**„W CHRYSZTUSIE WSZYSCY BĘDĄ  
OŻYWIENI” (1 KOR 15,22B)**

*Bibliotheca* *Biblica*

**RED. SERII KS. MARIUSZ ROSIK  
PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLÓGICZNY**

# **„W CHRYSZTUSIE WSZYSCY BĘDĄ OŻYWIENI” (1 KOR 15,22B)**

**ROLA CYTATÓW ST W PAWŁOWEJ ARGUMENTACJI  
ZA ZMARTWYCHWSTANIEM (1 KOR 15,12-58)**

**ks. Mariusz Rosik**

**WROCŁAW 2010**

IMPRIMATUR  
Kuria Metropolitalna Wrocławska  
L.dz. 182/2010 – 8 kwietnia 2010 r.

† *Marian Gołębiewski*  
Arcybiskup Metropolita Wrocławski

© Copyright TUM Wrocław

Recenzenci wydawniczy *ks. M. Czajkowski, ks. J. Czerski*

Projekt okładki, łamanie *Andrzej Duliba*

Korekta *Bożena Sobota*

**TUM**

Wydawnictwo

Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej

50-329 Wrocław, pl. Katedralny 19,

tel./fax 71 322 53 68, tel. 71 322 72 11

e-mail: [ksiegarnia@archidiecezja.wroc.pl](mailto:ksiegarnia@archidiecezja.wroc.pl)

e-mail: [tum@archidiecezja.wroc.pl](mailto:tum@archidiecezja.wroc.pl)

[www.ksiegarnia.archidiecezja.wroc.pl](http://www.ksiegarnia.archidiecezja.wroc.pl)

[www.wydawnictwo.archidiecezja.wroc.pl](http://www.wydawnictwo.archidiecezja.wroc.pl)

**ISBN 978-83-7454-137-4**

Drukarnia Tumska – Wrocław, zam. 70/2010

## WSTĘP

Integralnym elementem wiary chrześcijan jest przekonanie o powszechnym zmartwychwstaniu umarłych. *Katechizm Kościoła Katolickiego* zawiera następujący artykuł dotyczący tej kwestii: „*Credo* chrześcijańskie – wyznanie naszej wiary w Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego oraz w Jego stwórcze, zbawcze i uświęcające działanie – osiąga punkt kulminacyjny w głoszeniu zmartwychwstania umarłych na końcu czasów oraz życia wiecznego. Wierzimy mocno i mamy nadzieję, że jak Chrystus prawdziwie zmartwychwstał i żyje na zawsze, tak również sprawiedliwi po śmierci będą żyć na zawsze z Chrystusem Zmartwychwstałym i że On wskrzesi ich w dniu ostatecznym. Nasze zmartwychwstanie, podobnie jak zmartwychwstanie Chrystusa, będzie dziełem Trójcy Świętej” (988-989). Tertulian podkreślał nawet, iż „jesteśmy” jako chrześcijanie, gdyż wierzymy w zmartwychwstanie umarłych: *Fiducia christianorum resurrectio mortuorum; illam credentes, sumus* (Res. 1,1).

Rozdział piętnasty Pierwszego Listu do Koryntian zasadniczo poświęcony został tematyce zmartwychwstania, choć mowa jest w nim także o innych wydarzeniach eschatologicznych. Paweł odwołuje się najpierw do chrystofanii, które poświadczały zmartwychwstanie Chrystusa (ww. 1-11), a następnie w dużym bloku tematycznym mówi o zmartwychwstaniu wiernych, również przy tej okazji odnosząc się w swej argumentacji do zmartwychwstania Chrystusa (ww. 12-58). 1 Kor 15 nie stanowi odpowiedzi apostoła na bezpośrednie pytanie mieszkańców chrześcijańskiej gminy w Koryncie, jak dzieje się to w przypadku innych części listu, nawiązujących do owych pytań (por. 1 Kor 7,1; 8,1; 11,2; 12,1 i 16,1). Właściwą motywację wyводу tu zawartego znajdujemy w w. 12:

„Jeżeli zatem głosi się, że Chrystus zmartwychwstał, to dlaczego twierdzą niektórzy spośród was, że nie ma zmartwychwstania?” To właśnie przekonanie „niektórych” spośród członków lokalnego kościoła w *bimaris Corinthia*, iż „nie ma zmartwychwstania”, każe apostołowi, który był założycielem gminy, podjąć tę tematykę. W swoim wywodzie Paweł nie tylko podaje zasadnicze podstawy nadziei na zmartwychwstanie, ale także mówi – jak wspomniano – o innych wydarzeniach eschatologicznych, do których należą: paruzja, pokonanie mocy zła, zniszczenie śmierci, tryumf Chrystusa i panowanie Boga Ojca. Dużo miejsca poświęca apostoł wyjaśnieniom dotyczącym natury ciał po zmartwychwstaniu.

W swojej argumentacji za zmartwychwstaniem umarłych Paweł, z wykształcenia faryzeusz i uczeń Gamaliela I, wnuka słynnego Hillela, sięga po cytaty Starego Testamentu. Zaznajomiony z językiem hebrajskim, aramejskim i greckim apostoł mógł swobodnie posługiwać się zarówno Biblią Hebrajską, jak i Septuagintą<sup>1</sup>. W jednej i drugiej (bo, jak wiadomo, Septuaginta zawiera także księgi, których brak w Biblii Hebrajskiej), zapisane zostały fragmenty, które dają podstawę nadziei na przyszłe zmartwychwstanie. Omówił je kilka lat temu bardzo rzetelnie w swej pracy J. Lemański<sup>2</sup>. Warto postawić pytanie o to, jakie teksty Starego Testamentu służą Pawłowi w jego argumentacji za zmartwychwstaniem umarłych oraz o to, w jaki sposób apostoł je wykorzystuje. Fakt, iż autor listu, apostoł „z rodu Izraela, z poko-

<sup>1</sup> N. Hyldahl, *Paul and Hellenistic Judaism in Corinth*, w: *The New Testament and Hellenistic Judaism*, red. P. Borgen, S. Giversen, Peabody 1997, 204.

<sup>2</sup> J. Lemański, „*Sprawisz, abym ożył!*” (*Ps 71,20b*). *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, RiS 532, Szczecin 2004. Autor zaliczył do tej grupy następujące teksty: Rdz 5,21-24; 1Krl 17,17-24; 2Krl 2,1-15; 4,8-37; 13,25; 2Mch 7,1-42; 12,38-45; 15,12-16; Ps 16,9-11; 17,15; 22,30; 49,15-16; 71,20; 73,23-24; Prz 10,2.16; 11,30-31; 12,28 14,32; 15,24; 23,17-18; 24,19-20; Hi 19,25-27; Koh 3,11b.16-17.21; 9,1b; Syr 1,13b; 7,17; 46,12; 48,11-13; 49,10; Mdr 3,8; 4,19; 16,13-14; Oz 6,1-3; 13,14; Ez 37,1-14; Iz 25,8; 26,19; 52,13; 3,10-11a; Dn 12,1-3. Dużo mniej tekstów ST leżących u podstaw idei zmartwychwstania omawia R. Martin-Achard; *Resurrection (OT)*, w: *ABD*, V, 680-684. Listę tę nieco uzupełnia G.W.E. Nickelsburg; *Resurrection (Early Judaism and Christianity)*, w: *ABD*, V, 684-691.

lenia Beniamina, Hebrajczyk z Hebrajczyków” (Flp 3,5), przywołuje cytaty starotestamentowe w swym piśmie, nie powinien budzić żadnego zdziwienia. To przecież naturalne, że „w swoich doktrynalnych argumentacjach Apostoł Paweł opiera się stale na Pismach swojego narodu, wyraźnie przy tym wyróżniając pomiędzy argumentacjami skryptyrystycznymi a sposobami myślenia «na ludzki sposób». Argumentacjom skryptyrystycznym przypisuje się wartość niepodważalną. Dla niego Pisma żydowskie mają również wartość stale aktualną do kierowania życiem duchowym chrześcijan” (*Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* 5).

W niniejszej pracy zajmiemy się wieloaspektową analizą cytatów starotestamentowych w 1 Kor 15,12-58. Zaznaczyć trzeba raz jeszcze, że chodzi o tę część Pawłowej wykładni nauki o zmartwychwstaniu, w której zatrzymuje się on na tematyce zmartwychwstania wiernych zmarłych, po wcześniejszym poświadczeniu zmartwychwstania Chrystusa (1 Kor 15,1-11). Przedstawione zostaną poniżej problemy badawcze i cel pracy (1), obecny stan badań nad podjętą problematyką (2) oraz przyjęta metoda pracy (3).

## 1. Problemy badawcze i cel pracy

Zagadnienie cytowania ST w 1 Kor budzi zainteresowanie już choćby z powodów statystycznych. Na około 16-18<sup>3</sup> cytatów starotestamentowych w całym liście, aż 6 (czyli około 33%) pojawia się w 1 Kor 15,12-58<sup>4</sup>. Tak duże skondensowanie cytatów w jednej tylko sekcji, mniejszej nawet niż rozdział, nie powinno być uznane za przypadkowe. Warto więc postawić kilka pytań, które określają problemy badawcze niniejszego opracowania:

- (1) Dlaczego Paweł tak chętnie sięga po ST, gdy mówi o zmartwychwstaniu umarłych?

---

<sup>3</sup> Liczba cytatów zależy od przyjętych kryteriów określających, które fragmenty mogą być uznane za cytat, a które są raczej aluzjami.

<sup>4</sup> D.A. de Silva, *Let the One Who Claims Honor Establish That Claim in the Lord. Honor Discourse in the Corinthian Correspondence*, BTB 28 (1998) 63.



- (2) Czy cytaty, które wykorzystuje w swoim wywodzie, mówią o nadziei zmartwychwstania także w kontekście oryginalnym?
- (3) Jaka jest ich retoryczna rola?
- (4) Jaka funkcję pełnią w tekście z perspektywy teologicznej?
- (5) Czy ich źródłem jest zasadniczo LXX czy BH? A może apostoł sięga po targumy lub cytuje z pamięci?
- (6) Czy sam dobiera cytaty, bazując na swym faryzejskim wykształceniu, czy raczej sięga do utrwalonej już wczesnochrześcijańskiej tradycji?

Próba odpowiedzi na powyższe pytania stanowi cel niniejszego opracowania. Droga prowadząca do tego celu opisana została w prezentacji metody, którą posługujemy się w niniejszej pracy, natomiast wnioski, które wyłaniają się po zastosowaniu tej metody i które stanowią (przynajmniej częściową) odpowiedź na postawione wyżej pytania, zawarto w ostatnim rozdziale książki.

## 2. Stan badań

Przejdźmy do przedstawienia obecnego stanu badań nad interesującą nas kwestią cytatów ST w 1 Kor 15,12-58. Warto zatrzymać się najpierw na samym zjawisku cytowania przez Pawła tekstów zaczerpniętych z ST. W ostatnich dziesięcioleciach pojawiło się na rynku teologicznym i egzegetycznym wiele pozycji książkowych i jeszcze więcej artykułów poruszających zagadnienie będące przedmiotem badań przeprowadzonych w niniejszej pracy. Tu zatrzymamy się jedynie do najbardziej znaczących, natomiast do innych odwołamy się w treści pracy. Każdy z autorów prezentuje nieco odmienne podejście do kwestii cytowania przez Pawła ST, a to ze względu na specyfikę prowadzonych analiz (najczęściej wyrażoną jasno bądź zasygnalizowaną w tytule monografii czy artykułu). Przede wszystkim trzeba zauważyć ożywienie zainteresowania tematyką cytowania w literaturze ostatnich dziesięcioleci. W dawniejszych podręcznikach retoryki czy literaturoznawstwa proble-

matyka ta nie była szeroko rozwinięta. Wystarczy wspomnieć, że w klasycznym dziele w tej dziedzinie, podręczniku C. Perelmana i L. Olbrychts-Tyteca, odnośnik do hasła „cytowanie”, zawartego w indeksie dzieła zamieszczonym na końcu, wskazuje zaledwie na cztery odwołania<sup>5</sup>! Obecnie jednak badania nad teorią cytowania znacznie się rozwinęły. Przedstawiając obecny stan badań nad interesującą nas tematyką, zatrzymamy się najpierw na kwestii cytowania w ogólności (zasadniczo z punktu widzenia literaturoznawstwa), a następnie ukážemy fenomen cytowania ST w *Corpus Paulinum*, ze szczególnym uwzględnieniem 1 Kor 15,12-58.

### 2.1. Kwestia cytowania w ogólności

C.D. Stanley zajął się ukazaniem praktyki cytowania z punktu widzenia retorycznego<sup>6</sup>. Uznaje on najpierw, że przywoływanie cytatów jest powoływaniem się na argumenty „z autorytetu” w prowadzonym wywodzie. Zazwyczaj cytaty w takiej funkcji otwierają lub zamykają wywód. Cytat pełni rolę autorytatywną przede wszystkim wtedy, gdy zaczerpnięty jest ze źródła uznawanego przez słuchaczy / czytelników za ważne lub święte. Argumenty z autorytetu spełniają zazwyczaj w wywodzie rolę subsidiaryum; wspomagają one główne tezy autora czy mówcy, jednak nie są argumentami zasadniczymi, a tym bardziej jedynymi. Poza tym argumenty te mają siłę przekonywania zasadniczo wtedy, gdy słuchacz / czytelnik nastawiony jest życzliwie do mówcy / autora<sup>7</sup>. Z punktu widzenia retoryki cytaty pełnią także funkcję nawiązania kontaktu lub utworzenia porozumienia pomiędzy mówcą a audytorium. Gdy audytorium jest nastawione pozytywnie do mówcy, cytowane frazy z dzieł znanych i cenionych przez obydwie

---

<sup>5</sup> Całe dzieło zaś jest dość obszerne, liczy bowiem 514 stron. Zob. indeks w: C. Perelman, L. Olbrychts-Tyteca, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, tłum. J. Wilkinson, P. Weaver, Notre Dame 1969.

<sup>6</sup> C.D. Stanley, *Arguing with Scripture: The Rhetoric of Quotation in Letters of Paul*, New York 2004, 12-21.

<sup>7</sup> D. Leith, G. Myerson, *The Power of Address: Explorations in Rhetoric*, London 1989, 124.

strony, podkreśla związek porozumienia pomiędzy nimi. W przypadku odwrotnym, gdy audytorium odnosi się do mówcy z rezerwą, wówczas cytat może stworzyć platformę zaufania, ukazując wspólne wartości czy poglądy. W obydwu przypadkach natomiast cytat jest odwołaniem się do sfery emocjonalnej audytorium. Za każdym razem także siła przemawiania cytatu zależy od jego treści, sposobu wyrażenia myśli oraz wartości źródła, z którego został zaczerpnięty. Idąc dalej w swych badaniach i podpierając się pracą E. White'a<sup>8</sup>, Stanley dochodzi do wniosku, że nie wszystkie cytaty wywołują podobny efekt wśród słuchaczy czy czytelników. W dużej mierze zależy on od intencji autora / mówcy, a intencja ta daje się poznać na bazie pięciu czynników:

- (1) podstawowa teza autora / mówcy;
- (2) istota przedłożenia;
- (3) uporządkowanie przekazywanych idei;
- (4) stopień zrozumiałości języka autora / mówcy;
- (5) komunikacja pozawerbalna mówcy<sup>9</sup>.

Stosując tę retoryczną teorię do Listów Pawłowych, Stanley argumentuje, iż cytaty u Pawła pełnią raczej formę argumentów odwołujących się do autorytetu, uczuć czy sposobu myślenia adresatów jego listów, niż stanowią „okna do teologii” (ang. *windows to the theology*). Taka analiza cytatów ST w *Corpus Paulinum* prowadzi do głębszego zrozumienia sposobu argumentowania Apostoła Narodów; im lepiej jesteśmy w stanie określić rolę cytatów ST w sposobie argumentowania, tym trafniej możemy ocenić jego siłę.

Tego typu rozumienie retorycznej roli cytatów przez Stanleya i White'a wyrasta z wcześniejszych studiów, osadzonych w szerszej perspektywie literackiej. Jedną z pierwszych prac w tej

---

<sup>8</sup> E. White, *The Context of Human Discourse: A Configurational Criticism of Rhetoric*, Columbia 1992.

<sup>9</sup> C.D. Stanley, *Arguing with Scripture: The Rhetoric of Quotation in Letters of Paul*, 17; E. White, *The Context of Human Discourse: A Configurational Criticism of Rhetoric*, 64.

dziedzinie, czerpiąca pełną garścią z filozofii języka, wyszła spod pióra J.L. Austina i doprowadziła do postawienia teorii „mowa – działanie” (ang. *speech – act theory*)<sup>10</sup>. Według autora, język – czy to mówiony, czy pisany – nie tylko jest przekaznikiem informacji, ale ma za zadanie „uczynić” coś w słuchaczu / czytelniku; ma za zadanie wywołać w odbiorcy odpowiedź. Stąd mówienie czy pisanie jest jednocześnie czynnością dokonującą zmiany<sup>11</sup>. Choć praca Austina nie zajmuje się bezpośrednio rolą cytatów w *speech – act theory*, to jednak stała się ona impulsem dla innych autorów, włączających to zagadnienie w zakres swoich badań. Niezwykle ciekawa w tym kontekście okazuje się teoria zaproponowana przez A. Wierzbicką. Badając funkcje cytatów bezpośrednich i pośrednich, autorka dochodzi do wniosku, że wszystkie cytaty mają na celu „udramatyzować” słowa wcześniejszego (pierwotnego) autora<sup>12</sup>. Idąc za tą myślą można pokusić się o twierdzenie, że osoba cytująca „wciela się” w autora cytowanych słów, odgrywając przez chwilę jego rolę; w ten sposób dwie osoby, autor cytatu i osoba cytująca, mówią jednym głosem. „Dramaturgia” cytowania polega na podkreśleniu nie tylko tego, co zostało powiedziane przez autora cytatu, ale także tego, w jaki sposób zostało to powiedziane. Oznacza to, że osoba przywołująca cytat, by poprzeć swój wywód zewnętrznym argumentem, utożsamia się nie tylko z treścią cytatu, ale także z jego formą.

Nieco inne światło na problematykę cytowania rzuca M. Sternberg. W swych studiach badacz stawia sobie pytanie o to, co dzieje się z tekstem wyłączonym z jednego kontekstu literackiego i włą-

<sup>10</sup> J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Cambridge 1962<sup>2</sup>.

<sup>11</sup> Autor ujmuje to w następujący sposób: „*Once we realize that what we are to study is not the sentence but the issuing of an utterance in speech situation, there can hardly be any longer a possibility of not seeing that stating is performing an act*”; J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, 139.

<sup>12</sup> Autorka mówi w tym kontekście o swoistym odgrywaniu roli osoby, od której cytat pochodzi: „*The person who reports another's words by quoting them, temporarily assumes the role of that other person, 'plays its part', that is to say, imagines himself as the other person and for a moment behaves in accordance with this counter-factual assumption*”; A. Wierzbicka, *The Semantics of Direct and Indirect Discourse*, *Papers in Linguistics* 7 (1974) 272.

czonym w nowy kontekst<sup>13</sup>. Autor wychodzi ze słusznego założenia, iż cytowany fragment był pierwotnie zakorzeniony w subiektywnym doświadczeniu mówcy czy pisarza, natomiast jako cytat – włączony w nowy kontekst – jest on już zinterpretowany przez osobę cytującą. Ta rekontekstualizacja nie pozostaje bez znaczenia dla rozumienia cytatu przez odbiorcę. Przesunięcie akcentu w rozumieniu znaczenia treści cytatu jest w tym wypadku nieuniknione. Nie wolno przy tym zapominać, że jeśli odbiorca nie jest zaznajomiony ze źródłem, z którego zaczerpnięto cytat, wówczas pierwotny kontekst jest dla niego nieosiągalny. Ta uwaga jest niezwykle cenna dla badań prowadzonych w niniejszym opracowaniu; taka przecież była sytuacja większości wywodzących się z pogaństwa słuchaczy i adresatów listów Pawła. ST poznawali dopiero w głoszeniu chrześcijańskiego kerygmatu i w późniejszej katechezie.

Nieco inne spojrzenie na cytowanie prezentują H. Clark i R. Gerrig, którzy ukazują to zjawisko z perspektywy lingwistycznej. Ich zdaniem, podobnie jak zdaniem Wierzbickiej, bezpośrednie cytaty nadają żywości dyskursowi, powodując swoiste jego udratyzowanie. Ponieważ jednak cytat pojawia się w nowym kontekście, nie jest możliwe, by nosił on w sobie te wszystkie wymiary i odcienie znaczeniowe, które posiadał w kontekście oryginalnym. Cytat stwarza pewną formę solidarności pomiędzy mówcą / autorem a odbiorcą. Jeśli odbiorca jest zaznajomiony ze źródłem, solidarność ta sprawia, że utożsamia się on ze zdaniem autora przytaczającego cytat<sup>14</sup>. W tej perspektywie przytaczanie cytatów biblijnych w starożytności nie tylko wzmacniało argumentację, ale wytwarzało lub przywoływało wspólną więź łączącą osobę przytaczającą cytat i jego odbiorcę. Więzią tą jest wiara czy też współ-

---

<sup>13</sup> Autor zauważa: „*Quotation brings together at least two discourse-events: that in which things were originally expressed (said, thought, experienced) by one subject (speaker, writer, reflector), and that in which they are cited by another*”; M. Sternberg, *Proteus in Quotation – Land: Mimesis and the Forms of Reported Discourse*, *Poetics Today* 3 (1982) 107.

<sup>14</sup> H. Clark, R. Gerrig, *Quotations as Demonstrations*, *Language* 66 (1990) 786-788.

na spuścizna religijna. Poza tym cytat, co równie istotne, prowadzi do pośredniego spotkania odbiorcy ze źródłem cytatu, a źródło to swoim autorytetem wzmacnia pozycję przytaczającego cytat.

Jeszcze inaczej rolę cytatów widzi G. Lane-Mercier. Badaczka podchodzi do tej problematyki interdyscyplinarnie. Jej analizy mają charakter zarówno lingwistyczny, jak i filozoficzny, literacki czy retoryczny. Autorka zgadza się z innymi, że cytaty pełnią zasadniczo rolę argumentów wzmacniających tezy osób cytujących; są argumentami z autorytetu. Jednak zwraca uwagę także na kwestię niedocenioną przez innych badaczy, tę mianowicie, że osoba cytująca, wyłączając cytat z jego oryginalnego kontekstu i włączając w ciąg własnych wywodów, narzuca odbiorcy swą własną interpretację cytatu<sup>15</sup>. Dzięki takiemu zastosowaniu cytatów, osoba cytująca może osiągać założony przez siebie cel retoryczny czy ideologiczny. Autorka mówi nawet o „metaforycznej śmierci fragmentu cytowanego”, która polega na tym, że fragment ten jest wykorzeniony z własnego oryginalnego kontekstu, pozbawiony odcieni znaczeniowych funkcjonujących w ramach tego kontekstu, umieszczony w nowym, często bardzo odmiennym kontekście i poddany interpretacji przez osobę cytującą, która dokonuje owej interpretacji zgodnie z wcześniej przyjętymi założeniami<sup>16</sup>. Konsekwencją takiego widzenia zjawiska cytowania jest stwierdzenie, że osoba cytująca, używając cytatów, wręcz manipuluje odbiorcą<sup>17</sup>.

Zasygnalizowane powyżej podejścia do zjawiska cytowania i postrzegania roli, jaką cytaty pełnią w dziełach literackich, mogą okazać się znaczną pomocą do analizy roli cytatów starotestamentowych w Listach Pawłowych.

---

<sup>15</sup> G. Lane-Mercier, *Quotation as a Discursive Strategy*, Kodikas 14 (1991) 199-214.

<sup>16</sup> Badaczka postrzega zabieg cytowania jako „*the metaphorical death of the quote, whose utterance, apparently intact, has nonetheless been decontextualized, severed from its 'origin', and subsumed by the utterance of the quoter*”; G. Lane-Mercier, *Quotation as a Discursive Strategy*, 206.

<sup>17</sup> G. Lane-Mercier, *Quotation as a Discursive Strategy*, 207.

## 2.2. Kwestia cytatów ST w 1 Kor 15,12-58

Rozpoczynając pracę analityczną nad rolą cytatów ST w 1 Kor 15,12-58, należy także zapoznać się z obecnym stanem badań nad tym konkretnym zagadnieniem. W ostatnich latach pojawiło się przynajmniej kilka monografii poświęconych cytatom starotestamentowym w Listach Pawłowych, a jeszcze więcej artykułów, których autorzy ograniczają się do jakiejś części *Corpus Paulinum*<sup>18</sup>. Badacze prezentują różne podejścia. Podejście retoryczne przedstawia w swej dysertacji doktorskiej Insawn Saw. Praca nosi tytuł *Paul's Rhetoric in 1 Corinthians 15. An Analysis Utilizing the Theories of Classical Rhetoric* (Lewiston–Queenston–Lampeter 1995). Już sam tytuł wskazuje na podejście autora do 1 Kor 15. Jest to analiza tekstu Pawłowego z wykorzystaniem typowych elementów retoryki klasycznej, które autor prezentuje w drugim rozdziale książki, odwołując się do teorii Arystotelesa, Cyserona, Kwintyliana, Platona i Longinusa. *Dispositio* całego piętnastego rozdziału 1 Kor widzi Saw następująco:

- (1) *preparatio* (ww. 1-11):
  - a. *exordium* (ww. 1-2);
  - b. *narratio* (ww. 3-11);
- (2) *argumentatio* (ww. 12-34):
  - a. *partitio* (w. 12);
  - b. *probatio* (ww. 13-34);
- (3) *refutatio* (ww. 35-49);

<sup>18</sup> Do nieco starszych studiów w tym obszarze należy zaliczyć: J. Blank, *Erwägungen zum Schriftverständnis des Paulus*, w: *Rechtfertigung. Fs. E. Käsemann*, red. J. Friedrich, W. Pöhlmann, P. Stuhlmacher, Tübingen–Göttingen 1976, 37-56; C. Dietzfelbinger, *Paulus und das Alte Testament. Die Hermeneutik des Paulus, untersucht an seiner Bedeutung der Gestalt Abrahams*, Theol. Ex. Heute 95, München 1961; M.D. Hooker, *Beyond the Things That are Written? St Paul's Use of Scripture*, NTS 27 (1980-1981) 295-309; J. Schmid, *Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus und die Theoria vom sensus plenior*, BZ 3 (1959) 161-173; P. Vielhauer, *Paulus und das Alte Testament*, w: *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Fs. E. Bizer*, red. L. Abramowski, F.J.G. Goeters, Neukirchen 1969, 33-62. W szerszym kontekście cytatami ST w NT zajmuje się także J.A. Fitzmyer, *The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament*, NTS 7 (1960-1961) 297-333.

- (4) *peroratio* (ww. 50-57);  
(5) *exhortatio* (w. 58)<sup>19</sup>.

Autor znakomicie posługuje się antycznymi podręcznikami retoryki, stosując zawarte w nich metody do pracy nad tekstem 1 Kor 15. Właśnie zastosowanie metody retorycznej, zgodnie z wytyczonym szlakiem przez wspomnianego wyżej Stanleya, świadczy o dużej wartości i rzetelności opracowania. W tym właśnie kontekście Saw analizuje cytaty ST, ukazując ich retoryczną funkcję. Zauważyć trzeba jednak, że Saw ogranicza się jedynie do retoryki grecko-rzymskiej, Pawłowi natomiast nie była obca retoryka hebrajska. Mowy bowiem jako gatunek literacki rozwijały się tak wśród grecko-rzymskich mieszkańców basenu Morza Śródziemnego, jak i w świecie semickim<sup>20</sup>.

Retoryczne podejście do 1 Kor 15 prezentuje także J.R. Asher w swej książce zatytułowanej *Polarity and Change in 1 Corinthians 15: A Study of Metaphysics, Rhetoric, and Resurrection* (HUT 42, Tübingen 2000). Autor poddaje bardzo wnikliwej analizie styl Pawłowy, badając poszczególne fragmenty 1 Kor 15, zgodnie z wyznaczoną wcześniej *dispositio* tekstu. Analizy te prowadzą go do wniosku, iż retoryka Pawła nie ma charakteru polemicznego, lecz dydaktyczny. Apostoł nie tyle odpiera zarzuty Koryntian i zwalcza ich błędne przekonania, co poucza. Używa przy tym znanych w retoryce technik dydaktycznych, aby przekonać adresatów, że odrzucenie zmartwychwstania umarłych jest absolutną niekonsekwencją wobec wcześniej przyjętego przekonania o zmartwychwstaniu

<sup>19</sup> I. Saw, *Paul's Rhetoric in 1 Corinthians 15. An Analysis Utilizing the Theories of Classical Rhetoric*, Lewiston-Queenston-Lampeter 1995, 223-226. Por. także: M. Bünker, *Briefformular und rhetorische Disposition im 1. Korintherbrief*, GTA 28, 1984.

<sup>20</sup> J.S. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003, 138. Nad tym, iż egzegeci zajmują się zazwyczaj retoryką grecko-rzymską w *Corpus Paulinum*, a pomijają retorykę hebrajską, ubolewał J.-N. Aletti; *La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes*, NTS 38 (1992) 385-401. Por. także: J.-N. Aletti, *L'Argumentation de Paul et la position des Corinthiens. 1 Co 15,12-34, w: Résurrection du Christ et des chrétiens (1 Co 15)*, red. L. De Lorenzi, SMB. Section Biblico-Oecuménique 8, Rome 1985, 63-81.



Chrystusa<sup>21</sup>. Przy takim spojrzeniu na 1 Kor 15 staje się jasne, że również cytaty ST, które tam się pojawiają, wykorzystane zostały przez Pawła w celach dydaktycznych: ich wprowadzenie do wyводу ma za swój główny cel pouczenie Koryntian. Asher zwraca więc uwagę przede wszystkim na dydaktyczną rolę cytatów.

J.P. Heil jest autorem pracy zatytułowanej *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians* (SiBL 15, Leiden–Boston 2005). Już sam tytuł świadczy o tym, iż Heil zainteresowany jest głównie retoryczną funkcją cytatów ST w 1 Kor. Przyjęta przez niego metoda badań, stosowana zresztą bardzo konsekwentnie w całej monografii, składa się z kilku etapów. Autor kreśli najpierw starotestamentalne tło fragmentu cytowanego przez Pawła, przytaczając go w zapisie MT oraz LXX. Następnie dokonuje analizy literacko-retorycznej (jak sam ją nazywa) cytatu, badając przy tym, czy jest on poprzedzony formułą wprowadzającą (*formula quotationis*). Kolejnym krokiem postępowania Heila jest ukazanie, w jakiej relacji stoi badany przez niego cytat z kontekstem poprzedzającym go i następującym po nim. Ta część analiz polega zasadniczo na egzegezie kontekstu. Ostatecznie wszystkie te kroki prowadzą do zwięzłych konkluzji, w których autor ukazuje rolę cytatu ST, osadzonego w kontekście wywodów Apostoła Narodów.

Zgoła odmienne podejście do 1 Kor 15 proponuje Joost Holleman w swej pracy zatytułowanej *Resurrection and Parousia: A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Cor 15* (NovTSup 84, Leiden–New York–Köln 1996). Zasadniczo nie zatrzymuje się on na studiach retorycznych, lecz – zgodnie z tytułem opracowania – jego zainteresowania idą w kierunku analiz historycznych. Studium tradycji i studium historii jest tu podstawą wszelkich analiz. Dokonywane są one w perspektywie eschatologicznej, której autor nigdy nie traci sprzed

---

<sup>21</sup> Autor dochodzi do następujących konkluzji: „*Paul's rhetoric is didactic, not polemical; his aim is to teach and correct, not revile and condemn. He wants to improve the Corinthians; he does not want to defeat them*”; J.R. Asher, *Polarity and Change in 1 Corinthians 15: A Study of Metaphysics, Rhetoric, and Resurrection*, HUT 42, Tübingen 2000, 90.

oczu. Przedstawiona zostaje więc najpierw sytuacja gminy korynckiej, w której znaleźli się wyznawcy Chrystusa odrzucający zmartwychwstanie umarłych. Holleman analizuje przyczyny, które mogły stać u początków takiego stanu rzeczy, a następnie wskazuje związki pomiędzy zmartwychwstaniem umarłych a zmartwychwstaniem Chrystusa oraz pomiędzy zmartwychwstaniem umarłych a paruzją Chrystusa<sup>22</sup>. Analiza cytatów ST w 1 Kor 15 stanowi dla niego część stosowanej metody historyczno-krytycznej, aczkolwiek niepomijającej całkowicie wątków retorycznych.

Historyczno-krytyczne podejście do 1 Kor 15 prezentuje również M.C. de Boer w swej pracy zatytułowanej *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5* (JSNTSup 22, Sheffield 1988). Jest to opracowanie o charakterze egzegetycznym i komparatystycznym, gdyż autor bada w nim dwa fragmenty (1 Kor 15 i Rz 5), a następnie prezentuje wnioski będące wynikiem studiów porównawczych. Oryginalność konkluzji polega na tym, iż autor argumentuje (przeciw Käsemannowi i Bakerowi), że śmierć została ostatecznie pokonana przez zmartwychwstanie Chrystusa, a więc zwycięstwo nad śmiercią nie jest futurystyczną nadzieją, lecz faktem dokonany<sup>23</sup>. De Boer przedstawia najpierw dwa nurty apokaliptyczne judaizmu I w. po Chr., do których w swych wywodach odwołuje się Paweł. Pierwszy ma wymiar kosmologiczny: śmierć widziana jest w nim jako dominacja mocy zła

---

<sup>22</sup> J. Holleman, *Resurrection and Parousia: A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Cor 15*, NovTSup 84, Leiden–New York–Köln 1996, 35–65.

<sup>23</sup> Swoją tezę autor ujmuje w następujący sposób: „*Paul's apocalyptic eschatology is not defined, as Käsemann (like Baker) would have us believe, by the fact that Christ has defeated all powers 'except death'. The thesis of the passage is actually that Christ will defeat all the inimical powers, including death. The foundation of that soteriological promise is Christ's own resurrection from the dead, which means that 'all things', i.e., all the powers including death, have now been subordinated under his feet*”; M.C. de Boer, *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5*, JSNTSup 22, Sheffield 1988, 139–140.

nad życiem człowieka; drugi związany jest z faryzejskim rozumieniem Prawa (tylko wierność Prawu zadecyduje o szczęśliwym losie człowieka po śmierci). Dzieło zbawcze Chrystusa polega na pokonaniu mocy zła (kosmologiczny nurt apokaliptyki żydowskiej) oraz na wyzwoleniu spod panowania Prawa (nurt legislacyjny). 1 Kor 15 traktuje autor jako swoisty traktat o zmartwychwstaniu<sup>24</sup>. Cytaty z ST tu zawarte uznaje zasadniczo za „materiał dowodowy” w swej argumentacji za pokonaniem śmierci jako uosobionej mocy zła (przedstawiona więc w 1 Kor 15,12-58 „eschatologia apokaliptyczna” zakorzeniona jest w judaistycznej apokaliptyce kosmologicznej).

Podobny charakter, choć pozbawiony niemal analiz retorycznych, ma praca Scotta Brodeura, zatytułowana *The Holy Spirit's Agency in the Resurrection of the Dead: An Exegetico-Theological Study of 1 Corinthians 15,44b-49 and Romans 8,9-13* (TG 14, Rome 1996). Autor poświęcił niezwykle dużo miejsca bardzo wnikliwej analizie egzegetycznej dwóch fragmentów *Corpus Paulinum*; podobnie jak M.C. de Boer, zestawił część 15 rozdziału 1Kor z fragmentem Rz 8,9-13. Analiza egzegetyczna obydwu fragmentów poprowadziła Brodeura do wniosków natury teologicznej. Zarówno egzegeza, jak i teologia tej pracy koncentrują się wokół działania Ducha Świętego w życiu Chrystusa i chrześcijan<sup>25</sup>. Opra-

<sup>24</sup> Autor określa go jako „a self-contained treatise on the resurrection”; M.C. de Boer, *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5*, 93.

<sup>25</sup> Analizie 1 Kor 15,44b-49 autor poświęca pierwszą część swej pracy (w drugiej bada Rz 8,9-13). Wynikiem tych analiz jest dostrzeżenie jednoczącej roli Ducha Świętego: „*The Holy Spirit is the eschatological link that joins earth to heaven and connects the present to the future. He unites sinners to God by welcoming them into the body of Christ, the Church; he brings God to believers by dwelling in their hearts as in a temple. In bearing the image of their Lord and Savior, Christians in fact come to participate in God's great salvific deed accomplished in Christ and actualized by the Holy Spirit who dwells in them*”; S. Brodeur, *The Holy Spirit's Agency in the Resurrection of the Dead: An Exegetico-Theological Study of 1 Corinthians 15,44b-49 and Romans 8,9-13*, TG 14, Rome 1996, 162.

cowanie nie dotyczy więc bezpośrednio ani zmartwychwstania, ani cytatów ST w 1 Kor 15 (w badanym przez autora fragmencie jest zaledwie jeden cytat, zaczerpnięty z Rdz 2,7b). Oczywiście Brodeur sięga w egzegezie po bezpośredni kontekst omawianego fragmentu 1 Kor, a tam pojawiają się cytaty ST będące przedmiotem rozważań niniejszego opracowania. Wszystkie one analizowane są przez autora metodą historyczno-krytyczną.

Zupełnie inny charakter niż dotychczas zrelacjonowane ma praca Maurizio Teani, zatytułowana *Corporeità e risurrezione. L'interpretazione di 1 Corinti 15,35-49 nel Novecento* (Aloisiana. Pubblicazioni della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale – Sezione „San Luigi” 24, Roma–Brescia 1994). Jak wynika z tytułu, autor nie zajmuje się całym rozdziałem 15 1 Kor, ale jedynie jego częścią (ww. 35-49). *De facto* jest to praca nie tyle egzegetyczna, co praca z historii egzegezy. Autor sięgnął po wszystkie chyba znane dziewiętnastowieczne komentarze do 1 Kor (zwłaszcza do 1 Kor 15), usystematyzował je wedle wcześniej przyjętych kryteriów i przedstawił wyniki swoich analiz. Owszem, znalazła się tu obszerna część *stricte* egzegetyczna, jednak egzegeza w niej przedstawiona bazuje głównie (choć nie tylko) na komentarzach dziewiętnastowiecznych<sup>26</sup>. Z punktu widzenia naszych zainteresowań, z pewnym uproszczeniem można powiedzieć, że w wielu komentarzach sprzed dwóch wieków cytaty z ST uznawane były raczej za *ornamentum* niż *argumentum* wzmacniający prowadzony wywód.

Wskazano powyżej na kilka sztandarowych pozycji, które ukazały się w ostatnich latach, dotyczących kwestii cytowania w ogólności, a także omawiających (wprost lub pośrednio) rolę cytatów ST w 1 Kor 15,12-58. Na gruncie polskim zagadnienie to wciąż czeka na szersze opracowanie.

---

<sup>26</sup> M. Teani, *Corporeità e risurrezione. L'interpretazione di 1 Corinti 15,35-49 nel Novecento*, Aloisiana. Pubblicazioni della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale – Sezione „San Luigi” 24, Roma–Brescia 1994, 157-287.

### 3. Metoda i prezentacja treści pracy

Przyjęta w niniejszym opracowaniu metoda, która prowadzić ma do osiągnięcia wcześniej wyznaczonego celu pracy, składa się z kilku etapów. W pierwszym rozdziale zatrzymano się na wprowadzeniu w całość zagadnienia będącego przedmiotem analiz. Wprowadzenie to obejmuje omówienie ogólne wykorzystania przez Pawła cytatów ST w *Corpus Paulinum*, próba zdefiniowania pojęcia cytatu, omówienie miejsca 1 Kor 15,12-58 w strukturze całego listu, wyznaczenie budowy całego fragmentu oraz określenie cytatów starotestamentowych w 1 Kor 15,12-58 i ich najbliższego kontekstu.

W rozdziałach II–VII zajęto się analizą sześciu cytatów ST, które zostały wyznaczone na podstawie wcześniej określonych kryteriów. Cytaty te analizowane są w ich bezpośrednim kontekście. Aby jednak analiza ta mogła zostać uznana za wiarygodną, trzeba najpierw określić źródło każdego z cytatów oraz zbadać jego znaczenie w pierwotnym kontekście. Tak więc każdy z tych sześciu rozdziałów analitycznych zasadza się na trzyetapowej drodze: określenie źródła cytatu, omówienie frazy uznanej za cytat w jej bezpośrednim kontekście ST oraz omówienie znaczenia cytatu w poszczególnych fragmentach 1 Kor 15,12-58. W analizie tekstów starotestamentowych, z których cytaty zostały zaczerpnięte, posłużono się zasadniczo metodą historyczno-krytyczną w egzegezie. Tę samą metodę zastosowano w 1 Kor 15,12-58, niejednokrotnie rozszerzając ją o analizę retoryczną poszczególnych fragmentów. Zaznaczyć trzeba, że w pracy zasadniczo wykorzystano własne tłumaczenie 1 Kor 15,12-58.

Wnioski z analiz przeprowadzonych w sześciu centralnych rozdziałach opracowania przedstawiono w rozdziale ostatnim, w którym poszczególne paragrafy wskazują na rolę, jaką pełnią starotestamentowe cytaty w Pawłowej argumentacji za zmartwychwstaniem. W bardzo syntetycznej formie zostały one także ukazane w zakończeniu pracy.

# I. ZAGADNIENIA WPROWADZAJĄCE

Sposób prowadzenia wywodu przez Szawła z Tarsu, późniejszego Apostoła Narodów, którego umysłowość ukształtowana została w oparciu o znakomite wzorce faryzejskiej edukacji, jest na wskroś przesiąknięty myślą Biblii Hebrajskiej. Jak wykazał to w swoim klasycznym dziś już studium H.A.A. Kennedy, przejawia się to zasadniczo w obfitym korzystaniu z terminologii starotestamentalnej<sup>27</sup>. Autor ten dowodzi, że właściwie każda Pawłowa koncepcja teologiczna zakotwiczona jest na kartach ST i wyrasta z gleby religijności żydowskiej, a dokładniej z judaizmu biblijnego, który zresztą w niedługi czas po śmierci apostoła dał początek judaizmowi rabinicznemu. Ten ostatni zaś jest głównie dziełem zgromadzonych w Jamni w 90 roku faryzeuszów (którzy przemianowali się na rabinów), a więc członków stronnictwa, do którego Szaweł należał. Poprzez koncepcje dogmatyczne, angelologię, pneumatologię, idee mesjańskie, parenezę, a także poprzez język, niejednokrotnie styl i obrazowość Pawłową przebija myśl autorów Biblii Hebrajskiej. Paweł sięga po myśl starotestamentalną na trzy sposoby: w cytatach właściwych, w świadomych lub kazualnych aluzjach oraz w tematyce teologicznej.

## 1. Pawłowe wykorzystanie cytatów ST – kwestie wstępne

Szczegółowe omówienie roli cytatów ST w Pawłowej argumentacji za zmartwychwstaniem w 1 Kor 15,12-58 domaga się najpierw przybliżenia samej idei cytowania i zasadniczych racji,

---

<sup>27</sup> H.A.A. Kennedy, *St Paul and the Mystery Religions*, London 1913, 154-160; zob. także: E.E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, Grand Rapids 1991, 10-11.

które za nią stoją. Apostoł Narodów, Żyd z urodzenia, a faryzeusz z wykształcenia, zdobywał edukację zasadniczo w oparciu o Torę, rozszerzoną o księgi prorockie i Pisma, a więc w oparciu o zbiór ksiąg, które z czasem tradycja żydowska opatrzyła mianem Tanach. Ponieważ edukacja ta w dużej mierze bazowała na ustnym przyswajaniu sobie materiału biblijnego, a także komentowaniu go, nie ulega wątpliwości, że Paweł znakomicie zaznajomiony był z treścią Biblii Hebrajskiej, a także z używanymi wówczas metodami jej interpretacji<sup>28</sup>. Owo przyswajanie sobie materiału biblijnego po częstokroć było zwyczajną formą memoryzacji istotnych fragmentów Biblii. Niekiedy też uczono się na pamięć fragmentów literatury pozabiblijnej (np. elegii Dawida na śmierć Saula i Jonatana). Szkoły rabinackie, wypracowując metody egzegezy, uciekały się do interpretacji Pisma Świętego przez samo Pismo. Siedem *middoth* Hillela polega głównie na argumentowaniu w oparciu o cytaty biblijne. Z czasem egzegeza żydowska rozwinęła owe metody do trzynastu zasad halachicznego objaśniania Tory, wyprowadzonych przez rabiego Izmaela ben Elisza i jego następców. W każdym razie argumentowanie w prowadzonym wywodzie w oparciu o Biblię było najbardziej powszechnym i najbardziej przekonującym sposobem dowodzenia w dysputach o charakterze religijnym. Szaweł z Tarsu nie jest wyjątkiem w tym względzie.

Nie budzi więc zastrzeżeń teza, iż Paweł w swoim dowodzeniu i argumentowaniu posługiwał się cytatami z ST. Problematyczna pozostaje jednak sama idea cytatu. Słowniki i encyklopedie prześcigają się w określaniu, czym jest cytat, wciąż jednak nie dopracowano się jasnych i powszechnie przyjmowanych kryteriów wyznaczania cytatów. Trzeba więc rozprawić się najpierw z rozróżnieniem aluzji od cytatu, a także z kwestią analogii

---

<sup>28</sup> Znajomość Biblii była rozpowszechniona już w starożytności Izraela. O tym, że nauczanie odbywało się zasadniczo na drodze ustnej, świadczą takie teksty, jak Wj 13,8; Pwt 6,7 czy Ps 78,3-4. Rabini czasów Jezusa i Pawła przejęli tę metodę nauczania; R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, I-II, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004, 59.

i typologii. Właśnie temu zagadnieniu poświęcona jest pierwsza część niniejszych rozważań. Przedstawione zostaną w niej kryteria, które pozwalają daną frazę czy zdanie uznać za cytat, oraz nakreślone zostaną zasadnicze różnice, pozwalające odgraniczyć cytaty od aluzji, typologii czy analogii. Poruszona zostanie także kwestia tzw. cytatów łączonych.

Egzegeci jednogłośnie zgadzają się z tezą, że Paweł chętnie sięgał po cytaty ST, jednak podają różną ich liczbę w *Corpus Paulinum*. Liczba ta zależy oczywiście od przyjętych kryteriów cytowania. Bez względu na pewne wahania co do ilości cytatów ST u Pawła, jasnym jest, że cytaty te pełnią jasno określoną rolę w kontekście poszczególnych wywodów. Zanim przystąpimy do szczegółowego określenia funkcji cytatów ST w 1 Kor 15,12-58, należy dokonać bardziej ogólnej refleksji na temat tego, jaką rolę odgrywa cytowanie ST w pismach Pawła. Wyznaczenie zasadniczych aspektów roli, jaką pełnią cytaty ST u Pawła, dokonane zostanie w drugiej części niniejszego rozdziału. Dopiero na tak przygotowanym tle przejdziemy do bardziej szczegółowego doprecyzowania roli cytatów w 1 Kor 15,12-58.

### 1.1. Cytaty starotestamentowe w Listach Pawłowych – precyzacja terminów i kryteria klasyfikacji

Lingwiści jednym chórem twierdzą, że określenie pojęcia cytatu jest przedsięwzięciem niezwykle trudnym, a w niektórych wypadkach wręcz niemożliwym<sup>29</sup>. Jeszcze trudniejsze może okazać się odróżnienie cytatu od aluzji: „Precyzyjne określenia pojęcia cytatu w stosunku do aluzji jest niezmiernie trudne ze względu na

---

<sup>29</sup> W przeszłości przyjmowano niekiedy dość schematyczne, a przez to sztuczne i mało przydatne kryterium cytatów. Uznawano mianowicie, że sekwencja kilku (najczęściej trzech lub czterech) wyrazów jest cytatem. Jeśli wyrazów było mniej w danym ciągu słów, odrzucano fragment, nie określając go cytatem. Tymczasem cytatem mogą być niekiedy dwa wyrazy, a dłuższe wypowiedzi – nie. Trudno uznać za cytat np. pytanie „Która jest teraz godzina?“, a z drugiej strony sformułowania „Litwo! Ojczyzno moja!“, czy też „Spieszmy się kochać ludzi“ bez wątplenia są cytatem, choć zawierają tyle samo lub mniej wyrazów w sekwencji.



złożoność stosowanych tekstów Starego Testamentu w Nowym Testamencie oraz sam sposób przekształcania cytowanego materiału. Rozróżnienie w pewnym sensie może stać się bardzo arbitralne i odbiegać od intencji nowotestamentalnego autora<sup>30</sup>. Już w IV stuleciu chrześcijanie znali praktykę wyodrębniania w tekście cytatów. W kodeksach A, B i 8x odnaleźć można znaki wskazujące na ich zaznaczanie. Ponieważ przedmiotem niniejszego opracowania są starotestamentowe cytaty w 1 Kor 15,12-58, należy podjąć próbę wskazania kryteriów odróżniających je od aluzji. Styl i słownictwo Pawłowe są na tyle specyficzne, że niejednokrotnie dużą trudnością jest podjęcie próby wyznaczenia granicy pomiędzy cytatami a aluzjami biblijnymi w *Corpus Paulinum*<sup>31</sup>. Z tego też powodu określenie czy zdefiniowanie terminu „cytat” w pismach Pawłowych pozostaje często nieco arbitralne.

Gdy chodzi o wskazanie cytatów ST w *Corpus Paulinum*, trzeba wziąć pod uwagę całą masę uwarunkowań oraz określić jasne kryteria wydobywania owych cytatów<sup>32</sup>. U podstaw złożoności tej problematyki leży fakt różnych recenzji tekstu biblijnego i jego tłumaczeń. Nakładają się tu następujące warstwy:

- (1) Warstwa pierwsza to warstwa tekstu oryginalnego BH. Tekst BH posiada różne recenzje, a każda z nich mogła stać się podstawą do tłumaczenia go na język grecki lub aramejski (targumy). Zadaniem egzegety jest ustalenie –

<sup>30</sup> J. Klinkowski, *Zużytkowanie Starego Testamentu w Nowym. Studium egzegetyczne tekstów Ewangelii synoptycznych*, BDL 13, Legnica 2000, 23.

<sup>31</sup> E.E. Ellis zauważa: „*The style and vocabulary of the apostle are such that it is often difficult to distinguish between quotation, allusion and language colouring from the OT. This is not only the Word of God but also his mode of thought and speech; thus it is not unnatural that he should find in it vivid phraseology to apply to a parallel situation in his own day*”; E.E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 10.

<sup>32</sup> Zazwyczaj bibliści z Listów Pawłowych wydobywają około 93 cytatów ze ST. Liczba ta stanowi około jedną trzecią wszystkich cytatów ST w NT. Cytaty te pochodzą z szesnastu ksiąg ST (w tym 31 z Pentateuchu, 25 z Iz, 19 z Ps). Są to zarówno cytaty pojedyncze, jak i łączone. Liczba ta jednak ulega zmianie w różnych opracowaniach i niekiedy dochodzi nawet do 107.

poprzez krytykę tekstu – tekstu oryginalnego, ale nawet ustalenie tego tekstu (poprzez zastosowanie zwykłych kryteriów) nie dowodzi jeszcze, że Paweł korzystał właśnie z tej, a nie innej lekcji (np. takiej, która została przez krytykę odrzucona). Badając tę warstwę należy pamiętać, że w czasach Apostoła Narodów tekst hebrajski nie był jeszcze uwokalizowany.

- (2) Warstwa druga to warstwa tekstu przetłumaczonego na grekę lub na język aramejski z oryginalnego tekstu BH (bądź z tekstu, który przez krytykę tekstu uznany został za nieoryginalny, jednak funkcjonował już w czasach Pawła). Tłumaczenia greckie BH istnieją w wielu wersjach; nawet fragmenty LXX różnią się ze sobą w poszczególnych kodeksach. Poza tym tekst hebrajski był tłumaczony na aramejski w targumach, a to oznacza, że Paweł mógł sięgać po targumy i tłumaczyć je na grekę, a nie korzystał z istniejącego już tłumaczenia greckiego.
- (3) Warstwa trzecia to zapis Pawłowy. Należy najpierw ustalić zapis u Pawła, dokonując krytyki tekstu. Następnie trzeba wziąć pod uwagę fakt, że fragment listu Pawła pretendujący do tego, by zostać uznany za cytat ST, mógł być tłumaczony bezpośrednio z BH, z LXX lub z targumu. Mógł także powstać jako tłumaczenie pamięciowe. W tym ostatnim przypadku, jeśli Paweł *ad hoc* tłumaczył fragment pretendujący do tego, by być zakwalifikowany jako cytat, mógł to czynić mając za podstawę zapamiętany tekst BH lub LXX, a także w oparciu o zapamiętane targumy aramejskie.

Przy każdorazowym określaniu, czy dany fragment jest cytatem czy nie, czynniki te muszą być wzięte pod uwagę. Kwestia jest więc nader skomplikowana. Po jej uwzględnieniu należy przebadать teksty, które pretendują do tego, by mogły być na-

zwane cytatami, w świetle jasno określonych kryteriów. Teksty te mogą być zapisane w różnych wariantach tekstowych poszczególnych ksiąg. „Rękopisy biblijne odkryte pośród zwojów znad Morza Martwego poświadczają istnienie różnych form tekstowych wielu ksiąg biblijnych. Te warianty tekstowe znajdują odbicie w cytatach ST w NT. Jedne cytaty są bardziej zbliżone do takiej czy innej wersji greckiej, inne zaś do wersji hebrajskiej, jeszcze inne wykazują podobieństwa do obu wersji albo zgoła do żadnej”<sup>33</sup>. Historia egzegezy zna różne kryteria uznawania fragmentu tekstu NT za cytat z ST. Formy odniesień pomiędzy ST a NT są wielorakie. Składają się nań nie tylko cytaty bezpośrednie, ale także aluzje, paralele narracyjne, tematy i sam język. Najtrudniej określić jasno kryteria odróżniające cytat bezpośredni od aluzji starotestamentalnej. Niekiedy ciąg dwóch, trzech czy czterech wyrazów może być już cytatem, innym razem stanowi aluzję odwołującą się do konkretnego tekstu ST, a jeszcze innym razem może być po prostu zwykłym sposobem wyrażania się autora, którego umysł został ukształtowany w oparciu o teksty natchnione. W wielu przypadkach bowiem słownictwo, zwroty, wyrażenia czy poszczególne terminy, są sposobem wyrażania się autorów posiadających dobrą i ugruntowaną znajomość Biblii. Dlatego też niektórzy autorzy definiują cytat jako fragment utworu, w którym autor odwołuje się do innego źródła, a to odwołanie jest na tyle oczywiste, że każdy uważny czytelnik jest w stanie rozpoznać wtórny charakter prezentowanego materiału<sup>34</sup>.

Czym innym niż cytaty czy aluzje są paralele narracyjne. Zdarza się bowiem, że autorzy NT układali niekiedy swe opo-

<sup>33</sup> B. Lindars, A.J. Saldarini, *Cytaty ze Starego Testamentu w Nowym Testamencie*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1999, 176.

<sup>34</sup> „The term ‘citation’ is limited here to those places where the author’s appeal to an outside source is so blatant that any attentive reader would recognize the secondary character of the materials in question”; C.D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, SNTSMS 74, Cambridge 1992, 4.

wiadania w oparciu o wzorce ST<sup>35</sup>. Wiele tematów ST pojawia się w NT; nie muszą jednak one w żaden sposób oznaczać konieczności cytowania. Poza tym sam język NT jest w dużej mierze taki sam, jak język ST, wyrasta bowiem nie tylko na tej samej tradycji religijnej, ale posiada to samo tło kulturowe. Pomimo tych wszystkich zawłości, dla prowadzenia badań konieczne jest przyjęcie jasnych kryteriów określających, kiedy mamy do czynienia z cytatem. W niniejszej pracy przyjmujemy następujące kryteria do kwalifikacji badanego fragmentu jako cytatu<sup>36</sup>:

- (1) zastosowanie przez Pawła formuły wprowadzającej cytaty bądź łącznika literackiego, który wskazywałby, że słowa, frazy, sformułowania pojawiające się po nim mogą stanowić wyjątek innego tekstu;
- (2) duży stopień zgodności werbalnej i zgodności badanego tekstu Pawłowego w sekwencji wyrazów w zdaniu, zwrocie czy wyrażeniu z konfrontowanym tekstem ST, zarówno w wersji BH, jak i LXX (w przypadku braku takiej zgodności z BH lub LXX należy wskazać inne, wiarygodne źródło cytatu – np. targumy – lub uzasadnić możliwość cytowania z pamięci lub też przekładu *ad hoc* dokonywanego przez Pawła w momencie pisania czy dyktowania listu. W tym ostatnim przypadku należałoby także uzasadnić, czy apostoł dokonuje przekładu z tekstu hebrajskiego, greckiego czy może z aramejskiego targumu);

---

<sup>35</sup> Np. Mt 1-2 i Łk 1-2 budowane są na schematach obecnych w opowiadaniach o Jakubie, Mojżeszu, *exodusie* czy narodzeniu patriarchów i Samuela. Historia męki w dużej mierze zasadza się na schemacie Ps 22.

<sup>36</sup> Takie kryteria wyodrębniania cytatów przyjmuje także K. Stendhal (*The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament*, Lund 1968, 45-48). Drogę uutorował mu H.B. Swete (*An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge 1900).

- (3) intencja cytowania wywnioskowana z kontekstu badanego fragmentu mogącego wskazywać na zużytkowanie ST<sup>37</sup>.

Zaznaczyć trzeba jednocześnie, że aby dany fragment mógł zostać uznany za cytat, nie jest konieczne występowanie łącznie wszystkich trzech kryteriów. Spróbujmy przyjrzeć się pokrótce poszczególnym kryteriom i zapytać, w jaki sposób i w jakim stopniu wpływają one na decyzję o tym, czy badany fragment można już uznać za cytat ST, czy raczej jest to jedynie aluzja albo zwykła zbieżność terminologiczna, nieuświadomiona nawet w formie aluzji, lecz wynikająca z podobieństwa języka religijnego funkcjonującego w kulturowym *milieu* judaizmu i rodzącego się chrześcijaństwa.

#### *Formuły wprowadzające cytaty*

Apostoł Narodów nie posługiwał się współczesną koncepcją cytatów, stąd np. niektóre fragmenty wprowadzone typową formułą cytatu (*formula quotationis*) odbijają jedynie myśl zawartą w odpowiednim tekście ST, natomiast fragmenty pozbawione wprowadzenia formułą cytatu okazują się często cytatem *verbatim ac litteram*<sup>38</sup>. Tak więc formuła wprowadzająca nie pojawia się przed każdym Pawłowym cytatem z ST. Tam, gdzie apostoł zdecydował się wprowadzić cytat formułą, przybiera ona najczęściej jedną z trzech form: γέγραπται (29 razy), λέγει ἡ γραφή (6 razy) oraz λέγει (około 30 razy). To ostatnie sformułowanie

<sup>37</sup> S.E. Porter zastanawia się, czy intencja cytowania winna być rozpoznana przez audytorium (czytelnika); innymi słowy, rozważa, czy można uznać za cytat fragment zapisany przez autora intencjonalnie jako cytat, jednak nierozpoznany jako taki przez odbiorcę; S.E. Porter, *Further Comments on the Use of the Old Testament in the New Testament*, w: *The Intertextuality of the Epistles. Explorations of Theory and Practice*, red. T.L. Brodie, D.R. MacDonald, S.E. Porter, Sheffield 2006, 103-106. Przyjęcie takiego założenia wydaje się nie brać pod uwagę ignorancji czytelników (niekoniecznie zawinionej) i jest zbyt subiektywne

<sup>38</sup> Tak przypadek dotyczy 1 Kor 15,32. W dwóch przypadkach, gdy apostoł przywołuje ten sam cytat, raz jest on wprowadzony formułą cytatu, drugim razem formuła ta zostaje pominięta. Chodzi o Jr 9,24 w 1 Kor 1,31 i 2 Kor 10,17 raz Ha 2,4 w Rz 1,17 i Ga 3,11.

ma różne podmioty. Osobą mówiącą może być Dawid (Rz 4,7-8; 11,9-10), Izajasz (Rz 10,16.20; 15,12), Mojżesz (Rz 10,19), sam Bóg (2 Kor 6,16; por. Rz 9,15; 2 Kor 6,2; Rz 11,4). Podmiotem czasownika λέγει może być także Prawo (Rz 7,7; 1 Kor 14,34); niekiedy występuje on bez jasno określonego podmiotu, jednak kontekst wskazuje, że „mówiącym” jest Bóg lub Pismo (Rz 9,25; 10,21; 15,10; Ga 3,16; Ef 4,8; 5,14)<sup>39</sup>.

W zdecydowanej większości formuły introdukcyjne u Pawła są typowe dla piśmiennictwa żydowskiego i znajdują liczne paralele tak w ST, jak i w literaturze pozabiblijnej. Na kartach BH paralele występują np. w Wj 24,4; 2 Krn 20,37; 36,2; Ne 6,6; 10,34; Dn 9,13. Jeszcze bardziej dosłowne paralele znaleźć można na kartach qumrańskiego *Dokumentu Damascyńskiego* (CD) oraz literatury rabinackiej. Ta ostatnia ukształtowała się znacznie po czasach działalności Pawła. Można jednak przypuścić, że już w I w. po Chr. ten sposób cytowania obecny był w kręgach faryzejskich, a następnie dostał się do dzieł rabinackich. Oto kilka zaledwie przykładów:

CD 9,1.5.6.40: כאר אמר	2 Kor 6,16: καθὼς εἶπεν
CD 7,4; 10,3; 14,1: כתוב	Ga 3,13: γέγραπται
CD 9,8: כאר כתוב	Rz 1,17: καθὼς γέγραπται
CD 7,10: ומשבה אמר	Rz 10,19: Μωϋσῆς λέγει
CD 8,8: אשר אמר ישעיה	Rz 10,16: Ἡσαΐας γὰρ λέγει
Pes. 81b: כתוב אומר	Rz 4,3: ἡ γραφή λέγει
Jew. 39a: כתוב אמר	Rz 4,3: ἡ γραφή λέγει
Abot 3,7: ככתוב בדויד	Rz 11,2: ἐν Ἠλίε τί λέγει ἡ γραφή
Joma 35b, 66a: ככתוב בתורה משה	1 Kor 9,9: ἐν γὰρ τῷ Μωϋσέως νόμῳ γέγραπται
Sanh. 2a: שנאמר ואומר	Rz 15,9-10: καθὼς γέγραπται – καὶ πάλιν λέγει
Kid. 82a: מהו אומר	Rz 10,8: ἀλλὰ τί λέγει

<sup>39</sup> Formuły cytatu wskazują na „wyraźne uznanie autorytetu” cytowanego fragmentu; B. Polok, *Autorytet pism ST w NT na przykładzie starotestamentalnych cytatów w ewangelicznych opisach męki Pańskiej*, w: *Izrael i Biblia Hebrajska w Nowym Testamencie*, red. K. Ziąja, Sympozja 53, Opole 2003, 47.

Z powyższego zestawienia wynika duża zgodność Pawłowych formuł introdukcyjnych z wprowadzeniami do cytatów stosowanymi w literaturze żydowskiej. Zgodność ta ujawnia się nie tylko w zwykłych odwołaniach się do cytatów w zdaniach twierdzących, ale także w pytaniach oraz we wprowadzeniach do cytatów łączonych<sup>40</sup>.

Nieco trudniejsze do wyodrębnienia niż formuły wprowadzające cytat są tzw. łączniki wskazujące na obecność cytatu. W BH funkcję takiego łącznika pełni termin לְאָמַר, stanowiący *de facto* równoważnik cudzysłowu. Występuje on najczęściej jako oznacznik wypowiedzi w mowie bezpośredniej lub zależnej<sup>41</sup>. Niekiedy tłumacze oddają ten termin poprzez imiesłów czasownika „mówić” (mówiąc), jednak najczęściej wydaje się to zbyt czyste; imiesłów ten bowiem zastępuje znak cudzysłowu, nieobecny w biblijnym języku hebrajskim. Termin לְאָמַר to *gal* czasownika אָמַר w *status cunstructus*, złączony z przyimkiem לְ. Egzegeci nie są pewni, czy w wypadku, w którym termin לְאָמַר występuje po czasowniku „posłać” (wiadomość przez posłańca), należy interpretować go jako znak wprowadzający treść wiadomości, czy raczej tłumaczyć „posłać, aby powiedzieć” (por. Lb 21,21; Pt 9,23; Joz 2,1.3; 10,3.6; 2 Krl 3,7; Am 7,10). Są też wypadki, kiedy termin ten pełni rolę zwykłego bezokolicznika (Rdz 41,15; Pwt 13,13; 1 Sam 13,4; 1 Krl 16,16; Iz 37,9), a czasem wskazuje na intencję mówienia (zazwyczaj po czasownikach ruchu; por. 1 Sam 23,19; Joz 17,4; Ezd 9,1)<sup>42</sup>. Tłumacz LXX często dokonuje przekładu לְאָמַר jako λέγων. Przy takim przekładzie לְאָמַר przestaje być już łącznikiem wskazującym na obecność

<sup>40</sup> Warto przytoczyć w tym kontekście opinię Warfielda: „*here is probably not a single mode of alluding to or citing Scripture in all the NT which does not find its exact parallel among the Rabbis. The New Testament so far evinces itself a thoroughly Jewish book*”; E.E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 49.

<sup>41</sup> L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, I, red. wyd. polskiego P. Dec, tłum. zespół, Warszawa 2008, 64.

<sup>42</sup> S. Wagner, אָמַר 'amar, w: *TDOT*, I, 333-334,

cytatu, a staje się formułą cytatu. W innych wypadkach termin לְאָמַר przekładany jest jako zwykle ὅτι, co stanowić może właśnie łącznik wskazujący na obecność cytatu. Łącznikami takim mogą być także inne przyimki, partykuły czy spójniki.

### *Verbalna zgodność z tekstem cytowanym*

W zdecydowanej większości cytowanych fragmentów Apostoł Narodów postępuje za LXX<sup>43</sup>; jedynie w kilku wypadkach Paweł przyjmuje wersję BH, przeciw LXX, natomiast w prawie czterdziestu cytatach wersja Pawłowa odbiega zarówno od BH, jak i LXX. Fakt, iż autor listów zdecydowanie chętniej sięga po grecką LXX niż po BH, przypisać należy przypuszczalnie pragnieniu pierwszych głosicieli dobrej nowiny, by korzystać z tłumaczenia akceptowanego w świecie diaspory hellenistycznych Żydów<sup>44</sup>. LXX była bowiem dla żydowskiej diaspory, a następnie dla pierwszych pokoleń chrześcijan swoistą *regula fidei*<sup>45</sup>. Badania prowadzone przez biblistów dowodzą jednak, że Apostoł Narodów nie postępuje za jedną formą tekstu LXX. Niekiedy cytat zgadza się z LXX-A (*Codex Alexandrinus*), innym razem z LXX-B (*Codex Vaticanus*), a jeszcze w innych wypadkach z LXX z *Codex Sinaiticus* (א)<sup>46</sup>. Wyjaśniając te niezgodności, trzeba wziąć

<sup>43</sup> T. Söding twierdzi nawet, że Paweł korzystał jedynie z LXX i niektórych recenzji judeo-hellenistycznych tekstu, jednak nigdy nie sięgał po BH; zob. rozdział *Heilige Schriften für Israel und Kirche. Die Sicht des 'Alten Testament' bei Paulus*, w: T. Söding, *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie*, WUNT 93, Tübingen 1997, 223. Podobnie: D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und Verständnis der Schrift bei Paulus*, Tübingen 1986, 57.

<sup>44</sup> H.B. Swete dowodzi, że zdecydowana większość cytatów ST u Pawła pochodzi z LXX; *An Introduction to the Old Testament in Greek*, 392.

<sup>45</sup> Do najważniejszych świadków tekstu w tym względzie należą recenzje Hezychiusza, Lucjana i Orygenesa.

<sup>46</sup> W kodeksach brak niektórych fragmentów tekstu. Często zostały one później uzupełnione przez średniowiecznych kopistów. Gdy chodzi o B, „*initium codicis usque ad Gen. 46,28 ηρωων et Ps. 105,27 – 137,6 periit et ab aliquo XV. saeculi suppletum est; quae supplementa hic negleguntur, cum alium textum habeant*



pod uwagę nowsze badania co do początków LXX. Hipoteza słynnego *Listu Arysteasa* została poddana znacznej krytyce, a to z tego powodu, iż niektóre cytaty z ST u żydowskich pisarzy (np. u Filona), w NT i u wczesnych Ojców wydają się postępować nie za LXX w którejś ze znanych wersji, lecz za jeszcze innym źródłem. Badania prowadzone w tym względzie doprowadziły do postawienia hipotezy, iż *List Arysteasa* powstał w końcowej fazie II w. przed Chr. jako pismo propagandowe, mające wypromować i uczynić standardowym przekład Siedemdziesięciu<sup>47</sup>. Proces powstawania LXX wyglądać miał podobnie jak proces kształtowania się zapisanych targumów, które były początkowo częścią ustnej tradycji, przekazywanej z synagogi do synagogi, następnie zostały zapisane, a ostatecznie poddane końcowej redakcji, której efektem jest powstanie wielkich targumów jako dzieł literackich. Można wręcz mówić o „greckich targumach”<sup>48</sup>, z których powstały pierwsze greckie przekłady Biblii, zunifikowane ostatecznie w chrześcijańskiej LXX. Taka próba odtworzenia procesu kształtowania się LXX spotkała się z otwartą krytyką wielu uczonych, którzy znaleźli w niej wiele słabych punktów (do najistotniejszych należy brak argumentów za późniejszym powstaniem *Listu Arysteasa*, niedokładnie i wybiórczo przebadane fragmenty Filona oraz brak całościowych greckich tradycji targumicznych)<sup>49</sup>.

Wpływ LXX przejawia się u Pawła nie tylko w cytatach, ale także w samym słownictwie i stylu w ogóle. Wpływ taki jest nieunikniony. Od kiedy mieszkańcy diaspory zaczęli czytać aleksandryjskie tłumaczenie BH, zaczęła pojawiać się grecka terminologia judaizmu. Greckie terminy, które były odpowiednikami

---

*atque B. Ceterum Vetus Testamentum integrum est; soli libri Maccabaeorum et Psalmi Salomonis ut in ceteris codicibus antiquissimis desunt*”; ze wstępu do wydania: *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, wyd. A. Rahlfs, Stuttgart 1979<sup>2</sup>, XXXVI. W kodeksie A natomiast brakuje następujących fragmentów: 1 Krl 2,17 – 14,9 i Ps 49,20 – 79,11; tamże.

<sup>47</sup> P.E. Kahle stwierdza wprost: „[...] ‘the Letter of Aristeas’ has put us on a wrong track”; *The Cairo Geniza*, London 1947, 175.

<sup>48</sup> E.E. Ellis, *Paul’s Use of the Old Testament*, 17.

<sup>49</sup> Otwartą krytykę hipotezy Kahlego podjęli Stendhal i Roberts.

hebrajskich słów, nabierały poniekąd odcieni znaczeniowych swych ekwiwalentów<sup>50</sup>. Swe własne koncepcje i idee zaczął Paweł wyrażać ustabilizowaną już w dużej mierze grecką terminologią opisującą religijność Żydów i judaistyczne przekonania. Niejednokrotnie, aby lepiej zrozumieć Pawłowe terminy, zwroty czy wyrażenia, należy przywrzeć się ich wykorzystaniu w greckiej Biblii.

Choć tekst Biblii Siedemdziesięciu leży zasadniczo u źródeł Pawłowych cytatów, zdarza się, że autor odchodzi od LXX, nieznacznie zmieniając tekst oryginalny lub postępuje za BH. Badania nad epistolografią Apostoła Narodów doprowadziły do postawienia kilku hipotez tłumaczących owe rozejścia się z greckim tłumaczeniem ST. Do najbardziej zasadnych hipotez uzasadniających zmiany oryginalnego tekstu LXX uznać należy:

- (1) sięgnięcie do źródłosłowa hebrajskiego i zastosowanie innego słowa greckiego w tłumaczeniu poszczególnych terminów<sup>51</sup>;
- (2) wykorzystanie targumów aramejskich bądź ich tłumaczeń na grecki;
- (3) wykorzystanie innych niż LXX tłumaczeń greckich BH<sup>52</sup>;
- (4) cytowanie fragmentów LXX z pamięci<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> Warto przytoczyć w tej kwestii zdanie Ellis'a: „*It was inevitable that, after the translation of the Hebrew Bible, words in the Greek version would acquire something of the value of the Hebrew words they represent*”; *Paul's Use of the Old Testament*, 13.

<sup>51</sup> Tak w przypadku np. Rz 9,17; 10,15; 12,19; E. Huhn, *Die Messianischen Weissagungen*, II, Tübingen 1900, 279.

<sup>52</sup> H. Lietzmann, *An die Galater*, Tübingen 1923, 32–34.

<sup>53</sup> Klasyfikację hipotez podano za: E.E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 14. „[...] odmienność tekstową można częściowo wytłumaczyć sposobem cytowania Piśma przez autorów. Często przytaczali oni teksty niedokładnie, z pamięci, dostosowywali teksty ST do ich nowego kontekstu w księgach NT i łączyli w jedną całość kilka tekstów ST, tworząc nowy fragment oparty na słowach i wyrażeniach ST. Zwykle autorzy NT modyfikowali cytaty z ST w subtelny sposób, opierając się na tekście biblijnym, ustnej tradycji chrześcijańskiej, żydowskich tradycjach interpretacyjnych i swoim własnym rozumieniu historii biblijnej”; B. Lindars, A.J. Saldarini, *Cytaty ze Starego Testamentu w Nowym Testamencie*, 176.

Hipoteza pierwsza i druga może się łączyć z zastosowaniem przez Pawła cytowania na zasadzie *midrash pesher*. Niektóre z cytatów Pawłowych, różniących się od LXX i BH, mogą być wyjaśnione w oparciu o inną bazę tekstualną. Niemniej jednak zgodności tych cytatów z targumami, Peszittą lub innymi niż LXX wersjami greckimi są raczej sporadyczne. Nie jest łatwo także wtedy zgodzić się na tezę, iż chodzi o Pawłowe tłumaczenie *ad hoc* tekstu BH lub LXX, gdyż natura zmian temu zaprzecza. Dla przykładu, nie można wytłumaczyć włączenia terminu  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$  do Rz 10,11 ( $\pi\acute{\alpha}\varsigma$   $\acute{\omicron}$   $\pi\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\upsilon\omega\nu$   $\acute{\epsilon}\pi'$   $\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$   $\omicron\upsilon$   $\kappa\alpha\tau\alpha\iota\sigma\chi\upsilon\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ ), gdyż nie widać jasnej przyczyny takiej inkluzji, a poza tym w Rz 9,33 apostoł omija ów termin ( $\acute{\omicron}$   $\pi\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\upsilon\omega\nu$   $\acute{\epsilon}\pi'$   $\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$   $\omicron\upsilon$   $\kappa\alpha\tau\alpha\iota\sigma\chi\upsilon\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ ). Należy więc przyjąć, że Paweł interpretuje cytowane teksty na zasadzie *midrash pesher*. Bardzo wyraźnie widać to na przykładzie 2 Kor 6,2, gdzie cytata z Iz 49,8 („W czasie pomyślnym wysłuchałem ciebie, w dniu zbawienia przyszedłem ci z pomocą”) komentuje słowami: „Oto teraz czas upragniony, oto teraz dzień zbawienia”. Najpewniej przyjąć, że Paweł interpretuje ST jak *midrash pesher* w cytatach, w których TM i LXX zgadzają się ze sobą, ale różnią z Pawłowym użyciem. Zmiany wprowadzone przez apostoła dotyczą najczęściej liczby lub osoby gramatycznej, a niekiedy motywowane są perspektywą mesjańską lub apokaliptyczną.

Wykorzystanie targumu (hipoteza druga) jest widoczna np. w Rz 12,19. Zestawienie trzech wersji – tekstu Rz 12,19, tekstu hebrajskiego i tekstu targumu – ukazuje wyraźnie, że Paweł postępuje za tym ostatnim:

NT: „Moja jest pomsta, Ja odpłacę” [tłum. własne];

BH: „do Mnie należy pomsta i odpłata”;

Targum: „Pomsta jest przede Mną, Ja odpłacę”<sup>54</sup>.

Targum jest przypuszczalnie źródłem zamiany czasownika na „wyznać”, „wielbić” ( $\acute{\epsilon}\xi\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ ) w Rz 14,11: „Napisane

<sup>54</sup> E.E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 140.

jest bowiem: Na moje życie – mówi Pan – przede Mną klęknie wszelkie kolano, a każdy język wielbić / wyznawać będzie Boga”. Targum używa tu bowiem czasownika תִּקְיִיב („wyznawać”, „potwierdzać”), podczas gdy TM w Iz 45,23 czyta שָׁבַע („przysięgać”). Paweł idzie za wersją targumu także w Ef 4,8: „Dlatego mówi Pismo: Wstąpiwszy do góry wziął do niewoli jeńców, rozdał ludziom dary”. TM i LXX zamiast czasownika „wziąć” ma „przyjąć”, a taka lekcja znajduje się w targumie i w Peszicie; Paweł zmienił także drugą osobę liczby pojedynczej na trzecią.

Hipoteza trzecia mówi o cytowaniu innych niż LXX tłumaczeń greckich BH. Istnieją trzy stare tłumaczenie BH na język grecki poza LXX. Chodzi o przekład Akwili, Symmachusa i Teodocjona. Akwila był prozelitą. Pobierał nauki w szkole rabiniego Akiby. Tłumaczenie przez niego dokonane jest literalne niekiedy do tego stopnia, że gubi ducha języka greckiego. Dosłowność przekładu pozwala jednak z dużym prawdopodobieństwem odtworzyć hebrajski oryginał tam, gdzie jest on niepewny. Przekład Akwili jest polemiczny zarówno w stosunku do LXX, jak i do NT, gdyż droga przyjęcia przez niego judaizmu była nieco wydłużona: Akwila porzucił pogaństwo i stał się chrześcijaninem, a dopiero w następnej kolejności przyłączył się do judaizmu. Prozelitą był również Teodocjon z Efezu. Jego przekład to właściwie poprawki naniesione na LXX tak, by uzgodnić tekst z nauczaniem rabinów. Najbardziej dowolny jest przekład Samarytanina o imieniu Symmach. Dwa ostatnie ze wspomnianych tłumaczeń (Teodocjona i Symmachusa) są jednak zbyt późne, by mogły mieć wpływ na Listy Pawłowe. Mogły co najwyżej wpływać na kopistów *Corpus Paulinum*, którzy dokonywali ingerencji (świadomych bądź nie) w tekst listów. Zresztą podobna uwaga dotyczy przekładu Akwili. Hipoteza o korzystaniu przez Pawła z innych przekładów greckich niż LXX jest więc mało prawdopodobna, chyba, że istniały jakieś szczątkowe tłumaczenia np. poszczególnych ksiąg ST, które nie przetrwały do naszych czasów.

Wielu autorów opowiada się za czwartą hipotezą<sup>55</sup>. Pobierający edukację u Gamaliela Szaweł musiał nie tylko czytać Biblię po hebrajsku, ale także tłumaczyć ją na aramejski na zasadzie targumu. Debatując nad Prawem, ucząc się żydowskich metod egzegezy, poznając tajniki Proroków i Pism, Szaweł posługiwał się językiem aramejskim. Jako Żyd urodzony w cylicyjskim Tarsie, a więc w hellenistycznej diasporze, musiał znać LXX. Tak więc cytatami biblijnymi posługiwał się przynajmniej w trzech językach, hebrajskim, aramejskim i greckim. Z całą pewnością wiele passusów znał na pamięć, gdyż na memoryzacji między innymi polegało studiowanie Tory. Poza tym badania psychologiczne dowiodły, że jeśli ktoś studiuje Biblię w więcej niż jednym języku, nie jest ograniczony do jednej tylko formy tekstu<sup>56</sup>. W judaizmie przywiązanym do różnych form tradycji kładziono duży nacisk na wierne zapamiętanie tekstów biblijnych. Według B. Gerhardssona, ta tradycja judaistyczna była pieczołowicie pielęgnowana<sup>57</sup>. Jej przekazu uczono w szkołach wyższych (בתהמדרש). Chodziło o jak najdokładniejsze zapamiętanie słów (*ipsissima verba*). Starano się osiągnąć ten cel poprzez stosowanie różnych metod mnemotechnicznych, spośród których na czoło wysuwa się recytacja głośna i częste powtarzanie fraz<sup>58</sup>. Wiele czynników i sposobów uczenia się wpływało na zapamiętywanie tekstu biblijnego. R. Riesner dowodzi, że uczono się fragmentów Biblii podczas liturgii, przy recytacji i czytaniu Pisma Świętego,

<sup>55</sup> Tak np. Swete, Sandy, Headlam i inni.

<sup>56</sup> E.E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 14.

<sup>57</sup> Wywodzący się z tzw. szkoły skandynawskiej uczonej jest autorem kilku studiów na ten temat: *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala 1964<sup>2</sup>; *Tradition and Transmission in Early Christianity*, Lund 1964; *The Origins of the Gospel Tradition*, London 1979. Szkoła skandynawska bierze swój początek od H. Riesenfelda, autora klasycznej już dziś pozycji *The Gospel Tradition and its Beginnings. A Study in the Limits of „Formgeschichte”* (TU 73, Berlin 1957). Jego uczniem był wspomniany Gerhardsson, a z czasem dołączyli do nich uczeni niemieccy.

<sup>58</sup> R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, Warszawa 2003<sup>3</sup>, 231.

podczas dyskusji nad poszczególnymi fragmentami i w czasie rabinackich wykładów<sup>59</sup>.

Cytaty będące wynikiem memoryzacji niekiedy nie odzwierciedlają dokładnie tekstu oryginalnego. Niezgodności mogą być wynikiem dwóch czynników: albo niewłaściwego (niedokładnego) zapamiętania tekstu, albo celowym przystosowaniem cytatu do nowego kontekstu. Ten drugi przypadek jest o wiele częstszy niż pierwszy<sup>60</sup>. Wprowadzenie cytatu w nowy kontekst domaga się niekiedy zastosowania deklinacji czy koniugacji albo zmiany sekwencji wyrazów dla dostatecznej emfazy terminu, który autor pragnie uwypuklić<sup>61</sup>. Niekiedy także niedokładność w cytowaniu z pamięci motywowane są składnią lub syntaksą nowego kontekstu.

Do zaproponowanych wyżej czterech hipotez można dołączyć także piątą: możliwe, że już w czasach apostoła Pawła istniały pewne chrześcijańskie antologie tekstów ST w języku greckim, wykorzystywane na polu apologetycznym. Można przypuścić funkcjonowanie pewnych chrześcijańskich tłumaczeń ST na język grecki w tradycji ustnej. Teksty te mogły być przekazywane w przepowiadaniu kerygmatycznym, homiletycznym czy katechetycznym, a niekoniecznie musiały być zapisane w jakimkolwiek dziele. Dopiero zapis w Listach Pawłowych utrwalił je w tradycji piśmienniczej chrześcijaństwa.

### *Kontekst wskazujący na intencję cytowania*

Jednym z przyjętych przez nas kryteriów określenia, kiedy mamy do czynienia z cytatem, jest uwzględnienie kontekstu wskazującego na intencję cytowania. Nawet jeżeli Paweł rezygnuje z formuły wprowadzającej cytat oraz werbalne brzmienie

---

<sup>59</sup> R. Riesner, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, WUNT 2,7, Tübingen 1981, 14.

<sup>60</sup> J. Bonsirven odrzuca niemal całkowicie błąd ludzki; E.E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 15.

<sup>61</sup> Wprowadzenie tego typu zmian nie zmienia faktu, że włączony do utworu fragment pozostaje cytatem; S.E. Porter, *Further Comments on the Use of the Old Testament in the New Testament*, 108.

tekstu pretendującego do bycia cytatem nie w pełni odpowiada materiałowi źródłowemu, sam kontekst może wskazywać na intencję cytatu. Chodzi w tym wypadku głównie o poruszaną tematykę. Jeśli zagadnienie, o którym pisze apostoł, jest żywo obecne na kartach ST, a co więcej, wywód prowadzony przez Pawła składa się z podobnych segmentów jak w ST, można przypuścić, że fragment, który nie jest absolutnie zgodny werbalnie z domniemanym źródłem, jest cytatem. Trzeba bowiem uwzględnić fakt, że Paweł musiał adaptować cytaty do reguł gramatycznych i stylistycznych kontekstu. Niekiedy opuszczał wyrażenia lub zwroty, które uznał za nieistotne dla przyjętych przez siebie celów, a niekiedy też dodawał słowa wyjaśniające. Aby skupić uwagę na sednie problemu, mógł apostoł np. skrócić cytowany fragment. Mógł także opuszczać fragmenty nieprzydatne w interpretacji. Praktyka taka znana była w literaturze grecko-rzymskiej<sup>62</sup>.

### *Cytaty łączone*

W *Corpus Paulinum* dają się zauważyć dwa modele cytatów łączonych. Pierwszy to cytaty zestawione obok siebie (ang. *merged quotation* lub *amalgamated quotation*), druga natomiast to cytaty łączone za pomocą spójnika lub innego terminu albo frazy, na zasadzie „łańcucha cytatów” (ang. *chain quotation*). Pierwszy model nie jest zbyt częsty w tekstach rabinicznych. Zazwyczaj podaje się dwa przykłady: *Sanh.* 38b oraz *Sab.* 20a<sup>63</sup>. Drugi model cytatów łączonych, zwany po hebrajsku זרקה, wywodzi się z przepowiadania w synagogach, gdzie mówca cytował najpierw fragment z Tory, a następnie sięgał po podobne cytaty z Proroków i Pism. Apostoł Paweł, nawet kiedy sięga po cytaty łączone w schemacie łańcuchowym, nigdy nie wprowadza ich w typowy rabiniczny sposób, to znaczy przez wyko-

<sup>62</sup> B. Lindars, A.J. Saldarini, *Cytaty ze Starego Testamentu w Nowym Testamencie*, 179.

<sup>63</sup> *Sanh.* 38b zawiera aż dziewięć połączonych fragmentów biblijnych: Rdz 1,26.27 11,7; 11,5; 35,7; 35,3; Pwt 4,7; 2 Sm 7,23; Dn 7,9. *Sab.* 20a łączy dwa fragmenty: Ez 15,4 i Jr 36,22.

rzystanie formuł typu „Prawo mówi”, „Prorocy mówią”, „Pisma mówią”.

Paweł nie często łączy cytaty na zasadzie słowa – klucza (*Stichwort*), a to dlatego że przyczyna łączenia jest dużo głębsza niż tylko zbieżności wyrazowe. Bazując na przykładzie Rz 9-11 można ukazać cztery cytaty łączone za pomocą *Stichwort*:

Signum	Słowo -klucz	Cytat	Tekst
Rz 9,32-33	λίθος	Iz 8,14; 28,16	διὰ τί; ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων· προσέκοψαν τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος (Iz 8,14), καθώς γέγραπται· ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου, καὶ ὁ πιστεῦων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυ νθήσεται (Iz 28,16).
Rz 9,25	λαός	Oz 1,9; 2,23	ὡς καὶ ἐν τῷ Ὡσηὲ λέγει· καλέσω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου καὶ τὴν οὐκ ἠγαπημένην ἠγαπημένην (Oz 1,9). καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἔρρέθη αὐτοῖς· οὐ λαός μου ὑμεῖς, ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος (Oz 2,23).
Rz 11,8-10	ὄφθαλμοὺς	Pwt 29,3; Ps 68,23-24	καθὼς γέγραπται· ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα κατανύξεως, ὄφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν καὶ ὦτα τοῦ μὴ ἀκούειν (Pwt 29,3), ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας. καὶ Δαυὶδ λέγει· γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν εἰς παγίδα καὶ εἰς θήραν καὶ εἰς σκάνδαλον καὶ εἰς ἀνταπόδομα αὐτοῖς, σκοτισθήτωσαν οἱ ὄφθαλμοὶ αὐτῶν τοῦ μὴ βλέπειν καὶ τὸν νῶτον αὐτῶν διὰ παντὸς σύγκαμψον (Ps 68,23-24).



Rz 15,9-11	ἔθνη	2 Sm 22,50; Ps 18,50; Pwt 32,43; Ps 117,1	τὰ δὲ ἔθνη ὑπὲρ ἐλέους δοξάσαι τὸν θεόν, καθὼς γέγραπται· διὰ τοῦτο ἐξομολογήσομαί σοι ἐν ἔθνεσιν καὶ τῷ ὀνόματί σου ψαλῶ (2 Sm 22,50; Ps 18,50). καὶ πάλιν λέγει· εὐφράνθητε, ἔθνη, μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ (Pwt 32,43). καὶ πάλιν· αἰνεῖτε, πάντα τὰ ἔθνη, τὸν κύριον καὶ ἐπαινεσάτωσαν αὐτὸν πάντες οἱ λαοὶ (Ps 117,1).
------------	------	--	--

Łańcuch cytatów tu występujących częsty jest w literaturze rabinicznej. Stosowany przez rabinów łącznik to zazwyczaj spójnik „i” albo sformułowanie „a następnie”, choć czasami pojawiają się dłuższe zwroty w stylu „a następnie jest powiedziane”. Paweł stosuje podobny sposób łączenia cytatów.

### *Trudności w identyfikacji źródeł cytatów*

Pewne trudności klasyfikacyjne budzą te fragmenty listów *Corpus Paulinum*, w których autor zdradza swą intencję cytowania poprzez zastosowanie formuły wprowadzającej cytat bądź poprzez jasne wskazanie w kontekście, że chodzi o cytat, jednak badany fragment nie znajduje się w księgach BH uznanych za kanoniczne<sup>64</sup>. Faktem jest, że w czasach, gdy Apostoł Narodów kierował listy do młodych gmin chrześcijańskich, kanon żydowski nie był jeszcze w pełni ustalony. Niemniej jednak wiadomo było już, z których pism Żydzi korzystali w czasie nabożeństw synagogałnych i które cieszyły się największym autorytetem. W takich wypadkach, gdy znana jest intencja cytowania, jednak badany fragment nie jest bezpośrednim cytatem, należy przyjąć jedno z możliwych rozwiązań:

<sup>64</sup> Do takich cytatów należą między innymi 1 Kor 2,9 (formuła wprowadzająca: γέγραπται); Ef 4,8 (formuła wprowadzająca: λέγει); Ef 5,14 (formuła wprowadzająca: λέγει); 1 Tm 5,18b (formuła wprowadzająca: γραφή λέγει).

- (1) Paweł parafrazuje jakiś fragment ST lub parafrazuje kilka fragmentów, które łączy albo też powtarza parafrazy, które były już w użyciu w tradycji ustnej;
- (2) Paweł cytuje niekanoniczne pisma (np. pisma apokryficzne), które już cytują na sposób parafrazy ST; nie oznacza to, że apostoł pismom tym przypisuje autorytet równy ST, lecz jedynie, że chce wykorzystać zawartą w nich parafrazę ST;
- (3) Pawłowy „kanon” różni się od kanonu judaizmu palestyńskiego tym, że apostoł włącza weni także wypowiedzi samego Jezusa i wczesnochrześcijańskich proroków; odwołując się do tych wypowiedzi, stosuje formułę wprowadzającą cytaty lub sygnalizuje poprzez kontekst, że chodzi o przytoczenie wypowiedzi autorytatywnej;
- (4) Pawłowy „kanon” obejmuje pewne apokryficzne pisma żydowskie, które apostoł wykorzystuje, nadając im autorytet równy kanonicznym pismom ST<sup>65</sup>; chodzić tu może także o różnice w przyjmowaniu pisma za autorytatywne pomiędzy Palestyną i diasporą<sup>66</sup>.

### *Aluzje starotestamentowe*

Inną kwestią są aluzje starotestamentowe w *Corpus Paulinum*<sup>67</sup>. Aluzje odwołują się do wiedzy adresatów listów, wymagają rozwiązania i uzupełnienia na jeden określony sposób, dlatego teoretycy literatury nazywają aluzje „częściowym przemilczeniem postulującym”<sup>68</sup>. Ważne w tym względzie wydaje się twierdzenie,

<sup>65</sup> E.E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 33.

<sup>66</sup> W tym względzie już ponad wiek temu H.E. Ryle dowodził, że przynajmniej u Filona Aleksandryjskiego trudno dopatrzeć się odmiennego kanonu niż w judaizmie palestyńskim, trzeba jednak zdawać sobie sprawę, że dzieła Filona nie reprezentują całej diasporę; *The Canon of the Old Testament*, London 1892, 177-178.

<sup>67</sup> C. Perri uznał aluzję za jedno z najtrudniej definiowalnych zjawisk literackich; C. Perri, *On Alluding*, *Poetics* 7 (1978) 289.

<sup>68</sup> S. Sierotwiński, *Słownik terminów literackich. Teoria i nauki pomocnicze literatury*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986<sup>4</sup>, 21.

że autor listów zakłada u ich czytelników znajomość tematyki, do której czyni aluzję. Ponieważ listy pisane są zasadniczo do chrześcijan pochodzenia pogańskiego, należy przyjąć, że Paweł w ustnym nauczaniu, podczas pobytu w poszczególnych gminach, wyjaśniał słuchaczom (późniejszym adresatom listów) tematykę starotestamentalną, której później dotyczą jego aluzje. Przyjmując, że tak właśnie było, czyli że czytelnicy listów Pawłowych mieli przynajmniej podstawową wiedzę, by odczytać jego aluzje do ST, należy zapytać o kryterium rozróżnienia cytatów od aluzji. Wspomniano wyżej, że cytat winien być wprowadzony formułą lub łącznikiem wskazującym na intencję cytowania. Zdarza się jednak, że zarówno formuła, jak i łącznik zostały pominięte. Drugim kryterium jest kontekst, który wskazuje na zamiar cytowania. Niekiedy jednak i ten nie wskazuje jasno, że autor miał intencję przytoczenia innego tekstu. Pozostaje więc trzecie kryterium – zgodności werbalnej pomiędzy badanym fragmentem a tekstem, który mógłby zostać uznany za źródło cytatu. Tu właśnie dochodzi do styku cytatu i aluzji. Automatycznie rodzi się pytanie, jak głęboka musi być ta zbieżność słowna, jak daleko musi być posunięta zgodność obydwu fragmentów, by jeden z nich można było nazwać cytatem, a nie aluzją. Sprawę utrudnia – jak wspomniano już wyżej – stosowanie różnych wersji ST przez autorów NT.

Jeszcze inną kwestią jest rozróżnienie pomiędzy aluzją a parafrazą tekstu. W studiach ostatnich dziesięcioleci definiuje się parafrazę jako świadome przywołanie określonego fragmentu, nawet jeśli jest ono dokonane w innej formie czy za pomocą innych słów; nie musi mieć ono określonej liczby słów pochodzących z innego dzieła; słowa te mogą występować w innej kolejności, ich następstwo może być porywane innymi wyrazami, a niektóre wyrazy mogą być zastępowane innymi. Aluzja natomiast jest świadomym bądź nieświadomym przywołaniem, jednak już nie konkretnego fragmentu, lecz miejsca, osoby czy dzieła literackiego<sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup> S.E. Porter, *Further Comments on the Use of the Old Testament in the New Testament*, 108-109.

Wielu badaczy dowodzi, że wpływ na formę aluzji mogły mieć retoryczne zasady egzegezy przypisywane Hillelowi, z którymi zapewne obeznany był i Paweł, nawet jeśli nie musiał znać ich w sposób usystematyzowany w siedmiopunktowej liście. Wydaje się, że najbardziej pomocne w tworzeniu aluzji były zasady: *gezerah shava*, polegająca na wyciągnięciu wniosku z analogii wyrażen i podobieństwa słów i fraz; *kayotse bo mi-makom aber*, polegająca na wyciągnięciu wniosku z analogicznych dwóch fragmentów znajdujących się w różnych miejscach; oraz *davar ha-lamed me-inyano*, polegająca na wyciągnięciu wniosku z kontekstu słowa lub całego fragmentu<sup>70</sup>.

Celem rozwikłania dylematu „cytat czy aluzja” zaproponowano w egzegezie pewne rozwiązania pośrednie, wprowadzając – obok parafrazy czy cytatów łączonych<sup>71</sup> – pojęcie „cytatu aluzyjnego”<sup>72</sup>.

<sup>70</sup> I. Rapoport, *Zasady żydowskiej egzegezy tekstu do czasów końcowej redakcji Talmudu*, w: M. Rosik, I. Rapoport, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2009, 183-184. Pozostałe zasady to *qal wahomer* (wniosek wyciągnięty z mniejszej przesłanki ku większej), *binyan av mi-katuv jehad* (konstruowanie wniosku reguły z jednego fragmentu), *binyan av mi-shenei ketuvim* (konstruowanie wniosku w oparciu o dwa fragmenty) oraz *kelal u-ferat i perat u-khelal* (wniosek wyciągany jest z ogólnej zasady w tekście do specyficznego przykładu); S. Mędala, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Biblioteka Zwójów. Tłó Nowego Testamentu 1, Kraków 1994, 354-355. „Najstarszym pomnikiem rabinicznej metody egzegezy, opartej zresztą na tekstach Starego Testamentu jest seria siedmiu ‘reguł’, przypisywanych tradycyjnie rabinowi Hillelowi (zm. w 10 r. po Chrystusie). Czy naprawdę jest on ich autorem, czy też ni, to jednak te siedem *middoth* reprezentuje z pewnością kodyfikację ówczesnych sposobów argumentowania w oparciu o Pismo, głównie z tym zamiarem, by wydobyć zeń reguły postępowania”; *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, nr 12 (tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002). Por. także: M. Hadas-Label, *Hillel. Maestro della Legge al tempo di Gesù*, tłum. P. Lanfranchi, Casale Monferrato 2002, 57-59.

<sup>71</sup> E.E. Ellis, *Biblical Interpretation in the New Testament Church*, w: *Mikra. Text, Translation, Reading and Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Philadelphia 1988, 692.

<sup>72</sup> Przy obecnym stanie badań nad wpływami ST w NT mówi się nie tylko o cytatach (bezpośrednich i pośrednich), ale także o cytatach aluzyjnych, aluzjach

Precyzyjne rozróżnienie między cytatem i aluzją u Pawła jest tak trudno uchwytne, że nie można nakreślić jakiegś jednej wyraźnej linii odgraniczającej lub podać jasnego kryterium rozróżniania. Nie wystarczy sięgnąć po te teksty, w których pojawia się formuła wprowadzająca cytat, by uznać badany fragment za rzeczywisty cytat. Nie można także bazować jedynie na literackiej bliskości bazującej zasadniczo na sekwencji wyrazów. Niekiedy zmiany tekstu ST w *Corpus Paulinum* mogą okazać się intencjonalne, innym razem wynikają z niedokładności zapamiętania ich przez apostoła, a w jeszcze innych przypadkach mogą być całkiem kazualne. Osoba znająca doskonale Biblię Hebrajską (a taką z pewnością Paweł był) może posługiwać się pewnymi frazami zakorzenionymi w tekście biblijnym, bez uświadomienia sobie tego faktu. „Cytat aluzyjny” to *de facto* forma przejściowa pomiędzy cytatem właściwym a aluzją. Nie odwołując się w niniejszej pracy do tego pojęcia, zechciemy przyjąć kryteria, które pozwolą na precyzyjne (na ile to możliwe) określenie, czym jest aluzja:

- (1) wystąpienie związku słownego między badanym tekstem NT a ST; jeśli związek ten nie jest na tyle mocny, by fragment mógł zostać uznany za cytat (w świetle wcześniej zarysowanych kryteriów), wówczas może on być określony aluzją;

---

(świadomych bądź nieświadomych), parafrazach, typologiach, reminiscencjach, echu (świadomym lub nieświadomym), wpływach (bezpośrednich lub pośrednich) czy nawet tradycjach; S.E. Porter, *The Use of the Old Testament in the New Testament: A Brief Comment on Method and Terminology*, w: *Early Christian Interpretation of the Scriptures in Israel: Investigations and Proposals*, red. C.A. Evans, J.A. Sanders, JSNTSup 14, Sheffield 1997, 80. Terminy takie jak „echo ST”, „aluzja” czy „parafraza” zdomowały się w egzegezie dzięki pracy R.B. Hays’a, *Echos of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven 1981. C.D. Stanley wyróżnia natomiast oprócz cytatów pośrednich i bezpośrednich, cytaty „pośrednie w sposób wolny” (ang. *free indirect*); C.D. Stanley, *Arguing with Scripture: The Rhetoric of Quotation in Letters of Paul*, New York 2004, 4. S.E. Porter natomiast utożsamia cytaty pośrednie z parafrazami; S.E. Porter, *Further Comments on the Use of the Old Testament in the New Testament*, 103.

- (2) wystąpienie zależności treściowej między NT a ST; chodzi o fragmenty, w których treść ST i NT jest wyraźnie zbieżna, choć trudno określić, z jakiej wersji ST fragment NT został zaczerpnięty;
- (3) wystąpienie zależności pomiędzy fragmentem NT, pretendującym do tego, by być uznany za aluzję, a obszerniejszą partią materiału ST lub opisem związanym z konkretną postacią, nie zaś jednym konkretnym fragmentem ST<sup>73</sup>.

### *Kwestia alegorii i typologii Pawłowych*

Alegorie pojawiają się niekiedy w literaturze rabinackiej. Najbardziej znane są przypuszczalnie dwie: alegoryczna interpretacja snu głównego podczaszego na dworze faraona oraz interpretacja Pnp. Treść snu przedstawia Rdz 40,9-11: „Widziałem we śnie krzew winny, który rósł przede mną. Na tym zaś krzewie były trzy gałązki. Krzew wypuścił pączki i zakwitł, a potem jego grona wydały dojrzałe jagody. W moim ręku był puchar faraona. Zerwałem te jagody, wycisnąłem je do pucharu faraona i wręczyłem ów puchar faraonowi”. W alegorycznej interpretacji rabinów krzew winny to Izrael, natomiast jego trzy gałęzie to Mojżesz, Aaron i Miriam. Pnp natomiast często komentowana była jako alegoria Boga – Oblubienica i Izraela – Oblubienicy.

Pawłowa egzegeza alegoryczna wydaje się jednak mieć więcej wspólnego z aleksandryjską szkołą Filona niż z alegoryczną metodą wykorzystywaną przez rabinów. Pewne ważne tematy teologiczne stały się przedmiotem alegorycznej egzegezy zarówno u Filona, jak i u Pawła. Należą do nich np. stworzenie, dzieło patriarchów czy eksodus. Przy głębszej analizie okazuje się jednak, że podobieństwa interpretacyjne są raczej formalne niż realne. Paweł traktuje te tematy jako część historii zbawczej,

---

<sup>73</sup> J. Klinkowski, *Zużytkowanie Starego Testamentu w Nowym. Studium egzegetyczne tekstów Ewangelii synoptycznych*, 37-38.

która kulminację swoją znajduje w Chrystusie; u Filona brak tej historycznej perspektywy.

Rozróżnienie pomiędzy typologią a alegorią zostało sprecyzowane już przez J. Geharda w 1762 r. Autor pisał: „*Typus consistit in factorum collatione. Allegoria occupatur non tam in factis, quam in ipsis concionibus, e quibus doctrinam utilem et reconditam depromit*”<sup>74</sup>. Typologia zasadza się więc na zestawieniu faktów, alegoria natomiast na wydobyciu znaczenia z nagromadzonych faktów. Stąd „o alegorii stanowi użycie dwu lub więcej pokrewnych przenośnych wyrażen w odniesieniu do określonych elementów jakiegoś faktu czy wydarzenia. Ważne jest, by tekstów niebędących faktycznie alegorycznymi, nie traktować tak, jakby były alegoryczne”<sup>75</sup>.

Paweł wydaje się być mistrzem typologii. W Ga 4,29 ukazuje stosunki, jakie łączą Żydów z chrześcijanami na bazie paraleli wykorzystującej relację Izaaka i Izmaela: „Ale jak wówczas ten, który urodził się tylko według ciała, prześladował tego, który urodził się według ducha, tak dzieje się i teraz”. Na zasadzie typologii Paweł argumentuje także w Rz 4 i Ga 3 za tym, iż wiara poprzedzała Prawo; w tym kontekście właśnie przedstawia swoje rozumienie Prawa<sup>76</sup>. Wyrażna jest u Pawła także typologia ukazująca Chrystusa w odniesieniu do Izajaszowego Cierpiącego Sługi Jahwe (w Rz 15,3 słowa wzięte z Ps 69,9 wkłada w usta Chrystusa zwracającego się do Ojca). W 1 Kor 15, będącym przedmiotem naszych badań w dalszej części opracowania,

<sup>74</sup> Fragment ten cytowany jest w: L. Goppelt, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh 1939, 8.

<sup>75</sup> A.J. Børndalen, *Alegoria*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. B. Widła, Warszawa 2005, 9.

<sup>76</sup> Apostoł dowodzi, że Abraham został usprawiedliwiony dzięki wierze, zanim jeszcze poddał się obrzezaniu; A. Tyrrell Hanson, *Cytaty ze Starego Testamentu w Nowym Testamencie*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1996, 95.

pojawia się typologia: Chrystus – Adam. Sięgając po typologię, Apostoł Narodów niekiedy wykorzystuje odpowiednie cytaty ST. Nie zawsze jednak tak się dzieje; zdarzają się także typologie bez cytatów wprost.

## 1.2. Fenomen cytowania ST w *Corpus Paulinum*

Nie można efektywnie ukazywać roli cytatów starotestamentowych w *Corpus Paulinum*, jeśli pominie się zasadnicze odniesienie apostoła narodów do Biblii w ogóle. W teologicznych przekonaniach Pawła Biblia Hebrajska jest tekstem świętym i natchnionym, jest mową Boga skierowaną do człowieka w zbawczym dialogu. Pismo Świąte ma charakter prorocki (gdyż zostało przekazane przez Boga διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ; Rz 1,2), zawiera boskie wyrocznie (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ; Rz 3,1-2) i zostało napisane dla naszego pouczenia (εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη; Rz 15,4). Uzasadniając boskie natchnienie „wszelkiego Pisma”, Paweł sięga po termin θεόπνευστος (2 Tm 3,16). Wszelkie teologiczne koncepcje autora listów do zakładanych i odwiedzanych przez niego gmin zakotwiczone są w ST.

Mówiąc o fenomenie cytowania ST przez Pawła, trzeba więc przede wszystkim mieć na uwadze fakt, że apostoł uważa Biblię za słowo samego Boga. Słowo to jednak może być odczytane niewłaściwie, stąd w Pawłowych rozważaniach pojawia się temat napięcia pomiędzy „duchem” a „literą” Prawa. Omawiając zjawisko cytowania u Pawła należy także postawić pytanie o źródło cytatów: czy jest nim BH, LXX czy może targumy lub własny przekład Pawła? Wspomnieć trzeba o głównych tematach teologicznych, w których najczęściej powracają cytaty ST. Nie można nie dostrzec naturalnej w zjawisku cytowania zmiany kontekstu cytowanego fragmentu; chodzi o kontekst literacki, historyczny i teologiczny. Zmiana ta złączona jest z inną: ze zmianą odbiorcy cytowanego fragmentu; nie są już nimi Izraelici, do których skierowany był ST, lecz adresaci Listów Pawłowych. Przedstawienie, choćby pobieżne, wszystkich tych kwestii przyczyni się do głębszego zrozumienia fenomenu cytowania ST w *Corpus Paulinum*.



### *ST jako słowo Boże*

Księgi zebrane w zbiorze Tory, Proroków i Pisma stanowiły dla Żydów pisma święte. Apokryficzna *Czwarta Księga Ezdrasza* wyjaśnia, że księgi te są święte, gdyż pochodzą bezpośrednio od Boga. To Ezdrasz z Bożego polecenia miał podyktować pięciu skrybom aż dziewięćdziesiąt cztery księgi, z czego dwadzieścia cztery miały być przeznaczone dla wszystkich, pozostałe zaś jedynie dla wybranych: „Gdy wypełniło się czterdzieści dni, przemówił do mnie Najwyższy słowami: Pierwsze, które napisałeś, wydaj jawnie; niech czytają godni i niegodni. Ostatnie zaś siedemdziesiąt zachowasz, aby je przekazać mędrcom twego ludu. W nich bowiem znajduje się żyła wodna i źródło mądrości, i rzeka umiejętności” (4Ezd 14,45-47)<sup>77</sup>. O sakralnym charakterze pism świętych, a w związku z tym także o ich znaczeniu dla religijności Izraelitów, Józef Flawiusz pisał: „[...] nie posiadamy tysięcy różnych i przeciwstawnych między sobą ksiąg, ale jedynie dwadzieścia dwie księgi, którym z [określonych] powodów udziela się wiary, a które zawierają historię wszystkich czasów. Spośród nich pięć to księgi Mojżesza, które zawierają prawa i tradycje od stworzenia człowieka do śmierci tegoż Mojżesza... [Następnie] prorocy, którzy nastali po Mojżeszu opisali wydarzenia ich czasów w trzynastu księgach; pozostałe cztery obejmują hymny dla Pana i rady dla życia człowieka” (Ap. 1,8).

Takie też podejście cechuje Apostoła Narodów do ST. Odwołując się do Pisma Świętego, Paweł używa niekiedy terminów „Prawo” (νόμος; np. 1 Kor 14,21), „Pisma” (γράμματα; np. 2 Tm 3,15) lub „Prawo i Prorocy” (ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται; np. Rz 3,21); jednak najczęściej powracającym u niego określeniem jest termin γραφή, również tłumaczony jako „Pisma”. Już same formuły wprowadzające cytaty mówią wiele o Pawłowym podejściu do Biblii<sup>78</sup>. Paweł, cytując Biblię, uważa ją za słowo Boże, i to

<sup>77</sup> J.A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento. Dalle origini alla chiusura del Canone alessandrino. Con appendici sulle iscrizioni palestinesi della prima metà del I millennio a.C. e sui reperti manoscritti dei primi secoli dopo l'esilio*; Brescia 1987<sup>4</sup>, 45.

<sup>78</sup> „The Scripture is adduced as a final authority and one divinely planned whole whose significance is bound up inseparably with the New Covenant Community of Christians”; E.E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 25.

nie tylko w tych tekstach, które przytaczają wypowiedzi Boga jako mowę niezależną (Rz 9,12, por. Rdz 25,23; Rz 9,15, por. Wj 33,29; Rz 25, por. Oz 2,25 i 3,1; Rz 11,4, por. 1 Krl 1,18), ale także w tych, w których słowa Boże przekazywane są przez pośredników (1 Kor 9,9, por. Pwt 25,4; Rz 15,3.9, por. Ps 68,10 i 17,50)<sup>79</sup>.

Sformułowania takie jak „mówi Pismo”, „mówi Izajasz”, „mówi Mojżesz” są dla apostoła – jak zresztą dla każdego żyda tamtego czasu<sup>80</sup> – równoznaczne ze zwrotem „mówi Bóg”<sup>81</sup>. W dwu fragmentach Pawłowych samo Pismo Święte do-

<sup>79</sup> M. Nobile, *Le citazioni veterotestamentarie di Paulo*, w: *Atti del VII Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, red. L. Padovese, Turchia: la Chiesa e la sua storia XVI, Roma 2002, 23.

<sup>80</sup> Największym szacunkiem i autorytetem spośród żydowskich pism świętych cieszyła się Tora (תורה), której autorstwo przypisywano Mojżeszowi. Również dzieła prorockie (נביאים) i pozostałe księgi Biblii Hebrajskiej (Pisma; כתובים) uważane były za święte, a jako takie służyć miały nauczaniu. Sanders zauważa: „*Gli ebrei in generale credevano che i loro testi sacri fossero realmente Sacra Scrittura: Dio aveva dato loro la Legge tramite Mosè, e ad essa dovevano obbedire. I Profeti e gli altri libri (gli 'Scritti') erano anch'essi destinati alla guida e all'istruzione*”; E.P. Sanders, *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.-66 d.C.)*, tłum. P. Capelli, L. Santini, Brescia 1999, 64. W. Chrostowski dodaje: „*Księgi święte wyrosły ze świętej Tradycji przedwygnaniowego Izraela i zostały zebrane w trzech zbiorach – Tora, Prorocy i Pisma. Tora przybrała ostateczny kształt w VI lub najpóźniej w V w. przed Chr.; opracowywanie zbioru Proroków zakończono w III w.; zbiór Pism został zamknięty z końcem II lub na początku I w. przed Chr. Ostateczne określenie zawartości kanonu przez Żydów miało miejsce pod koniec I w. po Chr. i pozostawało w związku z reakcją rabinów na wyłonienie się i okrzepnięcie chrześcijaństwa*”; W. Chrostowski, *Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w zrozumieniu Biblii*, CT 66 (1996) 1, 43. „*The Scripture was not only Law, not only the warrant behind the orthopraxy which helped to keep Jewish identity alive, both in Palestine and, not least, in the Diaspora. It also provided the material for defense against religious foes, for reflection on human conditions, for strengthening Jewish self-confidence, for comfort under social or existential pressure*”; L. Hartman, „*Guiding the Knowing Vessel of your Heart: On Bible Usage and Jewish Identity in Alexandrian Judaism*, w: *The New Testament and Hellenistic Judaism*, red. P. Borgen, S. Giversen, Peabody 1997, 19; por. także: A.J. Heschel, *Mitologia Żydów*, w: *Judaizm*, red. M. Dziwisz, tłum. K. Stark, Kraków 1990, 135.

<sup>81</sup> E.E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 23.

stępuje personifikacji: „Albowiem mówi Pismo do faraona: Po to właśnie cię wzbudziłem, aby okazać na tobie moją potęgę i żeby rozślawiło się moje imię po całej ziemi” (Rz 9,17) oraz „I stąd Pismo widząc, że w przyszłości Bóg na podstawie wiary będzie dawał poganom usprawiedliwienie, już Abrahamowi oznajmiło tę radosną nowinę: W tobie będą błogosławione wszystkie narody” (Ga 3,8). O tym, że nawet wypowiedzi osób ludzkich zapisane na kartach BH Paweł traktuje jako słowo samego Boga, świadczy wprowadzanie przez niego frazy „mówi Pan” do cytatów, w których ona nie występuje i które są wypowiedziami ludzi, nie samego Boga. W Rz 12, 19 przywołuje Paweł cytat z Kpł 19,18 (por. Pwt 32,35): „Umiłowani, nie wymierzajcie sami sobie sprawiedliwości, lecz pozostawcie to pomście Bożej! Napisano bowiem: Do Mnie należy pomsta. Ja wymierzę zapłatę – mówi Pan – ale: Jeżeli nieprzyjaciel twój cierpi głód – nakarm go”. W tekście oryginalnym brak jest formuły „mówi Pan”. Podobny przypadek ma miejsce w 1 Kor 14,21, gdzie Paweł wprowadza cytat z Iz 28,11: „Napisane jest bowiem w Prawie: Przez ludzi obcych języków i ust obcych będę przemawiał do tego ludu, ale i tak Mnie nie usłuchają - mówi Pan”. Tu również zwrot „mówi Pan” należy przypisać redakcyjnej pracy autora. Taki sam zabieg stosuje Paweł wreszcie w 2 Kor 6,17, gdzie pojawia się cytat z Iz 52,11: „Przeto wyjdźcie spośród nich i odłączcie się od nich, mówi Pan, i nie tykajcie tego, co nieczyste, a Ja was przyjmę”. Poprzez wtrącenie „mówi Pan” (λέγει κύριος) apostoł nie tylko sam uznaje autorytet Pisma Świętego, ale pośrednio naucza o nim adresatów swych listów.

### *Opozycja: litera – duch*

O Pawłowym podejściu do Pisma wiele mówią także dwie opozycje, „litera” – „duch” (γράμμα – πνεύμα) i pokrewna jej opozycja „litera” – „Prawo” (γράμμα – νόμος), po które apostoł wielokrotnie sięga. Termin γράμμα nie oznacza u Pawła w sensie ścisłym znaków alfabetycznych, lecz należy go rozumieć w sensie legalistycznym; γράμμα staje się dla wykształconego w fa-

ryzejskiej szkole Pawła synonimem przepisów Prawa (νόμος). Zarówno νόμος, jak i γραφή oznaczają dla Apostoła Narodów objawioną wolę Boga. Jednak Prawo (νόμος) rozumiane jedynie jako system legalistyczny, pozbawione jest Ducha (πνεύμα) i staje się zwykłą „literą” (γράμμα). Przyjrzyjmy się kilku wypowiedziom apostoła, w których powraca opozycja „litera” – „duch”, a niekiedy „litera” – „Prawo”:

Rz 2,27: „I tak ten, który od urodzenia jest nieobrzezany, a wypełnia Prawo, będzie sądził ciebie, który, mimo że masz księgę Prawa i obrzezanie, przestępujesz Prawo”;

Rz 2,29: „[...]prawdziwym obrzezaniem jest obrzezanie serca, duchowe, a nie według litery”;

Rz 7,6: „Teraz zaś straciło moc nad nami Prawo, gdy umarliśmy temu, co trzymało nas w jarzmie, tak, że możemy pełnić służbę w nowym duchu, a nie według przestarzałej litery”;

2 Kor 3,6: „On też sprawił, żeśmy mogli stać się sługami Nowego Przymierza, przymierza nie litery, lecz Ducha; litera bowiem zabija, Duch zaś ożywia”;

2 Kor 3,7-8a: „[...] jeśli posługiwanie śmierci, utrwalone literami w kamieniu, dokonywało się w chwale, tak iż synowie Izraela nie mogli spoglądać na oblicze Mojżesza z powodu jasności jego oblicza, która miała przeminąć, to o ileż bardziej pełne chwały będzie posługiwanie Ducha”.

Prawo rozumiane w sensie legalistycznym i interpretowane bez oświecenia Ducha, staje się zwykłą literą. Podobnie jest nie tylko z Prawem, ale z całym Pismem Świętym. Zachowanie Prawa stało się niemal celem samym w sobie, nie prowadziło natomiast do odkrycia i doświadczenia Bożej łaski. Z powodu niewłaściwej interpretacji słowo Boga może stać się nie-

skuteczne (por. Mt 5,6). Właściwe rozumienie Pisma Świętego nie jest możliwe bez Ducha Świętego (1 Kor 2,2; 2 Kor 3,14). Ponieważ tak się rzeczy mają, jest zrozumiałe, że Paweł sięga w swej działalności epistolograficznej po liczne cytaty ST, które interpretuje oświecony Duchem, a nie traktuje ich jedynie jako „literę”.

### *Źródło cytatów ST w „Corpus Paulinum”*

Jako Żyd o proveniencji faryzejskiej, wykształcony w oparciu o formację szkoły Gamaliela, Paweł studiował żydowskie pisma święte w ich oryginalnym języku, a więc po hebrajsku. Na co dzień w Palestynie posługiwał się zapewne głównie językiem aramejskim, ale dobrze znane były u synagogalne parafrazy tekstu hebrajskiego, zwane targumami.

Zagadnienie źródeł cytatów ST u Pawła nie musi być w tym miejscu szeroko dyskutowane, gdyż zostało ono przedstawione w tej części pracy, która poświęcona została omówieniu zgodności cytatów z tekstem oryginalnym. Ukazaliśmy wówczas, że Paweł w zdecydowanej większości postępuje za LXX<sup>82</sup>, wbrew TM<sup>83</sup>. Jedynie w kilku wypadkach apostoł przejmuje tekst za BH, przeciw LXX, natomiast w prawie czterdziestu cytatach wersja Pawłowa odbiega zarówno od BH, jak i LXX. Szerokie wykorzystanie LXX jest zresztą zrozumiałe; apostoł pragnął korzystać z tłumaczenia akceptowanego w świecie diaspory hellenistycznych Żydów<sup>84</sup>. Zauważyć przy tym trzeba, że nawet w miejscach, w których LXX zgadza się werbalnie z TM, i tak tłumaczenie to jest już interpretacją. Każde bowiem tłumaczenie tekstu biblijnego jest jego przeniesieniem w nowy krąg kul-

<sup>82</sup> T. Söding, *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie*, 223; D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und Verständnis der Schrift bei Paulus*, 57.

<sup>83</sup> Najbardziej wyraziste przykłady cytatów zaczerpniętych z LXX, wbrew TM, to Ga 3,17 (Wj 14,40); 1 Kor 10, (Lb 25,9); 1 Kor 2,16 (Iz 40,13). Zauważył je już O. Michel; *Paulus und seine Bibel*, Darmstadt 1972<sup>2</sup>, 68.

<sup>84</sup> H.B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, 392.

turowy<sup>85</sup>. Paweł zasadniczo postępuje za LXX nie tylko w cytatach; również jego starotestamentowe aluzje odzwierciedlają język LXX (Rz 4,4.5.13.19; 7,8.10.11; 8,32; 1 Kor 10,6.9.10; 2 Kor 3,3.7-11.13.16.18; 4,4.6; Ga 4,22-23.24)<sup>86</sup>. Korzystanie przez Apostoła Narodów z greckiego tekstu Biblii nie oznacza, jak już wspomniano, że chodzi o jedną z wersji LXX. Cytaty Pawłowe wydają się być zaczerpnięte z różnych recenzji LXX, a niekiedy upodabiają się do innych greckich tłumaczeń. Nie należy także wykluczać – o czym również była mowa poprzednio – że cytaty mogą pochodzić z targumów lub są po prostu zapisywane z pamięci.

### *Odbiorcy cytatów ST w „Corpus Paulinum”*

Współczesne studia nad zjawiskiem cytowania coraz bardziej doceniają rolę odbiorcy<sup>87</sup>. Listy Pawłowe dowodzą, że Apostoł Narodów widzi bezpośrednie cytaty z ST, a także wszelkie inne formy nawiązań do Biblii, jako skuteczne narzędzie służące do przekonania odbiorców jego korespondencji do głoszonych prze-

<sup>85</sup> C. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii żydowskiej i Starego Testamentu*, Myśl Teologiczna, tłum. M. Szczepaniak, Kraków 2008, 73-74. „Wbrew wielowiekowemu odcinaniu się przez rabinów, a nawet licznym późniejszym potępieniom tego dzieła z ich strony, zostało ono opracowane w hellenistycznym świecie żydowskim i na użytek Żydów. Nie był to jedynie, jak się często powtarza, grecki przekład Biblii Hebrajskiej, ani nawet Biblia Żydów zhellenizowanych, lecz w pełnym tego słowa znaczeniu Biblia Grecka. Zarówno tę część, która obejmuje tłumaczenia na język grecki ksiąg napisanych po hebrajsku (tzw. księgi protokanoniczne), jak i część zawierającą księgi napisane bądź zachowane w języku greckim (tzw. księgi deuterokanoniczne) należy traktować jako unikatowe świadectwo zrozumienia i objaśniania Biblii Hebrajskiej”; W. Chrostowski, *Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w zrozumieniu Biblii*, 46.

<sup>86</sup> Wpływ LXX na język Pawłowy podkreśla C.D. Stanley: „Paul’s manner of expression was also heavily molded by the vocabulary, diction, idioms, and thought-forms of the Greek translation of the Jewish Scriptures”; C.D. Stanley, *Arguing with Scripture: The Rhetoric of Quotation in Letters of Paul*, 52.

<sup>87</sup> Chodzi o wspomniane we wstępie studia będące wynikiem analiz takich badaczy, jak G. Lane-Mercier, D. Leith’a, G. Myerson’a, S.E. Portera, C.D. Stanley’a, A. Wierzbickiej, H. Clarka, R. Gerrig i J.L. Austin.

zeń poglądów i nauk. A to oznacza przyjęcie założenia, że odbiorcy Listów Pawłowych nie tylko akceptują autorytet ST, ale także znają go na tyle dobrze, by móc docenić siłę argumentacji przywoływanych fragmentów. Paweł zdaje się zakładać, że adresaci korespondencji są w stanie przywołać oryginalny kontekst przytaczanych przez niego tekstów. Znajomość ta pochodzić może z nauczania samego Pawła w poszczególnych gminach, z nauczania innych nauczycieli niż Paweł, bądź też z prywatnych studiów poszczególnych członków gminy<sup>88</sup>. Czy jednak to Pawłowe założenie może być przyjęte za oczywiste bez żadnych zastrzeżeń? Czy adresaci jego listów rzeczywiście znali ST i byli ugruntowani w tej wiedzy na tyle, by mogli z pełnym zrozumieniem (bądź przynajmniej takim, jakie było w zamiarach samego Apostoła Narodów) docenić wartość przytaczanych cytatów? Niestety brak jakichkolwiek zewnętrznych świadectw, by na te pytania odpowiedzieć. Pozostaje więc wziąć pod uwagę świadectwa wewnętrzne *Corpus Paulinum*, by założenia te zweryfikować<sup>89</sup>.

Zazwyczaj przyjmuje się bez cienia wątpliwości, że odbiorcy listów Pawłowych uznają autorytet Biblii jako źródła prawdy, gdyż kierowani są przeświadczeniem o Bożym pochodzeniu Pisma Świętego. Taki przynajmniej obraz rysuje się z pism Pawła,

<sup>88</sup> C.D. Stanley zauważa: „*Paul's first-century addressees must have been reasonably familiar with the text of the Jewish Scriptures, whether from Paul's earlier teaching or their own study, since Paul would not have made impossible demands upon his audience*”; C.D. Stanley, *Arguing with Scripture: The Rhetoric of Quotation in Letters of Paul*, 38. Jeszcze dalej w tych rozważaniach idzie R.B. Hays, który rozróżnia pierwszych adresatów listów Pawłowych i adresatów późniejszych, czyli chrześcijan, którzy biorą do ręki NT, w skład którego weszły owe listy; R.B. Hays, *Echos of Scripture in the Letters of Paul*, 29.

<sup>89</sup> Badania w tej kwestii, ograniczone do Rz, prowadził R. Wagner, który doszedł do wniosku, że „*there is no way to be certain that the theoretical construct of the ideal hearer actually represents any of the first real empirical bearers of the letter*”; R. Wagner, *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul 'in Concert' in the Letter to the Romans*, NovTSup 101, Leiden 2002, 35. Autor konkluduje, iż Paweł zakładał, że Rzymianie czytać będą jego list, trzymając go w jednej ręce, w drugiej zaś LXX; tamże, 39.

który nie tylko odwołuje się do ST jako tekstu autorytatywnego, ale tego samego wymaga od adresatów swych listów. Poza tym również oponenti Pawła odwołują się do ST. W tej perspektywie wydaje się jasne, że argumenty biblijne były w czasach Apostoła Narodów efektywnym narzędziem w sztuce przekonywania. Jednak idąc dalej tym tokiem rozumowania, należy stwierdzić, że skoro oponenti Pawła posługiwali się argumentami biblijnymi, a ich nauka była odrzucana przez zwolenników Pawła, również odwołującego się do Biblii, to znaczy, że argumenty skrypturytyczne nie były definitywne. Tak było zapewne wśród chrześcijan pochodzenia pogańskiego, którzy przed przyłgnięciem do wiary w Chrystusa mieli bardzo nikłą świadomość tego, czym jest Biblia. Wcześniej z podobnym nastawieniem uznawać mogli autorytet pism Homera<sup>90</sup>. Niemniej jednak nie ulega wątpliwości, że ST stał się księgą normatywną w wielu dziedzinach życia rodzącego się Kościoła, stąd jego autorytet musiał być przyjmowany nawet wśród poganochrześcijan, choć zapewne w nieco mniejszym stopniu i z mniejszą świadomością niż wśród chrześcijan wywodzących się ze wspólnot judaistycznych<sup>91</sup>.

Nie można także bez zastrzeżeń przyjąć założenia, że LXX rozpowszechniona była w całym antycznym świecie w takiej formie, w jakiej znamy ją dziś, i że każdy chrześcijanin mógł bez trudności oddawać się jej lekturze. Założenie takie budzi przynajmniej dwa zastrzeżenia. Po pierwsze, umiejętność czytania nie była sztuką powszechną<sup>92</sup>. Po drugie, LXX taka, jaką znamy dziś, była rozpowszechniana po wynalezieniu kodeksów, a więc dopiero pod koniec I stulecia po Chr. Wcześniej natomiast były

---

<sup>90</sup> Bardzo ciekawe studium porównawcze na temat owego uznania autorytetu Homera przez świat hellenistyczny i autorytetu Biblii przez wspólnoty chrześcijańskie przedstawił C.D. Stanley; *Paul and Homer: Greco-Roman Citation Practice in the First-Century CE*, NT 32 (1990) 48-56.

<sup>91</sup> C.D. Stanley, *Arguing with Scripture: The Rhetoric of Quotation in Letters of Paul*, 40.

<sup>92</sup> A. Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus*, Biblical Seminar 69, Sheffield 2000, 164-165.



to zwoje, zbiory poszczególnych ksiąg, często niekompletne. Do dziś nie potrafimy dokładnie określić, kiedy doszło do połączenia poszczególnych zwojów w zwarte księgi<sup>93</sup>. Poza tym księgi były niezwykle drogie; wielu zamożnych Żydów czy chrześcijan pozwalało sobie na zakup zwoju jednej zaledwie księgi biblijnej<sup>94</sup>. Prawdopodobieństwo więc, że każdy z adresatów Listów Pawłowych miał bezpośredni dostęp do wszystkich ksiąg, które wchodziły w skład LXX (albo przynajmniej do cytowanych przez Pawła), jest niezwykle małe. To samo zresztą dotyczy samego Pawła. Badacze dowiedli, że apostoł nie posiadał jednego zbioru ksiąg ST, z których czerpałby cytaty, gdyż ich analiza porównawcza wykazuje, iż pochodzą one z różnych typów tekstu<sup>95</sup>. Istnieje natomiast prawdopodobieństwo, że przywódcy lokalnych gmin posiadali zbiór wszystkich ksiąg LXX lub BH i mogli używać ich apostołowi, gdy ten pracował nad redakcją listów; prawdopodobieństwo to nie jest jednak w jakikolwiek sposób poświadczony w Pawłowej korespondencji. Równie możliwe jest, że Paweł, podobnie jak wielu pisarzy antycznych, zwykł odnotowywać sobie najbardziej istotne fragmenty Biblii i uczyć się ich na pamięć<sup>96</sup>.

Istnienie zjawiska cytowania ST w *Corpus Paulinum* zakłada także pośrednio, że adresaci Listów Pawłowych przynajmniej raz na jakiś czas, nie tylko przy czytaniu korespondencji apostoła, oddawali się studiom biblijnym. Tylko wtedy bowiem mieliby możliwość głębszego poznania natury i charakteru źródeł, z których pochodzą cytaty. Sam Paweł zresztą również zakładał znajomość

<sup>93</sup> C.D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, 41-51.

<sup>94</sup> W. Harris, *Ancient Literacy*, Cambridge 1989, 193.

<sup>95</sup> D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und Verständnis der Schrift bei Paulus*, 48-57. Poza tym apostoł niejednokrotnie zmagał się z kłopotami finansowymi oraz tracił swój dobytek w katastrofach morskich.

<sup>96</sup> Tego typu sposób sporządzania notatek został poświadczony przypadkowo Sokratesa, Arystotelesa, Cycerona, Pliniusza Starszego, Seneki, Plutarcha; H.Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, New Haven 1995, 50-53.

tła ST u swoich adresatów (Rz 4,9-22; 9,10-13; 11,1-4; Ga 3,6-9; 4,21-31). Na ile jednak ta znajomość była pogłębiona, trudno dziś określić. Trzeba wziąć pod rozwagę fakt znikomej ilości zwojów biblijnych, do których zwykli chrześcijanie mogli mieć dostęp. Należy uwzględnić także duży stopień analfabetyzmu. Przyjmuje się obecnie, że w I stuleciu po Chr. około 10-20 procent populacji było zaznajomionych ze sztuką pisania, a jeszcze mniej ze sztuką czytania. Badania wykazują, że nawet niektórzy skrybowie nie potrafili sprawnie czytać, choć zajmowali się przepisywaniem ksiąg świętych, kopiując poszczególne litery, których znaczenia niekiedy nie znali<sup>97</sup>. Tak więc w gminach Pawłowych zaledwie niewielka część chrześcijan potrafiła samodzielnie studiować Pismo Święte<sup>98</sup>. Ustalenia te mają duże znaczenie dla badań związanych z fenomenem cytowania ST w pismach Pawła. Adresaci tych pism w przeważającej mierze byli chrześcijanami o pogańskim rodowodzie, a więc nie znającymi ST przed przyjęciem chrztu; natomiast nawet wśród tych nielicznych, którzy weszli do Kościoła posiadając rodowód żydowski, bardzo niewielu posiadało umiejętność czytania i interpretacji BH lub LXX. Znajomość więc Biblii była w przeważającej mierze znajomością zyskaną przy ustnym nauczaniu. Docenić trzeba w tym względzie wartość antycznych metod mnemotechnicznych. Nawet jednak przy ich szerokim wykorzystaniu trudno przypuścić, by poganie przed przystąpieniem do wiary chrześcijańskiej memoryzowali fragmenty żydowskich pism świętych.

---

<sup>97</sup> W. Harris, *Ancient Literacy*, 328-330. Podobnego zdania jest Gamble: „[...] not only the writing of Christian literature, but also the ability to read, criticize and interpret it belonged to a small number of Christians in the first several centuries, ordinarily not more than about 10 percent in any given setting, and perhaps fewer in the many small and provincial congregations that were characteristic of early Christianity”; H.Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, 5-6. Stopień analfabetyzmu był większy w populacji kobiet niż wśród mężczyzn; S.G. Cole, *Could Greek Women Read and Write?*, w: *Reflections of Women in Antiquity*, red. H.P. Foley, New York 1981, 219-245.

<sup>98</sup> P.J.J. Botha, *The Verbal Art of Pauline Letters: Rhetoric, Performance and Practice*, w: *Rhetoric and the New Testament: Essays from 1992 Heidelberg Conference*, red. S.E. Porter, T.H. Olbricht, JSNTSup 90, Sheffield 1993, 409-428.

Przy takim stanie rzeczy jest czymś naturalnym, że jeśli Paweł wyraźnie nie zaznacza w swych listach, że dany fragment jest cytatem (np. przez formułę wprowadzającą lub wskazanie na źródło cytatu), słuchacze tych listów (były one bowiem zazwyczaj odczytywane publicznie) nie byli w stanie rozpoznać cytatu, a tym bardziej określić jego źródła czy docenić wartość argumentacji. Nieco łatwiej przychodziło im zapewne uchwycenie aluzji, typologii czy alegorii budowanych w oparciu o księgi ST. Najbardziej sprawni w wychwyceniu cytatów ST w korespondencji Pawła byli z pewnością wykształceni chrześcijanie pochodzenia żydowskiego<sup>99</sup>. Czy więc Paweł rzeczywiście oczekiwał, że jego odbiorcy będą w stanie rozpoznać cytowane fragmenty i właściwie je zinterpretować? Odpowiedź na to pytanie bazuje w dużej mierze na przypuszczeniach. Przypuszcza się, że w niektórych przynajmniej gminach studiowano cyklicznie Pismo Święte, by w ten sposób zapoznać poganochrześcijan z całą historią zbawienia. Przypuszcza się także, że Paweł nie od wszystkich oczekiwał natychmiastowego uchwycenia i rozumienia cytowanych fragmentów. Sam nie miał z tym żadnego problemu, gdyż był wykształcony w oparciu o Biblię. Łatwo przychodziło mu myśleć kategoriami Biblii, sięgać po biblijne obrazy, metafory, aluzje. Było to dla niego czymś oczywistym i naturalnym, jednak zdawał sobie sprawę, że nie jest tak w przypadku chrześcijan pochodzenia pogańskiego. Dlatego przypuszcza się także, że apostoł kierował swe listy do wykształconych elit poszczególnych gmin, aby one w następnej kolejności przekazywały ich treść wszystkim przynależącym do kościołów lokalnych. Przypuszcza się także, że pomimo świadomości, iż większość chrześcijan nie będzie mogła łatwo wychwycić cytatów ST w Pawłowej korespondencji, apostoł używał ich z rozmysłem w tym celu, by uczyć wier-

---

<sup>99</sup> C.D. Stanley, *Arguing with Scripture: The Rhetoric of Quotation in Letters of Paul*, 47-48. Autor dodaje: „In any event, the idea that Paul expected his Gentile audiences to recognize and appreciate his many allusions and other unmarked references to the Jewish Scriptures appears to be mistaken”; tamże, 48.

nych autorytetu Biblii. Wszystkie te przypuszczenia są w dużej mierze prawdopodobne, jednak wciąż pozostają niedostatecznie udokumentowane.

Ponieważ przedmiotem rozważań w niniejszej pracy są cytaty ST w 1 Kor 15,12-58, trzeba zapytać o zdolność mieszkańców gminy korynckiej do uchwycenia i zrozumienia treści owych cytatów. Odpowiedź paść może znów jedynie w oparciu o dane wewnętrzne, głównie z 1-2 Kor oraz z Dz, gdyż nie posiadamy zewnętrznych świadectw ukazujących stan świadomości religijnej i „teologicznego” wykształcenia tamtejszych chrześcijan. U początków gminy korynckiej stoją trzy postacie: Paweł, Pryscylla i Akwila. Wszyscy troje spotkali się w Koryncie około 51 r.: „Paweł opuścił Ateny i przybył do Koryntu. Znalazł tam pewnego Żyda imieniem Akwila, rodem z Pontu, który z żoną Pryscyllą przybył niedawno z Italii, ponieważ Klaudiusz wysiedlił z Rzymu wszystkich Żydów” (Dz 18,1-2)<sup>100</sup>. Nie wiadomo, czy małżonkowie byli już wtedy chrześcijanami, czy też nawrócili się dopiero po spotkaniu z Pawłem<sup>101</sup>. Dla naszych rozważań ważne jest jednak to, że u początku gminy korynckiej stoją judeochrześcijanie, a ci z pewnością znali ST, więc łatwiej moli uchwycić w Pawłowych listach cytaty starotestamentowe. Nie chodzi tu tylko o Akwilę (nie wiadomo, czy jego żona Pryscylla była Żydówką). Paweł rozpoczął głoszenie Ewangelii w Koryncie – jak miał w zwyczaju – od synagogi. Szybko jednak doszło do konfliktu ze wspólnotą żydowską: „A kiedy [Żydzi] się sprzeciwiali i bluźnili, otrząsnął swe szaty i powiedział do nich: «Krew wasza na waszą głowę, jam nie winien. Od tej chwili pójdę do pogan»” (Dz 18,6). Wtedy też Paweł wyprowadził się z domu Pryscylli i Akwili, w którym zatrzymał się w Koryncie, i przeprowadził się do niejakiego

---

<sup>100</sup> W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2003, 105.

<sup>101</sup> K. Romaniuk opowie się za drugą możliwością; *Uczniowie i współpracownicy Pawła*, Warszawa 1993, 10-11.

Tycjusza Justusa, poganina z pochodzenia. Ten należał już do grupy „bojących się Boga”; sympatyzował z judaizmem i stał się wyznawcą monoteizmu. Jego dom stał w pobliżu synagogi. Łukasz wzmiankuje, że Paweł w swym nauczaniu synagogałnym dowodził Żydom, że Jezus jest Mesjaszem (Dz 18,5). Nauczanie to trafiło do przełożonego synagogi, niejakiego Kryspusa, który przyjął wiarę chrześcijańską wraz z całym swoim domem. Sam Paweł udzielił mu chrztu (1 Kor 1,14).

Choć Łukasz nie przytacza pełnej treści Pawłowego nauczania o mesjańskim posłannictwie Jezusa, wydaje się, że jego zasadnicze zręby mogą być odtworzone na podstawie tekstów paralelnych, przy założeniu, że apostoł używał podobnego sposobu argumentacji. Przykład takiego wywodu stanowi mowa w Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13,16-47). Jest dla nas istotne to, że w mowie tej pojawiają się cytaty z ST (Wj 6,6; 12,51; Pwt 7,1; 1 Sm 13,14; 16,12; Ps 89,21; Iz 44,28; Ps 2,7; Iz 55,3; Ps 16,10; 1 Krl 2,10; Ha 1,5; Iz 49,6). Niezwykła obfitość cytowanych tekstów w stosunkowo krótkiej mowie świadczy o szerokim korzystaniu przez Pawła w jego wywodzie z argumentacji biblijnej. Apostoł głosił dobrą nowinę przez osiemnaście miesięcy, pozostając w domu Kryspusa. Zupełnie zasadne jest przyjęcie tezy, że podczas tych osiemnastu miesięcy Apostoł Narodów niejednokrotnie musiał odwoływać się do pism świętych własnego narodu. Nie wiadomo jednak, jak częste były to odwołania i jaki miały charakter. Zasadnym jest także uznanie, że w późniejszej korespondencji z Koryntianami Paweł mógł odwoływać się o swego nauczania głoszonego podczas fizycznej obecności w gminie.

Takie właśnie są początki korynckiego kościoła. Wiadomo więc, że u jego początków stoi przynajmniej kilku Żydów, dobrze znających BH. Idąc dalej w tych rozważaniach, można przypuścić, że szybko również poganochrześcijanie zaczęli poznawać święte pisma judaizmu, choć nie wiadomo, na jaką skalę i jak szeroka była ich wiedza. Przypuszczenie to bazuje na fackie napięć, które zaczęły tworzyć się pomiędzy gminą chrześcijańską

a wspólnotą żydowską w Koryncie<sup>102</sup>. Czymś bowiem zrozumiałym jest, że napięcia pomiędzy dwiema stronami sporu powodować muszą chęć poznania racji drugiej ze stron, a więc – przynajmniej w minimalnym stopniu – zapoznanie się chrześcijan pochodzenia pogańskiego z pismami judaizmu. A to właśnie chrześcijanie pochodzenia pogańskiego stanowili zasadniczy zrąb gminy korynckiej (1 Kor 6,11; 8,7; 12,2).

Niewiele więcj również wiadomo o ewentualnym studio-waniu przez chrześcijan korynckich pism judaizmu z korespondencji pomiędzy Pawłem a mieszkańcami gminy. Jak wspomniano wyżej, odwoływanie się Pawła do ST zakładało przynajmniej niewielkim stopniu znajomość ST u niektórych spośród chrześcijan w Koryncie lub / i stanowiło element retoryki Pawłowej. Jak wiadomo, apostoł wysłał do Koryntu przynajmniej cztery listy: pierwszy (niekanoniczny) list do tamtejszych chrześcijan, następnie 1 Kor, czyli pierwszy list kanoniczny; w następnej kolejności tzw. „list we łzach”; i ostatecznie 2 Kor. Ponieważ przedmiotem naszych analiz są fragmenty 1 Kor, stąd jedynym listem, który Paweł przesłał wcześniej do Koryntu, jest jego pierwszy niekanoniczny list. Powodem jego napisania stała się niemoralność Koryntian. Świadczy o tym wzmianka w 1 Kor 5,9: „Napisałem wam w liście: Nie przestajcie z rozpustnikami”<sup>103</sup>. List musiał powstać po opuszczeniu przez Pawła Koryntu, najpraw-

---

<sup>102</sup> O nasilaniu się tych napięć wybitnie świadczy pozew, jaki Żydzi skierowali przeciwko chrześcijanom, gdy w Koryncie pojawił się nowo mianowany konsul Achai, Galio. Oskarżono wyznawców Chrystusa o wprowadzanie nowej religii bez zgody władz państwowych. Prokonsul uznał jednak całą kwestię za konflikt wewnątrzżydowski: „Gdyby tu chodziło o jakieś przestępstwo czy zły czyn, zająłbym się wami, Żydzi, jak należy, ale gdy spór toczy się o słowa i nazwy, i o wasze Prawo, rozpatrzcie to sami! Ja nie chcę być sędzią w tych sprawach” (Dz 18, 14-15). Odesłał więc delegację sprzed trybunału.

<sup>103</sup> Niektórzy badacze sądzili, że chodzić może o wcześniejszy fragment 1 Kor, jednak nie ma tam (przed piątym rozdziałem) wzmianki o rozpustnikach. Przyjąć więc należy istnienie innego, wcześniejszego niż 1 Kor, pisma apostoła do mieszkańców gminy.

dopodobniej w Efezie<sup>104</sup>. Nic więcej nie wiadomo o treści tego listu, nie można więc bezzasadnie zakładać, że apostoł zawarł w nim jakieś istotne nauczanie co do wartości czy treści ST dla kościołów chrześcijańskich.

Nieco inaczej przedstawia się kwestia ewentualnej znajomości przynajmniej pewnych partii i epizodów ST wśród mieszkańców gminy korynckiej w świetle niektórych wzmianek w 1 Kor. Zupełnie logiczne wydaje się przyjęcie wspomnianej wyżej tezy, że jeśli apostoł w 1 Kor odwołuje się do jakiegoś epizodu czy tekstu ST, zakłada przynajmniej częściową jego znajomość wśród adresatów, a założenie to bazuje na wzmiance Łukasza o osiemnastomiesięcznym nauczaniu Pawła podczas jego pobytu w mieście. W naszych refleksjach przyjmujemy takie właśnie założenie, chyba że analizy poszczególnych fragmentów wykażą coś przeciwnego. Przykładem jest w tym względzie 1 Kor 10,1-10. Apostoł odwołuje się do kilku epizodów związanych z wyjściem Izraelitów z Egiptu, zakładając znajomość tych epizodów wśród adresatów. Nawiązuje w tym względzie do przejścia przez Morze Czerwone, do obłoku unoszącego się nad wędrującymi Izraelitami, do duchowego pokarmu i napoju (czyli wyprowadzenia wody ze skały i tajemniczej manny) oraz do „skały” towarzyszącej wędrowcom; mówi o tych, którzy polegli na pustyni, wzmiankuje złotego cielca, moabickie kobiety oddające się rozpucie, węża wywyższonego na pustyni czy rebelię Koraha. Właśnie dlatego nie musi tych epizodów wyjaśniać<sup>105</sup>. Uważna lektura 1 Kor ukazuje także pewną liczbę innych fragmentów, w których Paweł

---

<sup>104</sup> M. Rosik, *Pierwszy List d Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB 7, Częstochowa 2009, 44-45.

<sup>105</sup> C.D. Stanley argumentuje: „Paul simply assumes that the Corinthians are familiar with stories to which He refers; if they had never heard of the exodus story, his brief allusions would have made no sense”; C.D. Stanley, *Arguing with Scripture: The Rhetoric of Quotation in Letters of Paul*, 76. Podobnie rzecz ma się z 2 Kor 11,3, gdzie Paweł odwołuje się do opowiadania o Ewie, która została zwiedziona. Gdyby Koryntianie nigdy nie słyszeli o Ewie, nie mogliby właściwie rozumieć Pawłowego wywodu.

zdaje się apriorycznie przyjmować jakiś stopień znajomości ST u swych adresatów. W kilku fragmentach apostoł odnosi się do historii stworzenia opisanej w Rdz, zakładając pewną jej znajomość u Koryntian: Bóg uczynił wszystko, co istnieje (1 Kor 8,6; 11,12); pierwszy człowiek, Adam, został uczyniony z prochu (1 Kor 15,21-22). Apostoł przyjmuje także, iż adresaci jego korespondencji są zaznajomieni z niektórymi przykazaniami Tory; chodzi tu zasadniczo o regulacje prawne dotyczące świętowania Paschy (składanie w ofierze baranka paschalnego, oczyszczenie domów z kwasu, spożywanie niekwaszonego chleba; 1 Kor 5,7-8), o zakaz poślubienia żony własnego ojca (1 Kor 5,1), o zachowanie kobiet w zgromadzeniu (1 Kor 14,34). Paweł wydaje się sądzić, że Koryntianie znają także pewne idee zakotwiczone w Biblii, takie jak „dzień Pański” (1 Kor 3,13), obrzezanie i zachowywanie przykazań (1 Kor 7,18), spożywanie przez kapłanów pokarmów z ołtarza (1 Kor 8,13) oraz niektóre zasady moralne (1 Kor 5,9; 6,9-10).

### *Cytaty ST w zasadniczych tematach teologii Pawłowej*

W Listach Pawłowych uznanych za autentyczne cytaty ST znajdują się w Rz, 1-2 Kor i Ga, a w listach deuteropawłowych w Ef i 1-2 Tm<sup>106</sup>. Rozmieszczone są one z różną intensywnością. Niekiedy pojawiają się z dużym nagromadzeniem w stosunkowo niewielkich obszarach tekstowych (np. Ga 3; Rz 3; Rz 9-11). W 1 Kor jest około 17 cytatów, w 2 Kor – najwyżej 11, natomiast w stosunkowo krótkim Ga – 10 cytatów. Paweł najchętniej sięga po Iz (około 28 razy), nieco rzadziej po psalmy (około 20 razy), Pwt (15 razy), Rdz (15 razy) i proroków mniejszych (8 razy). Najmniej Pawłowych cytatów pochodzi z Wj, Kpł, Prz, 1 Krl, Hi<sup>107</sup>.

<sup>106</sup> M. Silva uznaje, iż w listach uznanych za autentycznie Pawłowe znajduje się 107 cytatów z ST; M. Silva, *Old Testament in Paul*, w: *Dictionary of Paul and His Letters. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, Doves Grove–Leicester 1993, 631.

<sup>107</sup> H. Hübner, *New Testament, OT Quotation in*, w: *ABD*, IV, 1097-1098.



Teologia Listów Pawłowych jest niezwykle bogata i dotyka wszystkich niemal wymiarów nauki chrześcijańskiej. J. Gnilka wymienia w niej następujące dziedziny, którymi zajmuje się Paweł: chrystologia, teologia apostołatu, antropologia, soteriologia, eklezjologia, sakramentologia, pneumatologia<sup>108</sup>. Nieco inaczej zagadnienia teologiczne pism Pawłowych prezentuje J. Dunn. Jego rozważania dotyczą następujących tematów: Bóg i ludzkość, ewangelia Jezusa Chrystusa, początki zbawienia, proces zbawienia, Kościół, życie wierzących<sup>109</sup>. Wydana w 2008 roku na gruncie polskim praca, dotycząca zagadnień teologicznych w listach Pawła, obejmuje obraz Boga Ojca, chrystologię, pneumatologię, eklezjologię, antropologię, eschatologię i zagadnienia etyczne<sup>110</sup>. Różne ujęcia teologii Pawłowej można by mnożyć. Nie to jest jednak celem niniejszych rozważań. Chodzi raczej o wskazanie tych tematów różnych dziedzin teologii, przy poruszaniu których Apostoł Narodów sięga po argumentację starotestamentową. Wśród najistotniejszych wymienić należy następujące:

- (1) *Wybranie Izraela i uczestnictwo pogan w królestwie Bożym*. Zasadniczo Paweł podkreśla, że zbawienia bierze początek od narodu wybranego przez Boga, że temu właśnie narodowi zostały przekazane „słowa Boga” (Rz 3,2) i że z niego pochodzi „Chrystus według ciała” (Rz 9,4-5). Ponieważ w ST motyw wejścia pogan w strefę oddziaływania królestwa Bożego należy zasadniczo do Rdz i Iz, Paweł cytuje najchętniej Rdz 12,1-3 i Iz 65,1, ale także Pwt 32,43 i Oz 2,25.

<sup>108</sup> J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002, 13-168.

<sup>109</sup> Zagadnienia zaczerpnięto z tytułów poszczególnych rozdziałów książki J.D.G. Dunn’a, *The Theology of Paul the Apostle*, London–New York 2005<sup>4</sup>.

<sup>110</sup> *Teologia Nowego Testamentu*, III, *Listy Pawłowe, katolickie, List do Hebrajczyków*, red. M. Rosik, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2008.

- (2) *Usprawiedliwienie przez wiarę jako manifestacja sprawiedliwości Bożej.* Poruszając tę tematykę, Paweł sięga po Rdz 15,6 i Rdz 12,3. Bazę jego wywodu stanowi stwierdzenie, że Abraham został usprawiedliwiony przez wiarę, a wtedy nie był jeszcze obrzezany (Rz 4,3; Ga 3,6). Obrzezanie widziane jest przez Apostoła Narodów jako jeden z „uczynków Prawa”, a cały wywód prowadzi do wniosku, że usprawiedliwienie pochodzi nie z pełnienia „uczynków Prawa”, lecz z wiary w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. W tym kontekście powraca także kilkakrotnie cytowane przez Pawła stwierdzenie Hab 2,4, iż „sprawiedliwy z wiary żyć będzie” (וְצַדִּיק בְּאֵמוּנָתוֹ יִחְיֶה). Tekst Hab mówi wyraźnie o „wierności” (בְּאֵמוּנָתוֹ), chodzi jednak o wierność Boga, nie „sprawiedliwego”. Tak też stwierdzenie to tłumaczy LXX: ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται. Paweł jednak interpretuje wierność jako postawę „sprawiedliwego”, zgodnie zresztą ze współczesną mu tradycją interpretacji (tak: Akwila, Symmach, Teodocjon, *1QpHab* 7,17-8,3; Targum, *midr-Qoh* 3,9)<sup>111</sup>. Poruszając tematykę usprawiedliwienia przez wiarę, Paweł powołuje się także na Iz 28,16 i Hi 3,5 (za LXX). W tym też kontekście szeroko rozwinięta została typologia Sary i Hagar (Ga 4,21-31; por. Iz 54,1 i Rdz 21). W samym tylko fragmencie jedenastu wersów (Ga 3,6-16), Paweł sięga aż do siedmiu cytatów ST
- (3) *Tematyka wyjścia Izraelitów z niewoli egipskiej.* Apostoł wielokrotnie powraca do motywu eksodusu, interpretując fakt chrześcijaństwa jako nowy eksodus (Rz 8,14-39; Ga 4-6). Wyjście Izraelitów, wędrówka przez pustynię, zawarcie przymierza na Synaju, szemranie Izraelitów podczas wędrówki, cuda Boże zdziałane przez czterdzieści lat pobytu na pustyni

<sup>111</sup> M. Nobile, *Le citazioni veterotestamentarie di Paulo*, 26.

czy wreszcie zasiedlenie Kanaanu powracają w myśli Pawłowej jako obrazy, figury czy alegorie dzieła Jezusa i życia chrześcijańskiego<sup>112</sup>.

- (4) *Elementy tradycji deuteronomistycznej*. Apostoł przejmuje z Pwt teologię historii, w której to historii dostrzega realizujący się odwieczny zbawczy plan Boga. Plan ten prowadzić miał do dojrzałości w realizacji przymierza naród wybrany, a z czasem także wszystkie inne narody. Tego typu sposób myślenia obecny jest we wszystkich listach Pawłowych i powraca zarówno w cytatach bezpośrednich, aluzjach czy też w innych formach nawiązań<sup>113</sup>.

### *Rekontekstualizacja cytatów ST w „Corpus Paulinum”*

Jest rzeczą zupełnie zrozumiałą, że fragment wykorzystany jako cytat pojawia się w odmiennym kontekście niż kontekst oryginalny. Wyłączenie fragmentu z jego oryginalnego kontekstu (literackiego, teologicznego i historycznego) i włączenie w kontekst nowy może powodować (i najczęściej powoduje) przesunięcie akcentu w znaczeniu cytatu i jego rozumieniu przez odbiorcę. Innymi słowy, ten sam fragment czytany w dwóch różnych pismach, a co za tym idzie – w dwóch różnych kontekstach, przybierać może w każdym z nich nieco inne znaczenie. Z punktu widzenia współczesnej metodologii przyjmuje się za aksjomat, że kontekst pierwotny i kontekst wtórny winny przynajmniej częściowo być tożsame. Jeśli dla przykładu jakieś zdanie pochodzi z mądrościowej refleksji nad życiem po śmierci, naturalne wydaje się włączenie go jako cytat właśnie w rozważanie

<sup>112</sup> Całą monografię temu tematowi poświęciła S.C. Keesmaat (*Paul's use of the Exodus Tradition in Romans and Galatians*, Oxford 1994). Zob. także: S.C. Keesmaat, *Exodus and the intertextual transformation of tradition in Romans* 8,14-30, JSNT 54 (1994) 29-56.

<sup>113</sup> J.M. Scott, *Paul's use of Deuteronomic Tradition*, JBL 112 (1993) 645-665.

o życiu po śmierci, nie zaś w refleksję o praktykach postnych czy przepisach ofiarniczych. Jednak współczesna metodologia wywodów logicznych niekoniecznie przystawać musi do praktyki cytowania wykorzystywanej przez starożytnych. I tak też jest w przypadku Pawła.

Apostoł Narodów wielokrotnie włącza cytaty z ST w kontekst, który jest pokrewny kontekstowi oryginalnemu. Zdarza się jednak, i to nierzadko, że rekontekstualizacja jest tak daleko posunięta, iż nowy kontekst niewiele ma wspólnego z kontekstem oryginalnym. Najbardziej znaczące przykłady zmiany tematyki kontekstu to Rz 2,24 (Iz 52,5); 9,25-26 (Oz 2,23; 1,10); 10,5-8 (Pwt 30,12-14); 10,18 (Ps 18,5); 1 Kor 14,21 (Iz 28,11-12); 2 Kor 4,14 (Ps 116,10); Ga 3,10 (Pwt 27,26)<sup>114</sup>. Zmiany kontekstualne ukazują poniższe zestawienie:

<i>Corpus Paulinum</i>	Kontekst Pawłowy	ST	Kontekst oryginalny
Rz 2,24: Z waszej to bowiem przyczyny – zgodnie z tym, jest napisane – <b>poganie błądzą imieniu Boga.</b>	potrzeba usprawiedliwienia Żydów	Iz 52,5b: [...] lud mój został bez powodu wzięty i ci, co panują nad nim, wydają okrzyki zwycięstwa – wyrocznia Pana – <b>moje zaś imię stale, każdego dnia bywa znieważane.</b>	uzasadnienie niewoli jako kary za niewierność

<sup>114</sup> C.D. Stanley twierdzi, że w tych przypadkach Paweł całkowicie odchodzi od pierwotnego kontekstu: „*The point is not that Paul wholly neglects the original context in these cases, but rather that he quotes verses in such a way that their relation to the source text would have been difficult, if not impossible, for a knowledgeable reader to figure out*”; C.D. Stanley, *Arguing with Scripture: The Rhetoric of Quotation in Letters of Paul*, 56.

<p>Rz 9,25-26: Mówi o tym u Ozeasza: <b>Nazwę „lud nie mój” – ludem moim</b>, i „nie umiłowaną” – umiłowaną. I stanie się: w miejscu, gdzie im powiedziano: <b>«Wy nie jesteście ludem moim»</b>, tam nazywać ich będą synami Boga żywego.</p>	<p>Izrael a usprawiedliwienie z wiary</p>	<p>Oz 2,25; 1,9: Rozsieję go po kraju, zlituję się nad Lo-Ruchamą, <b>powiem do Lo-Ammi: „Ludem moim jesteś”</b>, a on odpowie: „Mój Boże!” [...];Rzekł Pan: <b>«Nadaj mu imię Lo-Ammi, bo wy nie jesteście moim ludem, a Ja nie jestem waszym Bogiem.</b></p>	<p>Bóg i niewierność narodu wybranego</p>
<p>Rz 10,6-8: Sprawiedliwość zaś osiągną przez wiarę tak powiada: Nie mów w sercu swoim: <b>Któż zdoła wstąpić do nieba?</b> – oczywiście po to, by Chrystusa stamtąd sprowadzić na ziemię, albo: <b>Któż zstąpi do Otchłani?</b> – oczywiście po to, by Chrystusa wyprowadzić spośród umarłych. Ale cóż mówi: <b>Słowo to jest blisko ciebie, na twoich ustach i w sercu twoim.</b> Ale jest to słowo wiary, którą głosimy.</p>	<p>sprawiedliwość wynikająca z Prawa i sprawiedliwość wynikająca z wiary</p>	<p>Pwt 30,12-14: Nie jest w niebiosach, by można było powiedzieć: <b>«Któż dla nas wstąpi do nieba i przyniesie je nam, a będziemy słuchać i wypełnimy je»</b>. I nie jest za morzem, aby można było powiedzieć: <b>«Któż dla nas uda się za morze i przynieść je nam, a będziemy słuchać i wypełnimy je»</b>. <b>Słowo to bowiem jest bardzo blisko ciebie: w twych ustach i w twoim sercu, byś je mógł wypełnić.</b></p>	<p>wartość Prawa dla izraelitów wędrujących ku Ziemi Obiecanej z niewoli egipskiej</p>

Rz 10,18: Pytam więc: czy może nie słyszeli? Ależ tak: <b>Po całej ziemi rozszedł się ich głos, aż na krańce świata ich słowa.</b>	odrzucenie usprawiedliwienia z wiary przez Żydów	Ps 19,5a: [...] <b>ich głos się rozchodzi na całą ziemię i aż po krańce świata ich mowy.</b>	chwala Boża w przyrodzie i Prawie
1 Kor 14,21: Napisane jest bowiem w Prawie: <b>Przez ludzi obcych języków i ust obcych będą przemawiał do tego ludu, ale i tak Mnie nie usłuchają – mówi Pan.</b>	zasady korzystania z charyzmatów	Iz 28,11-12: <b>Za prawdę, wargami jękałów i językiem obcym przemawiać będzie do tego narodu. Ten, który mu powiedział: «Teraz, odpoczynek! Dajcie wytchnąć strudzone- mu! A teraz, spokój!» <b>Ale nie chcieli Go słuchać.</b></b>	mowa przeciw kapłanom i fałszywym prorokom
2 Kor 4,13: Cieszę się przeto owym duchem wiary, według którego napisano: <b>Uwierzyłem, dlatego przemówiłem; my także wierzymy i dlatego mówimy [...].</b>	trudy i cierpienia apostołskie go posługiwania	Ps 116,10: <b>Ufałem, nawet gdy mówiłem: «Jestem w wielkim ucisku».</b>	dziękczynienie osoby uratowanej od śmierci
Ga 3,10: Natomiast na tych wszystkich, którzy polegają na uczynkach Prawa, ciąży przekleństwo. Napisane jest bowiem: <b>Przeklęty każdy, kto nie wypełnia wytrwale wszystkiego, co nakazuje wykonać Księga Prawa.</b>	usprawiedliwienie z wiary a Prawo jako źródło przekleństwa i obietnica	Pwt 27,26a: <b>Przeklęty, kto nie trzyma się nakazów tego Prawa i nie wypełnia ich [...].</b>	błogosławieństwa i przekleństwa w związku z nadaniem Prawa Izraelitom

Zmiana kontekstu sięga tak daleko, że autorzy nie wahają się nazwać w takich wypadkach fenomenu cytowania ST przez Pawła „radykałną relekturą” (ang. *radical rereading*) tekstu ST<sup>115</sup>. Zrozumiałym jest więc, że ci spośród adresatów Listów Pawła, którzy znali ST (czy to jako chrześcijanie pochodzenia żydowskiego zaznajomieni ze świętymi księgami judaizmu, czy też jako poganochrześcijanie, którzy po nawróceniu zajęli się studiowaniem Pisma świętego), mogli mieć trudności z przyjęciem Pawłowego sposobu argumentacji za pomocą cytatów. Gdyby apostoł zakładał, że jego adresaci dobrze znają oryginalny kontekst cytowanych przez niego fragmentów, narażałby się niekiedy na całkowite odrzucenie jego sposobu argumentacji. Jeśli więc decydował się na cytowanie z całkowitą zmianą tematyki kontekstu, oznacza to najprawdopodobniej, że cytaty służyły mu raczej jako argument retoryczny niż merytoryczny. Choć zdawał sobie sprawę, że tylko nieliczni będą w stanie uchwycić pełne znaczenie cytatu, wiedział również, że dla osiągnięcia celów retorycznych nie jest konieczne pełne rozumienie cytowanego fragmentu<sup>116</sup>. Z tego też powodu Paweł często otaczał cytaty komentarzem interpretującym je, aby czytelnikowi jego listów ukazać kierunek, który sam obrał. W nielicznych przypadkach jego komentarze do poszczególnych fragmentów ST stają się nieco bardziej obszerne (Rz 4,1-22; 9,6-13; Ga 3,6-18; 4,21-31; 1 Kor 10,1-10). Paweł sięga po cytaty ST także wtedy, gdy posługuje się rabinicznymi metodami egzegezy (np. Rz 9-11; Ga 3). Aby podeprzeć własną opinię, posługuje się fragmentami Tory, Proroków lub Pism (np. Rz 11,8-10; 15,9-12). W takich wypadkach cytaty mają wartość uwierzytelniającą Pawłowe nauczanie, choć rabinackie metody cytowania również łączą się niekiedy z radykałną zmianą kontekstu.

<sup>115</sup> R. Wagner, *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul 'in Concert' in the Letter to the Romans*, 25. Autor używa także innych określeń odnoszących się do Pawłowej lektury ST. Jest ona „szokująca” (tamże, 82), „tendencyjna” (tamże, 185, 212), „zdumiewająca” (tamże, 205) czy nawet „bezczelna” (tamże, 211).

<sup>116</sup> P. van der Horst, *Sortes: Sacred Books as Instant Oracles in Late Antiquity*, w: *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, red. L.V. Rutgers i inni, Leuven 1998, 143-173.

## 2. 1 Kor 15,12-58 – miejsce w strukturze listu i budowa wewnętrzna

Bezpośrednim przedmiotem naszych analiz są cytaty starotestamentowe w 1 Kor 15,12-58. Nie jest bez znaczenia uzasadnienie, iż fragment ten stanowi jednostkę literacką o jasno określonych granicach. Granice te wyznaczają kryteria zarówno treściowe, jak i literackie. 1 Kor 15,12-58 stanowi fragment antycznego listu, a te budowane były w oparciu o powszechnie niemal przyjęty schemat. Należy więc ukazać miejsce naszego fragmentu w całości 1 Kor i określić rolę, jaką pełni w jego strukturze. W tym celu konieczne będzie przebadanie najbliższego kontekstu fragmentu, by uzasadnić takie właśnie jego wyodrębnienie jako całości literackiej. Wyznaczeniu granic fragmentu posłużą wspomniane już kryteria o charakterze treściowym (kryterium tematyczne bądź merytoryczne) oraz kryteria o charakterze literackim (kryteria form i czasów gramatycznych, osób, terminologiczne, syntaktyczne, fleksyjne itp.). Po uzasadnieniu granic jednostki 1 Kor 15,12-58 wyznaczona zostanie jej wewnętrzna budowa. Dokonamy tego w oparciu o wykorzystanie tych samych kryteriów.

### 2.1. Miejsce 1 Kor 15,12-58 w strukturze listu

Starając się przybliżyć zasadniczą strukturę 1 Kor, by dostrzec w niej miejsce 1 Kor 15,12-58, należy zdać sobie sprawę, że to Pawłowe dzieło należy do ściśle określonego gatunku literackiego. Starożytna epistolografia wyznaczała stały schemat kompozycji listu. Korpus listu rozpoczynał wstęp, po nim następowała część centralna, a całość wieńczyło zakończenie listu. Wstęp obejmował zazwyczaj wskazanie nadawcy i odbiorcy, adres, pozdrowienie i dziękczynienie. Pozdrowienia umieszczano także w zakończeniu listu. Treść części centralnej zależała oczywiście od motywów napisania listu. W przypadku 1 Kor Paweł stosuje się zasadniczo do antycznego schematu pisania listów. Wstęp zawiera adres, pozdrowienie i dziękczynienie (1,1-9); zakończenie listu jest rozbudowane i składają się nań pozdrowienia i pożegnania (16,19-24).



Zasadniczy zrąb kompozycyjny 1 Kor zawiera dziewięć wątków tematycznych, w których autor porusza palące zagadnienia, odpowiada na pytania adresatów, napomina i daje konieczne wyjaśnienia i pouczenia. Do owych dziewięciu wątków tematycznych zaliczyć należy: podział w gminie (1,10-2,16), statut i zadanie Pawła i Apollosa (3,1-4,21), niemoralność Koryntian (5,1-6,20), sprawy małżeńskie i kwestia dziewictwa (7,1-40), kwestia uczestnictwa w pogańskich uctach sakralnych (8,1-11,1), zgromadzenia liturgiczne (11,2-34), zagadnienie charyzmatów (12,1-14,40), kwestia zmartwychwstania Chrystusa i wierzących (15,1-58) oraz sprawy końcowe (16,1-18). Po wpisaniu wymienionych wątków tematycznych w formularz antycznego listu, dają się zauważyć następujące elementy:

- (1) Wstęp (1,1-9);
- (2) Część centralna:
  1. podział w gminie (1,10-2,16);
  2. statut i zadanie Pawła i Apollosa (3,1-4,21);
  3. niemoralność Koryntian (5,1-6,20);
  4. sprawy małżeńskie i kwestia dziewictwa (7,1-40);
  5. kwestia uczestnictwa w pogańskich uctach sakralnych (8,1-11,1);
  6. zgromadzenia liturgiczne (11,2-34);
  7. zagadnienie charyzmatów (12,1-14,40);
  8. kwestia zmartwychwstania Chrystusa i wierzących (15,1-58);
  9. sprawy końcowe (16,1-18);
- (3) Zakończenie (16,19-24).

Postępując za wątkami tematycznymi listu po wstępie, który – jak wspomniano – obejmuje wskazanie nadawcy oraz adresatów (1,1-2), pozdrowienia i dziękczynienie (1,3-9), należy przeanalizować, w którym miejscu apostoł zamieścił interesującą nas sekcję dotyczącą zmartwychwstania (15,12-58). W ten sposób określony zostanie kontekst całej sekcji, w której badać

będziemy funkcję cytatów ST. Jednocześnie zaznaczyć należy, że dla naszych badań nie jest najistotniejsze bardzo dokładne wyznaczanie granic sekcjom i ich częściom w tych partiach listu, które są dość znacznie oddalone w schemacie listu od 15,12-58. To, czy np. sekcja o zgromadzeniach liturgicznych rozpoczyna się w 11,1 czy też w 11,2, nie wpływa na interpretację sekcji 15,12-58, stąd też poniżej przedstawiony zostanie najbardziej powszechny schemat 1 Kor. Większy nacisk natomiast zostanie położony na uzasadnienie granic tekstowych 15,12-58, z uwzględnieniem kryteriów treściowych i literackich.

Paweł rozpoczyna od opisu i krytyki egzystencjalnej sytuacji w gminie korynckiej, naznaczonej przez podziały i niezgodę. Wyraźnie zarysowujące się frakcje akcentują własne poglądy, zamiast czerpać moc od Chrystusa, który sam jest mocą i mądrością Boga. Owa moc i mądrość, ukazane w krzyżu, są zasadniczą treścią dobrej nowiny (1,10-2,16). Sekcję tę rozpoczyna apostoł od wezwania do jedności, po którym charakteryzuje podziały w gminie korynckiej i wskazuje na ich bezsensowność, by ostatecznie złożyć Bogu dziękczynienie (1,10-17). Wzmianka o głoszeniu Ewangelii pozwala autorowi listu przejść do tematyki apostołatu. Czyni to Paweł stosując partykułę γὰρ, o charakterze adwersatywnym. Przedstawia najpierw zasadnicze orędzie krzyża, które z kolei odnosi do sytuacji Koryntian, stwierdzając, że dla wierzących to Chrystus jest prawdziwą mocą i mądrością Bożą (1,18-31). Takiego właśnie Chrystusa głosił w Koryncie – Chrystusa ukrzyżowanego, a czynił to nie wiedziony ludzką mądrością, lecz poprzez ukazywanie ducha i mocy (2,1-5). Takie działanie jest głoszeniem mądrości Bożej, zakrytej przed ludźmi odrzucającymi orędzie zbawcze. Odkryć je mogą ci, którzy są prowadzeni przez Ducha Świętego (2,6-16). Następnie Paweł uzasadnia stosowanie tytułu apostoła wobec samego siebie, wskazując na prawdziwość swego posłannictwa. Każdy z głoszcili dobrej nowiny ma wyznaczone przez Boga odmienne zadanie (3,1-4,21). Paweł rozpoczyna ten swój wywód od stwierdzenia niedojrzałości Koryntian i charakterystyki swej pracy apostoł-

skiej (3,1-17), a następnie przechodzi do wskazań praktycznych, różnicując mądrość tego świata i wolność chrześcijan (3,18-23).

Kolejny podjęty przez Pawła wątek dotyczy sług Chrystusa. Każdy z apostołów jest sam odpowiedzialny przed Bogiem za swoją pracę (4,1-13). Całą sekcję kończą napomnienia ze strony Pawła, który widzi siebie jako ojca wspólnoty korynckiej i w takiej roli zapowiada swoje przybycie do gminy (4,14-21). Kolejną dużą część listu stanowią upomnienia, jakie Paweł kieruje do chrześcijańskich mieszkańców Koryntu. Zasadniczo skupia się na trzech kwestiach: kazirodztwie, poszukiwaniu sprawiedliwości przed trybunałami pogańskimi oraz swobodzie obyczajów (5,1-6,20). Potępiając kazirodztwo, Paweł wskazuje najpierw jego obrzydliwość, sięga po metaforę kwasu, który zakwasza całe ciasto, a następnie kieruje kolejne napomnienia; w tym kontekście pojawia się katalog wad (5,1-13). Godna potępienia jest także praktyka rozstrzygania spornych spraw pomiędzy chrześcijanami przed trybunałami pogańskimi; w kontekście tego potępienia pojawia się kolejny katalog wad (6,1-11). Napiętnowana została także swoboda obyczajów, o której wywód kończy apostoł wezwaniem do unikania cudzołóstwa (6,12-20). Kwestia swobody obyczajów daje impuls, by przejść do spraw małżeńskich i kwestii dziewictwa dla Chrystusa. Apostoł omawia rolę poszczególnych stanów we wspólnocie chrześcijańskiej (małżonków, dziewic i wdów; 7,1-40). Zatrzymuje się najpierw na stanie małżeństwa, w formie bezpośrednich zwrotów skierowanych kolejno do osób pozostających w związkach małżeńskich, do niezamężnych i wdów, do pozostających w małżeństwach osób niewierzących i wreszcie do trwających w małżeństwach mieszanych (7,1-16). W kolejnej części jednostki Paweł stawia dwie zasady: aby iść za wskazaniem Pana i aby pozostać w obecnym stanie społecznym. Pierwszą z nich aplikuje do obrzezanych i nieobrzezanych, drugą zaś do niewolników i wolnych (7,17-24). Wreszcie przechodzi do omówienia kwestii dziewictwa, do którego apostoł zachęca, uzasadniając swe stanowisko „krótkością” czasu oraz wolnością od zabiegania o sprawy świata (7,25-40). Bezpośrednio po omó-

wieniu kwestii małżeńskich i dziewictwa Paweł podejmuje kolejny temat. Jest nim uczestnictwo w uctach sakralnych. Są one dwojakiego rodzaju: pogańskie i chrześcijańskie. Najpierw apostoł daje wskazania co do spożywania pokarmów poświęconych bożkom i brania udziału w uctach pogan (8,1-11,1), a następnie piętnuje nieprawidłowości, które zaistniały w zgromadzeniach liturgicznych (11,2-34). W kwestii spożywania pokarmów ofiarowanych bożkom należy kierować się prawym sumieniem, miłością i wolnością, która nie może być pozbawiona troski o braci (8,1-13). Następnie Paweł rozpoczyna wątek osobisty: mówi o swoich prawach przysługujących mu z racji bycia apostołem. Stwierdza, iż rezygnuje świadomie z prawa do przysługującego mu utrzymania ze strony wspólnoty, gdyż pragnie być „wszystkim dla wszystkich” (9,1-27). Kolejny wątek stanowi ostrzeżenie przed idolatrią. Apostoł wskazuje na doświadczenia Izraela w tym względzie, a następnie ostrzega Koryntian przed podobnym postępowaniem (10,1-13). W kolejnej części wywodu Paweł mówi o ryzyku idolatrii w Korycie: najpierw w ogólny sposób przestrzega przed bałwochwalstwem, a następnie przeciwstawia uczty pogan uczestnictwu w Ciele i Krwi Pańskiej (10,14-22). W ostatnim fragmencie poświęconym uctom pogańskim znajduje się odwołanie do prawego sumienia i zasady wolności co do spożywania pokarmów sprzedawanych na targu, które mogły zostać poświęcone bożkom. Całą sekcję kończą ogólne zachęty końcowe (10,23-11,1).

Po omówieniu uct pogańskich apostoł podejmuje temat uct chrześcijańskich. Te ostatnie – twierdzi Paweł – winny odznaczać się charakterem modlitewnym. Właśnie w spotkaniach o takim charakterze przejawiają się dary Ducha Świętego, a wśród nich spektakularne charyzmaty, który były żywo obecne we wspólnocie korynckiej; im właśnie autor listu poświęca kolejne zagadnienie (12,1-14,40). Spotkania chrześcijan są przejawem jedności w różnorodności. Zasadą jedności jest Duch Święty, który uzdalnia do rozmaitych posług, funkcji i korzystania z darów charyzmatycznych w zgromadzeniu (12,1-11). Paweł sięga w tym kontekście

po metaforę Kościoła jako Ciała Chrystusa, która pozwala mu unaocznic zasadę jedności w różnorodności (12,12-31). Jednym z najpiękniejszych i poetyckich zarazem fragmentów całego listu jest hymn o miłości, zbudowany z prologu, dwóch paralelnych strof i epilogu (13,1-13). Wiele miejsca poświęcone zostało następnie darowi języków, ale także innym nadprzyrodzonym manifestacjom Ducha Świętego (14,1-33a). Apostoł przywołuje wzór innych zgromadzeń, wskazując na to, jaka winna być właściwa postawa usługujących charyzmatami (14,33-40).

Właśnie po wskazaniu zasad korzystania z charyzmatów Paweł przechodzi do kwestii związanych ze zmartwychwstaniem, które bezpośrednio dotyczą przedmiotu naszych badań (15,1-58). Zasadnicza teza apostoła, którą stawia już na początku swego wywodu, to stwierdzenie, że zmartwychwstanie chrześcijan zasadza się na zmartwychwstaniu Chrystusa. Odrzucenie wiary w zmartwychwstanie Chrystusa sprawia, że wiara staje się daremna. Ponieważ w 1 Kor 15 zawiera się materiał badawczy naszej pracy, należy nieco baczniej przyjrzeć się wewnętrznej strukturze tego rozdziału. Zasadnicza tematyka tego rozdziału to prawda o zmartwychwstaniu. Już pierwsza lektura tekstu nasuwa spostrzeżenie, iż Paweł porusza tu dwa zagadnienia: prawdę o zmartwychwstaniu Chrystusa oraz o zmartwychwstaniu wierzących w Niego. Każde z tych zagadnień przedstawione jest w innym aspekcie. O ile prawda o zmartwychwstaniu Chrystusa złączona jest przez autora listu z uzasadnieniem jego apostołskiego posłannictwa, o tyle prawda o zmartwychwstaniu chrześcijan rozwijana jest w kierunku uzasadnienia samego faktu zmartwychwstania, a także związana z tematyką natury ciała po powstaniu z martwych. Paweł rozpoczyna wywód potwierdzający zmartwychwstanie Chrystusa od przypomnienia Ewangelii, którą głosił on sam, a w której trwają Koryntianie (15,1)<sup>117</sup>. Przywołując motyw głoszenia Dobrej Nowiny, Paweł sięga po techniczne terminy εὐαγγελίζω i κηρύσσω. Przepowiadanie to dotyczy praw-

<sup>117</sup> Por. 1 Kor 12,3; 2 Kor 8,1; Ga 1,11.

dy o zmartwychwstaniu Chrystusa i o chrystofaniach. Wskazując na te ostatnie, Paweł – w swoistym katalogu ukazywania się Zmartwychwstałego – sięga po termin ὄφθη w formie *indicativus aoristi*, co wskazuje na jednorazową dokonaną czynność. Właśnie wokół tego czasownika zbudowany został wywód prowadzący do uzasadnienia apostoelskiej działalności Pawła. Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa dokonało się „zgodnie z Pismem” (κατὰ τὰς γραφὰς), a po tych wydarzeniach nastąpił ciąg chrystofanii. Cała konstrukcja ww. 3-7 stanowi wczesnochrześcijańską formułę kerygmatyczną, którą Paweł przejął z materiału tradycji i zmodyfikował, celem włączenia jej w kontekst swoich rozważań<sup>118</sup>. Chrystus ukazywał się kolejno Kefasowi, Dwunastu, więcej niż pięciuset braciom jednocześnie, Jakubowi i wszystkim apostołom. Listę zamyka sama postać Pawła, który określa siebie jako „płód poroniony” (ἐκτρώμα), gdyż jemu Zmartwychwstały ukazał się jako ostatniemu<sup>119</sup>.

W odniesieniu do działania Chrystusa wobec siebie Paweł stosuje ten sam czasownik, co wobec innych postaci, którym Chrystus się ukazał; chodzi o formę ὄφθη. *De facto* jednak, choć Paweł przedstawia swą osobę w ciągu chrystofanii, jego widzenie Zmartwychwstałego miało inną naturę niż w przypadku apostołów czy pięciuset braci. Chrystofania to inaczej ukazanie się Chrystusa zmartwychwstałego Jego uczniom w takim sensie, że przedstawia się On w swoim fizycznym ciele. Uczniowie mogą z Nim rozmawiać, dotykać Go, spożywać z Nim posiłek czy przyjmować

<sup>118</sup> H.W. Hollander – G.E. van Der Hout, *The Apostle Paul Calling Himself an Abortion: 1 Cor 15,8 within the Context of 1 Cor 15,8-10*, NT 38 (1996) 224-236; P.R. Jones, *1 Cor 15:8: Paul the Last Apostle*, TynBul 36 (1985) 5-34; E.J. Jezierska, *Chrystologia*, w: *Teologia Nowego Testamentu*, III, *Listy Pawłowe, Katolickie i List do Hebrajczyków*, red. M. Rosik, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2008, 76.

<sup>119</sup> J. Munck, *Paulus tanquam abortivus*, 1 Cor 15,8, w: *NT Essays: Studies in Memory of T.W. Manson*, red. A.J.B. Higgins, Manchester 1959, 180-183. Por. także: G.W.E. Nickelsburg, *An ektrōma, Though Appointed from the Womb: Paul's Apostolic Self-Description in 1 Cor 15 and Gal 1*, HTR 79 (1986) 198-205. Wielu badaczy jednak woli mówić nie o „płodzie poronionym”, lecz o niemowlęciu wydobytym na świat przez cesarskie cięcie.

polecenia i pouczenia. Opisy chrystofanii zawarte zostały przede wszystkim w Ewangeliach (Mk 16,9-20; Mt 28,9-10.16-20; Łk 24,1-12.13-49; J 20,1-18; 20,19-21,19). Chrystofanie w ścisłym tego słowa znaczeniu miały więc miejsce przez czterdzieści dni, od zmartwychwstania do wniebowstąpienia<sup>120</sup>. Niektórzy egzegeci jednak są skłonni mówić o chrystofanii pod Damaszkiem właśnie z tego względu, że sam Paweł wpisuje swoje imię jako świadka chrystofanii<sup>121</sup>. Inni skłaniają się ku mistycznej wizji (tak J. Gnilka<sup>122</sup>, X. Léon-Dufour, choć ukazuje Pawłowy wysiłek zakwalifikowania wizji jako chrystofanii)<sup>123</sup> oraz J.M. Everts<sup>124</sup>. Pawłowy wysiłek, by ukazać wizję jako chrystofanię, widać po wykorzystywanych przez niego czasownikach: już w 1 Kor 9,1 pojawia się czasownik *έόρακα*, użyty także w J 21,7; Łk 24,16.31, natomiast w 1 Kor 15,8 używa wspomnianego czasownika *ώφθη*, który jest także charakterystyczny dla wyznania wiary w zmartwychwstanie (Łk 24,34; Dz 9,17; 13,31; 26,16). Chrystofanie wiązały się z rozpoznaniem w Zmartwychwstałym Jezusa historycznego; sam Paweł historycznego Jezusa nie spotkał. Niemniej jednak chrystofanie wiązały się z przekazaniem misji czy polecenia, a tak właśnie apostoł ukazuje wydarzenie spod bram Damaszku: jego apostołskie posłannictwo jest wyraźnie w tym wydarzeniu zakotwiczone<sup>125</sup>. Z tego też powo-

<sup>120</sup> X. Léon-Dufour, *Chrystofanie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1973, 128.

<sup>121</sup> H. Windisch, *Die Christophanie vor Damascus und ihre religionsgeschichtliche Parallelen*, ZNW 31 (1932) 1-23.

<sup>122</sup> J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001, 53.

<sup>123</sup> X. Léon-Dufour, *Chrystofanie*, 128.

<sup>124</sup> J.M. Everts, *Conversion and Call of Paul*, w: *Dictionary of Paul and His Letters. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, Downers Grove–Leicester 1993, 156.

<sup>125</sup> A. Paciorek stwierdza: „Paweł widział Jezusa. Wizję tę stawia na równi z wizjami, które były udziałem Piotra, Jakuba i innych świadków zmartwychwstałego Chrystusa”; *Wydarzenie pod Damaszkiem w świetle nowotestamentowych wypowiedzi*, w: *Mów, Panie, bo sługa Twój słucha. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1999, 167.

du wielu autorów w wydarzeniu pod Damaszkiem, zrelacjonowanym przez Łukasza w Dz 9,1-9, widzą opis wzorowany na modelu opowiadań o powołaniu (tak: K. Stendhal<sup>126</sup>, J. Gnilka<sup>127</sup>, C. Dietzfelbinger<sup>128</sup>, G. Pani<sup>129</sup> czy R. Orłowski<sup>130</sup>). Ga 1,1-17 potwierdza, że sam Paweł traktuje wydarzenie pod Damaszkiem jako powołanie. Nadawca listu przedstawia się jako „apostoł nie z ludzkiego ustanowienia czy zlecenia, lecz z ustanowienia Jezusa Chrystusa” (Ga 1,1). Po doświadczeniu damasceńskim Paweł traktuje siebie już jako apostoła: „Nie udając się do Jerozolimy, do tych, którzy stali się apostołami pierwej niż ja, skierowałem się do Arabii, a później znowu wróciłem do Damaszku” (Ga 1,17)<sup>131</sup>. W całym wywodzie Pawła daje się więc zauważyć nacisk kładziony na to, aby na starochrześcijańskiej formule kerygmatycznej, stwierdzającej fakt zmartwychwstania Chrystusa, które dokonało się zgodnie z Pismem, oraz na fakcie chrystofanii, oprzeć argumentację za uprawnionym nazywaniem samego siebie apostołem. Gdzie kończy się ten Pawłowy wywód? Tu przychodzą nam z pomocą kryteria literackie. C.H. Albert zauważa, że ww. 1-2 i w. 11 tworzą inkluzję,

<sup>126</sup> K. Stendhal, *Paul Among Jews and Gentiles*, Philadelphia 1976.

<sup>127</sup> J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, 51-62.

<sup>128</sup> C. Dietzfelbinger, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie*, WMANT 58, Neukirchen 1985.

<sup>129</sup> G. Pani, *Vocazione di Paulo o conversione? La documentazione della lettera ai Galati e ai Romani*, w: *Il simposio di Tarso su S. Paulo Apostolo*, Roma 1993, 50-51.

<sup>130</sup> R. Orłowski, *Łukaszwowy przekaz o powołaniu Pawła. Studium literacko-teologiczne*, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2008. J. Gnilka, choć cały rozdział swej książki o Pawle tytułuje „Prześladowca i jego powołanie”, ostatecznie stwierdza: „W rzeczywistości nie jest to historia powołania. Jest to historia nawrócenia”; J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, 53.

<sup>131</sup> Paweł jest przekonany o tym, że Bóg, który mu się objawił, wybrał go i powołał jeszcze w łonie matki (Ga 1,15). Jest to wyraźne nawiązanie do scen powołań prorockich (Jr 1,5; Iz 49,1-6; Ez 2,1). Hieronim dostrzegał klarowne podobieństwo pomiędzy wydarzeniem spod Damaszku a powołaniem Jeremiasza: „*Et Jeremias antequam formaretur in utero et conciperetur in vulva matris suae, notus Deo sanctificatusque perhibetur*” (*Ad Galatas*, PL 26,349-350); A. Paciorek, *Wydarzenie pod Damaszkiem w świetle nowotestamentowych wypowiedzi*, 164.



a to przez użycie czasowników „głośić” (εὐαγγελιζω, κηρύσσω) i „wierzyć” (πιστεύω)<sup>132</sup>.

W. 12 rozpoczyna nowy wątek, co Paweł z literackiego punktu widzenia podkreśla poprzez użycie mocnej frazy „jeżeli zatem” (εἰ δὲ)<sup>133</sup>. Termin δὲ ma tu wyraźnie charakter adwersatywny. Ten sam wiersz zapowiada nowy temat rozważań Pawła; apostoł przystępuje do argumentacji za zmartwychwstaniem wiernych, by odeprzeć opinie tych, którzy odrzucają to przekonanie. Tematykę zmartwychwstania wiernych kontynuuje autor listu aż do końca rozdziału piętnastego, naświetlając różne jej aspekty. Wywód apostoła można ująć w następujący ciąg logiczny: uzasadnienie, że odrzucenie zmartwychwstania wierzących prowadzi do odrzucenia zmartwychwstania Chrystusa i odwrotnie; analogia Adam – Chrystus; poddanie wszystkiego Chrystusowi i Bogu; napomnienia Pawła poparte jego osobistym doświadczeniem; natura ciał po zmartwychwstaniu; druga analogia Adam – Chrystus; wydarzenia ostateczne; eschatologiczny hymn i napomnienia końcowe. Choć nagromadzenie wątków jest spore, wszystkie one oscylują wokół zagadnienia zmartwychwstania, na które apostoł patrzy z różnych punktów widzenia i które naświetla z wielu stron, odpowiadając na wątpliwości adresatów listu. Przejścia pomiędzy wątkami oparte są o logiczne wnioskowanie. Natomiast w 16,1 pojawia się zupeł-

<sup>132</sup> C.H. Talbert, *Reading Corinthians: A Literary-Theological Commentary on 1 and 2 Corinthians*, 121; J.B. Lightfoot, *Notes on the Epistles of St. Paul*, Peabody 1999<sup>4</sup>, 141. Por. także: J. Murphy-O'Connor, *Tradition and Redaction in 1 Cor 15:3-7*, CBQ 43 (1981) 582-589; A. Gieniusz, *Najstarszy przekaz o zmartwychwstaniu: 1 Kor 15,1-11*, ZHTZ 3 (1997) 73-81; V. Hasler, *Credo und Auferstehung in Korinth. Erwägungen zu 1 Kor 15*, TZ 40 (1984) 12-41; R.M. Price, *Apocryphal Apparitions: 1 Cor 15:3-11 as a Post-Pauline Interpolation*, JHC 2 (1995) 69-99; W. Radi, *Der Sinn von gnōrizō in 1 Kor 15:1*, BZ 28 (1984) 243-245; W. Schenk, *Textlinguistische Aspekte der Strukturanalyse, dargestellt am Beispiel von 1 Kor xv.1-11*, NTS 23 (1977) 469-477; P. von der Osten-Sacken, *Die Apologie des paulinischen Apostolatu in 1 Kor 15:1-11*, ZNW 64 (1973) 245-262.

<sup>133</sup> H. Binder, *Zum geschichtlichen Hintergrund von 1 Kor 15,12*, TZ 46 (1990) 193; K. Usami, *How Are the Dead Rised? (1 Cor 15:35-38)*, Bib 57 (1976) 473.

nie nowa tematyka, nie mająca związku ze zmartwychwstaniem: Paweł wydaje polecenia odnośnie zbiórki na rzecz Kościoła w Jerozolimie. Zmianę tematu sygnalizuje sformułowaniem  $\pi\epsilon\rho\lambda\grave{\iota}$  δὲ („co się zaś tyczy”). Jest ono wprowadzeniem do omówienia aktualnych spraw Kościoła. Nie chodzi tylko o zbiórkę na rzecz ubogich chrześcijan w Jerozolimie (16,1-4), ale także o plany misyjne Pawła (16,5-8), o odwiedziny Koryntu przez Tymoteusza i Apollosa (16,9-12) oraz o ogólne zachęty do wiernych (16,13-18). Po podaniu tych informacji, nadawca listu przechodzi do końcowych pozdrowień (16,19-21) i pożegnania (16,22-24). Ostatecznie więc miejsce 1 Kor 15,12-58 sytuje się w ogólnym schemacie listu po wskazaniu na ewangelię o zmartwychwstaniu Chrystusa i chrystofaniach (15,1-11), a przed kwestiami końcowymi i konkluzją listu (16,1-24). Schemat ten ująć można następująco:

- (1) Pozdrowienie i modlitwa dziękczynna (1,1-9);
  1. Pozdrowienie (1,1-3);
  2. Modlitwa dziękczynna (1,4-9).
- (2) Podziały w gminie i głoszenie ewangelii (1,10-2,16);
  1. Podziały w Koryncie (1,10-17);
  2. Chrystus mocą i mądrością Bożą (1,18-31);
  3. Pawłowe głoszenie Chrystusa ukrzyżowanego w Koryncie (2,1-5);
  4. Objawienie przez Ducha Świętego (2,6-16).
- (3) Statut i zadanie Pawła i Apollosa (3,1-4,21);
  1. Duchowa niedojrzałość Koryntian (3,1-17);
  2. Wskazania praktyczne (3,18-23);
  3. Słudzy Chrystusa (4,1-13);
  4. Paweł jako „ojciec” wspólnoty (4,14-21).
- (4) Niemoralność Koryntian (5,1-6,20);
  1. Grzech kazirodztwa (5,1-13);
  2. Sprawy sądowe chrześcijan w trybunałach pogan (6,1-11);
  3. Swoboda obyczajów (6,12-20).

- (5) Kwestia małżeństwa i dziewictwa (7,1-40);
  1. Kwestia małżeństwa (7,1-16);
  2. Stan społeczny (7,17-24);
  3. Kwestia dziewictwa (7,25-40).
- (6) Uczestnictwo w sakralnych uctach pogan (8,1-11,1);
  1. Sumienie, miłość i wolność (8,1-13);
  2. Prawa i życie apostoła w wolności i miłości (9,1-27);
  3. Idolatria w Izraelu (10,1-13);
  4. Ryzyko idolatrii w Koryncie (10,14-22);
  5. Sumienie, wolność i chwała Boża (10,23-11,1).
- (7) Zgromadzenia liturgiczne (11,2-34);
  1. Kobiety i mężczyźni w zgromadzeniu liturgicznym (11, 2-16);
  2. Wieczera Pańska w Koryncie (11,17-34).
- (8) Dary Ducha Świętego (12,1-14, 40);
  1. Jedność w różnorodności (12, 1-11);
  2. Kościół Ciałem Chrystusa (12, 12-31);
  3. Hymn o miłości (13,1-13);
  4. Znaczenie i zasady używania charyzmatów (14,1-33a);
  5. Wzór innych zgromadzeń (14,33b-40).
- (9) Kwestia zmartwychwstania (15,1-58);
  1. Ewangelia o zmartwychwstaniu głoszona przez Pawła (15,1-11);
  2. **Zmartwychwstanie umarłych (15,12-58).**
- (10) Kwestie końcowe (16,1-18);
  1. Kwestia zbiórki dla chrześcijan w Jerozolimie (16,1-4);
  2. Plany podróży apostoła (16,5-8);
  3. Kwestia odwiedzin Koryntu przez Tymoteusza i Apollosa (16,9-12);
  4. Zachęty do wiernych (16,13-18).
- (11) Zakończenie (16,19-24);
  1. Pozdrowienia (16, 19-21);
  2. Pożegnanie (16, 22-24)<sup>134</sup>.

<sup>134</sup> Por.: H.D. Betz, M.M. Mitchell, *Corinthians, First Epistle to the*, w: *ABD*, I, 1143-1145.

Jak wynika z wyżej przedstawionego schematu, interesujący nas fragment (1 Kor 15,12-58) zamieszczony został przez Pawła w końcowej części listu. Poprzedza go perykopa, w której apostoł poświadcza fakt zmartwychwstania Chrystusa, przywołując listę chrystofanii i dając świadectwo o tym, iż także on sam widział zmartwychwstałego Pana (15,1-11), Perykopa ta zawiera najstarszy przekaz chrześcijańskiego *credo* (15,3-7). Po 1 Kor 15,12-58 Paweł zamieścił w treści listu już tylko kwestie końcowe, w których omawia kwestię zbiórki pieniędzy dla chrześcijan jerozolimskich, wspomina o swych planach podróźniczych, wzmiankuje o przybyciu do Koryntu Tymoteusza i Apollosa oraz kieruje ostatnie zachęty do adresatów (16,1-18). Taka pozycja 1 Kor 15,12-58 w strukturze całego listu uwidacznia, iż fragment ten łączy się w miarę ściśle z kontekstem poprzedzającym (poprzez tematykę zmartwychwstania), natomiast brak ścisłego związku z kwestiami końcowymi, które stanowią kontekst następujący.

## 2.2. Budowa wewnętrzna 1 Kor 15,12-58

Skoro uzasadniliśmy powyżej, na podstawie kryteriów literackich i treściowych, że sekcja dotycząca zmartwychwstania rozpoczyna się w 15,12, a kończy w 15,58, należy teraz wyodrębnić z niej mniejsze jednostki<sup>135</sup>. Dokonując owego wyodrębnienia, kierować się będziemy również kryteriami literackimi i merytorycznymi.

Wspomniane zostało powyżej, że cały fragment 15,12-58 rozpoczyna Paweł mocną frazą „jeżeli zatem” (εἰ δὲ). Zastosowanie δὲ w charakterze adwersatywnym niejednokrotnie sygnalizuje u Pawła rozpoczęcie nowej jednostki literackiej. Apostoł odrzuca opinie tych, którzy negują zmartwychwstanie, przy czym ma na myśli najpierw zmartwychwstanie Chrystusa, a później wierzących w Niego. Logika wywodu jest następująca: skoro Chrystus

---

<sup>135</sup> J.B. Lightfoot, *Notes on the Epistles of St. Paul*, 141; M. Bachmann, *Zur Gedankenführung in 1. Kor. 15,12ff.*, TZ 34 (1978) 265-276; M. Bachmann, *Rezeption von 1. Kor 15 (V.12ff.) unter logischem und unter philologischem Aspekt*, LB 51 (1982) 79-81.

nie zmartwychwstał, to i umarli nie zmartwychwstają<sup>136</sup>; Chrystus jednak zmartwychwstał i dlatego jest antytypem Adama, przez którego przysła śmierć. W Chrystusie więc wszyscy zmartwychwstają, tak jak wcześniej w Adamie wszyscy poddani zostali śmierci. Zmartwychwstanie będzie jednym z wydarzeń czasów ostatecznych, w których Chrystus i Bóg przejmą królowanie nad wszystkim. Odrzucenie zmartwychwstania sprawia, że nonsensowna jest praktyka chrztu za zmarłych (której znaczenie jest wciąż przedmiotem dysput egzegetów) i nie ma sensu narażać swego życia na niebezpieczeństwo, co apostoł czyni, wyznając wiarę w zmartwychwstanie. Paweł więc ukazuje najpierw konsekwencje negacji zmartwychwstania Chrystusa, następnie zestawia zmartwychwstanie Chrystusa i wiernych, by ostatecznie ukazać także konsekwencje odrzucenia zmartwychwstania wszystkich zmarłych. Z literackiego punktu widzenia fraza, która wskazuje na odrzucenie zmartwychwstania, a która zapisana została w interesującym nas fragmencie aż osiem razy, naznacza zasadniczą linię wyводу:

- (1) „[...] dlaczego twierdzą niektórzy spośród was, że nie ma zmartwychwstania?” (w. 12);
- (2) „Jeśli nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał” (w. 13);
- (3) „A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał [...]” (w. 14);
- (4) „skoro umarli nie zmartwychwstają” (w. 15);
- (5) „Skoro umarli nie zmartwychwstają, to i Chrystus nie zmartwychwstał” (w. 16);
- (6) „A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał [...]” (w. 17);
- (7) „Jeżeli umarli w ogóle nie zmartwychwstają [...]” (w. 29);
- (8) „Skoro zmarli nie zmartwychwstają” (w. 32).

---

<sup>136</sup> A.M. Cenci, *La nostra risurrezione è una certezza! Prima e Seconda Lettera di san Paulo ai Corinzi*, Milano 1999, 76.

Fraza o negacji zmartwychwstania (Chrystusa bądź umarłych) dominuje od w. 12 aż do w. 32, a później do końca jednostki (czyli do w. 58) nie pojawia się już ani razu. Wyznacza więc ona pierwszą całość jednostki 1 Kor 15,12-58<sup>137</sup>. Po w. 32 pierwszym kryterium literackim, które wskazuje na rozpoczęcie nowej jednostki, jest użycie ἀλλὰ w w. 35<sup>138</sup>. Termin ἀλλὰ ma tu znaczenie adwersatywne i to o jeszcze większym natężeniu niż δὲ w w. 12. Na tej podstawie można więc przyjąć, że 1 Kor 15,12-34 stanowi odrębną perykopę, w której Paweł przekonuje za zmartwychwstaniem Chrystusa i umarłych na wzór Chrystusa<sup>139</sup>.

Po rozpoczęciu nowej perykopy w w. 35, apostoł wyznacza jej zasadniczy temat poprzez pytanie: „A jak zmartwychwstają umarli? W jakim ukazują się ciele?” (w. 35). Rozpoczyna się wywód na temat natury ciała zmartwychwstałego. Paweł czerpie najpierw obrazy ze świata natury, by ukazać przemianę, jaka dokonuje się w ciele po zmartwychwstaniu. Następnie – podobnie jak w perykopie poprzedniej – apostoł sięga po analogię Adam – Chrystus, przy czym pierwszy człowiek jest teraz typem, nie antytypem Chrystusa. Po takim zobrazowaniu relacji Adam – Chrystus i jej odniesienia do wierzących, apostoł powraca do tematu przemiany ciała w zmartwychwstaniu. Z punktu widzenia kryteriów literackich, po zapowiedzi tematyki wywodu w w. 35, dają się zauważyć liczne opozycje. Tak dostrzec można przeciwstawianie sobie następujących terminów:

---

<sup>137</sup> Inaczej T.G. Bucher, który widzi zakończenie jednostki rozpoczynającej się w w. 12 i w w. 20; *Die logische Argumentation in 1 Korinther 15,12-20*, Bib 55 (1974) 465-486.

<sup>138</sup> Inaczej: R.J. Sider, *St. Paul's Understanding of the Nature and Significance of the Resurrection in I Corinthians XV:1-19*, NovT 19 (1977) 132-143. Autor widzi granice jednostki w ww.1-19.

<sup>139</sup> S. Grasso, *Prima Lettera ai Corinzi*, Nuovo Testamento – Commento esegético e spirituale, Roma 2002, 164-165; „*Les v.12-34 forment une unité littéraire aisément reconnaissable, grâce à une série d'indices convergents, syntaxiques, stylistiques, lexicographiques et sémantiques*”; J.-N. Aletti, *L'Argumentation de Paul et la position des Corinthiens. 1 Co 15,12-34*, 63-64.

- (1) ożyć – obumrzeć (w. 36);
- (2) niebieski – ziemski (w. 40): dwa razy;
- (3) zniszczalne – niezniszczalne (w. 42);
- (4) niechwalebne – chwalebne (w. 43);
- (5) słabe – mocne (w. 43);
- (6) zmysłowe – duchowe (w. 44): dwa razy;
- (7) pierwszy – ostatni (w. 45);
- (8) duchowe – ziemskie (w. 46);
- (9) z ziemi – z nieba (w. 47);
- (10) ziemski – niebieski (w. 48);
- (11) ziemscy – niebiescy (w. 48);
- (12) ziemski – niebieski (w. 49);
- (13) zniszczalne – niezniszczalne (w. 50);
- (14) zniszczalne – niezniszczalność (w. 53);
- (15) śmiertelne – nieśmiertelność (w. 53).

Oprócz opozycji „ostrych”, czyli bezpośrednich, w Pawłowym wywodzie zaznaczają się także opozycje „mniej ostre”, czyli pośrednie, albo opozycje niedokładne. Wyliczyć można wśród nich następujące:

- (1) ciała ludzi – ciała zwierząt (w. 39);
- (2) ciała ludzi – ciała ptaków i ryb (w. 39);
- (3) blask słońca – blask księżycy i gwiazd (w. 41);
- (4) dusza – duch (w. 45);
- (5) pierwszy – drugi (w. 47).

Tak liczne nagromadzenie opozycji krążących wokół jednego tematu, jakim jest przemiana ciała w zmartwychwstaniu, złączone z analogią Adam – Chrystus (która też stanowi swego rodzaju przeciwstawienie obydwu postaci)<sup>140</sup> każe przypuszczać, że wszy-

<sup>140</sup> C.K. Barrett, *The Significance of the Adam-Christ Typology for the Resurrection of the Dead: 1 Co 15,20-22.45-49*, w: *Résurrection du Christ et des chrétiens (1 Co 15)*, red. L. De Lorenzi, SMB. Section Biblico-Oecuménique 8, Rome 1985, 99-100.

kie one zawierają się w jednej perykopie. Wiadomo z powyższych analiz, że rozpoczyna się ona w w. 35. W w. 54 pojawiają się także dwie opozycje (zniszczalne – niezniszczalność, śmiertelne – nieśmiertelność), jednak są one dosłownym powtórzeniem opozycji z w. 53 i stanowią część wprowadzenia do cytatu łączonego Iz 25,8a i Oz 13,14b. Opozycje więc kończą się wraz z w. 54, jednak te w w. 54 są powtórzeniem opozycji z w. 53 i stanowią całość z wprowadzeniem do cytatu, który z kolei zapoczątkowuje nowy wątek w wywodzie Pawłowym. Należy więc przyjąć, że w. 53 jest ostatnim wierszem perykopy dotyczącej tematu przemiany ciała po zmartwychwstaniu. Tak więc fragment 1 Kor 15,35-53 należy uznać za odrębną całośćkę sekcji 1 Kor 15,12-58.

Ponieważ opozycje w w. 54 zapisane są w tym samym zdaniu, które stanowi wprowadzenie do cytatu, stąd nie można ich rozdzielić od tego zdania, a w konsekwencji nie można uznać, że są one jeszcze częścią poprzedniego wyводу, który również naznaczony jest opozycjami (tzn. ww. 35-53). Ponieważ opozycje z w. 54 są identyczne jak te w w. 53 i zostały włączone we wprowadzenie do cytatu łączonego, stąd wniosek, że poprzez powtórzenie opozycji apostoł buduje pomost pomiędzy dwoma wątkami: tematyką przemiany ciała w zmartwychwstaniu i tematyką, która zapowiadają cytaty ST. Opozycje te należy uznać za wykorzystany przez Pawła łącznik, nie zaś za kontynuację poprzedniego wątku. Stąd wniosek, że wraz z w. 54 rozpoczyna się nowa perykopa. Tezę tę wzmacnia fakt, że w. 54 zaczyna się frazą ὅταν δὲ, przy czym δὲ ma znów charakter adwersatywny. W analizach przeprowadzonych powyżej wykazano, że nowa jednostka rozpoczyna się także w 16,1, poprzez użycie περὶ δὲ. Tak więc fragment 1 Kor 15,54-58 należy uznać za odrębną perykopę. Na jej treść, wprowadzoną cytatami z Iz 25,8a i Oz 13,14b, składa się eschatologiczny hymn o pokonaniu śmierci, złączony z bezpośrednim zwrotem do Boga (w. 57) oraz zwrotem do adresatów (w. 58).

Podsumowując tę część naszych rozważań zauważamy, że w sekcji 1 Kor 15,12-58 wyróżnić możemy trzy mniejsze całości, które stanowią odrębne perykopy w ramach jednostki:



- (1) zmartwychwstanie umarłych na wzór Chrystusa (ww. 12-34);
- (2) zmartwychwstanie ciał (ww. 35-53);
- (3) hymn eschatologiczny i napomnienie (ww. 54-58)<sup>141</sup>.

### 3. Określenie cytatów starotestamentowych w 1 Kor 15,12-58 i ich najbliższego kontekstu

Po wyznaczeniu granic tekstowych dla jednostki 1 Kor 15,12-58 oraz po ukazaniu wewnętrznej budowy tego tekstu, przystępujemy do określenia bezpośredniego przedmiotu naszych analiz, a mianowicie do wydobycia z interesującego nas fragmentu zdań, wyrażań, fraz czy zwrotów, które uznać należy za cytaty starotestamentowe oraz do wskazania ich najbliższego (bezpośredniego) kontekstu. Zrozumiałe jest, że aby określić znaczenie cytatu w całym fragmencie, należy najpierw określić jego rolę w najbardziej bezpośrednim kontekście. Ukazaliśmy powyżej, że fragment 1 Kor 15,12-58 składa się z trzech części, traktujących kolejno o: zmartwychwstaniu umarłych na wzór Chrystusa (ww. 12-34); zmartwychwstaniu ciał (ww. 35-53); kwestiach eschatologicznych ujętych w ramy hymnu złączonego z napomnieniem (ww. 54-58). Przystąpimy teraz do określenia cytatów starotestamentowych w każdej z tych części. Za pomocą wcześniej określonych kryteriów przeanalizujemy zdania, wyrażenia, frazy i zwroty, które pretendują do tego, by nazwać je cytatami. W ten sposób wyodrębnione zostaną wszystkie cytaty ST w poszczególnych członach budowy 1 Kor 15,12-58. Następnie, gdy znana już będzie dokładna lokalizacja tych cytatów, wyznaczmy bezpośredni kontekst każdego z nich. W kolejnych rozdziałach niniejszej pracy będziemy badać znaczenie każdego cytatu w jego bezpośrednim kontekście, by ostatecznie wskazać jego rolę i wkład w całość myśli teologicznej 1 Kor 15,12-58.

<sup>141</sup> M.C. de Boer, *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5*, 94-95.

### 3.1. Określenie cytatów starotestamentowych w 1 Kor 15, 12-58

Wspomnieliśmy już powyżej, że dla potrzeb analiz prowadzonych w niniejszym opracowaniu trzeba przyjąć, nieco arbitralnie, pewne kryteria, które pozwolą wydobyć z 1 Kor 15,12-58 wyrażenia, frazy czy całe zdania, mogące być zdefiniowane jako cytaty z ST. Wzięto pod uwagę trzy czynniki:

- (1) obecność formuły wprowadzającej cytat lub innego łącznika o charakterze literackim, który mógłby wskazywać, że następujące po nim zwroty, wyrażenia lub zdania są cytatem;
- (2) stopień werbalnej bliskości tekstu Pawłowego z tekstem ST;
- (3) intencjonalność odwołania się do ST, którą dostrzec można najwyraźniej przy przebadaniu kontekstu fragmentu pretendującego do tego, by uznać go za cytat.

W tym miejscu poczynić trzeba pewne zastrzeżenie odnośnie drugiego kryterium. Przebadanie werbalnej bliskości tekstu Pawłowego z tekstem ST nie oznacza jeszcze dokładnego określenia źródła ewentualnego cytatu. Z rozważań przeprowadzonych powyżej wynika, że źródeł dla Pawłowych cytatów z ST mogło być kilka: Biblia Hebrajska, Septuaginta, targumy, chrześcijańskie antologie cytatów (czy to spisane, czy przekazywane w tradycji ustnej), fragmenty zapamiętane przez Pawła lub tłumaczone *ad hoc*. Próby określenia precyzyjnych źródeł dla każdego z cytatów zostaną podjęte w kolejnych częściach niniejszej pracy, gdy poszczególne teksty zostaną poddane szczegółowej analizie. Teraz natomiast chodzi jedynie o wskazanie czy zgodność werbalna tekstu Pawłowego z tekstem ST (pochodzącym z któregośkolwiek z wyżej zasygnalizowanych źródeł, choć zawsze jako pierwsze będą analizowane zgodności z BH i LXX) jest wystarczająca, by fragment mógł być uznany za cytat.

Oczywiście najwyraźniej o intencji cytowania świadczy obecność formuły wprowadzającej oraz zgodność werbalna tek-

stu Pawłowego z tekstem ST. Należy jednak pamiętać o tym, że nie zawsze u Pawła po pojawieniu się formuły wprowadzającej, występuje cytat. Nawet w kontekście badanego przez nas obszaru (1 Kor 15,12-58) dwukrotnie pojawia się sformułowanie „zgodnie z Pismem” (κατὰ τὰς γραφάς; 1 Kor 15,3.4), jednak nie następuje po nim cytat. Nie wystarczy więc zaistnienie pierwszego kryterium (obecność formuły wprowadzającej cytat lub innego łącznika literackiego ją zastępującego), by jakiś fragment uznać za cytat, lecz najistotniejsze wydaje się kryterium drugie: zgodność tekstu Pawłowego z fragmentem ST. Kryterium trzecie, intencję cytowania wyłaniającą się z kontekstu, należy uznać za kryterium pomocnicze w tym sensie, że nie można jakiegoś fragmentu uznać za cytat na podstawie tylko tego jednego kryterium. Powtórzmy, najistotniejsza jest w tym wypadku zgodność werbalna tekstu Pawłowego z tekstem ST. Wydaje się, że przeanalizowaniu pod względem wyżej wymienionych kryteriów winny być poddane następujące fragmenty 1 Kor 15,12-58, gdyż właśnie one – jak pokażą to za chwilę analizy – odznaczają się największym stopniem zgodności werbalnej z tekstami ST:

- (1) „aż położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy” (w. 25b);
- (2) „wszystko bowiem rzucił pod Jego stopy” (w. 27a);
- (3) „jedzmy i pijmy, bo jutro pomrzemy” (w. 32b);
- (4) „Stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą” (w. 45b);
- (5) „Zwycięstwo pochłonęło śmierć” (w. 54b);
- (6) „Gdzież jest, o śmierci, twoje zwycięstwo? Gdzież jest, o śmierci, twój oścień” (w. 55).

#### *Obecność formuły wprowadzającej cytat*

Pierwszym kryterium wskazującym na domniemaną obecność cytatu jest pojawienie się formuły wprowadzającej (*formula quotationis*) lub innego łącznika wskazującego na in-

tencję cytowania. Formuła wprowadzająca cytaty występuje w 1 Kor 15,12-58 dwa razy. Są to kolejno: w. 45a („tak też jest napisane”; οὕτως καὶ γέγραπται) oraz w. 54b („wtedy sprawdzą się słowa, które zostały napisane”; τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος). Po pierwszej formule następuje zdanie „Stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą” (w. 45b), które pretenduje do tego, by uznać je za cytat z Rdz 2,7: „wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą”. Jeśli chodzi o kryterium drugie, stopień bliskości werbalnej pomiędzy 1 Kor 15,45b a Rdz 2,7 dotyczy sekwencji czterech (w BH) lub pięciu (w LXX) wyrazów: „stać się” – „człowiek” – („Adam”) – „istota” – „żyjąca”. Kwestia imienia własnego („Adam”) zostanie bardziej szczegółowo omówiona w części poświęconej analizie cytatu, natomiast teraz wystarczy stwierdzić, że nawet jeśli imię to uznać za Pawłowe wtrącenie przerywające cytat, to i tak mamy do czynienia z sekwencją czterech następujących po sobie słów, które są identyczne dla 1 Kor 15,45b i Rdz 2,7. Intencję Pawła do odwołania się do ST widać już w samej formule wprowadzającej, więc niekonieczne jest w tym wypadku odwoływanie się do kontekstu. Podsumowując należy stwierdzić, że w w. 45a obecna jest formuła wprowadzająca cytat, która ujawnia jednocześnie intencję autora przywołania tekstu źródłowego (pierwsze i trzecie kryterium), natomiast zgodność werbalna pomiędzy w. 45b a Rdz 2,7 dotyczy czterech lub pięciu wyrazów. O ile sam stopień zgodności werbalnej nie jest jeszcze wysoki, o tyle obecność formuły wprowadzającej przesądza o tym, iż sformułowanie „stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą”, zawarte w 1 Kor 15,45b uznać można za cytat.

Po raz drugi formuła wprowadzająca cytat występuje w w. 54a. Brzmi ona: „wtedy sprawdzi się słowo, które zostało napisane”. Formuła ta przyjmuje formę liczby pojedynczej, choć pada po niej cytat łączony. Widać więc, że Paweł świadomym zabiegiem redakcyjnym chciał połączyć dwa cytaty i przedstawić je

jako jeden fragment Biblii<sup>142</sup>. Następujące po niej słowa brzmią najpierw: „Zwycięstwo pochłonęło śmierć” (w. 54b). Fragment ten może okazać się cytatem z Iz 25,8a, który brzmi: „raz na zawsze pokona śmierć”. W tekście greckim (zarówno w LXX, jak i w innych tłumaczeniach greckich) przynajmniej trzy wyrazy dokładnie zgadzają się ze słowami Pawłowymi: κατεπόθη – ὁ – θάνατος. Podobnie rzecz ma się w zestawieniu z tekstem BH. Zdecydowana większa zgodność pojawia się w zestawieniu tłumaczenia Teodocjona, ale przekład ten jest późniejszy niż list Pawłowy. Nie będziemy więc teraz rozstrzygać źródła cytatu, niemniej jednak podkreślić trzeba, że pewna zgodność werbalna jest tu dostrzegalna. I znów, choć stopień zgodności werbalnej nie jest zbyt duży (łącznie z rodzajnikiem trzy słowa w LXX i BH lub pięć słów w tłumaczeniu Teodocjona: κατεπόθη – ὁ – θάνατος – εἰς – νίκος), to jednak przy uwzględnieniu faktu, że do owej zgodności dołącza się obecność formuły wprowadzającej, sygnalizuje obecność cytatu. Możemy więc sformułowanie „zwycięstwo pochłonęło śmierć”, uznać za cytat zaczerpnięty z Iz 25,8a. Na tym jednak nie koniec. Kontekst Pawłowej wypowiedzi sugeruje, że formuła wprowadzająca dotyczyć może także kolejnych zdań zapisanych w formie retorycznych pytań: „Gdzież jest, o śmierci twoje zwycięstwo? Gdzież jest, o śmierci, twój oścień?” (w. 55). W tym wypadku stopień zgodności werbalnej ze źródłem cytatu, identyfikowanym jako Oz 13,14b, jest o wiele większy. Fragment Oz 13,14b w tłumaczeniu z BH brzmi: „Gdzie twa zaraza, o Śmierci, gdzie twa zagłada, Szeolu?”. Zgodność werbalna BH dotyczy pięciu słów: אֱהִי דְבַרְיָךְ מוֹת אֱהִי קְטָבְךָ (przy czym w terminach קְטָבְךָ i דְבַרְיָךְ chodzi o zgodność zaimka dzierżawczego „twój”, nie o całe słowa). Z LXX zgodnych jest siedem słów: ποῦ – σου – θάνατε – ποῦ – τὸ – κέντρον – σου. Tak więc dość duży

<sup>142</sup> „The introduction to the combined scriptural quotation in 1 Cor 15:54b-55, ‘Then will come to be the word that is written’, prepares the audience to hear a ‘word’ or ‘saying’ (λόγος) written in the past with a scriptural authority that remains valid for the present time of the audience”; J.P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, SiBL 15, Leiden–Boston 2005, 251.

stopień zgodności werbalnej (zwłaszcza w LXX) i obecność formuły wprowadzającej pozwala zakwalifikować obydwie pytania retoryczne „Gdzież jest, o śmierci twoje zwycięstwo? Gdzież jest, o śmierci, twój oścień?”, jako cytaty zaczerpnięte z Oz 13,14b.

Badając więc pierwsze kryterium (a właściwie jego część) wskazujące na domniemaną obecność cytatu, którym jest występowanie formuły wprowadzającej (zazwyczaj, choć nie zawsze, poprzedzającej cytat), dochodzimy do wniosku, że po uwzględnieniu zgodności werbalnej sformułowań po nim następujących z odpowiednimi tekstami ST, wyróżnić możemy trzy cytaty z ST w 1 Kor 15,12-58: „Stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą” (w. 45b), „Zwycięstwo pochłonęło śmierć” (w. 54b) oraz „Gdzież jest, o śmierci twoje zwycięstwo? Gdzież jest, o śmierci, twój oścień?” (w. 55)<sup>143</sup>. Ponieważ w. 54b i w. 55 łączą się ze sobą, tworząc w tekście listu ciągły wywód, należy uznać, że stanowią one cytaty łącznie, którego pełne brzmienie, poprzedzone formułą wprowadzającą, jest następujące: „wtedy sprawdzą się słowa, które zostały napisane: Zwycięstwo pochłonęło śmierć. Gdzież jest, o śmierci twoje zwycięstwo? Gdzież jest, o śmierci, twój oścień?” (ww. 54b-55).

### *Obecność łącznika wskazującego na intencję cytowania*

Wspomnieliśmy powyżej, że pierwszym kryterium do stwierdzenia obecności cytatu z ST jest obecność formuły wprowadzającej lub jakiegoś innego łącznika, który wskazywałby na intencję cytowania. Dwukrotnie występująca formuła wprowadzająca cytat i uwzględnienie zgodności werbalnej tekstu Pawłowego z tek-

<sup>143</sup> Wyniki tych analiz zbieżne z wynikami przedstawionymi przez R.B. Terryego, jednak autor stwierdza (w prezentowanej przez siebie tabeli), że przed cytatem w w. 55 nie ma formuły wprowadzającej, pomijając fakt, że ww. 54-55 zawierający zestawienie dwóch cytatów i formuła wprowadzająca cytat w w. 54b obejmuje jednocześnie w. 55. Niemniej jednak, pomimo pominięcia formuły wprowadzającej cytat w w.55 w tabeli, zauważa: „*It is possible to view the introduction to 15:54 as introducing both passages [czyli w. 54b i w. 55]*”; R.B. Terry, *A Discourse Analysis of First Corinthians*, Publications in Linguistics 120, Arlington 1955, 156.

stem ST pozwoliło spośród grupy sześciu badanych fragmentów wydobyć trzy, które należy uznać za cytaty. Należy teraz przeanalizować pozostałe trzy, wciąż jeszcze pozostając w obszarze pierwszego kryterium, pytając: czy poza formułą wprowadzającą nie ma innego łącznika, który wskazywałby na obecność cytatu? Pierwszy z pozostałych trzech tekstów, mogących okazać się cytatem, brzmi w pełnym wierszu: „Trzeba bowiem, ażeby królował, aż położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy” (w. 25). Cytatem z Ps 110[109],1b (przekład za BH: „aż Twych wrogów położę jako podnózek pod Twoje stopy”) może okazać się druga część wiersza: „aż położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy”. Jedynym łącznikiem, który występuje pomiędzy tekstem Pawłowym a fragmentem mogącym być cytatem jest partykuła „aż”. Paweł zapisał ją jako ἄχρι. Niektórzy lingwiści określają ją jako „spójnik zdań okolicznikowych czasu”, który występuje z zaimkiem względnym<sup>144</sup>. Termin ἄχρι może być tłumaczeniem hebrajskiego עַד, a także synonimem ἕως<sup>145</sup>, względnie wyrażenia ἕως ἄν, który to termin występuje w Ps 110[109],1b w LXX. Nie można więc uznać terminu ἕως za dodany przez Pawła łącznik, który wprowadzałby cytat, lecz należy przyjąć, że stanowi on część ewentualnego cytatu. W 1 Kor 15,25 nie występuje więc żaden łącznik, który mógłby zapowiadać cytat.

Podobna sytuacja występuje w w. 27a: „Wszystko bowiem rzucił pod stopy Jego”. W pełny kontekst poprzedzający i następujący zdanie to zostało wkomponowane w następujący sposób:

<sup>144</sup> Tak R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1955, 88. Autor wskazuje także inne miejsca NT, gdzie słowo to użyte jest w identycznej funkcji składniowej: Łk 21,24; Dz 7,18; 27,33; Rz 11,25; 1 Kor 11,26; Ga 3,19; Hbr 3,13; Ap 2,25. Por. J.H. Thayer, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament. Coded with Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*, Peabody 1996<sup>4</sup>, 91.

<sup>145</sup> R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, 253; J.H. Thayer, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament. Coded with Strong's Concordance Numbers*, 268-269.

„Jako ostatni wróg zostanie pokonana śmierć. Wszystko bowiem rzucił pod stopy Jego. Kiedy się mówi, że wszystko jest poddane, znaczy to, że z wyjątkiem Tego, który Mu wszystko poddał” (ww. 26-28). Choć wiadomo, że w tekście oryginalnym mamy do czynienia z majuskułą lub minuskułą, pozbawioną znaków przestankowych, to jednak taki podział na zdania cytowanego fragmentu należy uznać za najtrafniejszy. A jeśli przyjąć takie właśnie wyodrębnienie zdań, wówczas staje się jasnym, że fragment pretendujący do tego, by uznać go za cytat, nie jest poprzedzony żadnym łącznikiem zapowiadającym intencję cytowania, jest bowiem osobnym zdaniem. Tak więc kryterium mówiące o odszukaniu łącznika zastępującego formułę wprowadzającą jest w tym przypadku nieprzydatne i zdanie „Wszystko bowiem rzucił pod stopy Jego”, badane za pomocą tego kryterium, nie może jeszcze zostać uznane za cytat. Niemniej jednak wskazówką, że zdanie to może być cytatem, są słowa następujące bezpośrednio po nim: „Kiedy się mówi [...]” (w. 27b). Stwierdzenie tego typu sugerować może obecność cytatu.

Trzeci fragment, który należy przebadac pod względem kryterium obecności łącznika zastępującego formułę wprowadzającą, który mógłby wskazywać na domniemaną obecność cytatu, jest w. 32b: „jedźmy i pijmy, bo jutro pomrzemy”. Sformułowanie to stanowi zdanie podrzędne następującego zdania: „Skoro umarli nie zmartwychwstają, to jedźmy i pijmy, bo jutro pomrzemy”. Zostało ono wkomponowane w kontekst w polskim przekładzie za pomocą łącznika „to”, okazuje się jednak, że tekst oryginalny tego łącznika nie zawiera: *εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὐριον γὰρ ἀποθνήσκομεν*. Przed zdaniem, które mogłoby zostać uznane za cytat, nie występuje łącznik zastępujący formułę wprowadzającą; na podstawie kryterium obecności tego łącznika nie może ono więc jeszcze zostać uznane za cytat. Należy przeanalizować je przy uwzględnieniu innych kryteriów.

Podsumowując tę część naszych analiz, należy stwierdzić, że żaden z trzech fragmentów pretendujących do tego, by uznać go



je cytat z ST (w. 25b; w. 27 i w. 32b), badanych pod kątem kryterium obecności łącznika zastępującego formułę wprowadzającą, nie może być uznany za cytat<sup>146</sup>. Aby ostatecznie stwierdzić, czy fragmenty te są cytatai, czy też nie, należy przebadac je takze pod kątem pozostałych wyżej zaproponowanych kryteriów.

### *Werbalna zgodność tekstu Pawłowego z fragmentami ST*

Przejdźmy do kryterium drugiego, by przeanalizować pozostałe trzy teksty, co do których nie rozstrzygnęliśmy jeszcze, czy mogą być uznane za cytaty (w. 25b; w. 27a i w. 32b). W. 25b brzmi: „aż położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy” (ἄχρι οὗ θῆ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ). Z LXX (Ps 110[109],1b) wiersz ten ma następujące słowa wspólne (niekiedy występujące w innej formie, lecz wywodzące się od tego samego rdzenia): θῆ – τοὺς – ἐχθροὺς – πόδας. Chodzi więc dokładnie o cztery słowa. Użyte przez Pawła sformułowanie ὑπὸ τοὺς πόδας wykazuje natomiast duże podobieństwo fonetyczne do wyrażenia ὑποπόδιον z LXX. Z BH zgodność werbalna jest jeszcze większa i obejmuje następujące wyrazy: aż – położyć – wrogowie – pod (dla) – nogi (stopy). Poza werbalną zgodnością czterech (z LXX) lub pięciu (z BH) słów, na intencję cytowania wskazuje także kontekst omawianego fragmentu. Od w. 21 1 Kor 15 Paweł prowadzi analogię Adam – Chrystus, przeciwstawiając „pierwszego człowieka” Chrystusowi. Jeśli Paweł nawiązuje do pierwszej ludzkiej postaci występującej na kartach ST, wydaje się logicznym przyjąć, że w kontekście mogą pojawić się cytaty z ST. Fragment „aż położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy”, zapisany

<sup>146</sup> Inaczej R.B. Terry. Zdaniem autora partykuła γὰρ w w. 27 jest formułą wprowadzającą cytat lub przynajmniej łącznikiem ją zastępującym, gdyż autor określa ją terminem *introduction*; R.B. Terry, *A Discourse Analysis of First Corinthians*, 155-156. Terry nie uzasadnia tej swojej opinii, nie wiadomo więc, na jakiej podstawie uznaje partykułę za „wprowadzenie” do cytatu. Partykuła ta jest niezwykle częsta u Pawła i stanowić może zupełnie logiczny ciąg własnego wywodu apostoła, niekoniecznie zaś wprowadzać cytat.

w 1 Kor 15,25b należy więc uznać za cytat z ST, a przemawia za tym zarówno zgodność werbalna tekstu Pawłowego z ST (dokładnie z Ps 110[109],1b), jak i jego kontekst.

Kolejny fragment 1 Kor 15, który należy przeanalizować, celem stwierdzenia, czy stanowi on cytat z ST, jest w. 27a: „Wszystko bowiem rzucił pod stopy Jego”. Z badać należy jego zgodność werbalną z Ps 8,7b. Z tłumaczeniem LXX wiersz ten ma następujące wspólne słowa (niekiedy w nieco innej formie): πάντα – ὑπέταξεν – τοὺς – πόδας – αὐτοῦ. Z wersją hebrajską tekst Pawłowy zgadza się we wszystkich słowach z wyjątkiem partykuły γὰρ. Zgodność werbalna z ST z punktu widzenia statystyki dotyczy pięciu słów w przypadku LXX i sześciu słów w przypadku BH. Już ona sama wystarcza na stwierdzenie, że mamy do czynienia z cytatem z ST. Intencja cytowania może być także wywnioskowana z kontekstu; jest to wciąż analogia: Adam – Chrystus. Pomimo więc, że w. 27a nie jest poprzedzony formułą wprowadzającą cytat ani nie występuje inny łącznik zastępujący formułę (co wykazano wyżej), fragment ten należy uznać za cytat, co potwierdza przyjęte przez nas drugie kryterium i wzmacnia kryterium trzecie.

Analizie pod względem zgodności werbalnej z ST należy poddać jeszcze zawołanie „jedźmy i pijmy, bo jutro pomrzemy” (w. 32b), które skonfrontować należy z Iz 22,13. W tym wypadku wystarczy sprawdzenie zgodności werbalnej z jednym tylko źródłem – albo z LXX, albo z BH. Okazuje się, że w konfrontacji z LXX wszystkie sześć słów Pawłowego fragmentu dokładnie odpowiadają tekstowi LXX: φάγωμεν καὶ πίωμεν αὖριον γὰρ ἀποθνήσκουμεν. Podobnie rzecz ma się BH (co prawda BH zawiera pięć słów, ale spójnik „i” połączony jest z czasownikiem „pić”, tworząc w ten sposób słowo: ἰρηψῆ). Duży stopień zgodności werbalnej z ST każe więc uznać Pawłowy fragment za cytat. Bezpośredni kontekst (trzecie kryterium) niekoniecznie wskazywać musi na intencję cytowania, ale kontekst nieco dalszy dopuszcza taką możliwość; Paweł bowiem rozpoczyna analogię Adam – Chrystus w w. 21 i powraca do niej w. 45.

Nie ulega wątpliwości, że w 1 Kor 15,12-58 występuje jeszcze przynajmniej jeden fragment, pretendujący do uznania go za cytat. Chodzi o zdanie: „Wskutek złych rozmów psują się dobre obyczaje” (w. 33b). Nie jest ono poprzedzone formułą wprowadzającą cytat. Jeśli chodzi o obecność łącznika zastępującego formułę wprowadzającą, mamy tu do czynienia z taką samą sytuacją jak w w. 27. W pełnym kontekście poprzedzającym i następującym zdanie to wygląda następująco: „Nie łudźcie się! Wskutek złych rozmów psują się dobre obyczaje. Ocknijcie się i naprawdę przestańcie grzeszyć” (ww. 33-34a). Mamy tu do czynienia z dobrze dokonanym wyodrębnieniem zdań tak z kodeksów majuskułnych, jak i minuskułnych. Fragment pretendujący do tego, by uznać go za cytat, stanowi osobne zdanie, pozbawione łącznika zastępującego formułę wprowadzającą. Na podstawie kryterium występowania łącznika w zmian formuły wprowadzającej nie może więc on jeszcze zostać uznany za cytat. Nie występuje tu też w znikomym nawet stopniu zgodność werbalna z jakimkolwiek tekstem ST. W najwyższym natomiast stopniu zgodność ta dotyczy fragmentu dzieła Menandra, greckiego komediopisarza. Fragment ten (w. 33b) należy uznać za cytat, lecz nie pochodzący z ST i dlatego wykluczony z obszaru naszych badań.

Menander (342-293/292) pochodził z Aten. Wykształcenie zdobywał u Teofrasta w Likejon, ale był także towarzyszem broni Epikura<sup>147</sup>. Był autorem niezwykle płodnym; jego dorobek komediopisarski obejmuje ponad sto tytułów, choć nie wszystkie były wystawione za jego życia. Jego dzieła znane są przede wszystkim z cytatów zawartych w innych utworach. Cytatów z Menandra zachowało się ponad tysiąc. Autor pisał w dialekcie attyckim, stosując jako wiersz dialogu trymetr jambiczny. Uchodził za doskonałego obserwatora rysów obyczajowych społeczeństwa jego

---

<sup>147</sup> M. Borowska, *Menander i komedia nowa*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, I, *Epika – liryka – dramat*, red. H. Podbielski, Źródła i monografie 255, Lublin 2005, 901.

czasów, nic więc dziwnego, że spod jego pióra wyszła ocena, iż „wskutek złych rozmów psują się dobre obyczaje” (*Thais*, 218)<sup>148</sup>. Wspomnieć trzeba, że w nieco zmienionej formie to samo zdanie występuje u Eurypidesa (*Fr.* 1013), Diodora Sycylijskiego (*Bib. hist.* 16,54,4) oraz u Filona (*Deter.* 38).

Pojawiają się w 1 Kor 15,12-58 jeszcze dwa cytaty, jeden pośredni, drugi hipotetyczny. Również i one nie będą stanowić przedmiotu naszych rozważań, gdyż źródłem ich nie jest tekst ST. Pierwszy cytat, tzw. pośredni, znajduje się w w. 12b: „[...] dlaczego twierdzą niektórzy z was, że nie ma zmartwychwstania?” ([...] πῶς λέγουσιν ἐν ὑμῖν τινες ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν;). Paweł parafrazuje tu to, o czym mu wiadomo co do błędnego nauczania propagowanego w gminie korynckiej. Ten pośredni cytat został wprowadzony formułą „mówią ... że” (λέγουσιν ... ὅτι). Ponieważ jednak źródłem tego cytatu nie jest ST, nie stanowi on przedmiotu zainteresowania w niniejszych analizach. Cytat drugi, tzw. cytat hipotetyczny, zapisany został w w. 35: „Lecz powie ktoś: A jak zmartwychwstają umarli? W jakim ukazują się ciele?” (Ἀλλὰ ἐρεῖ τις· πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται;). Również i ten fragment przytacza hipotetyczne słowa, które mogą być wypowiedziane przez mieszkańców Koryntu, zastanawiających się nad kwestią zmartwychwstania umarłych<sup>149</sup>. Jednak także i w tym wypadku źródłem cytatu nie jest ST, więc nie może on stać się przedmiotem naszych analiz.

<sup>148</sup> J. Łanowski, *Menandros*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 312-315.

<sup>149</sup> Paweł kilkakrotnie odwołuje się do mowy hipotetycznej, wprowadzając w ten sposób cytaty hipotetyczne: „The second largest class of quotations are those that represent hypothetical speech. The hypothetical speakers range from a host at a party (10:28) to a person speaking under the influence of the spirit (12:3) to body parts such as the foot (12:15), ear (12:16), eye (12:21), and head (12:21) to a stranger entering the assembly (14:25) to an opponent of Paul's (15:35)”; R.B. Terry, *A Discourse Analysis of First Corinthians*, 157.

### *Zestawienie cytatów starotestamentowych w 1 Kor 15,12-58*

Podsumowując analizy przeprowadzone w niniejszej części pracy, należy stwierdzić, że przebadano sześć fragmentów 1 Kor 15,12-58, które pretendowały do tego, by uznać je za cytaty z ST. Były to kolejno następujące zdania, zwroty bądź wyrażenia: „aż położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy” (w. 25b); „wszystko bowiem rzucił pod Jego stopy” (w. 27a); „jedźmy i pijmy, bo jutro pomrzemy” (w. 32b); „Stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą” (w. 45b); „Zwycięstwo pochłonęło śmierć” (w. 54b); „Gdzież jest, o śmierci, twoje zwycięstwo? Gdzież jest, o śmierci, twój oścień” (w. 55). Fragmenty te zostały przeanalizowane pod kątem trzech kryteriów, mogących wskazywać na intencję cytowania: obecność formuły wprowadzającej cytat lub innego łącznika o charakterze literackim, który mógłby wskazywać, że następujące po nim zwroty, wyrażenia lub zdania są cytatem; stopień werbalnej bliskości tekstu Pawłowego z tekstem ST; intencjonalność odwołania się do ST, którą dostrzec można najwyraźniej przy przebadaniu kontekstu fragmentu pretendującego do tego, by uznać go za cytat. Wszystkie analizowane fragmenty spełniły kryteria, które są konieczne, by mogły zostać uznane za cytaty. Oprócz tego w 1 Kor 15,12-28 jest jeszcze jedno zdanie będące cytatem (w. 33b), jednak zaczerpnięte zostało nie z ST, lecz ze sztuki greckiego komediopisarza Menandra. 1 Kor 15,12-58 zawiera także tzw. cytat pośredni (w. 12b) i cytat hipotetyczny (w. 35), żaden z nich jednak nie pochodzi z ST. Ostatecznie więc przedmiot naszej pracy i dalszych analiz zawężony został do następujących fragmentów 1 Kor 15,12-58, które uznane zostały za cytaty z ST:

1 Kor 15	Brzmienie cytatu	ST
w. 25b	ἄχρι οὗ θῆ πάντα τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ.	Ps 110[109],1b
w. 27a	πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ.	Ps 8,7b

w. 32b	φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν.	Iz 22,13b
w. 45b	ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν.	Rdz 2,7b
w. 54b	κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκος.	Iz 25,8a
w. 55	ποῦ σου, θάνατε, τὸ νίκος; ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον.	Oz 13,14b

Trzy spośród powyższych cytatów (w. 45b, w. 54b i w. 55) poprzedzone są formułą wprowadzającą, która występuje w 1 Kor 15,12-58 jedynie dwa razy (w. 45a i w. 54a). Dzieje się tak dlatego, że cytat w w. 45b i w w.55 stanowią *de facto* cytat łączony, w którym Paweł zestawiał obok siebie Iz 25,8a oraz Oz 13,14b. Powyższa statystyka pozwala na jeszcze jedno ważne spostrzeżenie. Autor 1 Kor dwukrotnie odwołuje się do Iz, dwukrotnie do Ps oraz po jednym razie do Rdz i Oz. Tak więc cytat z Tory występuje jeden raz, z Pism dwa razy, z ksiąg prorockich aż trzy razy.

### 3.2. Określenie najbliższego kontekstu cytatów starotestamentowych w 1 Kor 15,12-58

Po wykazaniu, które fragmenty 1 Kor 15,12-58 są cytatami z ST, przytaczanymi przez Pawła w jego argumentacji za zmartwychwstaniem, należy umiejscowić je w najbliższym kontekście omawianej części listu. Lingwiści ukuli słuszną zasadę interpretacji, która głosi, że tekst może być właściwie odczytany jedynie z uwzględnieniem jego literackiego kontekstu<sup>150</sup>. Bezpośredni kontekst bowiem wpływa na rozumienie analizowanego fragmentu, pozwalając dostrzec pewne odcienie znaczeniowe poszczególnych słów, fraz czy całych zdań, które mogłyby umknąć egzegecie lub nawet zostać odczytane niewłaściwie, gdyby pozabawić tekst jego bezpośredniego literackiego kontekstu.

<sup>150</sup> Niektórzy formułują ją następująco: „Tekst bez kontekstu jest pretekstem”.

We wcześniej przeprowadzonych analizach ukazaliśmy miejsce 1 Kor 15 w strukturze całego listu, a także wyodrębniliśmy poszczególne jednostki literackie zawarte w 1 Kor 15,12-58. Wykazaliśmy, że zasadniczo w 1 Kor 15 wyodrębnić można dwie główne części, z których pierwsza dotyczy dobrej nowiny o zmartwychwstaniu Chrystusa, poświadczonym przez chrystofanie (ww. 1-11)<sup>151</sup>, a druga zmartwychwstania wiernych (ww. 12-58). Przypomnijmy, że w ww. 12-28 wyodrębnić można następujące jednostki literackie:

- (4) zmartwychwstanie umarłych na wzór Chrystusa (ww. 12-34);
- (5) zmartwychwstanie ciał (ww. 35-53);
- (6) hymn eschatologiczny i napomnienie (ww. 54-58).

Cytaty z ST znajdują się w każdej z tych jednostek i rozmieszczone są następująco: w pierwszej zawarte są trzy cytaty, pierwszy z Ps 110[109],1b, drugi z Ps 8,7b, trzeci natomiast z Iz 22,13b; jednostka druga zawiera cytat z Rdz 2,7b; trzecia natomiast zawiera dwa cytaty, pierwszy z Iz 25,8a, drugi z Oz 13,14b. Na bazie kryteriów literackich i treściowych przystąpimy teraz do wyznaczenia wewnętrznej struktury każdej z tych jednostek, co pozwoli nam określić granice bezpośredniego kontekstu poszczególnych cytatów.

---

<sup>151</sup> A. Jankowski uznaje ten fragment za najstarsze świadectwo o zmartwychwstaniu Chrystusa: „Kapitałny ten urywek, najstarsze świadectwo o zmartwychwstaniu Chrystusa i najstarszy ślad pierwotnego CREDO Kościoła, wylicza fakty paschalne jako zgodne z Pismem”; A. Jankowski, *Kerygmat w Kościele apostołskim. Nowotestamentowa teologia głoszenia słowa Bożego*, Częstochowa 1989, 110. Por. H. Langkammer, *Obraz Jezusa Chrystusa w świetle Nowego Testamentu. Przyczynek do chrystologii analogicznej Nowego Testamentu*, Rzeszów 2009, 356-357; R.H. Fuller, *Resurrection*, w: *Harper's Bible Dictionary*, red. P.J. Achtemeier, New York 1985, 864-865; H. Witczyk, *Narodziny wiary w cielesne zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu*, VV 15 (1009) 215-216; J.G. Dunn, *Christianity in Making*, I, *Jesus Remembered*, Grand Rapids-Cambridge 2003, 842-844.

*Zmartwychwstanie umarłych na wzór Chrystusa (ww. 12-34)*

Cała jednostka 1 Kor 15,12-34 zdominowana jest przez tematykę zmartwychwstania umarłych, które dokonuje się na wzór zmartwychwstania Chrystusa. Zajmiemy się najpierw kwestiami słownictwa, by dostrzec, jakie terminy dominują w poszczególnych partiach Pawłowego wywodu, na następnie (na ich podstawie) przejdziemy do bardziej szczegółowego omówienia tematyki, jaką apostoł porusza w przedstawianych Koryntianom refleksjach. Omawiając kwestie terminologiczne, sięgniemy niekiedy także po szczególne formy gramatyczne, które pozwalają wyznaczyć elementy budowy wewnętrznej całego fragmentu.

Tematyka ta omawiana jest przez Pawła z wykorzystaniem specyficznej terminologii. Czasownik ἐγείρειν pojawia się w jednostce aż 18 razy, na 20 wystąpień w całym 1 Kor. Formuła „zmartwychwstanie umarłych” (ἀνάστασις νεκρῶν) obecna jest w jednostce trzykrotnie (w. 12, w. 13 i w. 21). Niezwykle istotne – również z punktu widzenia analizy cytatów – jest pojawienie się czasownika ὑποτάσσω. Występuje on aż 6 razy w zaledwie dwóch wierszach (ww. 27-28). W w. 14 pojawia się także rzeczownik κήρυγμα, a także występuje w sekcji czasownik κηρύσσω o tym samym rdzeniu (w. 11 i w. 12). W w. 22 pojawia się imię własne Adam, do którego postaci Paweł odnosi się już wcześniej (w w. 21), nazywając go „człowiekiem” (ἄνθρωπος)<sup>152</sup>. Terminologia królowania zarysowuje się wyraźnie od w. 24, poprzez użycie słów „królować” (βασιλεύειν), „podać” (ὑπέτασσω), „królestwo” (βασιλεία). W w. 29 pojawia się w jednostce po raz pierwszy termin „chrzcić” (βαπτίζω). Tematyka chrztu (za zmarłych) dotyczy ww. 29-30. Od w. 31. następuje zmiana osoby gramatycznej: Paweł rozpoczyna osobisty wątek, wypowiadając się w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Od w. 35 zaczynana pojawiać się termin „ciało” (σώμα), który dominuje jednostkę do w. 44 (występuje w w. 35, w. 37, w. 38, w. 39, w. 40, w. 44). Od w. 44b na

<sup>152</sup> A.M. Cenci, *La nostra risurrezione è una certezza! Prima e Seconda Lettera di san Paolo ai Corinzi*, 79.



nowo powraca imię własne Adam oraz rzeczownik „człowiek” (ἄνθρωπος) i wątek analogii Adam – Chrystus kontynuowany jest do w. 49. Od w. 50 powtórnie Paweł decyduje się na osobistą wypowiedź, utrzymaną w gramatycznej pierwszej osobie liczby pojedynczej. Pojawia się wątek królestwa Bożego (w. 50), ukazywany przez Pawła w wymiarach ostatecznych, co w terminologii wyraża się w przeciwstawieniach: „śmiertelny” – „nieśmiertelny” oraz „zniszczalny” – „niezniszczalny” (w. 53).

Przejdźmy teraz do tematyki wywodu. Jak wspomniano wyżej (i co sugeruje terminologia), dotyczy ona zmartwychwstania umarłych, które dokonuje się na wzór zmartwychwstania Chrystusa. Tematykę tę rozwija Paweł, modulując poszczególne wątki. Całą jednostkę rozpoczyna apostoł od retorycznego pytania (w. 12), w którym przeciwstawia sobie dwie opinie: pierwsza wyraża zdanie tych, którzy głoszą zmartwychwstanie Chrystusa, druga natomiast głoszona jest przez tych mieszkańców Koryntu, którzy twierdzą, że nie ma zmartwychwstania<sup>153</sup>. W kolejnych wierszach (ww. 13-16) Paweł dowodzi, że te dwie opinie są nie do pogodzenia ze sobą oraz, że przy odrzuceniu zmartwychwstania Chrystusa należy także odrzucić zmartwychwstanie umarłych. Kontynuując ten wątek, ukazuje konsekwencje odrzucenia zmartwychwstania Chrystus: daremność wiary, pozostawanie w grzechach i stan godny politowania, w którym pozostają chrześcijanie negujący Chrystusowe zmartwychwstanie (ww. 17-19). Od w. 20 Paweł radykalnie zmienia ton dotychczasowego wywodu. Rozpoczyna ów zwrot emfaticzną formą zaimka *οὐκ*, aby uroczystym głosem obwieścić zmartwychwstanie Chrystusa. Jest to ton apokaliptyczny<sup>154</sup>. Autor swoimi rozważaniami obejmuje historię zbawienia w bardzo szerokim spektrum, sięgając po analogię Adam – Chrystus

<sup>153</sup> C.H. Talbert, *Reading Corinthians: A Literary-Theological Commentary on 1 and 2 Corinthians*, New York 1992, 123.

<sup>154</sup> C. Zimmer, *Das argumentum resurrectionis in 1 Kor 15:12-20*, LB 65 (1991) 27. Odpowiedź na poglądy Zimmera wyśtosował M. Bachmann; *Zum 'argumentum resurrectionis' von 1 Kor. 15,12ff nach Christoph Zimmer, Augustin und Paulus*, LB 67 (1992) 29-39. Por. także: T.G. Bucher, *Überlegung zur Logik im Zusammenhang mit 1 Kor 15,12-20*, LB 53 (1983) 70-98.

(ww. 21-23). Od w. 24 pojawia się temat królowania Chrystusa, mocno podkreślony przez terminologię (co ukazano powyżej). Paweł kończy tę część wywodu równie uroczystym, apokaliptycznym stwierdzeniem, że historia zbawienia zmierza ostatecznie do tego, aby „Bóg był wszystkim we wszystkich” (w. 28).

Od w. 29 pojawia się zupełnie nowy temat; chodzi mianowicie o praktykę chrztu za zmarłych. Z punktu widzenia retorycznego apostoł kontynuuje ten wątek, stawiając trzy retoryczne pytania (ww. 29-30). Kolejny wątek, tym razem o charakterze osobistym, obejmuje refleksje Pawła na temat cierpień, których doświadcza, głosząc Ewangelię (ww. 31-32a). Nie miałyby one żadnego sensu, gdyby nie było zmartwychwstania (w.32b). Refleksja ta przechodzi w parenetyczny apel do adresatów listu, by przestali się łudzić (w. 33), ocknęli się i przestali grzeszyć (w. 34).

Zarówno terminologia, jak i poszczególne wątki, które Paweł rozwija w obrębie poruszanej tematyki zmartwychwstania umarłych na wzór zmartwychwstania Chrystusa, pozwalają wyodrębnić w jednostce trzy części, które składają się na jej koncentryczną budowę, opartą o schemat A – B – A':

- A: Konsekwencje negacji zmartwychwstania Chrystusa (ww. 12-19);
- B: Zmartwychwstanie Chrystusa i nasze (ww. 20-28);
- A': Konsekwencje negacji zmartwychwstania wierzących (ww. 29-34).

Cytaty starotestamentowe rozmieszczają się w drugiej (B) i trzeciej (A') tak wyznaczonej struktury. W części drugiej występują dwa cytaty (z Ps 110[109],1b oraz Ps 8,7b), natomiast w części trzeciej pojawia się cytat z Iz 22,13b. Część druga zawiera dwie mniejsze, jasno wyodrębniające się jednostki. Pierwsza z nich naznaczona jest typologią Adam – Chrystus (ww. 20-22), druga natomiast dotyczy wydarzeń eschatologicznych (ww. 23-28)<sup>155</sup>. Na taki podział wskazuje zarówno termino-

---

<sup>155</sup> J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian*, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2009, 681-682.

logia zasygnalizowana powyżej, jak i zmiana wątków wywodu: po ukazaniu typologii Adam – Chrystus, apostoł narodów kreśli przed Koryntianami obraz tego, co nastanie, gdy nastąpi „koniec” (τέλος; w. 24). Obydwa cytaty z Ps występują w drugiej części tej części jednostki, czyli w ww. 23-28.

W ostatniej części wyżej wyznaczonej struktury 1 Kor 15,12-34 wyodrębnić można – na podstawie kryteriów literackich i tematycznych – dwie wyraźnie zarysowujące się części. Pierwsza wyznaczona jest przez dwukrotne pojawienie się czasownika „chrzcić” (βαπτίζω) w w. 29 oraz przez retorykę fragmentu; zbudowany jest on bowiem z trzech retorycznych pytań (ww. 29-30). O praktyce chrztu za zmarłych mówi się tylko w tym miejscu NT, dlatego wzmianka o niej stanowi zupełnie osobliwy wątek w całej teologii NT. Od w. 31 następuje zmiana tonacji: Paweł przechodzi do uroczystych zapewnień, że każdego dnia „umiera” (cierpi dla Chrystusa), a to nie miałoby sensu, gdyby nie wierzył w zmartwychwstanie. Zapewnienia te w zupełnie logiczny i naturalny sposób przechodzą w napomnienia skierowane do Koryntian, by nie dali się zwieść błędnym poglądom osób negujących zmartwychwstanie (ww. 33-34). Tak więc we fragmencie 1 Kor 15,29-34 wyodrębnić można dwie części, z których pierwsza dotyczy głównie praktyki chrztu za zmarłych (ww. 29-30), druga natomiast stanowi napomnienie Koryntian ze strony Pawła, poparte jego osobistym doświadczeniem cierpienia (ww. 31-34). Właśnie w tej drugiej części zawarty został cytat z Iz 22,13b.

Podsumowując przeprowadzone tu analizy dostrzegamy, że cytaty starotestamentowe we fragmencie 1 Kor 15,12-34 występują w mniejszych całościach jednostki, z których pierwsza opowiada o wydarzeniach eschatologicznych (ww. 23-28), druga natomiast stanowi napomnienie mieszkańców Koryntu, poparte osobistym doświadczeniem cierpienia Pawła (ww. 31-34). Właśnie one staną się zasadniczym obszarem dalszych badań dotyczących roli cytatów ST w tej części Pawłowego listu.

*Zmartwychwstanie ciał (ww. 35-53)*

Drugą jednostkę 1 Kor 15,12-58 stanowią ww. 35-53, w których Paweł pisze o zmartwychwstaniu ciał, ich naturze po zmartwychwstaniu. Kryteria literackie i treściowe pozwalają wyodrębnić w jednostce mniejsze części, wyznaczając jej wewnętrzną budowę. Zatrzymajmy się najpierw na kryteriach literackich, a wśród nich – na kwestiach terminologicznych. Zasadnicze terminy występujące w całej jednostce skondensowane są w pytaniach, które ją rozpoczynają: „A jak zmartwychwstają umarli? W jakim ukazują się cele?” (w. 35). Chodzi zasadniczo o terminy: ἐγείρω, οἱ νεκροί, σώμα. Ostatni termin, „ciało”, pojawia się w ww. 35-44 aż 9 razy. W pierwszej części wywodu apostoł sięga po terminologię zakotwiczoną w świecie natury. Pojawiają się takie rzeczowniki, jak „ziarno”, „nasienie”, „zwierzę”, „ryba”, „ptak”, „słońce”, „księżyc”, „gwiazda”, oraz czasowniki „zasiewać”, „ożyć”, „obumrzeć”. Od w. 42 apostoł opiera swój wywód na przeciwstawieniach, co uznać należy za jedną ze stosowanych przez niego metod retorycznych. Pojawiają się tu przeciwstawione sobie przymiotniki i imiesłowy: „niszczalny” – „niezniszczalny”, „chwalebny” – „niechwalebny”, „słaby” – „mocny”, „zmysłowy” – „duchowy”. Właśnie ta ostatnia para przeciwstawionych sobie terminów (w. 44b) wprowadza kolejną część wywodu, w której apostoł powraca do typologii Adam – Chrystus. Paweł kontynuuje przeciwstawianie sobie dwóch obszarów, przy czym pary pojęć przeciwstawnych ulegają zmianie. Tym razem przeciwstawia sobie terminy: „ziemski” – „niebieski” oraz „ziemski” – „duchowy”. „Pierwszy Adam” przedstawiony jest przez Pawła jako „ziemski” (χοϊκός; dokładnie: „uczyniony z prochu”; ww. 47, 48 – 2 razy, 49), któremu odpowiada „ostatni Adam”, ukazany jako „niebieski” (ἐπουράνιος; ww. 48 – 2 razy, 49; ἕξ οὐρανοῦ; w. 47). Z punktu widzenia kryteriów literackich należy także zauważyć, że w w. 50 pojawia się znowu pierwsza osoba liczby pojedynczej, co u Pawła niejednokrotnie oznacza początek kolejnego segmentu struktury tekstu. Podobnie jest

i tym razem. W. 50 wprowadza w opowiadanie o wydarzeniach czasów eschatologicznych związanych z tematem „królestwa Bożego” (βασιλεία θεοῦ). Sformułowanie „królestwo Boże” użyte jest w całej jednostce tylko jeden raz (w. 50), ale właśnie ono nadaje ton ostatniej części wywodu, w której znajduje się uroczysta deklaracja apostoła, rozpoczynająca się od słów: „Oto ogłaszam wam tajemnicę” (ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω; w. 51a). Po tej profetycznej deklaracji apostoł znów powraca o przeciwstawienia „zniszczalnego” – „niezniszczalnemu” oraz „śmiertelnego” – „nieśmiertelnemu” (ww. 52-53)<sup>156</sup>.

Z punktu widzenia treściowego, wywód apostoła co do natury ciał po zmartwychwstaniu prowadzony jest z systematyczną zmianą akcentów. Początkowo Paweł stawia pytania dotyczące właśnie natury tych ciał (w. 35), a następnie sięga po serię porównań zaczerpniętych ze świata roślinnego i zwierzęcego (ww. 36-41). W tym kontekście pojawia się aż pięć *hapaxlegomenów* w 1 Kor: „nagi”, „nasienie”, „ziarno”, „zwierzę”, „ptak”. Po tak przedstawionych porównaniach Paweł sięga po kolejną serię zestawień; tym razem są to cztery antytezy, które ukazują różnicę pomiędzy ciałem zmysłowym a duchowym (ww. 42-44a). Wszystkie te zabiegi (pytania retoryczne, porównania przyrodnicze, antytezy) mają na celu ukazanie różnicy, jaka istnieje pomiędzy ciałem przed i po zmartwychwstaniu i jednocześnie stanowią wprowadzenie w zasadnicze przeciwstawienie wywodu, przeciwstawienie pierwszego człowieka (Adama), ostatniemu Człowiekowi (Chrystusowi). Po wprowadzeniu tematu „królestwa Bożego”, autor zatrzymuje się na chwilę na niektórych wydarzeniach eschatologicznych, których relacjonowanie poprzedza formułą profetyczną (w. 51). Do wydarzeń tych Paweł zalicza: fakt, że nie wszyscy dostąpią śmierci; przemianę wszystkich; dźwięk trąby, powstanie umarłych (ww. 51-52). Konkluzją całego wywodu jest wskazanie na konieczność przeobrażenia

<sup>156</sup> A.C. Perriman, *Paul and the Parousia: 1 Corinthians 15.50-57 and 2 Corinthians 5.1-5*, NTS 35 (1989) 514.

tego, co zniszczalne w niezniszczalność oraz tego, co śmiertelne w nieśmiertelność (w. 53).

Biorąc pod uwagę zasygnalizowane powyżej kwestie literackie i treściowe, można wyznaczyć wewnętrzną strukturę jednostki 1 Kor 15,35-53. Wyznaczają ją przede wszystkim zmiany w terminologii, używanie różnych środków literackich (pytania retoryczne, przeciwstawienia, antytezy, typologia, uroczysta deklaracja profetyczna, zmiana osoby gramatycznej). Cały fragment 1 Kor 15,35-53 można podzielić na wprowadzenie za pomocą pytań (w. 35) i trzy części, które – podobnie jak we fragmencie poprzednim (1 Kor 15,12-34) – tworzą budowę koncentryczną, opartą o schemat A – B – A'. Ów koncentryczny schemat przedstawia się następująco:

- A: Przemiana ciał w przyrodzie i ciał po zmartwychwstaniu (ww. 36-44a);
- B: Typologia: Adam – Chrystus (ww. 44b-49);
- A': Przemiana ciał po zmartwychwstaniu i wydarzenia eschatologiczne (ww. 50-53).

Cytat z Rdz 2,7b, zapisany w w. 45b mieści się w drugiej części tak wyznaczonej struktury, czyli w sekcji, w której apostoł prowadzi typologię Adama i Chrystusa (ww. 44b-49). Właśnie ta część stanowi bezpośredni kontekst cytatu, który stanie się przedmiotem naszych szczegółowych analiz.

#### *Hymn eschatologiczny i napomnienie (ww. 54-58)*

Trzecia sekcja jednostki 1 Kor 15,12-58 obejmuje zaledwie pięć wierszy (ww. 54-58), na które składają się: eschatologiczny hymn (ww. 54-57), który kończy się modlitewnym wezwaniem skierowanym do Boga przez Jezusa Chrystusa (w. 57) oraz napomnienie adresatów listu (w. 58). Celem wyznaczenia wewnętrznej budowy tego fragmentu, znów należy posłużyć się kryteriami

literackimi (zwłaszcza terminologią) oraz treściowymi. R. Fabris określa terminologię tych kilku wierszy mianem „specjalistycznej”<sup>157</sup>. Dzieje się tak dlatego, że występuje tu aż pięć terminów, nieobecnych w 1 Kor poza tym fragmentem: „śmiertelny” (θνή τὸν), „nieśmiertelność” (ἀθανασία), „zwycięstwo” (νίκος), „ościen” (κέλυρον) oraz czasownik „przyodziać się” (ἐνδύσασθαι). Wszystkie te terminy (niektóre z nich powtórzone dwa razy) zawarte zostały w ww. 54-57. W w. 57 jednak następuje bezpośredni zwrot do Boga w modlitwie dziękczynnej; ta zmiana tonacji pozwala wyróżnić w. 57z całego eschatologicznego hymnu.

Z punktu widzenia retoryki apostoł w w.54 kontynuuje opozycje zapisaną w formie antytezy pomiędzy tym, co śmiertelne a nieśmiertelnym oraz tym, co niszczytalne a niezniszczalnym. W w. 54b-55 pojawia się formuła wprowadzająca cytat (dokładnie chodzi cytat łączony, zaczerpnięty z Iz 25,8a i Oz 13,14b) oraz przytaczane przez Pawła fragmenty ST. Ostatni z cytatów został zaopatrzony wyjaśnieniem: „Ościeniem zaś śmierci jest grzech, a siłą grzechu Prawo” (w. 56). Po wezwaniu modlitewnym (w. 57), apostoł kieruje do mieszkańców Koryntu napomnienie w formie zachęty do wytrwałości i zaangażowania w „dzieło Pańskie” (w. 58). Bezpośredni zwrot do adresatów przyjmuje formę: „bracia moi najmilsi”, a zwrot dyskursu został zaznaczony poprzez użycie spójnika ὥστε (w. 58a).

Zasygnalizowana powyżej terminologia, zmiany charakteru wyводу (antytezy, wprowadzenie cytatów, cytaty z ST, wyjaśnienie cytatu z Oz 13.14b, modlitewny zwrot do Boga w formie zawołania dziękczynnego zanoszonego „przez Pana naszego Jezusa Chrystusa” oraz napomnienie zapisane w formie bezpośredniego zwrotu do adresatów) pozwalają na wyznaczenie następującej struktury fragmentu 1 Kor 15,54-58:

A: Antytezy poparte cytatami z ST (ww. 54-56):

<sup>157</sup> R. Fabris, *Prima Lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento*, I Libri Biblici. Nuovo Testamento 7, Torino 1999, 196.

- a. antytezy „zniszczalne” – „niezniszczalne” oraz „śmiertelne” – „nieśmiertelne” (w. 54aα);
  - b. formuła wprowadzająca cytat (w.54aβ);
  - c. cytaty z Iz 25,8a i Oz 13,14b (ww.54b-55);
  - d. wyjaśnienie cytatów (w.56);
- B: Zwrot do Boga w modlitwie dziękczynnej (w.57);
- C: Zwrot do adresatów (w.58).

W tak wyznaczonej strukturze 1 Kor 15,54-58 cytaty z Iz 25,8a i O 13,14b mieszczą się w pierwszym jej członie a więc w ww. 54-56, w których Paweł kontynuuje rozpoczęte w ww. 52-53 antytezy „zniszczalne” – „niezniszczalne” i „śmiertelne” – „nieśmiertelne”. Ta więc część fragmentu ww. 54-58 stanowi bezpośredni kontekst dla cytatów i ona stanowić będzie przedmiot bardziej szczegółowych analiz.

#### *Fragmety stanowiące najbliższy kontekst cytatów ST w 1 Kor 15,12-58*

Celem określenia bezpośredniego kontekstu cytatów starotestamentowych w 1 Kor 15,12-58 wyznaczono powyżej budowę wewnętrzną trzech zasadniczych części tej jednostki: zmartwychwstanie umarłych na wzór Chrystusa (ww. 12-34); zmartwychwstanie ciał (ww. 35-53); hymn eschatologiczny i napomnienie (ww. 54-58). Pierwsza i druga część zbudowane zostały w oparciu o model koncentryczny. W pierwszej wyznaczono trzy elementy struktury: konsekwencje negacji zmartwychwstania Chrystusa (ww. 12-19); zmartwychwstanie Chrystusa i nasze (ww. 20-28); konsekwencje negacji zmartwychwstania wierzących (ww. 29-34)<sup>158</sup>. Z ww. 20-28 można wyodrębnić mniejszą całość, mówiącą o wydarzeniach eschatologicznych (ww. 23-28), natomiast z ww. 29-34 można wyodrębnić całość stanowiącą Pawłowe napomnienie Koryntian związane z jego osobistym doświadczeniem (ww. 31-34). Podobnie w dru-

---

<sup>158</sup> J. Lambrecht, *Paul's Christological Use of Scripture in 1 Cor. 15.20-28*, NTS 28 (1982) 502-503.



giej części dają się zauważyć trzy człony struktury: przemiana ciał w przyrodzie i ciał po zmartwychwstaniu (ww. 36-44a); typologia: Adam – Chrystus (ww. 44b-49); przemiana ciał po zmartwychwstaniu i wydarzenia eschatologiczne (ww. 50-53). Część trzecia również zawiera trzy człony, jednak nie tworzą one struktury koncentrycznej: antytezy poparte cytatami z ST (ww. 54-56); zwrot do Boga w modlitwie dziękczynnej (w. 57); zwrot do adresatów (w. 58). Ponieważ – jak wykazano powyżej – cytaty starotestamentowe w 1 Kor 15,12-58 pojawiają się w w. 25b, w. 27a, w. 32b, w. 45b, w. 54b, w. 55, stąd celem określenia ich funkcji w tej części listu należy przeanalizować przede wszystkim te fragmenty, które stanowią ich bezpośredni kontekst. Są to cztery następujące fragmenty: wydarzenia eschatologiczne (ww. 23-28); napomnienie Koryntian poparte osobistym doświadczeniem cierpienia przez apostoła (ww. 31-34); typologia Adam – Chrystus (ww. 44b-49) oraz antytezy „śmiertelność” – „nieśmiertelność” i „zniszczalność” – „niezniszczalność”, poparte cytatami (ww. 54-56). Podsumowując, w 1 Kor 15,12-58 występuje sześć cytatów starotestamentowych, które osadzone są w czterech fragmentach, stanowiących dla nich bezpośredni kontekst:

1 Kor 15	Brzmienie cytatu	Bezpośredni kontekst
w. 25b	ἄχρι οὗ θῆ πάντα τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ.	ww. 23-28
w. 27a	πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ.	ww. 23-28
w. 32b	φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν.	ww. 31-34
w. 45b	ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν.	ww. 44b-49
w. 54b	κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκος.	ww. 44b-49
w. 55	ποῦ σου, θάνατε, τὸ νίκος; ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον.	ww. 54-56

## II. CYTAT Z Ps 110[109],1b W 1 Kor 15,25b

1 Kor 15,25b: ἄχρι οὗ θῆ πάντα τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ  
Ps 110[109],1b (LXX): ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου  
Ps 110[109],1b (BH): עַד־אַשְׁמַת אֵיבָיִךְ הָרַם לְרַגְלֶיךָ

### 1. Źródło cytatu

Celem określenia źródła, z którego Paweł zaczerpnął cytat w 1 Kor 15,25b, należy najpierw zauważyć różnice, jakie występują pomiędzy LXX a BH. Tłumacząc dosłownie tekst hebrajski w interesującym nas fragmencie, otrzymujemy zdanie: „aż położę twoich nieprzyjaciół jako podnózek pod twoje nogi”. Dosłowne tłumaczenie tekstu LXX brzmi w tym wypadku: „aż położę nieprzyjaciół twoich jako podnózek stóp twoich”. Można więc przyjąć, że tekst LXX jest dosłownym tłumaczeniem BH, bez ingerencji w tekst hebrajski. W stosunku zarówno do LXX, jak i BH, Paweł dokonuje dwóch zmian: dodaje termin πάντα oraz zmienia gramatyczną osobę podmiotu zdania z drugiej na trzecią. Pierwsza zmiana podyktowana jest przypuszczalnie względami retorycznymi: apostoł pragnie podkreślić moc Boga, która pokonuje ostatecznie „wszystkich” nieprzyjaciół. Druga zmiana była konieczna, by gramatycznie dobrze wkomponować cytowany fragment w nowy kontekst, w którym apostoł używa gramatycznej trzeciej osoby liczby pojedynczej. Nieco inaczej oddał Paweł także początkową frazę cytatu: sformułowanie ἕως ἂν, odnoszące się w Ps 110,1b<sup>159</sup> do Boga, zamienił na ἄχρι οὗ,

---

<sup>159</sup> Od tego momentu ze względów praktycznych stosować będziemy już tylko siglum Ps 110,1b, nie zaś rozszerzone Ps 110[109],1b.

odnoszące się do Chrystusa. Biorąc pod uwagę fakt, że Paweł zazwyczaj w cytowaniu postępuje za LXX, nie ma wystarczających powodów, by w tym wypadku opowiedzieć się za BH na niekorzyść LXX<sup>160</sup>.

## 2. Znaczenie w kontekście oryginalnym

Cytat ἄκρι οὐ θῆ πάντα τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ pochodzi z Ps 110,1b i w tekście oryginalnym brzmi: הָרַם לְרַגְלָיו הָאֲשֵׁר עַד-אֲשֵׁר אֵיבָיו. Cytat ten jest fragmentem zdania, które w całości zapisane zostało w następującym brzmieniu:

Siądź po mojej prawicy,  
aż położę twych wrogów  
jako podnózek pod twoje stopy.

Zdanie to poprzedzone zostało formułą wprowadzającą: „Wyrocznia Pana Boga mego”. Cały psalm należy do grupy psalmów królewskich<sup>161</sup>, które w swej treści nawiązują do rytuału koronacyjnego<sup>162</sup>. Do grupy tej zazwyczaj zaliczane są psalmy 2, 21, 45, 72, 89, 101 i właśnie Ps 110. Niektórzy autorzy dodają

<sup>160</sup> M.C. de Boer sugerował, że Paweł mógł przejąć cytaty nie bezpośrednio z Biblii, lecz z wczesnej tradycji chrześcijańskiej; M.C. de Boer, *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5*, 118; M.C. de Boer, *Paul's Use of a Resurrection Tradition in 1 Cor 15,20-28*, w: *The Corinthian Correspondence*, red. R. Bieringer, BETL 125, Louvain 1996, 648. Teza ta jednak została odrzucona przez większość egzegetów jako nie poparta wystarczająco silnymi argumentami

<sup>161</sup> H.W. Bateman IV, *Psalm 110:1 and the New Testament*, BSac 149 (1992) 438; C. Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*, Grand Rapids 1984, 245; T. Brzegowy, *Psalmy i inne Pisma*, Academica 10, Tarnów 1997, 138.

<sup>162</sup> Dawniej utrzymywano tezę, że psalm ten celebryje wstąpienie Dawida nad dwunastoma pokoleniami Izraela, jego intronizację w Jerozolimie oraz ustanowienie kapłaństwa sadokickiego; H.H. Rowley, *Melchizedek and Zadok*, w: *Festschrift für Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag*, red. W. Baumgartner, O. Eissfeldt, K. Ellinger, L. Rost, Tübingen 1950, 461-472.

do tej listy także psalmy 20, 132 i 144. Zdecydowana większość egzegetów zgadza się co do tego, że Ps 110 dotyczy konkretnej historycznej postaci króla<sup>163</sup>. Nie ma natomiast zgodny wśród egzegetów, czy psalm ten należy do mesjańskich<sup>164</sup>. To, że utwór już przez Chrystusa i autorów NT odczytywany był jako mesjański, nie ulega wątpliwości. Zasadne jest jednak pytanie, czy taka też była intencja autora psalmu. Analiza egzegetyczna przedstawiona poniżej pozwoli nie tylko określić rolę w. 1b w jego bezpośrednim kontekście, ale przybliży także odpowiedź na pytanie o ewentualny mesjański charakter psalmu.

### 2.1. Podłoże ideowe i struktura literacka Ps 110,1-7

Choć nie ulega wątpliwości, że Ps 110 należy do grupy psalmów królewskich, prawdopodobnie związanych z rytuałem intronizacyjnym<sup>165</sup>, to jednak na podstawie samych tylko psalmów nie można odtworzyć w całości poszczególnych etapów tego rytuału. W samym psalmie nie pada zresztą termin „król”, lecz wymieniony jest jedynie atrybut władzy królewskiej – berło. Mowa jest także o rządach nad wrogami, co dobrze wpisuje się w tematykę królowania. Utwór odzwierciedla tę część rytuału intronizacji, w której składano nowemu władcy życzenia pokonania wszystkich wrogów. Być może także wzmianka o Melchizedeku,

<sup>163</sup> J.A. Fitzmyer, *Melchizedek in the MT, LXX and the NT*, Bib 81 (2000) 63.

<sup>164</sup> O tym, że przez autorów natchnionych NT psalm odczytywany był jako mesjański, świadczą: Mt 22,44; 26,64; Mk 12,36; 14,62; 16,19; Łk 20,42-44; 22,69; Dz 2,34-35; Rz 8,34; 1 Kor 15,25; Ef 1,20; Kol 3,1; Hbr 1,3.13; 5,6; 7,17.21; 8,1; 10,12-13; 12,2. Więcej na temat mesjańskiego wykorzystania Ps 110 w NT zob.: D.M. Hay, *Glory At the Right Hand. Psalm 110 in Early Christianity*, SBL Monograph 18, Nashville 1973. Zob. także: S. Rinaudo, *I Salmi. Preghiera di Cristo e della Chiesa. Quinta edizione completamente rivista secondo l'uso e l'interpretazione della liturgia rinnovata dal Vaticano II*, Torino 1999, 599; T. Callan, *Psalm 110:1 and the Origin of the Expectation That Jesus Will Come Again*, BQ 44 (1982) 622-636.

<sup>165</sup> M. Hengel, 'Setze dich zu meinen Rechten!' *Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1*, w: *Le Trône de Dieu*, red. M. Philonenko, WUNT 69, Tübingen 1993, 108-112.

który był kapłanem i królem (Rdz 14,17-20) należała do stałych elementów intronizacji<sup>166</sup>.

Zwolennicy datacji powstania psalmu po niewoli babilońskiej<sup>167</sup> twierdzą, że utwór wyraża nadzieję upokorzonych okupacją i podatkami Izraelitów na nadejście potomka Dawida, który pokona pogan. Wydaje się jednak, że psalm powstał w czasach królewskich, gdyż wtedy właśnie obowiązywała koncepcja kapłańskiego charakteru władzy królewskiej, na którą wskazuje wyznanie: „Tyś jest kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka” (w. 4b). Po niewoli babilońskiej niemożliwe było łączenie godności królewskiej i kapłańskiej. Za 4,1-14 wyraźnie odróżnia księcia od arcykapłana. Bóg wyjaśnił Zachariaszowi znaczenie symbolu dwóch gałązek oliwnych, które prorok ujrzał w nadprzyrodzonej wizji: „To są dwaj pomazańcy, którzy stoją przed Panem całego świata” (Za 4,14). W ówczesnym kontekście historycznym wskazywały one na Jozuego i Zorobabela jako przedstawicieli władzy kapłańskiej i świeckiej; ta koncepcja rozdzielenia władzy kapłańskiej i królewskiej szybko zadomowiła się w Izraelu. Świadczą o tym także przynajmniej trzy fragmenty Ez, mówiące o tym, iż prorok zakazuje królowi pełnienia funkcji kapłańskich: „Synu człowieczy, to jest miejsce tronu mojego, miejsce podstawy mych stóp, gdzie chcę na wieki mieszkać pośród Izraelitów. Już dom Izraela ani oni, ani ich królowie nie będą kalać mego świętego imienia przez swe wiarołomstwa oraz przez zwłoki swych królów, jak również przez kult wyżyn, kładąc swój próg obok mego progu, a swój słup obok mego słupa, tak że jedynie ściana była pomiędzy Mną a nimi – i skalali święte imię moje przez swe obrzydliwości, których się dopuścili. Ja natomiast zniszczyłem ich w moim oburzeniu. Teraz jednak będą oni trzymać ode Mnie z daleka swe wiarołomstwa i zwłoki swych królów, a Ja będę mieszkał wśród nich na stałe” (Ez 43,7-9); „Władca winien

<sup>166</sup> R. Krawczyk, *Nadzieje mesjańskie w Psalmach*, Warszawa 2007, 157-158.

<sup>167</sup> Należy do nich np. M. Manatti i E. de Solms (*Les Psaumes*, Paris 1966,

przyjść od zewnątrz przez przedsionek bramy i zatrzymać się u skraju bramy. Następnie kapłani winni złożyć jego całopalenie i ofiarę pojednania, on zaś sam winien modlić się na progu bramy, a następnie wyjść; brama zaś winna być zamknięta aż do wieczora” (Ez 46,2); „Władcy nie wolno nic zabrać z dziedzictwa ludu, odzierając go gwałtem z jego własności. Ze swojej własności może on dać dziedzictwo swoim synom, tak jednak, aby nikt z mego ludu nie został pozbawiony swej własności” (Ez 46,18). Datacja powstania psalmu na okres królewski nie pozwala jednak określić dokładnie, za panowania jakiego władcy to się dokonało. Egzegeci odsyłają do Dawida, Salomona lub Amona, gdyż istnieją racje przemawiające za tym, iż utwór powstał w okresie rozkwitu władzy królewskiej (ww. 1-2.5-6) oraz w okresie dekadencji tej władzy (ww. 3-4 rozumiane jako troska o wzbudzenie potomka Dawidowego, który przywiedzie naród do zwycięstwa w okresie próby i poniżenia)<sup>168</sup>.

Zastosowanie odpowiednich kryteriów treściowych i literackich pozwala na wyznaczenie struktury psalmu, która zasada się na dwóch wyroczeniach. Każda z nich oparta jest na stałym schemacie: obietnica – zapowiedź zwycięstwa. Po początkowych informacjach: „Dawidowy. Psalm”, pierwsza obietnica (położenia nieprzyjaciół pod stopy króla) wprowadzone jest formułą „wyroczenia Boga”. Formułę o podobnym ładunku teologicznym znaleźć możemy w w. 4: „Pan przysiągł i nie będzie żałował”. Wprowadza ona obietnicę wiecznego kapłaństwa dla króla, kapłaństwa na wzór Melchizedeka. Po jednej i drugiej formule wprowadzającej obietnicę, jak i po samych obietnicach (położenia nieprzyjaciół pod stopy króla i wiecznego kapłaństwa) pojawiają się treściowo odpowiadające sobie elementy struktury utworu. Są to zapowiedzi zwycięstwa: w ww. 2-3 zapowiedź zwycięstwa nad nieprzyjaciółmi i potężnego panowania w tryumfie,

---

<sup>168</sup> Trudności z datacją powstania psalmu powodują naturalną niemożność dokładnego określenia jego autora; K. Kaznowski, *Autor Ps 110*, RTK 7 (1960) 51-70.

w ww. 5-7 – zapowiedź zwycięstwa nad królami pogańskimi, złączona z motywem sądu. I tak strukturę utworu przedstawić można w następujący sposób:

- A: Obietnica (w. 1);
- B. Zapowiedź zwycięstwa (ww. 2-3);
- A': Obietnica (w. 4);
- B': Zapowiedź zwycięstwa (ww. 5-7)<sup>169</sup>.

## 2.2. Analiza egzegetyczna Ps 110,1-7

w. 1. Przy pomocy jednej z formuł profetycznych (יהוה ירום; „wyrocznia Boga”; łac. *oraculum*) psalmista oznajmia Bożą obietnicę dla Dawida i jego dynastii. Samo sformułowanie „wyrocznia Pana” należy do języka proroków, w których pismach występuje

<sup>169</sup> Schemat za: W.A. VanGemeren, *Psalms*, w: *The Expositor's Bible Commentary with the New International Version of the Holy Bible*, V, *Psalms – Song of Songs*, red. F.E. Gaebelin, Grand Rapids 1991, 697. Egzegeci proponują także inne podziały utworu. A. Tronina mówi o dwóch częściach: ww. 1-4 (prorok zwraca się do króla w imieniu Jahwe) oraz ww. 5-7 (modlitwa za króla); A. Tronina, *Teologia Psalmów. Wprowadzenie do lektury Psalterza*, Lublin 1995, 189. Dwie części widzi w psalmie również J.S. Synowiec: ww.1-3 (wyrocznia Jahwe) i ww. 4-7 (przysięga Jahwe); J.S. Synowiec, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, Kraków 1996, 280-281. Jeszcze inny podział proponuje S. Łach: strofa I (ww. 1-2), strofa II (w. 3), strofa III (w. 4), strofa IV (ww. 5-7); S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, PŚST VII/2, Poznań 1990, 469. T. Brzegowy natomiast widzi w psalmie trzy części, układające się na wzór chiazmu A – B – A': A. Inwestytura królewska (ww. 1-3); B; Inwestytura kapłańska (w. 4); A': Komentarz do inwestytury królewskiej (ww. 5-7); T. Brzegowy, *Psalterz i Księga Lamentacji*, *Academica* 65, Tarnów 2007, 183. Ten sam autor jednak proponuje także inny podział: I. Inwestytura królewska (ww. 1-3); II. Inwestytura kapłańska (ww. 4-6); Liturgiczna rubryka końcowa (w. 7). T. Tułodziecki widzi natomiast w utworze dwa akty intronizacyjne: A. Akt odnoszący się do godności królewskiej (ww. 1b-3) poprzedzony formułą: „Wyrocznia Jahwe dla mego Pana”; B. Akt odnoszący się do godności kapłańskiej (ww. 4b-6) poprzedzony formułą: Jahwe przysiągł i nie będzie żałował”; T. Tułodziecki, *Psalm 110 jako przykład teologii kapłaństwa w Psalterzu*, *VV* 12 (2007) 35; por. P. Auffret, *Note sur la structure littéraire du Psaume cx*, *Sem* 32 (1982) 83-88.

zazwyczaj na końcu lub w środku wypowiedzi. Obietnica dotyczy przymierza pomiędzy Panem a jednym z władców pochodzących z królewskiego rodu dynastii Dawida. Aby ukazać relację pan-wasal, jaka panować powinna pomiędzy królem a jego ludem, TM używa frazy אֲדֹנָי („mój Pan”), nie zaś אֱלֹהֵי, co zazwyczaj wskazuje na Boga. Podobne użycie tej frazy spotkać można w 1 Sm 22,12; 26,18; 1 Krl 1,13; 18,7.

Władza króla pochodzi od samego Boga, stąd król z pokolenia Dawida jest władcą teokratycznym. Sprawuje on władzę nad Bożym ludem, a sam podlega władzy Boga i w tej władzy uczestniczy, co wyraża formuła „po mojej prawicy”. Formuła ta wskazywać może na usytuowanie tronu królewskiego podczas koronacji obok Arki Przymierza, symbolu Bożej obecności. Wydaje się, że król miał w świątyni swe własne, wyznaczone miejsce, przy kolumnie, prawdopodobnie po prawej stronie Arki. Wskazywać może na to fragment 2 Krl 23,3: „Następnie król stanął przy kolumnie i zawarł przymierze przed obliczem Pańskim, że pójdą za Panem, że będą przestrzegali Jego poleceń, przykazania i praw całym sercem i całą duszą, że w czyn zamienią słowa tego przymierza, spisane w tejże księdze. I cały lud przystąpił do przymierza”<sup>170</sup>. Ustanowieniu i utwierdzeniu teokratycznego charakteru władzy w Izraelu służy kilka tekstów ST: „A spośród wszystkich synów moich – albowiem Pan dał mi wielu synów – wybrał Salomona, syna mego, aby zasiadł na tronie królestwa Pańskiego – nad Izraelem” (1 Krn 28,5); „Salomon więc zasiadł na tronie Pańskim jako król w miejsce swego ojca, Dawida, i powodziło mu się, a cały Izrael był mu posłuszny. Wszyscy książęta i bohaterowie a nawet synowie króla Dawida poddali się królowi Salomonowi. Pan zaś bardzo wywyższył Salomona w oczach całego Izraela i oblókł go w chwałę królewską, jakiej nie posiadał przed nim żaden król w Izraelu” (1 Krn 29,23-25); „Niech będzie błogosławiony Pan, Bóg twój, który ciebie upodobał sobie, aby cię osadzić na swoim tronie jako króla, oddanego dla Pana, Boga

<sup>170</sup> T. Brzegowy, *Psalmy i inne Pisma*, 139.



swego. Z miłości, jaką twój Bóg żywi względem Izraela, chcąc zapewnić mu trwanie na wieki ustanowił cię nad nim królem dla wykonywania prawa i sprawiedliwości” (2 Krn 9,8); „Ty, o mój Boże, jesteś moim Królem, który Jakubowi zapewniałeś ocalenie” (Ps 44,5); „Tron Twój, o Boże, trwa wiecznie, berło Twego królestwa - berło sprawiedliwe” (Ps 45,7).

Obietnica dana przez Boga królewskiemu władcy z pokolenia Dawida obejmuje dwa aspekty: miejsce po prawicy Boga oraz zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi. Miejsce po prawej stronie króla uważane było za najbardziej zaszczytne w starożytnej monarchii izraelskiej: „Batszeba więc weszła do króla Salomona, aby przemówić do niego w sprawie Adoniasza. Wtedy król wstał na jej spotkanie, oddał jej pokłon, a potem usiadł na swym tronie. A wtedy postawiono tron dla matki króla, aby usiadła po jego prawej ręce” (1 Krl 2,19). Oczywiście najważniejsze było miejsce centralne, przysługujące samemu królowi; następnie, drugie co do ważności to miejsce po prawej, wreszcie po lewej stronie króla. Podobny topos „prawicy” utrwalił się na całym starożytnym Bliskim Wschodzie, od Egiptu po Mezopotamię. Sumeryjska pieśń na cześć czczonej tam bogini głosi: „Promienieje na tronie, na wielkim podwyższeniu, jak dzień. Król, jaśniejąc jak słońce, zajmuje przy jej boku miejsce na tronie”<sup>171</sup>. Podobnie rzecz ma się w tradycji greckiej. W utworze Kallimacha, zatytułowanym *Hymn do Apolla* (nr 29), mowa jest o tym, iż jego główny bohater zasiada po prawicy najwyższego boga panteonu, czyli Zeusa<sup>172</sup>.

Druga część obietnicy obejmuje położenie nieprzyjaciół król jako podnózek pod stopy. To właśnie jest fragment w.1, który został zacytowany przez Pawła w 1 Kor 15,25b. Uczynić z nieprzyjaciół podnózek stóp jest starożytną bliskowschodnią metaforą wskazującą na absolutną kontrolę i pełne panowanie nad wrogami. Znow wystarczy przytoczyć kilka fragmentów, które jasno wskazują na takie znaczenie metafory: „Skoro przyprawiono owych

<sup>171</sup> Cytat za: J.S. Synowiec, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, 282.

<sup>172</sup> M. Treves, *The date of Psalm XXIV*, VT 10 (1960) 430.

królów do Jozuego, Jozue wezwał wszystkich mężów izraelskich i rzekł do dowódców wojennych, którzy mu towarzyszyli: «Zbliźcie się i postawcie wasze nogi na karkach tych królów». Zbliżyli się i postawili swe nogi na ich karkach” (Joz 10,24); „Wiesz, że Dawid, mój ojciec, nie mógł budować świątyni Imieniu Pana, Boga swego, z powodu wojen, jakimi go dokoła otoczyli wrogowie, dopóki Pan nie położył ich pod jego stopy” (1 Krl 5,17); „Tak mówi twój Pan, Pan i twój Bóg, obrońca swego ludu: «Oto Ja odbieram ci z ręki puchar, co sprawia zawrót głowy; już nigdy więcej nie będziesz piła kielicha mego gniewu. Włożę go w rękę twych oprawców, którzy mówili do ciebie: «Nachyl się, żebyśmy przeszli!» I czyniłaś z twego grzbietu jakby podłogę i jakby drogę dla przechodzących»” (Iz 51,22-23)<sup>173</sup>. Także wasalowie faraonów nazywali samych siebie podnóżkami swych królów (np. książęta kananejscy w XIV w. przed Chr.), natomiast sami faraonowie zasiadali na tronie umieszczonym po prawej stronie bóstwa<sup>174</sup>. Dla przykładu, hymn zwycięstwa Tutmozisa III (1490-1436) przytacza słowa boga Amona-Re do faraona: „Sprawiam, że twoi przeciwnicy padają pod twoje sandały”<sup>175</sup>.

Podkreślić trzeba fakt, że hebrajska partykuła „aż” (עַד) w sformułowaniu „aż położę twych wrogów jako podnóżek pod twoje nogi” otwiera perspektywę przyszłościową<sup>176</sup>. Wrogowie nie są jeszcze poddani królowi, nie podlegają jeszcze jego panowaniu. Jest to więc zapowiedź zwycięstwa, które dopiero się dokona, a fakt ten otwiera interpretatorów utworu na wymiar mesjański i eschatologiczny.

ww. 2-3. Obietnica zwycięstwa nad nieprzyjaciółmi związana jest z wręczeniem królowi berła z Syjonu. Wzmianka o Sy-

<sup>173</sup> Por. także Ps 45,6; 47,4; 60,10; 89,11; 108,10; Iz 51,23.

<sup>174</sup> R. Krawczyk, *Nadzieje mesjańskie w Psalmach*, 161-162; J. de Seignac, *Essai d'interprétation du Psaume CX à l'aide de la littérature égyptienne*, Oudtestamentische Studien 9, Leuven 1951, 107.

<sup>175</sup> J.S. Synowiec, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, 283.

<sup>176</sup> BDB, 723-724.

jonie jasno daje do zrozumienia, że bohaterem psalmu jest król Jeruzolimy. Syjon oznaczał najpierw południowo-wschodnie wzgórze, a którym rozciągała się najstarsza część Jeruzolimy, z czasem jednak nazwę tę rozciągnięto na całe miasto (2 Sm 5,7; Iz 2,3; 60,14; Jr 31,6). Podobnym echem brzmią słowa 1 Sm 2,10: „Pan wniwecz obraca opornych: przeciw nim grzmi na niebiosach. Pan osądza krańce ziemi, On daje potęgę królowi, wywyższa moc swego pomazańca”. Wręczenie berła oznacza panowanie wśród nieprzyjaciół<sup>177</sup>. Berło jest typowym atrybutem królewskim, o czym świadczą następujące teksty: „Nie zostanie odjęte berło od Judy ani laska pasterska spośród kolan jego, aż przyjdzie ten, do którego ono należy, i zdobędzie posłuch u narodów” (Rdz 49,10); „Żelazną różgą będziesz nimi rządzić i jak naczynie garncarza ich pokruszysz” (Ps 2,9); „Tron Twój, o Boże, trwa wiecznie, berło Twego królestwa – berło sprawiedliwe” (Ps 45,7). Podkreślenie potęgi króla dokonuje się za pomocą dwóch zabiegów: autor dodaje, że berło królewskie jest „potężne” oraz całe sformułowanie „Twoje potężne berło” umieszczana pozycji emfaticznej – na początku zdania. Berło Górnego i Dolnego Egiptu wkładano do rąk faraona w dniu koronacji. Podobny zwyczaj istniał także w Mezopotamii. Autor psalmu zapewne nawiązuje do tego zwyczaju, obecnego także w Izraelu.

Nakaz skierowany do króla można rozumieć dwojako, a to poprzez dwuznaczność wykorzystanej partykuły hebrajskiej. Brzmieć on może „panuj wśród swych nieprzyjaciół!” albo „panuj nad swymi nieprzyjaciółmi!”. Pierwsza wersja dopuszcza możliwość, że król panować będzie nad swym narodem otoczony przez wrogie mu inne narody; pomimo tego wrogiego otoczenia, będzie w stanie sprawować swą władzę. Druga wersja wskazuje na panowanie króla nie tylko nad własnym narodem, ale także nad wrogimi narodami. Ta druga wersja wydaje się bardziej prawdopodobna z dwóch powodów: po pierwsze, partykuła ta była wykorzystywana także w znaczeniu „panować nad” (Ps 72,8), po

<sup>177</sup> T. Brzegowy, *Psalmy i inne Pisma*, 141.

drugie zaś na panowanie ponad wrogami wskazuje także kontekst, w którym mowa jest o zwycięstwie króla nad nieprzyjaciółmi (w. 5).

W. 3 stwarza duże trudności tekstualne (należy do *crux exegetarum*)<sup>178</sup>. Dosłowne tłumaczenie wydaje się niezrozumiałe i odbiegające od kontekstu: „Twój naród jest ochoczy (?) w dniu Twej potęgi w świętej ozdobie, z łona brzasku już rosa twego dziecięctwa jest twoja” (za: BT). Inni próbują literalnie oddać wiersz w następujący sposób:

Twój lud pełen jest gotowości  
w dzień twej potęgi  
na górach świętych.  
Dla ciebie z łona jutrzeńki  
rosa twojej młodości<sup>179</sup>.

Te literalne tłumaczenie TM doczekały się wielu wersji w kodeksach hebrajskich. Są one niezgodne między sobą, stąd niezwykle trudno odtworzyć tekst pierwotny. Można za to dociekać jego znaczenia. Z pomocą przychodzi tutaj LXX: μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἀγίων ἐκ γαστροῦ πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε („Z tobą panowanie w dniu twej potęgi, w blaskach świątyni. Z łona przed jutrzeńką ciebie zrodziłem”). W takim brzmieniu tekst w. 3 jawi się jako naturalna kontynuacja treściowa ww. 1-2. Merytorycznie

<sup>178</sup> T. Brzegowy, *Psalmy i inne Pisma*, 141.

<sup>179</sup> J.S. Synowiec, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, 281. R. Krawczyk podaje następujące tłumaczenie: „Twój lud w szatach świętych jest bardzo ochoczy w dniu twej wyprawy. Na górach świętych z łona przed jutrzeńką ciebie zrodziłem”; R. Krawczyk, *Nadzieje mesjańskie w Psalmach*, 162. Jest ono niepoprawne z tego powodu, że trzeba zdecydować się albo na frazę „w szatach świętych”, albo na frazę „w górach świętych”. Nie można przecieżyć tej samej frazy, występującej jeden raz w TM tłumaczyć po dwakroć w jednym wierszu, przyjmując zupełnie odmienne przekłady. Inny przekład proponuje T. Brzegowy: „Twój lud jest ochoczy w dniu twej potęgi, w blaskach świętości od łona jutrzeńki dla ciebie rosa twej młodości”; T. Brzegowy, *Psalterz i Księga Lamentacji*, 184; T. Brzegowy, *Psalmy i inne Pisma*, 142.

dołącza do treści tych wierszy myśl, iż królowi przysługuje Boże synostwo, gdyż zrodził go sam Bóg. Gdyby konsekwentnie przyjmując za LXX odmienną niż w TM wokalizację terminu יְלִדְתִּיךָ („twojej młodości”) i odczytać ten termin jako „ja ciebie zrodziłem”, wówczas sformułowanie „przed jutrzenką” (מִרְחֹם מִשְׁחָר) można rozumieć jako „przed założeniem świata”. Takie odczytanie treści w. 3 (za LXX) niekoniecznie jeszcze wskazywać musi na mesjański charakter psalmu. Sformułowanie „zrodziłem ciebie” dotyczy w tym kontekście adopcji króla, zgodnie z treścią Ps 2,7b: „Tyś synem moim, ja ciebie dziś zrodziłem”. W tym samym kierunku interpretować należy wyrocznię Natana: „Ja będę mu ojcem, a on będzie mi synem” (2 Sm 7,14). Zrodzenie to, będące *de facto* usynowieniem, dokonuje się w momencie intronizacji, czyli jest zrodzeniem w sensie metaforycznym. Rozważając propozycje egzegetów i biorąc pod uwagę starożytne tłumaczenia (na czele z LXX) oraz kontekst w. 3, proponujemy następujące brzmienie tego wiersza:

Twój lud jest ochoczy  
w dzień twej potęgi  
na górach świętych.  
Z łona jutrzarki  
jak rosę cię zrodziłem.

Gdy mowa jest o „jutrzence”, należy przyjąć, że początkowe ׀ jest wynikiem zdwojenia, natomiast w sformułowaniu, które może oznaczać „w świętych szatach”, „w świętym blasku” lub „w gmachu świątyni” (jak chce LXX), występuje zapewne pomieszanie spółgłoski ׀ z ׀, które to spółgłoski są bardzo podobne w pisowni. Nic więc nie stoi na przeszkodzie, by przyjąć lekcję: „na świętych górach”<sup>180</sup>. Tak zresztą odczytuje tę frazę LXX, Vlg, Targum i Symmach. Odczytując tę frazę w bezpośrednim kontekście, należy uznać, że chodzi o górę Syjon,

<sup>180</sup> J. Coppens, *Le messianisme royal. Ses origines. Son développement. Son accomplissement*, Paris 1968, 58.

gdzie Dawid umieścił Arkę Przymierza i gdzie później powstała świątynia<sup>181</sup>.

Wracając do początkowej frazy w. 3, sformułowanie נְדָבָהּ עֲוֹנָיְךָ stwarza znaczne trudności. Termin נְדָבָהּ oznacza dosłownie „dobrowolne ofiary”, jednak w tym wypadku chodzi najprawdopodobniej o wzmacniającą liczbę mnogą” (ang. *plural of intensification*)<sup>182</sup>. Sens pierwszej części w. 3 jest prawdopodobnie taki: naród ochoczo stawia się o walki, która okaże się zwycięska. Podobny sens znajdujemy w pieśni Debory: „Skoro wodzowie w Izraelu stanęli na czele, a lud dobrowolnie ofiarował się do walki, błogosławcie Pana” (Sdz 5,2) oraz „Serce me zwraca się ku wodzom izraelskim, ku tym z ludu, co dobrowolnie ofiarowali się do walki: błogosławcie Pana” (Sdz 5,9). Jeśli przyjąć, że treść tej części w. 3 odnosi się do „twego ludu” (TM), nie zaś do osoby króla (LXX), wówczas porównanie mające na celu podkreślić dobrowolność stanięcia do walki idzie dalej: zdanie „z łona jutrzeńki zrodziłem cię jak rosę” oznacza, iż liczba wojowników jest tak obfita jak rosa o poranku<sup>183</sup>. Podstawę do takiej interpretacji tej części wiersza daje 2 Sm 17,12: „Napadniemy na niego w tym miejscu, gdzie go spotkamy, i spadniemy na niego jak rosa, która spada na ziemię. Nie zostawimy przy życiu ani jego, ani kogokolwiek ludzi, którzy są razem z nim”. Wypowiedź Chuszaia skierowana do Absaloma wyraźnie nadaje rysy militarne alegorii rosy obficie pokrywającej ziemię o poranku. Wydaje się więc uprawnione dostrzeżenie takich konotacji również w w. 3. Poza tym nieco kłopotliwe sformułowanie o narodzinach z łona jutrzeńki wyjaśnia się przekonaniem Izraelitów, że życiodajna rosa jest wytworem ciał niebieskich: „Niechaj tobie Bóg użyzcza rosy z niebios i żywności ziemi, obfitości zboża i moszczu winnego” (Rdz 27,28; por Iz 45,8).

<sup>181</sup> T. Brzegowy, *Psalmy i inne Pisma*, 143.

<sup>182</sup> H.-J. Kraus, *Psalmen*, *Biblischer Kommentar*. Altes Testament, II, Neukirchen 1960, 753.

<sup>183</sup> A. Weiser, *Die Psalmen*, II, Göttingen<sup>7</sup> 1966, 477.

w. 4. Pierwsze zdanie w. 4 dotyczy przysięgi danej przez Boga, której Bóg nie odwoła („nie będzie żałował”). Przysięga jest aktem, w którym człowiek odwołuje się do Boga, by potwierdzić prawdziwość i wartość wypowiedzianych słów (por. Rdz 21,22-32; Sdz 21,7; 1 Sm 20,3). Gdy przysięgę składa sam Bóg, nigdy nie będzie ona odwołana; On sam jest gwarantem słów przysięgi (Rdz 22,16; Am 6,8; Iz 45,23; Jr 51,14).

Obecny wiersz stawia przed odbiorcą kwestię istnienia w starożytnym Izraelu władzy królewskiej sprawowanej przez kapłanów. Kodeks kapłański wyraźnie rozdziela w Izraelu trzy funkcje: prorocką, kapłańską i królewską. Niemniej jednak BH wspomina o tym, że w dniu przyprowadzenia Arki do Jerozolimy Dawid ubrany był w szaty kapłańskie: „Dawid wtedy tańczył w obecności Pana, a ubrany był w lniany efod” (2 Sm 6,14). Oprócz tego również sam składał ofiary, wykonując czynności przeznaczone dla kapłanów: „Przyniesioną więc Arkę Pańską ustawiono na przeznaczonym na to miejscu w środku Namiotu, który rozpiął dla niej Dawid, po czym Dawid złożył przed Panem całopalenia i ofiary biesiadne. Kiedy Dawid skończył składanie całopaleń i ofiar biesiadnych, pobłogosławił lud w imieniu Pana Zastępów” (2 Sm 6,17-18). Dawid – jak wynika z ostatniej wzmianki – także udzielał ludowi kapłańskiego błogosławieństwa. Dotyczyło to także Salomona (1 Krl 8,14.55.62-64), którego władza rozciągała się nawet nad najwyższym kapłanem: „Tak więc Salomon odsunął Abiatar, by nie był kapłanem Pańskim, i aby wypełnić, co Pan zapowiedział rodowi Helego w Szilo. [...] kapłana Sadoka ustanowił arcykapłanem na miejsce Abiatar” (1 Krl 2,27.35). Funkcje kapłańskie sprawował również Jeroboam (1 Krl 12,33). Kapłanami nazwani są synowie Dawida (2 Sm 8,18)<sup>184</sup>. Zauważyć należy jednak, że wszystkie teksty mówiące o sprawowaniu funkcji kapłańskich przez królów dotyczą okresu sprzed niewoli babilońskiej.

<sup>184</sup> C.E. Armerding, *Were David's Sons Really Priests?*, w: *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, red. G.F. Hawthorne, Grand Rapids 1975, 75-86.

Prawo wyraźnie stwierdza, że do pełnienia funkcji kapłańskich Bóg przeznaczył pokolenie Lewiego: „W tym czasie wybrał Pan pokolenie Lewiego do noszenia Arki Przymierza Pańskiego, by stali przy Panu, służyli Mu i błogosławili w Jego imieniu, [co dzieje się] aż do tego dnia” (Pwt 10,8). Kiedy król Ozjasz próbuje zająć miejsce kapłanów, ci ostatni wyraźnie się temu sprzeciwiają, przypominając nakaz Pana (2 Krn 26,18).

Zarówno kapłan, jak i król, poddani byli rytowi namaszczenia. W okresie monarchii jednak prawdopodobnie nie wszyscy kapłani byli namaszczeni. „Ta ceremonia była fundamentem specjalnej, niezatartej godności króla i wyjątkowej relacji z Jahwe. Stawał się osobą konsekrowaną, co dawało prerogatywy, aby w chwilach szczególnych sprawować funkcje ściśle kapłańskie, choć żaden król nie był *sensu stricte* kapłanem”<sup>185</sup>. Namaszczenie królewskie dokonywało się podczas intronizacji. Zupełnie podobne zwyczaje panowały pośród innych narodów starożytnego Bliskiego Wschodu. Dla przykładu, Hetyci namaszczeni wonnym olejem władcę obejmującego tron. W Egipcie sam faraon namaszczał wielu z podległych mu urzędników (co do namaszczenia samych faraonów nie ma odpowiednich świadectw). W Syrii i Kanaanie namaszczenie musiało mieć miejsce, aby prawnie odziedziczyć tron. Przypuszczalnie praktyka ta znana była także w Damaszku. ST wspomina o namaszczeniu Dawida (1 Sm 16,3.12; 2 Sm 2,4.7; 5,3.17; 12,7; Ps 89,20; 1 Krn 11,3; 14,8), Saula (1 Sm 9,16; 10,1; 15,1.17), Salomona (1 Krl 1,34.39.45; 5,15; 1 Krn 29,22), Joasza (2 Krl 11,12; 2 Krn 23,11) i Jozjasza (2 Krl 23,30). Ryt namaszczenia wyglądał następująco: najpierw napełniano olejem róg (1 Sm 16,13; 1 Krl 1,39) lub naczynie (1 Sm 10,1; 2 Krl 9,3.6), a następnie upoważniona osoba wylewała jego zawartość na głowę wybrańca. ST zna także ryt namaszczenia kapłańskiego. Poświadczą to kodeks kapłański P (Wj

---

<sup>185</sup> T. Tułodziecki, *Psalm 110 jako przykład teologii kapłaństwa w Psalterzu*, 45-46.



28,41; 30,30; 40,15; Kpł 7,36; Lb 3,3)<sup>186</sup>. U ludów sąsiadujących z Izraelem funkcje kapłańskie niejednokrotnie spełniał sam król. Tak było w Mezopotamii i Egipcie. Takim królem – kapłanem był właśnie wspomniany w w. 4 Melchizedek: „A Melchizedek, król Szalemu, wyniósł chleb i wino; a ponieważ był on kapłanem Boga Najwyższego, błogosławił Abrama: Niech będzie błogosławiony Abram przez Boga Najwyższego, stwórcę nieba i ziemi” (Rdz 14,18-19).

Bohater psalmu łączy w sobie godność królewską i kapłańską; jego kapłaństwo nie wynika jednak z racji pochodzenia z rodu Lewiego, lecz przysługuje mu z wyboru Jahwe. Żaden inny tekst ST nie przyznaje w takim znaczeniu królowi godności kapłańskiej<sup>187</sup>. Mamy co prawda biblijne świadectwa z epoki powygnaniowej, które wskazują na połączenie władzy duchownej i świeckiej (Ag 1,1; 2,2; Za 4,14; 6,9-15), jednak nie są one wystarczającym dowodem na funkcjonowanie takiej unii. Mówią one jedynie o tym, że Jozue, syn Josadaka, zasiadał na swym tonie, jednak nie wydają się prawdopodobna hipoteza, jakoby Jozue był intronizowanym królem Izraela<sup>188</sup>. Inna propozycja połączenia władzy królewskiej i kapłańskiej w Izraelu dotyczy okresu helleńskiego; wtedy to, za panowania Seleucydów, władza kapłańska i polityczna skupiała się przy dynastii Sadoka. W roku 160 przed Chr. przyznano Jonatanowi, bratu Judy Machabeusza, tytuł etnarchy i arcykapłana. Od tego momentu atrybuty władzy kapłańskiej przechodzą na Sadokitów i Hasmoneuszy (por. 1 Mch 10,20-21). Dwadzieścia lat później Szymon Machabeusz otrzymał władzę arcykapłana z prawem dziedziczenia jej przez następców<sup>189</sup>. W 1 Mch 14,41 czytamy: „Żydzi i kapłani postanowili, iż Szymon będzie ich władcą i arcykapłanem na

<sup>186</sup> M. Rosik, *Biblijne namaszczenie na króla, kapłana i proroka jako konsekracja*. „Namascił ciebie olejkami radości” (Ps 45 [44] 8), *ŻK* 6 (38) 2002, 42-53.

<sup>187</sup> T. Brzegowy, *Miasto Boże w Psalmach*, Kraków 1989, 127.

<sup>188</sup> Hipotezę taką proponował S. Schreiner, *Psalm CX und die Investitur des Hohenpriesters*, *VT* 27 (1977) 219-220.

<sup>189</sup> J. Warzecha, *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005, 462.

wieki”. Zachodzi duże podobieństwo terminologiczne między tym fragmentem a omawianym wierszem. Stąd przypuszczenie niektórych egzegetów, że Ps 110 jest utworem napisanym w związku z intronizacją i przekazaniem władzy kapłańskiej Jonatanowi i Szymonowi. Przemawiać za tą hipotezą ma także budowa psalmu; początki (pierwsze litery) poszczególnych wierszy tworzą akrostych z imieniem Szymona, który przetłumaczyć można jako „Szymon jest straszny” lub „Szymon przerażający”<sup>190</sup>. Pomimo tego, iż hipoteza ta na pierwszy rzut oka wydaje się atrakcyjna i przekonująca, nie wytrzymuje ona krytyki pod względem literackim. Terminologia Ps 110 jest bardzo zbliżona do języka i frazeologii ugaryckiej, nie zaś greckiej<sup>191</sup>.

Inna propozycja identyfikacji kapłana i króla z Ps 110 dotyczy Dawida. Wspomniano wyżej o jego szatach, które były szatami kapłańskimi, a także o sprawowanych przez niego funkcjach o charakterze kapłańskim, zwłaszcza związanych z przeprowadzeniem Arki z domu Obed-Edoma do Jerozolimy. Sam fakt jednak, że Dawid spełniał funkcje należące zwyczajowo do kapłana nie świadczy jeszcze, że był on kapłanem w ścisłym tego słowa znaczeniu. Stąd wielu egzegetów odwołuje się do argumentu topograficznego, dowodząc, że Szalem, gdzie królem był Melchizedek, jest tożsamy z Jerozolimą, miastem dawidowym. Podstawą do tych dywagacji jest wzmianka w Rdz: „Melchizedek zaś, król Szalemu, wyniósł chleb i wino; a ponieważ był on kapłanem Boga Najwyższego, błogosławił Abrama, mówiąc: «Niech będzie błogosławiony Abram przez Boga Najwyższego, Stwórcę nieba i ziemi! Niech będzie błogosławiony Bóg Najwyższy, który w twe ręce wydał twoich wrogów!» Abram dał mu dziesiątą część ze wszystkiego” (Rdz 14,18-20). O ile w dawniejszej egzegezie

<sup>190</sup> T. Tułodziecki, *Psalm 110 jako przykład teologii kapłaństwa w Psalterzu*, 38; M. Treves, *Two Acrostic Psalms*, VT 15 (1965) 86.

<sup>191</sup> Szeroką argumentację w tej kwestii przytacza T. Tułodziecki; *Psalm 110 jako przykład teologii kapłaństwa w Psalterzu*, 40-41. Zob. także: H.G. Jefferson, *Is Psalm 110 Canaanite?*, JBL 73 (1954) 153.

utożsamiano Szalem z Jerozolimą<sup>192</sup>, o tyle dziś, w świetle obecnych badań, identyfikacja taka nie jest już do utrzymania. Właściwie nigdzie nazwa Szalem nie wskazuje Jerozolimy<sup>193</sup>. Najstarsza nazwa Jerozolimy pochodzi z inskrypcji egipskiej, zapisanej na około dwadzieścia wieków przed Chr. Brzmi ona „Urusalim”, a więc nie ma wiele wspólnego z nazwą Szalem. Podobnie rzecz ma się z tablicami z Tel Amarny (XIV w. przed Chr.) i z listem faraona Ramzesa II (XIII w. przed Chr.). Jerozolima była także nazywana Jebus, w pokoleniu Beniamina. A ponieważ żadna z tych nazw nie ma powiązania z Szalem, stąd ojczyznę Melchizedeka przenosi się dziś do Szilo, Sychem lub Nob<sup>194</sup>. Nie można więc utrzymywać hipotezy o kapłaństwie Dawida tylko na bazie wzmianki topograficznej w odniesieniu do Melchizedeka. Jeśli można mówić o posiadaniu funkcji kapłańskich przez Dawida, to raczej w sensie jego roli w kulcie, polegającej na mianowaniu personelu i strzeżeniu czystości czynności liturgicznych<sup>195</sup>.

Jeszcze inni sugerują, że przepowiednia kapłańska Ps 110 dotyczy kapłana Sadoka, który działał w otoczeniu Dawida (2 Sm 15,24-29; 17,15; 19,12). Jako argumenty za taką identyfikacją, bibliści ci wysuwają zazwyczaj dwie racje: po pierwsze fakt, że etymologicznie imię Sadoka związane jest z imieniem Melchizedeka, po drugie zaś fakt, że genealogia Sadoka wydaje się nie mieć ani początku, ani końca. Imię Melchizedeka składa się z dwóch hebrajskich słów, które w tłumaczeniu oznaczają „król” oraz „sprawiedliwy”, „prawy”. Jest to przede wszystkim imię własne, można je jednak tłumaczyć także jako zdanie: „Milku jest sprawiedliwy / prawy” lub „Sedek jest królem”. Ta druga propozycja jest bardziej prawdopodobna, gdyż ST potwierdza istnienie króla o takim imieniu (Joz 10,1.3). Korespondencja

<sup>192</sup> J.A. Fitzmyer, *Melchizedek in the MT, LXX and the NT*, 65.

<sup>193</sup> Tekst Ps 76,3 („W Salem powstał Jego przybytek, a na Syjonie jest Jego mieszkanie”) jest zbyt późny, by mógł stanowić przekonujący argument w tej kwestii.

<sup>194</sup> J.G. Gammie, *Loci of Melchizedek Tradition*, JBL 90 (1971) 385-396.

<sup>195</sup> T. Tułodziecki, *Psalm 110 jako przykład teologii kapłaństwa w Psalterzu*, 45.

znaleziona w Tel Amarna zawiera listy wymieniane pomiędzy faraonem a Adoni-Sedekiem<sup>196</sup>. Samo imię Sedek jednak nie jest imieniem typowo hebrajskim, lecz zostało potwierdzone w Egipcie, Ugarit, u Amorytów i Kananejczyków. Nie ulega wątpliwości, że Melchizedek czy Adoni-Sedek byli władcami pogańskimi (ten ostatni przedstawiony jest w Biblii jako król jerozolimskich Jebuzytów; por. Joz 10,1.3 i 2 Sm5,6-10). Możliwe więc, że i Sadok w rodowodzie swym ma przodków Jebuzytów. Zrobił on szybką karierę na dworze Dawida, gdyż doskonale znał słabe punkty obronne miasta (2 Sm 15,24-29). Przy takiej interpretacji Ps 110 jawi się jako „etiologia kapłaństwa Dawidowego”<sup>197</sup>. Jeśli zaś chodzi o genealogię Sadoka, informacje na ten temat zawarte są w 2 Sm 8,16-18 oraz 1 Krn 5,27-34; 6,35-38. Wnikliwe badania dowiodły jednak, że są to informacje wtórne, powstałe z konieczności osadzenia genealogicznego postaci tak znaczącej, jaką był kapłan na dworze Dawida<sup>198</sup>. Jednak nawet jeśli uznać, że Ps 110 mówi o Sadoku, którego genealogia nie była znana (jak rodowód Melchizedeka), to dużą trudność sprawia przyjęcie, że do niego skierowane są słowa „Ty jesteś kapłanem na wieki, tak jak Melchizedek”, a to z tego powodu, że Melchizedek był jednocześnie i królem, i kapłanem. „Te dwa, złączone ze sobą urzędy, stanowią o prawdziwym sensie tej biblijnej postaci. Dlatego trudno się zgodzić z poglądem, który sugerowałby, iż autor Ps 110 chciał zmienić ustalony od niepamiętnych czasów archetyp króla –

<sup>196</sup> L.R. Fisher, *Abraham and his Priest-King*, JBL 81 (1962) 265-266.

<sup>197</sup> T. Tułodziecki, *Psalm 110 jako przykład teologii kapłaństwa w Psalterzu*, 49.

<sup>198</sup> A. Cody, *A History of the Old Testament Priesthood*, Rome 1969, 89. „Melchizedek is mentioned in the Hebrew Old Testament only in Gen 14,18-20 and Psalm 110,4. The details about this (originally Canaanite) priest-king in these passages were further read and understood in the Hellenistic and Roman periods of Jewish, and later Christian, history. This is seen in the translation or interpretation of the passages in the Septuagint, the writings of Flavius Josephus, the Epistle to the Hebrews, and in the Peshitta, where a process of allegorization was at work”; J.A. Fitzmyer, *Melchizedek in the MT, LXX and the NT*, 69.

kapłana Melchizedeka, w obliczu przeobrażeń politycznych i religijnych u progu monarchii izraelskiej (2 Sm 5-6)<sup>199</sup>.

Powyzsze analizy nie doprowadzily do wskazania jednej historycznej postaci, ktora bylaby bohaterem Ps 110. Nie oznacza to jednak, ze takiej postaci nie bylo. I choc nie mozemy z cala pewnoscia osadzic jej w konkretnym srodowisku historycznym, ani wskazac jej imienia, to nie wyklucza to wcale analiz, ktore moglyby ukazac implikacje teologiczne istnienia takiej postaci. Tu wlasnie otwiera sie perspektywa mesjanskiej interpretacji Ps 110.

Godnosc kaplana-krola bedzie nieograniczona w czasie, gdyz trwac bedzie „na wieki”. Nalezy jednak przyjac, ze nie chodzi tu o idee wiecznosc, lecz dlugotrwalosci. Takie wyrazenie tej idei znajdujemy np. w Wj 21,6 i Kpl 25,46, gdzie mowa jest o tym, iz sluga ma pracowac dla swojego Pana „na wieki”, czyli do smierci<sup>200</sup>. Poza tym wyrazna mysl o niesmiertelnosci pojawila sie w ST dopiero w Mdr 3,1-10 i 5,15, stad bylyby anachronizmem widziec ja w omawianym psalmie. Król bedzie wiec piastowal swa godnosc do konca swych dni. Jest to jednoczesnie godnosc owiana poswiata tajemniczosci, jak w przypadku kaplana i króla Melchizedeka. Rodzi sie pytanie, na czym polega podobienstwo bohatera Ps 110 i Melchizedeka? Zasadnicza funkcja kaplana jest skladanie ofiar (Wj 28-29; Kpl 21). Ta wlasnie czynnosc – skladanie ofiar – charakteryzuje caly stan kaplanski: „Kaplani-lewici, cale pokolenie Lewiego, nie bedzie miało dzialu ani dziedzictwa w Izraelu. Zywic sie beda z ofiar spalanych ku czci Pana i Jego dziedzictwa. Nie bedzie miało ono dziedzictwa wsród swoich braci: Pan jest jego dziedzictwem, jak mu to powiedzial” (Pwt 18,1-2). Choc w przypadku Ps 110 nie

<sup>199</sup> T. Tułodziecki, *Psalm 110 jako przykład teologii kapłanstwa w Psalterzu*, 51.

<sup>200</sup> Gdy Batszeba życzy Dawidowi „Niech pan mój, król Dawid, żyje na wieki” (1 Krl 1,31), nie chodzi o życzenie niesmiertelności, lecz życzenie długiego życia; A. Vanhoye, *Struttura e teologia nell'Epistola agli Ebrei*, Roma 1996<sup>3</sup>, 135; D. Dziadosz, *Gli oracoli divini in 1 Sam 8 – 2Re 25. Redazione e teologia nella storia deuteronomistica dei re*, Romae 2002, 60-61.

ma mowy o składaniu ofiar, wiadomym jest, że taka właśnie była rola Melchizedeka. Według Rdz 14,18-20, ofiara składana przez Melchizedeka podczas spotkania z Abramem to chleb i wino. Jest to ofiara, o której mowa w Lb 5,2b-5: „Gdy wejdziecie do kraju, który wam daje na mieszkanie, i złożycie Panu ofiarę spalaną z cielców lub owiec: całopalenie lub ofiarę dla wypełnienia ślubu, bądź też jako ofiarę dobrowolną, bądź podczas waszych uroczystości, aby zgotować miłą woń dla Pana, winien ten, który przynosi dar ofiarny dla Pana, przynieść jako ofiarę z pokarmów dziesiątą część efy najczystszej mąki, zaprawionej jedną trzecią hinu oliwy. Jako ofiarę z płynów winien dać przy ofierze całopalnej lub ofierze pojednania czwartą część hinu wina na każdego baranka”<sup>201</sup>. Tego typu ofiarę należało dołączyć do ofiary z baranka, kozła lub cielca (Lb 15,1-16). W przypadku ofiary złożonej przez Melchizedeka nie ma mowy o ofierze krwawej z jakiegos z tych zwierząt, więc wymowa tej ofiary nie może być wyjaśniona na bazie samego tylko ST<sup>202</sup>.

---

<sup>201</sup> Dziesiąta część efy to około cztery litry. Tyle mąki należało przyprawić ilością około dwu i pół litra oliwy.

<sup>202</sup> W tradycji chrześcijańskiej utarł się pogląd, że historycznie chodziło być może jedynie o uczczenie zwycięzcy Abrama, jednak już autor Hbr nadaje tej ofierze zupełnie nowy wymiar teologiczny: „Wiadomo przecież, że nasz Pan wyszedł z pokolenia Judy, a Mojżesz nic nie wspominał o kapłanach z tego pokolenia. Jest to jeszcze bardziej oczywiste i wskutek tego, że na podobieństwo Melchizedeka występuje inny kapłan, który stał się takim nie według przepisu prawa cielesnego, ale według siły niezniszczalnego życia. Dane Mu jest bowiem takie świadectwo: Ty jesteś kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka [...] Ten właśnie, ponieważ trwa na wieki, ma kapłaństwo nieprzemijające. Przeto i zbawiacz na wieki może całkowicie tych, którzy przez Niego zbliżają się do Boga, bo zawsze żyje, aby się wstawiać za nimi. Takiego bowiem potrzeba nam było arcykapłana: świętego, niewinnego, nieskalanego, oddzielonego od grzeszników, wywyższonego ponad niebiosa, takiego, który nie jest obowiązany, jak inni arcykapłani, do składania codziennej ofiary najpierw za swoje grzechy, a potem za grzechy ludu. To bowiem uczynił raz na zawsze, ofiarując samego siebie” (Hbr 7,14-17.24-27). W ten właśnie sposób spełniła się przepowiednia o Cierpiącym Słudze Jahwe (Iz 53,7), którego zabicie poprzedziła ofiara z chleba i wina, złożona w Wieczerniku (Mt 26,26-2; Mk 14,22-25; Łk 22,19-20; 1 Kor 11,23-27).

ww. 5-7. Kiedy król wyrusza na wojnę, Pan wspomaga go, stojąc po jego „prawicy”. Następuje więc zmiana pozycji. W w. 1 to król jest po prawicy Pana, teraz zaś (w. 5) miejsca te są zamienione: Pan jako wspomóżyciel znajduje się po prawej stronie króla. Niektórzy egzegeci uzasadniają tę rozbieżność wyjaśnieniem, że w w. 1 chodzi o scenę intronizacji, zaś w w. 5 o scenę walki, a więc o dwie różne sytuacje. Wystarczy jednak stwierdzić, że wyrażenie „po prawicy” nie musi oznaczać konkretnego miejsca, lecz po prostu ścisły związek Jahwe i króla.

W psalmach często powraca motyw Boga wspomóżyciela, który jest po prawicy oranta: „Stawiam sobie zawsze Pana przed oczy, nie zachwieję się, bo On jest po mojej prawicy” (Ps 16,8); „Chcę wielce dziękować Panu swoimi ustami i chwalić Go w pośredku tłumów; bo stanął po prawicy biednego, aby go wybawić od sądzących jego życie” (Ps 109,30-31); „Pan cię strzeże, Pan twoim cieniem przy twym boku prawym” (Ps 109,5). To właśnie dzięki pomocy Pana królowie zostaną pokonani. Dokona się to w dzień gniewu. Bóg, który ustanowił króla, ironizuje swym gniewie z narodów pogańskich: „Śmieje się Ten, który mieszka w niebie, Pan się z nich naigrawa, a wtedy mówi do nich w swoim gniewie i w swej zapalczowości ich trwoży: ‘Przecież Ja ustanowiłem sobie króla na Syjonie, świętej górze mojej’” (Ps 2,4-6). Dlatego psalmista nazywa szczęśliwymi tych, po których stronie jest Pan; biada natomiast tym, przeciw którym kieruje On swój gniew: „Jego nogi ze drzeniem całujcie, bo zapłonie gniewem i poginiecie w drodze, gdyż gniew Jego prędko wybucha. Szczęśliwi wszyscy, co w Nim szukają ucieczki” (Ps 2,12). Niekiedy psalmista wręcz życzy swym wrogom, by dopadł ich gniew Pański: „Niech spadnie Twa ręka na wszystkich Twoich wrogów; niech znajdzie Twa prawica tych, co nienawidzą Ciebie” (Ps 21,9). Podobnie jak w w. 5, również Izajasz łączy gniew Pański z oznaczonym dniem: „Oto dzień Pański nadchodzi okrutny, najwyższe wzburzenie i straszny gniew, żeby ziemię uczynić pustkowieciem i wygładzić z niej grzeszników” (Iz 13,9). Jedynymi, którzy ostaną się w „dzień gniewu”, są „pokorni ziemi”: „Szukaj-

cie Pana, wszyscy pokorni ziemi, którzy pełnicie Jego nakazy; szukajcie sprawiedliwości, szukajcie pokory, może się ukryjecie w dzień gniewu Pańskiego” (So 2,3).

W. 6 wskazuje bezpośrednio, że „dzień Jego gniewu” jest tożsamy z dniem sądu: „Będzie sędził narody, wzniesie stopy trupów, zetrze głowy jak ziemia szeroka”. Jest to eschatologiczny sąd nad światem, zapowiadany przez proroków. Wystarczy przywołać kilka wyroczeni: „Dlatego niebiosy się poruszają i ziemia się wstrząśnie w posadach, na skutek oburzenia Pana Zastępów, gdy rozgorzeje gniew Jego” (Iz 13,13); „Ach, biada! Co za dzień! Bliski jest dzień Pański, a przyjdzie on jako spustoszenie od Wszchemogącego” (Jl 1,15); „Tak w gniewie i w uniesieniu dokonam pomsty nad narodami, które nie były posłuszne” (Mi 5,14); „Bliski jest wielki dzień Pański, bliski i rychły on bardzo; głos dnia Pańskiego okrutny; wtedy z rozpaczy zakrzyknie i mocarz. Dzień ów będzie dniem gniewu, dniem ucisku i utrapienia, dniem ruiny i spustoszenia, dniem ciemności i mroku, dniem chmury i burzy, dniem trąby i krzyku wojennego – przeciwko miastom obronnym i przeciw basztom wysokim. I udręcę ludzi, że chodzić będą jak niewidomi, ponieważ zawinili przeciwko Panu; i krew ich jak kurz będzie rozpryskana, a ich szpik jak błoto. Ani ich srebro, ani ich złoto nie zdoła ich ocalić w dniu gniewu Pana, gdyż ogień Jego zapalczywy strawi całą ziemię; bo dokona zagłady – zaiste strasznej – wszystkich mieszkańców ziemi” (So 1,14-18).

Właśnie w dniu swego gniewu Pan będzie „sędził narody”. Sąd nad narodami w dzień gniewu Pańskiego psalmista zapowiada kilkakrotnie: „Żelazną różgą będziesz nimi [narodami] rządzić i jak naczynie garniarza ich pokruszysz” (Ps 2,9); „Gromada narodów niechaj Cię otoczy, a Ty zasiądź ponad nią wysoko. Pan jest Sędzią narodów: Panie, przyznaj mi słuszność, według mej sprawiedliwości i według niewinności, jaka jest we mnie” (Ps 7,8-9); „A Pan zasiada na wieki, swój tron ustawia, by sędzić. Sam będzie sędził świat sprawiedliwie, wyda narodom bezstronny wyrok” (Ps 9,8-9; por. Ps 76,9). Obraz stosów trupów oznacza surowość sądu; podkreślona ona zostaje także przez wzmiankę



o „szerokiej ziemi”. Wzmianka ta sugeruje motyw ziemi niezmierzonej, jakby „krańców ziemi” (por. Ps 2,8).

W w. 7 pojawia się trudność natury gramatycznej; podmiotem zdania może być zarówno „król”, jak i „Pan”. Niektórzy egzegeci rozwiązują ją, wyjaśniając, że król odnosi zwycięstwo dzięki działaniu Pana; to Bóg jest Tym, który walczy. Jeśli odnieść w. 3 do króla (co bardziej prawdopodobne, gdyż przyjęcie za podmiot „Pana” oznacza istnienie daleko idących antropomorfizmów, które w tym wypadku nie są konieczne), wówczas gest podniesienia przez niego głowy jest gestem triumfu: „A jednak, Panie, Ty, jesteś dla mnie tarczą, Tyś chwałą moją i Ty mi głowę podnosisz” (Ps 3,4); „Już teraz głowa moja się podnosi nad nieprzyjaciół, co wokół mnie stoją” (Ps 27,6a). Motyw picia wody ze strumienia wskazuje na odświeżenie sił do walki. Można tu jednak widzieć aluzję do walk wojska Gedeona: „Rzekł Pan do Gedeona: «Jeszcze zbyt liczny jest lud. Zaprowadź go nad wodę, gdzie ci go wypróbuję. Będzie tak: o którym powiem: Ten pójdzie z tobą! - on pójdzie z tobą. O którym zaś powiem: Ten nie pójdzie z tobą! - on nie pójdzie». Zaprowadził więc lud nad wodę, a Pan rzekł do Gedeona: «Wszystkich, którzy będą wodę chleptać językiem, podobnie jak pies, pozostawisz po jednej stronie, a tych wszystkich, którzy przy piciu uklękną, pozostawisz po drugiej stronie»” (Sdz 7,4-5)<sup>203</sup>. Źródłem mocy króla jest więc woda ze strumienia. Logika rozumowania jest następująca: król podniesie głowę (co jest gestem zwycięzcy) dlatego, że napije się wody ze strumienia. Nasuwa się w takim kontekście analogia do obrzędowości popularnej w Ras Szamra, gdzie król podczas koronacji udawał się do świętego źródła, by napić się wody. Niektórzy egzegeci w tym duchu interpretują 1 Krl 1,38-39, gdzie mowa jest o tym, iż kapłan Sadok i prorok Natan zaprowadzili Salomona do potoku Gichon. Takie rozumienie w. 7 dobrze wpisuje się w staro-

<sup>203</sup> W.A. VanGemeren, *Psalms*, 700. Zwolennicy przyjęcia mesjańskiej interpretacji psalmu widzą tu nawiązanie do Iz 35,6. Por. także: R.J. Tournay, *Les relectures du Psaume 110 (109) et l'allusion à Gédéon*, RB 105 (1998) 321-331.

testamentalną symbolikę wody, która jest źródłem życia (por. Ps 65,10-11; Ez 47,2; Iz 33,20-21; 35,6).

### 2.3. Wkład w. 1b w Ps 110,1-7

Przeprowadzona powyżej analiza egzegetyczna Ps 110,1-7 prowadzi do wniosku, że jest to psalm królewski, związany z in-tronizacją<sup>204</sup>. Trudno wskazać konkretnie, o jakiego króla chodzi, jest to jednak postać historyczna. Król proszony jest, by zajął miejsce po prawicy Boga, a tym samym uczestniczył w boskim panowaniu nad ziemią. Król ten jest jednocześnie kapłanem, który sprawować będzie ten urząd „na wieki”, czyli – jak wykazano wyżej – do końca swoich dni. Taki jest podstawowy wymiar interpretacji utworu<sup>205</sup>. Interpretacja ta otwarta jest także na perspektywę mesjańską<sup>206</sup>, choć interpretacja mesjańska nie jest ani podstawowa, ani pierwotna w tym wypadku<sup>207</sup>. Od prorocstwa

<sup>204</sup> W.P. Brown, *A Royal Performance: Critical Notes on Psalm 110:3a-b*, JBL 117 (1998) 96.

<sup>205</sup> J. Becker, *Zur Deutung von Ps 110,7*, w: *In Freude an der Weisung des Herrn: Beiträge zur Theologie der Psalmen*, red. H. Gross, E. Haag, F.-L. Hossfeld, SBB 13, Stuttgart 1987, 31.

<sup>206</sup> W II i III w. po Chr. rabini zdecydowanie odrzucili przyjmowaną wcześniej przez judaizm mesjańską interpretację psalmu i widzieli w bohaterze utworu Abrahama, Ezechiasza lub Dawida. Zwrot ten dokonał się przypuszczalnie w ramach kontrowersji z chrześcijanami, którzy odczytywali cały psalm z perspektywy mesjańskiej. Później wielu rabinów powróciło do interpretacji mesjańskiej. Por. J. Coppens, *La portée messianique du Psaume 110*, *Analecta Lovaniensia biblica et orientalia* 3 (1956) 5-23; G.R. Driver, *Psalm 110: Its Form, Meaning and Purpose*, w: *Studies in the Bible Presented to M.H. Segal*, red. J.M. Grintz, J. Liver, Publications of the Israel Society for Biblical Research 17, Jerusalem 1964, 17-31.

<sup>207</sup> Taką formę mesjanizmu niektórzy bibliści określają mianem „mesjanizmu królewskiego pośredniego”; R. Krawczyk, *Nadzieje mesjańskie w Psalmach*, 171. Dlatego A. Tronina twierdzi: „Ps 110 prowadzi naszą myśl ku Jezusowi z Nazaretu, Synowi Dawida i Wcielonemu Słowu. I nie jest to tylko subiektywnym naginaniem orędzia biblijnego do chrześcijańskich dogmatów. Sam natchniony tekst psalmów królewskich otwiera przed nami perspektywy, których hebrajski psalmista – być może – nawet nie przeczuwał”; A. Tronina, *Teologia Psalmów. Wprowadzenie do lektury Psalterza*, 194.

Natana (2 Sm 7,14a) każdy władca w Izraelu miał urzeczywistniać ideał władcy – Pomazańca Pańskiego. Tylko w tym jednym psalmie król nazwany jest jednocześnie kapłanem i tylko w tym psalmie jego pozycja usytuowana jest po prawicy Jahwe. Niemniej jednak sam Jezus (Mt 22,41-46; 26,63-64; Mk 12,35-37; Łk 20,41-44; 22,70), a za Nim autorzy NT, odczytywali psalm w kategoriach mesjańskich. Autor Hbr potwierdza, że pierwsza wyrocznia psalmu jest wypowiedziana przez Boga Ojca do Jego Syna, Jezusa Chrystusa (Hbr 1,2-4.13; także cały rozdział 7). Niektóre teksty NT nawiązują do Ps 110 w odniesieniu do wniebowstąpienia (Mk 16,19; Dz 2,33-36). Paweł widzi w uwielbieniu Syna Bożego po prawicy Ojca źródło chrześcijańskiej nadziei (Ef 1,18-23; Rz 8,34; Kol 3,1-)<sup>208</sup>.

W w. 1b mowa jest o położeniu nieprzyjaciół króla jako podnózek pod jego stopy. W świątyni jerozolimskiej to arka przymierza stanowiła podnózek Jahwe (por. 1 Sm 4,4; Ez 43,7). Zestawienie obrazu arki pod „stopami” Jahwe i obrazu wrogów pod stopami króla podkreśla godność królewską. Bez względu na to, czy zaproszenie skierowane do króla „siądź po mojej prawicy” należy rozumieć dosłownie (jako intronizację, czyli moment objęcia władzy) czy metaforycznie (jako ukazanie bliskości króla i Jahwe), myśl w nim zawarta jest jasna: król uczestniczy we władzy Jahwe. I takie jest zasadnicze znaczenie w. 1b, a zarazem jego wkład w treść teologiczną Ps 110.

### 3. Znaczenie w 1 Kor 15,23-28

Celem dokładnego określenia znaczenia cytatu z Ps 110,1b w w. 25b należy przede wszystkim przeanalizować bezpośredni kontekst tego cytatu, a więc ww. 23-28<sup>209</sup>. Analiza będzie miała charakter egzegetyczny i teologiczny, a dokonana zostanie pod

<sup>208</sup> S. Rinaudo, *I Salmi. Preghiera di Cristo e della Chiesa. Quinta edizione completamente rivista secondo l'uso e l'interpretazione della liturgia rinnovata dal Vaticano II*, 600-606.

<sup>209</sup> J.P. Heil rozpoczyna badanie kontekstu od w. 24, gdyż dostrzega chiazmy w ww. 24-28; *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 213.

kątem wydobywania tych treści z ww. 23–28, które ułatwią zrozumienie znaczenia cytatu w w. 25b. W w. 22 Paweł wspomina o „ożywieniu wszystkich” (πάντες ζωοποιηθήσονται; w. 22). Wraz z początkiem w. 23 rozpoczyna opis tego, w jakiej kolejności owo ożyczenie się dokona: „Każdy zaś według własnej kolejności. Chrystus jako pierwszy, potem przynależący do Chrystusa, w czasie Jego przyjścia”<sup>210</sup>. Pierwsze stwierdzenie wiersza ma charakter porządkujący; apostoł argumentuje, że ożyczenie umarłych nie dokona się chaotycznie czy bezładnie, lecz każdy zostanie ożywiony ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι. Termin τάγμα wykorzystywany jest w terminologii militarnej, wskazując na kolejność wojsk w orszaku czy szeregu<sup>211</sup>. „Własna kolejność” oznacza najpierw porządek logiczny: sięgając po obrazowość przyrodniczą, wykorzystaną przez Pawła, najpierw ożywione zostaną „pierwociny” (w. 20), a następnie reszta żniwa<sup>212</sup>. Kolejność ta wskazuje także na porządek chronologiczny: Chrystus już został wskrze-

<sup>210</sup> O związku paruzji ze zmartwychwstaniem wiernych zob.: E.J. Jezierska, *Święty Paweł o zmartwychwstaniu wiernych w Dniu Pańskim*, w: *Miłość wytrwa do końca. Księga Pamiątkowa dla Ks. Profesora Stanisława Pisarka w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2004, 150-162.

<sup>211</sup> J.H. Thayer, *Thayer's Geek-English Lexicon of the New Testament. Coded with Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*, 613; R. Jamieson, A.R. Fausset, D. Brown, *A Commentary on the Old and New Testaments*, III, Peabody 1997, 328; W.H. Mare, *1 Corinthians*, 285. Niektórzy egzegeci twierdzą, że kolejność zmartwychwstania będzie zależna od „godności zmartwychwstających”; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, II, Poznań – Kraków 1999, 162; M. Henry, *Commentary on the whole Bible complete and unabridged in one volume*, Peabody 1997, 2273; C.H. Talbert, *Reading Corinthians: A Literary-Theological Commentary on 1 and 2 Corinthians*, 124.

<sup>212</sup> „The relation between Christ's resurrection and ours is fixed by the biblical relation of the firstfruits to the full harvest”; M. Goulder, *The Pauline Epistles*, w: *The Literary Guide to the Bible*, red. R. Alter, F. Kermodé, London 1989, 486. A. Jankowski dodaje: „Tym samym terminem *aparché* określony został zmartwychwstały Chrystus [...]. Zmartwychwstały bowiem stanowi *pierwociny* nie tylko w porządku czasowym, lecz dlatego, że przez ten fakt eschatyczny stał się Chrystus paschalny zasadą powszechnego zmartwychwstania ciał”; A. Jankowski, *Duch Święty Dokonawcą zbawienia. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Myśl Teologiczna, Kraków 2003, 77.

szony z martwych (czas przeszły *perfectum*; 15,4.12.14.16.17.20), natomiast ci, którzy do Niego przynależą, zostaną wskrzeszeni w przyszłości (czas przyszły *futurum*; 15,22.49.51.52.54). Kolejność tę przybliży Paweł słowami: ἀπαρχὴ Χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ. Odzwierciedla ona także sekwencję wydarzeń historii zbawienia<sup>213</sup>. Rzeczownik ἀπαρχὴ wskazuje zarówno na fakt, że Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy w kolejności, ale także jako reprezentant wszystkich, którzy dostąpią zmartwychwstania<sup>214</sup>.

Niezwykłe istotny wydaje się w tym kontekście termin ἀπαρχὴ, odniesiony do Chrystusa. Apostoł nawiązuje tu pośrednio do nakazu Bożego, skierowanego do Izraelitów, który winien być wypełniony podczas świętowania Paschy: „Kiedy wejdziecie do ziemi, którą Ja wam dam, i zbierzecie plon, przyniesiecie kapłanowi snop jako pierwociny waszego plonu. On dokona gestu kołysania snopa przed Panem, aby był przez Niego łaskawie przyjęty. Dokona nim gestu kołysania w następnym dniu po szabacie. W dniu gestu kołysania snopa złożycie ofiarę całopalną dla Pana, baranka bez skazy, urodzonego w tym samym roku” (Pwt 23,10-12). W tym samym 1 Kor Paweł stwierdza, że Chrystus jest Paschą chrześcijan (5,7). Przez to Pawłowe nawiązanie tworzy się swoista paralela pomiędzy Chrystusem a snopem, którym kapłan dokonywał gestu kołysania. O ile snop symbolizował pierwsze zbiory nowych żniw, o tyle Chrystus reprezentuje nowy rodzaj ludzi uwolnionych od jarzma śmierci i doświadczających

<sup>213</sup> I. Saw, *Paul's Rhetoric in 1 Corinthians 15. An Analysis Utilizing the Theories of Classical Rhetoric*, 235.

<sup>214</sup> J. Holleman zauważa: „Jesus is the first one of those who will be raised; his resurrection will be followed by that of the rest. In the latter idea the emphasis is on the aspect of Jesus being the 'representative' of those who will be raised: Christians will share in the resurrection of their representative. Both aspects, i.e., Jesus' role as the first one and as representative, are embraced by the word firstfruits”; *Resurrection and Parousia: A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Cor 15*, 49. Por. także: V. Hasler, *Credo und Auferstehung in Korinth. Erwägungen zu 1 Kor 15*, (1984) 27; C.K. Barrett, *The Significance of the Adam-Christ Typology for the Resurrection of the Dead: 1 Co 15,20-22.45-49*, 102-103.

zmartwychwstania<sup>215</sup>. Ponieważ Chrystus jest ἀπαρχή spośród tych, którzy pomarli, oznacza to, że po Nim będą także inni, którzy zmartwychwstaną.

Termin ἔπειτα oznacza bardzo jasno, rygorystycznie określoną sekwencję: najpierw i potem; może jednak być odczytany także bardziej emfaticznie jako „a następnie”, „w następnej kolejności”<sup>216</sup>. W każdym razie wyznacza on chronologiczny porządek: najpierw zmartwychwstanie Chrystusa, potem zmartwychwstanie wiernych<sup>217</sup>. Wyrażenie „ci, którzy należą do Chrystusa” (οἱ τοῦ Χριστοῦ) podkreśla soteriologiczny charter ożywienia w Chrystusie (zob. w. 22b: „[...] w Chrystusie wszyscy będą ożywieni”)<sup>218</sup>. Paweł wzmiankował już wcześniej, że Koryntianie należą do Chrystusa: „wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus – Boga” (3,22b-23). Przynależność ta jest równoznaczna z posiadaniem Ducha Chrystusa: „Wy jednak nie żyjecie według ciała, lecz według Ducha, jeśli tylko Duch Boży w was mieszka. Jeżeli zaś ktoś nie ma Ducha Chrystusowego, ten do Niego nie należy” (Rz 8,9).

Ożywienie to dokona się w czasie „przyjścia” Chrystusa: ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ. Choć rzeczownik παρουσία z punktu widzenia leksykograficznego oznaczać może obecność (por. 2 Kor 10,10; Flp 2,1), w kontekście eschatologicznym (a właśnie z takim mamy tu do czynienia) oznacza „przyjście”<sup>219</sup>. Może odnosić

<sup>215</sup> C.K. Barrett, *The Significance of the Adam-Christ Typology for the Resurrection of the Dead: 1 Co 15,20-22.45-49*, 103.

<sup>216</sup> A.C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary to the Greek Text*, 1229; J.H. Thayer, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament. Coded with Strong's Concordance Numbers*, 230.

<sup>217</sup> J. Holleman, *Resurrection and Parousia: A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Cor 15*, 52.

<sup>218</sup> Przynależność do Chrystusa zasadza się na wierze; A. Johnson, *First-fruits and Death's Defect: Metaphor in Paul's Rhetorical Strategy in 1 Cor 15:20-28*, WW 16 (1996) 458.

<sup>219</sup> J. Roloff, *Parusie*, w: *Das Grosse Lexikon zur Bibel. Altes und Neues Testament*, red. K. Koch, E. Otto, J. Roloff, H. Schmoldt, Wien 2004, 387; R.H. Hiers, *Parousia*, w: *Harper's Bible Dictionary*, red. P.J. Achtemeier, New York 1985, 751-752 oraz hasło „Parusie”, w: H. Vorgrimler, *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg-Basel-Wien 2000<sup>2</sup>, 479-480.

się do przyjścia wysoko postawionej postaci w drabinie społecznej (króla, zarządcy prowincji), jednak w NT w perspektywie teologicznej odnosi się do ostatecznego przyjścia Tego, który ma przyjść (Ap 1,4). Tak więc zmartwychwstanie umarłych dokona się przy powtórным przyjściu Chrystusa, czyli przy paruzji<sup>220</sup>.

Pawłowe nauczanie o paruzji zawarte jest zasadniczo w trzech fragmentach epistolarnych (1 Tes 4,13-18; 2 Tes 2,1-12; 2 Tm 3,1-9)<sup>221</sup>. Już w 1 Tes 4,13-18 apostoł przekonuje zaniepokojonych losami swych zmarłych Tesaloniczan, że umarli powstaną z martwych w dniu powtórnego przyjścia Chrystusa. Podstawą wiary w zmartwychwstanie umarłych podczas paruzji jest fakt zmartwychwstania Chrystusa<sup>222</sup>. W tym miejscu swego wywodu apostoł ogranicza perspektywę zmartwychwstania do wierzących w Chrystusa; to oni zostaną wskrzeszeni. Nie ma tu jeszcze mowy o losie tych, którzy nie wierzą w Chrystusa. Dla Pawła paruzja oznacza także ostateczne zwycięstwo nad siłami zła: Chrystus obróci wniwecz Niegodziwca, który pojawi się na ziemi w dniach ostatecznych (2 Tes 2,8). Naukę o paruzji uzupełnia apostoł refleksją skierowaną do Tymoteusza, w której zapowiada powszechne odstępstwo jako wydarzenie poprzedzające powtórne pojawienie się Chrystusa na ziemi (2 Tm 3,1-9)<sup>223</sup>.

Apokaliptyczny dramat ma jasno określony koniec: „Potem nastąpi koniec, gdy przekaże królowanie Bogu i Ojcu i gdy udaremni wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc” (w. 24). Komentatorzy zastanawiają się, czy termin „koniec” (τέλος) może oznaczać

<sup>220</sup> J. Holleman, *Resurrection and Parousia: A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Cor 15*, 45-47; C. Rowland, *Parousia*, w: *ABD*, V, 167.

<sup>221</sup> R. Jamieson, A.R. Fausset, D. Brown, *A Commentary on the Old and New Testaments*, 328; J. Murphy-O'Connor, *The First Letter to the Corinthians*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, London 1993, 812.

<sup>222</sup> A. Jankowski, *Eschatologia Nowego Testamentu*, Myśl teologiczna, Kraków 2007, 72.

<sup>223</sup> S.J. Stasiak, *Eschatologia w Listach Pasterskich. Specyfika terminów rzeczownikowych*, Legnica 1999, 97.

także zmartwychwstanie tych, którzy do Chrystusa nie należą<sup>224</sup>. Kontekst jednak nie wykazuje zainteresowania tymi, którzy nie przyjęli wiary chrześcijańskiej; poza tym żydowskie wierzenia co do zmartwychwstania mówią jedynie o zmartwychwstaniu sprawiedliwych<sup>225</sup>. Świadectwem tych wierzeń jest apokryficzny fragment: „Stanie się później, kiedy wypełni się czas przyjścia Mesjasza i odda w chwale tym wszystkim, którzy zasnęli w nadziei, że zmartwychwstaną. Stanie się w owym czasie, kiedy otworzą się zbiorniki, w których strzeżono liczbę dusz sprawiedliwych. Wyjdą one i ukaże się mnóstwo dusz razem w jednym zgromadzeniu jednocześnie. Będą się cieszyć pierwsi, a ostatni nie będą zasmuceni. Wiedzą bowiem, że przyjdzie czas, o którym powiedziano, że jest końcem czasów. Dusze zaś bezbożników, gdy ujrzą to wszystko – jeszcze bardziej będą zazdrościć. Wiedzą bowiem, że gdy przyjdzie na nich udręka, to przyjdzie także ich zguba” (*Ap. Bar.* 30,1-5)<sup>226</sup>. Należy więc przyjąć opinię, że Paweł mówi tu jedynie o zmartwychwstaniu chrześcijan. Termin τέλος należy przyjąć w tym kontekście nie jako wskazanie jedynie na fakt zmartwychwstania, ale bardziej całościowo, jako „wypełnienie”<sup>227</sup> lub „uwieńczenie”<sup>228</sup>. Nie jest to termin techniczny, który zawsze

<sup>224</sup> Opinii takiej przeczą analizy A. Lindemann; *Paulus und die korinthische Eschatologie. Zur These von einer 'Entwicklung' im paulinischen Denken*, NTS 37 (1991) 383. Inaczej J. Weiss, *Der erster Korintherbrief*, KEK, Göttingen 1977, 357-358.

<sup>225</sup> H.-A. Wickle, *Das Problem eines messianischen Zwischenreichs bei Paulus*, Zürich 1967, 270-271.

<sup>226</sup> Zob. także: 2 Mch 7, 9. 14. 23. 36; 12, 43-44; *Ps. Sal.* 3, 16; 14, 2; *Ant.* 18, 14; *Bell.* 2, 163; *Ap. Bar.* 50, 1 - 51, 6; R.N. Longenecker, *Studies in Paul, Exegetical and Theological*, New Testament Monographs, Sheffield 2004, 194-200.

<sup>227</sup> R. Fabris, *Prima Lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento*, 204. Rzeczownik τέλος ma raczej znaczenie czasowe: „[...] Paul expressly defines 'the end' not as the time of another resurrection but as the time when the Son submits himself and his pacified Kingdom to the Father and when God becomes 'all in all'”; C.E. Hill, *Paul's Understanding of Christ's Kingdom in I Corinthians 15:20-28*, NovT 30 (1988) 4, 309.

<sup>228</sup> D.H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2004, 688; J.H. Thayer, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament. Coded with Strong's Concordance Numbers*, 619-620.



wskazuje na koniec świata i jego historii<sup>229</sup>. Może odnosić się do zakończenia czegokolwiek, są jednak paralele, w których używa się tego terminu, wskazując na zakończenie ludzkiej historii (1 Kor 15,24; 1 P 4,7; Mt 10,22; 24,6). Tak też termin ten funkcjonuje w *Wyroczniach Sybilli*: „Wyraźny znak ci ukaże, abyś poznał, kiedy koniec wszystkiego nastąpi na ziemi” (*Syb.* 3,796-797)<sup>230</sup>. Podobne znaczenie posiada w *4Ezd*: „Natomiast resztę mego ludu, tych, którzy zostali ocaleni w moim kraju, uwolni [Bóg] w miłosierdziu i będzie ich pocieszał, dopóki nie nadejdzie koniec, dzień sądu, o którym mówiłem od początku” (12,34)<sup>231</sup>.

Z punktu widzenia krytyki tekstu początek w. 24 nastrocza pewne trudności. Chodzi o czasownik „przekazać”; niektóre wersje (A, D, P<sup>46</sup>, s) czytają go jako παραδιδῶ, czyli czasownik czasu teraźniejszego w formie *coniunctivus*, inne zaś (B, G) wolą παραδίδου czyli jako aoryst<sup>232</sup>. Bez względu jednak na to, która lekcja zostanie przyjęta jako oryginalna, czasownik ten w połączeniu z terminem ὅταν pozwala myśleć o czasie nieokreślonym. W kontekście obecnym chodzi więc o to, że czas królestwa Bożego trwać będzie aż do wypełnienia się dwóch warunków: aż Chrystus przekaze władzę Bogu Ojcu oraz aż pokona wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc. Mowa o przekazaniu królestwa Ojcu oznacza, że królestwo to trwa pomiędzy dwoma przyjściami Chrystusa na ziemię, pierwszym, którego kulminacją była męka, śmierć i zmartwychwstanie, oraz drugim, które zrealizuje się w paruzji. W historii interpretacji w. 24 pojawiło się przekonanie (utrzymywane zresztą już przez chiliastów), że najpierw nastąpi ziemskie panowanie Chrystusa (już po paruzji), a potrwa

<sup>229</sup> J. Holleman, *Resurrection and Parousia: A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1Cor 15*, 60.

<sup>230</sup> Przekład za A. Paciorkiem, *Apokryfy Starego Testamentu*, 370.

<sup>231</sup> Przekład za S. Mędałą, *Apokryfy Starego Testamentu*, 399.

<sup>232</sup> Przyjęcie aorystu oznacza, że będzie to jednorazowy akt, nie zaś długotrwały proces; W.F. Orr, J.A. Walther, *I Corinthians. A New Translation, Introduction with a Study of the Life of Paul, Notes, and Commentary*, The Anchor Bible 32, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1976, 333.

ono aż do chwili, kiedy Chrystus przekaże to ziemskie królestwo Ojcu; wówczas nastąpi królestwo niebieskie (Euzebiusz, *Hist. ecc.* 7, 24,4-6)<sup>233</sup>. Idąc takim tokiem rozumowania, wielu autorów przyjęło tezę o ziemskim panowaniu Chrystusa<sup>234</sup>. Czy jest ono dopuszczalne? Szukając odpowiedzi na tak postawione pytanie, trzeba najpierw zauważyć, że w. 24 wpisuje się doskonale w tematykę królowania Bożego. Terminy takie jak βασιλεία, ὑποτασσω czy καταργέω należą do terminologii „królowania”<sup>235</sup>. Czasownik καταργέω występuje w w. 24 i w. 26, natomiast czasownik ὑποτασσω pojawia się aż pięciokrotnie w zaledwie dwóch wierszach: dwa razy w w. 27 i trzy w w. 28. Chrystus przekaże królowanie „Bogu i Ojcu” (τῷ θεῷ καὶ πατρί). Nacisk na ojcostwo Boga należy do języka apokaliptycznego, gdyż w propagandzie imperialnej sam cesarz przedstawiany był nie tylko jako „boski”

<sup>233</sup> C.E. Hill, *Paul's Understanding of Christ's Kingdom in I Corinthians 15:20-28*, 297.

<sup>234</sup> Są wśród nich np.: W.L.M. de Wette (*Kurze Erklärung der Briefe an die Korinther*, Kurfasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament, II/2, Leipzig 1841, 132-133), P.W. Schmiedel (*Der Briefe an die Thessalonicher und die Korinther*, Hand-Kommentar zum Neuen Testament, II/1, Freiburg 1891, 161), H.J. Holtzmann (*Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, red. A. Jürlicher, W. Bauer, II, Tübingen 1911, 227-228), W. Bousset (*Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin 1906, 331) czy A. Schweitzer (*The Mysticism of Paul the Apostle*, London 1956, 90-100). Wielu z tych egzegetów widzi w w. 25 nawiązanie do Ap 20, gdzie mowa jest o tysiącletnim panowaniu Chrystusa. Sekwencja wydarzeń opisywanych przez Pawła jest rzeczywiście podobna do tej, którą relacjonuje autor Ap: pokonanie przeciwników Boga, a następnie ostateczne ich zniszczenie, zwycięstwo nad śmiercią i Hadesem; W. Wallis, *The Problem of an Intermediate Kingdom in 1 Corinthians 5.20-28*, JETS 18 (1975) 229-242. Ostateczne badania znaczenia terminu w bezpośrednim kontekście prowadzą do wniosku, że może on oznaczać tu jedynie „koniec / wypełnienie”; H.-A. Wickle, *Das Problem eines messianischen Zwischenreichs bei Paulus*, 148-149.

<sup>235</sup> R. Deville, P. Grelot, *Królestwo*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1973, 403-406; E. Schweizer, *1 Korinther 15,20-28 als Zeugnis paulinischer Eschatologie und ihrer Verwandtschaft mit der Verkündigung Jesu*, w: *Jesus und Paulus*, red. E.E. Ellis, E. Grässer, Göttingen 1975, 301-314.

(łac. *divi*), ale także jako „ojciec ojczyzny” (łac. *pater patriae*)<sup>236</sup>. Bardzo możliwa jest tu także aluzja do wizji Daniela: „Powierzono Mu panowanie, chwałę i władzę królewską, a służyły Mu wszystkie narody, ludy i języki. Panowanie Jego jest wiecznym panowaniem, które nie przeminie, a Jego królestwo nie ulegnie zagładzie” (Dn 7,14). U proroka mowa jest o przekazaniu całego królestwa Synowi Człowieczemu, u Pawła zaś to Syn Człowieczy jest Tym, który na powrót przekazuje królestwo Ojcu<sup>237</sup>.

Terminy „Zwierzchność i Władza i Moc” (ἀρχή καὶ ἐξουσία καὶ δύναμις) oznaczają siły, które sprzeciwiają się panowaniu Bożemu<sup>238</sup>. Wystarczy przytoczyć w tym względzie kilka innych fragmentów,

<sup>236</sup> E.M. Lassen, *The Use of the Father Image in Imperial Propaganda and 1 Cor 4:14-21*, TynBul 42 (1991) 133; B. Witherington III, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids 1995, 304-305.

<sup>237</sup> K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 162.

<sup>238</sup> Szerokie studia na temat tych terminów i ich znaczenia w listach Pawła to: C.E. Arnold, *Powers of Darkness: Principalities and Powers in Paul's Letters*, Dovers Grove 1992; H. Berkhof, *Christ and the Powers*, Scottdale 1977; G.B. Caird, *Principalities and Powers*, Oxford 1956; J.Y. Lee, *Interpreting the Powers in Pauline Thought*, NT 12 (1970) 54-69; G.H.C. Macgregor, *Principalities and Powers: The Cosmic Background of Paul's Thought*, NTS 1 (1954-55) 17-28; P.T. O'Brien, *Principalities and Powers: Opponents of the Church*, w: *Biblical Interpretation and the Church*, red. D.A. Carson, Nashville 1984, 110-150; H. Schlier, *Principalities and Powers in the New Testament*, Freiburg 1961; W.H. Mare, *1 Corinthians*, 285; M. Henry, *Commentary on the whole Bible complete and unabridged in one volume*, 2273. H. Langkammer nazywa Moce, Panowania i Władze „przedstawicielami potentatów kosmicznych”; H. Langkammer, *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji Roku świętego Pawła, I, Wielkie listy św. Pawła*, BDL 37, Legnica 2009, 246. „In themselves, these terms are neutral, but used in conjunction with one another in a metaphysical sense, they clearly refer to evil spirits or powers”; S.M. Lewis, „So That God May Be All in All”: *The Apocalyptic Message of 1 Corinthians 15,12-34*, 56; H. Lietzmann, *An die Korinther I / II*, 81; G. Münderlein, *Die Überwindung der Mächte. Studien zu theologischen Vorstellung des apokalyptischen Judentums und bei Paulus*, Zürich 1971, 107-109; L.L. Belleville, *Enemy, Enmity, Hatred*, w: *Dictionary of Paul and His Letters. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, Downers Grove–Leicester 1993, 236.

które wyszły spod pióra Pawła: „I jestem pewien, że ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani Zwierzchności, ani rzeczy terażniejsze, ani przyszłe, ani Moce, ani co wysokie, ani co głębokie, ani jakiegokolwiek inne stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym” (Rz 8,38-39); „[... Bóg] wskrzesił Go [Chrystusa] z martwych i posadził po swojej prawicy na wyżynach niebieskich, ponad wszelką Zwierzchnością i Władzą, i Mocą, i Panowaniem, i ponad wszelkim innym imieniem wzywaniem nie tylko w tym wieku, ale i w przyszłym” (Ef 1,21-22); „Nie toczy my bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich” (Ef 6,12); „Po rozbrojeniu Zwierzchności i Władz, jawnie wystawił je na widowisko, powiódłszy je dzięki Niemu w triumfie” (Kol 2,15; por. Kol 1,16; 2,10). W historii egzegezy długa debata miała na celu wydobycie właściwego znaczenia terminów „Władze”, „Zwierzchności”, „Moce” w rozumieniu Pawłowym<sup>239</sup>. Z pewnością terminy te nie są nazwami własnymi w znaczeniu imion (jak Belzebub czy Belial), lecz wskazują na pewne grupy sklasyfikowane. Interpretacja tekstów, w których Paweł używa tych nazw, prowadzi do wniosku o ich niejednoznacznej naturze, w pewnym sensie ambiwalentnej; w praktyce oznacza to, że właściwe znaczenie każdej z tych nazw należy wnioskować zasadniczo z kontekstu. W większości przypadków nazwy te występują w liczbie mnogiej i zestawione są obok siebie (przynaj-

<sup>239</sup> Bultmann, wskazując na Władze, Zwierzchności i Moce, mówił o mitycznej projekcji ludzkich słabości, Cullmann widział w nich siły zarówno duchowe, jak i polityczne; Berkhof rozwinął myśl tego ostatniego, widząc w tych rzeczywistościach socjo-polityczne struktury społeczne, a także duchowy wymiar stojący za tymi strukturami. Natomiast badania Winka doprowadziły go do wniosku, że Paweł ma na myśli „*inner and outer aspects of any given manifestation of power*”; W. Wink, *Naming the Powers*, Philadelphia 1984, 5. Autor dodaje: „*powers are both heavenly and earthly, divine and human, spiritual and political, invisible and structural*”; tamże, 100. Warto jednak także przytoczyć interpretacje wczesnochrześcijańskie. I tak dla Chryzostoma „Władze” to „władze zła” (1 Kor. Hom. 39,6); dla Orygenesza to „moce duchowe” (*Princ.* 3,3-1-3), dla Cyryla Aleksandryjskiego zaś to po prostu ze duchy (*Fragm. ad 1 Kor* 3,305).

mniej dwie lub trzy). Owe siły – w przeciwieństwie o demonów – nie zamieszkują w człowieku czy idolach, nie rezydują w świecie podziemi; ich domeną jest są raczej „niebo i ziemia” oraz „ten wiek”.

Termin „Zwierzchność” (ἀρχή) rozpoczyna się od przedrostka ἀρχ-, który w grece klasycznej najczęściej wskazuje pozycję osoby wysoko postawionej społecznie i obdarzonej władzą lub odpowiedzialnością. Takie też było wykorzystanie tego przedrostka w żydowskiej tradycji diaspory, gdyż tłumaczenie Teodocjona mówi o ἀρχαι w przypadku ziemskich monarchów:

A panowanie i władzę,  
i wielkość królestw pod całym niebem  
otrzyma lud święty Najwyższego (Dn 7,27a).

Z tego też powodu wielu egzegetów widzi związek Pawłowego wywodu z prorocstwem Daniela. Ponieważ w wizji Daniela mówi się o pokonaniu czterech królestw, także Paweł – dokonując interpretacji tej wizji na zasadzie *pesheru* – mówi o czterech przeciwnikach (Moc, Zwierzchność, Władza, śmierć)<sup>240</sup>. Prawdopodobnie także odpowiednik greckich ἀρχαι znajduje się w etiopskim apokryfie, w którym wskazuje on duchowe moce zaprzęgnięte do służby Bogu: „W ów dzień zwoła [Pan duchów] wszystkie zastępy niebios i wszystkich świętych w górze i zastęp Pana, Cherubinów, Serafinów i Ofanim oraz wszystkich aniołów mocy i wszystkich aniołów księstw i Wybranego, i inny zastęp, który jest na ziemi i nad wodą. Jednogłośnie będą błogosławić, chwalić, wielbić i wysławiać [Go] w duchu wiary i w duchu mądrości i cierpliwości, i w duchu miłosierdzia i w duchu sprawiedliwości, i pokoju, i w duchu dobroci” (*Hen. et.* 61,10-11a)<sup>241</sup>. W *Corpus Paulinum* termin ten występuje kilkakrotnie: oprócz

<sup>240</sup> S.M. Lewis, „*So That God May Be All in All*”: *The Apocalyptic Message of 1 Corinthians 15,12-34*, 57.

<sup>241</sup> R.G. Reid, *Principalities and Powers*, w: *Dictionary of Paul and His Letters. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, Dovners Grove–Leicester 1993, 748. Przekład R. Rubinkiewicz; w: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, 162.

obecnego wiersza, także w Rz 8,38; Ef 1,21; 3,10; 6,12; Kol 1,16; 2,10.15. Drugi z terminów, który Paweł wykorzystuje na określenie przeciwników, mających zostać zwyciężonymi przez Chrystusa, to ἐξουσία. Występuje on także w Ef 1,21; 2,2; 3,10; 6,12; Kol 116; 2,10.15. W NT często oznacza autorytet nadany urzędnikom. W takim sensie o ἐξουσία mówi Paweł w Rz 13,1-3. Natomiast w tradycji apokryficznej termin ten odnosi się do mocy niebieskich. Przykładem w tym względzie może być fragment wizji Lewiego, który opisuje siedem niebios: „Powyżej wszystkich przebywa Wielka Chwała w Świątym Świątych ponad wszelką świętością. Tuż obok znajdują się aniołowie oblicza Pana, którzy usługują i zanoszą przebłagania za wszystkie nieświadome grzechy ludzi sprawiedliwych. Przynoszą Panu woń przyjemną, ofiarę rozumną i bezkrwawą. [...] Tuż obok znajdują się Trony i Moce [ἐξουσία]; tutaj nieustannie zanoszone są Bogu hymny uwielbienia” (*Test. Lew.* 3,6-8)<sup>242</sup>. „Moce / Władze” zajmują w wizji Lewiego najwyższe niebo i wraz z Tronami znajdują się w bezpośredniej bliskości Boga (por. *Hen. et.* 61,10). W tym więc przypadku są sługami, nie przeciwnikami Boga. Wreszcie mówi Paweł o „Mocach” (δύναμις) jako przeciwnikach Chrystusa. Według Dn 8,10 (LXX) „moce niebios” wraz z gwiazdami zostały zrzucone na ziemię. Filon Aleksandryjski często używa terminu δύναμις na określenie aniołów (*Migr. Abr.* 181). O „mocy nieba” mówi także autor *Księgi Jubileuszów*: „A anioł obecności, który kroczył przed obozowiskiem Izraela, wziął tablice podziału lat od czasu stworzenia Prawa i świadectwa według ich siedmioleci, według jubileuszy, rok po roku przez pełną liczbę jubileuszy, (od dnia stworzenia) aż po dzień nowego stworzenia, kiedy niebios a i ziemia, i wszystkie stworzenia zostaną odnowione według mocy nieba” (*Jub.* 1,29)<sup>243</sup>. Poza tym LXX niejednokrotnie tytuł יהוה צבאות oddaje przez „Pan Moc”.

<sup>242</sup> Przekład za: A. Paciorek, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, 51.

<sup>243</sup> Przekład za: A. Kondracki, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, 264.

Podsumowując dotychczasową dyskusję, odniesienia do biblijnej i pozabiblijnej literatury żydowskiej wskazują, że Władze, Zwierzchności i Moce mogą oznaczać nie tylko siły wrogie Bogu, ale także moce anielskie czy duchowe, które są na usługach Boga. Paweł w w. 24 posługuje się tymi nazwami na oznaczenie nieprzyjaciół Chrystusa, zatrzymując się jedynie na jednym odcienu znaczeniowym tych nazw.

Takie ograniczenie rozumienia, czym są Moce, Zwierzchności i Władze, znajduje uzasadnienie we współczesnej Pawłowi literaturze qumrańskiej. Judaizm palestyński czasów Pawła stał przed nie lada problemem, jakim była obecność na terytorium przyobiecany Abrahamowi przez Boga wojsk okupanta rzymskiego. Był to nie tylko problem natury społecznej i politycznej, ale także natury teologicznej. Jednym z rozwiązań, które zrodziły się w I w. przed Chr., była rozwijająca się idea wojny z mocami zła, ukazana przez członków gminy qumrańskiej w *Regule Wojny*. Wychodząc od Dn 11,40 – 12,3 i rozszerzając obraz tam zarysowany, mieszkańcy Qumran nakreślili scenariusz wojny synów światłości, którym towarzyszą moce anielskie, z synami ciemności wspomaganymi przez Beliala i moce zła (1QM 1,1-14). Siły zła reprezentowane są w pismach qumrańskich przez narody pogańskie, takie jak Edom, Moab, Filistei, Aszur. Ponieważ Paweł, po spotkaniu damasceńskim z Chrystusem w nadprzyrodzonej wizji, stał się chrześcijaninem, a z czasem głosicielem dobrej nowiny wśród narodów pogańskich, nie mógł już widzieć w poganach nieprzyjaciół Boga. Stąd zrozumiała jest transpozycja znaczenia sił wrogich Bogu z narodów pogańskich na moce zła<sup>244</sup>.

Ostateczne zwycięstwo Chrystusa zostanie więc poprzędzone walką z siłami zła. Motyw ten jest żywo obecny także

---

<sup>244</sup> „The immediate context of 1 Corinthians 15:24 leaves no doubt about whether Paul ever spoke of the powers as being evil, for there they are listed among the eschatological enemies (*echthrois*, 1 Cor 15:25-26; cf. Eph 6:12), including death”; R.G. Reid, *Principalities and Powers*, 751.

w apokaliptycznej literaturze żydowskiej. Warto przytoczyć tym kontekście jeden tylko fragment: „Krew będzie kapać z drzewa, kamień wołać będzie; wzburzą się narody i gwiazdy się pozamieniają [...]. Morze Sodomskie wyrzuci ryby i w nocy wyda głos, którego nikt nie rozumie; wszyscy zaś jego głos posłyszają. Na wielu miejscach otworzą się przepaści i ogień gęsto będzie spadać, a dzikie zwierzęta opuszczą swe legowiska” (4Ezd 5,5-8)<sup>245</sup>. Autor apokryfu kontynuuje ten obraz w słowach: „W owym czasie przyjaciele będą zwalczali nieprzyjaciół jak wrogów, ziemia zadrży ze strachu i zadrzą ci, którzy na niej mieszkają, źródła ustaną i nie popłynie w nich woda przez trzy godziny” (4Ezd 6,24)<sup>246</sup>. Wizja ta zawiera wiele plastycznych obrazów zaczerpniętych ze świata natury; Paweł pomija w swym scenariuszu ten wymiar, koncentrując się na walce w wymiarze duchowym. Scenariusz wydarzeń ostatecznych nakreślonych przez Pawła w ww. 23-24 rysuje się więc następująco:

- (1) zmartwychwstanie Chrystusa;
- (2) zmartwychwstanie wierzących w czasie paruzji Chrystusa;
- (3) nastanie końca:
  - a. przekazanie królowania Bogu i Ojcu;
  - b. pokonanie wszelkiej Zwierzchności, Władzy i Mocy<sup>247</sup>.

---

<sup>245</sup> C.S. Keener, *1-2 Corinthians*, 127.

<sup>246</sup> Przekład S. Mędali, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, 382. Księga ta zawiera siedem wizji, z których jedna dotyczy losów zmarłych i końca świata, a także znaków go poprzedzających. Mesjańskie królestwo według autora apokryfu ma trwać czterysta lat. Zob.: M.E. Stone, *Apocalyptic Literature*, 412-417.

<sup>247</sup> G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 752. Por.: B.J. Malina, J.J. Pilch, *Social – Science Commentary on the Letters of Paul*, 125; M.L. Soards, *First Corinthians*, w: *Mercer Commentary on the Bible*, red. W.E. Mills, R.F. Wilson, Macon 1995, 1187; M. Henry, *Commentary on the whole Bible complete and unabridged in one volume*, 2273-2274; J. Lambrecht, *Pierwszy List do Koryntian*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, S. McEvenue, A.J. Levoratti, D.L. Dungan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, T. Mieszkowski, P. Pachciarek, tłum. B. Widła, Warszawa 2001, 1483.



Konieczność królowania Chrystusa nad Zwierzchnościami, Władzami i Mocami zostaje zasygnalizowana typowym w tym wypadku greckim czasownikiem stwierdzającym nagłą potrzebę czy powinność: δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν (w. 25). Termin δεῖ wskazuje jasno na apokaliptyczny kontekst wypowiedzi: nic nie jest w stanie zniweczyć Bożych zamierzeń, które są już w stadium realizacji<sup>248</sup>. Ostatni czasownik w tym stwierdzeniu (βασιλεύειν) potwierdza dominującą w sekcji terminologię królowania<sup>249</sup>. Bardzo interesujące wydaje się spojrzenie na ww. 25-26 przez pryzmat historii narodu wybranego. Wielu autorów podkreśla, że Paweł ukazuje dzieje Mesjasza przez pryzmat dziejów własnego narodu, w których wyróżnia kilka etapów: walka (o wejście do ziemi obiecanej) – zwycięstwo – nastanie monarchii – budowa świątyni – świętowanie. Podobne etapy wyróżnić można w mesjańskim dziele Chrystusa: walka i zwycięstwo nad mocami zła (Kol 2,15. por. Kol 1,12-14) – królowanie (ww. 25-26; Flp 2,9; Kol 3,1; Ef 1,20-22; 1 Tm 3,16) – budowa nowej świątyni (1 Kor 3,16-17; 2 Kor 6,16; Ef 2,19-22) – uwielbienie (Flp 2,10-11)<sup>250</sup>. Są także autorzy, którzy w motywie królowania Chrystusa widzą nawiązanie do pośredniego okresu mesjańskiego pomiędzy obecnym wiekiem a wiekiem przyszłym<sup>251</sup>, jednak brak argumentów, które potwierdzałyby taką ideę w tej części listu<sup>252</sup>.

<sup>248</sup> H. Conzelmann, *1 Corinthians: A Commentary*, Hermeneia, Philadelphia 1975, 272; „The term δεῖ is either an apocalyptic term referring to God's fixed and detailed timetable or points to God's plan as it is manifested in scripture”; J. Lambrecht, *Paul's Christological Use of Scripture in 1 Cor. 15.20-28*, 506.

<sup>249</sup> „From the resurrection onward Christ is reigning and the purpose of this kingship is the subjection of all enemies. This is the main part of Paul's thesis (vv. 23-24) which he proves by means of Scripture: it is contained in God's plan”; J. Lambrecht, *Paul's Christological Use of Scripture in 1 Cor. 15.20-28*, 507.

<sup>250</sup> R.G. Reid, *Principalities and Powers*, 751; B.J. Malina, J.J. Pilch, *Social – Science Commentary on the Letters of Paul*, 125-126.

<sup>251</sup> C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. K. Bardski, W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000, 372.

<sup>252</sup> „Według Pawła nie będzie mesjańskiego królestwa na ziemi między parującą Chrystusa a sądem ostatecznym. Paruzja i sąd zbiegają się ze sobą”; J. Lambrecht, *Pierwszy List do Koryntian*, 1483.

W w. 25 pojawia się szczególnie interesujący nas w tej analizie cytat z Ps 110,1: „Trzeba bowiem, ażeby królował, aż położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy”; zaledwie dwa wiersze dalej pojawia się kolejny cytat z psalmu, tym razem z Ps 8,7 („Wszystko bowiem podporządkował pod stopy Jego”)<sup>253</sup>. Termin „trzeba”, jak wspomniano wyżej, ma charakter apokaliptyczny i niejednokrotnie u Pawła wskazuje na konieczność wypełnienia się Pisma<sup>254</sup>. Nie można wykluczyć możliwości, iż Paweł przejął z wcześniejszej tradycji, już ustabilizowanej w nauczaniu Kościoła, kompilację obydwu cytatów<sup>255</sup>. W tym miejscu należy najpierw zwrócić uwagę na pierwszy z nich (עַד-אֲשֵׁית אֲיִבָּיָהּ הָרַם לְרַגְלָיָהּ), rozpatrując jego znaczenie najbardziej bezpośrednim kontekście, a dopiero w dalszej kolejności zatrzymać się nad ewentualną kompilacją obydwu. W poprzednim wierszu (w. 24) mówił apostoł o pokonaniu Zwierzchności, Władzy i Mocy. Teraz wprost zostają one zakwalifikowane do „wszystkich nieprzyjaciół” (πάντας τοὺς ἐχθρούς) Chrystusa. Kwalifikacja ta dokonuje się właśnie poprzez wkomponowanie cytatu z Ps 110,1b w kontekst wzmianek o nieprzyjaciółach Chrystusa. Do listy owych nieprzyjaciół dołączona zostaje śmierć: „Jako ostatni wróg, zostanie pokonana śmierć” (ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος; w. 26)<sup>256</sup>. Skoro

<sup>253</sup> W tej części wywodu, przywołując dwa cytaty z psalmów, Paweł posługuje się swoistym „językiem wywyższenia” Chrystusa: „*This exalted language expresses Paul's belief in the deity of Christ, denoting an equality between Father and Son reflecting their functional unity; yet the distinction between Father and Son is never blurred, and Paul retains the idea of the subordination of the exalted Lord (1 Cor 1:27–28)*”; J.F. Maile, *Exaltation and Enthronement*, w: *Dictionary of Paul and His Letters. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, Dovners Grove–Leicester 1993, 277.

<sup>254</sup> J. Lambrecht, *Paul's Christological Use of Scripture in 1 Cor. 15.20–28*, 506.

<sup>255</sup> C.E. Hill, *Paul's Understanding of Christ's Kingdom in I Corinthians 15:20–28*, 313. Ps 110 jest najczęściej cytowanym tekstem ST w NT; G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 755.

<sup>256</sup> Paweł widzi śmierć jako wroga, w przeciwieństwie do niektórych filozofów greckich, np. do Epikteta (*Diatr.* 1,27,7); C.S. Keener, *1–2 Corinthians*, 127; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 162.

Zwierzchności, Władze i Moce interpretowane są osobowo, idąc po tej samej linii, również i śmierć może być widziana jako posiadająca rysy osobowe<sup>257</sup>. Paweł pragnie uświadomić Koryntianom trzy rzeczy:

- (1) śmierć winna być widziana przez adresatów listu w tej samej perspektywie, w jakiej patrzą oni na Moc, Zwierzchność i Władzę;
- (2) śmierć jest takim samym wrogiem Koryntian, jak moce ciemności;
- (3) królowanie Chrystusa zniszczy śmierć, podobnie jak wszelkie inne moce zła<sup>258</sup>.

W ST niejednokrotnie spotkać można wzmianki o upersonifikowanej śmierci. Oto tylko kilka z nich: „Taka jest droga tych, co ufność pokładają w sobie, i taka przyszłość miłośników własnej mowy. Do Szeolu są gnani jak owce, pasie ich śmierć, zejdą prosto do grobu, serca prawych zapanują nad nimi, rano zniknie ich postać, Szeol ich mieszkaniem” (Ps 49,14-15); „Śmierć wtargnęła przez nasze okna, weszła do naszych pałaców, zgładziła dziecko z ulicy, a młodzieńców z placów” (Jr 9,20); „Zaiste, bogactwo oszukuje; a człowiek pyszny nie zazna spokoju: traci rozsądek i spokój; gardziel szeroko rozwiera jak Szeol i jak śmierć nigdy nie jest nasycony; choć zebrał ludy wszystkie wokół siebie, wszystkie narody przy sobie połączył” (Ha 2,5). Choć śmierć zostanie pokonana w przyszłości, jest zrozumiałe, że Paweł mówi o procesie, który rozpoczął się z chwilą śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Ważne jest spostrzeżenie, że przymiotnik ἔσχατος zajmuje w zdaniu pozycję

<sup>257</sup> J. Murphy-O'Connor, *The First Letter to the Corinthians*, 812.

<sup>258</sup> S.M. Lewis, „So That God May Be All in All”: *The Apocalyptic Message of 1 Corinthians 15,12-34*, 58; „Verse 26 with its thesis that death is an inimical cosmological power to be destroyed by the reigning Christ in itself represents the crucial modification of the christological traditions known to the Corinthians deniers”; M.C. de Boer, *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5*, 121.

emfaticzną. Oznacza to pokreślenie dwóch faktów: że śmierć jest wrogiem oraz że zostanie pokonana jako ostatnia. Niektórzy egzegeci widzą w tym podkreśleniu Pawłową odpowiedź na „obsesję terażniejszości”, która mogła dotyczyć niektórych Koryntian<sup>259</sup>.

Wiele dyskusji wśród egzegetów budzi określenie podmiotu zwrotu: „aż położy” (ἄχρι οὗ θῆ). Na korzyść tego, że podmiotem zwrotu jest Chrystus przemawiają racje gramatyczne, gdyż zwrot ten poprzedzony jest stwierdzeniem „trzeba, ażeby królował”, odnoszącym się do Chrystusa. Na Chrystusa wskazuje także koniec w. 24: „gdy pokona wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc”. Za tym, iż podmiotem może być Bóg przemawia fakt, iż to właśnie Bóg jest podmiotem w psalmie, z którego Paweł czerpie cytaty; to Bóg podporządkowuje wszystko pod stopy Pomazańca. Poza tym w w. 28 to Bóg jest Tym, który Chrystusowi poddał wszystko. Wydaje się jednak, że nie ma wystarczających powodów, dla których należałoby odejść od poprawności gramatycznej, w związku z tym za podmiot należy uznać Chrystusa<sup>260</sup>.

Paweł odczytuje Ps 110,1b tak, jak czyniły to pierwsze gminy chrześcijańskie, posługując się tym tekstem celem wyrażenia wiary w mesjańskie posłannictwo Jezusa. Przekonanie takie wypowiada Mateusz, który zanotował słowa Jezusa: „Jakżeż więc Dawid natchniony przez Ducha może nazywać Go Panem, gdy mówi: Rzekł Pan do Pana mego: Siądź po prawicy mojej, aż położę Twoich nieprzyjaciół pod stopy Twoje. Jeśli więc Dawid nazywa Go Panem, to jak może być tylko jego synem?” (por. Mt 22,43b-45). Cytat z Ps 110 pojawia się w mowie Piotra, w której uzasadnia on zmartwychwstanie Chrystusa: „Tego właśnie Jezusa wskrzesił Bóg, a my wszyscy jesteśmy tego świadkami. Wyniesiony na prawicę Boga, otrzymał od Ojca obietnicę Ducha Świętego i zesłał Go, jak to sami widzicie i słyszycie. Bo Dawid nie wstąpił do nieba, a jednak po-

<sup>259</sup> Tak: C. Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, THKNT 7, Leipzig 1996, 388.

<sup>260</sup> Podobnego zdania jest G.D. Fee: „Almost certainly we must go with the grammar here and see Christ as the subject”; *The First Epistle to the Corinthians*, 756; J. Lambrecht, *Pierwszy List do Koryntian*, 1483.

wiada: Rzekł Pan do Pana mego: Siądź po prawicy mojej, aż położę nieprzyjaciół Twoich podnóżkiem stóp Twoich” (Dz 2,32-35).

Jak wykazano powyżej, Paweł idzie w cytowaniu Ps 110,1b za LXX, nie za BH. Tymczasem tekst hebrajski nieco bardziej niż grecki przekład oddaje wrogość, jaka panować będzie w dniu paruzji między powracającym Mesjaszem a Jego nieprzyjaciółmi, gdyż przywołuje obraz podnóżka, nawiązując tym samym do zwyczajów panujących na starożytnym Bliskim Wschodzie. Archeolodzy dowodzą, że podnóżki dawnych tronów królewskich przedstawiały częstokroć wizerunki najbardziej zaciekłych wrogów króla. Myśl judaistyczna zapisana w apokryfach również ukazuje Mesjasza w splendorze królewskim, rysując Jego obraz jako postaci zasiadającej na tronie: „W owych dniach Wybrany zasiądzie na swym tronie i usta jego wyjawią wszystkie tajemnice mądrości, bo Pan Duchów wyjawiał mu je i uwielbił go” (*Hen. et. 51,3*). Podobna wizja pojawia się w *Psalmach Salomona*:

On jest sprawiedliwym królem, ustanowionym przez Boga nad nimi,  
i nie będzie w tych dniach pośrodku nich nieprawości,  
bo wszyscy staną się świętymi, a ich królem – Mesjasz Pan (*Ps. Sal. 17, 32*).

Aluzje do Ps 110 są liczne w żydowskiej literaturze okresu międzytestamentalnego i wczesnochrześcijańskiego<sup>261</sup>. *Test. Lezw.* mówi o wyniesieniu kapłańskim i królewskim: „Zobaczyłem siedmiu mężów w białych szatach, mówiących do mnie: «Wstań, przywdziej szatę kapłaństwa, wieniec sprawiedliwości, słowo zrozumienia, suknię prawdy, pancerz wiary, mitrę znaku oraz efod prorocтва». A każdy z nich niosąc jeden z wymienionych przedmiotów przekazywał mi go mówiąc: «Od tej chwili bądź kapłanem Pana [...]». Czwarty opasał mnie pasem w kolorze purpury. Piąty dał mi gałązkę szlachetnego drzewa oliwnego. Szósty nałożył mi na głowę wieniec. Siódmy złożył mi na głowie diadem

<sup>261</sup> D.M. Hay, *Glory At the Right Hand. Psalm 110 in Early Christianity*, 9-20. Autor twierdzi, że w NT mieszczą się 33 cytaty i aluzje do Ps 110,1-4. W innych chrześcijańskich pismach powstałych przed połową II w. jest ich 7. Por. także: T. Callan, *Psalm 110:1 and the Origin of the Expectation That Jesus Will Come Again*, 625.

kapłaństwa” (*Test. Lew. 8*)<sup>262</sup>. Apokryf mówi wprost o godności kapłańskiej, natomiast wieniec na głowie i purpurowy kolor pasa sugerować mogą także godność królewską. O konsekracji kapłańskiej mówi natomiast *Księga Jubileuszów*: „Lewi miał sen, że został naznaczony i wyswięcony kapłanem Boga Najwyższego, on i jego synowie na zawsze. Zbudził się ze snu i błogosławił Pana” (*Jub. 31,1*)<sup>263</sup>. Ps 110 Żydzi odnosili do różnych postaci ST (Abrahama, Dawida, Ezechiasza) aż do III w. przed Chr. W tym właśnie okresie pojawiła się mesjańska interpretacja Ps 110.

Kolejny wiersz (w.27) zawiera następny cytat z ST, w związku z tym szerszym omówieniem tego wiersza i jego powiązań z bezpośrednim kontekstem zajmujemy się w następnym rozdziale, wprost poświęconym temu zagadnieniu. Tu natomiast należy zatrzymać się na tych funkcjach w. 27, które pozwalają głębiej zrozumieć znaczenie cytatu będącego przedmiotem rozważań w obecnym rozdziale, a więc cytatu zapisanego w w. 25b. W. 27 w dosłownym tłumaczeniu brzmi następująco: „Wszystko bowiem podporządkował pod stopy Jego. Kiedy się mówi, że wszystko jest podporządkowane, znaczy to, że z wyjątkiem Tego, który mu wszystko podporządkował”. Pawłowy wywód w w. 27 rozpoczyna się więc od cytatu z Ps 8,7b, po którym następuje jego wyjaśnienie. Sam cytat, jak wspomniano, łącznie z wyjaśnieniem stanie się przedmiotem szczegółowych analiz w następnym rozdziale niniejszej pracy. Tu natomiast zatrzymamy się nad jego treścią na tyle, na ile wpływa o na interpretację cytatu z Ps 110,1b, będącego przedmiotem analiz w obecnym rozdziale.

W niektórych manuskryptach (P<sup>46</sup>, B, 33, Vlg) brakuje terminu ὅτι przed πάντα, inne natomiast (A, B, F, G, syr) zachowują go. Choć kwestia krytyki tekstu wydaje się w tym miejscu nader skomplikowana, *de facto* jednak obecność tego terminu lub jego brak nie wpływają w znaczący sposób na znaczenie zdania<sup>264</sup>.

<sup>262</sup> Przekład za A. Paciorkiem; *Apokryfy Starego Testamentu*, 52.

<sup>263</sup> Przekład za M. Kondrackim; *Apokryfy Starego Testamentu*, 317.

<sup>264</sup> A. C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary to the Greek Text*, 1234.

Sformułowanie „wszystko podporządkował / poddał pod jego stopy” jest w pismach Pawła interpretowane chrystologicznie<sup>265</sup>. Nie chodzi tylko o w. 25, ale także o fragment Ef: „I wszystko poddał pod Jego stopy, a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem, Pełnią Tego, który napełnia wszystko wszelkimi sposobami” (1,22-23; por. Ef 3,21)<sup>266</sup>. Ponieważ Chrystusowi zostało poddane „wszystko” (πάντα), Jego panowanie ma charakter kosmiczny i uniwersalny<sup>267</sup>.

Celem wydarzeń apokaliptycznych jest doprowadzenie do pełnego królowania Boga: „A gdy już wszystko zostanie Mu podporządkowane, wtedy i sam Syn zostanie podporządkowany Temu, który Synowi podporządkował wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (w. 28). W takim ujęciu Chrystus widziany jest jako pośrednik do osiągnięcia celu, którym jest podporządkowanie wszystkiego Bogu. To sam Bóg jest zarówno źródłem, jak i celem<sup>268</sup>.

<sup>265</sup> „Paul and others evidently find in Ps. 8.6b [w innej numeracji – 7b – przyp. mój] an appropriate description of Jesus' exaltation (most clearly in 1 Cor. 15.27)”; J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 210; F.W. Maier, *Ps 110,1 (LXX 109,1) im Zusammenhang von 1 Kor 15,24-26*, BZ 20 (1932) 139-156; G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 755; H. Conzelmann, *1 Corinthians: A Commentary*, 272-273; H. Lietzmann, *An die Korinther I / II*, 81; J. Hering, *The First Epistle of St Paul to the Corinthians*, London 1962, 168; E.B. Allo, *Saint Paul. Première Epître aux Corinthiens*, Paris 1956, 408.

<sup>266</sup> Por.: „Wszystko poddałeś pod jego stopy. Ponieważ zaś poddał Mu wszystko, nic nie zostawił nie poddanego Jemu. Teraz wszakże nie widzimy jeszcze, aby wszystko było Mu poddane” (Hbr 2,8).

<sup>267</sup> „Wszystko” rozumiane w kontekście 1 Kor 15,54-58 oznacza śmierć, grzech i Prawo; A.C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary to the Greek Text*, 1239; R. Fabris, *Prima Lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento*, 205.

<sup>268</sup> „Thus God remains the source and goal; Christ remains the means through which the goal which God purposes comes to be brought about”; A.C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary to the Greek Text*, 1236; W.H. Mare, *1 Corinthians*, 286; „Nie chodzi tu jednak o umniejszanie godności Syna, lecz o stwierdzenie, że od pewnej chwili Syn już nie będzie potrzebował piastować swej władzy królewskiej w walce z nieprzyjaciółmi Boga. Nie będzie już bowiem owych nieprzyjaciół”; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 162.

„Apokaliptyczny dramat” opisywany w ww. 23-28 osiąga tu swój punkt kulminacyjny: Chrystus, który „zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli” (w. 20), otrzymuje panowanie nad „wszystkim”, a następnie panowanie to przekazuje Ojcu. W ten właśnie sposób zostaje osiągnięty stan, o którym mówi Ps 8,6-7: „Uczyńiłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich, chwałą i czią go uwieńczyłeś. Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich, wszystko złożyłeś pod jego stopy”.

Sformułowanie „wszystkim we wszystkich” (πάντα ἐν πάνσιν) oznacza u Pawła i w pismach deuteropawłowych wszystko to, co Bóg stworzył i nad czym rozciąga się Jego panowanie (por. Kol 3,11; Ef 4,5-6)<sup>269</sup>. Sformułowanie to pojawia się u Pawła także w Kol: „A tu już nie ma Greka ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich jest Chrystus” (Kol 3,11; por. Rz 11,36; Kol 1,16-17; Ef 1,23). Idea ta rozwinięta jest na różne sposoby w samym 1 Kor. I tak Paweł podkreśla panowanie Boga (1,26-28.30; 2,1.5.11-12.14; 3,6-7.9.23)<sup>270</sup>; wszystko – w tym zbawienie Koryntian – pochodzi od Boga (1,30; 8,6; 11,30); wszystko zmierza ku Bogu (8,6; 15,28); sam Chrystus pochodzi od Boga (1,30; 11,3); od Boga pochodzi także Duch (2,10-14; 3,16; 6,11; 7,40; 12,3)<sup>271</sup>. Z całą pewnością natomiast sformułowanie „wszystkim

<sup>269</sup> S.M. Lewis, „*So That God May Be All in All*”: *The Apocalyptic Message of 1 Corinthians 15,12-34*, 66-67. C.K. Barrett dowodzi, że sformułowanie to winno być interpretowane „*soteriologically, not metaphysically, and that it is a matter of God's sole and unchallenged reign*”; *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London 1971, 361; por.: E.B. Allo, *Saint Paul. Première Epître aux Corinthiens*, 409; H. Conzelmann, *1 Corinthians: A Commentary*, 275.

<sup>270</sup> D.H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, 688; M.L. Soards, *First Corinthians*, 1187.

<sup>271</sup> N. Richardson, *Paul's Language about God*, JSNTSup 99, Sheffield 1994, 114-115. Sformułowanie „aby Bóg był wszystkim we wszystkich” stało się przedmiotem licznych kontrowersji w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Orygenes dowodził za jego pomocą czasowości trwania ziemi, której Bóg jest źródłem i celem (*Princ.* 3,5,6). Chryzostom uzasadniał, że fakt, iż Bóg będzie wszystkim we wszystkich, w niczym nie umniejsza wywyższeniu Chrystusa, o którym mowa w Flp 2,9 (*1 Cor. Hom.* 39,8-9). Augustyn podkreśla ten fakt z jeszcze więk-



we wszystkich” nie jest nawiązaniem do myśli stoickiej, gdzie mogłoby oznaczać, iż wszystkie byty zostaną pochłonięte przez pierwotny ogień<sup>272</sup>.

Określając więc ostatecznie znaczenie cytatu z Ps 110,1b w w. 25b należy zauważyć, że pochodzi on z psalmu królewskiego i apostoł wykorzystuje go do ukazania królowania Chrystusa, pod którego stopy zostali położeni Jego nieprzyjaciele<sup>273</sup>. Autor psalmu czyni przedmiotem działania Bożego „twoich nieprzyjaciół”, Paweł natomiast – „wszystkich nieprzyjaciół”. W psalmie autor obiecuje, iż Bóg położy pokonanych nieprzyjaciół „jako podnózek pod twoje nogi”, Paweł natomiast mówi o totalnym podporządkowaniu wszystkich sił wrogich Bogu<sup>274</sup>. Kreśląc scenariusz wydarzeń ostatecznych, Paweł stwierdza, że nieprzyjaciółmi tymi są najpierw Zwierzchność, Władza i Moc jako osobowe siły zła, a następnie sama (upersonifikowana)<sup>275</sup> śmierć, która już została pokonana przez Chrystusa i która ostatecznie poniesie klęskę przy zmartwychwstaniu wierzących w Chrystusa<sup>276</sup>. Ostatecznie Chrystus, który pokonał śmierć, zostanie poddany Bogu, a Ten stanie się „wszystkim we wszystkich”. Cytat nabiera więc wymiaru chrystologicznego i eschatologicznego. Wynika on z mesjańskiej interpretacji Ps 110.

---

szą emfazą, uzasadniając, że poddanie królestwa Ojcu przez Chrystusa wcale nie oznacza, że Chrystus straci swą władzę (*Trin.* 1,8,16).

<sup>272</sup> C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, 372.

<sup>273</sup> W.H. Mare, *1 Corinthians*, 285.

<sup>274</sup> J.P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 208. Szerszą listę różnic pomiędzy tekstem Pawła a tekstem Ps 110,1 przedstawia L. Kreitzer; *Jesus and God in Paul's Eschatology*, JSNTSup 19, Sheffield 1987, 149.

<sup>275</sup> J. Lambrecht, *Pierwszy List do Koryntian*, 1483.

<sup>276</sup> „Paul is going to argue that the resurrection of Christ, which the Corinthians accept, is so inextricably linked with the resurrection of the believer that to deny one is to deny the other”; S.M. Lewis, „So That God May Be All in All”: *The Apocalyptic Message of 1 Corinthians 15,12-34*, 73.

### III. CYTAT Z Ps 8,7b W 1 Kor 15,27a

1 Kor 15,27a: πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοῦς πόδας αὐτοῦ  
Ps 8,7b (LXX): πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ  
Ps 8,7b (BH): כָּל שָׂמַיָה תַּחַת רַגְלָיו

#### 1. Źródło cytatu

Zauważyć trzeba najpierw, że tłumaczenie LXX jest zasadniczo zgodne z BH. Jeśli przyjąć, że Paweł postępuje za LXX, to trzeba stwierdzić, iż dokonuje on pewnych zmian: drugą osobę liczby pojedynczej czasownika (ὑπέταξας) zamienia na trzecią osobę (ὑπέταξεν) oraz zastępuje sformułowanie ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ z LXX, innym sformułowaniem o tym samym znaczeniu: ὑπὸ τοῦς πόδας αὐτοῦ. Zamiana ὑποκάτω na ὑπὸ jest typowa dla Pawła, gdyż termin ὑποκάτω nie pojawia się w jego pismach ani razu, natomiast termin ὑπὸ jest częsty<sup>277</sup>. W stosunku do tekstu LXX i BH, apostoł dodaje partykułę γὰρ. Tekst Pawłowy zgadza się natomiast co do gramatycznej osoby czasownika z BH (trzecia osoba liczby pojedynczej). Fakt, iż w 1 Kor 15,27a pojawia się trzecia osoba, nie zaś druga, nie jest jednak spowodowany tym, że Paweł koniecznie sięgnąć musiał po BH; chodzi raczej o to, iż musiał on dokładnie wkomponować cytat w kontekst, a ten domagał się właśnie trzeciej osoby. Zmiana osoby może być także motywowana zamierzeniem upodobnienia frazy do w. 25b. Bio-

---

<sup>277</sup> J.P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 209; C.D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, 207.

rać więc pod uwagę fakt, że wprowadzenie partykuły jest ingerencją zarówno w tekst LXX i BH oraz że zmiana gramatycznej osoby czasownika nie musi być uzasadniona postępowaniem za BH, lecz koniecznością odpowiedniego wkomponowania cytatu w kontekst Pawłowego wywodu, przyjmujemy, że źródłem cytatu jest LXX<sup>278</sup>.

## 2. Znaczenie w kontekście oryginalnym

Cytat πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ pochodzi z Ps 8,7b, gdzie oryginalnie zapisany jest w następującym sformułowaniu: בְּלֹא שָׁתָהּ תַּחַת־רַגְלָיו. Jest to fragment zdania, które w całości brzmi:

Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich;  
złożyłeś wszystko pod jego stopy:  
owce i bydło wszelakie,  
a nadto i polne stada,  
ptactwo powietrzne oraz ryby morskie,  
wszystko, co szlaki mórz przemierza (ww. 7-9).

Ps 8 stanowi mądrościowy hymn będący pochwałą Stwórcy, wrażliwy na admirację dla Niego i jednocześnie ukazujący wyjątkową pozycję człowieka w całym dziele stworzenia<sup>279</sup>. Ideowo psalmista buduje utwór na zasadzie „trójkąta”, którego bokami są Bóg, człowiek i stworzenie. Głównym protagonistą jest Bóg, człowiek jest miarą ukazaną w odniesieniu do Boga i do pozostałego stworzenia<sup>280</sup>. Autor zatrzymuje myśl czytelnika czy recytatora psalmu nie tyle na doskonałości i wspaniałości stworzonego przez Boga wszechświata, ile raczej na potędze Stwórcy, dostrzeżonej w Jego dziełach. Człowiek, choć zna swe ograniczenia (jest

<sup>278</sup> Tak też: R.B. Terry, *A Discourse Analysis of First Corinthians*, 159 oraz E.E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 152.

<sup>279</sup> T. Brzegowy, *Psalmy i inne Pisma*, 77.

<sup>280</sup> G. Ravasi, *Psalm, I, Wprowadzenie i Psalm 1-19 (wybór)*, tłum. P. Miłkowska, Kraków 2007, 203.

bowiem śmiertelny i dotknięty grzechem), wyraża zachwyt nad faktem, że Bóg o nim pamięta i troszczy się o niego.

### 2.1. Podłoże ideowe i struktura literacka Ps 8,2-10

Psalm rozpoczyna i kończy identyczna aklamacja zachwytu nad Bogiem i Jego „przedziwnym” imieniem: „O Panie, nasz Boże, jak przedziwne jest Te imię po wszystkiej ziemi” (w. 2a i w. 10). Inkluzja ta przyjmuje formę gramatyczną liczby mnogiej, podczas gdy cały korpus psalmu zapisany jest w liczbie pojedynczej. Tego typu zmiany osoby gramatycznej nie są rzadkością, zwłaszcza w poezji hebrajskiej. Ponieważ pieśń ta przeznaczona jest do wykonania publicznego, przypuszczalnie liturgicznego, można w niej wyróżnić partie przeznaczone dla solisty i dla zgromadzenia. Akklamacja początkowa i końcowa, przez wykorzystanie partykuły *כִּי* („jakże”)<sup>281</sup>, nadaje całemu utworowi tonację podziwu, zachwytu, a jednocześnie sprawia, że pobrzmiewa w nim ton refleksyjny.

Inkluzja stanowi jeden z elementów strukturotwórczych całego utworu. W w. 2a zastępuje ona wezwanie, które stanowi klasyczny element hymnu; przybiera ona formę okrzyku o charakterze antyfonicznym. Inkluzja obejmuje dwie mniejsze całości – jakby strofy utworu, które w sposób progresywny, ale przeciwstawny rozwijają myśl autora. Dzięki tym przeciwstawieniom tworzą one formę chiazmu. Tak w ww. 2b-5 stałość i niezmiennosc wszechświata przeciwstawiona została zmienności człowieka, natomiast w ww. 6-9 inteligencja i godność człowieka przeciwstawione zostały wszelkim innym stworzeniom, nad którymi człowiek ma panować. W scenie pierwszej podkreślona została wszechmoc Boga, w scenie drugiej – potęga i godność człowieka<sup>282</sup>. Zasadnicza struktura utworu przedstawia się więc następująco:

<sup>281</sup> BDB, 552.

<sup>282</sup> S. Łach zauważa: „Aczkolwiek Ps 8 zajmuje się wspaniałością nieba i wielkością człowieka, to jednak jego główną ideą jest wielkość samego Jahwe. Imię Boże jest równoznaczne z samym Bogiem. Potęga tego imienia jest wypisana na niebiosach i w każdym człowieku, który dzięki temu imieniu jest władcą wszechświata, sam jednak jest pod władzą Bożą i winien bezustannie wielbić potężne imię Jahwe”; S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, 126.

Antyfona inkluzji: akłamacja do imienia Bożego (w. 2a);  
 Scena pierwsza: wszechmoc Boga i człowiek (ww. 2b-5);  
 Scena druga: potęgę człowieka i Bóg (ww. 6-9);  
 Antyfona inkluzji: akłamacja do imienia Bożego (w. 10)<sup>283</sup>.

Zachwyty wyrażony zostaje dla „naszego Boga”, którego postać widziana jest w perspektywie „całej ziemi”<sup>284</sup>. Partykuła מָה stanowi formalny element podziału psalmu; chodzi nie tylko o podział strukturalny, wyznaczający wewnętrzną budowę utworu, ale także o rozróżnienie o charakterze treściowym, nadające dynamikę tekstowi. Ta sama partykuła, która w w. 2a i w w. 10 przyjmuje charakter zawołania wyrażającego podziw, w w. 5 łączy podziw z pytaniem o pozycję człowieka w dziele stworzenia. Właśnie ku temu zmierza psalmista: kontemplacja stworzenia prowadzi do zachwyty nad pozycją człowieka i miejscem wyznaczonym mu przez Boga w hierarchii bytów. Pytanie „czym jest człowiek?” Stanowi klucz do odczytania znaczenia psalmu. Pytanie to ma charakter refleksyjny i wyrażający podziw zarazem. Człowiek jest istotą, która sama sobie stawia to pytanie. Jednocześnie zna i nie zna odpowiedzi. Odpowiedź ta go zachwycą, a jednocześnie skłania do dalszej refleksji, a w konsekwencji – do dalszych pytań. Pyta o swoje miejsce we wszechświecie uczynionym przez Boga, a jednocześnie pyta o samo dzieło stworzenia; zastanawia się nad tym, co jest, co zostało stworzone, co Bóg w swej wielkości i mądrości powołał do istnienia, a jednocześnie ma świadomość, że w swej refleksji nigdy nie dojdzie do końca. Odkrywa jednak zupełnie wyjątkową i uprzywilejowaną własną pozycję pośród całego dzieła stworzonego. Jest to pozycja nie wypracowana własnym wysiłkiem, lecz w sposób całkowicie wolny darowana człowiekowi przez Stwórcę. Wskazuje na to czasownik „uczyniłeś go” (תַּחַסְרֶהוּ; w. 6). Psalmista reprezentuje

<sup>283</sup> G. Ravasi, *Psalmy*, 205. Zupełnie podobną strukturę prezentuje T. Brzegowy; *Psalmy i inne Pisma*, 78.

<sup>284</sup> Fraza ta przywodzi na myśl uniwersalizm Izajaszowy: „cała ziemia jest pełna Jego chwały” (Iz 6,3).

w tym pytaniu każdego stworzonego człowieka; wypowiada się nie tylko w imieniu Izraelity, jako członka narodu wybranego przez Boga, ale w imieniu wszystkich mieszkańców ziemi.

Podwójnie wykorzystana partykuła  $\text{וְיָהוָה}$ , raz wobec Boga (w. 2a i w. 10), raz wobec człowieka (w. 5), ustanawia podwójną relację na linii Bóg–człowiek, relację dotyczącą imienia i funkcji. Co do imienia, Bóg przedstawiony jest tak, jak objawił się Mojżeszowi (JHWH;  $\text{יְהוָה}$ ), człowiek natomiast ukazany jest w relacji synostwa wobec Boga („syn człowieczy”;  $\text{בְּן־אָדָם}$ ). Co do funkcji, Bóg ukazany jest jako Pan ( $\text{יְיָ}$ ), co wskazuje na dynamiczne panowanie nad dziełem stworzonym, przez co Bóg okazuje się Panem nie tylko stworzenia, ale i historii. Człowiek natomiast ukazany jest jako  $\text{בַּשָּׁל}$  („głowa”, „przywódca”, „władca”), zawsze podporządkowany Panu ( $\text{יְיָ}$ )<sup>285</sup>. Imię Boga otwiera i zamyka psalm, i to właśnie On, nie człowiek, jest głównym bohaterem utworu. Utwór ten bowiem jest hymnem ku czci Boga, nie ku czci człowieka: psalmista czci Boga poprzez człowieka<sup>286</sup>. Terminy „człowiek” i „syn człowieczy” w w. 5 pozbawione są rodzajników, co wskazuje, iż psalmista ma na myśli każdego z ludzi jako jednostkę<sup>287</sup>. Człowiek, wzięty z ziemi, pozostaje bliższy Bogu niż zwierzętom. Jego pozycja jest więc określona przez wyniesienie, nie przez uniżenie. W tle psalmu pobrzmiewa nieustannie opis stworzenia zaczerpnięty z Rdz 1<sup>288</sup>; tam też psalmista znajduje

<sup>285</sup> L. Alonso Schökel, *Trenta salmi: poesia e preghiera*, tłum. A. Ranon, Bologna 1982, 5-67.

<sup>286</sup> W tym kontekście L. Alonso Schökel przytacza frazę Hengstenbergera: „*Die Grösse Gottes in der Grösse des Menschen*”; *Trenta salmi: poesia e preghiera*, 68.

<sup>287</sup> „*L'autore non si interroga sull'umanità presa collettivamente, ma su ciascuno dei suoi membri. Tutti e ciascuno partecipano di questa condizione, tutti e ciascuno suscitano la domanda sconcortata. Per ora nessuno si appropria di questa designazione per antonomasia*”; L. Alonso Schökel, *Trenta salmi: poesia e preghiera*, 68.

<sup>288</sup> Bezpośredni wpływ opowiadania o stworzeniu nie jest pewny, jednak można go przypuścić na bazie wykorzystania przez psalmistę podobnej terminologii: „niebo”, „ziemia”, „księżyc”, „gwiazdy”, „panować”, „człowiek”, „zastępy”, „ryb”, „widzieć”. Jeszcze mniej pewny jest wpływ Rdz 2-3 na autora psalmu, aczkolwiek aluzje do deflady stworzeń czy upadku człowieka są niemal pewne.

swoistą odpowiedź na swoje pytanie „czym jest człowiek?”. Człowiek jest obrazem Boga; został stworzony na Jego podobieństwo (Rdz 1,26-27). Możliwe, że autor nie chce jej tu przytoczyć, aby w ten sposób nie odebrać mocnej wymowy samego pytania.

## 2.2. Analiza egzegetyczna Ps 8,2-10

w. 2a i w. 10. Jak wspomniano wyżej, w. 2a i w. 10 są identyczne i stanowią inkluzję otwierającą i zamykającą psalm, będącą jednocześnie nośnym elementem struktury utworu. Jest to pełen zadziwienia okrzyk wychwalający imię Boże, które jest „przedziwne” „na całej ziemi”. Bóg nazwany jest „naszym Panem”; w języku biblijnym ST tytuł ten odnoszony był do króla. Natan pytał Batszebe: „Czyś nie słyszała, że zaczął królować Adoniasz, syn Chaggity? A pan nasz, Dawid, o tym nie wie!” (1 Krl 1,11; por. 1 Krl 1,43.47). W Ps 97,5 natomiast Bóg, opiewany jako Król, nazwany jest Panem całej ziemi. Jest to więc tytuł odnoszony do Boga jako Króla nad Izraelem i całą zamieszkałą ziemią<sup>289</sup>.

Termin oznaczający ziemię (אֶרֶץ) wskazuje zarówno wymiar terytorialny, jak i etniczny; imię Boga jest „przedziwne” na całej planecie i wśród wszystkich zamieszkujących ją ludów. Choć boska Szekina obrała sobie za mieszkanie miasto święte, Jerozolimę, a w nim świątynię, to Jego imię znane i podziwiane jest na całej ziemi. Żydzi przekonani byli o szczególnej obecności Boga w świątyni. Koncentryczne kręgi coraz bardziej restrykcyjnie ograniczały przystęp do wewnętrznych części sanktuarium, do tego stopnia, że do Świętego Świętych mógł wejść jedynie raz w roku sam arcykapłan. Ta swoista geografia świętości obejmowała kolejno Miejsce Najświętsze, Miejsce Święte, dziedziniec kapłański, dziedziniec Żydów, dziedziniec kobiet, dziedziniec pogan, miasto zamknięte murami i wreszcie całą ziemię świętą, podarowaną Abrahamowi i jego potomstwu<sup>290</sup>. Pomimo tego

<sup>289</sup> T. Brzegowy, *Psalterz i Księga Lamentacji*, 98.

<sup>290</sup> Qumrańczycy wierzyli, że zbawienie osiągnąć można jedynie w ziemi obiecanej, nie zaś w diasporze.

przekonania, z zawołania „po całej ziemi” przebija rys uniwersalizmu, obecnego także w niektórych księgach prorockich. Choć Bóg wybrał sobie naród izraelski na własność i osadził go w ziemi obiecanej, jest Bogiem, Stwórcą i władcą całej zamieszkałej ziemi, a także rozciąga swą władzę na cały wszechświat.

Termin „przedziwny” (אֲדִיר) w odniesieniu do osób jest w Biblii zastrzeżony niemal wyłącznie Bogu<sup>291</sup>. To właśnie Bóg jest „pełen światła, potężniejszy (אֲדִיר) od gór odwiecznych” (Ps 76,5) i „potężny (אֲדִיר) na wysokościach” (Ps 93,4). Termin ten wskazuje na potęgę, chwałę, jednak w jego tle należy zawsze widzieć ideę majestatu. Stąd niektórzy zamiast przekładu „przedziwne” wolą mówić o „potężnym” lub „pełnym majestatu” Bożym imieniu. Autor psalmu sięga po imię własne Boga, zapisane tetragramem. Imię Jahwe w pełnej lub skróconej formie występuje w Biblii ponad 6800 razy. To samoobjawieniowe imię Boga (Wj 3,14) etymologicznie pochodzi od czasownika oznaczającego „być”. Wskazuje na ideę bytu absolutnego, na obecność bóstwa, a w tym przypadku przede wszystkim na Boga – Stworzyciela. Imię to z jednej stron odsłania coś z istoty bóstwa, z drugiej sprawia, że nadal pozostaje ona tajemnicą. Do imienia Jahwe autor psalmu dołączył drugie imię: Pan (יְהוָה)<sup>292</sup>. To imię określa relację Boga do stworzenia: Bóg jest nie tylko Stwórcą, ale i Panem wszystkiego, co istnieje; jest Panem historii i czasu, narodów i poszczególnych ludzi, jest Panem ponad innymi bogami i nad całym wszechświatem<sup>293</sup>.

**ww. 2b-5.** Po inkluzji o charakterze aklamacji właściwy korpus psalmu rozpoczyna się fragmentem, który stanowić może *crux interpretuum* lub – jak chce Beaucamp – „fragment tek-

<sup>291</sup> Oprócz Boga, BH stosuje go jedynie do króla i książąt (Ps 136,18; Sdz 5,13).

<sup>292</sup> Zob. hasło „Imię” w: L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, 255-256 oraz: N. Stone, *Names of God*, Chicago 1994, 18-29.

<sup>293</sup> N. Stone, *Names of God*, 45-50.



stualnie rozpaczliwy”<sup>294</sup>. Problematiczne jest zdanie **עַל־הַשָּׁמַיִם תְּנַהֵם הַיָּדָד**, gdyż budzi duże trudności pod względem gramatycznym, a to z powodu niepoprawności formuły **תְּנַהֵם הַיָּדָד**. Z punktu widzenia gramatycznego mamy tu zaimek względny „który” złączony z imperatywem czasownika „dać”, zapisanym w formie *qal*, dla liczby pojedynczej rodzaju męskiego. Do czasownika dołączone zostało *he paragogicum*. Tłumacząc dosłownie otrzymujemy frazę nie mającą logicznego sensu: „który umieść!”. Jak więc wybrnąć z tej trudności? Egzegeci zazwyczaj proponują jedno z pięciu rozwiązań. Pierwsze polega albo na usunięciu zaimka „który”, jako zbędnego i niezręcznego dodatku kopisty lub na zamianie imperatywu na tryb oznajmujący. W pierwszym przypadku w. 2b stanowiłby zupełnie nowe zdanie, które w złączeniu z aklamacją brzmiałoby: „O Panie, nasz Boże, jakże przedziwne Twe imię po całej ziemi. Umieść swój majestat nad niebiosami”. W drugim przypadku (preferowanym przez grecką wersję Symmacha i psalterz *Iuxta Hebraeos* Hieronima) otrzymujemy: „O Panie, nasz Boże, jakże przedziwne Twe imię po całej ziemi, który majestat swój umieściłeś na niebiosach”. Drugie rozwiązanie proponuje zamiast czasownika **נתן** czytać czasownik **תנה** („powtarzać”, „śpiewać”, „sławić”)<sup>295</sup> w emfaticznym trybie rozkazującym. Czasownik **תנה** użyty jest zaledwie w dwóch starożytnych tekstach biblijnych: „Niech swym głosem dzielący łupy u wodopojów sławia (תנה) dobrodziejstwa Pana, dobrodziejstwa względem osiedli izraelskich” (Sdz 5,11) oraz „Weszło to następnie w zwyczaj w Izraelu, że każdego roku schodziły się na cztery

<sup>294</sup> Cytat za: G. Ravasi, *Psalmy*, 214. Zajmował się już nim P. Sfair (*De genuina lectione Ps 8,2*, Bib 23 (1942) 318-322), T.Z. Vriezen (*Ps 8,2-3*, NTT 3 (1948-49) 11-15), J.J. Stamm (*Eine Bemerkung zum Anfang des achten Psalms*, TZ 13 (1957) 470-478), H.R. Moeller (*Biblical Research and O.T. Translation*, Bible Translator 13 (1962) 16-22), A. Tanger (*Psalm 8,1-2. Studies in Texts*, Theology 69 (1966) 492-496), J.A. Soggin (*Textkritische Untersuchungen von Ps. VIII, vv. 2-3 und 6*, VT 21 (1971) 565-571).

<sup>295</sup> H. Donner, *Ugaritismen in der Psalmenforschung*, ZAW 79 (1967) 322-350; *BDB*, 1071-1072.

dni córki izraelskie, aby opłakiwać (תנה) córkę Jeftego Gileadczyka” (Sdz 11,39b-40). Czasownik ten pojawia się także w Oz 8,9-10, ale tekst jest tu niepewny, stąd trudno w oparciu o niego wyciągać wnioski co do w. 2b. W w. 2b czasownik ten musiałby być użyty w formie *piel* („Twe imię śpiewa swój majestat...”) lub w formie *pual* („Majestat Twój jest głoszony / śpiewany...”). Tę ostatnią wersję przejęła LXX, a za nią Vlg. Przy przyjęciu tego rozwiązania tekst w. 2b brzmiałby: „Śpiewaj / chwal Jego majestat nad niebiosami”. Trzecie rozwiązanie również opiera się na przyjęciu czasownika תנה, jednak w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Wówczas zaimek „który” należałoby uznać za głosę, natomiast wiersz brzmiałby: „Zaśpiewam / ogłoszę Jego majestat nad niebiosami”. Rozwiązanie czwarte zasada się na odmiennej rekonstrukcji słów תנה אשר; należałoby je odczytać jako אשרתנה, „mógłbym zaśpiewać / abym zaśpiewał”. Tekst w. 2b brzmiałby wówczas: „Obym wyśpiewał Twój majestat nad niebiosami”. Trudno jednak wykazać tak daleko idące zmiany w tekście. Wreszcie piąte rozwiązanie proponuje połączenie słów תנה אשר w אשרתנה, tryb rozkazujący z *nun energicum* od czasownika שרת, oznaczającego „służyć”, „wielbić”. To rozwiązanie wydaje się najbardziej właściwe z tego powodu, że w żaden sposób nie zakłóca tekstu spółgłoskowego. Zostało także potwierdzone przez język punicki. Przy jego przyjęciu tekst w. 2b brzmi: „Chcę wielbić Twój majestat nad niebiosami”<sup>296</sup>.

Kolejny wiersz (w. 3) rozpoczyna się zwrotem, który w dosłownym tłumaczeniu brzmi następująco: „Z ust dzieci i niemowląt ustanowiłeś potęgę...”. Ponieważ w takim brzmieniu tekst wydaje się mało zrozumiały, niektórzy egzegeci łączą w.2b z w. 3, otrzymując w ten sposób: „Chcę wielbić Twój majestat nad niebiosami, [gaworząc] wargami, jak dzieci i niemowlęta”. Taki przekład wydaje się bardziej przekonujący, ale sprawia, że kolejne zdanie w w. 3 rozpocząć należy od czasownika „położyć”: „Położyłeś fundamenty bastionu z powodu Twych przeciwników,

<sup>296</sup> G. Ravasi, *Psalmy*, 21-216.

aby poskromić nieprzyjaciela i wroga”. Takie tłumaczenie jest uzasadnione o tyle, że podstawowe znaczenie czasownika טִיד to „położyć fundamenty”. Wystarczy przytoczyć kilka biblijnych tekstów na poparcie tej tezy. W 1 Krl czasownik odnosi się do fundamentów domu: „Król polecił im, aby kazali wyłamywać kamienie wielkie, wyborowe i ciosane na założenie fundamentów (טִיד) budowli” (5,31). W innym miejscu dotyczy fundamentów miasta: „Niech będzie przeklęty przed obliczem Pana człowiek, który podjąłby się odbudować miasto Jerycho: Za cenę życia swego pierworodnego syna założy (טִיד) fundamenty, za cenę życia najmłodszego syna postawi bramy” (Joz 6,26b). Izajasz mówi o położeniu fundamentów Syjonu: „Pan założył (טִיד) Syjon i do niego się chronią nieszczęśliwi z Jego ludu” (Iz 14,32b); wspomina także o fundamentach ziemi: „Moja to ręka założyła (טִיד) ziemię i moja prawica rozciągnęła niebo. Gdy na nie zawołam, stawią się natychmiast” (Iz 48,13). W naszym przypadku przedmiotem czasownika jest termin עז, który w podstawowym znaczeniu wskazuje na siłę fizyczną. Takie znaczenie przyjmuje w innym z psalmów (Ps 30,8). Z kolei w Ps 68,36 wskazuje na siłę polityczno-militarną: „Grozę sieje Bóg ze swej świątyni, Bóg Izraela; On sam swojemu ludowi daje potęgę i siłę (עז). Niech będzie Bóg błogosławiony”. W Ps 29,11 chodzi raczej o wewnętrzną siłę człowieka: „Niech Pan udzieli mocy (עז) swojemu ludowi, niech Pan błogosławi swój lud, darząc go pokojem”. Podobne znaczenie występuje w Ps 81,2, jednak z bezpośrednim odniesieniem do Boga: „Radośnie śpiewajcie Bogu, naszej Mocy (עז), wykrzykujcie Bogu Jakuba!”. W formach pochodnych natomiast termin ten oznacza „twierdzą”, „basztę” lub „schron”. Wydaje się więc bardziej uzasadnione przyjąć takie znaczenie terminu w naszym psalmie, niż – jak wciąż chcą niektórzy egzegeci – mówić o „chwale”<sup>297</sup>. Raczej należy widzieć tu nawiązanie do stwórczego działania Boga opisywanego także w Rdz 1. Bóg ustanawia

<sup>297</sup> Termin ten w rozumieniu „chwały” znalazł się w LXX i (za LXX) w Mt 21,16.

fundamenty bastionu niebios (Ps 8,3), czyli stwarza sklepienie niebios (Rdz 1,6):

Rdz 1,6-8	Ps 8,3
„A potem Bóg rzekł: «Niechaj powstanie sklepienie w środku wód i niechaj ono oddzieli jedne wody od drugich!» Uczyniwszy to sklepienie, Bóg oddzielił wody pod sklepieniem od wód ponad sklepieniem; a gdy tak się stało, Bóg nazwał to sklepienie niebem. I tak upłynął wieczór i poranek – dzień drugi”.	„Położyłeś fundamenty bastionu z powodu Twoich przeciwników, aby poskromić nieprzyjaciela i wroga”.

Bazując na Rdz 1,6-8, Żydzi wyobrażali sobie istnienie metalicznej czaszy, która oddzielała wody pod sklepieniem od wód ponad sklepieniem. Bóg mieszkał ponad sklepieniem, w niedostępnej twierdzy: „Któż jak nasz Pan Bóg, co siedzibę ma w górze, co w dół spogląda na niebo i na ziemię?” (Ps 113,5-6). Tę „kosmiczną mapę” dostrzec można także w innych tekstach ST (por. Jr 5,22; Ps 74,13; 104,9; 148,6; Hi 7,12; 24,12; 38,11; Prz 8,27; Iz 51,9-10)<sup>298</sup>.

Ów bastion w niebiosach został przez Boga założony „z powodu”<sup>299</sup> trzech grup przeciwstawiających się Bogu: „przeciwników”, „nieprzyjaciół” i „wrogów” (ten ostatni termin nosi konotacje mściwości, może być więc równie dobrze tłumaczony jako „mściciele”)<sup>300</sup>. Wiersz (w. 3) naznaczony jest przez opozycje:

<sup>298</sup> G. Ravasi, *Psalmy*, 220.

<sup>299</sup> Termin *אֹיֵבִים* może przybierać znaczenie przyczynowe lub celowe. W naszym przypadku kontekst wskazuje, że preferowane jest to pierwsze znaczenie.

<sup>300</sup> Sama idea zemsty wskazuje na przewrotność „mścicieli”, zemsta bowiem jest przywilejem zarezerwowanym Bogu: „Moja jest odpłata i kara, w dniu, gdy się noga ich potknie. Nadchodzi bowiem dzień kłęski, los ich gotowy, już blisko” (Pwt 32,35).

dzieci – przeciwnicy, niemowlęta – nieprzyjaciele / wrogowie (mściciele). W historii egzegezy padały różne propozycje identyfikacji „przeciwników”, „wrogów” czy „nieprzyjaciół”<sup>301</sup>. Jedni widzieli w nich Lewiatana („Ty zmiążdżyłeś łby Lewiatana, wydałeś go na żer potworom morskim”; Ps 74,14), inni Rahaba („Ty podeptałeś Rahaba jak padlinę, rozproszyłeś Twych wrogów możliwym Twym ramieniem”; Ps 89,11), jeszcze inni gigantów („W owych czasach byli na ziemi giganci; a także później, gdy synowie Boga zbliżali się do córek człowieczych, te im rodziły. Byli to więc owi mocarze, mający sławę w owych dawnych czasach”; Rdz 6,4) lub znanych w późniejszej tradycji apokaliptycznej *refaim* i *nefilim* albo „wrogie moce pierwotnego chaosu, które Jahwe poskramia”<sup>302</sup>. Wydaje się jednak, że nie można uciekać tak daleko poza bezpośredni kontekst psalmu. „Nieprzyjaciele”, „przeciwnicy” i „wrogowie” to po prostu ci, którzy nie akceptują podporządkowania się Bogu; być może także ci, którzy chcieliby zrównać się z „istotami niebieskimi” (w. 6). Termin אֱלֹהִים wskazuje albo na istoty nadprzyrodzone („istoty niebieskie”), albo – jak zobaczymy poniżej – i (co może bardziej prawdopodobne) na samego Boga (Elohim). W początkowych etapach religijności Izraela „istoty niebieskie” uznawane były za bóstwa, z czasem jednak utożsamiono je z aniołami. Są to stworzenia ponadludzkie, które w hierarchii bytów stworzonych przez Boga stoją wyżej niż człowiek; cieszą się większą bliskością Boga niż człowiek. Z tego właśnie powodu psalmista wyznaje: „Nie ma wśród bogów (אֱלֹהִים) równego Tobie, Panie, ani czegoś takiego jak Twoje dzieło” (Ps 86,8). Wszystkie אֱלֹהִים oddają cześć Bogu Stwórcy: „Muszą się wstydić wszyscy, którzy czczą posągi i chlubią się bożkami: wszyscy bogowie (אֱלֹהִים) hołd Mu oddają” (Ps 97,7). Jahwe nazywany jest zresztą „Bogiem nad bogami” (Ps 136,2).

<sup>301</sup> Dużą część tych odpowiedzi zebrał już kilkadziesiąt lat temu S. Łach w ekskursie zatytułowanym „Kim są nieprzyjaciele w psalmach?” do jego komentarza do Księgi Psalmów; S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, 606-617.

<sup>302</sup> T. Brzegowy, *Psalmy i inne Pisma*, 79.

Bóg odgradza się od swych „nieprzyjaciół”, „wrogów” i „przeciwników” firmamentem, który sam założył: „Chciałbym wyśpiewać Twój majestat na niebiosach” (w. 2b)<sup>303</sup>.

Przeciwieństwem rebelii przeciwko Bogu jest oddawanie Mu chwały. Czyni to psalmista „[gaworząc] jak usta dzieci i niemowląt” (w. 3). Nie chodzi o to, że niemowlęta i dzieci śpiewają Bogu hymny pochwalne lub wypowiadają słowa modlitw uwielbienia, ale raczej o to, że w swej spontaniczności dzieci odkrywają świat stworzony, pełne są nad nim zachwytu – a przez to zachwytu nad samym Stwórcą. Odkrywając poznawane rzeczy, nazywają je, nadają imiona – podobnie jak Adam (Rdz 2,19-20). Dziecięca postawa wobec odkrywanego piękna uwalnia człowieka od ducha zemsty i wrogości. Właśnie dlatego – pośrednio – dzieci i niemowlęta przeciwstawione zostały przez psalmistę nieprzyjaciołom i wrogom<sup>304</sup>. Podobne przeciwstawienie rebelii czy buntu przed Bogiem i chwały Mu oddawanej zapisano także w innych miejscach antycznej tradycji mądrościowej Izraela. Wystarczy przytoczyć wypowiedź Syracha:

Jakie pokolenie jest poważne? Pokolenie człowieka.

Jakie pokolenie jest szanowane? Bojące się Pana.

Jakie pokolenie jest wzgardzone? Pokolenie człowieka.

Jakie pokolenie jest wzgardzone? Przekraczające przykazania (Syr 10,19).

Wątek ten można kontynuować: psalmista, choć jest osobą dorosłą, czuje się jak dziecko i nie potrafi wypowiedzieć swego zachwytu nad Stwórcą i nad godnością, którą Ten obdarzył człowieka. Jest to sytuacja analogiczna do tej, którą przeżywał Jere-

<sup>303</sup> BT tłumaczy: „Tyś swój majestat wyniósł nad niebiosa”, jednak wydaje się, że właściwszy jest przekład w pierwszej osobie liczby pojedynczej, po pierwsze dlatego, że taki przekład wyraźnie zaznacza cezurę inkluzji (w. 2a i w. 10), po drugie zaś dlatego, że konstrukcja  $\text{אֲנִי הִנַּחְתִּי אֶת־מַלְכוּתִי עַל־הַשָּׁמַיִם}$  jest niepoprawna gramatycznie i usprawiedliwia tłumaczenie zarówno w pierwszej, jak i trzeciej osobie liczby pojedynczej.

<sup>304</sup> L. Alonso Schökel, *Trenta salmi: poesia e preghiera*, 70-71.

miasz: „Ach, Panie Boże, przecież nie umiem mówić, bo jestem młodzieńcem” (Jr 1,6). Dostrzegalne są także podobieństwa z wyznaniem mędrca: „Mądrość bowiem otworzyła usta niemych i głośnymi uczyniła języki niewprawnych” (Mdr 10,21).

Swoiste wprowadzenie do zasadniczego pytania psalmisty („czym jest człowiek?”), stanowi wzmianka o ciałach niebieskich (księżyc, gwiazdy) oraz o niebie, które jest dziełem Bożych palców (w. 4). Rozpięte na nieboskłonie ciała niebieskie budziły u starożytnych poczucie majestatu i wielkości Stwórcy; wprowadzały klimat tajemnicy i wielkości Boga. Wobec wielkości kosmosu człowiek okazywał się kimś małym i niepozornym. Pomimo tego cieszył się jednak niezrównaną pozycją wśród stworzeń; pozycją naznaczoną mu przez samego Stwórcę.

Pytanie zawarte w w. 5 („czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czym syn człowieczy, że się troszczy o niego?”)<sup>305</sup> stanowi strukturalne centrum utworu, wprowadzając podwójne odniesienie człowieka: do Boga jako Stwórcy oraz do pozostałych dzieł stworzonych (wśród nich – do „istot niebieskich”). Człowiek stawia pytanie i sam dla siebie jest pytaniem. Jest to pytanie pełne zdziwienia, gdyż wie, że nie zna sam siebie. Jest jedynym zwierzęciem świadomym tego, że pyta. Pytanie wyrasta z kontemplacji stworzenia, gdyż człowiek zna przede wszystkim to, co jest na zewnątrz niego, a dopiero w następnej kolejności snuje refleksję o sobie samym<sup>306</sup>.

Choć psalm wychwala Boga w Jego dziele stworzenia, ukazując tym samym wyjątkową pozycję człowieka, sam człowiek widziany jest w perspektywie upadku grzechowego<sup>307</sup>. Na to

<sup>305</sup> Wiersz ten powtórzony jest w całości w Ps 144,3.

<sup>306</sup> L. Alonso Schökel, „*Contemplatelo e sarete raggianti*”. *Salmi ed esercizi*, Bibbia e preghiera 27, Roma 1996, 28.

<sup>307</sup> Członkowie sekty znad Morza Martwego twierdzili, że grzesznego człowieka czeka wspianała niebiańska przyszłość. Wówczas dopiero w pełni obdarzony będzie chwałą: „Nawiedzenie wszystkich, którzy postępują w Nim, polega na pozdrowieniu, obfitości pokoju na długie dni, obfite potomstwo wraz ze wszystkimi wiecznymi błogosławieństwami, wieczną radością w nieustającym życiu

właśnie wskazuje termin שָׁמַיִם. Takim samym echem pobrzmiewa wyznanie: „Dni człowieka (שָׁמַיִם) są jak trawa” (Ps 103,15) oraz „Kimże ty jesteś, że drżysz przed człowiekiem (שָׁמַיִם) śmiertelnym i przed synem człowieczym, z którym obejdą się jak z trawą?” (Iz 51,12). Refleksyjność samego pytania „czym jest człowiek?” i ewentualnych odpowiedzi leży w dwupoziomowej płaszczyźnie rozważań: człowiek z jednej strony jest wspaniałym Bożym stworzeniem, obdarzonym chwałą i czcią, uczynionym niewiele mniejszym od istot niebieskich, z drugiej strony pozostaje grzeszny, naznaczony piętnem upadku i zerwania więzi ze Stwórcą. Z tego też powodu sam człowiek *in genere* przedstawiony jest w psalmie w kilku obrazach, które jednocześnie wskazują na rodzaj relacji do Stwórcy, innych ludzi i do stworzenia. Czytelnik odnajdzie tu więc obraz „dziecka” i „niemowlęcia”, ale również „przeciwnika”, „wroga”, „nieprzyjaciela” (w. 3), a także tego, który został uczyniony niewiele mniejszym od „istot niebieskich” (w. 6). Wreszcie człowiekowi zostało podporządkowane „wszystko” (w. 7): „owce i bydło wszelakie, a nadto i polne stada, ptactwo powietrzne oraz ryby morskie, wszystko, co szlaki mórz przemierza” (ww. 8-9).

Odniesienie Boga do człowieka określa psalmista za pomocą dwóch znaczących czasowników: „pamiętać” i „troszczyć się”. Obydwa wskazują na relację personalną. Bóg pamięta i troszczy się o człowieka, nie dlatego, że ten posiada szczególną godność, ale odwrotnie: człowiek cieszy się chwałą i godnością właśnie

---

i chwalebna koroną ze wspaniałą szatą w wiecznym świetle” (1QS IV,7-8); „Ty zbawisz człowieka usprawiedliwionego w obfitości Twego miłosierdzia, uwielbisz go w Twym blasku i sprawisz, że będzie panował nad obfitością rozkoszy, w wiecznym pokoju i na długie dni” (1QH XIII,17-18); „W ogromie Twego miłosierdzia otworzyłeś na wieczne zbawienie wszelkie strapienia jego duszy, na wieczny i nieprzemijający pokój. Wyprowadziłeś z ciała jego chwałę” (1QH XV,16-17); „Wzniostem dla nich bezpieczny dom w Izraelu [...]. Ci, którzy w nim trwają, będą mieli życie wieczne i do nich będzie należeć wszystka chała Adama” (CD III,19-20); teksty przytoczono za: P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba’at – Masada – Nachal Cheder*, Biblioteka Zwojów. Tłó Nowego Testamentu 5, Kraków 2000.



dlatego, że Bóg o nim pamięta i troszczy się o niego. W samym pytaniu „czym jest człowiek, że o nim pamiętasz i czym syn człowieczy, że troszczysz się o niego?” (w. 5) zawarta jest już częściowa odpowiedź: człowiek jest istotą, o której Bóg pamięta i o którą osobiście się troszczy. Biblijna idea pamięci różni się znacznie od tej, która obecna jest w mentalności zachodnioeuropejskiej. Dla Izraelity „pamiętać” (זכר) jest niemal synonimem czasownika „wierzyć”. Kiedy Izraelita „pamięta” o Bożych dziełach, znaczy to, że głęboko wierzy w Boże interwencje w dzieje świata, a zwłaszcza w dzieje swojego narodu. Celebracja świąt izraelskich zasadza się właśnie na tak rozumianej idei pamiętania. Żydzi nie tylko wspominali dawne wydarzenia przenosząc się myślą w czasie do miejsc i chwil, gdy miały one miejsce, lecz raczej wydarzenia, które świadczą o Bożych interwencjach, „przenoszą” w czasie do chwili obecnej. Właśnie w takim sensie w psalmach niejednokrotnie pada wezwanie do wspomniania i pamiętania: „wspominać Jego dawne cuda” (Ps 77,4), „pamiętać o Jego imieniu” (Ps 119,55). Również Bóg – jako wierny swemu przymierz – zawsze „pamięta” o człowieku: „na wieku pamięta o swoim przymierzu” (Ps 105,8)<sup>308</sup>. Gdy więc psalmista stwierdza, że Bóg pamięta o człowieku, wyraża tym samym zachwyt nad Bogiem i Jego pełną miłości postawą wobec człowieka.

Bóg nie tylko pamięta o człowieku, ale także „troszczy się” (פקד) o niego. Czasownik ten zasadniczo oznacza „nawiedzać”, „doglądać”, „wykazywać zatroskanie / zaniepokojenie”. Bóg przecież „nawiedza” ziemię: „Nawiedziłeś ziemię i nawodniłeś, ubogaciłeś ją obficie. Strumień Boży wodą jest wezbrany, zboże im przygotowałeś. Tak przygotowałeś ziemię: bruzdy jej nawodniłeś, wyrównałeś jej skiby, deszczami ją spulchniłeś i pobłogosławiłeś jej płodom” (Ps 65,10-11); nawiedza także winnicę Izraela: „Powróć, o Boże Zastępów! Wejrzyj z nieba, zobacz i nawiedz tę winorośl; i chroń tę, którą zasadziła Twa prawica, latorośl, którą

<sup>308</sup> Bóg pamięta także o ubogich (Ps 9,13); o swoim ludzie (Ps 74,2), o swoim słowie (Ps 105,42) czy o swej miłości (Ps 25,6).

umocniłeś dla siebie” (Ps 80,15-16). Również zbawienie ma swe źródło w nawiedzeniu przez Boga: „Pamiętaj o nas, Panie, gdyż masz upodobanie w swym ludzie. Przyjdź nam z pomocą, abyśmy ujrzeli szczęście Twych wybranych, radowali się radością Twojego ludu, chlubili się razem z Twoim dziedzictwem” (Ps 106,4-5). Idea nawiedzenia przez Boga jest więc w ST złączona z ideą nieustannej troski Boga o człowieka, jego rozwój i zbawienie. Psalmista jest zachwycony tym, że Bóg pamięta i troszczy się o człowieka. To właśnie czyni z osoby ludzkiej istotę niepowtarzalną<sup>309</sup>.

ww. 6-9. W obecnej sekcji psalmu znajduje się w. 7, którego fragment stanowi cytat zamieszczony w 1 Kor 15,25b. Z tego właśnie powodu sekcja ta jest przedmiotem szczególnego naszego zainteresowania, gdyż przede wszystkim ona (choć także i całość psalmu) pozwoli określić znaczenie w. 7b w jego kontekście oryginalnym. Rozpocznijmy więc analizę od ww. 6-7. Cztery kolejne działania Boga, wyrażone za pomocą czterech różnych czasowników, opisują Bożą troskę: „uczynić mniejszym”, „uwieńczyć”, „obdarzyć” i „podporządkować / złożyć pod / umieścić pod”. Wszystkie one wskazują na fakt, że Bóg daje człowiekowi uczestnictwo w swej chwale<sup>310</sup>, a jednocześnie uczestnictwo we władzy nad stworzeniem. Myśl pokrewną wyraża Syrach: „W ręku Pana są rządy na ziemi, w swoim czasie wzbudzi On dla niej odpowiedniego władcę. W ręku Pana spoczywa powo-

<sup>309</sup> Prawdę tę w przepięknych słowach wyraża Grzegorz z Nysy w swym dziele *De beatitudine*. Co ciekawe, czyni to z wyraźną aluzją do 1 Kor 15, gdyż mówi o tego samego rodzaju przemianach ciała wierzącego w Chrystusa, które Paweł wyjaśnia Koryntianom: „Człowiek, który nie liczył się wśród bytów, który jest prochem, zielen, marnością, kiedy zostanie przybrany przez Boga wszechświata za syna, staje się podobny do tego Bytu, którego wspaniałości i wielkości nikt nie może zobaczyć, usłyszeć ani zrozumieć. Jakim słowem, myślą czy porwyem ducha można by wysłowić nadmiar tej łaski? Człowiek przekracza swą naturę: ze śmiertelnego staje się nieśmiertelny, ze zniszczalnego, niezniszczalny, z przemijającego wieczny, z człowieka staje się bogiem” (PG 44, 1280).

<sup>310</sup> L. Alonso Schökel twierdzi, że Bóg ustanawia człowieka „wicekrólem” ziemi; *Trenta salmi: poesia e preghiera*, 74.

dzenie męża, On osobie prawodawcy udziela swej chwały” (Syr 10,4-5). Człowiek posiada swą chwałę, ale jest to chwała udzielona mu przez Boga; sprawuje władzę nad stworzeniami, ale jest to uczestnictwo we władzy Boga. Stawia więc pytanie o swoją tożsamość: „kim jest człowiek?”. Już samo postawienie pytania przez człowieka – jak zauważyliśmy wyżej – jest uznaniem jego ograniczoności i niepełnej wiedzy. Głębszej odpowiedzi szukać może przez kontemplację dzieł stworzonych i przez oddawanie Bogu chwały na wzór dzieci i niemowląt.

Psalmista wyznaje najpierw godność człowieka frazą: „uczyniłeś go niewiele mniejszym od **אֱלֹהִים**. Ostatni wyraz, jak już wspomniano wyżej, w historii egzegezy interpretowano dwojako: niektórzy widzieli w **אֱלֹהִים** istoty niebieskie, najczęściej aniołów (tak LXX, Vlg, Targum, Peszitta, Ibn Ezra, Raszi, Kimchi), inni zaś samego Boga. W ST znana jest idea dworu niebieskiego, na którym obecni są „synowie Boży”. Psalmista wzywa: „Przyznajcie Panu, synowie Boży, przyznajcie Panu chwałę i potęgę!” (Ps 29,1). Przed Bożym tronem mógł wraz z synami Bożymi znaleźć się sam szatan: „Zdarzyło się pewnego dnia, gdy synowie Boży udawali się, by stanąć przed Panem, że i szatan też poszedł z nimi” (Hi 1,6; por 38,7). Interpretacja druga, która widzi w **אֱלֹהִים** samego Boga, potwierdzona jest u Akwilli, Symmachu, Teodocjona i Hieronima. Te tłumaczenia odbijają myśl obecną w Rdz 1,26, iż człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga.

Człowiek został przez Boga także „uwieńczony czcią i chwałą” (w.6b). Poprzez to wyróżnienie człowiek odbija w sobie obraz Boga i króla, sformułowanie „cześć i chwała” (**וְהָרָרָה כְּבוֹד**) bowiem odnoszone jest na kartach tradycji starotestamentalnej zarówno do Boga, jak i do króla. Psalmista wzywa do uwielbienia Boga: „Przyznajcie Panu, synowie Boży, przyznajcie Panu chwałę i potęgę (**וְהָרָרָה כְּבוֹד**)!” (Ps 29,1) oraz „Oddajcie Panu, rodziny narodów, oddajcie Panu chwałę i potęgę (**וְהָרָרָה כְּבוֹד**)!” (Ps 96,7). Podobnym echem brzmi wezwanie: „Błogostaw, duszo moja, Pana! O Boże mój, Panie, jesteś bardzo wielki! Odziany we wspaniałość i majestat (**וְהָרָרָה כְּבוֹד**)”

(Ps 104,1). Obydwa te przymioty psalmista łączy z dynamizmem dzieł Bożych: „Majestat i wspaniałość (כְּבוֹד וְהָרָר) – to Jego działanie” (Ps 111,3). W odniesieniu do króla natomiast obydwie te przymioty stają się symbolem miecza władcy: „Bohaterze, przypasz do biodra swój miecz, swą chlubę i ozdobę (כְּבוֹד וְהָרָר)!” (Ps 45,4). Człowiek więc wyniesiony jest przez stwórcze dzieło Boga do godności „królewskiej” w odniesieniu do stworzenia, które zostało mu podporządkowane<sup>311</sup>. Godność ta jest uczestnictwem we władzy Boga nad całym stworzeniem; te same bowiem przymioty, które z natury przynależą Bogu, zostały udzielone człowiekowi aktem łaski. Metaforykę królewską wzmacnia także sam czasownik „uwieńczyć / ukoronować”, którego rdzeń jest identyczny jak rzeczownika „korona”. „Wrażenia i zwroty, którymi posługuje się psalmista, pochodzą z językowego skarbcza i myśli starożytnego Orientu i, zgodnie ze swym zastosowaniem, zwracano się nimi do władcy w chwili koronacji. Był on przedstawicielem bóstwa; a nawet on sam był bogiem, według swojej funkcji, i wznosił się ponad masę ludzi wyjątkowym blaskiem swej chwały, a wszystko padało mu do nóg ze względu na potęgę jego majestatu [...]. Człowiek kró-

<sup>311</sup> Świadomość godności osoby ludzkiej wzrasta wśród Izraelitów w okresie hellenistycznym, zapewne nie bez wpływu myśli greckiej. Hiob żalił się przyjaciółom na postępowanie Boga: „Pozbawił mnie całkiem godności, koronę zerwał mi z głowy” (Hi 19,9). Zezwalając na spadające na niego cierpienia, Bóg pozbawił Hioba „godności” (כְּבוֹד), która osłaniała go niczym szata, i zdjął z jego głowy koronę, czyli pozbawił go pozycji „starszego”, który zasiadał w radzie społeczności Izraelitów: „*Job laments God's treating him like an enemy. He takes this tactic in order to shock his friends into realizing that God himself is the cause of his plight, not some wrong that he has done*”; J.E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, Grand Rapids 1988, 285. Podobne przekonanie znalazło swój wyraz w modlitwach psalmisty, który zarzeka się: „Boże mój, Panie, jeżeli ja to popełniłem, jeśli nieprawość plami moje ręce, jeśli wyrządziłem zło swemu dobroczyńcy i swego wroga złupiłem doszczętnie, to niech nieprzyjaciel ściga mnie i schwyty, i wdepcze w ziemię me życie, a godność moją niechaj w proch obali” (Ps 7,4-6). Uwyraźnia się tu związek pomiędzy grzechem a utratą godności; związek, który był już zarysowany w relacji o upadku pierwszych rodziców.

lewski, obraz i przedstawiciel Boga na ziemi, nie jest jednostką, wyjątkiem, który czuje się wywyższony ponad wszystkich innych ludzi i panuje nad nimi z pogardą. Człowiek królewski to każdy człowiek, potężny czy lichy, bogaty czy biedny, mężczyzna czy kobieta, dorosły czy dziecko. Każdemu człowiekowi przysługuje godność, której ten boski król żądał tylko dla siebie i którą właśnie przez to wykrzywia i fałszuje<sup>312</sup>.

Panowanie człowieka rozciąga się na cały horyzont stworzonego świata: „Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich: wszystko złożyłeś pod jego stopy” (w. 7). Powierzenie człowiekowi panowania nad „dziełami rąk Bożych” jest wyrazem zaufania ze strony Boga. Człowiek staje się jak zwycięski władca, pod którego stopami znajduje się wszystko, nad czym panuje. Postawienie nogi nad czymś było dla starożytnych Izraelitów symbolicznym gestem panowania: „Skoro przyprawiono owych królów do Jozuego, Jozue wezwał wszystkich mężów izraelskich i rzekł do dowódców wojennych, którzy mu towarzyszyli: «Zbliźcie się i postawcie wasze nogi na karkach tych królów». Zbliżyli się i postawili swe nogi na ich karkach” (Joz 10,24). Dawid tym właśnie gestem okazał swoje zwycięstwo nad Goliatem: „Dawid podbiegł i stanął nad Filistynem, chwycił jego miecz, i dobywszy z pochwy, dobił go; odrąbał mu głowę. Gdy spostrzegli Filistyni, że ich wojownik zginął, rzucili się do ucieczki” (1 Sm 17,51). Przedmiotem panowania mogą być ludy pogańskie: „On nam poddaje narody i ludy rzuca pod nasze stopy” (Ps 47,4). Mogą być nim także nieprzyjaciele: „Siądź po mojej prawicy, aż Twych wrogów położę jako podnózek pod Twoje stopy” (Ps 110,1). Podobnym echem brzmi wyznanie Saula: „Wiesz, że Dawid, mój ojciec, nie mógł budować świątyni Imieniu Pana, Boga swego, z powodu wojen, jakimi go dokoła otoczyli wrogowie, dopóki Pan nie położył

---

<sup>312</sup> Są to słowa G. Ebelinga (*Sui Salmi*, Brescia 1973, 59-60), cytowane za: G. Ravasi, *Psalmy*, 225-226.

ich pod jego stopy” (1 Krl 5,17). W psalmie nie chodzi jednak opanowanie nad wrogiem, lecz nad stworzeniem określonym jako dzieło rąk Bożych. Psalmista rozważa pozycję człowieka w relacji do zwierząt, które – egemplarycznie jako „wszystko” (כָּל) – zostały mu poddane. Dokonuje ich podwójnego podziału: najpierw na zwierzęta oswojone i dzikie, następnie na te, które żyją na lądzie, w powietrzu i w wodzie. Tym ostatnim poświęca najwięcej miejsca, przypuszczalnie dlatego, że życie stworzeń morskich było najmniej zbadane, a w konsekwencji najmniej znane i dlatego morze uważano za wrogię człowiekowi i nieprzystępne. Człowiekowi zostało podporządkowane „wszystko”, gdyż został przez Boga wyróżniony poprzez obdarzenie go „chwałą i czią” (כְּבוֹד וְחֵדָה; w. 6). W ten sposób realizują się słowa Boże wypowiedziane w uniwersalnym przymierzu noachickim: „Wszelkie zaś zwierzę na ziemi i wszelkie ptactwo powietrzne niechaj się was boi i lęka. Wszystko, co się porusza na ziemi i wszystkie ryby morskie zostały oddane wam we władanie” (Rdz 9,2). Ideę panowania człowieka nad światem zwierząt Biblia prezentuje w wielu odstonach. Zwierzęta samym swym istnieniem wychwalają Boga: „Chwalcie Pana z ziemi, potwory i wszystkie morskie głębin, ogniu i gradzie, śniegu i mgły, gwałtowny huraganie, co pełnisz Jego słowo, góry i wszelkie pagórki, drzewa rodzące owoc i wszystkie cedry, dzikie zwierzęta i bydło wszelakie, to, co się roi na ziemi, i ptactwo skrzydlate” (Ps 148,7-10).

Wyrażając zasadnicze idee stworzenia i panowania, psalmista sięga metaforycznie po obrazy ciała. Ideę stworzenia przez Boga oddaje autor odwołując się do dzieł „rąk” (w. 7), a wcześniej nawet wspomina o „palcach” (w. 4) Bożych; ideę podporządkowania stworzenia człowiekowi wyraża za pomocą metafory „stóp” (w. 7). Niektórzy badacze wyrażają zdziwienie, że nawet latające ptactwo i morskie stworzenia ukazywane są jako będące „pod” stopami człowieka, jednak jest to obrazowość typowa dla języka biblijnego.

### 2.3. Wkład w. 7b w Ps 8,2-10

W. 7b ukazuje centralną pozycję człowieka w całym stworzonym przez Boga świecie. Stwierdzenie, i wszystko zostało poddane pod stopy człowieka, ukazuje jego niezwykłą godność wśród stworzonego świata. W starożytnym świecie Izraela postawienie na kimś (czymś) nogi stanowiło symbol panowania. Panowanie człowieka nad światem zwierząt, opisanym przez psalmistę jako „owce i bydło wszelakie, a nadto i polne stada, ptactwo powietrzne oraz ryby morskie, wszystko, co szlaki mórz przemierza” (ww. 8-9) ukazuje z jednej strony niemożliwą do realizacji w inny sposób potrzebę związku kobiety i mężczyzny, z drugiej zaś usprawiedliwia żywienie się mięsem zwierząt. Już w opisie stworzenia autor natchniony ukazuje supremację człowieka nad światem zwierząt: „Ulepiwszy z gleby wszelkie zwierzęta lądowe i wszelkie ptaki powietrzne, Pan Bóg przyprowadził je do mężczyzny, aby przekonać się, jaką on da im nazwę. Każde jednak zwierzę, które określił mężczyzna, otrzymało nazwę «istota żywa». I tak mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom powietrznym i wszelkiemu zwierzęciu polnemu, ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny” (Rdz 2,19-20). W owej defiladzie zwierząt supremacja ta została podkreślona również przez motyw nadawania imienia: znać imię lub nadawać imię było równoznaczne ze swoistą przewagą nadającego imię nad tym, który je otrzymuje.

Ponad człowiekiem rozciąga się władza Boga. Psalmista więc określa pozycję człowieka w podwójnej relacji: do Stwórcy i dzieła stworzonego. Człowiek z wyboru Bożego panuje nad stworzeniem. Został obdarzony godnością królewską i otrzymał udział we władaniu Boga nad stworzeniem. Został obarczony odpowiedzialnością, a jednocześnie zaszczytem panowania. Jednocześnie nad nim jest Pan – Bóg i Stwórca wszechświata. Człowiek jest więc panującym i poddanym; obdarzony godnością i grzeszny zarazem. Podsumowując, w. 7b wnosi do całego

psalmu ideę panowania człowieka nad stworzeniem, ukazując niezwykłą jego pozycję w odniesieniu do Boga i do pozostałych dzieł stworzonych<sup>313</sup>.

### 3. Znaczenie w 1 Kor 15,23-28

Szczegółowa analiza egzegetyczna i częściowo teologiczna ww. 23-28 została dokonana w poprzednim rozdziale, w którym zatrzymano się nad znaczeniem cytatu z Ps 110,1b w w. 25b. Ponieważ w tej samej sekcji, czyli w 1 Kor 15,23-28, występuje także drugi cytat, który jest przedmiotem rozważań w niniejszym rozdziale, posłużymy się tu zasadniczo wynikami analizy egzegetycznej tej sekcji, dokonanej wcześniej. Poszczególne wiersze zostaną omówione pod kątem wpływu ich treści na rozumienie cytatu z Ps 8,7b w w. 27a. W analizie zaakcentowane zostaną te elementy, które wpływają na znaczenie tego cytatu w jego Pawłowym kontekście. W w. 27 apostoł ukazuje, w jaki sposób Bóg jest obecny w całym procesie, który rozpoczął się od zmartwychwstania Chrystusa, a prowadzi poprzez paruzję, zmartwychwstanie wierzących w Chrystusa, aż do pokonania Mocy, Zwierzchności i Władzy, a także śmierci, oraz do podporządkowania wszystkiego Chrystusowi i przekazania królowania Bogu i Ojcu<sup>314</sup>.

Fragment 1 Kor 15,23-28 jest częścią większej całości, obejmującej ww. 12-34, w której Paweł mówi o zmartwychwstaniu wiernych na wzór Chrystusa (o którego zmartwychwstaniu mówił w ww. 1-11). W ww. 23-24 apostoł kreśli przed Koryntianami obraz wydarzeń apokaliptycznych, wśród których wyznacza cztery etapy:

---

<sup>313</sup> Tradycja Kościoła, bazując na Mt 21,14-16, odnosi ten psalm do Chrystusa. Echa omawianego psalmu znaleźć można także w Rz 5,14; Kol 1,15; Ef 1,22-23 i oczywiście w 1 Kor 15,27; S. Rinaudo, *I Salmi. Preghiera di Cristo e della Chiesa. Quinta edizione completamente rivista secondo l'uso e l'interpretazione della liturgia rinnovata dal Vaticano II*, 96-97.

<sup>314</sup> G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 757.



- (1) zmartwychwstanie Chrystusa;
- (2) zmartwychwstanie tych, którzy należą do Chrystusa;
- (3) przekazanie królowania Bogu i Ojcu;
- (4) pokonanie „Zwierzchności, Władzy i Mocy”<sup>315</sup>.

Wyznaczając kolejność tych wydarzeń, apostoł zaznacza najpierw: „Każdy zaś według własnej kolejności. Chrystus jako pierwszy, potem przynależący do Chrystusa, w czasie Jego przyjścia” (Ἐκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι· ἀπαρχὴ Χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ; w. 23). Te cztery etapy nie obejmują oczywiście całości wydarzeń apokaliptycznych. Apostoł, zaznajomiony z żydowskimi przekonaniem co do nadejścia czasów ostatecznych i głoszący to nadejście w perspektywie chrześcijańskiej, nie wspomina tu np. o zmartwychwstaniu ku potępieniu, nie mówi bezpośrednio o paruzji, o Sądzie Ostatecznym.

Pierwszy etap nakreślonego przez Pawła schematu wydarzeń ostatecznych już się dokonał: Chrystus zmartwychwstał. Apostoł uzasadniał to zmartwychwstanie, przywołując formułę kerygmatyczną i powołując się na chrystofanie (ww. 3-7), wyjaśniając przy tym, że wszystko to dokonało się „zgodnie z Pismem” (κατὰ τὰς γραφὰς; w. 3 i w. 4). Treść Ewangelii o zmartwychwstaniu Chrystusa w formule kerygmatycznej zasadza się na wykorzystaniu czterech czasowników: „umarł” – „został pogrzebany” – „zmartwychwstał” – „ukazał się”<sup>316</sup>. O tym, iż użyta przez Pawła for-

<sup>315</sup> A. Johnson, *Firstfruits and Death's Defect: Metaphor in Paul's Rhetorical Strategy in 1 Cor 15:20-28*, 458; por. : B.J. Malina, J.J. Pilch, *Social – Science Commentary on the Letters of Paul*, 125; M.L. Soards, *First Corinthians*, 1187; M. Henry, *Commentary on the whole Bible complete and unabridged in one volume*, 2273-2274; H. Langkammer, *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji Roku świętego Pawła*, 247; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 162.

<sup>316</sup> H. Conzelmann, *On the Analysis of the Confessional Formula in 1 Cor 15,3-5*, *Int* 20 (1966) 15-16; A. Lindemann, *Paulus und die korinthische Eschatologie. Zur These von einer 'Entwicklung' im paulinischen Denken*, 373; R.C. Webber, *A Note on 1 Cor 15:3-5*, *JETS* 26 (1983) 265.

muła była już ustabilizowana w chrześcijańskim przepowiadaniu świadczą nie tylko teksty paralelne w Dz, ale także aramejskie imię Piotra, Kefas. Ogólne sformułowanie *κατὰ τὰς γραφὰς* nie ma na celu odwołania się do jakiegoś jednego, konkretnego fragmentu Biblii<sup>317</sup>. Apostoł daje do zrozumienia, że zmartwychwstanie Chrystusa jest dziełem samego Boga; wskazuje na to forma pasywna czasownika *ἐγήγερται* (15,3)<sup>318</sup>. W jeszcze bardziej dobitny sposób Boże działanie przy zmartwychwstaniu Chrystusa zostaje podkreślone w w. 15, gdzie mowa jest wprost o tym, iż to Bóg wskrzesił Chrystusa. Zarysowuje się więc tu linia: Bóg – Chrystus; Bóg jest podmiotem działania, a Jego dzieło skierowane jest na Chrystusa. Uwaga jest istotna ze względu na cytat, który jest przedmiotem naszych analiz w niniejszym rozdziale: „Wszystko bowiem podporządkował pod stopy Jego” (w. 27a). Ponieważ sformułowanie „wszystko podporządkował pod jego stopy” jest w pismach Pawła interpretowane chrystologicznie<sup>319</sup>, należy przyjąć, że i tym razem to Bóg jest Tym, który poddał wszystko Chrystusowi<sup>320</sup>. Podmiotem działającym jest nadal Bóg, natomiast czynność nakierowana jest na Chrystusa. Istnieje więc pełna korelacja pomiędzy działaniami Boga i Chrystusa: Bóg wskrzesza Chrystusa z martwych i podporządkowuje Mu wszystko, a gdy wszystko jest już Mu poddane, wówczas On przekazuje królowanie samemu Bogu. Zmartwychwstały Chrystus ukazał się „Kefasowi, a potem Dwunastu” (15,5); zarówno imię Kefas, jak i wzmianka o „Dwunastu”, są nietypowe dla Pawła, stąd kolejny argument za tym, iż apostoł przejął formułę

<sup>317</sup> Najczęściej jako tło biblijne stojące za tą frazą przywołuje się czwartą pieśń Sługi Jahwe (Iz 53,5-6.11-12).

<sup>318</sup> J.N. Vorster, *Resurrection Faith in 1Cor 15*, Neot 3 (1989) 287-307; G. Wagner, *If Christians Refuse to Act, Then Christ Is Not Risen. Once More, 1 Cor 15*, IBS 6 (1984) 27-39.

<sup>319</sup> J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 210.

<sup>320</sup> R. Jamieson, A.R. Fausset, D. Brown, *A Commentary on the Old and New Testaments*, 329.

z tradycji. Na końcu listy osób, którym Chrystus się ukazywał (Kefas, Dwunastu, więcej niż pięciuset braci, Jakub<sup>321</sup>, apostołowie) Paweł umieszcza samego siebie. Sam więc Paweł również jest świadkiem zmartwychwstania Chrystusa, choć jako „płód poroniony” (ἐκτρωμα; 15,8). Nie jest celem naszych rozważań analizowanie znaczenia tego terminu w odniesieniu do Pawła; wystarczy jedynie przytoczyć jego własne zdanie, iż termin ten wskazuje na to, że jest on „najmniejszy ze wszystkich apostołów i niegodzien zwać się apostołem” (15,9). Sam fakt jednak, że Paweł widział zmartwychwstałego Chrystusa dowodzi, że pierwszy z czterech zarysowanych przez niego etapów jest już dokonany.

Etap drugi to zmartwychwstanie tych, którzy „należą do Chrystusa w czasie Jego przyjścia” (οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ; w. 23b). Przynależność do Chrystusa zasadniczo determinuje wiara (por. 3,22). Jest to częsty motyw Pawłowy. Apostoł, mówiąc o przynależności do Chrystusa, wskazuje nie tylko na konieczność wiary, ale także na konieczność przyjęcia Ducha Świętego: „Wy jednak nie żyjecie według ciała, lecz według Ducha, jeśli tylko Duch Boży w was mieszka. Jeżeli zaś kto nie ma Ducha Chrystusowego, ten do Niego nie należy” (Rz 8,9). Pogląd o zmartwychwstaniu wiernych Bogu znany był w literaturze apokryficznej. *4Ezd* zawiera wzmiankę: „[...] ziemia odda tych, którzy w niej śpią, proch tych, którzy mieszkają w nim w ciszy [...] i objawi się Najwyższy na tronie sądu, i nastąpi koniec” (7,32-33)<sup>322</sup>. Podobnych wzmianek jest w literaturze apokryficznej więcej. Wystarczy wspomnieć *Hen. et.* 62,15-16: „Sprawiedliwi i wybrani powstaną z ziemi, nie będą spuszczać oczu, ale nałożą szatę chwały. To będzie wasza szata życia od

<sup>321</sup> W opowiadaniach ewangelicznych o chrystofaniach brak jest mowy o tym, iż Chrystus ukazał się Jakubowi lub więcej niż pięciuset braciom jednocześnie. Wzmianki takie znajdujemy w apokryficznej *Ew. Heb.*, u św. Hieronima (*Vir. ill.* 2) i w *Ew. Tm.* 12; P.J. Kearney, *He Appeared to 500 Brothers (1 Cor 15:6)*, NT 22 (1980) 264-284.

<sup>322</sup> Wzmianka ta znajduje się jedynie w wersji syryjskiej i armeńskiej; R. Fabris, *Prima Lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento*, 204.

Pana duchów. Szaty wasze nie zestarzeją się, a chwała wasza nie ustanie przed Panem duchów”<sup>323</sup>.

Co prawda Paweł wypowiada się tu jedynie o zmartwychwstaniu tych, którzy należą do Chrystusa, to jednak tradycja judaistyczna argumentuje niekiedy za powszechnością zmartwychwstania (2 Mch 7,9.14.23.29.36; 12,43-44; Ps. *Sal.* 3,6; 14,2). O powszechności zmartwychwstania dowodzi autor *Ap. Bar.*: „Słuchaj, Baruchu, tego słowa i napisz w pamięci swego serca to wszystko, o czym pouczasz. Niech ziemia ponownie wyda umarłych, których teraz zatrzymuje, aby ich strzec, nic nie zmieniając w ich postaci. Odda ona tak, jak je otrzymała. A ja włożyłem ich do niej, aby ona je wydała. Wtedy bowiem będzie konieczne pokazać tym, którzy żyją, że umarli są żywi i że i, którzy odeszli, powrócili. I stanie się, kiedy pozna jeden drugiego, ci, którzy znają jeden drugiego teraz, wtedy wyrok nabierze mocy i przyjdzie to, co zostało przepowiedziane. Kiedy przeminie dzień ustalony, wtedy następnie będzie zmieniona postać tych, którzy zostali potępieni, z chwałą tych, którzy będą usprawiedliwieni” (*Ap. Bar.* 50,1-51,6; por. 30,1-5)<sup>324</sup>. Józef Flawiusz, przytaczając poglądy faryzeuszy, oznajmia: „Wierzą także, że dusze mają moc nieśmiertelną, a ci, którzy pędzą cnotliwe lub występne życie, odbierają w podziemiu nagrodę lub karę. Dusze pierwszych mają możliwość powrotu do życia, drugich zaś na wieki pozostaną zamknięte” (*Ant.* 18,14)<sup>325</sup>. Są jednak i takie wzmianki w żydow-

<sup>323</sup> Szeroko motyw zmartwychwstania w *Hen. et.* omawia M. Parchem; *Zmartwychwstanie, odpłata po śmierci i życie wieczne w literaturze międzytestamentalnej*, VV 15 (2009) 101-114.

<sup>324</sup> Przekład J. Woźniaka, *Apokryfy Starego Testamentu*, 425.

<sup>325</sup> M. Wróbel dodaje: „Wiara faryzeuszy w zmartwychwstanie ciał znajdowała swą największą motywację w tym, że Bóg jako najsprawiedliwszy wynagradza ciała, które cierpi prześladowanie z powodu Bożego Prawa (np. prześladowanie za czytanie Tory, za spełnienie obowiązku obrzezania, za zachowanie szabatu). Inspirację do takiej wiary stanowiła doskonała znajomość Prawa, które mocno podkreślało fakt, że istnieje nagroda dla sprawiedliwych i kara dla czyniących nieprawość”; M. Wróbel, *Faryzeusze i saduceusze wobec zmartwychwstania*, VV 15 (2009) 147.

skiej literaturze apokryficznej, według których zmartwychwstania dostąpią jedynie sprawiedliwi: „Sprawiedliwy powstanie ze snu, powstanie i chodzić będzie ścieżką sprawiedliwości, a wszystkie jego ścieżki i postępowanie będą zawsze dobre i sprawiedliwe. [Bóg] zmiłuje się nad sprawiedliwym i udzieli mu sprawiedliwości wiecznej. Obdarzy go władzą, a on będzie sądził sprawiedliwie i z dobrocią. Będzie postępował w wieczystym świetle” (*Hen. et.* 92,3-4)<sup>326</sup>. Fakt, że Paweł ma w obecnym wywodzie na myśli jedynie zmartwychwstanie sprawiedliwych, wcale nie znaczy, że odrzuca on zmartwychwstanie wszystkich ludzi<sup>327</sup>.

Apostoł argumentuje, że dostąpią zmartwychwstania ci, którzy należą do Chrystusa w czasie Jego przyjścia, czyli w czasie paruzji. To właśnie ona rozpocznie panowanie Chrystusa, który całe swoje królestwo przekaze Ojcu: „Wreszcie nastąpi koniec, gdy przekaze królowanie Bogu i Ojcu i gdy pokona wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc” (εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδῶ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν; w. 24).<sup>328</sup> Termin δεῖ (w. 25) uświadamia czytelnikom Pawłowego listu, że ten sam Chrystus, który przekaze Ojcu i Bogu królestwo, kiedy pokona wszelkich Jego przeciwników, musi kontynuować „królowanie” jako Chry-

<sup>326</sup> Przekład za R. Rubinkiewiczem; *Apokryfy Starego Testamentu*, 181.

<sup>327</sup> W.V. Crockett, *Ultimate Restoration of all Mankind: 1 Cor. 15:22*, w: *Studia Biblica 1978. Sixth International Congress on Biblical Studies*, red. E.A. Livingstone, III, JSNTSup. 3, Sheffield 1980, 83-87. Z faktu, iż Paweł mówi jedynie o zmartwychwstaniu wierzących, V. Hasler wyciąga wniosek, iż zmartwychwstanie Chrystusa nie jest początkiem wydarzeń eschatologicznych; V. Hasler, *Credo und Auferstehung in Korinth. Erwägungen zu 1 Kor 15, 25-26*. „Paul n'est pas intéressé ici par la résurrection général de tous les morts, mais des croyants et surtout de ceux qui sont déjà morts”; J.-N. Aletti, *L'Argumentation de Paul et la position des Corinthiens. 1Co 15,12-34*, 74.

<sup>328</sup> A. Lindemann, *Parusie Christi und Herrschaft Gottes. Exegese von Kor 15:23-28*, WuD 19 (1987) 87; J. Lambrecht, *Paul's Christological Use of Scripture in 1 Cor. 15.20-28*, 502; J. Kozyra, *Aspekty teologiczne paruzji Chrystusa w 1 Kor 15*, SSHT 10 (1997) 14-44; J.-N. Aletti, *L'Argumentation de Paul et la position des Corinthiens. 1 Co 15,12-34*, 75.

stus, który został wskrzeszony z martwych (w. 20a), zgodnie z tym, co zapowiada Ps 110,1.

Etap trzeci charakteryzuje się przekazaniem królowania przez Chrystusa „Bogu i Ojcu” (τῷ θεῷ καὶ πατρί). Apostoł nazywa ten etap „końcem”, choć termin τέλος lepiej tłumaczyć tu jako „wypełnienie”<sup>329</sup>. Niektórzy bibliści sugerowali, że termin ten może być tłumaczony jako „reszta” i może wskazywać na wszystkich niechrześcijan<sup>330</sup>. Argumentem za takim postulatem miałby być paralelizm pomiędzy w. 22 i ww. 23-24. Sformułowaniu „jak w Adamie wszyscy umierają” z w. 22 odpowiadać miałyby fraza „ci, którzy należą do Chrystusa” z w. 23. Natomiast sformułowaniu „w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” z w. 22 należałoby przyporządkować εἶτα τὸ τέλος, czyli „potem reszta” z w. 24. W ten sposób Paweł mówiłby nie tylko o zmartwychwstaniu chrześcijan, ale także niewierzących. Wydaje się jednak, że paralelizm taki nie istnieje. Co prawda, że w Adamie „wszyscy” (czyli chrześcijanie i niechrześcijanie) umierają, jednak w tym wypadku Paweł mówi jedynie o wierzących, na co jasno wskazuje kontekst<sup>331</sup>. Wspólnota z Adamem prowadzi do śmierci; wspólnota z Chrystusem prowadzi do zmartwychwstania<sup>332</sup>.

<sup>329</sup> Tak występuje ten termin w Łk 22,37 i Rz 10,4. H. Lietzmann sądzi, że termin τέλος należy tłumaczyć jako „[cała] reszta”, co sugerowałoby zupełnie inną interpretację wiersza. Chodziłoby wówczas o kolejność zmartwychwstania, które obejmowałoby także niewierzących (Chrystus – ci, którzy należą do Chrystusa – [cała] reszta); *An die Korinther I/II*, Tübingen 1949, 81-82. Nie ma jednak wystarczających argumentów w tekście za utrzymaniem takiej tezy. Na 37 wystąpień tego terminu w NT, ani razu nie oznacza wprost „reszty”; S.M. Lewis, „*So That God May Be All in All*”: *The Apocalyptic Message of 1 Corinthians 15,12-34*, 52; J.-N. Aletti, *L'Argumentation de Paul et la position des Corinthiens. 1 Co 15,12-34*, 75.

<sup>330</sup> Szczegółową krytykę takiej opinii zob.: C.E. Hill, *Paul's Understanding of Christ's Kingdom in I Corinthians 15:20-28*, 308-310.

<sup>331</sup> Teza, iż Paweł mówi także o niewierzących, którzy dostąpią zmartwychwstania, została przekonująco odparta także przez H.-A. Wickle'go; *Das Problem eines messianischen Zwischenreichs bei Paulus*, Zürich 1967, 85-92.

<sup>332</sup> C.E. Hill, *Paul's Understanding of Christ's Kingdom in I Corinthians 15:20-28*, 305.

Ponieważ przez grzech wszyscy złączyli się z Adamem, wszyscy umierają; ponieważ tylko chrześcijanie złączyli się z Chrystusem, to oni będą ożywieni. Byłoby niedorzecznym – punktu widzenia Pawłowego wywodu – twierdzić, że niewierzący mają taką samą łączność z Chrystusem, jak wierzący w Niego, i że będą tak samo jak wierzący wskrzeszeni przez Niego z martwych<sup>333</sup>.

Podmiotem (domyślnym, za w. 24) czasownika „przekazać” jest Chrystus: to On jest przekazującym królowanie Bogu i Ojcu<sup>334</sup>. Paweł wkomponowuje się tą myślą w kontekst judaistyczny, jednak poddany już interpolacji chrześcijańskiej. Żydzi wierzyli w nastanie ostatecznego królestwa mesjańskiego przy końcu czasów. Po stoczeniu walki z siłami zła, Mesjasz i jego sprzymierzeńcy odniosą zwycięstwo, i dopiero wówczas nastanie królestwo mesjańskie. Rozpoznawszy Mesjasza w Chrystusie, apostoł rozpościera przed Koryntianami wizję poddania mesjańskiego królestwa Ojcu. Czym ono jest na czym poddanie to ma polegać, zostało już mówione w niniejszej pracy w poprzednim rozdziale. Wreszcie czwarty etap Pawłowej wizji rzeczy ostatecznych polega na pokonaniu „Zwierzchności, Władzy i Mocy”<sup>335</sup>. Również ten etap został omówiony w poprzednim rozdziale.

W ww. 25-27 Paweł dwukrotnie sięga po cytaty z psalmów. Pierwszy z tych cytatów (ἄχρι οὗ θῆ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ; w. 25b; por. Ps 110,1b) został już szczegółowo zanalizowany w obecnym kontekście; teraz zatrzymamy się bliżej na drugim z nich (πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ; w. 27a; por. Ps 8,7b). Obydwa te cytaty służą zobrazowaniu prawdy, iż jako „ostatni wróg zostanie pokonana śmierć” (ἔσχατος

<sup>333</sup> J. Holleman, *Resurrection and Parousia: A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1Cor 15*, 53.

<sup>334</sup> Szczegółowo interpretację przekazania przez Chrystusa królestwa Ojcu u Ojców Kościoła omawia E. Schendel; *Herrschaft und Unterwerfung Christi: 1. Korinther 15,24-28 in Rexeese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4 Jahrhunderts*, BGBE 12, Tübingen 1971.

<sup>335</sup> S.M. Lewis, *“So That God May Be All in All”: The Apocalyptic Message of 1 Corinthians 15,12-34*, TG 42, Rome 1998, 66.

ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος; w. 26). Świadczy o tym chiastyczna budowa ww. 24–28. Chiasm budowany jest przez wykorzystaną terminologię na początku poszczególnych jego członów. Cytaty z Ps 110,1b i z Ps 8,7b znajdują się w elementach strukturotwórczych odpowiadających sobie nawzajem (C i C’):

- A: ὅταν ... (w. 24a);  
 B: ὅταν ... (w. 24b);  
 C: γὰρ ... (w. 25);  
 D: ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος (w. 26);  
 C’: γὰρ ... (w. 27a);  
 B’: ὅταν δὲ ... (w. 27b);  
 A’: ὅταν δὲ ... (w. 28)<sup>336</sup>.

Jest wielce prawdopodobne, że zestawienie cytatów Ps 110,1b i Ps 8,7b zostało przez Pawła przejęte z wczesnochrześcijańskiej tradycji apologetycznej, odnoszącej te fragmenty psalmów do Mesjasza rozpoznanego w Chrystusie. Zestawienie tych cytatów znajdujemy bowiem nie tylko w ww. 25–27, ale także w stosunkowo bliskim kontekście w Hbr 1,13 – 2,9 oraz w Ef 1,20–22<sup>337</sup>. Zestawienie to poświadcza mesjańską i chrystologiczną interpretację Ps 8 i Ps 110 w pierwszych gminach chrześcijańskich. Autor Hbr ukazuje najpierw wyższość Chrystusa ponad wszel-

<sup>336</sup> C.E. Hill, *Paul's Understanding of Christ's Kingdom in I Corinthians 15:20–28*, 300–301. Nieco inną strukturę przedstawia W. Wallis, aczkolwiek także u niego w. 26 znajduje się w centrum chiazmu; *The Problem of an Intermediate Kingdom in 1 Corinthians 5.20–28*, 242. Por. także: R. Morissette, *La citation du Psaume VIII, 7b dans I Corinthians XV, 27a*, w: ScEs 24 (1972) 314–342. Autor proponuje mniej skomplikowaną strukturę chiastyczną, opartą o schemat A – B – A’ (tamże, 315–324):

- A: postawienie tezy (w. 24);  
 B: skrypturystyczne rozwinięcie tezy (ww. 25–27);  
 A’: ponowne podjęcie tezy (w. 28).

<sup>337</sup> J. Murphy-O’Connor, *The First Letter to the Corinthians*, 813; J.M. García, *Acontecimientos después la venida gloriosa (1 Cor 15,23–28)*, EstBib 58 (2000) 527–559.



kim innym stworzeniem, a następnie dowodzi, że jest On głową królestwa mesjańskiego:

Do któregoż z aniołów kiedykolwiek powiedział: Siądź po mojej prawicy, aż położę nieprzyjaciół Twoich jako podnózek Twoich stóp (Ps 110,1). [...] Ktoś to na pewnym miejscu stwierdził uroczyście, mówiąc: Czym jest człowiek, że pamiętasz o nim, albo syn człowieczy, że się troszczysz o niego; mało co mniejszym uczyniłeś go od aniołów, chwałą i czcią go uwieńczyłeś. Wszystko poddałeś pod jego stopy (Ps 8,5-8). Ponieważ zaś poddał Mu wszystko, nic nie zostawił nie poddanego Jemu. Teraz wszakże nie widzimy jeszcze, aby wszystko było Mu poddane. Widzimy natomiast Jezusa, który mało od aniołów był pomniejszony, chwałą i czcią ukoronowanego za cierpienia śmierci, iż z łaski Bożej za wszystkich zaznał śmierci (Hbr 1,13 - 2,9).

Argumentacja autora Hbr przebiega na następującej linii: ludzkość, z powodu upadku grzechowego, rozminęła się z Bożym planem i nie zrealizowała zamierzeń Stwórcy. To, czego nie udało się całej ludzkości, zostało dokonane przez Chrystusa. Wszystko zostało Jemu poddane i dlatego jest On władcą mesjańskiego królestwa<sup>338</sup>. Podobną linię argumentacji znajdujemy w chrystologicznym hymnie zapisanym w Ef 1,20-23:

Wykazał On [Bóg] je [potęgę i siłę], gdy wskrzesił Go [Jezusa] z martwych i posadził po swojej prawicy (Ps 110,1b) na wyżynach niebieskich, ponad wszelką Zwierzchnością i Władzą, i Mocą, i Panowaniem, i ponad wszelkim innym imieniem wzywany nie tylko w tym wieku, ale i w przyszłym. I wszystko poddał pod Jego stopy (Ps 8,7b), a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem, Pełnią Tego, który napęlnia wszystko wszelkimi sposobami.

Jak wspomniano wyżej, cytat z Ps 8,7b w w. 27a pochodzi z LXX, przy czym zauważyć należy, że Paweł zastosował pew-

<sup>338</sup> A.C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary to the Greek Text*, 1235.

ne zmiany: drugą osobę liczby pojedynczej czasownika (πάντα ὑπέταξας) zamienia na trzecią osobę (πάντα γὰρ ὑπέταξεν) oraz zastępuje sformułowanie ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ z LXX, innym sformułowaniem o tym samym znaczeniu: ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. Pierwsza zmiana spowodowana jest koniecznością wkomponowania cytatu w kontekst, w którym występuje trzecia osoba liczby pojedynczej. Zmiana druga prawdopodobnie motywowana jest zamierzeniem upodobnienia frazy do w. 25b. Paweł przejmuje cytat z psalmu głoszącego wielkość Stwórcy i godność człowieka. U psalmisty fragment „wszystko rzuciłeś pod jego stopy” odnosi się do każdego człowieka, obdarzonego przez Stwórcę wielką godnością. Apostoł egzemplifikuje to sformułowanie, stosując je do jednego Człowieka – do Jezusa Chrystusa. Nadaje tym samym cytatowi (a przez to i całemu psalmowi) interpretację chrystologiczną. To, jak należy rozumieć przytoczone słowa psalmu, wyjaśnia sam Paweł. W wyjaśnieniu cytatu („Kiedy się mówi, że wszystko jest podporządkowane, znaczy to, że z wyjątkiem Tego, który mu wszystko podporządkował”) niektóre manuskrypty (P<sup>46</sup>, B, 33, Vlg) pomijają termin ὅτι. Nie zmienia to jednak znaczenia tekstu, gdyż emfaza pada na termin πάντα: gdyby śmierć nie została podporządkowana Chrystusowi, nie można byłoby powiedzieć, że „wszystko” (πάντα) zostało Mu podporządkowane<sup>339</sup>.

Zestawienie cytatów z Ps 8,7b i Ps 110,1b zostało dokonane zgodnie z żydowską zasadą interpretacji Biblii, zwaną *gezerah shawa*<sup>340</sup>. Zasada ta polega na wyjaśnianiu jednego fragmentu przez drugi, w którym znajduje się słowo identyczne jak w pierwszym. W tym wypadku chodzi o termin „stopy”; obydwa fragmenty łączy także idea królowania. Zasada *gezerah shawa* przypisywana jest Hillelowi, choć w tra-

<sup>339</sup> W.H. Mare, *1 Corinthians*, 286.

<sup>340</sup> C.S. Keener, *1-2 Corinthians*, 127; *Naród żydowski i jego Święte Pismo w Biblii chrześcijańskiej* 14.

dycji egzegetycznej żydowskiej znana była już wcześniej<sup>341</sup>. W tym wypadku jej zastosowanie służy między innymi podkreśleniu faktu, iż podporządkowanie wszystkiego Chrystusowi (o czym mówi Ps 8,7b) i panowanie Chrystusa (wyrażone za pomocą Ps 110,1b) są jednocześnie<sup>342</sup>.

Ostatni wiersz obecnej sekcji ukazuje odniesienie Chrystusa do Boga i Boga do Chrystusa: „A gdy już wszystko zostanie Mu podporządkowane, wtedy i sam Syn zostanie podporządkowany Temu, który Synowi podporządkował wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (ὅταν δὲ ὑποταγῆ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε [καὶ] αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾗ ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν; w. 28). Relacja ta ukazana jest wciąż w dominującej w sekcji terminologii poddaństwa: jak Syn poddał królowanie Bogu, tak teraz Bogu zostaje poddany sam Syn<sup>343</sup>. Ostatecznym bowiem celem wydarzeń apokaliptycznych jest doprowadzenie do pełnego panowania Boga. Chrystologia Pawłowa jest na wskroś teocentryczna<sup>344</sup>. Paweł wiąże w tym wierszu to, co dotychczas zostało powiedziane w całej sekcji: interpretuje mianowicie cytat z Ps 8,7b oraz nawiązuje do zdania z w. 24 („[...] gdy przekaże królowanie Bogu i Ojcu”). Sformułowanie „wszystko zostanie Mu podporządkowane” (w. 28) jest równoznaczne ze stwierdzeniem „pokona wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc” (w. 24b), a także śmierć. Druga część w. 28 („sam

<sup>341</sup> „[...] podobne słowa występujące w różnych kontekstach są pomocne w objaśnianiu obu kontekstów”; I. Rapoport, *Zasady żydowskiej egzegezy tekstu do czasów końcowej redakcji Talmudu*, 13; M. Hadas-Lebel, *Hillel. Maestro della Legge al tempo di Gesù*, 58.

<sup>342</sup> Obydwa te wydarzenia C.E. Hill określa jako „contemporaneous and co-extensive”; *Paul’s Understanding of Christ’s Kingdom in I Corinthians 15:20-28*, 310.

<sup>343</sup> O motywie poddania Chrystusa Bogu Augustyn pisał: „nam secundum id quo Verbum Dei est, tam sine fine initio et sine intermissione est regnum [...]; secundum id autem quod Verbum caro factum est, coepit regnare” (*Trin.* 1,8,10); R. Jamieson, A.R. Fausset, D. Brown, *A Commentary on the Old and New Testaments*, 329.

<sup>344</sup> R. Fabris, *Prima Lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento*, 205.

Syn zostanie podporządkowany Temu, który Synowi podporządkował wszystko”) jest z kolei równoznaczna z drugą częścią w. 24 („przekaze królowanie Bogu i Ojcu”). Apostoł określa Chrystusa „Synem”, i to dwukrotnie w tym wierszu. Judaistyczne pisma, mówiąc o Mesjaszu, nazywają go „Synem Człowieczym” (*Hen. et.* 46,1-6; 48,2-7; 62,5-9.14; 63,11; 69,26-29; 70,1; 71,17) lub „Synem Bożym” (*Hen. et.* 105,2; *4Ezd* 7,28-29; 13,32.37.52)<sup>345</sup>. Potwierdzają także dawidowe pochodzenie Mesjasza (*Ps. Sal.* 17,5.23; *4Ezd* 12,32), co nie jest bez znaczenia, gdyż fakt, że Paweł odwołuje się do psalmów Dawida, sytuje jego myśl na linii tradycji starotestamentowej.

W Pawłowym rozumowaniu o poddaniu wszystkiego najpierw Chrystusowi, a następnie Bogu, odnaleźć można sposób argumentowania pokrewny temu, który znalazł się w rabinackim piśmie *Pirke Rabbiego Eliezera*: „Dziesięciu królów panowało nad światem od jego początku do końca. Pierwszym był Święty – niech imię Jego będzie błogosławione! – który królował nad niebem i ziemią. Później przyszła Mu myśl, aby ustanowić królów nad ziemią. Drugim był Nemrod... Trzecim był król Józef... Czwartym Salomon... Piątym królem był Achab... Szóstym królem był Nabuchodonozor... Siódmym królem był Cyrus... Ósmym królem był Aleksander Macedoński... Dziewiątym będzie Mesjasz, który zakróluje w przyszłości od jednego krańca ziemi do drugiego. Wraz z dziesiątym królem panowanie powróci do Właściciela i Tego, który był pierwszym królem, a będzie także ostatnim” (*Pirke Rabbiego Eliezera* 11). Paralela pomiędzy Pawłowym sposobem ukazywania przekazania królestwa przez Chrystusa (Mesjasza) Bogu a opowieścią Eliezera jest uderzająca. W jednym i drugim przypadku Mesjasz będzie

---

<sup>345</sup> Trzeba jednak zdawać sobie sprawę, że *4Ezd* została napisana kilka dekad po powstaniu 1Kor, aczkolwiek nie można wykluczyć, że księga ta stanowi zapis tradycji o wiele wcześniejszych; C.E. Hill, *Paul's Understanding of Christ's Kingdom in I Corinthians 15:20-28*, 311-312.

przedostatnim panującym nad ziemią i niebem, a ostatecznie królem wszechświata zostanie sam Bóg<sup>346</sup>.

Podsumowując należy stwierdzić, że Paweł wykorzystuje cytat z Ps 8, ukazującego niezwykłą godność człowieka pośród stworzeń, stosując go bezpośrednio do Chrystusa, któremu wszystko zostało podporządkowane. „Powszechne panowanie przysługuje nowemu Adamowi, Jezusowi Chrystusowi, który po umileniu w ubogim życiu człowieka został wywyższony jako Król wszechświata”<sup>347</sup>. Istotny wydaje się tu motyw poddania wszystkiego „pod stopy”. Występuje on już w poprzednim cytacie, zapisanym w w. 25b, gdzie pochodzi z psalmu królewskiego (Ps 110), który Paweł odczytuje w kluczu mesjańskim. Apostoł ogłosił tryumf Mesjasza, posługując się cytatem z Ps 110,1b. Ponieważ motyw rzucenia wszystkiego „pod stopy” występuje także w Ps 8,7b, stąd również i ten cytat odniesiony jest przez Pawła do Mesjasza, który okaże się zwycięzcą nad Mocą, Władzą i Zwierzchnością, a ostatecznie nad samą śmiercią. Chrystus odniesie tryumf nad śmiercią, jak król odnosi zwycięstwo nad swymi przeciwnikami; wyrażają to obydwie cytaty z psalmów w obrazie stopy postawionej na przeciwniku. Niemniej jednak cytat z Ps 8,7b podkreśla bardziej motyw panowania uniwersalnego Chrystusa niż tylko motyw panowania nad przeciwnikami, którzy zostali pokonani.

<sup>346</sup> Trudno określić, czy opowieść ta znana była już za czasów Pawła. Co prawda, Eliezer ben Hyrkanos żył mniej więcej latach 40-120 po Chr., był więc niemal współczesny Pawłowi i zaliczany jest do drugiego pokolenia tannaitów, jednak dzieło zatytułowane *Pirke Rabbiego Eliezera* to pseudoepigraficzny midrasz powstały przypuszczalnie w VIII w. Dzieło to posiada liczne nawiązania do apokryficznej literatury czasów Drugiej Świątyni, trudno jednak znaleźć przekonywujące argumenty za tym, że cytowany fragment o dziesięciu królach sięga tego okresu; R. Żebrowski, *Pirke(j) de-Rabi Eliezer*, w: *Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*, red. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, II, Warszawa 2003, 321-322; Z. Borzymińska, *Eliezer ben Hyrkanos*, w: *Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*, red. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, I, Warszawa 2003, 383; K. Usami, *How Are the Dead Rised? (1Cor 15:35-38)*, 475; R. Morissette, *La condition de ressuscité. 1Cor 15:35-49: structure littéraire de la péricope*, 215.

<sup>347</sup> T. Brzegowy, *Psalmy i inne Pisma*, 81.

## IV. CYTAT Z Iz 22,13b W 1 Kor 15,32b

1 Kor 15,32b: φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν  
Iz 22,13b (LXX): φάγωμεν καὶ πίωμεν αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν  
Iz 22,13b (BH): אֶכֹּל וְיָשָׂוּ כִּי מָחָר נָמוּת

### 1. Źródło cytatu

Jak ukazano poniżej, zdanie „Jedzmy i pijmy, gdyż jutro pomrzemy” (Iz 22,13b) może pochodzić z dzieła zatytułowanego *Pieśń harfiarza*, autorstwa żyjącego w XXVI w. przed Chr. Imhotepa, wysokiego urzędnika na dworze faraona. Wydaje się jednak mało prawdopodobne, by Paweł czytał fragmenty tego dzieła w języku staroegipskim. Nie ma najmniejszych śladów, które wskazywałyby na to, że Apostoł Narodów znał ten język. Równie mało prawdopodobna jest hipoteza, według której Paweł spotkał się z tym cytatem w jakimś greckim piśmie; opiera się ona tylko na przypuszczeniach i domysłach, nie ma natomiast żadnego udokumentowania skrypturystycznego<sup>348</sup>. A ponieważ Paweł był Żydem, z wykształcenia faryzeuszem należącym do uczniów Gamaliela, jest oczywiste, że znakomicie znał BH. Nie trzeba więc uciekać się do karkołomnych prób odtworzenia drogi, na jakiej fragment dzieła egipskiego znalazł się na kartach listu wysłanego do mieszkańców Koryntu, lecz należy po prostu przyjąć rozwiązanie najprostsze i najbardziej prawdopodobne zarazem:

---

<sup>348</sup> U Strabona znajduje się wzmianka „jedz, pij i używaj” (*Geogr.* 4,5,9), jednak prawdopodobieństwo, iż Paweł czyni tu aluzję do tej wzmianki, nie zaś cytuje Iz 22,13b jest niewielkie; B.W. Winter, *After Paul left Corinth. The Influence of Secular Ethics and Social Change*, Grand Rapids 2001, 79.

Paweł przejął ten cytat z ST. Pozostaje więc do rozstrzygnięcia kwestia, czy przyjął go z BH, czy może z LXX. Wersja Pawła idealnie zgadza się z LXX, a ta ostatnia jest także bardzo dokładnym tłumaczeniem tekstu hebrajskiego<sup>349</sup>. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby przyjąć, iż Paweł postępował za LXX.

## 2. Znaczenie w kontekście oryginalnym

Fragm. Iz 22,13b w tekście oryginalnym brzmi następująco: אָכּוּל וְשָׂתוּ כִּי מָחָר נִמּוּת. W tłumaczeniu można go oddać za pomocą zachęty: „Jedźmy i pijmy, gdyż jutro pomrzemy”. Jego specyfiką jest fakt, że sam w sobie jest cytatem, którym posłużył się prorok Izajasz. Przyjmujemy założenie, że Paweł, cytując ten fragm. w 1 Kor 15,32b, zaczerpnął go właśnie z Iz, nie zaś z pierwotnego źródła. Przemawiają za tym przynajmniej trzy racje. Po pierwsze, Apostoł Narodów o wiele chętniej sięga po cytaty biblijne niż pozabiblijne. Po drugie, kontekst tego cytatu w 1 Kor wskazuje na ST, nie zaś na pozabiblijne źródła (w 1 Kor 15 znajdujemy stosunkowo dużą cyfrę, bo aż sześć, nagromadzonych cytatów z ST). Po trzecie wreszcie, jak już wspomniano, nie ma żadnych argumentów, które wskazywałyby na fakt, że Paweł czytał dzieło (lub jego fragmenty) pogańskiego autora w języku staroegipskim lub tłumaczeniu na jakikolwiek inny język.

Fragm. Iz 22,13b jest częścią mowy proroczej przeciw Jerozolimie (Iz 22,1-14), która to mowa usytuowana została w kontekście mów przeciw narodom pogańskim (Iz 13-23). Znajdują się tu mowy przeciw Babilonowi (Iz 13,1-14,23), przeciw Asyrii (Iz 14,24-27), przeciw Filistynom (Iz 14,28-32), przeciw Moabowi (Iz 15-16), Damazkowi i Samarii (Iz 17), Kusz (Iz 18), Egipcjom (Iz 19), Aszdodowi (Iz 20), po raz wtóry przeciw Babilonowi (Iz

<sup>349</sup> Z opinią taką zgadza się R.B. Terry, który twierdzi, że tekst LXX, BH i NT są dokładnie ze sobą zgodne; *A Discourse Analysis of First Corinthians*, 159. Innego zdania jest E.E. Ellis, według którego tekst Pawłowy zgodny jest z LXX, przeciw BH. Autor nie uzasadnia jednak tej swojej opinii; *Paul's Use of the Old Testament*, 152.

21,1-10), Edomowi (Iz 21,11-12) i Arabii (Iz 21,13-17), przeciw Tyrowi i Sydonowi (Iz 23). Już samo włączenie mowy przeciw Jerozolimie do zbioru mów przeciw narodom pogańskim budzi zapytania egzegetów. Drugi znak zapytania stanowi kwestia takiego, a nie innego, umiejscowienia tej mowy w całości zbioru. Próby odpowiedzi na te pytania, związane z analizą egzegetyczną najbliższego kontekstu Iz 22,13b, pozwolą nam wydobyć zasadniczą treść wiersza i jego wkład teologiczny w treść mowy Iz 22,1-14.

### 2.1. Podłoże ideowe i struktura literacka Iz 22,1-14

Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, dlaczego mowa przeciw Jerozolimie znalazła się w kolekcji mów przeciw narodom pogańskim rozpoczniemy od spostrzeżenia, że wzmianka o „widzeniu” czy też „wizji” (Iz 22,1), nacechowana jest swoistym sarkazmem, gdyż dotyczy ludzi, którym z pewnością brak wizji. Nieustannie świętujący mieszkańcy Jerozolimy nie są w stanie dostrzec zbliżającej się destrukcji miasta; ich przywódcy nie widzą, że lepszym od fortyfikacji i broni obrońcą jest sam Bóg; Szebna nie dostrzega, że odwaga i odpowiedzialność pozostawiają lepszą pamięć niż wybudowane mury<sup>350</sup>. Taka perspektywa „widzenia” czy spostrzegania świata nie różni się niczym od perspektywy pogańskiej. Już sam ten fakt wystarczająco uzasadnia włączenie mowy przeciw Świętemu Miastu do kolekcji mów przeciw poganom. Tak więc usytuowanie mowy w strukturze księgi niesie w sobie przesłanie: mieszkańcy Jerozolimy równi są poganom.

Dlaczego natomiast mowę przeciw Jerozolimie usytuowano w tym miejscu zbioru? Pewną odpowiedź dają tytuły nadane przez autora poszczególnym mowom w rozdziałach 21-22: „Wyrok na pustynię nadmorską” (Iz 21,2), „Wyrok na Edom” (Iz 21,11), „Wyrok na Arabię” (Iz 21,13) oraz „Wyrok na Jerozolimę” (Iz 22,1). Tradycyjnie utarł się w egzegezie pogląd, że są to tytuły symboliczne, dlatego właśnie wszystkie mowy o tytułach symbo-

<sup>350</sup> J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, NICOT, Grand Rapids 1986, 405.



licznych redaktor Iz zgrupował w jednym miejscu. Hipoteza ta jednak nastrocza pewnych trudności, nie jest pewne bowiem, czy tytuły dotyczące Edomu i Arabii są tylko i wyłącznie symboliczne. Inna propozycja uzasadnienia takiego, a nie innego usytuowania mowy przeciw Jerozolimie w całej kolekcji mów opiera się na argumentie chronologicznym. Niektórzy utrzymywali, że mowy zawarte w rozdziałach 14-23 (z wyjątkiem 17 i 18) ułożone są w historycznej kolejności wydarzeń w nich opisywanych<sup>351</sup>. Również i ta propozycja nastrocza pewnych trudności. Po pierwsze wydaje się, że kolejność chronologiczna wydarzeń wcale nie musi determinować układu literackiego dzieła; ten ostatni zależy w dużej mierze od inwencji autora czy redaktora. Po drugie zaś, wnikliwsze analizy tekstów Iz 21,1-10 oraz 22,1-14 pokazują, że mają one dwa poziomy interpretacyjne: pierwszy odnosi się do czasów działalności Izajasza, drugi natomiast wskazuje na późniejsze wydarzenia, na upadek Babilonu w 539 roku i na upadek Jerozolimy w 587 roku przed Chr.<sup>352</sup>. Właśnie ten ostatni fakt, dwupoziomowość w narracji i interpretacji zapowiedzi upadku Babilonu oraz mowie przeciw Jerozolimie, wskazuje, że Babilon i Jerozolima są zestawione obok siebie zupełnie świadomym zabiegiem redakcyjnym autora czy redaktora<sup>353</sup>.

Z punktu widzenia strukturalnego cały rozdział 22 dzieli się zasadniczo na dwie części: Iz 22,1-14 i 22,15-25<sup>354</sup>. Część druga stanowi swoistą ilustrację tego, co ogólnie zapowiadane

<sup>351</sup> H.L. Ginsberg, *Reflexes of Sargon in Isaiah after 715 BCE*, JAOS 88 (1968) 47.

<sup>352</sup> R.E. Clements, *The Prophecies of Isaiah and the Fall of Jerusalem in 587 B.C.*, VT 30 (1980) 421-436.

<sup>353</sup> „It is not possible to be dogmatic about the purpose of that association, but surely the realization that Babylon was to be Jerusalem's ultimate enemy must have played a part in this association”; J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, 406.

<sup>354</sup> G.W. Grogan, *Isaiah*, w: *The Expositor's Bible Commentary with the New International Version of the Holy Bible*, VI, *Isaiah, Jeremiah, Lamentations, Ezekiel*, Grand Rapids 1986, 140; G.V. Smith, *Isaiah 1-39. An Exegetical and Theological Exposition of the Holy Scripture*, The New American Commentary 15A. New International Version, Nashville 2007, 380.

jest w części pierwszej, i opowiada o tym, iż Szebna wykuwa dla siebie grobowiec, podczas gdy zaniebawane są sprawy państwa. Ponieważ sprawuje rządy w sposób nieodpowiedzialny, czeka go sąd Boży. Sąd ten objawi się nad Jerozolimą i całą Judeą. Szebna był wysokim urzędnikiem królewskim, jednak przypuszczalnie właśnie po krytyce Izajasza został pozbawiony urzędu i został pisarzem na dworze króla Ezechiasza w czasach kampanii Senacheryba przeciwko Judzie (2 Kr 18,18-19,2; Iz 36,3-37,2)<sup>355</sup>. Od epizodu związanego z Szebną pochodzi między innymi świadectwo posługiwania się przez urzędników królewskich językiem aramejskim: „Eliakim, syn Chilkiasza, Szebna i Joach powiedzieli: Mów, prosimy, do sług twoich po aramejsku, gdyż rozumiemy ten język, a nie mów do nas po hebrajsku wobec słuchającego ludu, który jest na murach” (2 Krl 18,26)<sup>356</sup>. Część pierwsza natomiast stanowi zapowiedź sądu. Interesujący nas cytat zapisany jest w Iz 22,13b, a więc w pierwszej części rozdziału 22. Niezwykle duża ilość propozycji co do wewnętrznej struktury Iz 22,1-14 świadczy o skomplikowanym charakterze literackim tego tekstu. Wydaje się, że najodpowiedniejszym kryterium do podziału tego tekstu będzie kryterium treściowe. Począwszy od tytułu „Wyrok na Dolinę Widzenia” (w. 1), prorok opisuje sytuację właśnie w Dolinie Widzenia aż do w. 8a. W w. 8b jego myśl przenosi się do pałacu królewskiego, zwanego tu „Domem Lasu”, na miejskie mury oraz do Sadzawek Niższej i Starej. I tak aż do w. 11. W ww. 8b-11 rysuje się obraz przygotowań wojennych. Następnie czytelnik ma do czynienia z chiasmem zorganizowanym wokół sformułowania „Pan, Bóg Zastępów”. Otwiera ono w. 12 i kończy w. 14. Tematycznie ww. 12-14 dotyczą wezwania mieszkańców Jerozolimy do nawrócenia, wezwania, które zosta-

<sup>355</sup> A.J. Saldarini, *Szebna*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. E. Szymula, Warszawa 1999, 1182.

<sup>356</sup> Sami Izraelici zaczęli posługiwać się aramejskim w niewoli babilońskiej. Kiedy Ezdrasz wezwał naród izraelski do słuchania odczytywanych głośno słów Prawa, zdawał sobie sprawę, że wielu ludzi nie rozumie tekstu hebrajskiego; nakazywał więc tłumaczenie na aramejski (Ne 8).

ło zlekceważone, za co czeka Jerozolimę jeszcze srozsza kara niż poprzednia. Można więc wyznaczyć strukturę Iz 22,1-14 w następujący sposób:

1. Mowa przeciw Dolinie Widzenia (ww. 1-8a);
2. Mowa o przygotowaniach wojennych (ww. 8b-11);
3. Zapowiedź kary (ww. 12-14).

Zasadniczo prorok odnosi się do przeszłych wydarzeń w Jerozolimie, które częściowo ją spustoszyły i spowodowały zniszczenia<sup>357</sup>. Destrukcja ta nie jest jednak całkowita. Nie skłoniła ona mieszkańców miasta do nawrócenia, co powoduje zapowiedź kolejnej kary. Istotne wydaje się więc osadzenie Iz 22,1-14 w kontekście historycznym. O jakie wydarzenia chodzi w tekście? Jakie wydarzenia proroctwo to zapowiada? Dziś nikt już raczej nie utrzymuje tezy, że chodzi o najazd Nabuchodonozora w 587 czy 586 r. przed Chr.<sup>358</sup> Zazwyczaj proponuje się jedno z dwu rozwiązań: jedni łączą tekst z panowaniem Sennacheryba, króla Asyrii i jego kampanią na zachód w 701 r.<sup>359</sup>, inni zaś dopatrują się tu czasów Sargona II i jego wyprawy na Aszdod w 711 r.<sup>360</sup> Sennacheryb był królem Asyrii w latach 705-681. Jego wyprawę na zachód opisują 2 Krl 18,7-8.13-16; 18,17-19,37. Te biblijne wzmianki należy uzupełnić o królewskie inskrypcje asyryjskie<sup>361</sup>,

<sup>357</sup> B. Wodecki, *Jerusalem – Zion in the Texts of Proto-Isaiah*, PJBR 1 (2000) 1, 98-99.

<sup>358</sup> Dawniej zdania tego byli E.J. Young (*The Book of Isaiah*, I-III, Grand Rapids 1965, 1969, 1972) i R.E. Clements (*Isaiah 1-39*, Grand Rapids 1980).

<sup>359</sup> M.A. Sweeney, *Isaiah 1-39 with an Introduction to the Prophetic Literature*, The Forms of the Old Testament Literature 16, Grand Rapids 1996, 293.

<sup>360</sup> B.S. Childs, *Isaiah*, The Old Testament Library, Louisville 2001, 157.

<sup>361</sup> W asyryjskich inskrypcjach królewskich (stela Kurk, Czarny Obelisk, stela Tel al-Rimach, tablice i słupy z Nimrud, roczniki) pojawiają się wzmianki o wielu królach judzkich i izraelskich. Z Judy wspomina się Achaza, Ezechiasza, Manassesza; z Izraela Achaba, Jehu, Joasza, Manachema, Pekacha i Ozeasza; J.H. Walton, H. Wayne Mouse, R.L. Thomas, R. Price, *Tablice biblijne. Chrześcijańskie tablice encyklopedyczne*, I, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2007, 45.

aby w ten sposób otrzymać pełniejszy obraz kampanii. Ezechiasz, król judzki, zorganizował koalicję antyasyryjską, w skład której weszły państwa fenickie, filistyńskie i południowosyryjskie. Na wypadek oblężenia Jerozolimy, Ezechiasz wybudował tunel zaopatrujący miasto w wodę (2 Krl 20,20; 2 Krn 32,3-4). Stworzona przez Ezechiasza koalicja okazała się jednak zbyt słaba. Miasta wybrzeża szybko się poddały, nieco większy opór stawiały wojska egipskie pod Elteke i na Szefeli (2 Krl 18,21; 19,9), ale i te musiały skapitulować. Kampania wyglądała tak, że po pokonaniu Merodak-Baladana, Sennacheryb pomaszerował na zachód. Najpierw bez walki poddały się miasta fenickie. Król Luli uciekł na Cypr (Iz 23,12), a jego miejsce w Sydonie zajął Ittobaala (Tuba'lu). Przypuszczalnie władcy Ammonu, Moabu i Edomu początkowo popierali koalicję antyasyryjską, jednak szybko i oni się poddali, izolując w ten sposób Aszkelonu, Ekron i Judę. Wówczas chęć odwetu odwróciła się przeciw Judzie. Sennacheryb wysłał do króla Ezechiasza emisariuszy, by nakłonić go do poddania się (2 Krl 18,17), ten jednak odmówił, za namową Izajasza (2 Krl 19,5-7). Właśnie z tym faktem związana jest kwestia używania przez urzędników królewskich w Judzie języka aramejskiego. Do Ezechiasza przybyło trzech wysłańców Sennacheryba. Przybyli tam Tartan jako wicekról, Rabsaris jako dowódca eunuchów oraz Rabszakeh jako główny podczasy. Ten ostatni mówił po hebrajsku i choć przedstawiciele Ezechiasza prosili go, by przemawiał po aramejsku, ten nie wyraził na to zgody. Była to metoda zastraszenia mieszkańców Jerozolimy, którzy mogli rozumieć konwersację odbywającą się po hebrajsku. Ezechiasz nie zgodził się poddać miasta, gdyż miał nadzieję, że poczynione przez niego przygotowania (umocnienie murów i wydrążenie tunelu doprowadzającego wodę) pomogą odeprzeć atak<sup>362</sup>. Król skapitulował dopiero wtedy, gdy Sennacheryb zdobył wszystkie miasta judzkie, otoczone murami warownymi. Ezechiasz zapłacić musiał wysokie odszkodowanie,

---

<sup>362</sup> N. Avigad, *Discovering Jerusalem*, Nashville 1980, 46-57.

opróżniając skarbiec królewski i zrywając złote ozdoby znad wejścia do świątyni (2 Krl 18,14-16)<sup>363</sup>. Gdy wysłał je do Niniwy, ocalono Jerozolimę, natomiast pozostałe tereny judzkie przekazano władcom Aszdodu, Aszkelonu, Gazy i Ekronu<sup>364</sup>.

Według innej grupy egzegetów, tekst Iz 22,1-14 odzwierciedla sytuację historyczną za czasów Sargona II. Był on królem Asyrii w latach 722-705. Objął tron po Salmanassarze, którego śmierć wywołała trwające dwa lata rozruchy w państwie. W 720 roku Sargon wystąpił przeciw Chaldejczykowi Marduk-apil-iddinie II (znanemu w ST jako Merodak-Baladan) oraz przeciw koalicji syro-palestyńskiej, którą wspierał Egipt (2 Krl 17,4). Do buntu wznieconego przed Merodak-Baladana przyłączyli się Luli, król Sydonu, oraz Sidqia z Aszkelonu; po pewnym czasie dołączył do nich także Ezechiasz<sup>365</sup>. Walka przeciw Syro-Palestynie polegała na tłumieniu wszelkiego oporu i zepchnięciu wojsk egipskich aż do granicy synajskiej. W tym czasie dochodzi do deportacji mieszkańców Samarii, która stała się prowincją asyryjską. Królestwo Północne upadło (2 Krl 17), Południowe natomiast ostało się ze względu na lojalność wobec Asyrii. Celem utrzymania zdobytych terenów i rozciągnięcia swej władzy, Sargon podejmował kolejne wyprawy: w 717 r. aby zdobyć Karkemisz (Iz 10,9);

<sup>363</sup> Ezechiasz musiał zapłacić trzysta talentów srebra i trzydzieści talentów złota; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, IV, *Zew Proroków*, tłum. S. Stańczyk, Tuchów 1995, 209.

<sup>364</sup> Sennacheryb, by uczcić swoje zwycięstwa w Judzie, na ścianach pałacu w Niniwie wystawił płaskorzeźby przedstawiające zdobycie Lakisz; M. Cogan, *Sennacheryb*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. E. Szymula, Warszawa 1999, 1098. Płaskorzeźba przedstawia rodzinę z Lakisz, która boso udaje się na wygnanie. Roczniki asyryjskie potwierdzają, że Sennacheryb podbił czterdzieści sześć umocnionych miast Ezechiasza (*ANET*, 291a, 294a). Lakisz było drugim co do ważności miastem i strzegło dostępu do Jerozolimy. Przebieg zdobycia miasta odtwarza D. Ussishkin (*The Conquest of Lachish by Sennacherib*, Publications of the Institute of Archeology 6, Tel Aviv 1982).

<sup>365</sup> S.H. Horn, P. Kyle McCarter, *Podzielona monarchia. Królestwa Judy i Izraela*, w: *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian*, red. H. Shanks, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 2007, 264.

w 716 r., aby przejąć kontrolę nad szlakami handlowymi na południu Palestyny (Iz 19,23); w latach 713-711, aby stłumić bunt palestyńskie, którym przewodziło Aszdod. Judea została wówczas oszczędzona tylko z tego względu, że nie przyłączyła się do buntu wznieconego przez Aszdod (Iz 20)<sup>366</sup>. Króla Aszdodu usunięto i zastąpiono go jego bratem, jednak lud zbuntował się przeciw takiemu porządkowi rzeczy i uznał władzę uzurpatora. W Judzie natomiast Izajasz nawoływał, by nie pokładać ufności w Egipcie (symbolicznie przechadzał się po Jerozolimie w samej tylko przepasce na biodrach). Słowa Izajasza musiały być wzięte pod uwagę, gdyż Juda uniknęła nieszczęścia, co sugeruje, że nie przystąpiła do powstania przeciw Asyrii<sup>367</sup>.

Jakie więc tło historyczne należy przyjąć dla Iz 22,1-14? Czy chodzi o kampanię Sennacheryba z 701 roku czy raczej o najazd Sargona II z 711 r. przed Chr.? Za pierwszą hipotezą przemawia kilka argumentów wysnutych z tekstu Iz 22<sup>368</sup>. Ezechiasz rzeczywiście przygotował system wodny (w. 9 i 11); kraj był w stanie zniszczenia (ww. 5-8a); jeśli król oczekiwał ogólnonarodowego ożywienia i podniesienia ducha narodu po uniknięciu podboju przez Sennacheryba, zrozumiała jest jego gorycz, gdy to nie nastąpiło (w. 4 i 14). Są jednak w tekście elementy, które wskazują, że trzeba poważnie rozważyć możliwość przyjęcia drugiej hipotezy. Ostatecznie Ezechiasz przecież zaufał Bogu w kwestii uwolnienia od najazdu Sennacheryba. Nie ma w tekście wskazówek świadczących o tym, że oblężenie Jerozolimy miało miejsce; nie ma mowy o otoczeniu miasta przez wojska nieprzyjacielskie. Wzmianki o ucieczce i uwięzieniu w ww. 2b-3

<sup>366</sup> P.B. Machinist, *Sargon II*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. E. Szymula, Warszawa 1999, 1088-1089.

<sup>367</sup> J. Bright wnioskuje: „W każdym razie, gdy powstanie stłumiono, Juda uniknęła nieszczęścia, co, jak można przypuszczać, oznacza, że do niego nie przystąpiła albo nie zaangażowała się w sposób nieodwołalny”; J. Bright, *Historia Izraela*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1994, 290.

<sup>368</sup> C.R. Seitz, *Isaiah 1-39, Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville 1993, 159.

bardziej korespondują z czasami Jechoniasza (2 Krl 24,10-17) lub Sedecjasza (2 Krl 25,4-7) niż Ezechiasza. Ostatecznie także to Eliakim, nie Szebna, był pisarzem królewskim w 701 roku: „Z rozdartymi więc szatami przyszli do króla zarządca pałacu Eliakim, syn Chilkiasza, pisarz Szebna i syn Asafa, pełnomocnik Joach, i oznajmili mu wypowiedź rabsaka” (2 Krl 18,37). Wydaje się więc, że bardziej prawdopodobna jest hipoteza łącząca Iz 22,1-14 z kampanią Sargona przeciw Aszdod w 711 r.

## 2.2. Analiza egzegetyczna Iz 22,1-14

ww. 1-8a. Prorok rozpoczyna swą mowę przeciw Jerozolimie, nazywając ją Doliną Widzenia (דְּלִיּוֹת רְאִיָּה). Jest to sformułowanie analogiczne do określania Babilonu „pustynią morza”. Choć teoretycznie jest możliwe, że Izajasz odnosi się do topograficznego opisu miasta otoczonego przez doliny Hinnon, Tyropeon i Kidron (Cedron), jest to raczej mało prawdopodobne. Izajasz bowiem zazwyczaj identyfikuje Jerozolimę z górą Syjon. Poza tym trudno nazywać „doliną” miasto zbudowane na wzgórzach (Syjon, Moria). Należy więc na tę nazwę miasta spojrzeć w kluczu symbolicznym: z odcieniem ironii, a nawet sarkazmu, prorok oświadcza, że choć Jerozolima położona jest na górze, z której widać dalekie okolice, to jest duchową doliną dotkniętą ślepotą. Można też w nazwie „Dolina Widzenia” widzieć aluzję do faktu, że Jerozolima była miejscem, w którym widzenia otrzymywał sam Izajasz i wielu innych starotestamentowych proroków.

Pytanie מַה־לָּךְ אֲפֹיָה oznacza tyle co „Co jest z tobą?”. Podobne użycie tej frazy znajduje się w Sdz 18,23. Wyraża ono całkowite niezrozumienie przez proroka postępowania mieszkańców Jerozolimy<sup>369</sup>. Przecież powinni pokutować i modlić się, a tymczasem odpoczywają w najlepsze na tarasach swych domów, ignorując sytuację duchową całego narodu. Rzeczywiście w gorącym klimacie judzkim nieco chłodu można zaznać dzięki podmuchowi wiatru w punktach wysoko położonych w mieście,

<sup>369</sup> G.V. Smith, *Isaiah 1-39. An Exegetical and Theological Exposition of the Holy Scripture*, 384.

nieosłoniętych ścianami budynków; takimi były właśnie dachy domostw mieszkańców Jerozolimy. Niektórzy egzegeci postawili przypuszczenie, że mieszkańcy miasta wychodzą na tarasy nie w celu zabaw i odpoczynku, ale w celu wypatrywania, czy nie nadciągają wrogie wojska lub poselstwo do króla. Nawet to jednak nie usprawiedliwia, zdaniem proroka, ich zachowania. Powinni oddać się pokucie i modlitwie, zaufać Bogu.

W kolejnym wierszu prorok charakteryzuje miasto. Jerozolima jest „pełnym zgiełku, miastem wrzaskliwym, stolicą rozba-wioną” (w. 2). Izajasz zdaje się słyszeć tysiące ludzi rozmawiających, śmiejących się głośno, bawiących się w najlepsze, jednak zupełnie nieświadomych powagi sytuacji, w jakiej się znaleźli. W proroczej wizji postrzega jednak miasto zupełnie inaczej: jego mury są rozwalone, ulice zalegają trupy zmarłych z głodu podczas oblężenia, nie zaś tych, którzy „legli od miecza” lub „zginęli na wojnie” (w. 2b). Przywódcy zamiast zagrzewać naród do walki, ratowali się ucieczką, opuszczając stolicę (w. 3). Nie na wiele jednak im się to zdaje, gdyż zostają schwytani w niewolę; są „wzięci do niewoli bez użycia łuku” (w. 3a). Sformułowanie  $\text{מִן־הַקֶּלֶב}$  oznacza dosłownie „z łuku”, „od łuku”, jednak w tym kontekście przyimek  $\text{מִן}$  należy traktować jako posiadający charakter *privativum*<sup>370</sup>. Nadaje on ambiwalentne znaczenie całemu zwrotowi; może on oznaczać, że wodzowie Jerozolimy zostali schwytani w niewolę, nie wypuszczając ani jednej strzały, czyli rezygnując z obrony (na takie rozumienie wskazuje kontekst, zwłaszcza w. 2), lub też, że nieprzyjaciele nie musieli nawet używać broni, gdyż przywódcy miasta poddali się bez walki<sup>371</sup>.

<sup>370</sup> BDB, 583.

<sup>371</sup> Takie rozumienie sformułowania  $\text{מִן־הַקֶּלֶב}$  sugerować może opis ucieczki Sedecjasza: „W czwartym zaś miesiącu, dziewiątego dnia miesiąca, kiedy głód srożył się w mieście i nie było już chleba dla ludu kraju, uczyniono wyłom w mieście. Wszyscy wojownicy uciekli z miasta nocą przez bramę między podwójnym murem powyżej ogrodów królewskich. Chaldejczycy zaś znajdowali się dokoła miasta. Wyszli więc drogą prowadzącą ku Arabie. Wojsko chaldejskie ścigało króla i dopędziło go na stepie Jerycha, całe zaś jego wojsko opuściło go idąc w rozsypkę” (2 Krl 25,3-5).



Ten rodzaj przywództwa, jaki zapanował w Jerozolimie, Izaasz piętnuje wielokrotnie. Wystarczy przytoczyć kilka przykładów: „Twoi książęta zbuntowani, współnicy złodziei; wszyscy lubią podarki, gonią za wynagrodzeniem. Nie oddają sprawiedliwości sierocie, sprawa wdowy nie dociera do nich” (1,23); „Przeto lud mój pójdzie w niewolę, przez brak rozumu: jego dostojnicy pomrą z głodu, a jego pospólstwo wyschnie z pragnienia” (5,13); „Również i ci chodzą chwiejnie na skutek wina, zataczają się pod wpływem sycery. Kapłan i prorok chodzą chwiejnie na skutek sycery, wino zawróciło im w głowie, zataczają się pod wpływem sycery, chodzą jak błędni, miewają zwidzenia, potykają się, gdy odbywają sądy” (28,7). Przywódcy tego rodzaju nie dbają o dobro mieszkańców, lecz o własną wygodę; w takich okolicznościach mieszkańcy Jerozolimy szukają zabawy i rozrywki, nie przewidując, że sami doprowadzają swój dom do ruiny.

W dalszej kolejności mówi prorok o ucieczce „walecznych” (LXX czyta: οἱ ἀλόνητες), którzy zostali schwytani w niewolę. Trudność sprawia kolejność opisywanych wydarzeń: „Waleczni twoi wszyscy razem związani, [choć] uszli daleko” (w. 3b). Rodzi się naturalne pytanie: jak mogli uciec ci, którzy znaleźli się w niewoli. Niektórzy proponowali inwersję części zdania i odtworzenie w. 3b w następujący sposób: „Waleczni twoi, choć uszli daleko, wszyscy razem są związani”<sup>372</sup>. Wydaje się jednak, że autor / redaktor tej części Iz sam zaproponował przyjętą lekcję, aby pełniejszy był chiasm typu A – B – B’ – A, zapisany w całości w. 3, a oparty na schemacie motywów ucieczki i wzięcia do niewoli:

- A: *Ucieczka*: „Wodzowie twoi wszyscy razem uciekli”,  
 B: *Niewola*: „wzięci są do niewoli bez użycia łuku”.  
 B’: *Niewola*: „Waleczni twoi wszyscy razem związani”,  
 A’: *Ucieczka*: „[choć] uszli daleko”.

<sup>372</sup> Tak Duhm; J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, 403.

Sam prorok nie chce brać udziału w biesiadach; chce raczej głęboko przeżyć los Jerozolimy objawiony mu przez Boga. Dlatego zwraca się do nieokreślonego bliżej adresata: „Odwróćcie wzrok ode mnie, żebym mógł gorzko płakać. Nie próbujcie mnie pocieszać nad zagładą Córy mego ludu!” (w. 4). W tym wierszu Jerozolima nazwana jest „Córą” (חַבָּ), co wskazuje na bardzo emocjonalny stosunek do miasta (a raczej do jego mieszkańców), na relację wzorowaną na więzach rodzinnych. Sformułowanie „Córa mego ludu (חַבָּ-עַמִּי)” pojawia się tylko tu w Iz; należy je odczytywać w kontekście innych wypowiedzi prorockich, mówiących o zabląkanej i grzesznej Jerozolimie: „Jerozolima ciężko zgrzeszyła, stąd budzi odrazę, kto ceniał ją – teraz nią gardzi, gdyż widać jej nagość; ona również wzdycha i chce się wycofać” (Lm 1,8); „Jak cię pocieszyć? Z czym porównać? Córo Jeruzalem! Z czym cię porównać, by cię pocieszyć? Dziewico, Córo Syjonu, gdyż zagłada twoja wielka jak morze. Któż cię uleczy?” (Lm 2,13); „Upadła, nie będzie mogła powstać Dziewica Izraela; leży na ziemi, nikt jej nie podźwignie” (Am 5,2); „Zaprzęgnij rumaki do wozu, mieszkanko Lakisz, któraś była początkiem grzechu dla Córy Syjonu, bo w tobie znalezione są występki Izraela!” (Mi 1,13).

Od w. 5 prorok odwołuje się bezpośrednio do sytuacji miasta, któremu grozi zagłada i to z postanowienia samego „Pana, Boga Zastępów”. Izajasz zapowiadał już „dzień Pański” w Iz 2,6-22. Zazwyczaj o dniu Pana pisma proroków mówią w czasie przyszłym, tu jednak dzień ten przedstawiony jest jako przeszłe wydarzenie, aby lud mógł wyciągnąć zeń wnioski na przyszłość<sup>373</sup>. Gramatyczna forma *imperfectum* czasownika יִהְיֶה w w. 7, poddana inwersji poprzez dołączenie ך, sprawia, że również inne czasowniki tej sekcji winny być odczytywane w czasie przeszłym. Tragedia, która wydarzyła się w przeszłości, może się powtórzyć i pociągnąć za sobą o wiele bardziej dramatycz-

<sup>373</sup> J.A. Everson, *Days of Yahweh*, JBL 93 (1974) 329-337.

ne skutki, gdyż lud niczego się nie nauczył z poprzednich doświadczeń<sup>374</sup>. Na zasadzie przeciwstawienia do zgiełku miasta pogrążonego w zabawie, prorok przywołuje zgiełk „popłochu, zdeptania i rozsypki” (מְהוּמָה וּמְבוֹסָה וּמְבוּכָה). Tymczasem przecież „w nawróceniu i spokoju jest [...] ocalenie, w ciszy i ufności leży [...] siła” (Iz 30,15).

Druga część w. 5 w większości tłumaczeń mówi o burzeniu muru Jeruzolimy (Vlg: „*in valle Visionis scrutans murum*”). Co-raz częściej jednak przyjmowany jest przekład „idą na marne” (LXX: *πλανώνται*), a to dlatego, że znaczenie czasownika קָרַק jest niepewne<sup>375</sup>, a tłumacze dopatrują się paralelizmu z ostatnim fragmentem w. 5 („krzyk się wzbija ku górze”). Czasownik ten zbliża się fonetycznie do ugaryckiego *qr* i arabskiego *qarqara*, oznaczających „czynić hałas”<sup>376</sup>. Takie przekształcenie tekstu jednak jest mało uzasadnione, gdyż tekst hebrajski wyraźnie mówi o murze. Autor snuje więc w dalszym ciągu obraz Jeruzolimy, która ulega destrukcji; jej mury padają, a krzyk mieszkańców narasta.

Kolejny wiersz budzi znaczne trudności tekstualne. O ile większość egzegetów zgadza się, że jest w nim mowa o Elamie i Kirze (inaczej Vlg: „*Aelam sumpsit faretram currum hominis equitis et parietem nudavit clypeus*”; oraz LXX: *οἱ δὲ Αἰλαμίται ἔλαβον φαρέτρας ἀναβάται ἀνθρώποι ἐφ’ ἵπποις καὶ συναγωγὴ παρατάξεως*), o tyle najwięcej kontrowersji budzi nazwa Aramu. TM czyta „rydwany człowieka” (בְּרִכְבֵּי אָדָם), tymczasem jest bardzo prawdopodobne, że zaszła tu pomyłka kopistów, spowo-

<sup>374</sup> G.W. Grogan zauważa: „*The prophecy was fulfilled when Nebuchadnezzar took the city in 586 B.C., though history was destined to repeat itself in A.D. 70 – when the Romans overcame Jewish resistance and entered Jerusalem to wreak havoc on its people and its buildings*”; G.W. Grogan, *Isaiah*, 141.

<sup>375</sup> BDB podaje znaczenia: „*be cold*”, „*make or keep cool*”, „*grow calm*”; BDB, 903.

<sup>376</sup> M. Weippert, *Zum Text von Ps. 195 und Js 22,5*, ZAW 73 (1961) 97-99; G.R. Driver, *Isaiah 1-39: Textual and Linguistic Problems*, JSS 13 (1968) 47-48.

dowana podobieństwem  $\Gamma$  i  $\Gamma$ <sup>377</sup>. Przy przyjęciu takiej poprawki tekst mówi o Aramie i staje się bardziej zrozumiały. Można więc odtworzyć jego brzmienie jako: „Elam podniósł kołczan, Aram zaprzągnął konie, Kir odsłonił tarczę”. Nawet jeśli jest prawdą, że Sennacheryb pokonał Elamitów podczas swej pierwszej kampanii przeciw Babilonowi<sup>378</sup>, wydaje się nieprawdopodobne, by wojska elamickie stanowiły jakąś znaczącą siłę w planowanym natarciu na Jerozolimę. Stąd trzeba przyjąć jedną z dwóch hipotez: albo Elam, Aram i Kir stanowiły znaczącą część armii Nabuchodonozora w najeździe na Jerozolimę w 586 roku, albo nazwy te wykorzystane są tutaj w sposób figuratywny, jak w Iz 21,2: „Widzenie przytłaczające zwiastowano mi: Rozbójnik rabuje, niszczyciel niszczy. «Elamie, wychodź! Medio, oblegaj! Wszystkim jękom kres położę»”. Druga możliwość wydaje się bardziej prawdopodobna; prorok oznajmia, że te same ludy, które prześladowały Jerozolimę, zniszczą Babilon<sup>379</sup>. Izajasz wspominał wcześniej o Elamie, położonym na wschód od Tygrysu, regionie, który sprzymierzył się z Asyrią w czasie najazdu na Judę: „Owego dnia to się stanie: Pan podniesie po raz drugi rękę, aby wykupić Resztę swego ludu, która ocaleje, z Asyrii i z Egiptu, z Patros i z Kusz, z Elamu i Szinear, z Chamat i z wysp na morzu” (Iz 11,11)<sup>380</sup>. Dokładniejsze położenie Kir nie jest znane<sup>381</sup>. Wiadomo jedynie, że jest to miejsce, do którego asyryjski król Tiglat-Pileser (ok. 745-727 przed Chr.) uprowadził jeńców

<sup>377</sup> Przyjęcie takiej poprawki zaproponował już w 1937 roku G.R. Driver (*Linguistic and Textual Problems, Isaiah 1-39*, JTS (1937) 40-41. Jest ona o tyle prawdopodobna, że sformułowanie „rydwany człowieka” pojawia się w Iz 21,7 (jednak w formie  $\text{אִשׁוֹרֵי אִשׁוֹרֵי}$ , nie zaś  $\text{אִשׁוֹרֵי אִשׁוֹרֵי}$ ), skąd kopiści mogli je przejąć.

<sup>378</sup> *ARAB*, II, 234.

<sup>379</sup> J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, 410-411.

<sup>380</sup> L.E. Pearce, *Elam*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 1999, 250-251.

<sup>381</sup> C.R. Seitz, *Isaiah 1-39*, 161.

z Damaszku (2 Krl 16,9)<sup>382</sup>. Aram natomiast od 732 roku był już pod panowaniem Asyrii i stracił całkowicie swą tożsamość niezależnego państwa.

Obraz zarysowany w ww. 7-8a ukazuje stolicę Judy, która bliska jest destrukcji. Doliny otaczające miasto pełne są wojsk nieprzyjacielskich, które tam rozbiły się obozem. Jest to armia dobrze uzbrojona, zaopatrzona w rydwany i jeźdźców. Ci ostatni stoją naprzeciw bramy. Jerozolima jest właściwie bezbronna, zdana na łaskę wroga, który „odkrył osłonę Judy” (w. 8a).

**ww. 8b-11.** Wraz z w.8b zmienia się ton narracji. W ww. 1-4 prorok ukazał kontrast pomiędzy jego natchnionym widzeniem a ślepotą mieszkańców Jerozolimy. W ww. 5-8a zawarł groźby Jahwe wobec miasta. Sekcja rozpoczynająca się od w. 8a i ciągnąca się aż do w. 14<sup>383</sup>, ukazuje odpowiedź na owe groźby oraz skutek tej odpowiedzi. Skutkiem tym jest nadchodząca destrukcja Jerozolimy. Mieszkańcy stolicy, zamiast zadbać o swą relację z Bogiem, zajmują się umacnianiem murów, by następnie dobrze się bawić<sup>384</sup>. Taka postawa wobec Jahwe nie może ująć bezkarnie. Miasto będzie poddane zniszczeniu – z teologicznego punktu widzenia nie tyle przez wroga, co przez brak ufności w Boga wśród mieszkańców Judy.

Widząc nadchodzące zagrożenie, król Judy Ezechiasz postanawia lepiej ufortyfikować miasto i przygotować je na grożące niebezpieczeństwo. Dba o zbrojownię (w. 8b), troszczy się o umocnienie i załatanie murów obronnych (ww. 9a i 10) oraz o dostarczenie wody (ww. 9b i 11). Tego typu przygotowania są

---

<sup>382</sup> R.S. Boraas, *Kir*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 1999, 519.

<sup>383</sup> Z tego też powodu C. Westermann widzi w ww. 8b-14 jedną całość tematyczną; C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, tłum. H.C. White, Philadelphia 1967, 170-172.

<sup>384</sup> G.V. Smith, *Isaiah 1-39. An Exegetical and Theological Exposition of the Holy Scripture*, 386.

rozsądne i nie spotykają się z krytyką ze strony Izajasza. Z po-  
tępieniem natomiast spotykają się priorytety króla. Zamiast naj-  
pierw zatroszczyć się o duchową kondycję podległego mu ludu  
oraz o zachowanie przymierza, król zajmuje się czysto zewnętr-  
zną działalnością. Priorytety królewskie doskonale ukazują chia-  
styczna struktura ww. 8b-11:

- A: Uzbrojenia (ww. 8b-9a);
- B: Zaopatrzenie w wodę (w. 9b);
- C: Reparacja murów obronnych (w. 10);
- B': Zaopatrzenie w wodę (w. 11a);
- A': Bóg jako Twórca (w. 11b)<sup>385</sup>.

Odpowiadające sobie nawzajem elementy wskazują, że kwe-  
stia uzbrojenia (A) jest na pierwszym miejscu, natomiast troska  
o relację z Bogiem na ostatnim (A'). Najpierw Ezechiasz ze-  
chciał zatroszczyć się o zbrojownię w Domu Lasu. Dom Lasu  
był częścią kompleksu świątynnego, wybudowanego przez Sa-  
lomona: „Salomon zbudował też i sobie pałac. Trzydzieści lat  
upłynęło, zanim wykończył cały swój pałac. Zbudował również  
«Dom Lasu Libanu» sto łokci długi, pięćdziesiąt łokci szeroki  
i trzydzieści łokci wysoki, na trzech rzędach słupów cedrowych  
z ociosanymi belkami cedrowymi na tych słupach i nakryty też  
drzewem cedrowym ponad bocznymi pomieszczeniami, które  
były na tych czterdziestu pięciu słupach, po piętnaście w każdym  
rzędzie” (1 Krl 7,1-3). Sama nazwa tego miejsca bierze się od  
cedrowych kolumn w nim wystawionych, a także od innych or-  
namentów wykonanych w drzewie. Pomieszczenie służyło jako  
zbrojownia (Iz 39,2), ale także jako magazyn dla cennych przed-  
miotów (1 Krl 10,17; 2 Krn 9,20).

Ezechiasz postarał się także o załatwienie szczerb i wyłomów  
w murach miejskich (w. 9a). Niektórzy zamiast o „szczerbach”

---

<sup>385</sup> Chiazm przytoczono za: J.A. Emerton, *Notes on the Text and Translation of Isa. xxii 8-11 and lxxv 5*, VT 30 (1980) 437-446.

(בְּקִיעֵי) wołą mówić o „sadzawkach”<sup>386</sup>, aby uzgodnić w. 9a z w. 9b; taka zmiana jest jednak nieuzasadniona, gdyż tekst wyraźnie mówi o murach i nie ma argumentów przemawiających za pomyłką skryby. Nieznana jest dokładna lokalizacja sadzawek, o których mowa w w. 9b (Sadzawka Niższa) i w. 11a (Sadzawka Stara). Zazwyczaj przyjmuje się, że Stara Sadzawka była wcześniej wybudowana przy źródle Gichon jako ujęcie wody (Iz 7,3; 36,2; 2 Krl 18,17), Sadzawka Niższa natomiast powstała za Achaza w Dolinie Tyropeonu, natomiast za Ezechiasza została włączona do Sadzawki Siloe<sup>387</sup>. To natomiast, że Ezechiasz doprowadził do wnętrza miasta wodę specjalnie w tym celu wybudowanym kanałem, nie ulega wątpliwości. Tunel połączył źródło Gichon w Dolinie Cedronu we wschodniej części stolicy z Sadzawką Siloe w zachodniej części miasta. Odkryto go w 1880 roku, a największą sensację wzbudziła inskrypcja na ścianach tunelu, potwierdzająca dane biblijne. Mówi ona o dwóch grupach robotników, które drażyły skałę z dwóch różnych końców, by ostatecznie spotkać się wewnątrz skały, w połowie drogi. Wysokość tunelu zmienia się od kilkudziesięciu centymetrów do ponad czterech metrów, natomiast jego długość to 534 metry. Biblia wspomina o budowie tunelu, wzmiankując, co następuje: „A czyż pozostałe dzieje Ezechiasza, cała jego działalność i to, jak zbudował sadzawkę i wodociąg i sprowadził wodę do miasta - nie są opisane w Księdze Kronik Królów Judy?” (2 Krl 2,20)<sup>388</sup>. Znaleźiska z epoki Ezechiasza potwierdziły datowanie

<sup>386</sup> Tak: G.R. Driver, *Isaiah 1-39: Textual and Linguistic Problems*, 40-41.

<sup>387</sup> A. Mazar, *Archeology of the Land of the Bible. 10,000 - 586 B.C.E.*, The Anchor Bible Reference Library, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1992, 420; L.-H. Vincent, M.-A. Steve, *Jerusalem de L'Ancien Testament*, I, Paris 1954, 295; J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, 413; K. Kenyon, *Royal Cities of the Old Testament*, London 1971, 139-140.

<sup>388</sup> Informację tę potwierdza także wzmianka 2 Krn 32,2-4: „Gdy spostrzegł Ezechiasz, że wtargnął Sennacheryb i że zwrócił się do walki przeciw Jerozolimie, postanowił wówczas ze swymi dowódcami i wojownikami zatkać źródła wody, które były na zewnątrz miasta, a oni mu pomogli. Zgromadził się liczny tłum ludu, który zatkał wszystkie źródła oraz strumień, płynący pośrodku ziemi, mówiąc: «Po co wchodzący królowie asyryjscy mają znaleźć wiele wody?»”.

tunelu. Odcisk pieczęci w glinie, pieczęci należącej do urzędnika królewskiego Jechozeracha, który był synem Chilkiasza, wspomnianego w 2 Krl 18,18, głosi: „Jechozerach, syn Chilkiasza, sługa Ezechiasza”<sup>389</sup>.

Wzmianka o przeliczeniu domów i zburzeniu budynków celem wzmocnienia muru miejskiego (w.10) znajduje potwierdzenie w 2 Krn 32,5: „Nabrawszy odwagi, naprawił wszystkie zburzone mury, wznosił na nich wieże, a na zewnątrz drugi mur. Umocnił Millo Miasta Dawidowego i przygotował wielką liczbę oszczepów i tarcz”. W kolejnej wypowiedzi (w. 11) prorok wyrzuca mieszkańcom Jerozolimy, że dbają o system wodny miasta, a nie zwracają uwagi na jego Twórcę. Kłopotliwy jest fakt, że sufiksy przy terminach „Twórca” (עֹשֶׂה) i „ukształtować” (יָצַר) są sufiksami trzeciej osoby liczby pojedynczej, jednak rodzaju żeńskiego; wydaje się, że w tekście bezpośrednio odnoszą się do Jerozolimy. Interpretatorzy sugerują, że Bóg Stwórca wszystkich rzeczy, utożsamia się z miastem, które obrał sobie za mieszkanie<sup>390</sup>. Innymi słowy, Izajasz czyni wyrzut, iż Judejczycy skupiają się na dziełach własnych rąk, nie zaś na Tym, który sprawia, że owe dzieła mogą powstać. Dzieła rąk ludzkich przecież przemijają (por. Iz 40,6-7; Ps 56,5; 102,13).

**ww. 12-14.** Ostatnia sekcja Iz 22,1-14, sekcja, w której pojawia się fragment cytowany przez Pawła w 1 Kor 15,32b, naznaczona jest refleksją proroka na temat tego, że mieszkańcy Jerozolimy obrazili „Pana Zastępów” przez to, iż ufność złożyli w przygotowanym przez siebie systemie obronnym, a nie w samym Bogu. Obraza ta przejawia się także w odrzuceniu wezwania do nawrócenia, a zwróceniu się ku zabawom i rozrywkom. Izajasz wspomina, że Bóg wezwał mieszkańców stolicy do pokuty, „do płaczu i żałoby, do ostrzyżenia się i do przyodziania woru” (w. 12). Lud jednak odrzucił to wezwanie. Jest to myśl

<sup>389</sup> A. Millard, *Skarby czasów Biblii. Odkrycia archeologiczne rzucają nowe światło na Biblię*, tłum. M. Stopa, Warszawa 2000, 126-127.

<sup>390</sup> J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, 404.



obecna w całej teologii Izajaszowej: jeśli sprawowanemu kultowi nie towarzyszy przemiana serca, to taka forma religijności jest „obrzydliwa” przed Bogiem (Iz 1; 32,11-13)<sup>391</sup>.

Wezwanie do nawrócenia i ufności w Bogu pozostało bez odpowiedzi; więcej jeszcze – swoistą anty-odpowiedzią stała się „uciecha i zabawa, zabijanie wołów i zarzynanie baranów, zjadanie mięsa i zapijanie winem” (w. 13a). Ten kontrast pomiędzy tym, czego oczekiwał Bóg, a tym, czego dopuścili się mieszkańcy Jerozolimy, zostaje przez proroka zaakcentowany przez użycie zawołania: וַיִּהְיֶה („a oto”, „a tymczasem”; LXX: δὲ o charakterze adwersatywnym; Vlg: „ecce”). Zupełnie podobną sytuację opisuje prorok w Iz 5,11-13: „Biada tym, którzy rychło wstając rano szukają sycery, zostają do późna w noc, bo wino ich rozgrzewa. Nic, tylko harfy i cytry, bębny i flety, i wino na ich ucztach. O sprawę Pana nie dbają ani nie baczą na dzieła rąk Jego. Przeto lud mój pójdzie w niewolę, przez brak rozumu: jego dostojnicy pomrą z głodu, a jego pospólstwo wyschnie z pragnienia”. Czasowniki użyte w w. 13 (אָכַל וְשָׁתוּ וְשָׁתוּ וְשָׁתוּ אָכַל וְשָׁתוּ הָרַג) przyjmują formę *infinitivus absolutus*, przez co wyrażają natychmiastowość i ciągłość czynności, do których się odnoszą. Sformułowanie „zabijanie wołów i zarzynanie baranów” posiada podwójny charakter: pierwsza czynność wskazuje na nieumiarkowanie mieszkańców Jerozolimy; wzmianka o drugiej ma charakter ironiczny. Zwyczajowa dieta nie zawierała zbyt wielkiej ilości mięsa, a to z powodu kłopotliwych warunków magazynowania go oraz z tej prostej przyczyny, iż woły były zbyt cennymi zwierzętami, by łatwo decydować się na ich zabicie. Ironia we wzmiance o zabijaniu baranów polega na tym, iż w obliczu zbliżającego się obłączenia, mieszkańcy stolicy winni mieć świadomość, że każda dawka mięsa będzie potrzebna; tymczasem spożywają duże ilości tego pokarmu w atmosferze zabawy.

Sformułowanie „Jedźmy i pijmy, gdyż jutro pomrzemy!” niemal we wszystkich przekładach zaznaczone jest jako cytat,

<sup>391</sup> Por. Ps 51,17-21; Jl 2,12-17; Am 8,10; Ml 1,8-11; Iz 32,11-13).

nawet jeśli nie jest wprowadzone formułą cytatu<sup>392</sup>. Jednak już LXX wprowadza tu formułę cytatu: λέγοντες, i czyta całą frazę jak następuje: λέγοντες φάγωμεν καὶ πίωμεν αὐριον γὰρ ἀποθνήσκομεν. Wewanie „jedzmy i pijmy” (יִשְׁתּוּ וְיִשְׂאוּ) zapisane zostało – jak wspomniano wyżej – w formie *infinitivus absolutus*, co sugeruje czynność natychmiastową i stałą. Czasownik zaś „pomrzemy (נִמּוּת) zapisany został w zwykłym *imperfectum* w formie *gal*. Całość cytatu wyraża myśl: jeśli rzeczywiście nie pozostaje już nic, jak tylko śmierć, wszelkie poświęcenie, pokuta i zaangażowanie pozbawione są sensu. Pozostaje tylko zabawa i przyjemne wykorzystanie czasu. Pobrzmiwa w cytacie echo słów: „Zawarliśmy przymierze ze Śmiercią, i z Szeolem zrobiliśmy układ. Gdy się rozleje powódź wrogów, nas nie dosięgnie, bo z kłamstwa uczyniliśmy sobie schronisko i skryliśmy się pod fałszem” (Iz 28,15).

Jakie jest źródło cytatu w Iz? Wielu autorów – jak wspomniano – odwołuje się do postaci Imhotepa, wysokiego urzędnika, architekta i lekarza zarazem, na dworze faraona Dżesera, a więc na około XXVI w. przed Chr. Tradycja głosi, że Imhotep pochodził ze wsi Gebelein, był najwyższym kapłanem boga Ra w Heliopolis oraz kanclerzem faraona. On także jest twórcą piramidy schodkowej i kompleksu grobowego w Sakkara. Jego twórczość wpłynęła na utworzenie późniejszej przysięgi Hipokratesa. W czasach Średniego Państwa oddawano już cześć Imhotepowi, natomiast w czasach Nowego Państwa ogłoszono go patronem pisarzy; jeszcze później (XI-VI w. przed hr.) nastąpił proces deifikacji i zaczęto czcić Imhotepa jako syna boga Pta-ha. Grecy natomiast utożsamili go z Asklepiosem, czyli bogiem uzdrowicielem. O ile prawdą jest, że zdanie „Jedzmy i pijmy, gdyż jutro pomrzemy” pochodzi od Imhotepa, a dokładnie z utworu zatytułowanego *Pieśń harfiarza*, to trzeba pamiętać, że wiąże

<sup>392</sup> „Although the MT has no verb of saying to introduce the quotation in the verse, the versions are agreed that the one is intended”; J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, 405.

się ono także z egipskim zwyczajem związanym z wydawaniem uczty. Gościom, którzy pojawiali się w sali biesiadnej, ukazywano ludzki szkielet, wypowiadając te właśnie słowa, które miały przypominać o krótkości i ulotności ludzkiego życia<sup>393</sup>. Niektórzy twierdzą, że chodzi nie o prawdziwy szkielet, lecz szkielet wykonany z drewna; ukazywano go uczestnikom biesiady w czasie, gdy ktoś przygrywał na harfie<sup>394</sup>.

Ostatni wers sekcji, w. 14, w swej treści zbiega się z prorocstwem Izajasza zapisanym w Iz 6,9-10: „Idź i mów do tego ludu: Słuchajcie pilnie, lecz bez zrozumienia, patrzcie uważnie, lecz bez rozeznania! Zatwardź serce tego ludu, znieczul jego uszy, zaślep jego oczy, iżby oczami nie widział ani uszami nie słyszał, i serce jego by nie pojęło, żeby się nie nawrócił i nie był uzdrowiony”. Mieszkańcy Jerozolimy stali się ślepi i głusi na słowo Boga. Ich serce stało się zatwardziałe, i dlatego nie zrozumieli spraw Bożych. Z tego powodu musi się spełnić na nich dalsza część tego proctwa: „[...] runą miasta wyludnione i domy bez ludzi, a pola pozostaną pustkowiec. Pan wyrzuci ludzi daleko, tak że zwiększy się pustynia wewnątrz kraju. A jeśli jeszcze dziesiąta część ludności zostanie, to i ona powtórnie ulegnie zniszczeniu jak terebint lub dąb, z których pień tylko zostaje po zwaleniu” (Iz 6,11b-13). Właśnie dlatego nieprawość ludu nie będzie mu odpuszczona, lecz dopuszczający się jej będą musieli ponieść śmierć. Nie przyjęli bowiem postawy, o której mówi 2 Krn 7,14: „[...] jeśli upokorzy się mój lud, nad którym zostało wezwane moje Imię, i będą błagać, i będą szukać mego oblicza, a odwrócą się od swoich złych dróg, Ja z nieba wysłucham i przebaczę im grzechy, a kraj ich ocale”.

Ton oświadczenia „Na pewno ta nieprawość nie będzie wam odpuszczona, dopóki nie pomrzecie” (w. 14) staje się bardzo uro-

<sup>393</sup> E. Cobham Brewer, *Dictionary of Phrase and Fable*, Philadelphia 1898 [za: <http://www.infoplease.com/dictionary/brewers/let-us-eat-drink-for-tomorrow-we-shall-die.html>].

<sup>394</sup> M.K. Asante, *From Imhotep to Akhenaten: An Introduction to Egyptian Philosophers*, Philadelphia 2004, 87-88.

czysty z powodu użycia tytułu „Pan Zastępów”, który zostaje powtórzony w zamknięciu deklaracji: „Powiedział Pan, Bóg Zastępów”. Ze względu na treść oświadczenia, ton ten jest nie tylko uroczysty (oficjalny), ale surowy zarazem<sup>395</sup>. Prorok posłużył się tu standardową formułą przysięgi w ST (np. Iz 14,24: „Przysiągł Pan Zastępów mówiąc: Zaprawdę, jak umyśliłem, tak się stanie, i jak postanowiłem, tak nastąpi”).

### 2.3. Wkład w. 13b w Iz 22,1-14

Jak wskazano powyżej, historyczne tło Iz 22,1-14 stanowi raczej kampania Sargona II w roku 711 przed Chr. niż najazd Senacheryba w 701 r. przed Chr. W roku 712 król Aszdodu Azuri został zdeponizowany, a jego miejsce zajął jego brat. Już rok później jednak Sargon II musiał tłumić następną rebelię w Aszdod, i właśnie wtedy przybliżył się znacznie do Jerozolimy, zagrażając miastu. Aszdod bowiem znajduje się w północnej części Judy, zaledwie cztery kilometry w głąb lądu, oddalając się od Morza Śródziemnego. Niebezpieczeństwo zagrażające stolicy Judy ze strony wojsk asyryjskich uaktywniło działalność proroka Izajasza przepowiadającego nadchodzący upadek miasta, którego mieszkańcy stracili ufność w Boga, natomiast zaczęli polegać jedynie na własnym systemie obronnym i fortyfikacjach. Król Ezechiasz rzeczywiście umocnił mury miejskie, zadbał o zbrojownię, wybudował kanał zaopatrujący Jerozolimę w wodę. Mieszkańcy Jerozolimy, po dokończeniu prac przygotowawczych do ewentualnego ataku, za-

---

<sup>395</sup> B.S. Childs, *Isaiah*, 161. G.W. Grogan zauważa: „Verse 14. contains one of the Bible's most terrifying sentences, comparable perhaps to the words of Revelation 22:11. The revelers had probably slaughtered the animals used by them for their feasts at Jerusalem's temple. Let them not think though that sacrifice could be offered to atone for this sin. At the very time when God's promises to protect Jerusalem were being so wonderfully fulfilled, the threat was given that the city would most certainly fall one day before its enemies and that nothing, just nothing, could avert the judgment of God on it”; *Isaiah*, 142. Prawdą jest, że ta Boża deklaracja zniszczenia miasta jest jedną z najbardziej surowych, jakie zawiera Biblia. Trudno jednak uzasadnić tezę o zabijaniu zwierząt przeznaczonych na użytek świąteczny w jerozolimskiej świątyni.

miast modlić się i nawrócić, zaczęli oddawać się zabawom i uciechom. To właśnie ich zachowanie spowodowało ostre wystąpienie Izajasza, który piętnuje postawę swych rodaków.

Fragment Iz 22,13b („Jedźmy i pijmy, gdyż jutro pomrzemy”) znajduje się w ostatniej sekcji rozdziału 22, w której prorok stwierdza, iż mieszkańcy stolicy za nic mieli wezwanie do nawrócenia, lecz zajęli się poszukiwaniem rozrywki. Samo sformułowanie „Jedźmy i pijmy, gdyż jutro pomrzemy” jest najprawdopodobniej cytatem; jako jego źródło autorzy podają dzieło egipskiego urzędnika nadwornego Imhotepa, zatytułowane *Pieśń harfiarza*. Trudno określić, jaką drogą cytat ten przedostał się do dzieła Izajasza. Ukazuje on jednak doskonale sposób myślenia mieszkańców miasta, któremu zagraża najazd wojsk asyryjskich. Polegają na dziełach własnych rąk – umocnieniach fortyfikacji i innych przygotowaniach do walki. Nie ufają zaś Bogu, od którego pochodzi wyzwolenie. Zamiast modlitwom i pokucie, oddają się uciezce i zabawie. Dlatego właśnie czeka ich zagłada, która potwierdzona jest uroczystym i zarazem surowym Bożym oświadczeniem: „Na pewno ta nieprawość nie będzie wam odpuszczona, dopóki nie pomrzecie” (w. 14).

### 3. Znaczenie w 1 Kor 15,31-34

Paweł w osobistym tonie, zapisanym w stylu diatryby<sup>396</sup>, wyznaje Koryntianom: „Przez chlubę, jaką mam z was w Jezusie Chrystusie, Panu naszym, każdego dnia umieram” (w. 31). Z punktu widzenia krytyki tekstu bardziej prawdopodobna jest lekcja, w której nie używa się zawołania „bracia” (46, D, F, G, L, Y, 1739, *Byz, Lect*). Są wszakże i takie, w których rzeczownik ten się pojawia (Ⲙ, A, B, 33, 81, 104, 330, 1241, it<sup>f,ar</sup>, Vlg, syr<sup>pal</sup>, goth,

<sup>396</sup> T. Schmeller, *Paulus und die 'Diatriben'. Eine vergleichende Stilinterpretation*, NTA 19, Münster 1987, 332-387. Obszerną mogografię porównawczą diatryby Pawłowej i cynicko-stoickiej opracował R. Bultmann (*Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, FRLANT 13, Göttingen 1910).

arm)<sup>397</sup>. Paweł występuje tu w autorytecie apostoła<sup>398</sup>. Wyznanie to jest odwołaniem się do osobistego doświadczenia znoszenia trudów i przeciwności dla Ewangelii. Paweł wprowadza nim jednocześnie pytanie z w. 32. Uroczysty ton wyznaniu nadaje najpierw przywołanie „chluby” (καύχησις), jaką apostoł ma z adresatów, a także użycie tytułury „w Jezusie Chrystusie, Panu naszym” (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν). Liczba mnoga zaimka „nasz” stawia Pawła i adresatów na jednym poziomie wobec Chrystusa, przez co stwarza klimat familiarny, pełen braterskiej życzliwości i wzajemnego otwarcia. Całe sformułowanie „przez chlubę, jaką mam z was w Chrystusie Jezusie” brzmi niczym przysięga<sup>399</sup>. Apostoł zdaje się mówić: „Przysięgam na moją chlubę z was w Chrystusie Jezusie”. Dzięki takiej formule całe zdanie nabiera niezwykle uroczystego, podniosłego tonu<sup>400</sup>. Paweł składa więc przysięgę na coś, co jest mu najdroższego: na egzystencję Koryntian w Chrystusie, czyli na ich zbawienie.

Osobiste wyznanie Pawła brzmi: „każdego dnia umieram” (καθ’ ἡμέραν ἀποθνῄσκω). Jest to stwierdzenie hiperboliczne, mówiące, iż apostoł często naraża się na śmierć<sup>401</sup>. Można tu przywołać takie wzmianki z Dz, jak: „Po upływie dłuższego czasu Żydzi postanowili go [Pawła] zgładzić” (9,23); „Przemawiał też i rozprawiał z hellenistami, którzy usiłowali go zgładzić” (9,29);

<sup>397</sup> B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1994<sup>2</sup>, 501; R. Jamieson, A.R. Fausset, D. Brown, *A Commentary on the Old and New Testaments*, 330.

<sup>398</sup> J.R. White, ‘Baptized on Account of the Dead’: *The Meaning of 1 Cor 15:29 in its Context*, JBL 116 (1997) 494.

<sup>399</sup> C.S. Keener, *1-2 Corinthians*, 128; J. Lightfoot, *A Commentary on the New Testament from Talmud and Hebraica. Matthew – 1 Corinthians, 4, Acts – 1 Corinthians*, Peabody 1997<sup>3</sup>, 271-272.

<sup>400</sup> Paralelne sformułowanie przysięgi znaleźć można u Józefa Flawiusz w *Ap.* 1,255 („Przysięgam na Zeusa”); G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 769.

<sup>401</sup> C.S. Keener, *1-2 Corinthians*, 128; M.L. Soards, *First Corinthians*, 1187; M. Henry, *Commentary on the whole Bible complete and unabridged in one volume*, 2274; J. Murphy-O’Connor, *The First Letter to the Corinthians*, 813.

„Tymczasem nadeszli Żydzi z Antiochii i z Ikonium. Podburzyli tłum, ukamienowali Pawła i wywlekli go za miasto, sądząc, że nie żyje” (14,19). Stwierdzenie „każdego dnia umieram” oznacza także, że Paweł łączy się duchowo ze śmiercią Chrystusa<sup>402</sup>. W sensie metaforycznym wykorzystuje je również w 2 Kor 6,9a: „niby umierający, a oto żyjemy”<sup>403</sup>. Założenie wspólnoty w Koryncie musiało Pawła kosztować wiele apostołskiego trudu. Właśnie między innymi dlatego Koryntianie są „chlubą” Pawła, iż jego apostołowanie wśród nich zostało okupione cierpieniem. W w. 32 apostoł przywołuje konkretny przykład jego „umierania”. Zostaje on zapisany w formie pytania retorycznego: „Jeżeli tylko po ludzku walczyłem w Efezie z dzikimi zwierzętami, to cóż mi stąd za pożytek? Skoro zmarli nie zmartwychwstają, to jedźmy i pijmy, bo jutro umrzemy” (w. 32). Egzegeci zastanawiają się, czy chodzi o tzw. *damnatio ad bestias*, czyli o skazanie na walkę ze zwierzętami w amfiteatrze. Jest to mało prawdopodobne, gdyż po takim doświadczeniu niemal nikt nie uchodził z życiem<sup>404</sup>. Paweł był zresztą obywatelem rzymskim, a takie obywatelstwo niemal na pewno wykluczało rzucenie go na pożarcie dzikim zwierzętom<sup>405</sup>. Ponieważ Paweł wspomina konkretne

<sup>402</sup> W.H. Mare, *1 Corinthians*, 288.

<sup>403</sup> Fraza ta pada w kontekście relacjonowania niebezpieczeństw połączonych z głoszeniem Ewangelii i w odniesieniu do związanych z nim prześladowań; J.R. White, *Baptized on Account of the Dead: The Meaning of 1Cor 15:29 in its Context*, 496.

<sup>404</sup> Ignacy Antiocheński opisał takie wydarzenie. W usta Polikarpa włożył słowa: „Zaklinam was, nie okazujcie mi niewczesnej życzliwości. Pozwólcie mi być żerem dzikich zwierząt, bo przez nie dojdę do Boga. Jestem pszenicą Bożą i na mąkę mnie ścierają zęby dzikich zwierząt, bym się stał czystym chlebem Chrystusa” (*Rom.* 4,1). Bazując na tej metaforze Pawłowej walki ze zwierzętami, autor apokryficznych *Akt Pawła* przedstawia apostoła jako bohatera, który nie uległ nawet dzikim, zgłodniałym bestiom; H. Langkammer, *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji Roku świętego Pawła*, 248; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 163; R.E. Osborne, *Paul and the Wild Beasts*, *JBL* 85 (1966) 225-230.

<sup>405</sup> G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 770-771; C.S. Keener, *1-2 Corinthians*, 128; W.H. Mare, *1 Corinthians*, 288; A.J. Malherbe, *The Beasts at Ephesus*, *JBL* 87 (1968) 71-80.

miasto, stąd wydaje się logiczne, iż odwołuje się do konkretnego wydarzenia, które miało w nim miejsce. Nie jest to więc czysta metafora walki duchowej, aczkolwiek metafory takie znane były w świecie grecko-rzymskim<sup>406</sup>. Nieco światła na tę wzmiankę rzuca fragment 16,8-9, gdzie apostoł wspomina o swym pragnieniu zatrzymania się w Efezie, celem oddania się pracy misjonarskiej, choć zdaje sobie sprawę, iż ma tam wielu przeciwników<sup>407</sup>. Owe „dzikie zwierzęta” mogą więc być po prostu metaforycznym obrazem złych ludzi, którzy jawnie sprzeciwiali się Pawłowi i utrudniali mu pracę misjonarską. Zarówno filozofowie greccy, jak i autorzy biblijni posługiwali się obrazami walki ze zwierzętami celem opisania przeciwności i trudnych doświadczeń. Wystarczy wspomnieć następujące teksty: „Bo sfera psów mnie opada, osacza mnie zgraja złoczyńców” (Ps 22,17); „Otocza mnie mnóstwo cielców, osaczają mnie byki Baszanu. Rozwierają przeciwko mnie swoje paszcze, jak lew drapieżny i ryczący” (Ps 22,13-14); „Ocal od miecza moje życie, z psich pazurów wyrwij moje jedyne dobro, wybaw mnie od lwiej paszczęki i od rogów bawolich – wysłuchaj mnie!” (Ps 22,21-22)<sup>408</sup>. O przeciwnościach w Azji mówi Paweł także w 2 Kor: „Nie chciałbym, bowiem, bracia, abyście nie wiedzieli o udręce doznanej przez nas w Azji; jak do ostateczności i ponad siły byliśmy doświadczani, tak iż zwątpiliśmy, czy uda nam się wyjść cało z życiem. Lecz właśnie w samym sobie znaleźliśmy wyrok śmierci: aby nie ufać sobie samemu, lecz Bogu, który wskrzesza umarłych. On to wybawił nas od tak wielkiego niebezpieczeństwa śmierci” (2 Kor

---

<sup>406</sup> Ignacy Antiocheński w *Rom.* 5,1 stwierdza: „Od Syrii aż po Rzym walczę z dzikimi bestiami na lądzie i morzu”. J. Lambrecht uważa jednak, że chodzi o metaforę walki; J. Lambrecht, *Pierwszy List do Koryntian*, 1484; J. Murphy-O'Connor, *The First Letter to the Corinthians*, 813.

<sup>407</sup> Możliwe także, że chodzi o sam fakt uwięzienia apostoła w Efezie; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 163; D.H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, 689.

<sup>408</sup> C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, 327.



1,8-10a). Jako apostoł, musi Paweł każdego dnia znosić trudy, niewygody czy prześladowania. W każdym razie wzmianka ta ma na celu skłonienie Koryntian do pytania: dlaczego apostoł naraża swe życie, skoro nie ma zmartwychwstania?

Na nieco więcej uwagi zasługuje sformułowanie *κατὰ ἄνθρωπον*. Czy należy je rozumieć – jak chcą niektórzy tłumacze – jako „ze względu na ludzi” lub „przez wzgląd ludzki”? Wydaje się, że w obecnym kontekście dużo właściwsze będzie przyjęcie znaczenia, po które sam apostoł sięgnął już w 1 Kor 3,3<sup>409</sup>. Przeciwwstawia tam postępowanie czysto ludzkie postępowaniu pod wpływem Ducha. Podobnie i tutaj: jeśli nie ma zmartwychwstania – argumentuje Paweł – to zmaganie się z przeciwnikami Ewangelii odbywa się na czysto ludzkim poziomie i nie ma żadnego sensu. Jaki sens ma narażanie swego życia, jeśli nie ma nadziei na zmartwychwstanie? – zdaje się pytać apostoł. Pytanie „cóż mi stąd za pożytek?” zdaje się implikować przekonanie Pawła, iż jeśli nie ma zmartwychwstania, to żyje on jak głupiec i wszelkie jego wysiłki idą na marne.

Po retorycznym pytaniu wzmiankującym wydarzenia w Efezie, Paweł wprowadza cytat, który jest przedmiotem naszej analizy, zaczerpnięty z Iz 22,13b<sup>410</sup>. Celem łatwiejszego uchwycenia sposobu argumentacji, raz jeszcze powtarza *protasis*: „jeśli nie ma zmartwychwstania”; *apodosis* stanowi logiczną konkluzję z wcześniejszych wywodów: „to jedźmy i pijmy, bo jutro pomrzemy”<sup>411</sup>.

<sup>409</sup> M.L. Soards, *First Corinthians*, 1187; J.P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 225; G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 771; A.C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary to the Greek Text*, 1251.

<sup>410</sup> H. Langkammer twierdzi, że prorok mógł znać „hulaszczą piosenkę, z której wyjął najbardziej drastyczny wiersz”; H. Langkammer, *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji Roku świętego Pawła*, 24.

<sup>411</sup> Ponieważ brak tu formuły wprowadzającej, niektórzy badacze sądzą, że Paweł nie chciał wskazywać, iż cytowane przez niego zdanie pochodzi z ST, lecz wykorzystał je jako popularne wówczas powiedzenie: „Paul, however, does not necessarily expect his implied Corinthian audience to recognize the quotation in 1 Cor

Brzmi tu echo wcześniejszych twierdzeń: jeśli nie ma zmartwychwstania, to zamiast walczyć z dzikimi zwierzętami, lepiej jest zażywać przyjemności<sup>412</sup>. Innymi słowy: skoro niektórzy Koryntianie odrzucają zmartwychwstanie umarłych, to wykazują brak konsekwencji w swoim postępowaniu; powinni bowiem oddawać się uciechom tego świata. Jeśli zaś wierzą w zmartwychwstanie Chrystusa i spodziewają się własnego zmartwychwstania, winni odmienić swe postępowanie<sup>413</sup>. Argument niekonsekwencji pomiędzy teoretycznym przekonaniem a praktycznym postępowaniem był niezwykle ważny w filozoficznej tradycji Grecji. Zwracali nań uwagę przede wszystkim stoicy<sup>414</sup>.

Zając się trzeba najpierw poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie o przyczyny odrzucenia wiary w zmartwychwstanie w gminie korynckiej (lub przynajmniej wśród niektórych jej członków). Paweł nie oznajmia wprost przyczyn, dla których powstał taki

---

*5:32b as a quotation from Isa 22:13b. Indeed, he does not even introduce it as a quotation from Scripture, much less from Isaiah. Rather, his audience is to recognize it as a popular slogan*"; J.P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 222; por. A.M. Cenci, *La nostra risurrezione è una certezza! Prima e Seconda Lettera di san Paolo ai Corinzi*, 81; H. Binder, *Zum geschichtlichen Hintergrund von I Kor 15,12*, TZ 46 (1990) 197.

<sup>412</sup> Niektórzy egzegeci sugerują, że część Koryntian mogła przyjąć poglądy Hymenajosa i Filetosa, „którzy odpadli od prawdy, mówiąc, że zmartwychwstanie już nastąpiło” (2 Tm 2,18). Chodziłoby o pogląd, iż nastawieni na przeżywanie darów duchowych (charyzmatycznych) i doznający poruszeń Ducha Świętego Koryntianie, już w swym ciele doświadczają mocy zmartwychwstania; G. Barth, *Zur Frage nach der 1 Kor bekämpfen Auferstehungsleugnung*, ZNW 83 (1992) 190-191; H. Langkammer, *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004, 433.

<sup>413</sup> Na temat związku zmartwychwstania Chrystusa i oczekiwania na zmartwychwstanie wiernych z codziennym postępowaniem zob.: E.J. Jezierska, „*Życie dla Pana*” – *zasadą postępowania odkupionych przez Jezusa Chrystusa. Refleksje nad Pawłowym tekstem 2 Kor 5,15*, SS 1 (1997) 1, 105-110.

<sup>414</sup> Por. Bion 7,10-11; *Diss.* 1,4,13-17; 2,12,2.19.13-22; *Ench.* 49; *Lach.* 188C-E; *Grg.* 495A; J.M. Rist, *Zeno and Stoic Consistency*, w: *Essays in Ancient Greek Philosophy*, II, red. J.P. Anton, New York 1983, 465-477; J.R. Asher, *Polarity and Change in 1 Corinthians 15: A Study of Metaphysics, Rhetoric, and Resurrection*, 62.

stan rzeczy. Należy je wnioskować jedynie z jego wypowiedzi, w których stara się przekonać adresatów do uznania zmartwychwstania umarłych. W historii egzegezy padały różne propozycje przyczyn, dla których Koryntianie odrzucali zmartwychwstanie. Można je zredukować do czterech:

- (1) Koryntianie odrzucali wiarę w zmartwychwstanie umarłych z tego powodu, że nie wierzyli w życie po śmierci<sup>415</sup> (tzw. „materialiści”)<sup>416</sup>;
- (2) Koryntianie odrzucali wiarę w zmartwychwstanie umarłych z tego powodu, że sądzili, iż zmartwychwstanie już nastąpiło (por. 2 Tm 2,18); takie przekonanie nie pozostaje bez wpływu myśli gnostyckiej lub kultów misteryjnych<sup>417</sup> (tzw. „spirytualiści”)<sup>418</sup>;

<sup>415</sup> Zwolennikami takiego przypuszczenia byli R. Bultmann, G. Barth, W. Schmithals. De Boer precyzuje ten pogląd, dodając przypuszczenie, iż niektórzy Koryntianie mogli sądzić, że tylko ci będą mieli udział w życiu wiecznym, którzy doczekają paruzji. Pozostali zmarli nie mają na nie szans; M.C. de Boer, *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5*, 96. Taką hipotezę wysunęli A. Schweitzer, E. Güttgemans, B. Spörlein, H. Conzelmann. Por. także: J.-N. Aletti, *L'Argumentation de Paul et la position des Corinthiens. 1 Co 15,12-34*, 70-71; W. Schmithals uzasadnia: „Die Vorordnung des Pneumatischen vor das Psychische bedeutet ja das Ende der Predigt von Busse und Gnade, während umgekehrt die Nachstellung des Pneumatischen von dem Wissen getragen ist, dass das Geschenk des Pneuma mitgeteilte Leben die freie Gabe Gottes ist, der sich zu dem sündigen und verlorenen Fleisch hinabneigt”; *The Gnosis in Korinth*, FRLANT 48, Göttingen 1956, 137.

<sup>416</sup> J.-N. Aletti, *L'Argumentation de Paul et la position des Corinthiens. 1 Co 15,12-34*, 78.

<sup>417</sup> Taki pogląd proponowali H. von Soden, J. Schniewind, W.G. Kümmel, J.M. Robinson, E. Brandenburger, J.H. Wilson, E. Käsemann; M.C. de Boer, *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5*, 97. Por. także: L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*, WMANT 37, Neukirchen 1970; J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain-Paris 1960<sup>2</sup>.

<sup>418</sup> J.-N. Aletti, *L'Argumentation de Paul et la position des Corinthiens. 1 Co 15,12-34*, 78.

- (3) Koryntianie odrzucali wiarę w zmartwychwstanie umarłych z tego powodu, że nie potrafili zrozumieć fizycznego, materialnego charakteru życia po śmierci<sup>419</sup>;
- (4) Paweł nie rozumiał Koryntian i mylnie przypisał im odrzucenie wiary w zmartwychwstanie umarłych<sup>420</sup>.

Pogląd, że Koryntianie negowali jakąkolwiek formę życia po śmierci (propozycja 1) bazuje na ww. 17-19 i ww. 22-34, w których Paweł wydaje się zwalczać taką opinię. Jednak w. 29 (wzmianka o chrzcie za zmarłych) sugeruje, że musiało w Koryncie istnieć przekonanie o jakiejś formie kontynuacji życia po śmierci. Pierwszą więc opinię należy odrzucić. Ponieważ istnieje pewna pozorną przynajmniej sprzeczność pomiędzy ww. 17-19 i ww. 22-34, gdzie Paweł uzasadnia istnienie życia po śmierci, a w. 29 (praktyka chrztu za zmarłych)<sup>421</sup>, który dowodzi, że Koryntianie wierzą

<sup>419</sup> Zwolennikami tej tezy są: P. Bachmann, H. Lietzmann, R.J. Sider, J. Murphy-O'Connor, P. Hoffmann, R.A. Horsley; M.C. de Boer, *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5*, 97. Pogląd taki piętnował św. Justyn w *Tryph.* 80. C.K. Barrett tak relacjonuje jego wzmiankę: „We may recall Justin's reference (*Trypho* 80) to those false Christians who thought that the future would see the souls of Christians translated at death immediately to heaven, without resurrection”; *The Significance of the Adam-Christ Typology for the Resurrection of the Dead: 1Co 15,20-22.45-49*, 111

<sup>420</sup> J. Holleman, *Resurrection and Parousia: A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1Cor 15*, 35-36. Tezy te szeroko omawiane są w kilku pozycjach: G. Sellin, *Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15*, FRLANT 138, Göttingen 1986, 17-37; B. Spörlein, *Die Leugnung der Auferstehung. Eine historisch-kritische Untersuchung zu 1 Kor 15*, BU 7, Regensburg 1971, 2-16; G. Barth, *Zur Frage nach der 1 Kor bekämpfen Auferstehungsleugnung*, 187-191; V. Hasler, *Credo und Auferstehung in Korinth. Erwägungen zu 1 Kor 15, 20-21*; A.J.M. Wedderburn, *The Problem of the Denial of the Resurrection in I Corinthians XV*, NovT 23 (1981) 228-241; A.C. Thiselton, *Realized Eschatology in Corinth*, NTS 24 (1977-1978) 510-526.

<sup>421</sup> Więcej na temat praktyki chrztu za zmarłych zob.: B.M. Forschini, *‘Those Who Are Baptized for the Dead’: 1 Cor 15:29*, CBQ 12 (1950) 260-276; J.K. Howard, *Baptism for the Dead. A Study of 1Cor 15:29*, EvQ 37 (1965) 137-141; M.F. Hull, *Baptism on Account of the Dead (1Cor 15:29). An Act of Faith in*

w jakąś formę przetrwania po śmierci, niektórzy egzegeci sądzą, że Paweł nie zrozumiał Koryntian lub że został źle poinformowany co do ich przekonań (propozycja 4). Jeśli jednak przyjąć, że Paweł nie rozumiał Koryntian lub posiadał niewłaściwą wiedzę co do ich przekonań o życiu po śmierci, wówczas na bazie samego listu w ogóle staje się niemożliwe dotarcie do tych przekonań. Pogląd, iż Koryntianie wierzyli, że zmartwychwstanie już nastąpiło (propozycja 2) był przez pewien czas przedmiotem dyskusji egzegetów, ale spory w tej kwestii zostały właściwie zażegnane. Jest zbyt dużo argumentów zaprzeczających tej tezie, by można było ją utrzymać<sup>422</sup>. Pogląd taki bazował na fakcie, że Koryntianie sami pretendowali do tego, by uznać ich za ludzi „duchowych”, ulegając swoistemu „tryumfalizmowi duchowemu”: chlubili się swoją dojrzałością (1 Kor 1,29.31; 4,7; 5,6); twierdzili że posiadali „mądrość” (1,19 – 2,7; 3,18–23) i „wiedzę” (8,1–3.7); chlubili się darami charyzmatycznymi (12,8–10.28–30; 14, 3–5.9)<sup>423</sup>. Koryntianie mogli niewłaściwie zrozumieć naukę, głoszoną zresztą przez samego Pawła, że we chrzcie już nastąpiło zmartwychwstanie razem z Chrystusem, gdyż zanurzenie chrzcielne jest zanu-

---

*the Resurrection*, SBL 22, Atlanta 2005; J. Murphy-O'Connor, „Baptized for the Dead” (1 Cor XV:29): A Corinthian Slogan?, RB 88 (1981) 532–543; M. Reader, *Vikariataufe in 1 Cor 15:29?*, ZNW 46 (1955) 258–261; J.D. Reaume, *Another Look At 1 Cor 15:29, 'Baptized for the Dead'*, BSac 152 (1995) 457–475; K. Staab, *1 Kor 15,29 in Lichte der Exegese der griechischen Kirche*, w: *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961*, II, AnBib 17–18, Rome 1963, 437–449; M. Rissi, *Die Taufe für die Toten*, Abhandlung zur Theologie des A und NT 42, Zurich 1962; J.R. White, „Baptized on Account of the Dead”: *The Meaning of 1 Cor 15:29 in its Context*, 489–499; R.E. DeMaris, *Corinthian Religion and Baptism for the Dead (1 Corinthians 15:29): Insights from Archeology and Anthropology*, JBL 114 (1995) 4, 661–682.

<sup>422</sup> Omawia je szeroko D.W. Kuck w swej pracy *Judgement and Community Conflict. Paul's Use of Apocalyptic Judgment Language in 1 Cor 3, 5 – 4, 5* (NovTSup 66, Leiden–New York–Kopenhagen–Köln 1992, 16–25).

<sup>423</sup> M.C. de Boer, *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5*, 103. W nawiązaniu do takiej postawy Koryntian Paweł ucieka się do sarkazmu: „Tak więc już jesteście nasycceni, już opływacie w bogactwa! Zaczęliście królować bez nas!” (1 Kor 4,8a).

rzeniem w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Po chrzcie są już ludźmi duchowymi, którzy doświadczyli zmartwychwstania.

Należy więc przyjąć za najbardziej prawdopodobną propozycję 3, według której Koryntianie mieli kłopoty ze zrozumieniem fizycznego wymiaru zmartwychwstania. Jako mieszkańcy świata grecko-helleńskiego znali zapewne poglądy (w różnych odmianach, zawierające jednak wspólną zasadniczą myśl) głoszone w tradycji filozoficznej o dwóch rodzajach ludzi, duchowych i nie-duchowych. Dusze tych pierwszych przenika transcendentny duch i w konsekwencji takiego natchnienia ciała fizyczne pozostają jedynie naczyniami, w których dusza na pewien czas jest uwięziona<sup>424</sup>. Zadaniem apostoła byłoby więc ukazanie idei zmartwychwstania, osadzonej mocno w tradycji judaistycznej (zwłaszcza propagowanej w kręgach faryzejskich)<sup>425</sup>.

<sup>424</sup> O poglądach tych świadczą zwyczaje pogrzebowe starożytnych Greków. Więcej na ich temat zob.: D. Kurtz, J. Boardman, *Greek Burial Customs, Aspects of Greek and Roman Life*, London 1971; R. Garland, *The Greek Way of Death*, London 1985; M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge 1974; K. Hopkins, *Death and Renewal*, *Sociological Studies in Roman History* 2, Cambridge 1983, 212-216; J.M.C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World, Aspects of Greek and Roman Life*, London 1971, 50-64; I. Morris, *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, *Key Themes in Ancient History*, Cambridge 1992; K.C. Thompson, *I Corinthians 15,29 and Baptism for the Dead*, w: *Papers Presented to the Second International Congress on the New Testament Studies held at Christ Church, Oxford 1961*, *Studia Evangelica* 2, TU 87, Berlin 1964, 651-659; S.C. Humphreys, *Death and Time*, w: *Mortality and Immortality: The Anthropology and Archeology of Death*, red. S.C. Humphreys, H. King, New York 1981; M.C. Kearl, *Endings: A Sociology of Death and Dying*, New York 1989, 95-106; A.C. Rush, *Death and Burial in Christian Antiquity*, *Catholic University of America Studies in Christian Antiquity* 1, Washington 1941, 28-101; J. Lambrrecht, *To Meet the Lord: Scripture about Life after Death*, w: *Pauline Studies*, BETL 125, Leuven 1994, 411-441.

<sup>425</sup> J. Holleman ujmuje tę myśl w kategoriach dyskontynuacji pomiędzy tym, co ziemskie, a tym, co wieczne: „Paul explains that there is a discontinuity between these form of life; a discontinuity which can only be bridged by resurrection. Resurrection will therefore be another act of creation, this time resulting in a spiritualized body”; *Resurrection and Parousia: A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Cor 15*, 38.

Zmartwychwstanie jako ponowne przyjęcie ciała sugerowałoby kolejne uwięzienie duszy w ciele.

Hipoteza ta zakłada, iż Koryntianie ulegli w pewnym stopniu wpływom myśli greckiej co do zmartwychwstania. A grecka tradycja w tym względzie jest bardzo zróżnicowana. W niektórych pismach filozoficznych czy literackich Grecy odrzucali możliwość zmartwychwstania, w innych traktują zmartwychwstanie jako jednorazowe, cudowne wydarzenie, a w jeszcze innych wskazują na możliwość wskrzeszenia (ale nie zmartwychwstania). Przykładem pierwszego nurtu, odrzucającego zmartwychwstanie, może być wypowiedź Achillesa, skierowana do Priama, w której przekonuje on swego rozmówcę, iż nie jest możliwy powrót do życia po śmierci:

Wre bój przy murach miasta, giną wam rycerze.  
Znoś więc! Żaden od nędzy nie wyjęty człowiek;  
Przytłum w sercu boleści i otrzyj łzy powiek.  
Bo nie odzyskasz syna, który już w Erebie,  
Nie cofniesz go, a płaczem gubisz jeszcze siebie<sup>426</sup>.

Podobnym echem brzmią słowa Ajschylosa, który twierdził, że dla człowieka, który umarł, nie ma absolutnie powrotu do życia:

Lecz jeśli mąż zgładzony raz napoił ziemię  
Krwią swoją – nie masz lęku, już nie wstanie nigdy!  
Przeciw śmierci i rodzic mój nie stworzył czaru,  
Choć wszystko inne mocą niezłomną, bez trudu,  
Jaką jeno chce, przemienia, wywyższa, poniża<sup>427</sup>.

Platon w *Uczcie* twierdził, że jednorazowo może dokonać się cud zmartwychwstania (179c). Znani są także w mitologii greckiej „boscy mężowie”, którzy potrafili dokonywać wskrzeszeń. Należy do nich choćby Apoloniusz z Tiany. Moc wskrzeszania

<sup>426</sup> *Iliada* 24,554-558.

<sup>427</sup> *Eumenides* 647-651; tłum. S. Srebrny.

umarłych Grecy przypisywali także Asklepiosowi. Starożytny, bo pochodzący przypuszczalnie z VII w. przed Chr. hymn *Do Demeter*, ukazuje tajemne praktyki, które miały zapewnić nieśmiertelność. Greckie marzenia o nieśmiertelności obecne są także w mitach o Adonisie i Dionizosie. Według pierwszego z nich, kochanek Afrodyty, choć został zabity, mógł powracać na ziemię i spędzać z nią jakiś czas. Według drugiego, choć Dionizos Zagreus został rozszarpany na kawałki, jego serce zostało ukryte przez jedną z bogiń i dzięki temu Dionizos mógł narodzić się ponownie. Na bazie tego mitu w Delfach obchodzono święto boskiego zmartwychwstania. Zasadniczo jednak w czasach Pawła Grecy odrzucali możliwość zmartwychwstania poszczególnych osób. Między innymi dlatego misja Pawła w Atenach zakończyła się fiaskiem (Dz 17,18-31)<sup>428</sup>.

Jedzenie i picie jawi się w w. 32b jako alternatywa dla codziennego umierania. Jeżeli rzeczywiście nie ma zmartwychwstania, to Pawłowy styl życia i narażanie się na niebezpieczeństwa nie mają sensownego uzasadnienia; jeśli jednak adresaci listu postawią sobie pytanie, dlaczego Paweł decyduje się na styl życia, jaki prowadzi, wówczas odpowiedź musi iść w kierunku uznania prawdy o zmartwychwstaniu umarłych. W tekście Pawłowym cytata brzmi następująco: φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν. Cytat ten jednak poprzedzony jest zdaniem warunkowym: „skoro zmarli nie zmartwychwstają” (εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται). Zdanie to, stanowiące swoisty *argumentum ad absurdum*, sugeruje przytaczać opinię niektórych spośród Koryntian – tych, którzy negocjują zmartwychwstanie umarłych<sup>429</sup>. Ludzie ci rozumują podobnie jak „bezbożni”, o których mówi Mdr: „Czas nasz jak cień przemija, śmierć nasza nie zna odwrotu:

<sup>428</sup> M. Rosik, *Evangelia Łukasza a świat grecko-helleński. Perspektywa literacka i ideologiczna*, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2009, 264-266.

<sup>429</sup> Zdaniem Ashera nie chodzi tu o *argumentum ad absurdum*, lecz o argument budowany w oparciu o *modus tollens*: jeśli A, to B; ponieważ nie A, więc i nie B; J.R. Asher, *Polarity and Change in 1 Corinthians 15: A Study of Metaphysics, Rhetoric, and Resurrection*, 60.



pieczęć przyłożono, i nikt nie powraca. Nuże więc! Korzystajmy z tego, co dobre, skwapliwie używajmy świata w młodości! Upijmy się winem wybornym i wonnościami i niech nam nie ujdą wiosenne kwiaty: uwijmy sobie wieniec z róż, zanim zwiędną. Nikogo z nas braknąć nie może w swawoli, wszędzie zostawmy ślady uciechy: bo to nasz dział, nasze dziedzictwo!” (Mdr 2,5-9)<sup>430</sup>. Rozumowanie to zdaje się odzwierciedlać myśl stoicką<sup>431</sup>. Może także stanowić refleks polemiki anty-epikurejskiej, żywej za czasów Pawła<sup>432</sup>. W pismach Plutarcha na przykład sformułowanie „jeść i pić” staje się synonimem życia w luksusach i przyjemnościach<sup>433</sup>. Kohelet akceptuje „jedzenie i picie”, jednak nie może być ono celem samym w sobie. Wystarczy przytoczyć takie fragmenty: „Nic lepszego dla człowieka, niż żeby jadł i pił, i duszy swej pozwał zażywać szczęścia przy swojej pracy. Zobaczyłem też, że z ręki Bożej to pochodzi” (Koh 2,24); „Bo też, że człowiek je i pije, i cieszy się szczęściem przy całym swym trudzie – to wszystko dar Boży” (Koh 3,13); „Oto, co ja uznałem za dobre: że piękną jest rzeczą jeść i pić, i szczęścia zażywać przy swojej pracy, którą się człowiek trzodzi pod słońcem, jak długo się liczy dni jego życia, których mu Bóg użyczył: bo to tylko jest mu dane” (Koh 5,17)<sup>434</sup>.

<sup>430</sup> J.P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 222.

<sup>431</sup> R. Fabris, *Prima Lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento*, 206; B.W. Winter, *After Paul left Corinth. The Influence of Secular Ethics and Social Change*, 79-80.

<sup>432</sup> „In Plutarch's anti-Epicurean writings, for example, the language of 'eating and drinking' was a formula for the dissolute life”; G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 772.

<sup>433</sup> Mor. 1098C, 1100D, 1125D; S. Grasso, *Prima Lettera ai Corinzi*, 172. Autor przywołuje także powieźdzenie Sardanapala, ostatniego legendarnego króla Asyrii (669-626 przed Chr.), któremu przypisuje się słowa: „Pozostają mi moje uczty i moje sprośności”; tamże.

<sup>434</sup> C.S. Keener, *1-2 Corinthians*, 129; por.: W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 15,1 – 16,24)*, EKKNT 7/4, Zürich 2001, 246; S. Park, *Conceptions of Afterlife in Jewish Inscriptions: With Special Reference to Pauline Literature*, WUNT 121, Tübingen 2000, 181-182.

Po cytacie z Iz 22,13b, apostoł przestrzega Koryntian przed złudnymi przekonaniem<sup>435</sup>. Czyni to za pomocą nakazu i formuły przysłowiowej: „Nie ludźcie się! «Wskutek złych rozmów psują się dobre obyczaje»”. *Argumentum ad absurdum* przechodzi teraz w *argumentum ad hominem*, przybierając formę zachęty<sup>436</sup>. Przysłowie „Wskutek złych rozmów psują się dobre obyczaje”, jak wspomniano w pierwszym rozdziale naszych badań, wywodzi się od Menandra, komediopisarza żyjącego na przełomie IV i III stulecia przed Chr. (*Thais* 18)<sup>437</sup>. Menander bliski był w swych poglądach epikurejczykom. Sam zresztą był towarzyszem służby wojskowej Epikura<sup>438</sup>. W nieco zmienionej formie zdanie to zapisał także Eurypides (*Fr.* 1013), Diodor z Sycylii (*Bib. hist.* 16,54,4) i Filon Aleksandryjski (*Deter.* 38). Menander zaczerpnął wiele od Eurypidesa, który był jego literackim mistrzem. Nic dziwnego, że ten sam pogląd znajduje się w sztukach obydwu pisarzy<sup>439</sup>.

<sup>435</sup> J.S. Vos, *Argumentation und Situation in 1 Kor. 15*, NovT 41 (1999) 313-315.

<sup>436</sup> J.R. Asher zgadza się co do tego, że mamy tu do czynienia z *argumentum ad hominem*, choć neguje wcześniejszy *argumentum ad absurdum*; *Polarity and Change in 1 Corinthians 15: A Study of Metaphysics, Rhetoric, and Resurrection*, 61. Por. także: J. Holleman, *Resurrection and Parousia: A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Cor 15*, 41.

<sup>437</sup> B.J. Malina, J.J. Pilch, *Social – Science Commentary on the Letters of Paul*, 126; D.H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, 689; M.L. Soards, *First Corinthians*, 1188; J. Murphy-O'Connor, *The First Letter to the Corinthians*, 813; C.H. Talbert, *Reading Corinthians: A Literary-Theological Commentary on 1 and 2 Corinthians*, 125. „Paul cites the slogan not as a literary quotation but as a «bon mot» in popular currency”; R.F. Collins, *First Corinthians*, 561. Thiselton wskazuje na Menandra jako źródło cytatu, uznaje jednak, że w czasach Pawła słowa te stały się „a popular maxim”; A.C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary to the Greek Text*, 1254; B.W. Winter, *After Paul left Corinth. The Influence of Secular Ethics and Social Change*, 98-99; S. Longosz, *Czy Paweł Apostoł cytował komediopisarza Menandra (1 Kor 15,33). Opinie Ojców Kościoła*, VoxP 9 (1989) 17, 907-924; W.T. Wilson, *Pauline parallels. A comprehensive guide*, Louisville 2009, 178.

<sup>438</sup> J. Łanowski, *Menandros*, 312; W.H. Mare, *1 Corinthians*, 288; C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, 373.

<sup>439</sup> D. Łowicka, *Euripides*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 195.

Sformułowanie ὀμιλῶν κακῶν może oznaczać nie tylko „złe rozmowy”, ale także „złe towarzystwo”<sup>440</sup>. Apostoł zachęca w tym ostrzeżeniu, by unikać nie tylko niewłaściwych rozmów (w których odrzuca się wiarę w zmartwychwstanie), ale także, by unikać ludzi głoszących fałszywe przekonania; w tym wypadku chodzi o ludzi, którzy negują zmartwychwstanie umarłych. Podobne ostrzeżenia znane były tak w judaizmie, jak w pismach wczesnochrześcijańskich. Autor Prz przestrzegają: „Kto z mądrym przestaje – nabywa mądrości, towarzysz głupców poniesie szkodę” (Prz 13,20); „Od człowieka głupiego się odsuń: rozumnych warg tam nie znajdziesz” (Prz 14,7). Wystarczy wspomnieć także Rz 13,12b-13: „Odrzućmy więc uczynki ciemności, a przyobleczmy się w zbroję światła! Żyjmy przyzwoicie jak w jasny dzień: nie w hulankach i pijatykach, nie w rozpuście i wyuzdaniu, nie w kłótni i zazdrości”.

Cała sekcja kończy się jeszcze jednym wezwaniem do zerwania ze złem: „Ocknijcie się w sprawiedliwości i nie grzeszcie! Są bowiem wśród was tacy, co nie uznają Boga. Ku waszemu zawstydzeniu to mówię” (w. 34). Zawołanie „ocknijcie się!” (ἐκὶνῆψατε δικαίως) ma podwójne znaczenie: może wskazywać na obudzenie się ze snu (jak w Hab 2,7.19) lub na wytrzeźwienie po nadużyciu alkoholu (Rdz 9,24; 1 Sm 25,37)<sup>441</sup>. Nie można być całkowicie pewnym, które znaczenie zamierzył apostoł, choć kontekst („jedźmy i pijmy”), wskazuje na drugie. Apostoł użył już tego wezwania w 1 Kor 6,5. W każdym razie wezwanie do „ocknięcia się” oznacza porzucenie stanu złudzeń („nie łudźcie się!”), iż nie ma zmartwychwstania. Trwanie w takim złudzeniu powoduje niewłaściwe (grzeszne) zachowania, stąd kolejne wezwanie do zaprzestania grzeszenia. Fałszowanie przekazu wiary jest grzechem. Koryntianie winni być tego świadomi. Bóg daje człowiekowi umysł, by ten – oświecony wiarą – potrafił odrzu-

<sup>440</sup> J.H. Thayer, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament. Coded with Strong's Concordance Numbers*, 444.

<sup>441</sup> R. Jamieson, A.R. Fausset, D. Brown, *A Commentary on the Old and New Testaments*, 330; M.L. Soards, *First Corinthians*, 1188; M. Henry, *Commentary on the whole Bible complete and unabridged in one volume*, 2275.

cić błędne nauki. Wśród mieszkańców gminy są bowiem tacy, którzy odrzucają Boga (nie znają Go). Odrzucenie czy nieznanomość Boga jest takim samym błędnym przekonaniem jak to, które głosi, że nie ma zmartwychwstania. A przecież odrzucenie wiary w zmartwychwstanie prowadzi do tego, iż wiara chrześcijańska staje się „próżna”<sup>442</sup>.

Podsumowując, w ww. 31-34 apostoł posługuje się cytatem zaczerpniętym z Iz 22,13b jako słowami, które z powodzeniem mogłyby być przypisane tym mieszkańcom Koryntu, którzy zaprzeczają zmartwychwstaniu wiernych. Cytat ten, choć pochodzi z Izajasza (a wcześniej z dzieła Menandra), mógł być znany jako popularne powiedzenie charakteryzujące pewien styl życia, który można przypisać osobom negującym zmartwychwstanie. Negacja zmartwychwstania w naturalny sposób bowiem prowadzić może do postawy zawartej w wezwaniu „jedźmy i pijmy, bo jutro pomrzemy”<sup>443</sup>. Apostoł jednak powołuje się na swoje własne doświadczenia zmagani i prześladowań, które go spotykają, by dowieść, że czyni to właśnie motywowany wiarą w zmartwychwstanie. Gdyby odrzucić tę wiarę, wszelkie narażanie życia nie miałoby sensu. Cytat z Iz 22,13b może być uznany jako przykład „złych rozmów”, wskutek których psują się dobre obyczaje. Aby odrzucić postawę, do której zachęcają cytowane słowa, należy się ocknąć i przestać grzeszyć. Kto tego nie czyni, ten równy jest osobie, która nie uznaje Boga. Tymczasem apostoł chciałby spowodować zawstydzenie Koryntian, którzy powinni „otrzeźwieć” i „obudzić się”, by w ten sposób dojść do lepszego poznania Boga, który wskrzesił z martwych Chrystusa, zaświadczyając ten sposób, że ma On moc wskrzesić każdego zmarłego.

---

<sup>442</sup> C.E. Hill, *Paul's Understanding of Christ's Kingdom in I Corinthians 15:20-28*, 320; E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT 7, Poznań–Warszawa 1965, 276.

<sup>443</sup> „The denial of the resurrection of the dead will result in a libertine life style. This is a deceived and sinning life due to the lack of the knowledge of God”; I. Saw, *Paul's Rhetoric in 1 Corinthians 15. An Analysis Utilizing the Theories of Classical Rhetoric*, 236.

## V. CYTAT Z Rdz 2,7b W 1 Kor 15,45b

1 Kor 14,45b: ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν

Rdz 2,7b (LXX): καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν

Rdz 2,7b (BH): וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה

### 1. Źródło cytatu

Tekst LXX zasadniczo zgadza się z BH, trzeba jednak zaznaczyć, że termin אָדָם tłumacz wersji hebrajskiej na grecki potraktował jako ogólne określenie człowieka, nie zaś jako imię własne. Jest to zresztą słuszne, gdyż przed terminem tym pojawia się rodzajnik, który zanika dopiero w dalszych partiach Rdz. W tekście Pawłowym pojawiają się dwie zmiany: apostoł wprowadza w zdanie liczebnik „pierwszy” oraz imię własne Adama<sup>444</sup>. Co prawda druga zmiana, wprowadzenie imienia własnego Adama, jest obecna także w wersji Teodocjona i Symmachusa, to jednak wiadomym jest, że obydwa tłumaczenia powstały później niż 1 Kor. Prozelita Teodocjon z Efezu opracował swój przekład pod koniec II w., a Samarytanin o imieniu Symmachus niewiele później<sup>445</sup>. Żadna z tych wersji nie mogła więc być źródłem Pawłowej ingerencji w tekst cytowany. Należy raczej uznać, że Paweł, Teodocjon i Symmachus

---

<sup>444</sup> J.P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 231. Stanley zauważa: „*Nothing in either Greek or Hebrew traditions offers any reason to think that Paul might have found the word in his Vorlage of Gen 2.7*”; C.D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, 208.

<sup>445</sup> M. Rosik, *Literatura żydowska okresu biblijnego i rabinicznego*, 52.

opowiedzieli się za żydowską tradycją, która traktowała termin  $\text{אָדָם}$  w BH dwojako: jako wskazanie ogólne dotyczące całego rodzaju ludzkiego oraz jako imię własne<sup>446</sup>. Gdyby te dwa dodatkowe słowa wyjąć z Pawłowego cytatu, jego brzmienie jest identyczne jak brzmienie tekstu LXX. Zmiany dokonane przez Pawła są pochodzenia redakcyjnego, a umotywować je należy kontekstem. Apostoł mówi o Chrystusie (traktując ten tytuł jako imię własne), jest więc zupełnie zrozumiałe, że przeprowadzając analogię: Adam – Chrystus, wprowadza także imię własne Adama<sup>447</sup>. Temu samemu celowi służy wprowadzenie liczebnika „pierwszy”. Ponieważ Paweł mówi o Chrystusie jako o „ostatnim Adamie” lub „drugim Adamie”, zupełnie naturalne wydaje się wprowadzenie tego liczebnika, celem uzyskania większej spójności zdania i logiki wewnętrznej wypowiedzi. Tekst hebrajski Rdz 2,7 można na różne sposoby przetłumaczyć na grekę, nie wypaczając zasadniczej myśli. Ponieważ jednak tłumaczenie Pawła (poza dwoma wyjaśnionymi włączeniami) zgadza się dokładnie z brzmieniem tekstu w LXX, należy przyjąć, że źródłem cytatu Pawłowego jest właśnie LXX<sup>448</sup>.

<sup>446</sup> C.D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, 208; „Paul has obviously freely adapted language in Genesis [2:7]”; J.R. Asher, *Polarity and Change in 1 Corinthians 15: A Study of Metaphysics, Rhetoric, and Resurrection*, 114.

<sup>447</sup> „Editors and copyists seem, to have had some scruples about Paul's treatment of the Old Testament text; in the first clause B and others omit ἄνθρωπος, and in the second P<sup>46</sup> and Irenaeus omit Ἄδᾰμ”; C.K. Barrett, *The Significance of the Adam-Christ Typology for the Resurrection of the Dead: 1 Co 15,20-22.45-49*, 112.

<sup>448</sup> E.E. Ellis twierdzi, że można przyjąć za źródło zarówno tekst hebrajski, jak i grecki. Do jednego i drugiego Paweł wprowadzić miał zmiany. Nie uzasadnia jednak, dlaczego nie opowiada się wprost za LXX, jeśli brzmienie cytatu jest w 1 Kor 15,45b identyczna jak w LXX; *Paul's Use of the Old Testament*, 152. Za LXX opowiada się natomiast jednoznacznie R.B. Terry; *A Discourse Analysis of First Corinthians*, 159.

## 2. Znaczenie w kontekście oryginalnym

W tradycyjnej egzegezie drugi opis stworzenia człowieka (Rdz 2,4b-7) przypisywany jest Jahwiście<sup>449</sup>. Jest on znacznie starszy niż ten przypisywany tradycji kapłańskiej. Wielu autorów widzi w nim więcej elementów mitologicznych niż w pierwszej relacji o stworzeniu człowieka. Pierwotny stan tworzyła – według Jahwisty – pustynia, którą Bóg dzięki nawodnieniu zamienił w ogród lub oazę<sup>450</sup>. Dopiero gdy ziemia jako nawodniona nadaje się do zamieszkania, Bóg stwarza człowieka. Czyni to za pomocą tchnienia, które przekazuje ciału ulepionemu z prochu ziemi. Dokonana zostanie teraz analiza Rdz 2,4b-7, aby na jej tle właściwie wydobyć myśl zawartą we fragmencie cytowanym później przez Pawła w 1 Kor 15,45b.

### 2.1. Podłoże ideowe i struktura literacka Rdz 2,4b-7

To krótkie opowiadanie, stanowiące drugi z kolei w Rdz opis stworzenia człowieka, mówi o początkach życia na ziemi, które zostało przez autora świadomie skontrastowane z wcześniejszym stanem istnienia wszelkiego stworzenia. Kontrast pomiędzy pierwszym i drugim opisem stworzenia widoczny jest już od pierwszych słów; o ile autor kapłański mówi o stworzeniu „nieba i ziemi” (Rdz 1,1), Jahwista odwraca kolejność, opowiadając o uczynieniu przez Boga „ziemi i nieba” (w. 4b). Różnica ta nie jest z całą pewnością przypadkowa. Dychotomia pomiędzy oboma opowiadaniem widoczna jest także w terminologii („stworzyć” – „uczynić”) czy w imieniu Boga („*Elohim*” – „*Jahwe Elohim*”). Wszelkie tego typu różnice sugerują początek nowej sekcji w Rdz 2,4b<sup>451</sup>.

<sup>449</sup> P.E.S. Thompson, *The Yahwist Creation Story*, VT 21 (1971) 198-208; N. Wyatt, *Interpretation of the Creation and Fall Story in Genesis 2-3*, ZAW 93 (1981) 10-21.

<sup>450</sup> G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum B. Widła, Warszawa 1986, 119-125.

<sup>451</sup> A. Wénin, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1 – 12,4*, Paris 2007, 51. Nie wszyscy jednak zgadzają się na taki podział, uzasadniając, iż formuła *וַיִּבְרָא* z w. 4a zawsze występuje jako nagłówek następującego po niej fragmentu; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, SB 4, Kielce 2002, 161;

Istnieje wśród teologów przypuszczenie, że Jahwista był autorem własnego opisu stworzenia świata, dużo bardziej rozbudowanego niż tylko ww. 4b-7, jednak ostateczny redaktor Rdz usunął je z tej racji, że szczegółowo stworzenie przedstawione zostało w Heksaameronie. Gdyby przypuszczenie to się potwierdziło, opowiadanie bazowałoby prawdopodobnie na jednej z wersji babilońskiego mitu o stworzeniu. Babilończycy wierzyli, że świat został stworzony przez demiurga, który pokonał potwora uosabiającego pierwotny chaos. Potwór ten mógł być utożsamiony z Rahabem, o którym mówi Deuteroizajasz (Iz 51,9), prorok często sięgający po dzieło Jahwisty. Oczywiście potworowi temu Jahwista nie przypisywał cech boskich, jak miało to miejsce w mitologii babilońskiej. Monoteizm tradycji jahwistycznej jest mocno zarysowany w całym dziele<sup>452</sup>.

Choć – jak wykaże to analiza gramatyczna przedstawiona poniżej – cały fragment Rdz 2,4b-7 uznać można za jedno zdanie, możliwe staje się wyodrębnienie w nim elementów strukturotwórczych. Niektóre przekłady, bazując na tych właśnie elementach, rozbijają jedność zdania hebrajskiego na kilka zdań w językach tłumaczenia: „Gdy Jahwe Bóg uczynił ziemię i niebiosy, nie istniały jeszcze na ziemi żadne krzewy polne i nie wschodziły żadne polne rośliny, bo Jahwe Bóg nie zesłał deszczu na ziemię i nie było człowieka, który by uprawiał rolę. Z ziemi wytrysnęło jednak źródło<sup>453</sup> i nawodniło całą powierzchnię roli. Wtedy Jahwe Bóg ulepił człowieka z prochu roli, tchnął w jego

---

D.M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville 1996, 75; P. Weimar, *Die Toledôt – Formel in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung*, BZ 18 (1974) 65-93; T. Stordalen, *Genesis 2,4. Restudying a locus classicus*, ZAW 104 (1992) 163-177.

<sup>452</sup> J.S. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków 2001<sup>3</sup>, 92-93.

<sup>453</sup> Wiele współczesnych tłumaczeń mówi nie o źródle wytryskującym z ziemi, lecz o kopaniu rowów melioracyjnych przez człowieka. Tekst jest niepewny w tym miejscu; zob. dyskusję poniżej oraz: J.S. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, 92.



nozdrza oddech życia i tak stał się człowiek istotą żywą<sup>454</sup>. Według takiego przekładu już samo kryterium gramatyczne pozwala na ukazanie struktury niniejszego fragmentu w następujących trzech segmentach:

1. Brak wegetacji na ziemi (ww. 4b-5);
2. Irygacja ziemi uprawnej (w. 6);
3. Utworzenie człowieka z prochu ziemi (w. 7).

## 2.2. Analiza egzegetyczna Rdz 2,4b-7

**ww. 4b-5.** Zauważyć należy raz jeszcze, że z punktu widzenia gramatycznego cały fragment zapisany w ww. 4b-7 stanowi jedno tylko zdanie: „Gdy Pan Bóg uczynił ziemię i niebo, nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi, ani żadna trawa polna jeszcze nie weszła – bo Pan Bóg nie zsyłał deszczu na ziemię i nie było człowieka, który by uprawiał ziemię i rów kopał w ziemi, aby w ten sposób nawadniać całą powierzchnię gleby – wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (ww. 4b-7; przekład za BT). Tak długie zdanie, wielokrotnie złożone, stwarza jednak gramatyczny problem: które zdanie jest nadrzędne, to zapisane w w. 6 (pojawienie się pierwszego systemu irygacyjnego) czy to zapisane w w. 7 (stworzenie człowieka)? Syntaktycznie i merytorycznie bardziej prawdopodobna wydaje się druga możliwość<sup>455</sup>. Przy takim rozwiązaniu ww. 4b-6, mówiące o stworzeniu świata, stanowią jedynie *terminus a quo*, natomiast cały fragment mówi o stworzeniu człowieka i o trosce, jaką Bóg go otacza. W Rdz 1 stworzenie jawi się jako uporządkowanie świata „od chaosu do kosmosu”, tu natomiast stan pierwotny ziemi widziany jest jako przeciwieństwo ziemi uprawnej.

<sup>454</sup> Tłumaczenie za: J.S. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, 92.

<sup>455</sup> G. von Rad, *Genesi. Traduzione e commento*, Antico Testamento 2/4, Brescia 1978<sup>4</sup>, 92.

Ziemia uprawna staje się środowiskiem człowieka, światem jego życia, jego otoczeniem. Zasadniczy temat tego krótkiego opowiadania to relacja „człowiek – ziemia” (אָדָם - אֶרֶץ)<sup>456</sup>. Kosmologiczne idee, które zainspirowały Jahwistę są zgoła odmienne od tych, które prezentuje dokument kapłański. U Jahwisty woda jest elementem użytecznym przy stworzeniu, natomiast w tradycji kapłańskiej (a także w niektórych psalmach) jest przeszkodą w tym dziele. Odmienne ukazana jest także pozycja człowieka: w Rdz 1 człowiek jest „szczytem piramidy stworzenia”, w Rdz 2 – „środkiem koła”<sup>457</sup>.

Opowiadanie rozpoczyna się frazą בַּיּוֹם (w. 4b), oznaczającą „w dniu”<sup>458</sup>. Jest to fraza o znaczeniu czasowym<sup>459</sup>. Zaraz po niej następuje wzmianka o Bogu, który nazwany jest imieniem Jahwe Elohim<sup>460</sup>. Takie imię dominuje w całej sekcji 2,4b-3,24<sup>461</sup>. Wersja pierwotna tekstu zawierała z pewnością jedynie imię Jahwe, natomiast imię Elohim zostało dodane przez redaktora kapłańskiego. Imię Jahwe zostało przez samego Boga objawione Mojżeszowi, co potwierdza zarówno powstała w VIII w. tradycja elohistyczna (Wj 3,6-15), jak i tradycja kapłańska, spisana w VI lub V w. (Wj 6,2-13)<sup>462</sup>. Imię to

<sup>456</sup> A. Wénin, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1 – 12,4*, 58-59.

<sup>457</sup> G. von Rad, *Genesis. Traduzione e commento*, 93.

<sup>458</sup> Fraza ta odpowiada sformułowaniu akkadyjskiemu *enūma*; taki też tytuł nosi odpowiednik babiloński Rdz – *Enūma eliś*.

<sup>459</sup> Por. Wj 6,28; Lb 3,1; Iz 11,16; Ez 28,13; C. Westermann, *Genesis, Biblischer Kommentar. Altes Testament, I*, Neukirchen-Vluy 1974, 270.

<sup>460</sup> Imię Jahwe pojawia się w Rdz 2,4b po raz pierwszy w Biblii; T. Brzegowy, *Pięćoksiąg Mojżesza*, *Academica 27*, Tarnów 2002, 273.

<sup>461</sup> E.A. Speiser, *Genesis. Introduction, translations, and notes*, *The Anchor Bible*, New York 1980<sup>3</sup>, 15; C. Westermann, *Genesis*, 270. „Najczęściej przyjmowaną opinią jest tłumaczenie, że chodzi o dwa paralelne opowiadania, z których skomponowano obecny tekst”; J. Lemański, *Pięćoksiąg dzisiaj*, 162; G.J. Wenham, *Genesis 1-15*, *WBC 1*, Waco 1987, 53-54.

<sup>462</sup> Próby wykazania, że imię Jahwe znane było w czasach przed-mojżeszowych nie przyniosły znaczących rezultatów; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan*, Paris 1971, 316-325.

pisano początkowo jedynie spółgłoskami i to nie tylko w BH, ale także w dokumentach pozabiblijnych (stela Meszy, króla Moabu; pieczęć z VIII w.; ostraki z Tel Aradu; lista z Lakisz, pochodząca z VI w. przed Chr.), natomiast jego właściwa wymowa znana jest z greckich transkrypcji<sup>463</sup>. Żydzi przestali wymawiać to imię po powrocie z niewoli babilońskiej (538 r. przed Chr.), a podczas lektury BH w synagogach zastępowali je imieniem Adonai. Choć etymologia imienia Jahwe jest wciąż dyskutowana przez językoznawców, wiadomym jest, że sami Izraelici łączyli je z czasownikiem „być” (Wj 3,13-15)<sup>464</sup>. Interpretacja treści imienia winna iść w kierunku obecności Boga w Izraelu po to, by naród ten prowadzić i nim się opiekować (Wj 20,2; Pwt 5,6).

Choć gramatycznie imię Elohim wyraża liczbę mnogą, nie ulega wątpliwości, że autor ma na myśli jedynego Boga; wielokrotnie bowiem występuje ono w Biblii z orzeczeniami w liczbie pojedynczej. Wywodzi się ono przypuszczalnie od czasownika oznaczającego „być potężnym” lub „być pierwszym”, czyli podkreśla już w samej etymologii Bożą wszechmoc. Zwyczaj nazywania jednego Boga czy bóstwa rzeczownikiem w liczbie mnogiej znany był na starożytnym Bliskim Wschodzie. Przykładów takiego zwyczaju dostarcza literatura i archeologia. Teksty klinowe znalezione niedaleko Ankary dowodzą, że swojego króla Hetyci nazywali terminem „bogowie”; teksty z El-Amarny przypisują faraonowi miano „moi bogowie”; odkryta w Ras Szamra legenda o Danelu odnosi tytuł „bogowie” do pojedynczego bóstwa, zwanego Panem Egiptu. Fenicki Bóg Nergal również

<sup>463</sup> Transkrypcje te przechowały się między innymi w pismach Klemensa Aleksandryjskiego i Teodoreta z Cyru; G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin 1969, 63; J.S. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, 93.

<sup>464</sup> Dyskusję na temat pochodzenia imienia Jahwe przeprowadza zwięźle T. Brzegowy; *Pięćoksiąg Mojżesza*, 273-274. Kończy ją słowami: „Etymologia imienia Jahwe nie jest pewna, ale najczęściej wiąże się je z rdzeniem *b-j(w)-h*, tzn. być. Zgodnie z taką etymologią Jahwe jest tym, KTÓRY JEST”; tamże, 274.

określany był imieniem „bogowie”<sup>465</sup>. Izraelici oznaczali jednego Boga terminem w liczbie mnogiej przypuszczalnie dlatego, by podkreślić, że posiada On wszelkie doskonałe cechy.

Bóg jest Tym, który „uczynił ziemię i niebo”. W tym zwrocie jasno widać przeciwstawienie do Rdz 1,1, gdzie Bóg widziany jest jako Ten, który „stwarza niebo i ziemię”; przeciwstawienie polega zarówno na innym czasowniku w polu semantycznym dzieła stwórczego, jak i w sekwencji niebo – ziemia oraz ziemia – niebo<sup>466</sup>. Obydwa wiersze jednak (1,1 i 2,4b) przejawiają podobieństwo do kosmogonii mezopotamskiej, w której znaleźć można np. taki zapis: „Kiedy najwyższe niebo nie było jeszcze nazwane, a stały grunt nie miał jeszcze swego imienia [...]”<sup>467</sup>. Przeświadczeniem Żydów było to, iż sklepienie niebieskie to płyta z przezroczystego kryształu: „Wstąpił Mojżesz [na górę Synaj] wraz z Aaronem, Nadabem, Abihu i siedemdziesięciu starszymi Izraela. Ujrzeli Boga Izraela, a pod jego stopami jakby jakieś dzieło z szafirowych kamieni, świecących jak samo niebo” (Wj 24,9-10; por. Ez 1,26). Owa płyta rozpięta miała być nad ziemią jak materiał namiotu (Iz 40,22; Hi 9,8), opierać zaś miała się na górach stanowiących kraniec świata. Niebiosa są niedostępne dla człowieka (Iz 55,9; Jr 31,37; Ba 3,29; Ps 103,11). Nad takim sklepieniem umieszczano górne wody, które z woli Boga opadały na ziemię w postaci deszczu. Dopiero ponad tymi wodami mieszkanie swe obrał Bóg (Rdz 1,5,7; 21,17; 22,11,15; 1 Krl 8,30,49; Iz 40,22; Ps 18,11-16). Boga otaczali aniołowie, stanowiący Jego niebiański dwór. Mieszkańcy owego dworu różnie byli nazywani: „wojsko niebieskie” (1 Krl 22,19; Dn 8,10; Ps103,21), „serafini” (Iz 6,2), „istoty żywe” (Ez 1,5-26), „cheruby” (Ez 9,3; 10,1-9). Wody górne otoczone były przez zbiorniki wypełnione gradem, śniegiem, wiatrem, burzami, a także chmu-

<sup>465</sup> E. Testa, *Genesi. Introduzione – storia primitiva*, Torino 1977<sup>2</sup>, 251-252; J.S. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, 18-19.

<sup>466</sup> Por. Iz 45,12; 48,13; C. Westermann, *Genesis*, 271.

<sup>467</sup> ANET 61,1,1.

rami, w których mieszka pactwo. Słońce, księżyc i gwiazdy uważano za poruszające się po sklepieniu niebieskim światła<sup>468</sup>.

Bóg jest także Stworzycielem ziemi. Wyobrażano ją sobie jako kolistą wyspę otoczoną znanymi morzami: Śródziemnym, Martwym, Czerwonym<sup>469</sup>. Ich wody stanowiły tzw. wody podziemne, w których znajdować się miały kolumny wspierające stały ląd (1 Sm 2,8; 2 Sm 22,16; Jr 31,37; Ps 118,16). Krańcami świata nazywano wyspy znacznie oddalone od lądu. Sam ląd natomiast mógł być ziemią urodzajną, jak ogród Eden, ale także „ziemią nie zasianą” (Jr 2,2), opuszczoną (Iz 6,12) czy niezamieszkaną (Jr 2,6). Izraelici znali wówczas przypuszczalnie jedynie kraje położone pomiędzy Morzem Kaspijskim i Morzem Czarnym na północy a Wybrzeżem Somalijskim na południu, oraz między Morzem Śródziemnym na zachodzie a Wyzyną Irańską na wschodzie<sup>470</sup>.

Motyw wody zdecydowanie inaczej został wykorzystany przez autora drugiego opisu stworzenia człowieka niż w opowiadaniu kapłańskim. W tym drugim ziemia obłana była wodami, nad którymi unosił się Duch Pański (Rdz 1,1); tutaj problemem jest brak wód, gdyż „Bóg nie zsyłał deszczu na ziemię i nie było człowieka, który by ją uprawiał” (w. 5b). Ziemia jest więc pustynią, na której nie rozwija się wegetacja: „nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi ani żadna trawa polna jeszcze nie wzeszła” (w. 5a). Warto pamiętać w tym kontekście, że urodzaj w Palestynie zależał od deszczów padających w zimowej porze. Sytuacja zmieniła się dopiero po wprowadzeniu systemów irygacyjnych. O ile w Rdz 1,11-12 roślinność pojawia się na ziemi jeszcze przed stworzeniem człowieka, o tyle tu pojawienie się roślinności warunkowane jest zsyłaniem przez Boga deszczów oraz działalnością

<sup>468</sup> J.S. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, 65-67.

<sup>469</sup> Pierwsze nazywano „Wielkim” (Lb 346), „Morzem Filistynów” (Wj 23,31), „Jafy” (Ezd 3,7) lub „Zachodnim” (Pwt 11,24), drugie – „Morzem Pustynnym” (Pwt 4,49) „Wschodnim” (Jl 2,20) lub „Słonym” (Rdz 14,3), trzecie zaś – „Morzem Sitowia” (Wj 13,18); J.S. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, 64.

<sup>470</sup> J.S. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, 65.

agrarną człowieka. Nawet jeśli przyjąć, za sugestią niektórych<sup>471</sup>, że termin מְרִטָּה nie oznacza „jeszcze nie”, ale „dopiero co”, nie zmienia to zasadniczo sensu wiersza; i tak roślinność pojawia się na ziemi po stworzeniu człowieka i zależna jest od jego pracy. Autor wymienia dwie grupy roślin: krzew i trawa. O trawie mowa była już wcześniej: „Niechaj ziemia wyda rośliny zielone: trawy dające nasiona, drzewa owocowe rodzące na ziemi według swego gatunku owoce, w których są nasiona” (Rdz 1,11; por. 1,12). O krzewie (רִשְׁתִּי) mowa jest natomiast tylko tu oraz w Rdz 21,15 i Hi 30,4. Możliwe, że złączenie obydwu tych rodzajów roślin w w. 5 antycypuje zapowiedź marnych owoców ziemi, które są pożywieniem człowieka (Rdz 3,18). Wzmianka o dwóch rodzajach roślin może także sugerować podział na rośliny jadalne i niejadalne<sup>472</sup>.

w. 6. W w. 6 napotykaemy problemy krytyki tekstualnej. Pojawia się tu termin מַטְרָה, użyty jedynie w tym miejscu oraz w Hi 36,27: „On [Bóg] kroplę wody podnosi i mgłę na deszcz skrapla”. U Hioba termin oznacza „mgłę”, w w.6 natomiast chodzi raczej o „parę” lub „chmurę” unoszącą się z podziemnych źródeł. LXX, Vlg i wersje syryjskie mówią w tym miejscu o źródle. Możliwe, że termin ten etymologicznie pochodzi od akkadyjskiego rzeczownika *id*, oznaczającego „rzekę”<sup>473</sup>. Tekst więc brzmiałby: „lecz para wytryskała z ziemi” lub „lecz chmura wznosiła się z ziemi”<sup>474</sup>. Bez względu na to, jaką wersję przyjąć, jej treść zasadniczo jest jasna: chodzi o nawodnienie ziemi<sup>475</sup>. Wersja o wodzie wytrysku-

<sup>471</sup> L.P. Trudinger, „Not Yet made” or „Newly Made”. *A Note on Genesis 2,5, EvQ* 47 (1975) 67-68.

<sup>472</sup> T. Stordalen, *Man, Soil, Garden: Basic Plot in Genesis 2-3 Reconsidered*, JSOT 53 (1992) 10-11; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, 162.

<sup>473</sup> F.I. Andersen, *On Reading Genesis 1-3*, w *Background for the Bible*, red. M.P. O'Connor, D.N. Fredmann, Winona Lake 1987, 137-138.

<sup>474</sup> Tak *Targum Onkelosa*; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 25.

<sup>475</sup> D. Kinder, *Genesis. An Introduction and Commentary*, Tyndale Old Testament Commentaries, Downers Grove 1967, 60; A. Wénin, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1 - 12,4*, 56; C. Westermann, *Genesis*, 273.

jącej z ziemi jest bardziej prawdopodobna niż wersja o człowieku dokonującym nawodnienia, gdyż ta ostatnia czyni podmiotem czynności opisanych w w. 6, a mało jest logiczne przyjęcie tezy, iż autor zamierzał powiedzieć, że to właśnie człowiek nawadnia całą powierzchnię ziemi. Dlatego należy przyjąć za słuszną intuicję Akwili, który czasowniki w w. 6 oddał za pomocą aorystów, dzięki czemu otrzymał przekład: „Z ziemi wytrysnęło źródło i nawodniło całą powierzchnię roli”. Przekład taki jest dopuszczalny z punktu widzenia gramatycznego, gdyż forma *jigtol*, zasadniczo służąca do określenia czynności powtarzających się i trwających, bywa niekiedy stosowana podobnie jak *qatal*, wyrażając czynność jednorazową (Pwt 32,10; Ps 116,3; Hi 15,7)<sup>476</sup>.

w. 7. Związek człowieka z ziemią ukazany został przez wykorzystanie terminów podobnych fonetycznie: אָדָם i אֲדָמָה: „[...] wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (w. 7). Termin אָדָם używany był w BH na oznaczenie poszczególnego człowieka, jak i całej ludzkości (np. Jr 51,14)<sup>477</sup>. Kontekst jednak jasno determinuje znaczenie terminu w w. 7: chodzi o pierwszego mężczyznę, który od Rdz 4,25 nazywany jest imieniem własnym Adam (od tego bowiem momentu narracji termin traci rodzajnik). Jahwista bazował na zwykłym postrzeganiu tego, co dzieje się z ludzkim ciałem po śmierci: ponieważ obraca się ono w proch, musiało także powstać z prochu ziemi.

Fraza „proch ziemi” tworzy most pomiędzy w. 7 a Rdz 3,19: „W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz!”. Utworzony z prochu zie-

<sup>476</sup> J.S. Nowowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, 96.

<sup>477</sup> F. Maass, אָדָם 'adhām, w: TDOT, I, 79-80; J. Roloff, *Adam*, w: *Das Grosse Lexikon zur Bibel. Altes und Neues Testament*, red. K. Koch, E. Otto, J. Roloff, H. Schmoldt, Wien 2004, 21; C. Westermann, אָדָם 'ādām person, w: E. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, I, tłum. M.E. Biddle, Peabody 1997, 31-33.

mi człowiek staje się istotą żywą tylko dzięki Bożemu tchnieniu (נְשָׁמָה). W. 7 uznany został przez egzegetów za *locus classicus* antropologii starotestamentalnej; brak w nim rozróżnienia na duszę i ciało, lecz pojawia się rozróżnienie bardziej realistyczne: ciało i życie. Wiersz ten jest jednocześnie swoistym uzupełnieniem Rdz 1,27<sup>478</sup>. Autor prezentuje działanie Boga w dziele stworzenia człowieka za pomocą dwóch czasowników: „ulepić” i „tchnąć”. Pierwszy z nich oddaje relację rzemieślnika / twórcy do materiału, który jest przedmiotem jego pracy, podobnie jak w Ps 94,9 („Nie ma usłyszeć Ten, który ucho wszczepił? Nie ma widzieć Ten, co ucho stworzył?”) czy Ps 139,14–15 („Dziękuję Ci, że mnie tak cudownie stworzyłeś, godne podziwu są Twoje dzieła. I dobrze znasz moją duszę, nie tajna Ci moja istota, kiedy w ukryciu powstawałem, tkany w głębi ziemi”). Termin יָצַר używany jest także na określenie pracy garncarza (2Sm 17,28; Iz 29,16; Jr 18,2.3.4.11) lub kowala (Iz 44,12). Czasownik ten mówi także o wyższości Boga nad człowiekiem, o Jego panowaniu nad ludzkim życiem; człowiek, zapominając o tym, czyni to na własną zgubę: „O co za przewrotność! Czyż może być garncarz na równi z gliną stawianą? Czyż może mówić dzieło o swym twórcy: «Nie uczynił mnie», i garnek rzec o tym, co go ulepił: «Nie ma rozumu?»” (Iz 29,16)<sup>479</sup>. O ile garncarz pracuje z gliną, o tyle Bóg posługuje się „prochem / pyłem”. Jest to metafora przemijalności człowieka<sup>480</sup>. Idea powstania człowieka z prochu znana jest także w innych pomnikach starożytnej literatury bliskowschodniej, a nawet greckiej<sup>481</sup>.

<sup>478</sup> D. Kinder, *Genesis. An Introduction and Commentary*, 60.

<sup>479</sup> Podobną myśl wyraża Jeremiasz: „Jeżeli naczynie, które wyrabiał, uległo zniekształceniu, jak to się zdarza z gliną w ręku garncarza, wyrabiał z niego inne naczynie, jak tylko podobało się garncarzowi” (Jr 18,4).

<sup>480</sup> Podobnie w Rdz 18,27; Hi 10,9; Iz 29,16; Ps 90,3; 104,29; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, 164.

<sup>481</sup> Chodzi o starobabiloński poemat *Gilgamesz*, egipskie inskrypcje o bogu imieniem Chnum oraz mit o Prometeuszu; W. van Soden, *Der Mensch bescheidet sich nicht. Überlegungen zu Schöpfungserzählungen in Babylonien und Israel*, w: *Bibel und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament*, red. W. van Soden, BZAW 162, Berlin–New York 1985, 165–173; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, 164.



Drugi użyty przez autora Rdz czasownik wskazujący na boskie działanie to termin „tchnąć / wiać”. Wskazuje on na mocne dmuchnięcie, np. takie, jakie wykorzystuje się celem wzniesienia płomienia przy rozpalaniu ognia (Iz 54,16; Ha 1,9). W tym samym znaczeniu pojawia się on w wezwaniu: „Z czterech wiatrów przybądź, duchu, i powiej po tych zabitych, aby ożyli” (Ez 37,9b). Tchnienie to oznacza także zdolność do oddychania, dlatego też właściwe jest również zwierzętom (Rdz 7,22). Boskie tchnienie, które łączy się z materią stwarza człowieka jako „istotę żywą” (חַיָּה לְנֶפֶשׁ) <sup>482</sup>, zarówno w jego wymiarze fizycznym i psychicznym. Dla Jahwisty tak człowiek, jak i zwierzęta przyjmują to samo określenie „istota żywa” (Rdz 2,7 i Rdz 2,19) <sup>483</sup>. Życie to powstaje dzięki bezpośredniemu działaniu Boga. Kiedy Bóg odbiera swe tchnienie, życie uchodzi: „Gdy skryjesz swe oblicze, [stworzenia] wpadają w niepokój; gdy im oddech odbierasz, marnieją i powracają do swego prochu” (Ps 104,29). Podobnym echem brzmią wyznania Elihu, przyjaciela Hioba: „Niech [Bóg] tylko zwróci uwagę, niech życie i tchnienie odbierze, a wszelkie ciało zaginie i człowiek w pył się obróci” (Hi 34,14-15). Powiązanie w jednym zdaniu (w. 7) motywu życiodajnego tchnienia i prochu otwierają czytelnika na perspektywę post-Adamową.

Nieco problematyczne, z syntaktycznego punktu widzenia, jak wspomniano już powyżej, wydaje się użycie przez autora imienia Bożego jako „Jahwe Elohim”. Taka „zbitka” imion występuje tylko w historii raju i upadku człowieka w Rdz, a poza tymi tekstami w Pięcioksięgu pojawia się zaledwie jeden raz <sup>484</sup>.

<sup>482</sup> Sam termin נֶפֶשׁ חַיָּה pojawia się w ST 754 razy, a oznacza nie tylko „duszę” czy „istotę”, ale także „gardło”, „szyję”, „pragnienie”, „życie”; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, 164.

<sup>483</sup> T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 275; A. LaCocque, *Szczeliny w murze*, w: *Mysleć biblijnie*, red. A. LaCocque, R. Ricoeur, Teologia żywa, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003, 30.

<sup>484</sup> Chodzi o Wj 9,30, w którym autor przytacza słowa Mojżesza: „Lecz ja wiem, że ty i słudzy twoi nie boją się jeszcze Pana Boga”; C. Westermann, *Genesis*, 270.

Została jednak wprowadzona przez redaktora przypuszczalnie po to, aby zidentyfikować pierwotne imię Jahwe z imieniem Elohim, użytym w Rdz 1.

### 2.3. Wkład w. 7b w Rdz 2,4b-7

Jahwista kładzie nacisk na fakt, że nie można powiedzieć, że człowiek „ma” ciało lub „ma” duszę, lecz jest ciałem i duszą jednocześnie, jest psycho-fizyczną jednością. Ta sama myśl zawarta jest także w 1 Tes 5,23, gdzie mowa jest o duchu, duszy i ciele: „Sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca, aby nienaruszony duch wasz, dusza i ciało, zachowały się bez przeszkód na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa”<sup>485</sup>. Nie jest istotne, ile komponentów wchodzi w grę; istotne jest podkreślenie człowieka jako jedności tych komponentów. Przez zwrot „stał się człowiek istotą żywą”, Jahwista uświadamia czytelnikowi, że ludzkie życie jest darem Boga. Jako byt materialny, człowiek otrzymał od Boga ciało; jako byt duchowy – otrzymał od Niego życie<sup>486</sup>. Sam Bóg jest źródłem życia: „Albowiem w Tobie jest źródło życia i w twojej światłości oglądamy światłość” (Ps 36,10). Człowiek ma w swej naturze coś ze swego Stwórcy; tchnienie Boga stało się jego oddechem. Takie rozumienie zwrotu „stał się człowiek istotą żywą” udokumentowane jest przez wypowiedź Elihu: „Tchnienie Boga mnie uczyniło i oddech Wszechmocnego mnie ożywia” (Hi 33,4). Żadna istota żywa poza człowiekiem nie została wyposażona w boskie tchnienie. Jahwista podkreśla tym samym wyjątkową pozycję człowieka wśród stworzeń. W świetle innych tekstów biblijnych okazuje się, że oddech Boży rozumiano jako światło, które przenika wewnątrz człowieka (Prz 20,27) i czyni zeń istotą rozumną (Hi 32,8). Dzięki oddechowi Jahwe człowiek nie tylko żyje, jak zwierzęta, ale także obdarzony jest sferą duchową<sup>487</sup>. Fonetyczne podobieństwo terminów „Adam”

<sup>485</sup> D. Kinder, *Genesis. An Introduction and Commentary*, 60-61.

<sup>486</sup> T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 275.

<sup>487</sup> J.S. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, 99.

i „ziemia” w języku hebrajskim nasuwa myśl o związku człowieka z ziemią i o tym, że człowiek jest prochem i w proch się obróci (por. Rdz 3,19). *Targum Palestyński* do Rdz 3,19 łączy pochodzenie człowieka z ziemi z jego zmartwychwstaniem: „Prochem jesteś i w proch się obrócisz; i z prochu musisz powrócić i zmartwychwstać i zdasz sprawę ze wszystkiego, co uczyniłeś”. Żydowska tradycja targumiczna widzi więc już w obrazie stworzenia człowieka z prochu ziemi pośrednie odniesienie do jego zmartwychwstania<sup>488</sup>.

### 3. Znaczenie w 1 Kor 15,44b-49

W ww. 42-44 Paweł używa aż czterech antytez, by przeciwstawić sobie dwa rodzaje ciała: zniszczalne / niechwalebne / słabe / zmysłowe apostoł przeciwstawia temu, co niezniszczalne / chwalebne / mocne / duchowe<sup>489</sup>. Właśnie ta ostatnia z antytez pojawia się w w. 44b: „Jeżeli jest ciało zmysłowe, jest też ciało duchowe” (Εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν)<sup>490</sup>.

<sup>488</sup> M. McNamara, *I Targum e il Nuovo Testamento. Le parafrasi aramaiche delle bibbia ebraica e il loro apporto per una migliore comprensione del Nuovo Testamento*, Studi biblici, Bologna 1978, 160.

<sup>489</sup> K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 164; N. Bonneau, *The Logic of Paul's Argument on the Resurrection Body in 1 Cor 15:35-44a*, ScEs 45 (1993) 79-92; R.H.Gundry, *Sōma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology*, SNTSMS 29, Cambridge 1976, 176; M.F. Hull, *Baptism on Account of the Dead (1 Cor 15:29). An Act of Faith in the Resurrection*, 211-212

<sup>490</sup> „1 Kor 15,35-49 wskazuje, że Apostoł zdaje sobie sprawę z tego, że ciało ziemskie ożywione duchem (*soma psychikon*) nie jest identyczne z tym po zmartwychwstaniu, z ciałem duchowym (*soma pneumatikon*)”; E.J. Jezierska, *Chrystopologia*, 76. Por.: E.J. Jezierska, „A jak zmartwychwstają umarli? W jakim ukazują się ciała?” (1 Kor 15,35). *Zmartwychwstanie wierzącego i natura jego wskrzeszonego ciała w ujęciu św. Pawła*, ŻK 45 (2004) 1, 64-69. A. Paciorek podkreśla zarówno ciągłość, jak i różnice, jakie zachodzą pomiędzy ciałem przed i po zmartwychwstaniu: „Gdy idzie o ciało po zmartwychwstaniu, to należy pamiętać, że nie jest to zwyczajny powrót do dawnego stanu. Ciało po zmartwychwstaniu będzie różne od obecnego, a jednak to samo”; A. Paciorek, *Parweł Apostoł – pisma*, I, Academica 28, Tarnów 1997, 116; E. Schweizer, *Body*, w: *ABD*, I, 769.

Antyteza ta nawiązuje do wcześniejszego przeciwstawienia pierwszego i ostatniego Adama, czyli Adama jako pierwszego człowieka i Chrystusa<sup>491</sup>. Zdanie zapisane zostało w prostym trybie warunkowym, który w NT pojawia się około trzysta razy, a który jest domeną Pawła; logiczne wynikanie w takim zdaniu jest następujące: jeśli jest A, to jest B<sup>492</sup>. Paweł mówi o „ciele zmysłowym” i „ciele duchowym”. Trzeba więc najpierw rozważyć znaczenie terminu „ciało” (σῶμα) w rozumieniu Pawłowym. Apostoł używa tego terminu 39 razy w 1 Kor na określenie materialnego, fizycznego aspektu życia ludzkiego<sup>493</sup>. To zupełnie podstawowe, literalne znaczenie rzeczownika, przeważa w całym piśmie<sup>494</sup>. Szczególne nagromadzenie terminu pojawia się w 1 Kor 6 (kwestia czystości), 1 Kor 12 (porównanie Kościoła do ludzkiego organizmu) oraz 1 Kor 15 (a więc analizowany przez nas rozdział). Występowanie rzeczownika σῶμα w 1 Kor 15 wydaje się szczególnie przydatne do określenia jego znaczenia w w. 44b. Pojawia się on najpierw w w. 35: „Lecz powie ktoś: A jak zmartwychwstają umarli? W jakim ukazują się ciele?”.

<sup>491</sup> L. Kreitzer, *Adam as Analogy: Help or Hindrance?*, NB 70 (1989) 278. „His [Paul’s] entire purpose in vv.21-22 is to make the connection between the old and the new, the past and the future, the dead and the living”; S.M. Lewis, „So That God May Be All in All”: *The Apocalyptic Message of 1 Corinthians 15,12-34*, 47; M.C. de Boer, *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5*, 98-101; H.C.C. Cavallin, *Life after Death. Paul’s Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15, 1, An Enquiry into the Jewish Background*, CBNT 7,1, Lund 1974, 203-204; M. Teani, *Corporeità e risurrezione. L’interpretazione di 1 Corinti 15,35-49 nel Novecento*, 223.

<sup>492</sup> S. Brodeur, *The Holy Spirit’s Agency in the Resurrection of the Dead: An Exegetico-Theological Study of 1 Corinthians 15,44b-49 and Romans 8,9-13*, 90.

<sup>493</sup> Por. 1 Kor 5,3; 6,13 (2 ×).15.16.18 (2 ×).19.20; 7,4 (2 ×).34; 9,27; 12,12 (3 ×).14.15 (2 ×).16 (2 ×).17.18.19.20.22.23.24.25; 13,3; 15,35.37.38 (2 ×).40 (2 ×).44 (3 ×). Oprócz tego termin ten siedmiokrotnie występuje w znaczeniu metaforycznym: 1 Kor 10,16-17; 11,24.27.29; 12,13.27. Por. J.H. Thayer, *Thayer’s Greek-English Lexicon of the New Testament. Coded with Strong’s Concordance Numbers*, 611.

<sup>494</sup> L. Kreitzer, *Body*, w: *Dictionary of Paul and His Letters. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, Dovners Grove-Leicester 1993, 71-72.

Wyimaginowane, retoryczne pytanie, zapisane w stylu diatryby w Pawłowym wywodzie, dotyczy natury ciała zmartwychwstałego. Apostoł sam daje na nie odpowiedź, podkreślając fakt, że Bóg ma moc przemiany każdego ciała: „To, co zasiewasz, nie jest od razu ciałem, którym ma się stać potem, lecz zwykłym ziarnem, na przykład pszenicznym lub jakimś innym. Bóg zaś takie daje mu ciało, jakie zechciał” (ww. 37-38a). Następnie uzasadnia, że każde ciało ma swoją własną „chwałę / piękno”: „Są ciała niebieskie i ziemskie, lecz inne jest piękno ciał niebieskich, inne – ziemskich” (w. 40). Przez wzmianki o tego typu transformacjach różnego rodzaju ciał, apostoł przygotowuje swój zasadniczy argument: również ludzkie ciało przy zmartwychwstaniu doznaje przemiany. Paweł zapewnia Koryntian, że przy zmartwychwstaniu nie chodzi przecież o ożywienie naturalnego, ludzkiego ciała, lecz że ciało po zmartwychwstaniu posiadać będzie inną naturę niż fizyczne, ziemskie ciało.

Rodzi się w tym kontekście zupełnie naturalne pytanie, czym jest „ciało duchowe” (σῶμα πνευματικόν)<sup>495</sup>. Z pomocą w odpowiedzi na nie przychodzi wcześniej dokonany przez Pawła podział na ludzi zmysłowych i duchowych: „Człowiek zmysłowy bowiem nie pojmuje tego, co jest z Bożego Ducha. Głupstwem mu się to wydaje i nie może tego poznać, bo tylko duchem można to rozsądzić. Człowiek zaś duchowy rozsądza wszystko, lecz sam przez nikogo nie jest sądzony” (2,14-15). Termin ψυχικός występuje w NT 6 razy; apostoł używa go na przeciwstawienie temu,

<sup>495</sup> C. Burchard, *1 Kor 15: 39-41*, ZNW 74 (1983) 233-252; K.-A. Bauer, *Leiblichkeit das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus*, SNTSMS 4, Gütersloh 1971, 94-96; F. Foitzheim, *Christologie und Eschatologie bei Paulus*, FzB 35, Würzburg 1979, 231; G.M. Hensell, *Antitheses and Transformation: A Study of I Corinthians 15:50-54*, St. Luis 1975, 137; H.-H. Schade, *Apokalyptische Christologie bei Paulus. Studien zum Zusammenhang von Christologie und Eschatologie in den Paulusbriefen*, GTA 18, Göttingen 1981, 204; B.M. Ahern, *The Risen Christ in the Light of Pauline Doctrine on the Risen Christian (1 Kor 15:35-37)*, w: *Resurrexit. Actes du Symposium International sur la Résurrection de Jésus (Rome 1970)*, red. E. Dhanis, Vatikanstadt 1974, 423-439; J.A. Schep, *The Nature of the Resurrection Body*, Grand Rapids 1964.

co jest duchowe (πνευματικός)<sup>496</sup>. Człowiek zmysłowy pozbawiony jest światła łaski, a więc światła Ducha Świętego i dlatego „nie pojmuje tego, co jest z Ducha Bożego”. Odrzuca „słowo krzyża” i „idzie na zatracenie” (1,18). Nie jest zdolny zrozumieć prawd objawionych, gdyż pozostaje zamknięty na dar Ducha Świętego. Zdolność taką posiada natomiast człowiek duchowy. Termin πνευματικός występuje w NT 26 razy, w tym 24 razy u Pawła<sup>497</sup>. W samy 1 Kor liczba wystąpień terminu wynosi 15. W 14,37 odnosi się on do osoby posługującej się darem proroctwa<sup>498</sup>. Możliwe, że antropologiczna terminologia, którą Paweł się posługuje, została zaczerpnięta ze środowiska hellenistycznej diaspory<sup>499</sup>. O napięciu pomiędzy duchem a ciałem mówi Paweł w sekcji 1 Kor 2,10b-16. Rozpoczyna ją stwierdzeniem, iż „Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego” (2,10b); chodzi tu oczywiście o Ducha Świętego, nie zaś ducha ludzkiego. Apostoł zdaje się stosować w swym wywodzie filozoficzną zasadę Gre-

<sup>496</sup> R.A. Horsley, *Pneumaticos vs. Psychikos. Distinctions of Spiritual Status among the Corinthians*, HTR 83 (1976) 269-288; B.A. Person, *The pneumatikos – psychikos Terminology in 1 Corinthians. A Study in the Theology of the Corinthian Opponents of Paul and its Relation to Gnosticism*, SBLDS 12, Missoula 1973.

<sup>497</sup> Niektórzy autorzy podają liczbę 19; liczba ta zależna jest od tego, które pisma uznane zostaną za Pawłowe.

<sup>498</sup> A. Miranda, *L'uomo spirituale' (pneumatikos anthrôpos) nella prima ai Corinzi*, RivB 43 (1995) 496-501. Różnicę pomiędzy człowiekiem zmysłowym a duchowym ukazywał Bazyli Wielki: „Tak też i Duch Święty jest obecny w każdym, kto jest zdolny Go przyjąć, tak jak gdyby tylko o niego samego chodziło, a pozostając niezmienny, każdemu daje łaskę jemu potrzebną. Wszystkim też, którym się udziela, daje się w pełni, na ile tylko pozwala im ich ograniczona natura. On pozostaje nieograniczony, On kieruje serca ku górze, prowadzi słabych jak za rękę, a postępujących naprzód doskonali. On oświeca tych, którzy są czyści od wszelkiej skazy, a przebywając z nimi, czyni ich ludźmi duchowymi. Ciała przejrzyste i nieskażone jaśniejają w zetknięciu z promieniem światła i same jarzą się blaskiem i innym tego blasku z siebie udzielają. Podobnie też dusze, noszące w sobie Ducha, są przez Niego oświecone, stają się uduchowione i łaską oświecają innych” (*Spir.* 9, 22-23).

<sup>499</sup> G.E. Sterling, *'Wisdom among the Perfect'. Creation Traditions in Alexandrian Judaism and Corinthian Christianity*, NT 37 (1955) 367.

ków, iż „podobne może być poznane przez podobne”. Oznacza to, że człowiek sam z siebie nie jest w stanie w pełni poznać Boga; taka znajomość może być zaś wynikiem objawienia przez Ducha Świętego. Identyczna zasada dotyczy człowieka: to, co ludzkie, zna duch, który jest w człowieku (2,11). Jak wspomniano, człowiekowi duchowemu przeciwstawia Paweł człowieka zmysłowego. Samo przeciwstawienie tego typu może dziwić; logiczniejsza wydawałaby się antyteza: człowiek duchowy – człowiek cielesny, obecna zresztą u Pawła. Wydaje się, że apostoł przejmuje terminologię, którą posługiwali się sami Koryntianie. Ludzie zmysłowi posiadają trzy charakterystyczne cechy:

- (1) „nie pojmują tego, co jest z Ducha Bożego” (2,14a);
- (2) wydaje im się to głupstwem (2,14b);
- (3) „nie mogą tego poznać, bo tylko duchem można to rozsądzić” (2,14c)<sup>500</sup>.

Przy takim rozumieniu napięcia pomiędzy tym, co zmysłowe, a tym, co duchowe, staje się jasne, że ciało duchowe, o którym mówi Paweł, istnieje w relacji do Ducha Świętego. Tak jak człowiek duchowy to ten, który otrzymuje poznanie od Ducha Świętego, również i natura ciała po zmartwychwstaniu wiązać się musi z działaniem Ducha Świętego. W kontekście takiego ujęcia terminów „duchowy” i „zmysłowy” w 1 Kor nie można wysnuć wniosku o braku kontynuacji pomiędzy ciałem zmysłowym a ciałem duchowym po zmartwychwstaniu. Owszem, samo mówienie o przemianie (transformacji; w. 51) zakłada pewną kontynuację pomiędzy oboma rodzajami ciał. Paweł jednak w tym miejscu nie koncentruje się na owej kontynuacji, lecz podkreśla odmiennność ciała po zmartwychwstaniu od ciała śmiertelnego<sup>501</sup>.

<sup>500</sup> R.A. Horsley, *How Can Some of You Say That There Is No Resurrection of the Dead?: Spiritual Elitism in Corinth*, NT 20 (1978) 205-206.

<sup>501</sup> Ważne spostrzeżenie w tej kwestii poddaje J.A. Schep: „If Paul wanted to teach that the resurrection-body will not be a body of flesh, He would certainly have used another word than *psychikon*”; *The Nature of the Resurrection Body*, 200. „As regards to

Apostoł kontynuuje tę myśl w kolejnym wierszu, w którym stwierdza, że Chrystus stał się „duchem ożywiającym” (εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν)<sup>502</sup>. W. 45 rozpoczyna formuła wprowadzająca cytat, po której następuje stwierdzenie wyjęte z Rdz 2,7b: „Tak też jest napisane: Stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą, a ostatni Adam duchem ożywiającym”(οὕτως καὶ γέγραπται· ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν). Formuła cytatu jest bardzo klarowna: οὕτως καὶ γέγραπται. Wskazuje ona jasno na intencję cytowania. Podobne formuły znajdują się także w 1 Kor 1,19.31. Rzeczywiście bezpośrednio po niej pierwsza część zdania jest cytatem, który w oryginalnym tekście hebrajskim pojawia się jako: וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה. Całe zdanie, z którego Paweł zaczerpnął cytat brzmi: „[...] wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2,7). Apostoł postępuje jednak – jak wykazano wyżej – za tekstem LXX: καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν. Tekst ten poddaje zmianom o charakterze redakcyjnym, o czym wspomniano przy określaniu źródła cytatu: opuszcza początkowe καὶ, dodaje liczebnik πρῶτος oraz imię Ἀδὰμ. Cytat uzupełnia wyjaśnieniem: „a ostatni Adam duchem ożywiającym”, co do którego również formuła cytatu może sugerować, iż wyjaśnienie to jest zaczerpnięte z ST. Jest to jednak typowo

---

*whole question of continuity, we may assume that there is a basic correlation in as much as the particular body that dies is the same one that will be raised and transformed. But Paul prefers to remain silent on this point. His central idea is that the natural will cease to exist since it is not suitable to the post resurrection state of the believer. Since it is of the earth, the natural is not suitable for the realm of Spirit. It must be changed, since «flash and blood cannot inherit the kingdom of God, nor does the perishable inherit the imperishable»;* S. Brodeur, *The Holy Spirit's Agency in the Resurrection of the Dead: An Exegetico-Theological Study of 1 Corinthians 15,44b-49 and Romans 8,9-13*, 96.

<sup>502</sup> W.H. Mare, *1 Corinthians*, 290; M. Henry, *Commentary on the whole Bible complete and unabridged in one volume*, 2275; C.H. Talbert, *Reading Corinthians: A Literary-Theological Commentary on 1 and 2 Corinthians*, 126; R. Morissette, *La condition de ressuscité. 1 Cor 15:35-49: structure littéraire de la péricope*, 223.



redakcyjne uzupełnienie. Zmiany wprowadzone przez Pawła do tekstu Rdz 2,7b (dodanie liczebnika i imienia Adama), cytowanego na zasadzie *midrash pesher*, mają posłużyć stworzeniu doskonalszego paralelizmu z drugim członem zdania, gdzie również pada imię Adama, natomiast liczebnikowi „pierwszy” przeciwstawiony jest termin „ostatni”<sup>503</sup>. Efekt, jaki Paweł osiąga wprowadzając cytat, jest wynikiem nie tylko samej treści cytatu i jego redakcyjnego przepracowania, ale także siły zastosowanego zabiegu retorycznego. Polega on na skontrastowaniu dwóch części zdania zawartego w w. 15:

1 Kor 14,45b: ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν;  
 1 Kor 14,45c: ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν<sup>504</sup>.

Całe zdanie zostało więc tak zbudowane, aby emfaza padała na drugą jego część. Choć w w. 45c czasownik ἐγένετο i rzeczownik ἄνθρωπος nie występują, są jednak domyślną implikacją pełnej paraleli z cytowanym fragmentem. Ich brak eliminuje niepotrzebne powtórzenia i wywiera zamierzony przez apostoła efekt retoryczny. Sam termin ἐγένετο jest formą czasownika „stać się”, który w NT pojawia się aż 167 razy, w tym aż 118 razy u Pawła, a w 1 Kor – 41 razy<sup>504</sup>. Za jego pomocą Paweł (za Rdz 2,7b) określa fundamentalną zmianę: jak proch ziemi w chwili stworzenia pierwszego człowieka „stał się” istotą żyjącą, a więc zupełnie nową jakością, tak w chwili zmartwychwstania Chrystus „stał się” „duchem ożywającym”. Taka nadzieja przemiany dotyczy każdego wierzącego w Chrystusa. Gdy Paweł używa w tym kontekście rzeczownika ἄνθρωπος, jego znaczenie jest już w dużej części zdeterminowane przez wcześniejsze wystąpienia tego terminu w 1 Kor. Zasadniczo wszelkie stworzenia

<sup>503</sup> M.F. Hull, *Baptism on Account of the Dead (1 Cor 15:29). An Act of Faith in the Resurrection*, 214.

<sup>504</sup> S. Brodeur, *The Holy Spirit's Agency in the Resurrection of the Dead: An Exegetico-Theological Study of 1 Corinthians 15,44b-49 and Romans 8,9-13*, 107-108.

apostoł kategoryzuje zgodnie z filozoficzną myślą grecką. Ludzi zalicza do kategorii zupełnie odmiennych niż inne stworzenia: „Nie wszystkie ciała są takie same: inne są ciała ludzi, inne zwierząt, inne wreszcie ptaków i ryb” (w. 39)<sup>505</sup>. W fizycznym życiu człowiek podobny jest do zwierząt, a jego ciało zbudowane jest z materii; w przyszłym życiu jednak posiędzie „duchowe ciało”, a to pochodzi „z nieba” (w. 47). Człowiek nie tylko odróżnia się od roślin czy zwierząt; odróżnia się także od aniołów: „Wydaje mi się bowiem, że Bóg nas, apostołów, wyznaczył jako ostatnich, jakby na śmierć skazanych. Staliśmy się bowiem widowiskiem światu, aniołom i ludziom” (1 Kor 4,9). Pisząc swój list do mieszkańców Koryntu, apostoł wciąż jest świadomy istnienia rzeczywistości ziemskiej i niebiańskiej. Jeśli człowiek jest zdolny wejrzeć częściowo w rzeczywistość niebieską, twierdzenie odwrotne jest również prawdziwe: aniołowie także mają wejrzenie w ludzkie sprawy.

Człowiek jednak przede wszystkim odróżnia się od Boga. Kondycja ludzka naznaczona jest słabością i śmiertelnością. Tego typu treści przenikały myśl filozoficzną i literacką starożytnej Grecji; zaznajomieni z nimi byli i Koryntianie, i sam Paweł. Boska kondycja natomiast jest zgoła odmienna: naznaczona jest nieśmiertelnością, mocą i chwałą: „To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi” (1 Kor 1,25). Poprzez odrzucenie krzyża Chrystusowego, ludzie okazali swą grzeszność i pychę: „Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców, wybrał to, co niemocne, aby mocnych poniżyć; i to, co nie jest szlachetnie urodzone według świata i wzgardzone, i to, co nie jest, wyróżnił Bóg, by to, co jest, unicestwić, tak by się żadne stworzenie nie chlępiło wobec Boga. Przez Niego bowiem jesteście w Chrystusie Jezusie, który stał

---

<sup>505</sup> Arystoteles stwierdza, że człowiek jest jedynym ze zwierząt, które ma w sobie jakiś boski pierwiastek; *Part.* 656a.

się dla nas mądrością od Boga i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem” (1 Kor 1,27-30). Te zdania ujawniają Pawłowe rozumienie tego, kim jest Bóg Ojciec: to On jest Stwórcą życia zarówno fizycznego, jak i duchowego, i to On zesłał Chrystusa na świat jako Odkupiciela człowieka. Ten krótki przegląd Pawłowego wykorzystania terminu ἄνθρωπος w 1 Kor pozwala dostrzec fakt, iż w w. 45 apostoł reinterpretuje go w świetle myśli judaistycznej. Choć wykorzystuje filozoficzne pojęcia Greków („duchowy”, „zmysłowy”, „cielesny”), to jednak kluczem w tej reinterpretacji jest Rdz 2,7b.

Słowa, które pojawiają się w obydwu częściach zdania w w. 15 korespondują ze sobą bądź na zasadzie powtórzeń (Ἄδὰμ εἰς), bądź na zasadzie kontrastu (ὁ πρῶτος – ὁ ἕσχατος; ψυχὴν ζῶσαν – πνεῦμα ζωοποιοῦν)<sup>506</sup>. W ten właśnie sposób akcentuje Paweł paralelę pomiędzy pierwszym i ostatnim Adamem: jak pierwszy Adam, pierwszy człowiek i reprezentant całej ludzkości, stał się „duszą żyjącą” przy stworzeniu, gdy Bóg tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, tak Chrystus – ostatni Adam, stał się „duchem ożywiającym” przy początku nowego stworzenia, gdy Bóg wskrzesił go z martwych<sup>507</sup>. Jak należy w tym wypadku rozumieć

<sup>506</sup> „The choice of these adjectives, nouns and participles is not accidental; Paul selected them with great care to make his point. Moreover, the syntax of the sentence is quite important. By placing them at the end of each line, Paul puts added emphasis on the nouns and the participles”; S. Brodeur, *The Holy Spirit's Agency in the Resurrection of the Dead: An Exegetico-Theological Study of 1 Corinthians 15,44b-49 and Romans 8,9-13, 106*; B. Schneider, *The Corporate Meaning and Background of 1 Cor 15:45b, 154-155*.

<sup>507</sup> Rola Chrystusa jako „drugiego” czy „ostatniego” Adama nie wskazuje na Jego preegzystencję, lecz rozpoczyna się z chwilą zmartwychwstania; J.G.D. Dunn, *Christology in the Making. An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, London 1989<sup>2</sup>, 107-108. „The Christology of the Last Adam was primarily directed towards illuminating and assuring the Christian's hope of eschatological humanity”; R. Scroggs, *The Last Adam. A Study in Pauline Anthropology*, Philadelphia 1966, 59; por. R. Scroggs, *Eschatological Existence in Matthew and Paul: Coincidentia Oppositorum*, w: *Apocalyptic and the New Testament*, JSNTSup 24, Sheffield 1989, 125-146; M. Teani, *Corporeità e risurrezione. L'interpretazione di 1 Corinti 15,35-49 nel Novecento*, 248-249.

termin ψυχή? W użyciu Pawłowym ma on różne znaczenia. W listach ściśle Pawłowych występuje on zaledwie 11 razy, natomiast w 1 Kor stanowi *hapaxlegomenon*. W większości przypadków termin ψυχή oznacza u Pawła po prostu „życie”<sup>508</sup>. Tesaloniczanom deklaruje Paweł, że dla Ewangelii gotów jest dać swe „życie” (ψυχή; 1 Tes 2,8). Filipianom wyjaśnia, że Epafrodyt dla Ewangelii ryzykuje „życie”: „dla sprawy Chrystusa bliski był śmierci, naraziwszy życie (ψυχή) swoje po to, by was zastąpić przy posłudze, której wy osobiście nie mogliście mi oddać” (Flp 2,30). O Prysce (Pryscylli) i Akwili stwierdza, że nadstawiali karku za jego „życie” (ψυχή; Rz 16,4). Rzymianom przytacza także słowa Eliasza o tych, którzy czyhają na jego „życie”: „Panie, proroków Twoich pozabijali, ołtarze Twoje powywracali. Ja sam tylko pozostałem, a oni na życie (ψυχή) moje czyhają” (Rz 11,3; por. 1 Krl 19,10.14). W innych miejscach termin ten oznacza „osobę” albo „istotę ludzką” (2 Kor 1,23; Rz 2,9; 13,1). Niekiedy oznaczać może „umysł” (choć tłumacz BT woli mówić o „sercu”): „Tylko sprawujcie się w sposób godny Ewangelii Chrystusowej, abym ja – czy to gdy przybędę i ujrzę was, czy też będąc z daleka – mógł usłyszeć o was, że trwacie mocno w jednym duchu, jednym sercem (ψυχή) walcząc wspólnie o wiarę w Ewangelię” (Flp 1,27). Ostatecznie także Paweł używa terminu ψυχή w najbardziej powszechnym znaczeniu: „dusza” (1 Tes 5,23; 2 Kor 12,15). Jakie znaczenie (dusza, umysł, życie, osoba – istota ludzka) należy preferować w w. 45? Ponieważ w wierszu tym znajduje się dookreślenie „żyjący”, stąd wydaje się, że znaczenie preferowane to „istota”: „stał się pierwszy człowiek, Adam, istotą żyjącą”. Jednak paralelizm z drugą częścią zdania, gdzie mowa jest o „duchu ożywiający”, wymagałby raczej znaczenia „dusza”. Należy więc przyjąć, że obydwa odcienie znaczeniowe (istota, dusza) są tu obecne.

Wywód Pawłowy zakłada, iż w Koryntianach powstanie nadzieja na to, że jak teraz są „duszami żyjącymi” na wzór pierw-

<sup>508</sup> J.H. Thayer, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament. Coded with Strong's Concordance Numbers*, 667.

szego Adama, tak też mogą otrzymać duchowe eschatologiczne życie na wzór tego, jakie posiada Chrystus po swym zmartwychwstaniu<sup>509</sup>. Paweł jest jednak zainteresowany jedynie dwoma aspektami związanymi z postacią Adama: faktem, że to przez niego śmierć weszła na świat oraz konsekwencjami tego faktu o charakterze kosmicznym i uniwersalnym („w Adamie wszyscy umierają”; w. 22a)<sup>510</sup>.

W starożytnym komentarzu do Rdz Filon z Aleksandrii identyfikuje Boże „tchnienie” z „duchem” Boga (*Leg.* 1,33-42; por. *Opif.* 6,134-135)<sup>511</sup>. Paweł jednak przypisuje Chrystusowi zdolność ożywiania<sup>512</sup>, gdyż określa Go terminem  $\piνεϋμα ζωοποιουϋν$ . Według ST i tradycji judaizmu atrybut ten należy Bogu, jednak bezpośredni kontekst omawianego wiersza sugeruje, że ożywianie dokonuje się przez Chrystusa: „Ponieważ bowiem przez człowieka przyszła śmierć, przez człowieka też dokona się zmartwychwstanie. Jak w Adamie wszyscy umiera-

<sup>509</sup> Myśl tę rozwija S.J. Hultgren w swym artykule *The Origin of Paul's Doctrine of the Two Adams in 1 Corinthians 15.45-49*, JSNT 25 (2003) 343-370. Zob. także: J.D.G. Dunn, *1 Corinthians 15:45 – Last Adam, Life-Giving Spirit*, w: *Christ and Spirit in the New Testament: In Honour of Charles Francis Digby Moule*, 127-141; R.B. Gaffin, *Life-Giving Spirit: Probing the Center of Paul's Pneumatology*, JETS 41 (1998) 573-589; A. Johnson, *Turning the World Upside Down in 1 Corinthians 15: Apocalyptic Epistemology, the Resurrected Body, and the New Creation*, EvQ 75 (2003) 291-309.

<sup>510</sup> M.C. de Boer, *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5*, 111.

<sup>511</sup> S.M. Lewis, „*So That God May Be All in All*”: *The Apocalyptic Message of 1 Corinthians 15,12-34*, 49; C.K. Barrett, *The Significance of the Adam-Christ Typology for the Resurrection of the Dead: 1 Cor 15,20-22.45-49*, 114; „Gn 2,7 is often used by Philo. He more than once gives a double exegesis, one for the first Adam and another for the 'inner man'. The explanation varies according to the special purpose Philo wanted to express in the different texts”; K. Usami, *How Are the Dead Rised? (1 Cor 15:35-38)*, 485.

<sup>512</sup> L. Kreitzer, *Adam and Christ*, w: *Dictionary of Paul and His Letters. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, Downers Grove-Leicester 1993, 11-12.

ją, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (15,21-22)<sup>513</sup>. Paweł więc w w. 45 kontynuuje zarysowaną wcześniej analogię: Adam – Chrystus<sup>514</sup>. W ww. 21-22 apostoł przeciwstawił sobie te dwie postacie. Adam stał się przyczyną śmierci wszystkich ludzi, Chrystus natomiast staje się gwarancją zmartwychwstania. Konstatacja, iż Adam jest przyczyną śmierci wszystkich ludzi, opiera się na słowach Boga: „Ponieważ posłuchałeś swej żony i zjadłeś z drzewa, co do którego dałem ci rozkaz w słowach: Nie będziesz z niego jeść – przekłeta niech będzie ziemia z twojego powodu: w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia. Cierń i oset będzie ci ona rodziła, a przecież pokarmem twym są płody roli. W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz!” (Rdz 3,17-19). Apostoł kilkakrotnie odczytuje ten tekst w swych listach jako mówiący o przyczynie śmierci, która weszła na świat z powodu grzechu popełnionego przez Adama. Wystarczy wspomnieć w tym kontekście następujące stwierdzenia z listu skierowanego do mieszkańców Rzymu: „Dlatego też jak przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli... [...] Ale nie tak samo ma się rzecz z przestępstwem jak z darem łaski. Jeżeli bowiem przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich śmierć, to o ileż obficie spłynęła na nich wszystkich łaska i dar Boży, łaskawie udzielony przez jednego Człowieka, Jezusa Chrystusa.

<sup>513</sup> „In 1 Cor 15:21-22, the emphasis of the typology focuses on Christ as the one through whom resurrection to life comes. This theme is carried through in vv. 45-49. In resurrection, one has a spiritual body, like that of the heavenly Christ, in contrast to the physical body which all humanity has in common with the earthly Adam”; M.J. Fretz, *Adam*, w: *ABD*, V, 64.

<sup>514</sup> R. Jamieson, A.R. Fausset, D. Brown, *A Commentary on the Old and New Testaments*, 332; M. Black, *The Pauline Doctrine of the Second Adam*, *SJT* 7 (1954) 170-179.

I nie tak samo ma się rzecz z tym darem jak i ze skutkiem grzechu, spowodowanym przez jednego grzeszącego. Gdy bowiem jeden tylko grzech przynosi wyrok potępiający, to łaska przynosi usprawiedliwienie ze wszystkich grzechów. Jeżeli bowiem przez przestępstwo jednego śmierć zakrólowała z powodu jego jednego, o ileż bardziej ci, którzy otrzymują obfitość łaski i daru sprawiedliwości, królować będą w życiu z powodu Jednego – Jezusa Chrystusa. A zatem, jak przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich ludzi wyrok potępiający, tak czyn sprawiedliwy Jednego sprowadza na wszystkich ludzi usprawiedliwienie dające życie” (Rz 5,12.15-18).

Przekonanie, iż przez Adama grzech zapanował na świecie, znane jest z tradycji judaistycznej (pozabiblijnej), a Paweł zdecydowanie je podziela: „Albowiem pierwszy Adam, niosąc złe serce, dokonał przestępstwa i został pokonany, a także wszyscy, którzy z niego się zrodzili. I nastąpiła ustawiczna niemoc: Prawo Twoje było w sercu ludu wraz z zepsutym korzeniem; odtąd oddalało się to, co dobre, a pozostało zło. Potem przeszły czasy i upłynęły lata. Wtedy wzbudziłeś sobie sługę imieniem Dawid. Kazałeś mu zbudować miasto dla imienia Twego i składać Tobie w nim ofiary z tego, co Twoje. I trwało to wiele lat. Mieszkańcy miasta grzeszyli, czyniąc we wszystkim tak, jak uczynił Adam i wszystkie jego pokolenia” (4Ezd 3, 21-26)<sup>515</sup>. Podobnym echem brzmią słowa *Apokalipsy Barucha syryjskiej*: „Jeżeli zaś Adam zgrzeszył i sprowadził śmierć na wszystkich, których za jego czasów nie było, to jednak ci, którzy zostali zrodzeni przez niego, każdy z nich przygotował swojej duszy przyszłą karę i każdy wybrał sobie przyszłą chwałę” (54,15). Apokryfy BH po wielokroć przyznają, że to grzech Adama sprowadził śmierć na wszyst-

<sup>515</sup> E. Brandenburger, *Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm. 5:12-21 (1. Kor. 15)*, WMANT 7, Neukirchen-Vluyn 1962, 15-64; R. Scroggs, *The Last Adam. A Study in Pauline Anthropology*, 60. Por. także szerokie studium na temat postaci Adama w teologii judaizmu: J.R. Levinson, *Portraits of Adam in Early Judaism. From Sirach to 2 Baruch*, JPSPesup 1, Sheffield 1988.

kich ludzi. Autor *Czwartej Księgi Ezdrasza* pyta: „Co uczyniłeś, Adamie? Jeśli rzeczywiście zgrzeszyłeś, zniszczenie dosięgło nie tylko ciebie, ale także wszystkich nas, którzy pochodzimy od ciebie” (4Ezd 7,118)<sup>516</sup>. W podobnym tonie brzmią słowa innego apokryfu: „Gdy bowiem zgrzeszył Adam i śmierć postanowiono przeciw tym, którzy zostali zrodzeni, wtedy policzono zrodzonych i liczbie tej przygotowano miejsce, gdzie zamieszkaliby żyjący i gdzie umarli byłiby strzeżeni” (*Ap. Bar.* 23,4; por. 17,2-3)<sup>517</sup>. Analogia Adam – Chrystus służy Pawłowi ukazaniu zasady solidarności: z powodu grzechu Adama wszyscy podlegli byli prawu śmierci; z powodu zmartwychwstania Chrystusa wszyscy dostąpić mogą zmartwychwstania<sup>518</sup>.

Dawcą życia jest Duch Święty (2 Kor 3,6.17)<sup>519</sup>. Bóg wskrzesza i ożywia przy pomocy Ducha: „Jeżeli natomiast Chrystus w was mieszka, ciało wprawdzie podlega śmierci ze względu na skutki grzechu duch jednak posiada życie na skutek usprawiedliwienia. A jeżeli mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Chrystusa Jezusa z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha” (Rz 8,10-11). Ponieważ sformułowanie  $\text{הָיָה חַיִּים}$   $\text{בְּכָל הַיּוֹם}$  oznacza po prostu istotę żywą, stąd analogia pomiędzy pierwszym i ostatnim Adamem jest klarowna: pierwszy Adam daje życie w porządku naturalnym, ostatni – w porządku duchowym. Czasownik  $\text{ἐγένετο}$  wskazuje na konkretny moment, w którym

<sup>516</sup> W.T. Wilson, *Pauline parallels. A comprehensive guide*, 176.

<sup>517</sup> Przekład za: J. Woźniak; *Apokryfy Starego Testamentu*, 416.

<sup>518</sup> E. Brandenburger, *Adam und Christus, Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm. 5:12-21 (1. Kor. 15)*, 16.

<sup>519</sup> S. Brodeur w następujący sposób widzi rolę Ducha Świętego w zmartwychwstaniu: „Paul presents the Holy Spirit as the agent of risen life because he is life itself: he is the very life of the Father and the Son now poured out into the world. Thus, while remaining intimately connected to his theology and christology, Paul's pneumatology is nevertheless quite independent from them. According to the Apostle, the Spirit too plays a very significant role in the resurrection of the dead”; S. Brodeur, *The Holy Spirit's Agency in the Resurrection of the Dead: An Exegetico-Theological Study of 1 Corinthians 15,44b-49 and Romans 8,9-13*, 123.



zarówno Adam, jak i Chrystus, dali początek dwom rodzajom ludzi. Jak przy stworzeniu Bóg tchnął w Adama tchnienie życia, tak przy zmartwychwstaniu Ojciec tchnął w Chrystusa swego Ducha<sup>520</sup>. O ile jednak czasownik ten w przypadku pierwszego Adama oznacza zmianę natury (z prochu ziemi stał się istotą żywą), o tyle w przypadku ostatniego Adama oznacza zmianę stanu (ziemski Jezus „stał się” zmartwychwstałym Chrystusem, cierpiący Sługa Jahwe „stał się” wywyższonym Mesjaszem)<sup>521</sup>. Chrystus z tego powodu może ożywiać Duchem tych, którzy w Niego wierzą, gdyż otrzymał od Ojca tego Ducha przy zmartwychwstaniu<sup>522</sup>. Dlatego też, przy rozważeniu trzech proponowanych przez egzegetów możliwości odpowiedzi na pytanie: „Kiedy Chrystus stał się «duchem ożywiającym»: jako preegzystujący w niebie, podczas wcielenia czy przy zmartwychwstaniu?”, najbardziej prawdopo-

<sup>520</sup> J.G.D. Dunn, *1 Cor 15:45 – Last Adam, Life-Giving Spirit*, w: *Christ and Spirit in the NT: In Honour of C.F.D. Moule*, red. B. Lindars, S.J. Smalley, Cambridge 1973, 129.

<sup>521</sup> „For Paul, then, the last Adam became a life-giving Spirit at his resurrection. When God raised him from the dead, the situation of the Son of God was radically altered. The earthly Jesus became the risen Jesus, the suffering servant became the glorious Messiah. Unlike Adam, Christ’s nature did not change, but his state most certainly did”; S. Brodeur, *The Holy Spirit’s Agency in the Resurrection of the Dead: An Exegetico-Theological Study of 1 Corinthians 15,44b-49 and Romans 8,9-13*, 116. Takie rozumienie czasownika „stać się” w w. 45 zyskuje potwierdzenie w świetle Flp 2,8-9: „[Chrystus] uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej. Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię”. Ziemski status Jezusa zmienił się radykalnie, gdy Bóg „wywyższył” Go ponad wszystko.

<sup>522</sup> A. Jankowski ujmuje tę prawdę następująco: „[...] jak niegdyś Jahwe tchnął w Adama tchnienie życia, tak w chwili zmartwychwstania Chrystusa Bóg Ojciec tchnął weń swego Ducha, tak iż odtąd całe życie Nowego i Ostatniego Adama jest ożywione Duchem. Przyjawszy taki podtekst Pawłowego skrótu myślowego z Księgi Rodzaju, otrzymujemy następujący jego sens: chwalebny Chrystus dlatego może Duchem ożywiać wiernych złączonych z Nim, że sam najpierw w chwili swego zmartwychwstania otrzymał tegoż Ducha od Ojca”; A. Jankowski, *Eschatologia Nowego Testamentu*, 102; por. B. Schneider, *The Corporate Meaning and Background of 1Cor 15:45b*, CBQ 29 (1967) 456.

dobna jest odpowiedź trzecia<sup>523</sup>. Warto przy tym zauważyć, że termin ζωοποιέω pojawia się w NT tylko 11 razy, z tego 7 w *Corpus Paulinum*, przy czym zawsze ma on charakter eschatologiczny i występuje w kontekście zmartwychwstania<sup>524</sup>.

Po *midraš pesher* do Rdz 2,7b, w kolejnym wierszu Paweł powraca do zasadniczego pytania, które pojawia się w tej części 1 Kor 15: „A jak zmartwychwstają umarli? W jakim ukazują się ciała?” (w. 35). Apostoł werbalizuje zasadę o pierwszeństwie tego, co ziemskie, przed tym, co duchowe: „Nie było jednak pierwsze to, co duchowe, ale to, co ziemskie; duchowe było potem” (w. 46; ἀλλ’ οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν)<sup>525</sup>. Podkreśla tym samym sekwencję dzieła stworzenia: najpierw stworzone zostało ciało fizyczne, następnie duchowe. Tylko taki porządek jest właściwy. Podkreślenie takie ważne jest nie tylko z retorycznego punktu widzenia. Apostoł daje tu bowiem napomnienie tym Koryntianom, którzy mogli twierdzić, że już żyją w ciele duchowym<sup>526</sup>. Po raz kolejny – jak w w. 44 – pojawiają się terminy „zmysłowy” i „duchowy”. Zasada tu obecna bazuje na dalszej refleksji apostoła nad przytoczonym cytatem z Rdz 2,7b. W odniesieniu do niego Paweł stwierdza:

<sup>523</sup> C.K. Barrett rozstrzyga kwestię następująco: „None can be ruled out as completely impossible, but the last is the most likely, since for Paul it is with the resurrection that the life-giving work of Christ begins”; *The Significance of the Adam-Christ Typology for the Resurrection of the Dead: 1 Co 15,20-22,45-49*, 113.

<sup>524</sup> S. Brodeur, *The Holy Spirit's Agency in the Resurrection of the Dead: An Exegetico-Theological Study of 1 Corinthians 15,44b-49 and Romans 8,9-13*, 122.

<sup>525</sup> M. Teani widzi tu „dwa porządki egzystencji”: „Paulo, avendo di mira la particolare situazione di Corinto, parla polemicamente di due successivi e irreversibili modi di essere. Si tratta di due «ordini di esistenza» profondamente diversi; Adamo e Cristo risorto ne sono i rappresentanti originari”; M. Teani, *Corporeità e risurrezione. L'interpretazione di 1 Corinti 15,35-49 nel Novecento*, 259.

<sup>526</sup> „The Apostle teaches them that they still have their natural bodies in this world and that they will only receive their spiritual ones in the world to come. In other words, God made the spiritual body for heaven and not for earth”; S. Brodeur, *The Holy Spirit's Agency in the Resurrection of the Dead: An Exegetico-Theological Study of 1 Corinthians 15,44b-49 and Romans 8,9-13*, 125.

„Pierwszy człowiek z ziemi – gliniany, drugi Człowiek – z nieba” (w. 47; ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ). Oczywiście tylko pierwsza część tego zdania wynika bezpośrednio z refleksji nad Rdz 2,7b; druga ma charakter teologicznej konstatacji wynikającej z rozważania dzieła Jezusa Chrystusa. Wersja zawierająca termin „Człowiek” (ἄνθρωπος) w odniesieniu do Chrystusa znajduje się u znaczących świadków (s\*, B, C, D\*, G, 33, 1739\*, it<sup>d,g,61</sup>, Vlg, cop<sup>bo</sup>). Inne manuskrypty zamiast o „Człowieku” mówią o „Panu”; ten ostatni termin jasno wskazuje, kim jest ów człowiek niebieski (tak: s<sup>c</sup>, A, D<sup>c</sup>, K, P, Y, 81, 104, 614, 1739<sup>mg</sup>, Byz, Lect, syr<sup>p,h,pal</sup>, goth, arm, al)<sup>527</sup>. P<sup>46</sup> ma w tym miejscu „człowiek duchowy”, co jest wyraźnym wpływem w.46. Porównanie Rdz 2,7a w wersji LXX z tekstem Pawłowym wygląda następująco:

Rdz 2,7a (LXX): καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς  
1 Kor 15,47a: ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός.

Użyty przez Pawła przyimek złożony z *genetivus materiae* (ἐκ γῆς χοϊκός) wskazuje jasno na fakt, iż ludzkie ciało fizycznie jest tej samej materii, co ziemia i proch. Rzeczownik γῆ pojawia się w NT około 250 razy, zazwyczaj w znaczeniu „ziemia”, „łód”, „gleba”, „grunt”. U Pawła jednak jest niezwykle rzadki; w listach typowo Pawłowych występuje 6 razy, w tym 3 razy w 1 Kor. Po raz pierwszy występuje w 1 Kor 8,5-6: „A choćby byli na niebie i na ziemi (εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς) tak zwani bogowie – jest zresztą mnóstwo takich bogów i panów – dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy”. Tak zwani bogowie – zdaniem niektórych – mogą istnieć gdzieś we wszechświecie. Tak właśnie należy rozumieć Pawłowe sformu-

<sup>527</sup> B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 501-502.

łowanie „w niebie i na ziemi”. Aż pięciokrotnie (z 6 wystąpień terminu u Pawła) rzeczownik γῆ pojawia się w cytatach z ST i za każdym razem rozumiany jest jako część dzieła stworzenia: „Do Pana należy ziemia” (1 Kor 10,26; por. Ps 24,1); „Albowiem mówi Pismo do faraona: Po to właśnie cię wzbudziłem, aby okazać na tobie moją potęgę i żeby rozślawiło się moje imię po całej ziemi” (Rz 9,17; por. Wj 9,16); „Bo Pan wypełni na ziemi swoje słowo skutecznie i bez zwłoki” (Rz 9,28; por. Iz 10,23); „Pytam więc: czy może nie słyszeli? Ależ tak: Po całej ziemi rozszedł się ich głos, aż na krańce świata ich słowa” (Rz 10,18; por. Ps 18,5); po raz piąty termin „ziemia” pojawia się właśnie w w. 47. Na 6 wystąpień terminu u Pawła, aż czterokrotnie wskazuje on na ziemię jako dzieło stworzenia, natomiast jedynie raz na „grunt” czy „glebę”. Nie można jednak wyciągać z tego wniosku, iż również w w. 47 termin ten mówi o ziemi jako Bożym dziele, tylko dlatego, że takie znaczenie przyjmuje on w większości wypadków u Pawła. W w. 47 znaczenie rzeczownika jest zdeterminowane przez przyimek „z” oraz *genetivus materiae* „z prochu ziemi”<sup>528</sup>: chodzi więc o ziemię jako tworzywo powstania ciała ludzkiego, o ziemię jako proch, grunt czy glebę. Tak zresztą rozumieł Rdz 2,7 Żydzi czasów apostoła Pawła.

U niektórych czytelników 1 Kor zdziwienie może budzić fakt, że dla Pawła to, co ziemskie, było pierwsze, a to, co duchowe, było potem. Apostoł jednak nie wypowiada się tu o porządku definitywnym, lecz mówiąc o tym, co duchowe, odnosi się do „ciała duchowego”, czyli ciała po zmartwychwstaniu<sup>529</sup>. Nikt nie zaprzeczy, że najpierw istnieje ciało ziemskie, a dopiero później ciało zmartwychwstałe. Apostoł wypowiada się tu więc w kategoriach eschatologicznych. Przesunięcie akcentu w nazewnictwie Chrystusa z „ostatniego Adama” (w. 45) na „drugiego

<sup>528</sup> Termin „proch” (χοῦκός) pojawia się zaledwie 4 razy w NT i wszystkie te wystąpienia należą do analizowanego fragmentu; S. Brodeur, *The Holy Spirit's Agency in the Resurrection of the Dead: An Exegetico-Theological Study of 1 Corinthians 15,44b-49 and Romans 8,9-13*, 128.

<sup>529</sup> A. Barnes, *I Corinthians to Galatians*, BN, Grand Rapids 1884, 281.

Adama” jest zabiegiem retorycznym, mającym na celu wzbudzić w adresatach nadzieję na to, iż w Chrystusie również oni mogą „przekroczyć” stan pierwszego Adama i dostąpić zmartwychwstania<sup>530</sup>. Poza tym termin „drugi” wskazuje na pewną nowość, którą przynosi zmartwychwstały Chrystus: nie jest on już tylko „ostatnim” na linii „ludzi ziemskich”, ale „drugim”, czyli dającym nowy początek, różny od „pierwszego”<sup>531</sup>. Idąc dalej, jeśli rozumieć „pierwszego Adama” jako reprezentanta całej ludzkości, wówczas „drugi Adam” staje się reprezentantem nowej ludzkości. W innych kategoriach rozważania swe snuje Filon z Aleksandrii, który również mówi o człowieku „niebieskim”, związanym z wiecznym Logosem (*Conf.* 41,146)<sup>532</sup>. Według niego, a także według Żydów diaspory, będących pod wpływem myśli hellenistycznej, człowiek „niebieski” z Rdz 1,26-27 był pierwszy, a dopiero w dalszej kolejności mowa jest o człowieku jako „duszy żyjącej” (Rdz 2,7)<sup>533</sup>. „Pierwszy reprezentował idealny duchowy stan umysłu, który dąży do rzeczy niebieskich, drugi zaś człowieka cielesnego, oddanego sprawom doczesnym”<sup>534</sup>. W literaturze apokryficznej winą za początek grzechu na ziemi również obarczony jest Adam: „[...] *et huic [Adam] mandasti diligere viam*

<sup>530</sup> J.P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 242; S. Brodeur, *The Holy Spirit's Agency in the Resurrection of the Dead: An Exegetico-Theological Study of 1 Corinthians 15,44b-49 and Romans 8,9-13*, 131. Zdaniem tego ostatniego termin „drugi” „adopts a different nuance by stressing something that is brand new”; tamże.

<sup>531</sup> „This human being is not merely the last in the line of earthly people, which is the assumption of v. 45. Rather, by calling him [Christ] ‘the second human being’, Paul is suggesting that he exceeds the first due to his glorious resurrection from the dead. Hence he represents a new prototype for humanity, a new possibility for human beings to live in the eschatological age”; S. Brodeur, *The Holy Spirit's Agency in the Resurrection of the Dead: An Exegetico-Theological Study of 1 Corinthians 15,44b-49 and Romans 8,9-13*, 131.

<sup>532</sup> A.J.M. Wedderburn, *Philo's 'Heavenly Man'*, *NovT* 15 (1973) 301-326.

<sup>533</sup> C.S. Keener, *1-2 Corinthians*, 132.

<sup>534</sup> C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, 373.

*tuam, et praeteriuit eam, et statim instituisti in eo mortem et in nationibus eius... O tu, quid fecisti, Adam? Si enim tu peccasti, non est factus solius tuus casus, sed et noster qui ex te aduenimus*" (4Ezd 3,7; 7,48)<sup>535</sup>. Podobny wydzźwięk mają słowa *Ap. Bar.*: „Gdy bowiem zgrzeszył Adam i śmierć postanowiono przeciw tym, którzy zostali zrodzeni, wtedy policzono zrodzonych i liczbie tej przygotowano miejsce, gdzie zamieszkaliby żyjący i gdzie umarli byłiby strzeżeni” (1 Kor 23,4)<sup>536</sup>.

Tak więc, podsumowując tę część dyskusji, w ww. 45–47 apostoł daje czytelnikom do zrozumienia, iż najpierw był Adam, który stał się „duszą żyjącą” (ψυχὴ ζῶσα). Po nim nastąpił drugi Adam, Chrystus, jako „duch ożywiający” (πνεῦμα ζωοποιούν). To, co duchowe, w porządku czasowym przychodzi później niż to, co ziemskie. Jednak przyjsie tego, co duchowe, jest nieuniknione. Perspektywa zmartwychwstania jest więc pewna, choć może nieco oddalić się w czasie. Widzieć ją należy w horyzoncie eschatologicznym, który następuje po porządku historycznym. Refleksja ta skierowana jest prawdopodobnie przede wszystkim do tych mieszkańców gminy korynckiej, którzy zachwyceni są korzystaniem z darów duchowych, sądząc, że weszli już w porządek eschatologiczny. O nich mówi Paweł w terminologii królowania, która należy do języka eschatologii: „Tak więc już jesteście nasyceni, już opływacie w bogactwa. Zaczęliście królować bez nas! Otóż tak! Nawet trzeba, żebyście królowali, byśmy mogli współkrólować z wami” (1 Kor 4,8). Warto jednocześnie zwrócić uwagę, że paralela pomiędzy w. 47a i w. 47b nie jest dokładna, gdyż sformułowaniu ἐκ γῆς χοϊκός odpowiada fraza ἐξ οὐρανοῦ. Brak terminu paralelnego do rzeczownika χοϊκός. Dlaczego? Odpowiedź nasuwa się przy lekturze ww. 48–49, gdzie apostoł kontrastuje z emfazą, przeciwstawiając to, co ziemskie temu, co niebieskie.

Przeciwstawienie Adama i Chrystusa znajduje u Pawła swoje rozwinięcie w przeniesieniu treści tego zestawienia na wszyst-

<sup>535</sup> Cytat za: S. Grasso, *Prima Lettera ai Corinzi*, 168.

<sup>536</sup> Przekład za J. Woźniakiem; *Apokryfy Starego Testamentu*, 416.

kich ludzi: „Jaki ów gliniany, tacy i gliniani; jaki Ten niebieski, tacy i niebiescy” (w. 48; οἶος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἶος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι)<sup>537</sup>. Każdy wierzący w Chrystusa odzwierciedla w sobie obydwie sytuacje – pierwszego i ostatniego Adama. Prawdę o stworzeniu człowieka z prochu ziemi wyraża Paweł za pomocą wspomnianego już, utworzonego przez siebie neologizmu „ziemski”, „gliniany” (χοϊκός)<sup>538</sup>. Termin ten wskazuje jednocześnie na kondycję człowieka podlegającego śmierci. Tymczasem „[...] niebieskim jest ostatni Adam dopiero jako zmartwychwstały, gdyż do takiego potem mają być podobni młodsi bracia jako do Pierworodnego (Rz 8, 29). Określenia «z nieba» i «niebieski» podobnie jak przedtem «duchowe» ciało, dobrane są jako przeciwieństwa tego, co z ziemi, a mówią o transcendentnej sferze działania Boga”<sup>539</sup>. W starożytnej kosmologii greckiej, której Szaweł z Tarsu jest spadkobiercą, wyraźnie odróżniano ciała ziemskie i niebieskie. Apostoł daje temu wyraz w bezpośrednim kontekście omawianego fragmentu: „Są ciała niebieskie i ziemskie, lecz inne jest piękno ciał niebieskich, inne – ziemskich. Inny jest blask słońca, a inny – księżyca i gwiazd. Jedna gwiazda różni się jasnością od drugiej” (ww. 40-41)<sup>540</sup>. Termin ἐπουράνιος używany był w grece klasycznej w odniesieniu do bogów, którzy zamieszkiwali niebios. W takim kontekście pojawia się on u Platona, Homera,

<sup>537</sup> C.K. Barrett, *From First Adam to Last*, London 1962, 74.

<sup>538</sup> Termin ten nie występuje w greckiej literaturze przedpawłowej, natomiast w ww. 47-49 użyty jest aż cztery razy; R.F. Collins, *First Corinthians*, 571; S. Brodeur, *The Holy Spirit's Agency in the Resurrection of the Dead: An Exegetico-Theological Study of 1 Corinthians 15,44b-49 and Romans 8,9-13*, 126; W. Brueggemann, *From Dust to Kingship*, ZAW 84 (1972) 1-18; E. Schweizer, χοϊκός, w: *TDNT*, IX, 477-478.

<sup>539</sup> A. Jankowski, *Eschatologia Nowego Testamentu*, 103; por. R. Morissette, *La condition de ressuscité. 1 Cor 15:35-49: structure littéraire de la péricope*, Bib 53 (1972) 215; J. Lambrecht, *Pierwszy List do Koryntian*, 1484.

<sup>540</sup> A.M. Cenci, *La nostra risurrezione è una certezza! Prima e Seconda Lettera di san Paolo ai Corinzi*, 83.

Filona czy u Flawiusza<sup>541</sup>. W świetle wiary w Chrystusa zmarłychwstałego rozróżnienie na to, co ziemskie i to, co niebieskie, zyskuje nową jakość: Chrystus staje się początkiem nowej ludzkości, inauguruje jej historię. Mówiąc o tym, iż Chrystus jest „z nieba” (w. 47) i „niebieski” (w. 48), apostoł nie odsyła wcale do pochodzenia Chrystusa w sensie Jego preegzystencji. Wskazuje na to zarówno kontekst wypowiedzi, jak i gramatyka. Terminami tymi Paweł opisuje egzystencję Chrystusa po zmarłychwstaniu, nie zaś przed wcieleniem. Gdyby apostoł myślał tu o preegzystencji i wcieleniu, zaprzeczałby temu, co powiedział w w. 46, iż to, co duchowe, „było potem”<sup>542</sup>. Myśl tu zawarta jest jasna: „ostatni Adam”, którego zmarłychwstanie stanowi początek końca czasów i który istniejąc jako „drugi Człowiek” jest człowiekiem „niebieskim”, przemieni ludzkie ciała po zmarłychwstaniu na podobieństwo swojego ciała uwielbionego (Flp 3,21).

Wykształcony w oparciu o antyczne wzorce filozoficzne i zaprawiony w interpretacji alegorycznej Filon z Aleksandrii, podobnie jak Paweł – Żyd z diaspory, również mówi o dwóch stworzeniach w odniesieniu do ludzi. Bazując na Rdz 1,26 („Uczynimy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!”) Filon widzi w pierwszym człowieku prototyp wszystkich ludzi; bazując natomiast na Rdz 2,7 (identycznie jak Paweł), mówi Filon o człowieku naturalnym: „Adam żył dwieście trzydzieści lat i zrodził potomstwo na swój obraz i podobieństwo. Set był jak jego ojciec i należał do tego samego rodzaju istnień. Od tamtego czasu ludzie mają ten sam rodzaj ciał, uczyniony na obraz ciała Adama. Także my posiadamy ten sam rodzaj ciał, żyjąc w stanie niszczenia aż do zmarłychwstania. W przyszłości jednak nosić będziemy inny obraz, obraz człowieka niebiańskiego, którego cia-

<sup>541</sup> S. Brodeur, *The Holy Spirit's Agency in the Resurrection of the Dead: An Exegetico-Theological Study of 1 Corinthians 15,44b-49 and Romans 8,9-13*, 35.

<sup>542</sup> G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 792-793.



ło jest duchowe”<sup>543</sup> (*Opif.* 6,134-135; por. *Leg.* 1,31-32.53.88.90-95; *Quaest. Gen.* 1,4;2,56; *Plant.* 44; *Quaest. Ex.* 2,46; *Her.* 7)<sup>544</sup>. Dla Aleksandryjczyka, podobnie jak dla Pawła, obydwie postacie nie wskazują jednostek, lecz są reprezentantami dwóch grup ludzi<sup>545</sup>. Trzeba jednak podkreślić, iż całościowa wizja Pawłowej antropologii zdecydowanie różni się od wizji Aleksandryjczyka<sup>546</sup>. Niektórzy egzegeci tą właśnie różnicą wyjaśniają negację zmartwychwstania u pewnej grupy Koryntian<sup>547</sup>.

Konkluzję Pawłowego wywodu stanowi stwierdzenie: „A jak nosiliśmy obraz [człowieka] z gliny, tak też nosić będziemy obraz [człowieka] niebieskiego” (w.49; καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν

<sup>543</sup> Cytat za: S. Grasso, *Prima Lettera ai Corinzi*, 176.

<sup>544</sup> J. Murphy-O'Connor, *The First Letter to the Corinthians*, 813; A. Barnes, *I Corinthians to Galatians*, 311-319; R.A. Horsley, 'How Can Some of You Say That There Is No Resurrection of the Dead?: Spiritual Elitism in Corinth', 217.

<sup>545</sup> „Philo's expositions of the two-'anthropoi' symbolism indicates that he is interested not so much in the priority of the individual figure over another individual figure, but in the superiority of one type or kind of mankind over another type”; R.A. Horsley, 'How Can Some of You Say That There Is No Resurrection of the Dead?: Spiritual Elitism in Corinth', 219.

<sup>546</sup> R. Penna, *Cristologia adamitica e ottimismo antropologico in 1 Cor 15,45-49*, w: *L'apostolo Paolo. Studi d'esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo 1991, 240-268. Dlatego też E. Dąbrowski stwierdza: „Nie doszukujemy się wpływu tych spekulacji na Pawła, skoro u niego kolejność jest akurat odwrotna; naprzód mowa jest o Adamie ziemskim, a następnie niebieskim (w. 45). W ogóle we współczesnym Pawłowi judaizmie ujęcie takie było całkowicie nieznanne”; E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, 284-285. Por. F. Altermath, *De corps psychique au corps spirituel. Interprétation de 1 Cor 15: 35-49 par des auteurs des quatre premiers siècles*, BGBE 18, Tübingen 1977, 56. Nie ma też w Pawłowej nauce o dwóch rodzajach ludzi śladów mitu o „anthroposie pierwotnym” (niem. *Urmensch*), jak sugerowali niektórzy badacze; R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig-Berlin 1927, 341-354; R.A. Horsley, 'How Can Some of You Say That There Is No Resurrection of the Dead?: Spiritual Elitism in Corinth', 216-217; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, Philadelphia 1959, 168; M. Teani, *Corporeità e risurrezione. L'interpretazione di 1 Corinti 15,35-49 nel Novecento*, 243.

<sup>547</sup> G.E. Sterling, 'Wisdom among the Perfect'. *Creation Traditions in Alexandrian Judaism and Corinthian Christianity*, 357-367.

εἰκόνα τοῦ χοῦκοῦ, φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου). Zmiana gramatycznej trzeciej osoby liczby pojedynczej na pierwszą osobę liczby mnogiej ma znaczenie retoryczne: Paweł skierowuje uwagę na sytuację adresatów i samego siebie w relacji do nich. Jego przekonanie widziane jest z perspektywy chrystologicznej, a dokładniej – z perspektywy paschalnej, przez pryzmat zmartwychwstania Chrystusa. Jednak tradycja judaistyczna (także pozabiblijna) zna oczekiwanie na przebywanie w bliskości Boga po śmierci. Znów wystarczy wspomnieć jeden choćby tekst apokryficzny, w którym wizjoner relacjonuje: „Tam zobaczyłem inne widzenie: Siedzibę sprawiedliwych i miejsce odpoczynku świętych. Tam oczy moje zobaczyły ich siedziby razem z aniołami i ich miejsce odpoczynku ze świętymi. Modlili się, błagali i wstawiali za synów ludzkich. Sprawiedliwość płynęła przed nimi jak woda, a miłosierdzie jak rosa na glebę. Tak jest między nimi na wieki wieków” (*Hen. et.* 39,3-5). Żydzi oczekiwali także odmiany ciała po zmartwychwstaniu: „W jakiej postaci dożyją żywi w Twoim dniu? Albo dokąd przetrwa ich sława, która będzie później? Czy przywrócą ich aktualną figurę? Czy ich członki ubiorą, które obecnie trwają w złym i które popełniają zło? A może zmienisz te rzeczy, które były w świecie takim jak ich?” (*Bar. syr.* 49,2-3; por. 49,2; 51,3; *Hen. et.* 108, 11)<sup>548</sup>.

Trzeba zwrócić uwagę na jeszcze jeden fakt. Otóż Paweł nie tylko cytuje w w. 45b fragment Rdz 2,7b, ale w najbliższym kontekście także czyni aluzje do innych fragmentów Rdz. W w. 49 pojawia się wyraźna aluzja do Rdz 1,27a: καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν. Nie można także wykluczyć aluzji do Rdz 5,3a: ἔζησεν δὲ Ἀδάμ διακόσια καὶ τριάκοντα ἔτη καὶ ἐγέννησεν κατὰ τὴν ἰδέαν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ. Jeden i drugi fragment Rdz łączą się z w. 49 poprzez wykorzystanie terminu εἰκόν. W. 49 zwraca uwagę na fakt, że zostaliśmy stworzeni na obraz pierwszego Adama (Rdz 5,3a), natomiast w. 49b wskazuje na aspekt eschatologiczny („będziemy

<sup>548</sup> Przekład: J. Woźniak; *Apokryfy Starego Testamentu*, 425.

nosić”) i przypomina Rdz 1,27a. Trzeba także dostrzec w tym kontekście fakt, że Paweł mówi o obrazie człowieka niebieskiego, a nie samego Boga<sup>549</sup>. Paweł, czyniąc aluzję do Rdz 1,27a, interpretuje ten fragment chrystologicznie, nie teocentrycznie.

Termin „obraz” (εἰκόν) odsyła więc do opowiadania o stworzeniu: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27)<sup>550</sup>. W NT występuje 23 razy, w tym 7 razy w *Corpus Paulinum*, a w samym 1 Kor – 3 razy. Większość wystąpień przyjmuje znaczenie metaforyczne: „Mężczyzna zaś nie powinien nakrywać głowy, bo jest obrazem i chwałą Boga, a kobieta jest chwałą mężczyzny” (1 Kor 11,7); „[...] blask Ewangelii chwały Chrystusa, który jest obrazem Boga” (2 Kor 4,4); „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodobniamy się do Jego obrazu” (2Kor 3,18); „Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8,29). Za każdym razem termin „obraz” odnosi się do Boga lub Chrystusa. Przez pryzmat tych wystąpień terminu spojrzeć należy na jego użycie w w. 49. Ludzie „ziemscy” odtwarzają w sobie obraz pierwszego Adama. Każdy człowiek stanął po stronie Adama w jego decyzji złamania Bożego nakazu. Z tego właśnie powodu wszyscy muszą umrzeć. Taki jest sens Pawłowego wyznania w Rz 5,12: „[...] przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli”<sup>551</sup>.

<sup>549</sup> J. Lambrecht, *Paul's Christological Use of Scripture in 1 Cor. 15.20–28*, 513.

<sup>550</sup> K. Prümm, *Reflexiones theologicae et historicae ad usum Paulinum termini 'eikōn'*, VD 40 (1962) 232.

<sup>551</sup> C.K. Barrett zauważa: „Men has taken Adam's side, they have joined the revolt against God and for that reason die. This is (very nearly if not quite) the meaning of Rom 5,12”; *The Significance of the Adam-Christ Typology for the Resurrection of the Dead: 1 Co 15,20–22.45–49*, 108. Por. także: B. Byrne, 'Sons of God' – 'Seed of Abraham'. *A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul against the Jewish Background*, AnBib 83, Roma 1979, 117.

Analogicznie ci, którzy w wierze postępują za Chrystusem, odtwarzają w sobie Jego obraz. Wierzący bowiem są wezwani, by stać się na wzór Chrystusa, który z kolei jest obrazem samego Boga: „Albowiem tych, których [Bóg] od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8,29). Kontemplacja Chrystusa prowadzi do upodobnienia się do Niego: „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadło; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodobniamy się do Jego obrazu” (2 Kor 3,18). W kolejnym liście do Koryntian Paweł wyjaśni, że Chrystus jest obrazem Boga: „A jeśli nawet Ewangelia nasza jest ukryta, to tylko dla tych, którzy idą na zatracenie, dla niewiernych, których umysły zaślepił bóg tego świata, aby nie olśnił ich blask Ewangelii chwały Chrystusa, który jest obrazem Boga” (2 Kor 4,4). Natomiast Filipianom tłumaczył Paweł tę samą prawdę – o przekształceniu ciał po zmartwychwstaniu. Dokona się ono mocą samego Chrystusa: „Nasza bowiem ojczyzna jest w niebie. Stamtąd też jako Zbawcy wyczekujemy Pana naszego Jezusa Chrystusa, który przekształci nasze ciało ponижone, na podobne do swego chwalebego ciała, tą potęgą, jaką może On także wszystko, co jest, sobie podporządkować” (Flp 3,20-21). Tak więc w w. 49 Paweł dochodzi do punktu, w którym – po wcześniejszych wywodach – staje się jasne, że:

- (1) kto akceptuje zmartwychwstanie Chrystusa, nie może twierdzić, że „nie ma zmartwychwstania” (w. 12), gdyż zmartwychwstanie Chrystusa otwiera drogę do zmartwychwstania wszystkim wierzącym w Niego;
- (2) zmartwychwstanie Chrystusa jest w rzeczywistości pierwszym stadium wydarzeń eschatologicznych, Chrystus bowiem zmartwychwstał jako „pierwociny” (w. 20) spośród wszystkich zmarłych;
- (3) istnieje paralelizm (negatywny) pomiędzy postacią Adama i postacią Chrystusa, które są postaciami „reprezen-

tatywnymi”; grzech Adama sprowadził na wszystkich śmierć, a zmartwychwstanie Chrystusa prowadzi wierzących w Niego do zmartwychwstania<sup>552</sup>.

Sformułowanie *φορέομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου* może być odczytane na dwa sposoby: „nosić będziemy” lub „nosimy w sobie obraz [człowieka] niebieskiego”<sup>553</sup>. Pierwszą formę zawierają nieliczne manuskrypty majuskułne i minuskułne oraz kilka wersji antycznych; wiele kodeksów jednak, a także znaczący P<sup>46</sup> zawiera formę drugą – zachętę w formie aorystu<sup>554</sup>. Kontekst eschatologiczny (i dydaktyczny)<sup>555</sup> zdaje się wskazywać, iż preferowana jest pierwsza możliwość<sup>556</sup>. Nie można jednak wykluczyć, że choćby *implicite* sformułowanie to zawiera w sobie zachętę moralną, by przez wysiłek i ascezę upodabniać się coraz bardziej do Chrystusa<sup>557</sup>. Ostatecznie bowiem zadatek zmar-

<sup>552</sup> C.K. Barrett, *The Significance of the Adam-Christ Typology for the Resurrection of the Dead: 1Co 15,20-22.45-49*, 109.

<sup>553</sup> Czasownik *φορέω* pojawia się jedynie 6 razy w NT, w tym tylko 2 razy u Pawła; zazwyczaj przyjmuje on znaczenie dosłowne („nosić” odzież czy broń). W w. 48a mamy do czynienia z tzw. aorystem gnomicznym, który jest dość powszechny w powiedzeniach, przysłowiach czy sloganach greckich. Por.: A. Brunot, *Saint Paul and his Message*, Twentieth Century Encyclopedia of Catholicism 70, tłum. R. Matthews, New York 1959, 75-76.

<sup>554</sup> R. Fabris, *Prima Lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento*, 210.

<sup>555</sup> B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 502.

<sup>556</sup> Inaczej Heil, który określa w. 49 „*the climactic exhortation*”. Autor argumentuje, że zachęta ta „*urges the audience to conform their lives even now to the confident hope of exceeding their earthbound condition and resembling «the heavenly one» after their deaths*”; J.P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 244.

<sup>557</sup> Autory, którzy przyjmują drugą możliwość jako bardziej prawdopodobną, podkreślają moralny charakter zachęty Pawłowej: „[...] *even though the Apostle concentrates on the life to come in 1 Corinthians 15, he never fails to remind his addressees that they are called to follow Christ in the world today. If the life-giving Spirit creates the spiritual body at the parousia, the Holy Spirit sanctifies and empowers Christians so as to help them in their day-to-day moral behavior on earth*”; S. Brodeur, *The Holy Spirit's Agency in the Resurrection of the Dead: An Exegetico-Theological Study of 1 Corinthians 15,44b-49 and Romans 8,9-13*, 161-162.

twychwstania chrześcijanin otrzymuje już we chrzcie, natomiast jego dopełnienie dokona się w czasach ostatecznych.

Podsumowując, cytat z Rdz 2,7b w w. 45b posłużył Pawłowi do ukazania analogii Adam – Chrystus (pierwszy Adam – ostatni Adam, pierwszy Adam – drugi Adam, pierwszy człowiek – drugi Człowiek, człowiek ziemski – Człowiek niebieski)<sup>558</sup>. Ponieważ apostoł przeciwstawia sobie te dwie postacie, cytat wskazuje na fakt, że Adam stoi u początków ludzkości, która popadła w grzech i w konsekwencji podlega prawu śmierci, Chrystus zaś stoi u początków tej grupy ludzi, która poprzez zmartwychwstanie pokona śmierć. Wierzący w Chrystusa bowiem upodobnią się do Niego w Jego zmartwychwstaniu. Analogię Adam – Chrystus można przedstawić następująco<sup>559</sup>:

	Adam	Chrystus
w. 45	pierwszy Adam dusza żyjąca	ostatni Adam duch ożywiający
w. 47	pierwszy człowiek	drugi Człowiek
ww. 47-48	z prochu ziemi	z nieba

Pawłowa argumentacja bazuje na midraszowej (*midrash pesher*) interpretacji Rdz 2,7b, dokonanej w świetle zmartwychwstania Chrystusa. W ww. 45-46 termin „dusza” odnosi się do Adama, a termin „duch” – do Chrystusa; za ich pomocą Paweł uzasadnia, że to, co duchowe było po tym, co zmysłowe. W ww. 47-49 termin „ziemski” odnosi się do Adama (na co wskazuje sama etymologia imienia), termin „niebieski” – do Chrystusa; za ich pomocą apostoł poucza, że wierzący w Chrystusa noszą w sobie obraz człowieka ziemskiego, po zmartwychwstaniu zaś nosić będą w sobie

<sup>558</sup> A. Barnes, *I Corinthians to Galatians*, 316.

<sup>559</sup> B. Witherington III, *Christology*, w: *Dictionary of Paul and His Letters. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, Dovners Grove–Leicester 1993, 111.

obraz człowieka niebieskiego<sup>560</sup>. Wykorzystanie cytatu z Rdz 2,7b daje Pawłowi możliwość ukazania realności zmartwychwstania, właśnie na bazie analogii Adam – Chrystus<sup>561</sup>. Użycie terminów „dusza” i „ziemski” w odniesieniu do pierwszego człowieka oraz terminów „duch” i „niebieski” w odniesieniu do Chrystusa, pozwala apostołowi mówić o dwóch rodzajach ciał (zmysłowym i duchowym) i za pomocą tego rozróżnienia uzasadniać realność zmartwychwstania. Przesunięcie znaczeniowe od „duszy żyjącej” w odniesieniu do Adama na „ducha ożywiającego” w odniesieniu do Chrystusa posłużyło Pawłowi jako argument za tym, iż Chrystus dzięki swojemu zmartwychwstaniu ma moc obdarzyć życiem (zmartwychwstaniem) tych, którzy w Niego wierzą.

---

<sup>560</sup> G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 788; M.L. Soards, *First Corinthians*, 1188.

<sup>561</sup> A.M. Cenci, *La nostra risurrezione è una certezza! Prima e Seconda Lettera di san Paolo ai Corinzi*, 84.

## VI. CYTAT Z Iz 25,8a W 1 Kor 15,54b

1 Kor 15,54b: κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῆκος

Iz 25,8a (LXX): κατέπειν ὁ θάνατος ἰσχύσας

Iz 25,8a (BH): בָּלַע הַמּוֹת לְנֶצַח

### 1. Źródło cytatu

Porównując ze sobą lekcje BH („zniszczy śmierć na zawsze”) i LXX („siła / zwycięstwo pochłonęło śmierć”), zauważyć należy różnicę pomiędzy hebrajskim לְנֶצַח („za zawsze”) a użytym w LXX czasownikiem ἰσχύσας. Ten ostatni to imiesłów czynny aorystu czasownika „móc”, „potrafić”, „być silnym”, „zwycięzać” czy „pomóc”<sup>562</sup>. Targum czyta w tym miejscu לְעַלְמַיִן („na zawsze”). Choć LXX tłumaczy hebrajskie לְנֶצַח przez ἰσχύσας, to jednak tłumaczenie εἰς νῆκος (w późniejszych wersjach Teodocjona i Akwili) jest zgodne z semickim (aramejskim i hebrajskim) rdzeniem (נָצַח); rdzeń ten bowiem buduje takie terminy jak „przywódca” czy „powodzenie”. Poza tym w LXX sformułowanie εἰς νῆκος pojawia się także w 2 Sm 2,26; Jr 3,5 i Am 1,11; 8,7. W 2 Sm 2,26 stanowi ono paralelizm synonimiczny dla frazy „czasy ostateczne”, natomiast w Jr 3,5 – dla frazy – „na wieki”<sup>563</sup>. Teodocjon tłumaczy καταπόθη ὁ θάνατος εἰς νῆκος, Akwila natomiast: καταπόντισει τὸν θάνατον

---

<sup>562</sup> Można podać także inne znaczenia tego czasownika: „cieszyć się tężyzną fizyczną”, „być w dobrym stanie zdrowia”, „być przydatnym”, „być w stanie”, „podołać”, „mieć moc”, „mieć przewagę nad kims”, „mieć znaczenie”; R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1999<sup>2</sup>, 156.

<sup>563</sup> M.C. de Boer, *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5*, 127.



εἰς ἕκαστον<sup>564</sup> Paweł więc w swoim tłumaczeniu najbardziej zbliżony jest do lekcji Teodocjona; różnica leży w jednym czasowniku (a dokładniej w jego formie): Paweł zapisuje κατεπόθη, natomiast Teodocjon czyta καταπόθη. Nie jest oczywiście możliwe, że Paweł postępował za Teodocjonem, gdyż ten dokonał swego przekładu pod koniec II w. po Chr., dokonując przeglądu LXX i nanosząc poprawki tam, gdzie jego zdaniem były one konieczne, by uzgodnić tekst z nauczaniem rabinów. Niektórzy uczeni postawili hipotezę, że za Pawłowym tłumaczeniem Iz 25,8a stoi jakaś nieznana wersja aramejska (*Volksbibel*), ale trudno znaleźć przekonujące argumenty za jej utrzymaniem<sup>565</sup>. Lepiej już odwołać się do targumów, które w nabożeństwach synagogałnych dokonywane były przecież na bieżąco i wcale nie musiały być zapisywane. Targumy babilońskie były zazwyczaj wiernym tłumaczeniem tekstu, targumy palestyńskie zaś raczej jego parafrazą. Przyjmowano zasadę, iż *meturgeman* (tłumacz) dokonywał targumu z pamięci po lekturze danego fragmentu, nie mógł natomiast mieć tekstu oryginalnego przed czytaniem<sup>566</sup>. Wydaje się jednak, że nie ma wystarczająco silnych argumentów, które pozwalałyby przyjąć, iż Paweł korzystał z targumu, a więc z aramejskiego tłumaczenia fragmentu. Tekst oryginalny musiałby wówczas przejść dwuetapową drogę: być przetłumaczony z hebrajskiego na aramejski, a następnie z aramejskiego na grecki. Tymczasem tekst Pawłowy bliższy jest LXX niż BH, jeśli chodzi o stopień zgodności werbalnej. Bezpieczniej jest więc przyjąć, że Paweł korzystał z LXX, a ponieważ ta odbiega od BH, apostoł dokonał interwencji zbliżających cytowany fragment do oryginału hebrajskiego<sup>567</sup>.

<sup>564</sup> J.P. Heil w następujący sposób wyjaśnia zbieżność tekstu Pawłowego z przekładem Teodocjona: „Although the Theodotion version i uncial Q is identical to the Pauline version, it may be a later assimilation to 1 Cor 15:54b, especially since it occurs as a marginal gloss, and the Syrohexapla reading of Theodotion has the active rather than passive form of the verb”; J.P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 249. Nieco inaczej brzmi lekcja Symmachusa: καταπόθησαι τὸν θάνατον εἰς τέλος.

<sup>565</sup> E.E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 15.

<sup>566</sup> A. Mello, *Judaizm*, tłum. K. Stopa, Kraków 2003, 59-60.

<sup>567</sup> R.B. Terry, *A Discourse Analysis of First Corinthians*, 159.

## 2. Znaczenie w kontekście oryginalnym

Zdanie „zwycięstwo pograżyło śmierć” (κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῆκος), zapisane w 1 Kor 15,54b, jest cytatem zaczerpniętym z Iz 25,8a i w kontekście oryginalnym brzmi: בְּלֶע הַמָּוֶת לְנֶצַח. Ostateczny redaktor księgi zamieścił je w części zwanej *Apokalipsą Izajasza*, obejmującej rozdziały 24-27. Wydaje się, że ta część Proto-Izajasza powstała najpóźniej, prawdopodobnie w okresie niewoli lub już po wygnaniu babilońskim<sup>568</sup>. Jest tu mowa o powszechnym sądzie Bożym nad narodami. Po wprowadzeniu tego tematu (Iz 24,1-6), prorok ukazuje wizję zniszczonego miasta (24,7-18a), by następnie kontynuować wątek sądu powszechnego (24,18b-23). Następnie prezentuje zwycięską pieśń wybawionych (25,1-5) i kreśli wizję uczyty mesjańskiej (25,6-12). Po niej zamieszczona została kolejna pieśń dziękczynna za zwycięstwo (26,1-6), psalm o charakterze eschatologicznym (26,7-19), eschatologiczne proroctwo (26,20 – 27,1) oraz pieśń o winnicy Pańskiej (27,2-5). *Apokalipsę Izajasza* kończy zapowiedź łaski dla domu Jakuba i kary dla gnębicielei (27,6-11) oraz ostateczne proroctwo oznajmiające definitywny tryumf Boga (27,12-13)<sup>569</sup>. Styl literacki proroctw tu zapisanych jest podobny do tego w Dn, Za 9-14 i apokryficznej *Księdze Henocha*. Jednak Iz 24-27 nie tylko z tego powodu został nazwany „apokalipsą”. Jest jeszcze kilka innych przyczyn:

- (1) w przeciwieństwie do poprzednich rozdziałów Iz, ten fragment zawiera przepowiednie skierowane do całej ziemi, nie tylko do poszczególnych narodów;

<sup>568</sup> T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, Kraków 2007, 135.

<sup>569</sup> Nieco inny podział *Apokalipsy Izajasza* proponuje B. Marconini: katastrofa globalna i ocalenie Reszty (24,1-6); opustoszenie (24,7-12); wierni rozproszeni po świecie (24,13-16a); kataklizmy (24,16b-20); zniszczenie sił kosmicznych (24,21-23); hymn ocalonych (25,1-5); uczyta eschatologiczna (25,6-8); zakończenie hymnu ocalonych (26,9-12); miasto sprawiedliwych (26,1-6); nadzieja na wybawienie (26,7-13); zapowiedź zmartwychwstania (26,14-19); hymn wdzięczności (26,20 – 27,1); pieśń o winnicy (27,2-5); proroctwo eschatologiczne (27,6-13); B. Marconini, *L'apocalittica biblica*, w: *Profeti e Apocalittici*, red. B. Marconini i inni, Logos. Corso do Studi Biblici 3, Torino 1994, 218-219.

- (2) Iz 27,1 zapowiada zniszczenie Lewiatana, płochliwego węża, który jest istotą mityczną; w literaturze apokaliptycznej często pojawia się zapowiedź zniszczenia istot mitycznych;
- (3) w apokalipsach po okresie destrukcji zapowiadany jest zupełnie nowy porządek; ten element jest obecny w Iz 24-27, zwłaszcza w zapowiedzi uczy eschatologicznej i otarcia łez wszystkim płaczącym (Iz 25,6-8);
- (4) literatura apokaliptyczna często zawiera wzmianki o zmarłych wstaniu; podobnie jest i w Iz 26,19<sup>570</sup>.

### 2.1. Podłoże ideowe i struktura literacka Iz 25,1-12

Rozdział 25 Iz zawiera odpowiedź na zapowiedziane zniszczenie ziemi i miasta (por. Iz 24). Ten fragment dzieła Izajaszowego zawiera elementy gatunku apokaliptycznego. Literatura apokaliptyczna jako taka przeżywała swój rozkwit w judaizmie począwszy od II w. przed Chr., jednak jej załączki widoczne są choćby we fragmentach Iz, czy Dn. Cechy charakterystyczne apokalips to przekonanie, iż są one zapisem objawienia dotyczącego przyszłości, w której oczekuje się zniszczenia zła i ocalenia sprawiedliwych<sup>571</sup>. Taka tematyka jest żywo obecna w Iz 25, a także w całej sekcji Iz 24-27.

<sup>570</sup> W.J. Doorly, *Isaiah of Jerusalem. An Introduction*, Mahwah 1992, 97-99.

<sup>571</sup> Do gatunku apokalips *sensu stricte* należą apokryficzne pisma judaizmu, takie jak: *Księga Henocha etiopska, Księga Gigantów, Księga Henocha słowiańska, Księga Henocha hebrajska, Księga Jubileuszów, Wyrocznie Sybilli, Czwarta Księga Ezdrasza, Apokalipsa Barucha syryjska, Apokalipsa Barucha grecka, Apokalipsa Abrahama, Apokalipsa Eliasza, Księga Eliasza, Wiedza Eliasza, Apokalipsa Sofoniasza, Apokalipsa Ezechiela, Drugi Ezechiel, Drabina Jakuba, Traktat Sema, Apokalipsa Adama* i inne; zob.: M. Rosik, *Literatura żydowska okresu biblijnego i rabinicznego*, w: M. Rosik, I. Rapoport, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2009, 56-70; S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, 123-200; M.E. Stone, *Apocalyptic Literature*, w: *Compendium rerum iudaicarum ad Novum Testamentum*, II, *Jewish Writings of Second Temple Period. Apocrypha, Pseudoepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, red. M.E. Stone, Assen-Philadelphia 1984, 383-442.

Pod względem wykorzystanych form literackich, Iz 25 składa się z pieśni zapisanej w formie bezpośredniego zwrotu do Jahwe (czyli w formie modlitwy) w ww. 1-5; z apokaliptycznego opisu przygotowanej przez Boga uczty w ww. 6-8; oraz z profetycznej zapowiedzi radości, która ogarnie przed Bogiem tych, którzy uniknęli nieszczęścia w ww. 9-12. Właśnie te tematyczne całości, w których występują różne wątki merytoryczne, wyznaczają strukturę Iz 25. Wewnętrzną budowę tego rozdziału można więc ukazać w trzech segmentach:

- A: Pieśń dziękczynna wybawionych (ww. 1-5);
- B: Uczta przygotowana przez Boga (ww. 6-8);
- C: Radość ocalonych (ww. 9-12)<sup>572</sup>.

*Apokalipsa Izajasza* rozpoczyna się opisem sądu uniwersalnego nad całym światem. Dokonuje go Bóg nad tymi, którzy złamali przymierze, nie zachowali przykazań, gwałcili sprawiedliwość i dopuszczali się nieprawości. Nawiązanie do przymierza wskazuje na przymierze z Noem, czyli przymierze o charakterze uniwersalnym, gdyż sąd odbywa się nad wszystkimi narodami. Ponieważ nie wymienia się nazwy miasta, które zostanie zniszczone, można w nim widzieć symboliczne nawiązanie do każdego miasta dopuszczającego się zła. Wierność Boga w karaniu

<sup>572</sup> Tak: J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, 459. D.C. Polaski dzieli Iz 25 na cztery części: ww. 1-5, ww. 6-8; ww. 9-10a; ww. 10b-12; *Authorizing an End. The Isaiah Apocalypse and Intertextuality*, Leiden 2001, 147-149. M.A. Sweeney widzi w Iz 25 tylko dwie części: ww. 1-5 i ww. 6-12; *Isaiah 1-39 with an Introduction to the Prophetic Literature*, 336. Każdą z nich jednak dzieli jeszcze na mniejsze segmenty (tamże, 333-336):

- I. Wspólna pieśń dziękczynna dla Jahwe (ww. 1-5):
  - A: Wezwanie do uwielbienia (w. 1);
  - B: Motyw uwielbienia: destrukcja ufortyfikowanego miasta (ww. 2-3);
  - C: Motyw uwielbienia: obrona ubogich (ww. 4-5).
- II. Zapowiedź błogosławieństwa i odpowiedzi na nią (ww. 6-12):
  - A: Zapowiedź błogosławieństwa (ww. 7-8);
  - B: Zapowiedź odpowiedzi Izraela i zniszczenia Moabu (ww. 9-12).

zła i nagradzaniu sprawiedliwości znajduje swój wyraz w pieśni dziękczynnej ocalonych (25,1-5). Syjon, który Bóg obrał sobie za mieszkanie, stanie się centrum odnowionego świata i właśnie Tam Bóg wystawi ucztę dla wszystkich ocalałych (25,6-8). Ponieważ ww. 10b-12 rozdziału 25 tracą swój uniwersalny charakter (mowa jest bowiem o antagonizmie pomiędzy Moabem a Izraelem), niekiedy uważane są one za głosę. W kolejnej pieśni, znów o charakterze uniwersalnym, prorok zestawia ze sobą obraz dwóch miast: miasto chaosu i miasto wierne Bogu (26,1-6). Następujący po tym obrazie psalm, nacechowany motywami eschatologicznymi, wskazuje na konieczność szukania Boga we wnętrzu prawego serca. Eschatologiczne proroctwo (26,20 – 27,1) stanowi swoistą odpowiedź na słowa psalmu. Naród powinien skryć się w swych komnatach, aż przeminie Boży gniew. Znakem ostatecznego zwycięstwa Boga jest pokonanie Lewiatana, starodawnego węża (27,1), który reprezentuje tu potęgi wrogie Izraelowi (Babilonię, Asyrię, Egipt). Kolejny przytoczony obraz to obraz winnicy (por. Iz 5). Bóg jest jej stróżem i ją pielęgnuje. Winnica symbolizuje oczywiście Izraela, który ocaleje w dniu sądu, w przeciwieństwie do narodów pogańskich. Zapowiedź upadku warownego miasta, którym może być Jerozolima lub Samaria, kończy *Apokalipsę Izajasza*<sup>573</sup>.

## 2.2. Analiza egzegetyczna Iz 25,1-12

ww. 1-5. Pierwszą sekcję Iz 25 stanowi dziękczynna pieśń wybawionych. Literatura eschatologiczna zawiera wiele hymnów, które wychodzą z ust ocalonych przez Jahwe (np. *1QM* 14,2-18; 18,6b-19,8)<sup>574</sup>. Już pierwsza aklamacja modlitewna, „Panie, Tyś jest Bogiem moim” (w. 1a) przywołuje na myśl formułę przymierza, wielokrotnie zapisaną na kartach Starego Testamentu: „Ja będę ich Bogiem, oni zaś będą moim ludem” (por.

<sup>573</sup> T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, 135-138.

<sup>574</sup> L. Stachowiak, *Księga Izajasza 1-39. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, I, PŚST IX/1, Poznań 1996, 368.

Pwt 26,17; 29,12; Oz 2,4; Jr 7,23; 11,4; 24,7; 31,32; Ez 34,30; 36,28; 37,23). Aklamacja ta nadaje ton całej modlitwie, która po niej następuje. Jest to ton bardzo osobisty i bezpośredni. Prorok, choć wypowiada (a raczej wyśpiewuje) pieśń w gramatycznej formie pierwszej osoby liczby pojedynczej, staje się reprezentantem wszystkich ocalonych przez Jahwe. Pieśń zwycięstwa jest pieśnią uwielbienia: „sławić Cię będę i wielbić Twe imię”. Pojawia się tu ważny w judaizmie motyw uwielbienia / uświęcenia Bożego imienia. Judaizm rabiniczny utrwalił go w pierwszej prośbie Kaddiszu: „Niech będzie wywyższone i uwielbione Jego święte Imię w świecie, który stworzył według swej woli”<sup>575</sup>. W mentalności semickiej imię i osoba są nierozdzielne; imię wyraża osobę i wskazuje na jej misję<sup>576</sup>. Można więc powiedzieć, że uwielbienie imienia Bożego jest wołaniem o to, by sam Bóg był znany i sławiony po całej ziemi.

Motywy uwielbienia imienia Jahwe są „przedziwne zamierzenia z dawna powzięte, niezmiennie, prawdziwe” (w. 1b). Zazwyczaj w tradycji żydowskiej wzmianka o wielkich dziełach Boga odsyła do cudów i znaków związanych z exodusem. Wystarczy podać kilka przykładów: „Któż jest pośród bogów równy Tobie, Panie, w blasku świętości, któż Ci jest podobny, straszliwy w czynach, cuda działający” (Wj 15,11); „Wiele Ty uczyniłeś swych cudów, Panie, Boże mój, a w zamiarach Twoich wobec nas nikt Ci nie dorówna. I gdybym chciał je wyrazić i opowiedzieć, będzie ich więcej niżby można zliczyć” (Ps 40,6); „Wspominam dzieła Pana, zaiste wspominam Twoje dawne cuda” (Ps 77,12); „Uczynił cuda przed ich ojcami w ziemi egipskiej na polu Soanu.

<sup>575</sup> M. Rosik, *Judaistyczne tło Modlitwy Pańskiej (Mt 6,9-13)*, Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein 4 (2008) 41-42. W tej samej modlitwie Kaddisz Żydzi modlili się o to, by „Imię było wywyższone i uświęcone w świecie, który On stworzył według własnej woli”. Trzecie błogosławieństwo „Osiemnaście błogosławieństw”, znane już za czasów Jezusa, rozpoczyna się słowami: „Ty jesteś święty i święte jest Imię Twoje”.

<sup>576</sup> H. Daniel-Rops, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, tłum. J. Lasocka, Warszawa 1994, 97.

Rozdzielił morze, a ich przeprowadził i wody ustawił jak groble. Przez dzień ich prowadził obłokiem, a przez całą noc blaskiem ognia. Rozłupał skały w pustyni i jak wielką otchłanią obficie ich napoił” (Ps 78,12-15; por. Ps 88,11-13; 89,6).

Sformułowanie „[zamierzenia] dawno powzięte” należy do języka typowo Izajaszowego; Bóg jest Tym, który konsekwentnie prowadzi swój plan zbawienia we wszechświecie, realizując go krok po kroku. Bogowie pogan nie mają planu (por. 1,26; 3,3; 5,9; 7,5; 8,10; 9,5; 11,2; 14,24.26-27; 16,3; 19,3.11-12.17; 23,8-9; 28,29; 29,15; 30,11; 32,7-8; 36,5; 40,13; 41,28; 44,26; 45,21; 46,10-11; 47,13). Co prawda sformułowanie מִרְחֹק można rozumieć spacjałnie, jako „z daleka”, jednak w tym wypadku w kontekst lepiej wkomponowuje się zabarwienie czasowe („dawno”, „z dawna”), podobnie jak w 2 Krl 19,25: „Czy nie słyszałeś? Z dawna (מִרְחֹק) to przygotowałem. Co ułożyłem od prastarych czasów, to teraz w czyn wprowadzam. Miałeś obrócić w stopy gruzów obwarowane miasta”.

Jednym z elementów Bożego planu było zniszczenie miasta występnych. Pierwsza część w. 2 zbudowana jest na zasadzie paralelizmu synonimicznego: „zamieniłeś miasto w stos gruzów / warowny gród w rumowisko”. Dużą trudność gramatyczną sprawia sformułowanie מֵעִיר, gdyż nienajlepiej wpisuje się w kontekst zdania. Trudność tę próbowano rozwiązywać na wiele sposobów<sup>577</sup>. Najczęściej przyjmowanym rozwiązaniem jest uznanie, że skryba pod wpływem מֵעִיר pojawiającego się w końcowej części zdania zamienił rodzajnik określony na מ. Wydaje się jednak, że równie prawdopodobne jest uznanie owego מ jako enklitycznego<sup>578</sup>. W każdym razie, ponieważ żadne konkretne miasto nie jest wskazane przez proroka, należy wzmiankę tę rozumieć jako topos o charakterze symbolu: miasto czy gród staje się sy-

<sup>577</sup> Ich listę zob. w: J.A. Emerton, *A Textual Problem in Isaiah 25:2*, ZAW 89 (1977) 64-73.

<sup>578</sup> H.D. Hummel, *Enclitic mem in Early Northwest Semitic, Especially Hebrew*, JBL 76 (1957) 104.

nonimem miejsca nagromadzenia zła i nieprawości. Końcowa część wiersza mówi o „zamku / cytadeli obcych” (אַרְמוֹן זָרִים), co tłumacz LXX przekłada jako „zamek pysznych” (τὰ θεμέλια τῶν ἀσεβῶν). Przekład ten wskazuje na kierunek tłumaczenia Izajaszowego prorocstwa w III w. przed Chr. Obcy uważani byli za pysznych czy nieprawych; w taki właśnie sposób traktowano narody pogańskie.

Rezultat Bożego działania (zniszczenia cytadeli obcych / pysznych, która nie będzie odbudowana) to chwała płynąca z ust ludu mocnego. Termin *עַל-כֵּן*, wprowadzający w. 3 ma bowiem zabarwienie przyczynowe. Przez jego użycie prorok buduje kontrast pomiędzy przyczyną a skutkiem: aby uwielbienie Boga stało się możliwe, musi najpierw dojść do dewastacji miasta obcych / pysznych. Dlaczego? Możliwe, że dlatego, iż człowiek rozpoznaje jedynie siłę, tylko w niej pokłada ufność, stąd Bóg musi uciec się aż do destrukcji, by człowiek rozpoznał zło. „Dopóki człowiek nie straci wszystkiego, nie jest zdolny zwracać uwagę na cokolwiek, oprócz siebie samego. Kiedy sytuacja staje się beznadziejna, wówczas z upodobaniem szuka Boga i rozpoznaje w Nim jedyny swój ratunek”<sup>579</sup>.

Następnie (ww. 4-5), niczym w rozwijającym się poemacie, prorok kontynuuje wyliczanie powodów, dla których Bóg jest wychwalany. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że Bóg zniszczył cytadelę nieprawych, ale także dlatego, że staje po stronie ubogich i prześladowanych. Terminy „biedny” (*דָּל*) i „ubogi” (*אַבְיָוִן*) w w. 4 należy rozumieć – zgodnie z zasadą *pars pro toto* – jako wskazanie na cały lud Izraela<sup>580</sup>. Pomagając im, Bóg staje się ich ucieczką. Jeśli Bóg sprzeciwia się pysznym, to nie tylko dlatego, że pycha jest złem samym w sobie, ale także dlatego, że wyrządza ona zło innym. Motyw Boga jako „ucieczki” jest niezwykle częsty

<sup>579</sup> J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, 461.

<sup>580</sup> Inaczej L. Stachowiak: „[Biedni i ubodzy] była to klasa ludzi pozbawionych własności i bez możliwości sensownego odwołania się do swych praw. Jako tacy stawali się łatwymi ofiarami wyzysku ze strony zamożnych”; L. Stachowiak, *Księga Izajasza 1-39. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, 370.



nie tylko w pismach profetycznych, ale w całym ST. Wystarczy przytoczyć w tym kontekście kilka tylko przykładów: „Boże mój, skało moja, na którą się chronię, tarczo moja, mocy zbawienia mego i moja obrono! Ty mnie wyzwalasz od wszelkiej przemo- cy” (2 Sm 22,3); „Chcecie udaremnić zamiar biedaka: lecz Pan jest jego ucieczką” (Ps 14,6); „Pan światłem i zbawieniem moim: kogóż mam się lękać? Pan obroną mojego życia: przed kim mam się trwożyć?” (Ps 27,1); „Pan jest mocą zbawczą dla swojego ludu, twierdzą zbawienia dla swego pomazańca” (Ps 28,8); „Zbawie- nie sprawiedliwych pochodzi od Pana; On ich ucieczką w czasie utrapienia” (Ps 37,39); „Przecież Ty jesteś Bogiem mej uciecz- ki, dlaczemu mnie odrzuciłeś? Czemu chodzę smutny gnębiony przez wroga?” (Ps 43,2); „Bóg jest dla nas ucieczką i mocą: łatwo znaleźć u Niego pomoc w trudnościach” (Ps 46,2)<sup>581</sup>.

Celem zobrazowania tego, iż Bóg jest ucieczką, prorok przywołuje dwie ekstremalne na Bliskim Wschodzie sytuacje meteorologiczne: deszcze i upały. Zarówno długotrwałe bu- rze, jak i susza powodują zniszczenie plonów, czyli pozbawiają człowieka środków do życia. Człowiek nie jest w stanie zapano- wać nad siłami rządzącymi klimatem. Tylko Boża interwencja może okazać się skuteczna<sup>582</sup>. Nieco dziwne sformułowanie „bo tchnienie przemożnych jest jak deszcz muru (עֲרִיצִים פְּזָרִם קִיר) □□ רַיָּן □□” (w. 4b) winno być czytane jako „tchnienie przemożnych jest jak deszcz zimowy”; zamiana taka, wynikała z podobieństwa terminów „mur” (קִיר) i „zima” (קָר), doskonale wkomponowuje się w kontekst<sup>583</sup>. Izajasz kontynuuje tę klimatyczną obrazowość w zakończeniu w. 5: „jak upał cieniem chmury, tak pieśń ciemiez-

<sup>581</sup> Por. także: Ps 48,4; 52,9; 57,2; 62,8; 71,7; 91,2; 94,22; 142,5; Iz 4,6; 17,7; 27,5; 16,19.

<sup>582</sup> S. Gądecki, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, Gniezno 1993, 105.

<sup>583</sup> Targum jednak utrzymuje TM bez zmian, natomiast LXX całkowicie zmienia sens wiersza: ἐγένου γὰρ πάση πόλει ταπεινῆ βοηθὸς καὶ τοῖς ἀθυμήσασιν διὰ ἔνδειαν σκέπη ἀπὸ ἀνθρώπων ποιηρῶν ῥύση αὐτοῦς σκέπη διψῶντων καὶ πνεῦμα ἀνθρώπων ἀδικουμένων.

ców zostanie stłumiona” (LXX pomija pierwszą część frazy). Bóg pokonuje pysznych w sposób cichy, a zarazem natychmiastowy. Jak chmura pojawia się nagle pomiędzy wyschłym skrawkiem ziemi a słońcem, tak Pan samym pojawieniem się swoim chroni uciemionych. Pobrzmiewa tu wyraźne echo wcześniejszej zapowiedzi Izajasza: „nad wszystkim Chwała Pańska będzie osłoną i namiotem, by za dnia dać cień przed skwarem, ucieczkę zaś i schronienie przed nawałnicą i ulewą” (Iz 4,6)<sup>584</sup>.

ww. 6-8. Sekcję rozpoczyna zapowiedź uczty zgotowanej przez Boga<sup>585</sup>. Fragment ten jest kontynuacją 24,21-23: „Nastąpi w ów dzień to, iż Pan skarże wojsko niebieskie tam, w górze i królów ziemskich tu – na dole. Zostaną zgromadzeni, uwięzieni w lochu; będą zamknięci w więzieniu, a po wielu latach będą ukarani. Księżyc się zarumieni, słońce się zawstydy, bo zakróluje Pan Zastępów na górze Syjon i w Jeruzalem: wobec swych starców będzie uwielbiony”. Na związek 24,21-23 i 25,6-8 wskazuje przede wszystkim tematyka i terminologia. Zestawienie fraz „na tej górze” (Syjon) oraz „dla wszystkich narodów” jest swoistym połączeniem partykularyzmu izraelskiego z uniwersalizmem. Izajasz wpisuje się tu w tradycję mówiącą o gromadzeniu narodów na Synaju: „Stanie się na końcu czasów, że góra świątyni Pańskiej stanie mocno na wierzchu gór i wystrzeli ponad pagórki. Wszystkie narody do niej popłyną, mnogie ludy pójdą i rzekną: «Chodźcie, wstąpmy na Górę Pańską do świątyni Boga Jakubowego! Niech nas nauczy dróg swoich, byśmy kroczyli Jego ścieżkami. Bo Prawo wyjdzie z Syjonu i słowo Pańskie – z Jeruzalem». On będzie rozjemcą pomiędzy ludami i wyda wyroki dla licznych narodów. Wtedy swe miecze przekują na lemiesz, a swoje włócznie na sierpy. Naród przeciw narodowi nie podniesie miecza, nie będą się więcej zaprawiać do wojny” (Iz 2,2-4; por. Iz 18,7; 45,14; 60,3-4; Ps 96,6-7). Choć wyrażenie „wszyst-

<sup>584</sup> Por. Iz 30,2-3; 32,2; 49,2; 51,16; Ps 17,8; 36,8; 57,2; 63,8; 91,1; 121-5-6.

<sup>585</sup> B. Wodecki, *Jerusalem – Zion in the Texts of Proto-Isaiah*, 105.

kie narody” pochodzi z tradycji deuteronomistycznej (Pwt 4,19; 6,14; 7,6-7; 10,15; 14,2), to jednak nie jest nieobecne w pismach prorockich (Mi 4,5; Ha 2,13; Jr 34,1; Ez 31,12-13; 38,6; Za 8,20-22). Motyw Boga zapraszającego na ucztę również należy do tradycyjnych w myśli teologicznej Izraela (Ps 22,27; 23,5; 36,8-9; Jr 31,14).

Bóg przygotowuje ucztę „na tej górze”. Sformułowanie to powraca w naszym fragmencie trzykrotnie (w. 6; w. 7; w. 10). Góra sama w sobie była dla Izraelitów symbolem potęgi i chwały Bożej (Ps 18,8; 36,7; 65,7; 104,8), ale także Jego sprawiedliwości (Ps 36,7). Nie inaczej jest z Syjonem<sup>586</sup>. Syjon utożsamiany jest z górą Moria, na którym Abraham miał złożyć swego syna Izaaka w ofierze (Rdz 22,2; 2 Krn 3,1), oraz z klepiskiem Jebusyty Arauny, na którym anioł Jahwe wymierzyć miał karę za przeprowadzenie przez Dawida spisu ludności (2 Sm 24,16; 2 Krn 3,1)<sup>587</sup>. Właśnie ją Bóg obrał sobie za mieszkanie. Ona też będzie miejscem eschatologicznej uczyty Boga z ludźmi<sup>588</sup>.

Motyw uczyty związany jest w ST z inauguracją panowania władcy (1 Sm 11,15; 1 Krl 1,9.25) lub uroczystym zawiązaniem przymierza (Rdz 31,46.54). W świetle tej tradycji można widzieć w w. 6 zapowiedź uczyty rozpoczynającej panowanie Jahwe z udziałem wszystkich narodów. Niektórzy egzegeci próbowali dopatrywać się elementów kultycznych w ww. 6-8, jednak termin *זִשְׁתָּה*, użyty na określenie uczyty nie ma wiele wspólnego z ofiarami pokarmowymi. Przygotowana przez Boga uczta bę-

<sup>586</sup> Odkrycia ugaryckich tekstów pozwoliły na identyfikację Syjonu ze wzmiankowaną w tych tekstach górą Safon, świętą górą kananejskiego boga Baala. Do niedawna jeszcze hebrajskie słowo o tym samym brzmieniu, co nazwa góry, tłumaczono jako „północ”. Słowa psalmisty „góra Syjon, kres północy” (Ps 48,2) można odczytać jako: „góra Syjon jest górą Safon”; S. Richard, *Góra*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1999, 357.

<sup>587</sup> U. Szwarz, *Świątynia jerozolimska*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 79.

<sup>588</sup> L. Alonso Schökel, G. Gutiérrez, *Io pongo le mie parole sulla tua bocca. Meditazioni bibliche*, Bibbia e preghiera 12, Roma 1992, 92.

dzie najpierw uczną z „tłustego” i „najpożywniejszego” mięsa. Jest to symbol obfitości i dobrobytu. Termin „tłuszcz” (שֶׁמֶן) używa psalmista w liczbie mnogiej, co – według gramatyki hebrajskiej – oznacza jego najwyższą jakość<sup>589</sup>. Psalmista wychwalał mięsa składane w ofierze i spożywane: „Jak cenna jest Twoja łaska, synowie ludzcy przychodzą do Ciebie, chronią się w cieniu Twych skrzydeł: sycą się tłuszczem Twojego domu, poisz ich potokiem Twoich rozkoszy” (Ps 36,8-9). Uwielbienie Boga przyrównane jest przez niego do pokarmu: „Dusza moja się syci niby sadłem i tłustością, radosnymi okrzykami warg moje usta Cię chwala” (Ps 63,6). Boża hojność przejawia się także w oferowaniu najwyborniejszych win; użyta przez proroka terminologia wskazuje na wino szlachetne, pozbawione wszelkich osadów<sup>590</sup>.

Ludzie, którzy pojawią się na uczcie, będą mieli twarze przykryte zasłoną i ciała przykryte całunem (w. 7). Pojawiają się w w. 7 dwa niezwykle rzadkie terminy: מַסְכָּה i הַלְוִיָּהּ. Bóg zedrze jedno i drugie. Komentatorzy niemal jednogłośnie twierdzą, że całun i zasłona na twarzy symbolizują śmierć<sup>591</sup>. Na taką interpretację wskazuje także bezpośredni kontekst wzmianki o zasłonie i całunie; w w. 8a mówi się mianowicie o pokonaniu śmierci. Głowa przesłonięta chustą jest oznaką smutku, bóleści: „Dawid tymczasem wstępował na Górę Oliwną. Wchodził na nią płacząc i mając głowę zasłoniętą. Szedł boso. Również wszyscy ludzie, którzy mu towarzyszyli, zasłonili swe głowy i wstępując na górę płakali”

<sup>589</sup> Gesenius' *Hebrew Grammar*, red. E. Kautzsch, tłum. A.E. Cowley, Oxford 1910<sup>2</sup>, par. 124e.

<sup>590</sup> Wszystkie przymiotniki i frazy podkreślające pokarmy podawane na uczcie mają za zadanie ukazać nadmiar Bożej dobroci i hojności oraz najwyższą jakość produktów oferowanych przez Boga; G.W. Grogan, *Isaiah*, 159.

<sup>591</sup> Choć pojawiają się także inne interpretacje, L. Stachowiak zauważa: „Najbliżej intencji autora leży niewątpliwie symbolika żałoby i smutku jako wyraz braku zbawiennej opieki Bożej”; L. Stachowiak, *Księga Izajasza 1-39. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, 372. G.W. Grogan sądzi, że zasłona na oczach może symbolizować ślepotę narodów pogańskich, jednak i tak za bardziej prawdopodobną uznaje interpretację zasłony jako welonu bóleści, a nawet welonu żałobnego; *Isaiah*, 160.

(2 Sm 15,30). Podobna symbolika zawiera się w słowach Jeremiasza: „Smutek ogarnął ziemię Judy, a bramy jej pełne są żałoby, składają się smutno ku ziemi, a podnosi się krzyk Jerozolimy. Jej najznakomitsi mężowie posyłają swe sługi po wodę, przychodzą do cystern, nie znajdują wody. Wracają z pustymi naczyniami, są zawstydzeni i zmieszani i zakrywają sobie głowy. Uprawa roli ustała, albowiem deszcz nie pada na ziemię; przepelnieni zgryzotą rolnicy zakrywają swoją głowę” (Jr 14,2-4). Zdzierając zasłonę z twarzy i welon okrywający ludy, Bóg pokona śmierć. To zwycięstwo nad śmiercią zapowiada właśnie w. 8a<sup>592</sup>, cytowany przez Pawła w 1 Kor 15, 54b: בַּלֵּעַ הַמָּוֶת לַחַיִּים. Niektórzy egzegeci sugerują, że w. 8 został dołączony do pierwotnego tekstu przez późniejszego kopistę, jednak ta hipoteza dołączenia w. 8 jako glosy nie jest podparta wystarczająco silnymi argumentami<sup>593</sup>.

Kontynuacją zapowiedzi pokonania śmierci jest kolejna wyrocznia, z Iz 26,29: „Ożyją Twoi umarli, zmartwychwstaną ich trupy, obudzą się i krzykną z radości spoczywający w prochu, bo

<sup>592</sup> Niektórzy egzegeci sugerują, jakoby w. 8a był interpolacją, ale opinia ta nie jest powszechna. Inni twierdzą wręcz przeciwnie, że jest ona istotna dla całej struktury ww.6-8.

<sup>593</sup> O. Kaiser sądzi, że glosator odpowiedzialny za włączenie do tekstu w. 8 oraz 26,19 jest bliski czasom machabejskim; O. Kaiser, *Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 13-39*, ATD 18, Göttingen 1976<sup>2</sup>, 175-178. Podobnego zdania jest G. Fohrer; *Das Buch Jesaja, II, Kapitel 24-39*, ZBKAT 19,2; Zürich-Stuttgart 1991<sup>3</sup>, 31-33. U. Berges przesuwaa datację włączenia glosy na czas zniszczenia Jerozolimy przez Ptolemeusza I Sotera (302-301 r. przed Chr.); U. Berges, *Das Buch Jesaja Komposition und Endgestalt*, HBS 16, Freiburg 1998, 45. R. Kilian natomiast sądzi, że cała perykopa Iz 25,6-8 jest komentarzem później dołączonym do tekstu pierwotnego, wyjaśniającym Iz 24,21-23. Ten sam autor jednak nie widzi tu idei zmartwychwstania indywidualnego, lecz dostrzega ją dopiero w Iz 26,19. Ten ostatni pogląd podważa całą jego hipotezę; nie widać bowiem powodu, dla którego teksty o podobnym wydźwięku miałyby być tak różnie interpretowane; R. Kilian, *Jesaja, II, 13-39*, NEB, Stuttgart 1980, 149. J. Lemański natomiast twierdzi, że „stan badań umożliwia dzisiaj uznanie całej perykopy w jej integralnej formie za efekt późniejszej pracy redakcyjnej dokonanej pomiędzy IV i III wiekiem przed Chrystusem”; J. Lemański, „*Sprawisz, abym ożył!*” (Ps 71,20b). *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, 234.

rosa Twoja jest rosą światłości, a ziemia wyda cienie zmarłych”. Mówiąc o zniszczeniu śmierci, Izajasz używa terminu בָּלַע, oznaczającego „pochłonać”. ST używa tego terminu, gdy mówi i „pochłonięciu”, czyli zniszczeniu Izraela przez nieprzyjaciół (Łm 2,2.5.8) czy też człowieka sprawiedliwego (Ps 52,6). Również śmierć i Szeol pochłaniają ludzi: „Tak, Szeol rozszerzył swą gardziel, rozwarł swą paszczę nadmiernie; wpada doń tłum miasta wspaniały i wyjący z uciechy” (Iz 5,14); „Śmierć wtargnęła przez nasze okna, weszła do naszych pałaców, zgładziła dziecko z ulicy, a młodzieńców z placów. Trupy ludzkie leżą jak nawóz na polu, jak snopy za żniwiarzem, których nikt nie zbiera” (Jr 9,20-21).

Nie można z całą pewnością powiedzieć, że śmierć ma w w. 8a znaczenie osobowe, choć ślady takiego rozumienia ST zna: „Do Szeolu są gnani jak owce, pasie ich śmierć, zejdą prosto do grobu, serca prawych zapanują nad nimi, rano zniknie ich postać, Szeol ich mieszkaniem” (Ps 49,15); „Zaiste, nie Szeol Cię sławi ani Śmierć wychwala Ciebie; nie ci oglądają się na Twoją wierność, którzy w dół zstępują” (Iz 38,18); „Śmierć wtargnęła przez nasze okna, weszła do naszych pałaców, zgładziła dziecko z ulicy, a młodzieńców z placów” (Jr 9,20); „Czy mam ich wyrwać z Szeolu? albo od śmierci wybawić? Gdzie twa zaraza, o Śmierci, gdzie twa zagłada, Szeolu? Litość przed moich oczu się skryje” (Oz 13,14); „Podziemie i Śmierć oświadczają: «Nie doszło tu echo jej sławy»” (Hi 28-22).

Symbol otarcia łez z ludzkich twarzy przez Boga jest niezwykle obrazowy<sup>594</sup>. Łzy na starożytnym Bliskim Wschodzie nie były jedynie oznaką słabości. Sam płacz pojawia się częściej na twarzach mieszkańców tamtych terenów niż w naszej zachodniej kulturze i ma wiele znaczeń<sup>595</sup>. Kontekst wskazuje na to, iż

<sup>594</sup> „The text could say that God will take away the sorrow associated with death, for that is obviously the meaning. But how much more expressive is the picture of the Master of the Universe tenderly wiping the tearstained faces as a mother might her child’s”; J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, 465.

<sup>595</sup> H.M. Wolf, *Interpreting Isaiah. The Suffering and Glory of the Messiah*, Academic Press, Grand Rapids 1985, 141.

ły spowodowane były śmiercią, a ta właśnie została pokonana. O ile „otarcie łez” dotyczy „każdego oblicza”, o tyle „odjęcie hańby” spotyka tylko Izraela. Uroczyste zapewnienie „Pan przysiągł”, kończące w. 8, stwierdza niezawodne spełnienie się proroctwa. Czy jednak możliwe jest przypisanie Izajaszowi wzmianki o pokonaniu śmierci jako nawiązaniu do zmartwychwstania? Należałoby tu sięgnąć do rozwoju biblijnej idei trwania duszy po śmierci i idei nieśmiertelności, związanej ze zmartwychwstaniem. Idea ta w teologicznej myśli Izraelitów ulegała rozwojowi<sup>596</sup>. W okresie patriarchów mówi się o stanie Szeolu, czyli Otchłani, do której zmierzają zmarli. Nie jest jeszcze wtedy obecne w myśli teologicznej jasne rozróżnienie pośmiertnego losu sprawiedliwych i grzeszników<sup>597</sup>. Ludzkie szczęście jako oznaka błogosławieństwa Bożego widziana jest raczej w perspektywie doczesnej. Psalmista radzi, by nie martwić się chwilowym powodzeniem grzesznika: „Nie unosz się gniewem z powodu złoczyńców ani nie zazdrość niesprawiedliwym, bo znikną tak prędko jak trawa i zwiędną jak świeża zieleń” (Ps 37,1). W okresie wygnania i powygnaniowym panuje przekonanie, że zmarli w Szeolu nie posiadają odrębnej świadomości (Ps 6,5; Hi 3,11). Pojęcie życia w wieczności w sensie ścisłym wprowadza dopiero literatura sapiencjalna. Autor Mdr zauważa: „dusze sprawiedliwych są w ręku Boga i nie dosięgnie ich męka. Zdało się oczom głupich, że pomarli, zejście ich po-

---

<sup>596</sup> S. Pisarek w następujący sposób mówi o rozwoju objawienia biblijnego odnośnie do życia po śmierci: „Wyobrażenia, jakie Izraelici mieli o nim [o życiu po śmierci] na początku, były bardzo ciemne i dwuznaczne. Dopiero później objawienie odnośnie do zmartwychwstania, odpłaty po śmierci i nieśmiertelności rzuciło więcej światła na ów cień w problematyce życia i śmierci. Ostateczne rozwiązanie tego problemu miał jednakże przynieść ze sobą dopiero Nowy Testament”; S. Pisarek, *Życie i śmierć*, w: *Vademecum biblijne*, IV, red. S. Grzybek, Kraków 1991, 74.

<sup>597</sup> Dyskusję na ten temat zob.: B. Kulińska, *Pogląd na śmierć jako sen w Starym Testamencie*, SS 6 (2002) 37-56. Autorka zauważa m. in.: „W okresie przedwygnaniowym wyobrażenie o życiu pośmiertnym nie było związane z oceną ziemskich uczynków zmarłego ani z poglądem, że sprawiedliwi będą nadal żyć doświadczając obecności Boga. Zarówno sprawiedliwi, jak i niegodziwi po śmierci przebywają w Szeolu”; tamże, 41.

czytano za nieszczęście, a odejście od nas za unicestwienie, a oni trwają w pokoju... Nadzieja ich pełna jest nieśmiertelności... Będą sędzić ludy, zapanują nad narodami, a Pan królować będzie nad nimi na wieki” (por. Mdr 3,1-4.8). Autor ten wyraźnie rozróżnia już pośmiertny los sprawiedliwych i grzeszników. Ci, którzy zachowali Prawo, „zrozumieją prawdę, wierni w miłości będą przy Nim [Bogu] trwali, łaska bowiem i miłosierdzie dla Jego wybranych. A bezbożni poniosą karę stosownie do zamysłów, bo wzgardzili sprawiedliwym i odstąpili od Pana” (Mdr 3,9-10). Ważny rys nauki o nieśmiertelności, a mianowicie motyw zmartwychwstania, pojawia się dopiero w Dn: „Wielu zaś, co posnęli w prochu ziemi, zbudzi się: jedni do wiecznego życia, drudzy ku hańbie, ku wiecznej odrazie. Mądrzy będą świecić jak blask sklepienia, a ci, którzy nauczali wielu sprawiedliwości, jak gwiazdy przez wieki i na zawsze” (Dn 12,2-3). W tym samym duchu należy interpretować fakt złożenia przez Judę Machabeusza ofiary za poległych powstańców: „Bardzo pięknie i szlachetnie uczynił, myślał bowiem o zmartwychwstaniu. Gdyby bowiem nie był przekonany, że ci zabici zmartwychwstaną, to modlitwa za zmarłych byłaby czymś zbędnym i niedorzecznym, lecz jeśli uważał, że dla tych, co pobożnie zasnęli jest przygotowana najwspanialsza nagroda – była to myśl święta i pobożna” (2 Mch 12,43-44).

Na podstawie tych stosunkowo późnych wzmianek o zmartwychwstaniu, wielu egzegetów odmawia aluzji do zmartwychwstania w w. 8a<sup>598</sup>. Nie jest to jednak tak oczywiste, gdy odczytamy w. 8a w jego bliskim kontekście, przytaczanym już wyżej (Iz 26,19)<sup>599</sup>. Interpretując ten ostatni wiersz, zwłaszcza fragment

---

<sup>598</sup> Tak np. R.E. Clements, który zauważa: „*The idea of the resurrection of the dead occurs in the Old Testament only as a very late idea (cf. Dan. 12:2)*”; cytat za: G.W. Grogan, *Isaiah*, 160.

<sup>599</sup> B. Marconini, *L'apocalittica biblica*, 220-221. „[...] fragment Izajasza niesie nadzieję, że po czasach ucisku i doświadczenia, w których wspólnota religijno-etniczna wyznająca judaizm nie przyniosła owoców życia, Bóg da jej obumarłym członkom nowe życie”; W. Linke, *Zmartwychwstanie Chrystusa i nasze według św. Pawła*, w: „*Dla mnie żyć to Chrystus!*”. *Rok świętego Pawła w parafii św. Jakuba w Skierniewicach*, red. J. Pietrzyk, M. Szmajdziński, Skierniewice 2009, 79.



„Ożyją twoi umarli [...]”, egzegeci często uciekają się do alegorii, dowodząc, że mowa jest tu o przebudzeniu duchowym narodu lub o odzyskaniu niepodległości przez Izrael<sup>600</sup>. Na ile jednak ta alegoryczna interpretacja jest uprawniona, nie jest pewne. Nawet ci egzegeci, którzy przyjmują dosłowną interpretację Iz 26,19, sądzą, że jest to tekst powstały bardzo późno (najprawdopodobniej w II w. przed Chr.) i dołączony do księgi w czasie jej ostatecznej redakcji<sup>601</sup>. Poza tym trudność budzi stwierdzenie „ożyją Twoi umarli” (וְיָחַי יְהוָה מֵתָיו): czy oznacza ono, że ożyją tylko ci, którzy należą do Jahwe przez zachowanie przymierza, czy może wszyscy zmarli? Ostatecznie więc trzeba stwierdzić, że w. 8a mówi o pokonaniu („pochłonięciu”) śmierci, jednak twierdzenie, że jest tu świadoma aluzja do fizycznego zmartwychwstania jest praktycznie nieprawdopodobne. Wzmiankę o pokonaniu śmierci na zawsze należy odczytać w kluczu symbolicznym. Nie chodzi o śmierć w sensie ogólnym, ale o konkretną śmierć, na co wskazuje obecność rodzajnika. Możliwe, że jest to jednoznaczna aluzja do wygnania utożsamianego ze śmiercią<sup>602</sup>.

**ww. 9-12.** W trzeciej sekcji rozdziału 25 narracja na powrót zamienia się w pieśń. Jest ona wprowadzona poprzez וְיָחַי, choć wersje nie zgadzają się w tym wypadku ze sobą. *1QIs<sup>a</sup>* czyta: „i powiesz”; Targum: „będzie powiedziane”; LXX: καὶ ἐροῦσιν. Jest ona kontynuacją pieśni z ww. 1-5, jednak obraz uczty wystawionej przez Boga w ww. 6-8 sprawia, że pieśń ta śpiewana jest przed Bożym tronem. Powraca temat sądu, z tym, że odpowiednikiem „wszystkich narodów” z ww. 1-5 jest teraz Moab. Bezpo-

<sup>600</sup> W.J. Doorly, *Isaiah of Jerusalem. An Introduction*, 103-105.

<sup>601</sup> S. Grzybek, *Zmartwychwstanie w świetle ksiąg St. Testamentu*, w: *Vademecum biblijne*, IV, red. S. Grzybek, Kraków 1991, 162.

<sup>602</sup> J. Lemański, „Sprawisz, abym ożył!” (*Ps 71,20b*). *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, 236. H. Wildberger stwierdza jednoznacznie: „[...] von Auferstehung spricht der Text nicht, wohl aber davon, dass Jahwes Heilswillen keine Grenzen mehr gesetzt sind”; H. Wildberger, *Jesaja. Kapitel 13-27*, BK 10,2, Neukirchen-Vluyn 1989<sup>2</sup>, 963.

średni kontekst wskazuje, że impulsem pieśni jest motyw odjęcia hańby od narodu wybranego. Bóg określony jest jako „Ten, na któregośmy oczekiwali” (יְהוָה קִנְיֵנוּ לָנוּ)<sup>603</sup>. Myśl o oczekiwaniu na Boga włącza się w tematykę ufności w Nim złożonej. Właśnie w takim kontekście myśl ta obecna jest częściej u Izajasza: „Także na ścieżce Twoich sądów, o Panie, my również oczekujemy Ciebie; imię Twoje i pamięć o Tobie to upragnienie duszy” (Iz 26,8); „Panie, zmiłuj się nad nami, w Tobie mamy nadzieję (dosłownie: „[...] na Ciebie oczekujemy” - לְיְהוָה קִנְיֵנוּ)! Bądź naszym ramieniem każdego poranka i naszym zbawieniem w czas ucisku” (Iz 33,2); „Chłopcy się męczą i nużą, chwieją się słabnąc młodzieńcy, lecz ci, co zaufali Panu (dosłownie: „[...] którzy czekają na Pana” - וְיִקְוֶי יְהוָה), odzyskują siły, otrzymują skrzydła jak orły: biegną bez zmęczenia, bez znużenia idą.” (Iz 40,31-32).

Ostatnia część w. 9 zawiera wezwanie do radości ze zbawienia udzielonego przez Boga. To właśnie Jego zbawcza pomoc jest podstawą nadziei Izraela. O ile wzmianki o zbawczych czynach Boga często w ST dotyczą przeszłości, zwłaszcza eksodusu, o tyle tu nadzieja otwiera się ku przyszłości. Chodzi o wychwalanie Boga za dary, które zostaną udzielone Izraelowi i ludzkości, a które zapowiedziane są w ww. 6-8. Sam motyw zbawienia należy do ulubionych wątków tematycznych Izajasza (Iz 12,2-3; 33,2-6; 49,6.8; 51,6.8; 52,7.10; 56,1; 59,11.17; 60,18; 62,1)<sup>604</sup>. Szczególne podobieństwa zachodzą pomiędzy omawianym fragmentem a Iz 12,2-3, a to ze względu na łączący je motyw ufności i radości: „Oto Bóg jest zbawieniem moim! Będę miał ufność i nie ulęknę się, bo mocą moją i pieśnią moją jest Pan. On stał się dla mnie zbawieniem! Wy zaś z weselem wodę czerpać będziecie ze źródeł zbawienia”.

Obraz ręki Pana spoczywającej na górze Syjon oznacza błogosławieństwo. Obraz „ręki Jahwe” często powraca w Iz (1,25; 11,11;

<sup>603</sup> BT czyta: „Ten, któremuśmy zaufali” (Iz 25,9a).

<sup>604</sup> J. Salguero, *Concetto biblico di salvezza-liberazione*, Ang 53 (1976) 11-55.

19,16; 40,2; 41,20; 59,1; 64,7; 66,2.14). Ręka Pana spocznie na górze, czyli na Syjonie, gdyż tę właśnie górę prorocy upodobałi sobie jako scenę wydarzeń apokaliptycznych. Właśnie stamtąd dotrze wieść o uwolnieniu: „Wstąpże na wysoką górę, zwiastunko dobrej nowiny w Syjonie! Podnieś mocno twój głos, zwiastunko dobrej nowiny w Jeruzalem! Podnieś głos, nie bój się! Powiedz miastom judzkim: «Oto wasz Bóg!»» (Iz 40,9); tam też będzie oznaczone miejsce zgromadzenia wszystkich narodów: „Stanie się na końcu czasów, że góra świątyni Pańskiej stanie mocno na wierzchu gór i wystrzeli ponad pagórki. Wszystkie narody do niej popłyną” (Iz 2,2; por. Jr 316; Mi 4,1-4). Ta sama ręka Jahwe jednak zmiążdży Moab, który będzie rozdeptany „jak się depcze słomę na gnojowisku” (w. 10b; *כְּהֵדוּשׁ מִתְּהַבֵּן בְּמוֹמְדִמְנָה*). Dosyć kłopotliwa jest w tym wypadku lekcja *Ketib*: „w wodzie” (*בַּמַּי*); stąd preferowana jest wersja *Qere*, która ogranicza się po prostu do „w”. Poza tym *בְּמוֹמְדִמְנָה* tworzy swoistą grę słów z nazwą moabickiego miasta Madmen: „Nie ma już sławy Moab, w Cheszbom obmyślają przeciw niemu zgubę: «Chodźmy, wytępmy go spośród narodów!». Także ty, Madmen, ulegniesz zagładzie – za tobą pójdzie miecz” (Jr 48,2). Nie wolno zapominać o geograficznej bliskości góry Syjon i gór Moabu; te ostatnie mogły być dobrze widoczne w jasny dzień ze wzgórz Jerozolimy i dlatego mogły stać się „reprezentantem” wszystkich narodów pogańskich. W każdym razie Moab nadal widziany jest jako lud wrogi Izraelowi, tak jak było to podczas wyjścia z Egiptu (Lb 22,2-7) i później. Sam motyw deptania przeciwnika częsty jest w ST i odzwierciedla tradycję znaną nie tylko w Izraelu, ale na całym Bliskim Wschodzie (Joz 10,24; Iz 51,23; Ps 89,11; 110,1). Zmiana gramatycznej osoby z trzeciej na drugą w w. 12 sprawia, że w treści następuje przesunięcie akcentu z Moabu na perspektywę bardziej uniwersalną. Trudno jednoznacznie określić, co symbolizują mury Moabu; być może obraz ten wskazuje na cały naród, może zaś tylko na jego psychę<sup>605</sup>.

<sup>605</sup> L. Stachowiak, *Księga Izajasza 1-39. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, 375.

### 2.3. Wkład w. 8a w Iz 25,1-12

Fragment Iz 25,8a (בְּלֵעַ הַמִּוֹת לְנֶצַח), który Paweł cytuje w 1 Kor 15,54b w formie κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκος, należy do centralnej części Iz 25, który to rozdział z kolei stanowi część tzw. *Apokalipsy Izajasza* (Iz 24-27). Ta centralna część Iz 25, mówiąca o eschatologicznej uczcie na górze Syjon, uczcie zgotowanej ludziom („wszystkim ludom”) przez Boga, zamieszczona została pomiędzy dwiema pieśniami: dziękczynną pieśnią wybawionych (ww. 1-5) oraz pieśnią radości ocalonych (ww. 9-12). Już samo takie usytuowanie w. 8a wkomponowuje ten wiersz w klimat eschatologicznej radości i wdzięczności. Przygotowanej przez Boga uczcie będzie towarzyszyć zdercie z ludzkich twarzy zasłony, która je okrywała, oraz całunu rozpościerającego się nad wszystkimi narodami (w. 7). Ponieważ wzmianki o chuście na twarzy i o całunie, zgodnie ze zwyczajami panującymi na starożytnym Bliskim Wschodzie, mogą przywołać obraz boleści, a nawet śmierci, ich zdercie oznacza pokonanie śmierci. Taki jest właśnie sens w. 8a. Interpretację taką potwierdza kolejna wzmianka umieszczona w najbliższym kontekście wiersza, wzmianka o otarciu przez Boga łez z każdego oblicza (w. 8b). Choć płacz pojawia się na twarzach mieszkańców Żyźnego Półksiężycza częściej niż w naszej zachodniej kulturze i wskazywać może na przeżycia związane z różnymi okolicznościami, tam również w zupełnie naturalny sposób kojarzy się także z doświadczeniem śmierci. Otarcie łez symbolizuje więc eliminację tego doświadczenia albo przez pogodzenie się ze śmiercią, albo – i na to wskazuje kontekst – przez eschatologiczne zwycięstwo nad nią.

Zasadniczo więc treść w. 8a zasadza się na stwierdzeniu ostatecznego pokonania śmierci. To zwycięstwo nad śmiercią, jej „pochłonięcie”, staje się motywem celebracji uczy. Wkład w. 8a w Iz 25,6-8, a także w bardziej szeroki kontekst (Iz 25,1-12), pozostawia jednak jeszcze pewne nierozwiązane trudności. Nie wiadome są przynajmniej dwie kwestie: czy śmierć, o której tu mowa, jest upersonifikowana oraz czy można w w. 8a widzieć bezpośrednią aluzję do zmartwychwstania. Najbliższy kontekst

nie daje odpowiedzi na żadne z tych pytań, aczkolwiek sięgnięcie po kontekst nieco dalszy (jednak wciąż jeszcze w obrębie *Apokalipsy Izajasza*) odpowiedzi te sugeruje.

Zajmijmy się najpierw kwestią personifikacji śmierci. Wspomniano wyżej, że jednym z istotnych (aczkolwiek niekoniecznych) elementów apokalips jest wzmianka o pokonaniu mitycznych postaci<sup>606</sup>. W Iz 27,1 mowa jest o pokonaniu przez Pana Lewiatana: „W ów dzień Pan ukarze swym mieczem twardym, wielkim i mocnym, Lewiatana, węża płochliwego, Lewiatana, węża krętego; zabije też potwora morskiego”. Lewiatan znany jest z mitologii ugaryckiej, w której przedstawiany był jako pradawny morski potwór o imieniu Lotan. Walczył on po stronie boga podziemi, Mota, i został pokonany. Tradycja ta została przejęta przez autorów biblijnych, którzy ukazują Boga jako zwycięzcę morskich potworów. Chodzi nie tylko o Iz 27,1, ale także o inne teksty: „Ty ujarzmiłeś morze swą potęgą, skruszyłeś głowy smoków na morzu. Ty zmiażdżyłeś łby Lewiatana, wydałeś go na żer potworom morskim” (Ps 74,13-14)<sup>607</sup>. Jeśli więc w *Apokalipsie Izajasza* mowa jest o pokonaniu mitycznego stwora, Lewiatana, który przedstawiony jest osobowo, można przyjąć przypuszczenie, że także śmierć zostaje tu upersonifikowana. Przypuszczenie to jednak, choć prawdopodobne, nie może graniczyć z pewnością, gdyż sama wzmianka o pokonaniu Lewiatana jest jedną z kwalifikacji Iz 24-27 do gatunku apokalips, więc nie jest konieczne wprowadzanie także innej postaci i ukazywanie jej paralelnie. Poza tym upersonifikowana śmierć nie jest postacią mityczną, lecz przez autorów biblijnych widziana jest jako duch śmierci.

Drugie ważne pytanie odnośnie w. 8a dotyczy kwestii, czy można w tym wierszu widzieć aluzję do zmartwychwstania. Motyw zmartwychwstania umarłych również jest jednym z istotnych elementów apokalips (podobnie jak motyw pokonania osobowej

<sup>606</sup> W.J. Doorly, *Isaiah of Jerusalem. An Introduction*, 97-99.

<sup>607</sup> Por. także: Hi 3,8; 26,12-13; 41,1-34; Ps 104,26; J. Unterman, *Lewiatan*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 1999, 668-669.

siły zła). W Iz 24–27 jest obecny w zapowiedzi: „Ożyją Twoi umarli, zmartwychwstaną ich trupy, obudzą się i krzykną z radości spoczywający w prochu, bo rosa Twoja jest rosą światłości, a ziemia wyda cienie zmarłych” (Iz 26,19). Jeśli widzieć w tym fragmencie zapowiedź fizycznego zmartwychwstania umarłych, nie zaś symboliczną zapowiedź odzyskania niepodległości przez Izrael, wówczas należałoby przyjąć późniejsze pochodzenie tego wiersza. W jego kontekście jednak można dopatrywać się w Iz 25,8a aluzji do zmartwychwstania umarłych. Hipoteza taka jednak – jak wykazano powyżej – jest mało prawdopodobna.

### 3. Znaczenie w 1 Kor 15,54–56

Podobnie jak w poprzednich przypadkach, także i tym razem, aby określić znaczenie cytatu z Iz 25,8a w w. 54b, należy przeanalizować kontekst tego wiersza. Począwszy właśnie od w. 54, Paweł kontynuuje obecne już wcześniej w 1 Kor 15 przeciwstawienia („zniszczalny” – „niezniszczalność”; „śmiertelny” – „nieśmiertelność”)<sup>608</sup>, tym razem w zdaniu o charakterze czasowym: „Kiedy zaś zniszczalne przydzieje się w niezniszczalność, a śmiertelne przydzieje się w nieśmiertelność, wtedy spełni się słowo, które zostało napisane: Zwycięstwo pochłoneło śmierć” (w. 54; ὅταν δὲ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσῃται ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσῃται ἀθανασίαν, τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος· κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκος). Ostatnia część wiersza to cytat zaczerpnięty z Iz 25,8a; w wersji zanotowanej przez Pawła brzmi on: κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκος. Cytat ten poprzedzony jest rozbudowaną formułą wprowadzającą: τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος. Formuła ta wprowadza jednocześnie cytat z Oz 13,14b, zapisany w w. 55, a złączony redakcyjnie z cytatem z Iz 25,8a.

<sup>608</sup> K. Usami wyjaśnia charakter przeciwstawienia „zniszczalny” – „niezniszczalność”: „The opposition ‘corruptible – incorruptibility’ does not simply mean an overcoming of the decay of every human body which is dead, but indicates ‘eschatological’, ‘everlasting’ incorruptibility, related to God’s new creation”; *How Are the Dead Rised? (1 Cor 15:35–38)*, 483.

Z punktu widzenia krytyki tekstu należy zauważyć, że niektóre manuskrypty zawierają krótszą wersję wiersza. Powstała ona zapewne poprzez *homioarcton* lub *homioioteuton* (s\*, 088, 0121a, 0243, 1739\*, it<sup>ar</sup>, Vlg, cop<sup>sams, bo</sup>, goth, eth, Marcion, Irenaeus<sup>gr, lat</sup>, al)<sup>609</sup>. Należy przyjąć także, że inne modyfikacje wynikają z próby naprawienia owego ominięcia. Niektórzy kopiści starali się przywrócić pierwotną wersję, jednak pojawia się w niej inna kolejność używanych terminów. Są także świadkowie, w których wiersz jest pominięty całkowicie (F, G, 614\*, 1877\*, it<sup>g</sup>, cop<sup>boms</sup>), co należy tłumaczyć przez *homioioteuton* z w. 53. Najbardziej prawdopodobna jest więc lekcja przytoczona powyżej. Antyteza pomiędzy zniszczalnym i niezniszczalnym oraz śmiertelnym a nieśmiertelnym została wprowadzona już w ww. 52-53, teraz jednak rozpoczyna ona sekcję o charakterze hymnicznym. Wraz z w. 57 charakter ten przechodzi w ton modlitewny. Sam hymn zwycięstwa nacechowany jest patosem<sup>610</sup>. Przemiana tego, co zniszczalne i śmiertelne w niezniszczalność i nieśmiertelność będzie realizacją prorockiej zapowiedzi: בַּלֵּעַ הַמָּוֶת לַחַיִּים (Iz 25,8a). Przemiana ta doprowadzi ostatecznie do zmartwychwstania<sup>611</sup>. Obecnie bowiem wierzący żyją pomiędzy dwoma zmartwychwstankami: Chrystusa i swoim własnym<sup>612</sup>.

<sup>609</sup> B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 502.

<sup>610</sup> A.S. Jasiński zauważa: „Hymn końcowy (15,54-57) zmierza do uroczego podsumowania wywodów. Stanowi on równocześnie wspaniałą modlitwę chrześcijańską wywyższającą zwycięstwo życia nad śmiercią”; A.S. Jasiński, *Jezus jest Panem. Kyriologia Nowego Testamentu*, Wrocław 1996, 19.

<sup>611</sup> W takim właśnie duchu interpretował ten wiersz w swym liście *Do Autolika* Teofil z Antiochii: „Gdy zzujesz z siebie śmiertelność i obleczesz się w nieśmiertelność, wtedy zobaczysz Boga w tej mierze, w jakiej na to zasłużyłeś. Bóg bowiem obudzi twoje ciało jako nieśmiertelne wraz z duszą i wówczas stawszy się nieśmiertelnym zobaczysz Nieśmiertelnego, jeśli teraz Mu wierzysz” (*Aut.* 1,7).

<sup>612</sup> Wierzący „[...] live in the midst of an age which is still evil, but which can be endured and overcome by the sure confidence that Christ's resurrection experience and victory over death as the last Adam will be shared by them because they are in Christ (1 Cr 15:42-54)”; S.J. Hafemann, *Corinthians, Letters to the*, w: *Dictionary of Paul and His Letters. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, Downers Grove-Leicester 1993, 167.

To właśnie w zmartwychwstaniu wiernych zrealizuje się prorocka zapowiedź: „Zwycięstwo pochłonęło śmierć”. O podobnej przemianie mówi autor apokryficznej *Czwartej Księgi Machabejskiej*, opowiadając o męczeństwie pierwszego z siedmiu braci (opis paralelny do 2 Mch 7,4-7). Retoryka grecka zalecała kwiecistość opisu, a zasadę tę stosowano także do opisu tortur: „A rozdzielone mając już kości szkieletu, wielkiego ducha Abrahamowy młodzieniec nie jęknął, lecz jak gdyby przekształciwszy się w ogniu ku niezniszczalności, zniósł szlachetnie tortury” (4Mch 9,21-22)<sup>613</sup>. Ta sama księga mówi także o „niezniszczalności w życiu długotrwałym” (4Mch 17,12).

Warte podkreślenia jest użycie przez Pawła czasownika „przydziać się”. Możliwe, że znajdujemy tu echo dysput rabinicznych, z których jedna zapisana została w traktacie *Sanhedryn*: „Samarytański patriarcha zapytał rabiego Meira: «Wiem, że martwi powrócą do życia, [...] ale kiedy już powstaną, będą nadzy czy przyodziani?». Odrzekł: «Odpowiedź możesz wywieść z argumentu *gal wahomer*, opartego na ziarnie pszenicy – jeśli ziarno pszenicy, które zakopane nagie, wyrasta w wielu szatach, to o ileż bardziej sprawiedliwi, którzy w swoim odzieniu są pochowani!»” (*Sanh.* 90b; por. *midrQoh* 1,10,27b)<sup>614</sup>.

Termin *νίκοσ* pojawia się w NT zaledwie 4 razy, w tym trzy razy u Pawła w 1 Kor<sup>615</sup>. W Mt 12,20 pojawia się w cytacie z Iz 42,3: „Trzciny zgniecionej nie złamię ani knota tlejącego nie dogasi, aż zwycięsko sąd przeprowadzi”. Mateusz jednak nie postępuje dokładnie za tekstem BH, gdyż ten brzmi następująco: „Nie złamię trzciny nadłamanej, nie zagasi knotka o nikłym płomyku. On niezachwianie przyniesie Prawo”. Nie postępuje także

<sup>613</sup> M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej. 3 i 4 Księga Machabejska, 3 Księga Ezechiela oraz Psalm 151 i Modlitwa Manassesza*, Rozprawy i Studia Biblijne 8, Warszawa 2001, 168.

<sup>614</sup> D.H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, 689; R. Morissette, *La condition de ressuscité. 1 Cor 15:35-49: structure littéraire de la péripécopie*, 212.

<sup>615</sup> R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich-Stuttgart 1972, 123.



zgodnie za LXX, gdyż tam wiersz ten posiada zapis: κάλαμον τεθλασμένον οὐ συντρίψει καὶ λίθον καπνίζόμενον οὐ σβέσει ἀλλὰ εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει κρίσιν. Mowa o zwycięstwie bazuje więc na innej lekcji tekstu lub jest redakcyjną adaptacją samego Mateusza. Ważne jednak jest to, że wzmiankę tę ewangelista zamieszcza w cytacie, który zaczerpnięty został z pierwszej Pieśni Sługi Jahwe (Iz 42,1-9), a którą w całości odnosi do Jezusa. To właśnie Jezus ogłoszony jest jako Sługa Jahwe, który odniesie zwycięstwo. Kontekst jest więc pokrewny do tego, który odnajdujemy w w. 54: „zwycięstwo pochłonęło śmierć” oznacza, że śmierć została pokonana przez Chrystusa, który nad nią odnosi zwycięstwo i który daje udział w tym zwycięstwie wszystkim, którzy w niego wierzą. Pozostałe dwa wystąpienia terminu „zwycięstwo” dotyczą obecnego kontekstu (w. 55 i w. 57). Za każdym razem więc, gdy NT wykorzystuje rzeczownik „zwycięstwo”, odnosi się on do zwycięstwa Chrystusa<sup>616</sup>.

Cytatem z Oz 13,14b, który stanowi cały w. 55, zajmujemy się szczegółowo w następnym rozdziale. Tu jedynie o tyle jest on istotny w obecnej analizie, o ile wpływa na interpretację cytatu z Iz 25,8b. Trzeba wspomnieć najpierw, że obydwa cytaty mają jedną formułę wprowadzającą: τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος. Apostoł redakcyjnie łączy obydwa cytaty, dołączając do fragmentu Izajasza retoryczne pytania: „Gdzie, o śmierci, twoje zwycięstwo? Gdzie, o śmierci, twój oścień?” (w. 55; ποῦ σου, θάνατε, τὸ νίκος; ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον;)<sup>617</sup>. Paweł zwraca się do śmierci jak do bytu osobowego; podkreśla to użycie drugiej osoby liczby pojedynczej. Zmieniając zarówno BH, jak i LXX, pyta śmierć o jej zwycięstwo i oścień. Termin „oścień” winien być tu rozumiany raczej jako narzędzie do stymulowania zwierząt niż jako „jad”. Ponieważ są to pytania retoryczne, stają

<sup>616</sup> R. Jamieson, A.R. Fausset, D. Brown, *A Commentary on the Old and New Testaments*, 333.

<sup>617</sup> J. Gillmann, *A Thematic Comparison: 1 Cor 15:50-57 and 2 Cor 5:1-5*, 445

się jasne dla apostoła, że śmierć została pokonana. Nie odniosła żadnego zwycięstwa i nie może już stymulować ludzkiej sytuacji, jak ościęć dyscyplinujący zwierzęta.

Wyjaśniając, czym jest ościęć śmierci, apostoł wskazuje na wzajemne relacje pomiędzy śmiercią, grzechem i Prawem: „Ościęciem zaś śmierci jest grzech, a mocą grzechu Prawo” (w. 56; τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἢ ἁμαρτία, ἢ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος)<sup>618</sup>. Niektórzy egzegeci sądzili, że cały wiersz jest głosem marginalną, włączoną przez któregoś z kopistów do korpusu tekstu<sup>619</sup>. Nie ma jednak wystarczających argumentów, które pozwoliłyby utrzymać taką tezę<sup>620</sup>. Paweł potwierdza tu to, o czym pisał w Rz: „Ale to właśnie grzech, by okazać się grzechem, przez to, co dobre, sprowadził na mnie śmierć, aby przez związek z przykazaniem grzech ujawnił nadmierną swą grzeszność” (Rz 7,13). Apostoł jednoznacznie podważa zbawczą moc Prawa<sup>621</sup>. Można tu także dopatrywać się aluzji do świata grecko-rzymskiego, w którym prawo również nie zapewniało sprawiedliwości<sup>622</sup>. Wyjaśnienie, iż to grzech jest ościęciem śmierci, wpisuje się w tematykę niejednokrotnie poruszaną przez Pawła. Rzymianom tłumaczył, iż „zapłata za grzech jest śmierć” (Rz 6,23). Nie chodzi w tym

<sup>618</sup> A.M. Cenci, *La nostra risurrezione è una certezza! Prima e Seconda Lettera di san Paolo ai Corinzi*, 86.

<sup>619</sup> Tak: F.W. Horn, *1 Korinther 15,56 – ein exegetische Stachel*, ZNW 82 (1991) 88-105.

<sup>620</sup> Istnieje wiele argumentów przemawiających za tym, iż jest to wzmianka typowo Pawłowa; J. Gillmann, *A Thematic Comparison: 1 Cor 15:50-57 and 2 Cor 5:1-5*, 439. Ma rację R. Fabris, gdy zauważa: „*Ma se è una glossa, di chi è? Il suo tenore e il suo contenuto sono perfettamente paolini. Sarebbe una glossa di Paulo, che rivede il suo testo? E' preferibile, senza un solido supporto nella tradizione manoscritta, mantenere il testo così com'è. Anche se la frase a prima vista può sembrare un corpo estraneo, essa serve a dare risalto al nemico – morte che ha due alleati pericolosi*”; R. Fabris, *Prima Lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento*, 212.

<sup>621</sup> T. Söding, *‘Die Kraft der Sünde ist das Gesetz’ (1 Kor 15,56). Anmerkungen zum Hintergrund und zur Pointe einer gesetzeskritischen Sentenz des Apostels Paulus*, ZNW 83 (1992) 74-84.

<sup>622</sup> H.W. Hollander – J. Holleman, *The Relationship of Death, Sin and Law in 1 Cor 15,56*, NT 35 (1993) 290-291.

wypadku o konkretne grzechy poszczególnych ludzi, lecz raczej o zasadę bardziej ogólną: śmierć pojawiła się po grzechu pierwszych rodziców i dotknąć musi wszystkich.

Grzech pierwszych rodziców spowodował zasadniczo trzy skutki: śmierć, grzechy aktualne oraz wszelkie formy cierpienia<sup>623</sup>. Autor Rdz w różny sposób przedstawia skutki grzechu Adama i Ewy: „wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nady” (Rdz 3,7); „Obarczę cię [kobietę] niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci, ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą” (Rdz 3,16); „Ponieważ posłuchałeś swej żony i zjadłeś z drzewa, co do którego dałem ci rozkaz w słowach: Nie będziesz z niego jeść – przekłeta niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia. Cierń i oset będzie ci ona rodziła, a przecież pokarmem twym są płody roli. W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz!” (Rdz 3,17-19)<sup>624</sup>. Teologowie dyskutują wciąż o związku, jaki istnieje pomiędzy nieposłuszeństwem pierwszych ludzi a śmiercią fizyczną. Nie ulega wątpliwości, że śmierć jest konsekwencją grzechu<sup>625</sup>. Przynajmniej dwa teksty Rdz świadczą o tym, że tak właśnie jest: „A przy tym Pan Bóg

<sup>623</sup> R. Rogowski zauważa: „Wskutek grzechu pierwotnego wszyscy potomkowie Adama i Ewy rodzą się pozbawieni między innymi darów pozaprzrodzonych (*praeternaturalia*). Tradycja mówiła o ranach zadanych naturze ludzkiej przez grzech pierwotny. Pierwszą z nich była rana ciała, czyli choroby, cierpienie fizyczne i śmierć. Druga zaś – rana duchowa”; *ABC teologii dogmatycznej*, red. S.J. Stasiak, R. Zawiła, A. Małachowski, Wrocław 1999<sup>4</sup>, 60.

<sup>624</sup> J.H. Sailhamer, *Genesis*, w: *The Expositor's Bible Commentary with The New International Version*, red. F.E. Gaebelin, II, Grand Rapids 1990, 49-57.

<sup>625</sup> S. Łach zauważa: „To, że śmierć jest karą za grzech, wyraźnie zaznacza autor w dalszym wierszu (23): Bóg wypędził pierwszych ludzi z raju, aby nie spożywali owocu z drzewa żywota, które miało moc uczynienia ich nieśmiertelnymi”; *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST I/1, Poznań 1962, 220.

dał człowiekowi taki rozkaz: «Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania; ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz» (Rdz 2,16-17) oraz „Niewiasta odpowiedziała wężowi: «Owoce z drzew tego ogrodu jeść możemy, tylko o owocach z drzewa, które jest w środku ogrodu, Bóg powiedział: Nie wolno wam jeść z niego, a nawet go dotykać, abyście nie pomarli» (Rdz 3,2-3).

Dyskusja ta oscyluje wokół pytania, czy Bóg zaplanował śmierć fizyczną, czy też nie? Czy ludzie umieraliby fizycznie, gdyby nie zgrzeszyli, czy nie podlegaliby prawu śmierci? Tradycyjna odpowiedź na to pytanie była jednoznaczna: człowiek w raju obdarzony był darem nieśmiertelności, obejmującej także jego ciało<sup>626</sup>. Przy takim rozumieniu, śmierć duchowa to oddzielenie ducha człowieka od Boga, który również jest Duchem; śmierć fizyczna to inaczej śmierć ciała. Dziś coraz częściej pojawiają się jednak zdania przeciwne, głoszące, że nawet w raju człowiek podlegał prawu śmierci fizycznej, natomiast Bóg nie planował dla ludzi śmierci duchowej. Umieranie, które było wpisane w Boży plan, polegać miało na spokojnym i wolnym przejściu w inny stan bytowania; przejściu pozbawionym bólu, cierpienia, rozterek związanych z rozłąką z bliskimi. „Nie widać istotnych powodów, dla których bezgrzeszność Adama i Ewy miałyby nie być związana z uwarunkowaniami wynikającymi z upływu czasu oraz przemijaniu. W przeciwnym wypadku piętrzące się trudności są znacznie większe niż teologiczne korzyści z prawdy o «rajskiej egzystencji», forsującej koncepcję

---

<sup>626</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego* w następujący sposób formułuje tę prawdę: „Śmierć jest konsekwencją grzechu. Urząd Nauczycielski Kościoła, który autentycznie interpretuje wypowiedzi Pisma świętego i Tradycji, naucza, że śmierć weszła na świat z powodu grzechu człowieka. Chociaż człowiek posiadał śmiertelną naturę, z woli Bożej miał nie umierać. Śmierć była więc przeciwna zamysłom Boga Stwórcy, a weszła na świat jako konsekwencja grzechu. Śmierć cielesna, od której człowiek byłby wolny, gdyby nie był zgrzeszył, jest ostatnim wrogiem człowieka, który musi zostać zwyciężony” (KKK 1008).

braku jakiegoś rodzaju «przejęcia» ku wieczności. Dla odmiany pojmowanie i przedstawianie egzystencji prarodzców ludzkości przed grzechem jako wolnej od przemijania i «przejęcia», a więc nie podlegającej prawom czasu, nasuwa możliwość swoistej mitologizacji zdemitologizowanego przecież orędzia biblijnego<sup>627</sup>. Rozumowanie tego typu może stanowić swoistą próbę odwrócenia koncepcji mitycznych, według których człowiek od wieków poszukuje nieśmiertelności. Koncepcje te znane były na starożytnym Bliskim Wschodzie. Sumeryjski mit, zatytułowany *Enki i Ninhursag*, opisuje Dilmun – miejsce rozkoszy i przyjemności, w którym nie pojawiają się choroby, zło ani cierpienie. Babilończycy nazywali Dilmun „miejszem żyjących”, gdyż – jak wierzą – panowała tam nieśmiertelność: „W Dilmun kruk nie kracze, ptak ittydu nie wydaje okrzyków, lew nie porywa owiec. [...] Chory na oczy nie mówi: «Jestem chory na oczy». Chory na bóle głowy nie mówi: «Boli mnie głowa». Staruszka nie mówi: «Jestem stara». Starzec nie mówi: «Jestem stary»<sup>628</sup>.

Podobnym echem brzmią słowa starożytnego poematu o Gilgameszu. Opisuje on wędrowkę tytułowego bohatera i jego przyjaciela Enkidu do miejsca, w którym panuje nieśmiertelność. Nieśmiertelność zapewnić ma tajemnicza roślina, o której Gilgamesz dowiaduje się od Utnapisztima. Podobnych opowiadań mitycznych można by przytoczyć więcej, jednak ich odwracanie nie jest potrzebne dla wiary chrześcijańskiej<sup>629</sup>. Nie śmierć fizyczna bowiem jest największym problemem, lecz śmierć duchowa – wieczne odłączenie od Boga i stan potępienia.

---

<sup>627</sup> W. Chrostowski, *Czy Adam i Ewa mieli się nie starzeć i nie umierać? Egzegetyczny przyczynek do nauczania o nieśmiertelności pierwszych ludzi*, w: *Verbum caro fatum est. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Tomasza Jelonka w 70. rocznicę urodzin*, red. R. Bogacz, W. Chrostowski, Warszawa 2007, 178-179.

<sup>628</sup> Za: J.S. Synowiec, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987, 178.

<sup>629</sup> W. Chrostowski, *Czy Adam i Ewa mieli się nie starzeć i nie umierać? Egzegetyczny przyczynek do nauczania o nieśmiertelności pierwszych ludzi*, 179.

Paweł nazywa grzech „ościeniem śmierci” (κέντρον τοῦ θανάτου)<sup>630</sup>. Termin „oścień” należy tu rozumieć jako narzędzie do poganiania zwierząt. Co prawda dopuszczalne jest także drugie znaczenie tego rzeczownika, „jad”, jednak w obecnym kontekście jest ono mniej prawdopodobne<sup>631</sup>. Koncepcja śmierci obecna w niektórych nurtach filozofii greckiej (np. u Sokratesa), która ukazuje śmierć jako łagodne i kojące przejście na inny poziom egzystencji, nie przystaje do prawdy o grzesznej naturze człowieka. Człowiek podlega śmierci dlatego, że jest grzeszny. Śmierć sama w sobie jest straszna. Poprzez wydarzenia paschalne, mękę, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, został odjęty jej „oścień”. Bez względu na to, czy śmierć fizyczna była przez Boga zaplanowana jako łagodne przejście w inny wymiar, czy też jest bezpośrednią, nieplanowaną przez Boga konsekwencją grzechu pierwszych rodziców, po śmierci Chrystusa nabiera nowego znaczenia. Wierzący w Chrystusa jest tym, który „umiera dla Pana” (Rz 14,7; por. Flp 1,20). Zmartwychwstanie fizyczne każdego ciała należy do scenariusza wydarzeń ostatecznych. Przez zmartwychwstanie cielesne chrześcijanin wkracza w życie, w którym „śmierci już więcej nie będzie” (Ap 21,4)<sup>632</sup>.

Kolejne ważne wyjaśnienie Pawłowe brzmi: „siłą zaś grzechu [jest] Prawo” (ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος). Relacja pomiędzy grzechem i Prawem jest częstym tematem Pawłowych

<sup>630</sup> „According to Paul, there is a clear connection between death and sin, between the power of death and the power of sin, both being active in the life of mankind”; H.W. Hollander – J. Holleman, *The Relationship of Death, Sin and Law in 1 Cor 15,56*, 277.

<sup>631</sup> Gdyby przyjąć, że Paweł ma na myśli „jad” (w takim znaczeniu termin κέντρον występuje w bajkach Ezopa i w Ap 9,10), myśl Pawłowa biegłaby następująco: poprzez śmierć Chrystusa i poprzez Jego zmartwychwstanie śmierć ludzi straciła swój jad; A.C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary to the Greek Text*, 1300; M. Henry, *Commentary on the whole Bible complete and unabridged in one volume*, 2276.

<sup>632</sup> P. Grelot, *Śmierć*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1973, 948-949.

wywodów. W tematykę tę wpisuje się także problematyka wiary. Tematyka ta jest ważna nie tylko z teologicznego punktu widzenia; dla Pawła była istotna z tego względu, że był nią żywo zainteresowany osobiście. Był przecież z wykształcenia faryzeuszem, a ci niezwykłą wagę przywiązywali do Prawa. Spośród całej plejady żydowskich stronnictw występujących na arenie religijnej pierwszego stulecia to właśnie faryzeusze podkreślali wagę Prawa, i to nie tylko Tory pisanej, ale także Tory ustnej, którą – jak wierzyli – Mojżesz otrzymał na Synaju tak samo, jak Torę pisaną. Szaweł z Tarsu, wykształcony w Jerozolimie u Gamaliela, został faryzeuszem jeszcze w pierwszym ćwierćwieczu pierwszego stulecia. Był to czas, kiedy faryzeusze zaczęli tworzyć „mur wokół Prawa”, rozbudowany przez ich następców – rabinów, po roku 90. Uczynki Prawa stały się dla faryzeuszów i w ogóle religijnych Żydów drogą wiodącą do Boga. Szczególny nacisk kładziono na zachowanie przepisów czystości rytualnej. Po spotkaniu z Chrystusem zmartwychwstałym spojrzenie Pawła na relację Prawa i grzechu uległo przemianie. Apostoł zdał sobie sprawę z tego, o czym pisał w Ga: „Człowiek bowiem osiąga usprawiedliwienie nie przez wypełnianie uczynków Prawa, lecz jedynie przez wiarę w Jezusa Chrystusa” (Ga 2,16). Tak więc Prawo w myśli Pawła ukazywało grzech, nie miało jednak w sobie siły, by przed nim ochronić<sup>633</sup>. Więcej, stało się właśnie „siłą grzechu”.

Pokrewne idee znaleźć można w filozoficznej myśli starożytnej Grecji. Możliwe, że dostrzegane przez filozofów zepsucie

---

<sup>633</sup> Niektórzy egzegeci sądzą, że ponieważ Paweł mówi o grzechu w sensie ogólnym, stąd również termin „prawo” należy traktować ogólnie, nie zaś tylko w odniesieniu do Prawa ST. Przyjmując taki punkt widzenia, w wyjaśnieniach sformułowania „siłą grzechu jest prawo” odnoszą się do sofistycznych koncepcji przeciwstawiających sobie naturę i prawo; H.W. Hollander – J. Holleman, *The Relationship of Death, Sin and Law in 1 Cor 15,56*, 279-289. Więcej na temat związku idei prawa z grzechem zob.: F. Mickiewicz, *Zagadnienia etyczne*, w: *Teologia Nowego Testamentu*, III, *Listy Pawłowe, Katolickie i List do Hebrajczyków*, red. M. Rosik, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2008, 323-328; H. Langkammer, *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, BDL 29, Legnica 2007, 390-392.

ludzkości skłoniło Pawła do powiązania idei prawa z grzechem i śmiercią. Podobnie jak Filon z Aleksandrii, Paweł zgadza się, że zepsucie ludzkości ma swój początek już w Adamie. Jednak podczas gdy Aleksandryjczyk właśnie w żydowskim Prawie widzi rozwiązanie problemu zdegenerowanej i pogrążonej w grzechu i śmierci ludzkości, inaczej rzecz ma się u Pawła. Apostoł odmawia Prawu siły, która mogłaby przywieść ludzkość ku naprawie i zbawieniu. Podobny nurt myślowy reprezentowali cynicy, którzy mówili oczywiście o prawie w ogóle, nie o Prawie żydowskim<sup>634</sup>.

Podsumowując tę część niniejszych rozważań, zauważamy, że cytat „zwycięstwo pochłonęło śmierć” (Iz 25,8a) w w. 54b jest przywołaniem proocstwa, które dopiero ma się spełnić. Dokona się to przy zmartwychwstaniu wierzących, a więc wtedy, gdy to, co zniszczalne, przyodzieje się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przemieni się w nieśmiertelność. Okaze się wówczas, że śmierć nie odniosła ostatecznego tryumfu, a jej ościem, którym jest grzech, stracił swą moc. Siłą grzechu jest Prawo, które uświadamia grzesznikowi jego niemoc pokonania grzechu. Tak więc Prawo uświadamia grzech, ten z kolei jest ościem śmierci; śmierć jednak w Chrystusie już została pokonana, a ostatecznie zostanie pochłonięta przez „zwycięstwo” przy zmartwychwstaniu wierzących.

---

<sup>634</sup> H.W. Hollander – J. Holleman, *The Relationship of Death, Sin and Law in 1 Cor 15,56*, 289-291.



## VII. CYTAT Z Oz 13,14b W 1 Kor 15,55

1 Kor 15,55: ποῦ σου, θάνατε, τὸ νίκος; ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον;

Oz 13,14b (LXX): ποῦ ἡ δίκη σου θάνατε ποῦ τὸ κέντρον σου ἕδη;

Oz 13,14b (BH): אָהי דַבְרֵיךָ מִן אָהי קְטַבְךָ שְׂאוּל

### 1. Źródło cytatu

W 1 Kor 15,55 pojawia się problem ustalenia tekstu oryginalnego. Sekwencja „zwycięstwo ... oścień” jest poświadczona przez P<sup>46</sup>, **N**<sup>\*</sup>, B, C, 1739<sup>\*vid</sup>, Vlg, cop<sup>sa,bo</sup>, *al.* Inne wersje zamiast o śmierci mówią o Hadesie (**N**<sup>c</sup>, A<sup>c</sup>, K, P, Y, 88, 104, 614, *Byz*, syr<sup>p,h</sup>, goth, arm, *al.*). Pierwsza wersja wydaje się lepiej poświadczona. Tekst BH w dosłownym tłumaczeniu brzmi następująco: „Gdzie twoje zarazy, śmierci? Gdzie twoje zniszczenie, Szeolu?”<sup>635</sup>. W LXX w pierwszym pytaniu mowa jest o sądzie, a w drugim pytaniu retorycznym mowa jest o Hadesie: „Gdzież jest, o śmierci, twój sąd? Gdzież jest, o Hadesie, twój oścień?” Apostoł zmienia więc „sąd” z LXX na „zwycięstwo”, a „Hades” na „śmierć”. Zmiana porządku słów w zdaniu motywowana jest celami retorycznymi<sup>636</sup>. Z punktu widzenia krytyki tekstu zauważyć należy, że wersje zawierające w 1 Kor 15,55 termin „Hades” są próbą upodobnienia tekstu Pawłowego te wersji LXX; sam Paweł bowiem nigdy nie używa tego terminu<sup>637</sup>. Mimo tego, że cytat zapisany przez Pawła odbiega za-

---

<sup>635</sup> *Hebrajsko-polski Stary Testament. Prorocy. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem słów hebrajskich*, red. A. Kuśmirek, Warszawa 2008, 1427.

<sup>636</sup> A.C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary to the Greek Text*, 1299.

<sup>637</sup> B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 503.

równy od LXX, jak i od BH, bliższy jest tekstowi greckiemu. Należy więc uznać za źródło cytatu LXX, choć do tego tekstu Paweł wprowadził korekty motywowane względami retorycznymi<sup>638</sup>.

## 2. Znaczenie w kontekście oryginalnym

Cytat zamieszczony przez Pawła w w. 55 zaczerpnięty został z końcowych fragmentów Oz<sup>639</sup>. W kontekście oryginalnym cytowane przez Pawła pytania brzmią: רָבְרִיךְ מוֹת אֱדֵי קְטָבְךָ שְׂאוּל אֱדֵי (Oz 13,14b). Pytania te stanowią fragment sekcji mówiącej o zagładzie królestwa izraelskiego, które okazuje się grzeszne już od początku swego istnienia. Granice tekstualne tej sekcji wyznaczają Oz 13,12 i 14,1<sup>640</sup>. Szukając więc znaczenia fragmentu, który Paweł zacytował w 1 Kor, należy poddać analizie egzegezytycznej sekcję Oz 13,12–14,1<sup>641</sup>.

<sup>638</sup> Według R.B. Terry'ego, Paweł postępuje za LXX, która „has a significantly different reading than the Masoretic Text”; *A Discourse Analysis of First Corinthians*, 158. E.E. Ellis natomiast uważa, że w cytacie Pawłowym „there is only a slight variation from the LXX”; *Paul's Use of the Old Testament*, 150.

<sup>639</sup> Ś. Gądecki, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, 83

<sup>640</sup> „Słowa wypowiedziane w perykopie Oz 13,12–14,1, która obramowuje analizowaną teraz wypowiedź Oz 13,14, stanowią podsumowanie wielokrotnych upomnień i gróźb skierowanych do Izraela / Efraima. Zapowiadają one bliską już ostateczną destrukcję resztek niepodległego państwa. Wpisują się więc doskonale w okres poprzedzający upadek Samarii i ostateczną likwidację Królestwa Północnego w 722-721 roku przed Chrystusem lub wprost do tego nawiązują, jako już zaistniałego faktu”; J. Lemański, „Sprawisz, abym żył!” (*Ps 71,20b*). *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, 185.

<sup>641</sup> Fragment ten stał się przedmiotem żywego zainteresowania Ojców Kościoła, którzy interpretowali go często w sposób metaforyczny. Grzegorz z Nazjanzu widział w nim ukazanie znikomości ludzkiego życia, które podobne jest do chmury i pary. Hilary podkreślał stwórczą moc Boga. Grzegorz Wielki sądził, że winą za grzechy ludu należy obarczyć złych przywódców; widział tu także nawiązanie do zwycięstwa Chrystusa nad śmiercią. Augustyn sądził, że fragment ten mówi o pokonaniu śmierci, pomimo faktu, że ciało wciąż utrudnia prowadzenie czystego życia; *I dodici profeti*, La Bibbia Commentata dai Padri. Antico Testamento 13, red. A. Ferreiro, tłum. M. Conti, Roma 2005, 79-83.

## 2.1. Podłoże ideowe i struktura literacka Oz 13,12–14,1

Jeden z końcowych fragmentów Księgi Ozeasza (Oz 13,12–14,1)<sup>642</sup> ukazuje winę Izraela i podkreśla, iż nie może ona pozostać bez kary; naród spotka nieszczęście, gdyż nie czyni pokuty z powodu swych grzechów. Prorok wypowiada się we własnym imieniu, a odnosi się zarówno do Izraela (Efraima), jak i do samego Boga. Centrum fragmentu stanowi pytanie Jahwe: „Czy mam ich wyrwać z Szeolu albo od śmierci wybawić?” (13,14). Bóg jawi się tu jako Wybawiciel. Pytanie to skłaniać ma adresatów do zainteresowania się własnym przeznaczeniem. Adresaci jednak są nieobecni, nie słyszą pytania (Bóg mówi do nich w trzeciej osobie liczby mnogiej), a to skłania do gorzkiej konkluzji: zapowiedzi kary<sup>643</sup>.

Fragment ten stanowi integralną część całej księgi w tym sensie, że nie była nigdy podważana jego jedność z tekstem, nawet jeśli niektórzy uważają go za dzieło epigona, wiernego pamięci proroka. Wkomponowuje się on doskonale w tło historyczne działalności Ozeasza, a więc w kryzys, w jakim znalazła się monarchia w drugiej połowie VIII w. przed Chr. (po latach ekonomicznej i politycznej ekspansji Jeroboama II na tronie bardzo szybko zmieniają się kolejni władcy). Nie można jednak odnieść go bezpośrednio do konkretnego historycznego wydarzenia, jest bowiem lamentacją Jahwe nad zerwaniem więzi z Efraimem, lamentacją o charakterze ogólnym. Sekcja Oz 12-14 zawiera swiste podsumowanie historii Izraela, które wyznacza perspektywę na przyszłość. Efraim popełniał grzech bałwochwalstwa i składał ofiary z ludzi (Oz 13,1-3), zapominał o swym Bogu, który wybrał go na pustyni (Oz 13,4-6), więc winien jest kary (Oz 13,12 – 14,1). Być może kara w dalszej perspektywie przyczyni się do jego nawrócenia (Oz 14,2-10).

<sup>642</sup> W wielu wydaniach protestanckich Biblii w. 1 Oz 14 został dołączony jako ostatni wiersz rozdziału 13 (czyli rozdział 13 liczy tam 16 wierszy). W konsekwencji ilość wierszy ostatniego rozdziału Oz zmniejsza się o jeden.

<sup>643</sup> H. Simian-Yofre, *Księga Ozeasza*, w: *Międzynarodowy komentarz do Piśma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. E. Burska, Warszawa 2001<sup>2</sup>, 1002.

Strukturę analizowanego fragmentu wyznaczają jego elementy treściowe. Bóg przez proroka najpierw stwierdza grzech narodu wybranego (13,12-13), następnie stawia retoryczne pytania o możliwość wybawienia Efraima od śmierci (13,14), a w dalszej kolejności zapowiada karę na Efraima / Samarię (13,15-14,1). Biorąc pod uwagę te treściowe kryteria, strukturę proroczej wyroczni wyznaczyć można w oparciu o trzy człony:

1. Grzech Efraima (13,12-13);
2. Pytania o wybawienie od śmierci (13,14);
3. Zapowiedź nieuchronnej kary (13,15-14,1).

## 2.2. Analiza egzegetyczna Oz 13,12-14,1

13,12-13. W sekcji tej autor posługuje się językiem bardzo obrazowym, za pomocą którego ukazuje dialektykę winy i kary za popełniony grzech. Prorok sięga po dwa obrazy płodności, jeden zaczerpnięty ze świata ludzkiego, drugi wegetatywnego<sup>644</sup>. Obydwa te obrazy służą ukazaniu napięcia „grzech-kara”. W. 12 mówi o kolektywnym grzechu Izraela: „Nieprawość Efraima – wybornie ukryta, grzech jego bezpiecznie schowany”. Znaczenie przeciwne do treści tu zapisanej zawarto w Ps 32,1: „Szczęśliwy ten, komu została odpuszczona nieprawość, którego grzech został puszczonej w niepamięć”. Skoro nieprawość jest ukryta, a grzech schowany, oznacza to, że nie może być wybaczonej. Otrzymanie od Boga przebaczenia domaga się wcześniejszego wyznania grzechów<sup>645</sup>. Imię Efraima zastępuje tu nazwę całego Izraela. Przesunięcia znaczeniowe w rozumieniu terminu Efraim następowały stopniowo. Efraim był młodszym synem Józefa, pochodzącym z matki Asenet. Został pobłogosławiony

<sup>644</sup> J.S. Rogers widzi w tej obrazowości „*more than picturesque speech*”; J.S. Rogers, *Hosea*, w: *Mercer Commentary on the Bible*, red. W.E. Mills, R.F. Wilson, Macon 1995, 733.

<sup>645</sup> E.B. Pusey, *The Minor Prophets. A Commentary*, BN, Grand Rapids 1885, 132.

przez Jakuba przed swym bratem Manassesem (Rdz 46,1-20)<sup>646</sup>. Z czasem pokolenie Efraima zaczęło przybierać na znaczeniu. W Joz 16,4 autor przechodzi od określenia terytorium Józefa do zastąpienia go przez dwa terytoria: Efraima i Manassesę. Ziemie Efraima były lepiej chronione niż ziemie Manassesę. W połowie VIII w. przed Chr. Efraim jest już synonimem całego Królestwa Północnego u Izajasza i Ozeasza. Na terytorium Efraima znajdowały się dawne ośrodki kultowe: Betel, Szilo, Sychem. U Ozeasza Efraim jest także niewiernym partnerem przymierza z Bogiem: „Znam ja Efraima, nie ukryje się Izrael przede Mną, bo tyś uprawiał nierząd, Efraimie, Izrael się splamił” (Oz 5,3; por. także cały fragment Oz 5,3-14)<sup>647</sup>.

Prorok porównuje Izraela do rodzącego się niemowlęcia, a jednocześnie do jego matki: „Ogarnęły go bóle rodzenia, lecz on jest dzieckiem upartym: czas nadszedł, a on nie opuszcza matczynego łona” (w. 13). Z narodem może być podobnie jak z dzieckiem, które rodzi się zupełnie nieświadome. Przychodzi jednak dzień, w którym rozpoczyna świadome życie. Wówczas dopiero okazuje się, że boleści rodzenia jego matki nie poszły na marne. W przeciwnym wypadku początek życia równoznaczny jest ze zwycięstwem odnoszonym przez śmierć<sup>648</sup>, gdyż cała ludzka egzystencja jawi się jako wędrówka od łona matki do grobu. Z powodu takiego stanu lamentował Hiob: „Czemuż wywiodeś mnie z łona? Bodajbym zginął i nikt mnie nie widział, jak ktoś, co nigdy nie istniał, od łona złożony do grobu” (Hi 10,19). Porównanie

<sup>646</sup> „Jest to kontynuacja znanego w Biblii paradygmatu, zgodnie z którym młodszy syn staje się dziedzicem, a nie starszy (Abel, Izaak, Jakub, Józef itd.)”; C.S. Ehrlich, *Efraim*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. T. Kowalska, Warszawa 1996, 140-141.

<sup>647</sup> E.F. Campbell, *Efraim*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 1999, 243.

<sup>648</sup> L. Alonso Schökel, J.L. Diaz, *I profeti. Traduzione e commento*, red. G. Ravasi, tłum. T. Tosatti, P. Brungoli, Roma 1996<sup>3</sup>, 1040.

narodu izraelskiego do rodzącego się dziecka i jego matki wpisało się mocno w tradycję profetyczną<sup>649</sup>. Izajasz wyznawał: „Jak brzemenna, bliska chwili rodzenia wije się, krzyczy w bólach porodu, takimi myśmy się stali przed Tobą, o Panie! Poczęliśmy, wiliśmy się z bólu, jakbyśmy mieli rodzić; ducha zbawczego nie wydaliśmy ziemi i nie przybyło mieszkańców na świecie” (Iz 26,17-18). Upór niemowlęcia, które nie chce opuścić matczynego łona, choć nadszedł już czas porodu może być w Ozeaszowej wyroczni symbolicznym ukazaniem odrzucenia przez naród słów proroka<sup>650</sup>. Wzmianka o czasie, który nadszedł, nie może być przypadkowa; stanowi ona pomost pomiędzy działalnością proroka a obrazem czasu porodu, jednym z naczelných zadań proroków było bowiem obwieszczanie właściwego „czasu” (עת). Odnosząc obraz porodu, który nie następuje, pomimo oznaczonego czasu, do Efraima, należy odczytać go następująco: Bóg dał swemu ludowi właściwy czas na nawrócenie i wyznanie grzechów, które zostały „ukryte” i „schowane”, jednak Izrael nie skorzystał z tej szansy, gdyż jest jak „uparte” dziecko; właśnie dlatego czeka go kara<sup>651</sup>.

13,14. Szczególnie interesujący jest dla naszych rozważań w. 14: „Czy mam ich wyrwać z Szeolu? albo od śmierci wybawić? Gdzie twa zaraza, o Śmierci, gdzie twa zagłada, Szeolu? Litość sprzed moich oczu się skryje”. Zawiera on fragment cytowany przez Pawła: אֱהִי דְבַרְיָךְ מָוֶת אֱהִי קִטְבְּךָ שְׁאוּל. Egzegeci zastanawiają się, czy fragment ten, podobnie jak zdanie go poprzedzające, traktować należy jako zdania oznajmujące czy pytające. Dwa argumenty przeważają za tym, iż zdania te są zapytaniami:

<sup>649</sup> „Osea ci ha lasciato in questi versetti un simbolo magnifico e ricchissimo, che diversi autori dell'AT e NT si sono poi incaricati di sviluppare”; L. Alonso Schökel, J.L. Diaz, *I profeti. Traduzione e commento*, 1041.

<sup>650</sup> J.S. Rogers, *Hosea*, 734.

<sup>651</sup> L.J. Wood, *Hosea*, w: *The Expositor's Bible Commentary with the New International Version of the Holy Bible*, VII, *Daniel – Minor Prophets*, red. F.E. Gaebelin, Grand Rapids 1986, 221.

- (1) podobne sformułowania w Oz są pytaniami: „Cóż ci mogę uczynić, Efraimie, co pocznę z tobą Judo?” (Oz 6,6a); „Jakże cię mogę porzucić, Efraimie, i jak opuścić ciebie, Izraelu? Jakże cię mogę równać z Admą i uczynić podobnym do Seboim?” (Oz 11,8a)<sup>652</sup>;
- (2) Oz 14,1 wydaje się klarowną odpowiedzią na pytania zawarte w 13,14: „Samaria odpokutuje za bunt przeciw Bogu swojemu: poginą od miecza, dzieci ich będą zmiażdżone, a niewiasty ciężarne rozprute”<sup>653</sup>.

Pierwsze pytanie w w. 14 zawiera czasownik zapisany w pierwszej osobie liczby pojedynczej jako  $\text{קָנָה}$ , oznaczający wybawienie / wykupienie, jakiego powinien dokonać członek rodziny osoby, która stała się niewolnikiem. Wykupienie krewnego było instytucją znaną w Izraelu. W czasach antycznego Izraela instytucja ta obejmowała także krwawą zemstę za zabójstwo członka rodziny. Ozeasz, przytaczając ten obraz, nie wnioskuje zeń treści natury teologicznej. Pyta jedynie, kto powinien dokonać zemsty, jeśli śmierć osiągnie człowieka? W jaki sposób jej dokonać? Czy jest możliwe ocalenie?

Czasownik  $\text{קָנָה}$ , oznaczający „wykupić”, „wybawić”, „ochraniać”, „przywrócić”, „odzyskiwać”<sup>654</sup>, pochodzi od tego samego rdzenia, co rzeczownik „wybawiciel” ( $\text{קָנָה}$ )<sup>655</sup>. Bóg jawi się

<sup>652</sup> L.J. Wood, *Hosea*, 221.

<sup>653</sup> Za tym, aby zdania te czytać jako oznajmujące przemawia co najwyżej pokrewieństw idei zawartych w Iz 25,8 oraz 26,19, jednak nie są to argumenty o wystarczającej sile przekonania; W. Michalski, *Ozeasz. Wstęp, nowy przekład, komentarz*, Pismo Święte Starego Zakonu w nowym tłumaczeniu, Lwów 1922, 130.

<sup>654</sup> D. Daube, *Studies in Biblical Law*, New York<sup>2</sup> 1969, 394; A. Jepsen, *Die Begriffe des «Erlösens» im Alten Testament*, w: *Solange es „Heute” heisst. Festgabe für R. Hermann*, Berlin 1957, 159; A. Johnson, *The Primary Meaning of קָנָה*, *Supplements to Vetus Testamentum* 1, Leiden 1953, 71-72; D.A. Leggett, *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament. With Special Attention to the Book of Ruth*, Cherry Hill 1974, 3-4.

<sup>655</sup> Termin  $\text{קָנָה}$  występuje w BH łącznie 44 razy. Termin ten, traktowany przez wielu egzegetów jako rzeczownik, jest *de facto* imiesłowem czynnym; J.J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*, Bern 1940, 45.

w w. 14 jako Wybawiciel. W Kodeksie świętości (Kpł 17-26) „wybawiciel” to ten, który ma prawo do pierwokupu własności rodowej, sprzedanej z powodu ubóstwa<sup>656</sup>. Przykłady takiego wykupu znajdujemy w Rt 4,13-17 oraz Jr 32,6-15<sup>657</sup>. Wybawiciel jest początkowo w BH obrońcą rodziny. Jest także tzw. „mścicielem krwi”; gdy ktoś został zabity, najbliższy członek rodziny był zobowiązany pomścić tę śmierć. W tym właśnie kontekście mówi się o miastach ucieczki (Lb 35,12.19-27; Pwt 19,6.12; Joz 20,2.5.9). Przez taką wendettę „mściciel krwi” przywracał równowagę we wspólnocie plemiennej<sup>658</sup>. Zabójstwo bowiem widziane było jako kradzież krwi przynależącej do całego klanu; śmierć zabójcy rozumiano jako odzyskanie przelanej krwi. Tymczasem autor Wj widzi Boga Jahwe jako Tego, który „wykupi” (יְקַדְּשׁ) Izraelitów z niewoli egipskiej (Wj 6,6). Działanie Boga widziane jest analogicznie do działania osoby, która wykupuje z niewoli swego bliskiego krewnego (por. także: Wj 15,13; Ps 77,16; 106,10). Obraz Boga jako Wyzwolicielela nabiera szczególnej intensywności w przepowiadaniu Izajasza (Iz 41,14; 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17; 49,7.26; 54,5.8)<sup>659</sup>. U Ozeasza (13,14) Bóg widziany je jako Ten, który ma moc wybawienia od śmierci.

W omawianym wierszu (w. 14), prócz idei Boga Wybawiciela od śmierci, pojawia się także motyw Szeolu. Termin ten w BH występuje 65 razy, a w NT 10 razy oddany jest przez rzeczownik „Hades”. Szeol w przekonaniach Żydów był miejscem pobytu dusz po śmierci (Rdz 37,35; Dz 2,27). Etymologicznie termin ten wywodzi się przypuszczalnie od czasownika „żądać”, „prosić”, a sam rzeczownik wyraża myśl, iż świat podziemi jest

<sup>656</sup> R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, 181.

<sup>657</sup> R.L. Hubbard, *The Gō'el in Ancient Israel. Theological reflections on an Israelite Institution*, BBR 1 (1991) 55.

<sup>658</sup> J.J. Stamm, גַּזַל, w: *Theological Lexicon of the Old Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, I. Peabody 1997, 291.

<sup>659</sup> F. Holmgren, *The Concept of Yahweh as Gō'el in Second Isaiah*, New York 1963, 1.



nienasycony i wciąż domaga się ludzkich istnień<sup>660</sup>. Biblia zna różne synonimy Szeolu: „dół” (Lb 16,30; Mt 11,23), „czeluść” (Łk 8,31), „otchłań” (Rdz 10,7), „głębiny ziemi” (Ps 63,10), „niższe części” ziemi (Ef 4,9). To ostatnie sformułowanie, oddane przez łacińskie *inferiores partes*, dało początek utożsamienia Szeolu z piekłem (łac. *inferno*)<sup>661</sup>. Według judaizmu pozabiblijnego, w Szeolu osobne miejsce mieli wyznaczeni grzesznicy: „Podobnie zostało stworzone [miejsce] dla grzeszników umierających i pochowanych w ziemi, których nie osiągnął wyrok za ich życia. Tutaj ich dusze oddzielone na straszną kaźń aż do dnia wielkiego sądu, kary i męki [przeznaczonych] dla przeklętych na wieki. Jest to odpłata przeznaczona ich duszom. Zostaną tu związani na wieczność” (*Hen. et.* 22,10-11)<sup>662</sup>. Z punktu widzenia kosmologii żydowskiej, pozycja Szeolu uwarunkowana była przez pierwotne wyobrażenia rozmieszczenia nieba, ziemi i świata podziemnego. Ponieważ Bóg mieszka w niebie, a zmarłych chowa się do ziemi, stąd śmierć widziano jako oddzielenie od Boga, aczkolwiek wyobrażano sobie jakąś kontynuację życia po śmierci. Aby ukazać, że oddalenie od Boga dusz ludzi grzesznych jest daleko większe niż dusz ludzi sprawiedliwych, w świecie podziemi usytuowano miejsce dla grzeszników dużo głębiej niż miejsce dla sprawiedliwych i pobożnych. Niemniej jednak wydaje się, że rozróżnienia pośmiertnych losów ludzi sprawiedliwych i grzeszników dopatrywać się należy dopiero w czasach Ezechiela (VI w. przed Chr.), a więc w chwili, gdy powstawała Oz, rozróżnienie

<sup>660</sup> Inaczej etymologię nazwy Szeol przedstawia A.E. Bernstein. Wywodzi ją mianowicie od czasownika „być zniszczonym”, „runąć”, „rozwalić”, „burzyć się” (o morzu); A.E. Bernstein, *Jak powstało piekło. Śmierć i zadośćuczynienie w świecie starożytnym oraz początkach chrześcijaństwa*, tłum. A. Piskozub-Piwosz, Kraków 2006, 172.

<sup>661</sup> B. Reicke, *Szeol*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1996, 591.

<sup>662</sup> Przekład za R. Rubinkiewiczem; *Apokryfy Starego Testamentu*, 151.

to nie mogło być jeszcze wyraziste<sup>663</sup>. Owo oddalenie od Boga nie oznacza jednak, że zmarli nie podlegają władzy Boga. Wybitnie świadczy o tym fragment Księgi Amosa: „Gdyby [umarli] udali się do Szeolu, stamtąd ręka moja ich weźmie; gdyby wstąpili do nieba, stamtąd ich ściągnę; gdyby schowali się w górze na Karmelu, i tam ich znajdę i chwycę. Gdyby się skryli przed moimi oczami w głębokościach morza, i tam nakażę wężowi, aby ich ukąsił” (Am 9,2-3). Podobnym echem brzmią słowa psalmisty: „Gdzież się oddał przed Twoim duchem? Gdzie ucieknę od Twego oblicza? Gdy wstąpię do nieba, tam jesteś; jesteś przy mnie, gdy się w Szeolu położę” (Ps 139,7-8). W perspektywie moralnej Szeol uważano za miejsce, w którym zmarli odbywają karę za popełnione grzechy. Zarówno prorocy, jak i psalmista, grozili zrzuceniem do Szeolu (Ps 9,18; 31,18; 55,16; Iz 5,14; 28,15.18; 66,24)<sup>664</sup>.

Fraza cytowana przez Pawła (דְּבָרֶיךָ מוֹת אֶתִּי קִטְבָּד שְׂאוּל אֶרְדָּי) może być odczytana jako zawołanie lub pytanie. Masoreci (jak wspomniano wyżej) czytają ją jako pytanie, podobnie LXX. Jeśli próbować odnieść omawiany wiersz do konkretnej sytuacji historyczno-politycznej, należałoby zapewne widzieć w obrazie „kwitnienia” Izraela czasy Jeroboama II<sup>665</sup>. Był on synem Joasza i jego następcą na tronie Izraela w latach ok. 786-746 przed Chr. Jego panowanie autor 2 Krl sumuje słowami: „czynił to, co jest złe w oczach Pańskich: nie zerwał z całym grzechem Jeroboama, syna Debata” (2 Krl 14,24). Okres władania Jeroboama II był

<sup>663</sup> Pewnego zróżnicowania losu sprawiedliwych i grzeszników po śmierci można dopatrzeć się u Ezechiela: „Ezechiel powtarza pewne kluczowe wyrażenia, które – po raz pierwszy w Biblii hebrajskiej – przedstawiają świat podziemny jako coś więcej niż sama tylko śmierć. Jego wizja dodaje element hańby i dyskryminacji, stanowiące odejście od poglądu, że wszystkich zmarłych spotyka identyczny, szary los”; A.E. Bernstein, *Jak powstało piekło. Śmierć i zadośćuczynienie w świecie starożytnym oraz początkach chrześcijaństwa*, 198.

<sup>664</sup> B. Reicke, *Szeol*, 591.

<sup>665</sup> L.J. Wood, *Hosea*, 222.

jednak pomyślny zarówno pod względem ekonomicznym, jak i politycznym. Rozszerzył on granice swego państwa od Morza Araby (czyli Morza Martwego) aż do Wejścia do Chamat (2 Krl 14,25). Mógł także wkroczyć do Zajordania oraz przejąć władzę nad Damaszkiem, co sprawiło, że praktycznie przywrócił królestwu postać, jaką miało za czasów Dawida (2 Krl 14,28; Am 6,13). Ekspansja terytorialna przyniosła rozkwit wielkich miast<sup>666</sup>. Z tego właśnie powodu Ozeasz przywołuje czasy „pięknego kwitnienia wśród braci”. Jest jednak możliwe także i to, że fragment zapowiada wydarzenia z lat 722 i 721, czyli upadek Samarii. Również w tym wypadku w. 14 winien być odczytany jako pytania<sup>667</sup>.

Końcowa fraza w. 14 („Litość sprzed moich oczu się skryje”) może być późniejszą glosą. Rzeczownik „litość” w obecnej tu formie występuje w całej BH zaledwie jeden raz. Przyjmując pozytywne znaczenie całej frazy, należy uznać, że Bóg podtrzymuje decyzję ukarania Izraela<sup>668</sup>.

**13,15 – 14,1.** Tylko Bóg może zbawić od śmierci, posługując się swoją mocą, jednak niewierność Izraela stoi u początków wydarzeń, które prowadzą do jego zagłady, wydarzeń powodo-

<sup>666</sup> R.R. Wilson, *Jeroboam II*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 1999, 440-441.

<sup>667</sup> J. Lemański, „Sprawisz, abym ożył!” (*Ps 71,20b*). *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, 186-187. Za afirmacją pozytywną opowiadają się natomiast F.I. Andersen i D.N. Freedman; *Hosea*, AB 24, New York 1980, 639. Podstawą jest dla nich tekst LXX.

<sup>668</sup> F.I. Andersen, D.N. Freedman, *Hosea*, 507; J. Lemański, „Sprawisz, abym ożył!” (*Ps 71,20b*). *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, 188; R. Martin-Achard, *From Death to Life. A Study of the Doctrine of the Resurrection in the Old Testament*, Edinburgh-London 1960, 86-93; J. Day, *The Development of Belief in Life after Death in Ancient Israel*, w: *After the Exile*, red. J. Barton, D. Reimer, Macon 1996, 128-130; A. Chester, *Resurrection and Transformation*, w: *Auferstehung – Resurrection*, red. F. Avemaria, H. Lichtenberger, WUNT 135, Tübingen 2001, 58-59; A. Weiser, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, I, ATD 24, Göttingen<sup>2</sup> 1956, 99.

wanych przez czynnik ludzki – przez wzrastającą w siłę Asyrię, wschodniego sąsiada narodu wybranego. Bóg zezwała, by te wydarzenia toczyły się swoim torem, dlatego Asyria, „wiatr wschodni” może być nazwany wiatrem Pańskim: „Choćby [Efraim] pięknie kwitnął wśród braci, przyjdzie nagle od Pana wiatr wschodni, powieje z pustyni, wysuszy źródła, i wyschną studnie; splądruje jego ziemię i wszystkie rzeczy drogocenne” (w. 15). Ten obraz płodności zasadza się na przeciwieństwach „ziemia nawodniona” – „pustynia” oraz „owocność” – „bezpłodność”. Dokonujący destrukcji wiatr przeciwstawiony jest dającej życie wodzie. W Oz 6,3 prorok mówił o deszczu oczekiwanym przez lud i zsyłanym przez Boga („Dołożmy starań, aby poznać Pana; Jego przyjście jest pewne jak świt poranka, jak wczesny deszcz przychodzi On do nas, i jak deszcz późny, co nasycy ziemię”); tu nawiązuje do źródeł, które On sam kontroluje. Wiatr Pański może osiągnąć głębin ziemi aż do spowodowania wyschnięcia wody dającej życie.

Ostateczną karą za grzech jest śmierć, nie tylko żołnierzy, którzy polegą w walkach, ale także dzieci i matek oczekujących potomstwa: „Samaria odpokutuje za bunt przeciw Bogu swojemu: poginą od miecza, dzieci ich będą zmiażdżone, a niewiasty ciężarne rozprute” (14,1). Samaria reprezentuje tu całego Izraela. Prorok nawiązuje przypuszczalnie do upadku Samarii w 722 r. przed Chr. Izrael ściągnął na siebie gniew Asyrii za rządów Pekacha (737-732). Pekach wraz z Resinem, królem Damaszku, stanął na czele utworzonej koalicji przeciw Asyrii. Pragnął on, aby do spisku włączyło się Królestwo Południowe, rządzone wówczas faktycznie przez Jozjasza, syna Jotama (742-735). Ponieważ Juda odmówiła przystąpienia do spisku, Pekach wraz z Resinem postanowili przeciwstawić się jej zbrojnie. W tym czasie zmarł Jotam, a rządy przejął Achaz, który zwrócił się z prośbą o pomoc do Tiglat-Pilesera. Ten ostatni rozbił koalicję. Polityka Pekacha doprowadziła do tego, że obszar Izraela znacznie się zmniejszył; pokrył właściwie terytorium pokolenia Efraima i częściowo Manasses. Ostatni król Izraela, Ozeasz (732-724), został wasalem

Asyrii. Gdy na tron asyryjski wstąpił Salmanassar V, Ozeasz odmówił płacenia daniny. Okazało się to krokiem samobójczym i doprowadziło do upadku Samarii tuż po tym, gdy władzę w mocarstwie przejął Sargon II<sup>669</sup>. Z profetycznego punktu widzenia upadek stolicy i niewola asyryjska jawi się jako naturalna konsekwencja niewierności Izraela wobec Jahwe.

Straszliwy obraz śmierci niemowląt, jaki roztacza przed swymi czytelnikami Ozeasz, powracał w tradycji profetycznej: „Wszyscy chłopcy będą roztrzaskani, dziewczynki zmiżdżone. Nad noworodkami się nie ulitują, ich oko nie przepuści także niemowlętom” (Iz 13,18). Podobne akty mordowania dzieci miały miejsce podczas kampanii wojennych na starożytnym Bliskim Wschodzie. Pochodzące z IX w. przed Chr. relacje asyryjskie wspominają o paleniu młodych chłopców i dziewcząt. Wspomina się także o praktyce rozcinania brzuchów brzemiennych kobiet, czego dokonywać miał król Tiglat-Pileser<sup>670</sup>. Wzmianka o tych praktykach w Oz 14,1 rysuje przed odbiorcami wyroczni całą groźbę kary Bożej, która dotknie Izraela („Samarię”) z powodu jego niewierności.

### 2.3. Wkład w. 14b w Oz 13,12–14,1

Retoryczne pytanie, stawiane przez samego Boga w w. 14b („Gdzie twa zaraza, o Śmierci, gdzie twa zagłada, Szeolu?”), wraz z pytaniem je poprzedzającym, a zapisanym w tym samym wierszu („Czy mam ich wyrwać z Szeolu albo od śmierci wybawić?”; w. 14a), stanowi centralny fragment Oz 13,12–14,1. W początkowych wierszach (13,12–13) Bóg w proroczej wyroczni wypowiedzianej ustami Ozeasza ukazuje winę Izraela („Efraima”), następnie stawia pytania o możliwość wybawienia od śmierci (w. 14), by ostatecznie (13,15–14,1) przejść do zapowiedzi kary

<sup>669</sup> J. Bright, *Historia Izraela*, 281–284.

<sup>670</sup> J.H. Walton, V.H. Matthews, M.W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2005, 870.

dla Izraela („Efraima”, „Samarii”). Z punktu widzenia retorycznego i strukturalnego, w. 14 stanowi „przejście” pomiędzy tematyką niewierności ludu wybranego a zapowiedzią kary. Stanowi swoisty łącznik pomiędzy tymi treściami, zapisany w formie refleksji samego Boga. Odbiorcą tej refleksji winien być sam naród, ten jednak jest „nieobecny”, mówi się bowiem o nim w trzeciej osobie liczby mnogiej. W w. 14 Bóg potencjalnie widziany jest jako Ten, który ma moc wybawić od śmierci i Szeolu. Sam prorok nie myśli jeszcze o indywidualnym zmartwychwstaniu zmarłych. Idea ta nie była jeszcze znana z czasach Ozeasza. Ostatecznie należy stwierdzić, że „badany werset wyraża determinację Jahwe w ukaraniu Izraela. Naród miał swoją szansę na nawrócenie, ale jej nie wykorzystał. Bóg Izraela ma moc, aby wyzwolić swój naród od nieszczęść, które go spotkały. Izrael jednak musi okazać się godny tego aktu łaski wyrażonego metaforą wyprowadzenia z Szeolu”<sup>671</sup>.

### 3. Znaczenie w 1 Kor 15,54-56

Analiza ww. 54-56 pod kątem egzegetycznym i teologicznym została dokonana w poprzednim rozdziale, jednak tam zatrzymano się na tych treściach, które pozwoliły uchwycić znaczenie cytatu z Iz 25,8a w w. 54. W niniejszej części opracowania zatrzymamy się na tym samym fragmencie, by wydobyć z niego zasadnicze znaczenie cytatu z Oz 13,14b w w. 55. Jak wspomniano wyżej, cała sekcja rozpoczyna się od podkreślenia przeciwstawieństw: „zniszczalne” – „niezniszczalność”, „śmiertelne” – „nieśmiertelność”. Uwypuklony zostaje moment przemiany, która z pewnością się dokona: „Kiedy zaś zniszczalne przyodzieje się w niezniszczalność, a śmiertelne przyodzieje się w nieśmiertelność, wtedy spełni się słowo, które zostało napisane: Zwycięstwo pochłonęło śmierć” (w. 54). Aoryst czasownika ἐνδύσῃται

---

<sup>671</sup> J. Lemański, „Sprawisz, abym ożył!” (Ps 71,20b). Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie, 188.

złączony z nieokreślonym czasowo terminem ὅταν prowadzi do wniosku, że czas owej przemiany nie jest jednoznacznie wskazany, jednak jej skutki są nieodwołalne. Paweł po raz kolejny w 1 Kor 15 powraca do procesu, który składa się z trzech elementów: paruzja – zmartwychwstanie ciał – przemiana<sup>672</sup>; o ile jednak w ww. 23-28 czynił to, ukazując, iż zmartwychwstanie jest konieczne, by pokonany został „ostatni wróg” – śmierć, o tyle teraz proces ten opisuje w terminologii tryumfu. Choć cytując Iz 25,8b, Paweł odchodzi zarówno od BH, jak i LXX, to jednak kontekst wypowiedzi jest podobny w obydwu fragmentach. U Izajasza mowa jest o tym, że w dniu zbawienia Bóg pokona śmierć; podobna jest wymowa cytatu w 1 Kor<sup>673</sup>. Jak wspomniano już wcześniej, obydwa złączone cytaty stanowią swoiste proroctwo, które jeszcze czeka na wypełnienie. Wszystkie inne cytaty ST w 1 Kor 15,12-58 są zapisem słów, które już w Chrystusie się wypełniły. Pomimo tego jednak, że słowa w łączonym cytacie z ww. 54b-55 wciąż czekają na wypełnienie w przyszłości, nie pozostają one bez wpływu na teraźniejszość<sup>674</sup>.

Motyw przyodziania szat chwały jest częsty w literaturze judaistycznej i wskazuje na wieczne życie. Jest on żywo obecny w apokryficznej literaturze o charakterze apokaliptycznym. Można przytoczyć w tym kontekście fragment *Księgi Henocha etiopskiej*: „Sprawiedliwi i wybrani powstaną z ziemi, nie będą spuszczać oczu, ale nałożą szatę chwały. To będzie wasza szata życia od Pana Duchów. Szaty wasze nie zestarzeją się, a chwała wasza nie ustanie przed Panem Duchów” (*Hen. et.* 62,15-16)<sup>675</sup>. Zupełnie podobna idea zawarta jest w *1QS* 4,6-8: „Obdarzy on [duch] wszystkich chodzących w nim uleczeniem, obfитоścią pokoju w długim życiu, owocami nasienia z wszelkimi wiecznymi błogosławieństwami, wieczną radością w nieskończonym ży-

<sup>672</sup> N.R. Gulley, *Death*, w: *ABD*, II, 110-111.

<sup>673</sup> G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 803.

<sup>674</sup> K. Usami, *How Are the Dead Rised?* (1 Kor 15:35-38), 492.

<sup>675</sup> Przekład za R. Rubinkiewiczem; *Apokryfy Starego Testamentu*, 162-263.

ciu i wieńcem chwały ze wspaniałą szatą wiekuistej światłości”. O przywdzianiu szat przy zmartwychwstaniu mówią fragmenty Talmudu. W traktacie *Sanhedryn* przytacza się rozmowę pomiędzy królową Kleopatram a rabbinem Meirem: „Królowa Kleopatra zapytała rabbiniego Meira: «Wiem, że ci, którzy umarli, zmartwychwstaną (por. Ps 72,16). Kiedy więc ożyją, powstaną nadzy czy przyodziani?» Odpowiedział: «W tym przypadku należy argumentować począwszy od małego ziarna, postępując *a fortiori*, aby wnioskować od mniejszego do większego. Jeżeli ziarno, które zasiewa się zupełnie nagie, gdy wyrasta, ukazuje tak wykwintny strój, to czyż [zasada] ta nie stosuje się tym bardziej do sprawiedliwych, którzy zgotują nam spektakl ich szat?»” (*Sanh.* 90b)<sup>676</sup>. Warto także powołać się na informację zawartą u Filona w *Quod deterius potiori insidiari soleat*: „Ciało jest śmiertelne, ale nie dusza. Mędrzec, który wydaje się martwy dla zniszczalnego życia, żyje życiem niezniszczalnym” (*Deter.* 49). Aleksandryjski filozof mówi – podobnie jak Paweł – o dwóch wymiarach: zniszczalnym i niezniszczalnym. Apostoł odwołuje się do tej tradycji, mówiąc o przyodzianiu się w niezniszczalność i nieśmiertelność<sup>677</sup>.

Cały w. 55 stanowi cytat zaczerpnięty z Oz 13,14b: „Gdzie, o śmierci, twoje zwycięstwo? Gdzie, o śmierci, twój oścień?” (ποῦ σου, θάνατε, τὸ νίκος; ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον;) <sup>678</sup>. Zauważyć trzeba, że wprowadzając jedną formułę obydwu cytaty (τότε γειρήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος), Paweł sprawia wrażenie jakoby stanowiły one całość w jednej z ksiąg prorockich<sup>679</sup>. Znów wydaje się, że apostoł stosuje żydowską metodę egzegezy, zwaną *ge-*

<sup>676</sup> Tę samą argumentację przytacza *Pirke Rabbiego Eliezera* 33; S. Grasso, *Prima Lettera ai Corinzi*, 174; M. Teani, *Corporeità e risurrezione. L'interpretazione di 1 Corinti 15,35-49 nel Novecento*, 165.

<sup>677</sup> J.P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 256.

<sup>678</sup> W. Linke, *Zmartwychwstanie Chrystusa i nasze według św. Pawła*, 82.

<sup>679</sup> C.D. Stanley sugeruje, iż Paweł przedstawia obydwie cytaty jakoby były „anything other than a continuous quotation from a single biblical passage”; C.D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, 209.



zerah shava, przypisywaną Hillelowi, a polegającą na wyjaśnianiu jednego fragmentu przez inny, w którym znalazło się identyczne słowo; w tym wypadku jest to termin „zwycięstwo”<sup>680</sup>. Ponieważ apostoł zwraca się bezpośrednim zwrotem do śmierci, jawi się ona w tym wierszu jako uosobiona. To właśnie przeciw śmierci toczyć się będzie kosmiczna walka. Zostanie ona pokonana jako „ostatni wróg” (w. 26), gdy zwyciężone zostaną już Zwierzchność, Władza i Moc. Śmierć pozbawiona zostanie ościenia, gdyż został on pochłonięty przez samego Chrystusa w Jego zmartwychwstaniu.

Możliwe, że Paweł już wcześniej przygotowuje grunt pod cytaty z Oz 13,14b. W 15,8 apostoł nazywa siebie „płodem poronionym” (έκτρωμα)<sup>681</sup>. Termin ten występuje jedynie tu w całym NT, natomiast zanotowano go trzykrotnie w LXX. Po raz pierwszy w słowach Aarona skierowanych do Mojżesza: „Proszę, panie mój, nie karz nas za grzech, któregośmy się nierozważnie dopuścili i jesteśmy winni. Nie dopuść, by ona stała się jak martwy płód (έκτρωμα), który na pół zgniły wychodzi z łona swej matki” (Lb 12,12); po raz drugi w lamentacji Hioba: „Nie żyłbym jak płód poroniony (έκτρωμα), jak dziecię, co światła nie znało” (Hi 3,16); po raz trzeci wreszcie w pouczeniu Koheleta: „Gdyby ktoś zrodził nawet stu synów i żył wiele lat, i dni jego lat się pomnożyły, lecz dusza jego nie nasyciła się dobrem i nawet pogrzebu by nie miał – powiadam: Szczęśliwszy od niego nieżywy płód (έκτρωμα)” (Koh 6,3). W porównaniu do płodu poronionego można także dostrzec aluzję do Oz 13,13: „Ogarnęły go [Efraima] bóle rodzenia, lecz on jest dzieckiem upartym: czas nadszedł, a on nie opuszcza matczynego łona”<sup>682</sup>. Aluzja ta, jeśli jest oczywiście za-

<sup>680</sup> C.S. Keener, *1-2 Corinthians*, 134; C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, 374.

<sup>681</sup> Termin ten może oznaczać nie tylko „płód poroniony”, ale także wskazywać na narodzenie po oznaczonym czasie; możliwe jest także rozumienie go jako narodzenie przez cesarskie cięcie. Por. J.H. Thayer, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament. Coded with Strong's Concordance Numbers*, 200.

<sup>682</sup> M. Schaeffer, *Paulus 'Fehlgeburt' oder 'unvernünftiges Kind'?*, ZNW 85 (1994) 217; P.R. Jones, *1 Cor 15:8: Paul the Last Apostle*, 7.

mierzona przez Pawła w 15,8, przygotowuje obecny cytat z Oz 14,14b.

Celem nadania cytatom z Ozeasza odcienia ironii i tryumfalnej drwiny ze śmierci, która została pokonana, apostoł dokonuje koniecznych modyfikacji w tekście. Modyfikacje te przybierają trzy kierunki:

- (1) zmianę terminu „sąd” (δίκη) z LXX na „zwycięstwo” (νίκη), przez co apostoł uzgadnia cytat z Iz 25,8b (w którym termin ten występuje) z obecnym cytatem. Zamiana ta odpowiada grom słownym używanym w midraszach, w których egzegeci żydowscy świadomie zmieniali tradycyjną wokalizację tekstu pozbawionego w zapisie samogłosek, aby przeprowadzić swoją interpretację. Jeden raz zupełnie podobna zamiana występuje w LXX: tłumacz wersji greckiej zmienia termin „nieustannie / wiecznie” na „zwycięstwo” w 2 Sm 2,26. Być może właśnie ta zamiana uprawomocniła zamianę, której dokonał Paweł;
- (2) zamianę zwołania „O, Hadesie!” z LXX na „O, śmierci!”, przez co zawołanie to staje się bezpośrednim wyrażeniem drwiny z pokonanej śmierci;
- (3) zamianę pozycji zaimka „twój” na emfaticzną („Gdzie twoje, o śmierci, zwycięstwo?”).

Cały cytat zachowuje czas terażniejszy, choć traktuje się przecież o przyszłym zmartwychwstaniu. Paweł zdaje sobie jednak sprawę, że ostateczny proces pokonania śmierci już się rozpoczął wraz ze zmartwychwstaniem Chrystusa i nic nie stanie mu na przeszkodzie.

Wyjaśniając cytat z Oz 14,14b, apostoł stwierdza: „Ościeniem zaś śmierci jest grzech, a mocą grzechu Prawo” (w. 56). Śmierć, jako moc apokaliptyczna, używa innej apokaliptycznej mocy – samego grzechu, jako instrumentu, aby wprowadzić trujący „oścień” prowadzący właśnie do niej samej – do śmier-

ci<sup>683</sup>. Jeśli pod terminem „oścień” rozumieć narzędzie do poganiania zwierząt, wówczas znaczenie sformułowania „ościeniem śmierci jest grzech” należy odczytać następująco: grzech stymuluje śmierć i do niej prowadzi. W Rz 3,9 Paweł zauważa, że tak Żydzi, jak i poganie są pod panowaniem grzechu. Dowodzi także, że „śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli” (Rz 5,12)<sup>684</sup>. Paweł jest przekonany, że śmierć jest konsekwencją grzechu. Prawda ta zakotwiczona jest w przekonaniach judaizmu (Filon, *Quaest. Gen.* 1,51; *Ap. Bar.* 17,2-3). Przekonanie takie wyraża także apokryficzna *4Ezd*: „I dałeś mu [człowiekowi] tylko jedno przykazanie Twoje, ale on je przestąpił, dlatego zaraz ustanowiłeś śmierć na niego i dla jego potomków” (3,7)<sup>685</sup>. Źródłem grzechu jest życie „według ciała”, gdyż dążenia ciała wrogie są Bogu (Rz 7,18-23; 8,6-8). Pytając retorycznie „Gdzie jest, o śmierci, twój oścień?”, Paweł pyta tym samym: „Gdzie jest, o śmierci, grzech?”. To właśnie grzech został wymazany przez śmierć krzyżową Jezusa Chrystusa, dopełnioną w Jego zmartwychwstaniu. Grzech, który prowadził do śmierci, został pokonany i dlatego śmierć nie może przejawiać już swego panowania.

Prawo pozostawało w teologii Pawłowej wciąż jednym z naczelných tematów. Działo się tak zarówno wówczas, gdy Paweł był gorliwym wyznawcą judaizmu, jako faryzeusz wykształcony u Gamaliela, jak i wówczas, gdy jako chrześcijanin głosił Ewangelię wolną od Prawa. Nieustannie tematyka

<sup>683</sup> F.W. Horn, *1 Korinther 15,56 – ein exegetische Stachel*, 88-105; T. Söding, *Die Kraft der Sünde ist das Gesetz' (1Kor 15,56). Anmerkungen zum Hintergrund und zur Pointe einer gesetzeskritischen Sentenz des Apostels Paulus*, 74-84; J.M. García, *1 Co 15:56: ¿Una polémica contra la ley judía?*, *EstBib* 60 (2002) 405-414.

<sup>684</sup> F. Mickiewicz następująco ujmuje relację pomiędzy grzechem a śmiercią: „Ponieważ grzesząc człowiek odwraca się od Boga, źródła życia, przeto grzech w swej najbardziej dotkliwej konsekwencji prowadzi do śmierci, która oznacza zaprzeczenie życia wiecznego (Rz 2,5-11)”; F. Mickiewicz, *Zagadnienia etyczne*, 314.

<sup>685</sup> Przekład za S. Mędałą; *Apokryfy Starego Testamentu*, 375.

ta powracała w jego myśli i argumentacji<sup>686</sup>. Paweł rozumie Prawo na trzy sposoby:

- (1) jako Torę;
- (2) jako wskazówkę moralną, dzięki której człowiek uświadamia sobie swój grzech;
- (3) jako ogólną zasadę przyczyn i skutków grzechu<sup>687</sup>.

Prawo samo w sobie jest „święte i dobre” (Rz 7,12-13), i powinno przynosić życie, jednak w kontekście ludzkiej skłonności do upadku jego efekt jest dokładnie przeciwny. Według Rz 1,18–2,29 i 5,12-21, Prawo uświadamia człowiekowi, że znalazł się w niewoli grzechu. Stąd dzieło Chrystusa jawi się jako wyzwolenie z niewoli Prawa. Trzeba zaznaczyć, że w swych listach Paweł ani razu nie poddaje krytyce prawa greckiego czy rzymskiego, a także Prawo ST uznaje za „duchowe” (Rz 7,14). Posługuje się tekstami Prawa jako znaczącym argumentem w swych wywodach (1 Kor 9,9; 14,21.34; Ga 3,13). To ono daje znajomość grzechu: „[...] przez Prawo zdobyłem znajomość grzechu. Nie wiedziałbym bowiem, co to jest pożądanie, gdyby Prawo nie mówiło: Nie pożądaj. [...] Gdy nie ma Prawa, grzech jest w stanie śmierci” (Rz 7,7-8). Paweł dodaje: „Bo i przed Prawem grzech był na świecie, grzechu się jednak nie poczytuje, gdy nie ma Prawa” (Rz 5,13). Galatom apostoł wyjaśniał, że niemożliwe jest uzyskanie usprawiedliwienia przez Prawo, wskazując tym samym na relację Chrystus – Prawo: jeśli „usprawiedliwienie dokonuje się przez Prawo, to Chrystus umarł na darmo” (Ga 2,21). Nakładając na człowieka wiele obowiązków w dziedzinie kultycznej i moralnej, Prawo pogrążało człowieka w stanie grzechu z tego powodu, że nikt sam z siebie nie jest w stanie wypełnić

<sup>686</sup> J. Gnilk, *Teologia Nowego Testamentu*, 83.

<sup>687</sup> A.C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary to the Greek Text*, 1303.

wszystkich przykazań (Ga 3,10)<sup>688</sup>. Prawo pełniło więc w ekonomii zbawienia rolę „wychowawcy”: jego znaczenie było ograniczone w czasie (skończyło się wraz z nadejściem Chrystusa) i w treści (pomagało w przejściu do etapu przyjęcia Mesjasza). „Wraz z przyjściem Chrystusa lud Boży wkroczył w dojrzały okres swego życia duchowego i już nie musi podlegać nadzorowi pedagoga”<sup>689</sup>. Sam Chrystus przez swoje przyście i przez swoje nauczanie dokonał interpretacji Prawa, oddzielając czysto ludzkie tradycje od woli Bożej, radykalizując wiele norm i dokonując ich interioryzacji. Stał się nie tylko nauczycielem Prawa, ale i jego wykonawcą. Szczytem tak rozumianego Prawa jest przykazanie miłości Boga i bliźniego, posunięte aż do miłości wobec nieprzyjaciół. W myśli Pawła drogą do usprawiedliwienia jest wiara w Jezusa Chrystusa, nie zaś pełnienie uczynków Prawa (Ga 2,16; 3,11; Rz 3,20.28). Chrystus jest potomkiem Abrahama, Prawo pochodzi od Mojżesza. Abraham otrzymał od Boga obietnicę, Mojżesz otrzymał Prawo. Obietnica jest większa od Prawa (choćby przez starszeństwo), więc Abraham jest ojcem wszystkich wierzących (tak spośród żydów, jak spośród pogan), Mojżesz zaś jedynie protoplastą narodu wybranego (Ga 3,16).

Pawłową zasadę, iż mocą grzechu jest Prawo, można wyjaśnić następująco: Prawo przejawia swą aktywność wtedy, gdy „współdziała” z grzechem; następstwem Prawa jest znajomość grzechu, co nie oznacza wcale, iż bez Prawa człowiek pozostałby w stanie niewinności. Bez Prawa grzech pozostały w stanie

<sup>688</sup> P.R. Gryziec, „Z uczynków Prawa nikt nie może dostąpić usprawiedliwienia” (Rz 3,20), RBL 50 (1997) 16-22; R. Kempniak zauważa: „Zadaniem Prawa było podtrzymywanie tęsknoty za Mesjaszem. O tyle miało ono sens, o ile przygotowywało na przyście Mesjasza. O tyle miało ono sens, o ile przygotowywało na przyjęcie nowej rzeczywistości, jaka się objawiła w Mesjaszu. Prawo spełnia swoją funkcję w ten sposób: nie istnieje samo dla siebie. Błąd Żydów polegał na tym, że poprzestali na samym Prawie i w nim upatrywali możliwość usprawiedliwienia”; R. Kempniak, *Chrystologiczne podstawy Pawłowej krytyki Prawa*, w: *Deus meus et omnia. Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Hugolina Langkammera OFM w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. M.S. Wróbel, Lublin 2005, 167-188.

<sup>689</sup> F. Mickiewicz, *Zagadnienia etyczne*, 326.

śmierci (Rz 7,8). Znając Prawo, człowiek uświadamia sobie swoją beznadziejną sytuację – fakt, że sam nie będzie w stanie zachować wszystkich przykazań Prawa oraz to, że sam nie jest zdolny uzyskać usprawiedliwienia. Dlatego też Chrystus widziany jest przez Pawła jako „kres Prawa” (Rz 10,4); On uwolnił nas spod Prawa (Rz 7,6) i wykupił z jego przekleństwa (Ga 3,13)<sup>690</sup>.

Podsumowując, cytat z Oz 13,14b w w. 55, na który składają się dwa retoryczne pytania: „Gdzież jest, o śmierci, twoje zwycięstwo? Gdzież jest, o śmierci, twój oścień?”, stanowią fragment eschatologicznego hymnu obwieszczającego ostateczne zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią, ujawnione przez Jego zmartwychwstanie i przez zapowiedź zmartwychwstania wierzących<sup>691</sup>. Pytania te nie są pozbawione cienia ironii<sup>692</sup>. Apostoł wplata je w ukazywanie procesu: paruzja Chrystusa – zmartwychwstanie wierzących – przemiana ciał. Wyjaśnia tym samym, że grzech jest przyczyną śmierci, a Prawo ujawnia grzech i uświadamia człowiekowi niemożność zachowania wszystkich przepisów Prawa oraz bezsilność w uzyskaniu przebaczenia.

---

<sup>690</sup> H. Ordon, *Dzieło odkupienia w nauczaniu św. Pawła*, w: *Biblia o odkupieniu*, red. R. Rubinkiewicz, Lublin 2000, 177-186.

<sup>691</sup> A.S. Jasiński, *Jezus jest Panem. Kyriologia Nowego Testamentu*, 20.

<sup>692</sup> K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 165; J. Gillmann, *A Thematic Comparison: 1 Cor 15:50-57 and 2 Cor 5:1-5*, 451.

## VIII. CYTATY ST W 1 Kor 15,12-58: ICH ROLA I REDAKCYJNE PRZEPRACOWANIE

Pawłowa doktryna o zmartwychwstaniu zasadza się na objawieniu zawartym w ST oraz na jego interpretacji tego objawienia w nauczaniu faryzejskim. Po przyłgnięciu do wiary chrześcijańskiej, apostoł spojrział na tę doktrynę w świetle zmartwychwstania Chrystusa<sup>693</sup>. Badania nad ST wyłoniły grupę tekstów, które dają podwaliny pod wiarę w fizyczne zmartwychwstanie umarłych bądź wprost o nim mówią<sup>694</sup>. Wymienić tu należy teksty, które mówią o doświadczeniach historycznych jako źródłach nadziei w obliczu śmierci (Rdz 5,21-24; 1 Krl 17,17-24; 2 Krl 2, 2-25; 4,8-37; 13,21; 2 Mch 7,1-42; 12,38-45; 15,12-16), o przymierzu w kontekście przyszłego życia ludu Bożego (Oz 6,1-3; 13,14; Ez 37,1-14; Iz 52,13; 53,10-11a), o obrazach zmartwychwstania na końcu czasów (Iz 25,8; 26,19; Dn 12,1-3); wymienić tu należy także modlitwy ludzi sprawiedliwych o przebywanie z Bogiem po śmierci (Ps 16,9-11; 17,15; 22,30; 49,15-16; 71,20;

---

<sup>693</sup> R.N. Longenecker zauważa: „*For Paul, the resurrection of the dead was a doctrine based in the revelation of the Jewish Scriptures and inherited from his Pharisaic past. In the time before he became a follower of Jesus Christ, he evidently had no doubt about its general truthfulness – though many questions regarding its specifics probably remained. With Christ’s resurrection, however, the paradigm for understanding the doctrine had been set and certain ambiguities associated with it clarified*”; R.N. Longenecker, *Studies in Paul, Exegetical and Theological*, 210.

<sup>694</sup> Doskonałe stadium na temat starotestamentowych tekstów, które taktować można jako „źródła nadziei” na zmartwychwstanie, przedstawił J. Lemański w cytowanej już wielokrotnie w niniejszym opracowaniu książce („*Sprawisz, abym ożył!*” (Ps 71,20b). *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*).

73,23-24). Ważna jest również w kontekście zmartwychwstania teoria retribucji, która stała się podstawą sapiencjalnego szukania sprawiedliwości po śmierci (Prz 10,1 – 22,16; 22,17 – 24,22; Hi 19,25-2; Koh 3,11b.16-17.21; 9,1b; Syr 1,13a; 7,17; 46,12; 48,11.13; 49,10; Mdr 3,8; 4,19; 16,13-14)<sup>695</sup>. Wszystkie te teksty kształtowały świadomość i przekonania Żydów odnośnie przyszłego zmartwychwstania umarłych.

Starotestamentalne wzmianki o zmartwychwstaniu i aluzje do niego stoją u źródeł judeo-chrześcijańskiej terminologii zmartwychwstania. Język, którym Żydzi czasów Drugiej Świątyni mówili o nieśmiertelności, był bardzo zróżnicowany. Faryzeusze i ci, którzy podzielali ich przekonania odnośnie pośmiertnych losów człowieka, mówili wprost o zmartwychwstaniu ciał; niektórzy posługiwali się przy tym terminologią astralną; inni jeszcze używali frazeologii paralelnej do tej, za pomocą której Grecy wyrażali swoje przekonania o wędrówce dusz<sup>696</sup>. Dobrym przykładem zróżnicowania tej terminologii są księgi apokryficzne i pisma qumrańskie. W *Hen. et.* (91-104) mówiąc o śmierci, autor odwołuje się do symboliki snu; mówiąc o zmarłych, odnosi się raz do „duszy”, innym razem do „ducha”; używa także terminów astralnych oraz wskazujących na zmartwychwstanie. *Jub.* wzmiankuje o „uzdrowieniu” Bożych sług, którzy „powstaną w wielkim pokoju” (23,30-31). Qumrańskie hymny dziękczynienia odwołują się zarówno do „dusz”, jak i do „duchów” ludzkich egzystujących po śmierci (*1QH* 1,20-21; 2,20; 5,29-30.34-39; 6,29-35; 11,10-14). O zmartwychwstaniu wprost mówi *Hen. et.*: „Te trzy [miejsca] zostały zrobione po to, żeby mogły oddzielać duchy zmarłych. W ten sposób dusze sprawiedliwych zostały oddzielone. To jest źródło przezroczystej wody. Podobnie zostało stworzone [miejsce] dla grzeszników umierających i pochowanych na ziemi, których nie dosię-

<sup>695</sup> J. Lemański, „Sprawisz, abym ożył!” (*Ps* 71,20b). *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, 6-11.

<sup>696</sup> R.N. Longenecker, *Studies in Paul, Exegetical and Theological*, 194.



gnął wyrok za ich życia. Tutaj ich dusze zostaną oddzielone na straszną kaźń, aż do dnia wielkiego sądu, kary i męki [przeznaczonych] dla przeklętych na wieki. Jest to odpłata przeznaczona ich duszom. Zostaną tu związani na wieczność” (22,9-11)<sup>697</sup>. O zmartwychwstaniu umarłych mówi wprost także 4Q 521, 4Q 385, 1QH 14,29-30.34; 19,10-12<sup>698</sup> i 4Ezd 7,32-38; aluzje do zmartwychwstania pojawiają się w *Ap. Br.* 14,12-13; 30,1-4; 49,1-3, *Syb.* 4,175-191<sup>699</sup>.

Apostoł Paweł swe przekonanie o zmartwychwstaniu umarłych zakotwiczył nie tylko w ST, ale także w nauczaniu przekazywanym przez szkołę faryzejską, której był adeptem. Józef Flawiusz, relacjonując faryzejskie przekonania dotyczące zmartwychwstania, używa terminologii związanej z „nieśmiertelnością duszy”: „[Faryzeusze] wierzą także, że dusze mają moc nieśmiertelną, a ci, którzy pędzą cnotliwe lub występne życie, odbierają w podziemiu nagrodę lub karę. Dusze pierwszych mają możliwość powrotu do życia, drugich zaś na wieki pozostają zamknięte w więzieniu” (*Ant.* 18,14)<sup>700</sup>. Te faryzejskie przekonania co do zmartwychwstania umarłych znalazły się także w pismach rabinackich, a więc w pismach nauczycieli wywodzących się z grona faryzeuszów: „Cały Izrael będzie miał udział w świecie przyszłym. [...] A oto kim są ci, którzy nie dostąpią udziału w świecie przyszłym: Ci, którzy mówią: «Nie ma zmartwychwstania umarłych» i «Tora nie pochodzi z nieba»” (*Sanh.* 10,1)<sup>701</sup>. Tym jednak, co rzuca najwięcej światła na Pawłową doktrynę o zmartwychwsta-

<sup>697</sup> Przekład R. Rubinkiewicz; *Apokryfy Starego Testamentu*, 151.

<sup>698</sup> Szeroko ideę zmartwychwstania w pismach qumrańskich omawia M. Parchem; *Zmartwychwstanie, odpłata po śmierci i życie wieczne w literaturze międzytestamentalnej*, 115-126.

<sup>699</sup> R.N. Longenecker, *Studies in Paul, Exegetical and Theological*, 198-199.

<sup>700</sup> Por. *Bell.* 2,163: „[Faryzeusze] mówią, że dusze są niezniszczalne i że dusze sprawiedliwych są przeniesione do innych ciał, a dusze bezbożnych są poddane wiecznym karom” (tłum. własne).

<sup>701</sup> G. Barth, *Zur Frage nach der 1 Kor bekämpfen Auferstehungsleugnung*, 195; W.T. Wilson, *Pauline parallels. A comprehensive guide*, 174

niu umarłych jest oczywiście fakt zmartwychwstania Chrystusa: „Tymczasem jednak Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli. [...] w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (1 Kor 15,20.22b)<sup>702</sup>.

Uzasadniając swą naukę o zmartwychwstaniu umarłych 1 Kor 15,12-58, apostoł sześciokrotnie sięga po cytaty ST, które stały się przedmiotem analiz w niniejszym opracowaniu. Cytaty te pochodzą odpowiednio: jeden z Tory, dwa z Pism i trzy z ksiąg prorockich. Już sam ten fakt świadczyć może o przekonaniu Pawła, że w Jezusie Chrystusie spełniają się starotestamentalne proroctwa. Dla Żydów największym autorytetem spośród ksiąg BH cieszyły się księgi Tory, na drugim miejscu Prorocy, na trzecim zaś Pisma<sup>703</sup>.

Po dokonaniu szczegółowych analiz znaczenia cytatów najpierw w ich oryginalnym kontekście, a następnie w kontekście bezpośrednim w 1 Kor 15,12-58, należy przystąpić do syntetycznego ukazania ich roli w Pawłowej argumentacji za zmartwychwstaniem.

## 1. Rekontekstualizacja cytatów

Zjawisko cytowania polega zasadniczo na wyjęciu frazy czy zdania z jednego kontekstu i włączeniu go w inny kontekst literacki i treściowy. Takie przeniesienie frazy czy zdania z jednego kontekstu w drugi sprawia, że owo zdanie czy też fraza tracić może pewne odcienie znaczeniowe, które posiada w kontekście pierwotnym, a także zyskiwać nowe znaczenia, nieobecne

<sup>702</sup> „[...] *la risurrezione di Gesù è una verità che non riguarda esclusivamente il suo destino, ma la sortedi ogni uomo (v. 13). Ciò che è accaduto a Lui ha una conseguenza eminentemente esistenziale per tutti*”; S. Grasso, *Prima Lettera ai Corinzi*, 165.

<sup>703</sup> E.P. Sanders, *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.-66 d.C.)*, 64; W. Chrostowski, *Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w zrozumieniu Biblii*, 43; L. Hartman stwierdza lakonicznie: „*The Scripture was not only Law*”; „*Guiding the Knowing Vessel of your Heart*”: *On Bible Usage and Jewish Identity in Alexandrian Judaism*, 19.

w kontekście oryginalnym. Znaczenie zostaje zmodyfikowane w mniejszym stopniu, gdy kontekst treściowy tekstu źródłowego i tekstu zawierającego cytat są zbliżone. Nie inaczej jest też w przypadku cytatów zawartych w 1 Kor 15,12-58. Analizy dokonane w rozdziałach II-VII ukazują zarówno oryginalny kontekst frazy czy zdań, które Paweł cytuje, jak i kontekst w 1 Kor 15,12-58. Chciejmy dokonać teraz zestawienia kontekstu oryginalnego i nowego cytowanych przez Pawła fraz i zdań, aby dojrzeć, w którym kierunku idą ich modyfikacje znaczeniowe.

Cytat z Ps 110,1b, zapisany w w. 25b (ἄχρη οὐ θῆ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ), zaczerpnięty został z psalmu królewskiego, nawiązującego do rytuału koronacyjnego<sup>704</sup>. Chrześcijańskie odczytanie tego psalmu było bez wątpienia mesjańskie już od samych początków, jednak w egzegezie żydowskiej nie zawsze psalm ten uznawany był za mesjański<sup>705</sup>. Wzmianki o rządach nad królami i panowaniu nad nieprzyjaciółmi sprawiają, że cały utwór wpisuje się w tematykę królowania. Ważne jest w tym kontekście także akcentowane przez autora psalmu połączenie władzy królewskiej z kapłańską. Władca, o którym mówi autor, jest władcą teokratycznym, który sam podlega władzy Boga i w tej władzy uczestniczy. Fragment, który Paweł cytuje w w. 25b („aż położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy”) stanowi w psalmie obietnicę składaną królowi przez samego Boga. Jest to obietnica pokonania wrogów króla, na co wskazuje przywołany obraz nieprzyjaciół leżących pod jego stopami. Metafora ta w mentalności starożytnego Bliskie-

<sup>704</sup> H.W. Bateman IV, *Psalm 110:1 and the New Testament*, 438; C. Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*, 245; H.H. Rowley, *Melchizedek and Zadok*, 461-472.

<sup>705</sup> Por. Mt 22,44; 26,64; Mk 12,36; 14,62; 16,19; Łk 20,42-44; 22,69; Dz 2,34-35; Rz 8,34; 1 Kor 15,25; Ef 1,20; Kol 3,1; Hbr 1,3.13; 5,6; 7,17.21; 8,1; 10,12-13; 12,2; S. Rinaudo, *I Salmi. Preghiera di Cristo e della Chiesa. Quinta edizione completamente rivista secondo l'uso e l'interpretazione della liturgia rinnovata dal Vaticano II*, 599; T. Callan, *Psalm 110:1 and the Origin of the Expectation That Jesus Will Come Again*, 622-636.

go Wschodu wskazuje na absolutną kontrolę i pełne panowanie nad wrogami<sup>706</sup>.

Cytując Ps 110,1b, Paweł włącza fragment w kontekst mówiący o wydarzeniach eschatologicznych, do których zalicza także pokonanie wszelkich złych mocy, uosobionych najpierw poprzez Zwierzchność, Władzę i Moc (w. 24b), a następnie przez samą śmierć (w. 26). Apostoł odczytuje więc psalm jako królewski, ale także jako mesjański, odnosząc cytowany fragment do Chrystusa jako króla i Mesjasza. O ile jednak według psalmu to Bóg kładzie nieprzyjaciół pod stopy króla, o tyle u Pawła działanie to przypisane zostaje Chrystusowi. On sam pokona wszystkich swoich nieprzyjaciół, a następnie przekaze królestwo „Bogu i Ojcu” (w. 24). Paweł zatrzymuje więc motywy królowania i pokonania nieprzyjaciół, obecne w Ps 110. Nie odnosi się jednak do władzy kapłańskiej, która w Ps 110 pojawia się w przysiędze Bożej: „Tyś jest kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka” (w. 4b).

Drugi cytat, zaczerpnięty również z psalmu (πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ; Ps 8,7b), zapisany w w. 27a, pochodzi z utworu o charakterze mądrościowym, wychwalającym wielkość Stwórcy i pozycję człowieka w całym dziele stworzenia. Człowiek, choć jest dotknięty grzechem, zna swoją godność i wie, że Bóg wszystko złożył pod jego stopy. W tym kontekście motyw złożenia wszystkiego pod stopy nie ujawnia się w tle walki z siłami zła i zwycięstwa (jak w przypadku tego samego motywu w Ps 110,1b), ale wskazuje na wyjątkową pozycję człowieka we wszechświecie stworzonym przez Boga<sup>707</sup>. Owszem, motyw nieprzyjaciół występuje w Ps 8, chodzi jednak o nieprzyjaciół Boga: „Sprawiłeś, że usta dzieci i niemowląt oddają ci chwałę, na przekór Twym przeciwnikom, aby poskromić nieprzyjaciela i wroga” (w. 3). Są oni także nieprzyjaciółmi człowieka oddanego Bogu, jednak to Bóg jest Tym, który poskramia swych wrogów. Człowiek zaś w swej godności został przez Boga obdarzony „chwałą

<sup>706</sup> J.S. Synowiec, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, 283.

<sup>707</sup> G. Ravasi, *Psalmy*, 203.

i czią” (w.6b), „władzą nad dziełami rąk” Bożych (w. 7a) oraz został uczyniony niewiele mniejszym od אֱלֹהִים (w. 6a). Ponad człowiekiem rozciąga się właściwie tylko władza samego Boga.

Apostoł Paweł, sięgając po cytaty z Ps 8,7b, wykorzystuje go w kluczu chrystologicznym. Godność i wywyższenie człowieka, o którym pisze psalmista, odnosi bezpośrednio do Chrystusa. Motyw złożenia wszystkiego pod stopy Chrystusa nie jest już tak silnie złączony w motywem walki z siłami zła, pokonaniem nieprzyjaciół i zwycięstwa, jak w w. 25b. Postać Chrystusa – poprzez zastosowanie tego cytatu – jawi się jako postać absolutnego Pana nad wszystkim, co istnieje (nie tylko nad nieprzyjaciółmi)<sup>708</sup>. Chrystus jest więc władcą uniwersalnym, który przekaże panowaniu Bogu.

Kolejny cytat pochodzi z Iz 22,13b i zapisany został w w. 32b (φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν). W kontekście oryginalnym słowa te stanowią część mowy prorockiej przeciw Jerozolimie (Iz 22,1-14). Jak wykazano w analizie Iz 22,1-14, tekst ten należy łączyć z kampanią Sargona przeciw Aszod w 711 r. Mieszkańcy miasta oddają się zabawom, lekceważąc nadchodzące bezpieczeństwo ze strony asyryjskiej<sup>709</sup>. Rządy nad miastem sprawuje Szebna, wysoki urzędnik królewski, który okazuje się władcą nieodpowiedzialnym<sup>710</sup>. Fragment cytowany przez Pawła włożony został przez Izajasza w usta mieszkańców Jerozolimy, którzy zamiast nawrócić się i przygotowywać się do walki, oddają się zabawie i uciechom. Apostoł Paweł, prowadząc w sposób logiczny swój wywód na temat konsekwencji odrzucenia zmartwychwstania umarłych, dochodzi do wniosku, że właśnie taka, jak nakreślona w cytacie, winna być postawa Koryntian negujących zmartwychwstanie. Mogą oni oddawać się uciechom cielesnym, gdyż nie spotka ich za to żadna wieczna konsekwencja. O ile prorok Izajasz opisuje realną postawę mieszkańców stolicy Judy, lekceważących nadchodzące niebezpieczeństwo, o tyle

<sup>708</sup> W.H. Mare, *1 Corinthians*, 286.

<sup>709</sup> J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, 405.

<sup>710</sup> A.J. Saldarini, *Szabna*, 1182.

Paweł hipotetycznie przedstawia prawdę, iż taka właśnie winna być postawa chrześcijan, którzy odrzucają zmartwychwstanie.

Cytat zaczerpnięty z Rdz 2,7b, a zapisany w w. 45b (ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἰδὸν εἰς ψυχὴν ζῶσαν) w pierwotnym kontekście pojawia się w drugim opowiadaniu o stworzeniu człowieka. W kontekście oryginalnym podkreślony został monoteizm, a także związek człowieka z ziemią (wskazuje na to terminologia: אָדָם i אֲדָמָה). Kontekst zakłada także myśl, że ludzkie ciało jako pochodzące z ziemi, powraca do ziemi po śmierci. Człowiek staje się „istotą żywą” (לַחַיִּים שֶׁבַּאָדָם)<sup>711</sup> tylko dzięki działaniu Bożemu. U Pawła cytat z Rdz 2,7b służy podkreśleniu prawdy, że Chrystus jest reprezentantem wszystkich, którzy zmartwychwstają; zamiast związku z ziemią, uwypuklony zostaje aspekt eschatologiczny i soteriologiczny. Chrystus nie tylko powrócił do życia, ale także jest jego źródłem, stał się bowiem „duchem ożywiający”.

Kolejny cytat, zaczerpnięty z Iz 25,8a, zapisany został w w. 54b (κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῆκος). Kontekst oryginalny jest bez wątpienia eschatologiczny. W powstałej najpóźniej części Proto-Izajasza prorok zapowiada sąd nad narodami. Z motywem sądu łączy się zapowiedź ostatecznego pokonania śmierci. W kontekście całej *Apokalipsy Izajasza* (Iz 24-27) pojawia się stwierdzenie: „Ożyją Twój umarli, zmartwychwstaną ich trupy, obudzą się i krzykną z radości spoczywający w prochu, bo rosa Twoja jest rosą światłości, a ziemia wyda cienie zmarłych” (Iz 26,19). Jeśli ta zapowiedź dotyczy zmartwychwstania umarłych (nie zaś odrodzenia narodu wybranego), także w Iz 25,8a dostrzec można aluzję do zmartwychwstania. Paweł, przejmując cytat z Iz, pozostawia go w kontekście eschatologicznym. Nie ma jednak u niego bezpośrednich wzmianek o sądzie, natomiast jasno zapowiada on ostateczne pokonanie śmierci przez zmartwychwstanie. Jest to jedyne cytowane przez Pawła w 1 Kor 15,12-58 proroctwo, które wciąż jeszcze domaga się wypełnienia.

Ostatni cytat ST w 1 Kor 15,12-58 zaczerpnięty został z Oz 13,14b, a zapisany w w. 55 (ποῦ σου, θάνατε, τὸ νῆκος; ποῦ σου,

<sup>711</sup> J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, 164.

θάνατε, τὸ κέντρον;). Te dwa retoryczne pytania posłużyły Ozeaszowi do zapowiedzi kary, która dotknie królestwo Izraela z powodu grzechów jego mieszkańców. Trudno wskazać na konkretną sytuację historyczną, której dotyczy zapowiedź. Istotne jest to, że grzech nie zostanie bez kary, Bóg jednak widziany jest jako Zbawiciel (לַיְהוָה)<sup>712</sup>, który ma moc wybawić od śmierci. Paweł przywołując słowa Izajasza, włącza je w eschatologiczny kontekst mówiący o pokonaniu śmierci i zmartwychwstaniu umarłych. Wydarzenia te widzi w kontekście przewyższenia siły grzechu, którą jest Prawo; sam grzech natomiast jawi się u niego jako „oścień śmierci”.

To krótkie zestawienie oryginalnego kontekstu literackiego (z odwołaniem do kontekstu historycznego i teologicznego) tekstów cytowanych przez Pawła z ich nowym kontekstem w 1 Kor 15,12-58 może zostać przedstawione następująco:

Cytat	Kontekst oryginalny	Kontekst Pawłowy
Ps 110,1b w w. 25b	– tematyka zwycięstwa  – panowanie króla – kapłana i pokonanie jego nieprzyjaciół	– zwycięstwo Chrystusa nad nieprzyjaciółmi (zwłaszcza nad śmiercią)  – tematyka królowania (pominięcie motywu władzy kapłańskiej) i pokonanie mocy zła, w tym śmierci
Ps 8,7b w w. 27a	– hymn pochwalny wobec Stwórcy  – ukazanie godności; człowieka i jego dominującej pozycji w dziele stworzenia	– eschatologiczne panowanie Chrystusa nad wszystkim co istnieje (nie tylko nad wrogami)  – ukazanie godności Chrystusa w perspektywie zmartwychwstania

<sup>712</sup> J.J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*, 45.

Iz 22,13b w w. 32b	<ul style="list-style-type: none"> <li>– ukazanie postawy mieszkańców Jerozolimy wobec nadchodzących wojsk Sargona</li> <li>– kontekst opisuje sytuację realną</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– ukazanie spodziewanej postawy mieszkańców Koryntu, którzy odrzucają zmartwychwstanie</li> <li>– kontekst opisuje sytuację hipotetyczną</li> </ul>
Rdz 2,7b w w. 45b	<ul style="list-style-type: none"> <li>– drugi opis stworzenia człowieka</li> <li>– życie ludzkie jest darem Boga</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– opis powstania „nowego stworzenia”, zakotwiczonego w zmartwychwstaniu Chrystusa</li> <li>– zmartwychwstanie jest darem Boga (Ducha Świętego)</li> </ul>
Iz 25,8a w w. 54b	<ul style="list-style-type: none"> <li>– kontekst eschatologiczny (zapowiedź sądu nad narodami)</li> <li>– zapowiedź ostatecznego pokonania śmierci z możliwą aluzją do zmartwychwstania</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– kontekst eschatologiczny (zapowiedź pokonania śmierci)</li> <li>– zapowiedź zmartwychwstania umarłych</li> </ul>
Oz 13,14b w w. 55	<ul style="list-style-type: none"> <li>– zapowiedź ukarania Izraela za niewierność</li> <li>– łamanie Prawa sprwadza karę</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– zapowiedź pokonania śmierci, której ościeniem jest grzech</li> <li>– Prawo uświadamia grzech</li> </ul>

Z powyższego zestawienia wynika, że Paweł niekiedy zachowuje niektóre rysy kontekstu oryginalnego, częściej jednak wkomponowuje cytat w kontekst zupełnie odmienny. Te przesunięcia spowodowane są nie tylko odmiennością sytuacji historycznej Izraelitów, do których odnoszą się fragmenty ksiąg cytowanych przez Pawła, a sytuacją Koryntian, do których Paweł



adresuje swój list. Odmienna jest także perspektywa eschatologiczna. Nauka o zmartwychwstaniu nie była jeszcze wystarczająco rozwinięta w ST; niektórzy (lub wszyscy) cytowani przez Pawła autorzy ksiąg ST mogli nie znać jej wcale lub znać w sposób szczątkowy. Paweł odczytuje teksty ST z perspektywy popaschalnej przez pryzmat prawdy o zmartwychwstaniu Chrystusa.

## 2. Retoryczna funkcja cytatów

Paweł wykorzystuje cytaty ST w 1 Kor 15,12-58 dla celów retorycznych. Pochodzący z Tarsu apostoł mógł zdobywać wykształcenie retoryczne w rodzinnym mieście<sup>713</sup>. Istnienie szkół retorycznych w tym ważnym ówczesnie ośrodku naukowym poświadcza Strabon: „A mieszkańców miasta cechuje taka troska o filozofię oraz o wszechstronne wykształcenie ogólne, że przewyższają pod tym względem i Ateny, i Aleksandrię, i wszelkie inne godne wzmianki miejsca, w których są szkoły i odbywają się wykłady filozofów. Tars wyróżnia się jednak tym, że tu wszyscy studiujący są miejscowi, ludzie obcy nie przybywają zbyt łatwo. Także swoi nie pozostają na miejscu, lecz wyjeżdżają dla uzupełnienia nauki, a kiedy zakończą naukę, chętnie pozostają w innych miastach, wracają tylko nieliczni. W innych miastach, o których dopiero co opowiadałem, sytuacja jest odwrotna, z wyjątkiem Aleksandrii. Wielu do nich przybywa i chętnie spędza tam czas, ale nie zobaczyłbyś zbyt wielu krajowców ani wyjeżdżających na naukę, ani kształcących się na miejscu. Aleksandryjczycy robią jedno i drugie, bo przyjmują wielu cudzoziemców i wysyłają niemało własnych mieszkańców. Są w Tarsie szkoły retoryczne wszelkiego rodzaju. Także pod innymi względami miasto chlubi

<sup>713</sup> S.M. Lewis zauważa: „*It is fairly well established that Paul, despite his protestations to the contrary, was skilled in the use of rhetoric. He appears uneasy with rhetoric in several places in his letters and [...] in 1 Corinthians he attempts to reconcile rhetoric and theology*”; „*So That God May Be All in All*”: *The Apocalyptic Message of 1 Corinthians 15,12-34*, 26.

się swoimi obywatelami, jest bardzo potężne i zasługuje na nazwę metropolii” (*Geogr.* 14,5,13).

Do technik retorycznych zalicza się zasadniczo określenie semantyki tekstu poprzez analizę kontekstu, sposób prezentowania idei, które winny przekonać odbiorcę do stawianych przez autora tez, kompozycję mowy, logikę tekstu oraz strukturę tematyczną<sup>714</sup>. W niniejszej analizie zatrzymamy się najpierw na ukazaniu, w których częściach *dispositio* występują cytaty ST, a następnie na figurach i tropach retorycznych, które kształtują Pawłowy styl wywodu. *Dispositio* 1 Kor 15 przedstawić można następująco:

---

<sup>714</sup> M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, 68. Więcej na temat retoryki biblijnej NT oraz retoryki hebrajskiej i greckorzymskiej oraz ich wpływu na listy Pawła zob.: E. Güttgemanns, *Fragmenta semiotico-hermeneutica. Eine Texthermeneutik für ein Umgang mit der Hl. Schrift*, FTL 9, Bonn 1983; J. Czernski, *Pierwszy List św. Pawła do Koryntian (1 Kor 1,1-6,20). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz, I, Rozdziały 1-6*, OBT 87, Opole 2006, 60-64; R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, tłum. K. Łukowicz, T. Kot, Myśl Teologiczna, Kraków 2001, 20-25; J.A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento. Dalle origini alla chiusura del Canone alessandrino. Con appendici sulle iscrizioni palestinesi della prima metà del I millennio a.C. e sui reperti manoscritti dei primi secoli dopo l'esilio*, 112-115; J. Chmiel, *Homilie sakramentalne. Refleksje – szkice – propozycje*, Kraków 1996, 6-7; C.J. Classen, *Rhetorical Criticism of the New Testament*, Tübingen 2000; J.-N. Aletti, *La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes*, 385-401; S. Torbus, *Listy św. Pawła z perspektywy retorycznej*, BDL 26, Legnica 2006; S. Torbus, *Listy św. Pawła w retorycznej kulturze antyku*, TW 1 (2006) 11-18; P. Lorek, *Podstawowa linearna i chiasmiczna dispositio I Listu do Koryntian*, TW 1 (2006) 47-60; J.R.D. Andersen, *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, CBET 17, Kamen 1996; J. Classen, *St. Paul's Epistles and Ancient Greek and Roman Rhetoric*, w: *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, red. S.E. Porter, T.H. Olbricht, JSNTSup 90, 265-291; D. Daube, *Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric*, HUCA 22 (1949) 239-264; B. Mack, *Rhetoric and the New Testament*, Minneapolis 1990; G.A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill 1984; R. Meynet, *L'analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible*, Paris 1989; M.M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, Tübingen 1991.

- (1) *preparatio* (ww. 1-11):
  - a. *exordium* (ww. 1-2);
  - b. *narratio* (ww. 3-11);
- (2) *argumentatio* (ww. 12-34):
  - a. *partitio* (w. 12);
  - b. *probatio* (ww. 13-34);
- (3) *refutatio* (ww. 35-49);
- (4) *peroratio* (ww. 50-57);
- (5) *exhortatio* (w. 58)<sup>715</sup>.

Zauważyć należy, że cytaty ST pojawiają się kolejno w następujących częściach *dispositio*: *argumentatio* (trzy cytaty), *refutatio* (jeden cytat) oraz *peroratio* (dwa cytaty). Jak widać z takiego rozmieszczenia cytatów, nie pojawiają się one jedynie na początku struktury (*preparatio*) oraz na końcu (*exhortatio*)<sup>716</sup>. Wynika stąd, że Paweł wykorzystuje cytaty w zasadniczych częściach *dispositio*, w których przedstawia swą argumentację za postawionymi przez siebie tezami. Cytaty ST służą więc apostołowi za argumenty.

Styl całego piętnastego rozdziału 1 Kor jest stylem mowy potocznej, którym apostoł posługiwał się na co dzień. W 1 Kor 15 Paweł używa 79 rzeczowników, 62 czasowniki, 34 przymiotniki i 22 przysłówki. Znajdują się tu także słowa nieczęsto przez Pawła stosowane. Na 84 *hapaxlegomena* w 1 Kor, rozdział 15 zawiera ich 12<sup>717</sup>. Co ciekawe, żaden z *hapaxlegomenów* nie po-

<sup>715</sup> I. Saw, *Paul's Rhetoric in 1 Corinthians 15. An Analysis Utilizing the Theories of Classical Rhetoric*, 223-226.

<sup>716</sup> Tak I. Saw, *Paul's Rhetoric in 1 Corinthians 15. An Analysis Utilizing the Theories of Classical Rhetoric*, 223. Inaczej S.M. Lewis, który widzi całość retoryczną w ww. 1-34: (1) *exordium* (ww. 1-2); (2) *transitus* (w. 3a); (3) *narratio* (ww. 3b-11); (4) *propositio* (w. 12); (5) *probatio* (ww. 12-28); (6) *peroratio* (ww. 29-34). Przy takim układzie właściwe *argumentatio* zawiera się w ww. 12-32; „So That God May Be All in All”: *The Apocalyptic Message of 1 Corinthians 15,12-34, 28-37*.

<sup>717</sup> Te dane statystyczne zestawia I. Saw; *Paul's Rhetoric in 1 Corinthians 15. An Analysis Utilizing the Theories of Classical Rhetoric*, 240-241. Listę *hapaxlegomenów* w 1 Kor 15 zob.: K. Aland, *Vollständige Konkordanz zum Griechischen Neuen Testament*, II, Berlin-New York 1978, 455.

jawia się w Pawłowych cytatach z ST. Oznacza to, że apostoł dobierał cytaty, które były zrozumiałe dla odbiorców listu, nie zawierały słów trudnych lub mało zrozumiałych. Taki dobór cytatów świadczy o Pawłowej trosce o przejrzystość prowadzonego przezeń wywodu. Rzeczywiście styl tego wywodu odznacza się poprawnością, jasnością, zwięzłością. Już w samych cytatach pojawiają się figury retoryczne; oprócz tego apostoł tak wkomponowuje cytaty w kontekst, by zbudować kolejne figury retoryczne. I tak z wykorzystaniem sześciu cytatów starotestamentowych związane są w 1 Kor 15,12-58 następujące figury retoryczne:

- (1) asyndeton;
- (2) anafora;
- (3) antystrofa;
- (4) pytania retoryczne;
- (5) antyteza;
- (6) apostrofa;
- (7) akumulacja;
- (8) personifikacja.

Paweł posługuje się w 1 Kor 15 asyndetonem (łac. *dissolutum*), czyli konstrukcją językową pozbawioną spójników, używaną celem kondensacji wypowiedzi i nadania jej zwartości<sup>718</sup>. Asyndeton występuje w analizowanym przez nas fragmencie kilkakrotnie (w. 14, ww. 17-18, w. 24, w. 35, ww. 42-4, w. 45, w. 47, w. 52, w. 58). Jak widać z powyższego zestawienia, apostoł wykorzystał asyndeton w cytacie w w. 45: ἐγένετο ὁ πρῶτος, ὁ ἕσχατος. W ten sposób argumentacja zyskuje na żywości i jej siła zostaje wzmocniona.

Inną figurą retoryczną, po którą sięga apostoł, wykorzystując cytaty ST w 1 Kor 15,12-58 jest anafora (łac. *repetitio*), polegająca na rozpoczynaniu sąsiednich zdań, członów lub wersów tym

<sup>718</sup> S. Sierotwiński, *Słownik terminów literackich. Teoria i nauki pomocnicze literatury*, 35.

samym wyrazem lub układem wyrazów. Z wykorzystaniem tego samego wyrazu mamy do czynienia w w. 32, gdzie pojawia się cytat z Iz 22,13b: *εἰ κατὰ ἄνθρωπον ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσω... εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται*. Z wykorzystaniem tego samego układu słów mamy do czynienia w cytacie z Oz 13,14b: *ποῦ σου, θάνατε... ποῦ σου, θάνατε*. Użycie anafory sprawia, że argumentacja staje się bardziej wyrazista. Powtarzanie tego samego słowa lub sekwencji słów nadaje wypowiedzi swoisty rytm, przez co sam styl odznacza się znacznym wigorem. Figurą pokrewną anafory jest antystrofa (łac. *conversio*). Polega ona na powtarzaniu ostatniego wyrazu lub grupy wyrazów w zdaniu. Również i ta figura występuje dwukrotnie w cytowanych przez Pawła fragmentach ST: w w. 25 i w. 27 powtarza się fraza „pod stopy”, natomiast w. 54b i w. 55 kończą się terminem „zwycięstwo”. Jeszcze inną figurą retoryczną jest częste powtarzanie tych samych słów (łac. *traductio*, ang. *transplacement*). Słowa te nazywane są „słowa – kluczami” dla danego fragmentu. Terminy, które pojawiają się często jako słowa – klucze, a które zawierają się także w Pawłowych cytatach ST, to: „ciało”, „zmysłowy”, „duchowy” (ww. 44b-49); „przyrodzić” (w. 54); „śmierć”, „zwycięstwo” (ww. 54-56). Powtarzanie tych słów służy nie tylko jasności stylu, ale także jego elegancji<sup>719</sup>.

Kolejna figura retoryczna, po którą sięga Paweł w 1 Kor 15,12-58, a która budowana jest między innymi w oparciu o cytaty z ST, to antyteza (łac. *contentio*). Polega ona na tym, że styl wypowiedzi zasadza się na przeciwstawieniu sobie słów lub myśli. Cały fragment 1 Kor 15,44b-49 budowany jest właśnie na takich antytezach, a jedną z nich stanowi zawarty tu cytat z Rdz 2,7b:

Jeżeli jest ciało ziemskie  
powstanie też ciało niebieskie.  
Tak też jest napisane:

<sup>719</sup> I. Saw; *Paul's Rhetoric in 1 Corinthians 15. An Analysis Utilizing the Theories of Classical Rhetoric*, 252-253.

Stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą,  
 [----] a ostatni [-----] Adam duchem ożywiającym.  
 Nie było jednak wpierv tego, co duchowe, ale to, co ziemskie;  
 duchowe było potem.  
 Pierwszy człowiek z ziemi – ziemski,  
 drugi Człowiek – z nieba.  
 Jaki ów ziemski, tacy i ziemscy;  
 jaki Ten niebieski, tacy i niebiescy.  
 A jak nosiliśmy obraz ziemskiego *człowieka*,  
 tak też nosić będziemy obraz *człowieka* niebieskiego<sup>720</sup>.

Pojawiają się tu następujące antytezy: „ciało zmysłowe” – „ciało duchowe”, „pierwszy Adam” – „ostatni Adam”, „dusza” – „duch”, „żyjący” – „ożywiający”, „wpierv” – „potem”, „pierwszy człowiek” – „drugi Człowiek”, „ziemski” – „niebieski”, „z ziemi” – „z nieba”, „nosiliśmy” – „nosić będziemy”, „obraz człowieka ziemskiego” – „obraz człowieka niebieskiego”.

Dobór cytatów i zmiany w nich dokonywane wpływają na żywość i bezpośredniość stylu wywodu. W cytacie w w. 32 odbiorca oczekuje czasu przyszłego czasownika, który charakteryzuje to, co wydarzy się „jutro” (ἀύριον); Paweł tymczasem sięga po czas terażniejszy, choć wyrażający czynność przyszłą (ἀποθνήσκομεν). Natomiast cytat z Oz 13,14b tworzy kolejną figurę retoryczną: pytania. Cytat w w. 55 posłużył jako Pawłowi jako zadawane odbiorcy pytania retoryczne (łac. *interrogatio*). W ten sposób apostoł wykorzystuje środki retoryki deliberatywnej, za pomocą których – poprzez bezpośredni zwrot do adresata – sprawia wrażenie rozmowy z odbiorcą tekstu. Poza tym pytania te skierowane są do „śmierci”, a więc tworzą także apostrofę (metabazę; łac. *exclamatio*), czyli figurę polegającą na zwróceniu się bezpośrednim do

<sup>720</sup> S. Brodeur, *The Holy Spirit's Agency in the Resurrection of the Dead: An Exegetico-Theological Study of 1 Corinthians 15,44b-49 and Romans 8,142*. Autor dodaje: „V. 44b offers an excellent example of antithetical parallelism. In this, the thesis statement of the subunit, both clauses of this conditional sentence serve as contrasting statements. Just as Paul had compared the earthly bodies to the heavenly ones in the previous pericope, so here he wants to compare the natural human body to the spiritual one”; tamże.

rzeczywistości, z którą faktycznie rozmawiać nie można<sup>721</sup>. Cytat zapisany w w. 32 (z Iz 22,13b) wkomponowany został także w figurę zwaną „akumulacją” (łac. *frequentatio*): w ww. 29–34 Paweł „akumuluje” dwa przykłady wzięte z życia, za pomocą których wzmacnia swą argumentację. Jeszcze inną ważną wykorzystaną przez Pawła figurą retoryczną jest personifikacja (uosobienie; łac. *conformatio*): apostoł personifikuje śmierć<sup>722</sup>. Argumentów za tym, że Paweł traktuje śmierć osobowo jest kilka. Przede wszystkim przytacza Iz 25,8a, gdzie stawia się śmierci dwa retoryczne, skierowane do osoby, pytania. W cytacie w w. 55 zwraca się do niej dwukrotnie w bezpośrednim zwrocie. W cytatach w w. 25b i w. 27a śmierć jawi się jako przeciwnik Boga i zestawiona jest z bytami osobowymi, takimi jak Moce, Zwierzchności i Władze. Temat możliwości zwyciężenia śmierci jako osobowego, militarne go wręcz przeciwnika w eschatologicznej walce o panowanie nad stworzeniem<sup>723</sup>, wyłania się najpierw z Pawłowej deklaracji, iż „ciało i krew nie mogą odziedziczyć królestwa Bożego, i że to, co zniszczalne nie może mieć dziedzictwa w tym, co niezniszczalne” (1 Kor 15,50)<sup>724</sup>. W. 50 zapisany jest w formie paralelizmu synonimicznego. „Ciało i krew”, czyli człowiek z jego fizycznym ciałem, nie może odziedziczyć królestwa Bożego, gdyż wyrażenie „ciało i krew” jest synonimem tego, co zniszczalne. „Ciało i krew” podlega zniszczeniu z powodu działania przeciwnika ludzi, którym jest upersonifikowana śmierć.

<sup>721</sup> I. Saw wyjaśnia motywy takiego zapisu: „By this figure Paul seems to instill in the hearer as much indignation as he desires”; I. Saw, *Paul's Rhetoric in 1 Corinthians 15. An Analysis Utilizing the Theories of Classical Rhetoric*, 262.

<sup>722</sup> Podobny zabieg występuje w Ap 20,14 I 4 Ezd 8,35; M.C. de Boer, *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5*, 136.

<sup>723</sup> J.P. Heil określa śmierć w ujęciu Pawłowym jako „a personified, militaristic enemy (15:26) in the apocalyptic-eschatological battle for control of creation”; J.P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 254.

<sup>724</sup> J. Jeremias, *Flesh and Blood Cannot Inherit the Kingdom of God (1 Cor 15.50)*, NTS 2 (1955–1956) 151–159; „Flesh and blood’ means man as weak and frail in opposition to God’s strength. The sentence emphasizes the incapacity of man to reach by his own means and power the Kingdom of God, i.e., God’s salvation and grace”; K. Usami, *How Are the Dead Rised? (1 Cor 15:35–38)*, 489.

Oprócz figur retorycznych apostoł sięga także po tropy (gr. *tropoi*), czy po wyrazy i wypowiedzi w znaczeniu przenośnym<sup>725</sup>. Synekdocha (zamiennia, w której pojęcie ogólniejsze zastępuje się bardziej szczegółowym; łac. *comprehensio* lub *intellectio*) występuje w cytacie w w. 45: „Stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą” (Rdz 2,7b). Adam jest tu reprezentantem całej ludzkości. Metafora (łac. *translatio*) natomiast pojawia się w cytacie w w. 55: „Gdzież jest, o śmierci, twój oścień?” (Oz 13,14b). Właśnie te dwa tropy, metafora i synekdocha, pojawiają się w cytatach ST zawartych w 1 Kor 15,12-58.

Podsumowując, z retorycznego punktu widzenia cytaty ST w 1 Kor 15,12-58 pełnią funkcję dydaktyczną i deliberatywną. Pojawiają się w następujących częściach *dispositio* tekstu: *argumentatio* (trzy cytaty), *refutatio* (jeden cytat) oraz *peroratio* (dwa cytaty). Apostoł za pomocą cytatów buduje następujące figury retoryczne: asyndeton, anafora, antystrofa, pytania retoryczne, antyteza, apostrofa, akumulacja i personifikacja. Wykorzystuje w nich także dwa tropy retoryczne: metaforę i synekdochę.

### 3. Mesjańskie / chrystologiczne odczytanie cytatów

Paweł odczytuje teksty ST w perspektywie mesjańskiej i chrystologicznej. Choć greckie znaczenie imienia Chrystus odsyła do Mesjasza, nie oznacza to jednak, że termin „chrystologiczny” jest synonimem terminu „mesjański”. Zdarzyć się może, że jakieś działanie przypisane zostało przez Pawła Chrystusowi jako człowiekowi (Jezusowi), nie jest ono jednak działaniem specyficznym mesjańskim.

Analizy przeprowadzone w niniejszej pracy wykazały, iż cytaty z Ps 110,1b i 8,7b Paweł odnosi do Chrystusa. Apostoł harmonizuje obydwie cytaty tak, by można je było zinterpretować w tym samym kluczu. Nie jest możliwe, by jeden z nich odnosił

<sup>725</sup> W retoryce za tropy uważa się metaforę, metonimię, synekdochę, alegorię czy hiperbolę; S. Sierotwiński, *Słownik terminów literackich. Teoria i nauki pomocnicze literatury*, 271.



się do Boga (odczytanie teocentryczne), drugi zaś do Chrystusa (odczytanie chrystologiczne)<sup>726</sup>. Od chwili zmartwychwstania Chrystusa Jego panowanie zaznacza się w ludzkiej historii aż do chwili, gdy przyjdzie powtórnie na ziemię i pokona wszelkie moce zła. Wówczas nastąpi koniec, a ten będzie już miał charakter teocentryczny, gdyż Chrystus całe królestwo przekaze Bogu i Ojcu. Warto zauważyć, że Ps 110 dla Żydów miał charakter mesjański, Ps 8 natomiast był pochwałą Stwórcy za godność, którą obdarzył On człowieka. Tymczasem Paweł oba psalmy interpretuje chrystologicznie, a poprzez ich powiązanie Psalmowi 8 nadaje cechy psalmu mesjańskiego.

Nie ma charakteru chrystologicznego (ani mesjańskiego) cytat z Iz 22,13b; dotyczy on w oryginalnym kontekście mieszkańców Jerozolimy, którzy lekceważą nadchodzące niebezpieczeństwo ze strony wojsk asyryjskich zamiast pokutować i przygotowywać się do walki, oddają się uciechom. Paweł odnosi go do mieszkańców Koryntu odrzucających zmartwychwstanie, uzasadniając, że postawa uciechy i zabawy winna być logiczną konsekwencją ich przekonań.

Natomiast chrystologicznie odczytuje Paweł Rdz 2,7b w w. 45b. O ile w opisie stworzenia człowieka fragment Rdz 2,7b odniesiony jest do Adama, pierwszego człowieka, o tyle Paweł odnosi go do Chrystusa. Stwierdza, iż nie to, co duchowe było pierwsze, ale to, co ziemskie (w. 46). Pierwszy człowiek, Adam, powstał z ziemi, z jej prochu (w. 47; Rdz 2,7) i stał się jedynie „duszą żyjącą” (w. 47; Rdz 2,7). Dwukrotnie więc Rdz 2,7 służy apostołowi jako kwalifikator pierwszego Adama. Wiersz ten jednak wpłynął także na charakterystykę drugiego / ostatniego Adama; to On stał się „duchem ożywiającym” (w. 45b; Rdz 2,7b).

---

<sup>726</sup> Pawłowy wysiłek, by jak najbardziej zbliżyć do siebie obydwie cytaty w ich formie sprawił, że niektórzy egzegeci nazywają je „tekstami bliźniaczymi” (niem. *Zwillingstexte*); J. Lambrecht, *Paul's Christological Use of Scripture in 1 Cor. 15.20-28*, 509.

W Rdz 2,7 jednak otrzymanie przez Adama „tchnienia życia”, sprawia, że staje się on „istotą żywą / duszą żyjącą”. Pawłowe odczytanie Rdz 2,7 staje się więc chrystologiczne (podobnie jak Ps 8,7b w w. 27a). Jeszcze pełniej chrystologiczne wykorzystanie Rdz widać w w. 49, gdzie pojawia się aluzja do Rdz 1,27: Paweł stwierdza, że będziemy nosić w sobie obraz człowieka niebieskiego, czyli Chrystusa, nie zaś samego Boga, jak mamy to w Rdz 1,27<sup>727</sup>.

Dwa kolejne cytaty, z Iz 25,8a i Oz 13,14b, zostały przez Pawła złączone w taki sposób, by sprawiały wrażenie jednego cytatu. Pierwszy z nich w ST mógł być odczytywany przez Żydów jako wskazujący na mesjańską ucztę; z całą pewnością taka interpretacja właściwa była pierwszym chrześcijanom. W Iz 25,8a, widzianym w perspektywie Iz 26,19, można widzieć aluzję do zmartwychwstania umarłych, a przez to do czasów mesjańskich; fragment ten jednak nie odnosi się wprost do Chrystusa, lecz zapowiada ostateczne pokonanie śmierci. Podobnie rzecz ma się z cytatem zaczerpniętym z Oz 13,14b. Dwa retoryczne pytania nie odnoszą się wprost do Mesjasza, aczkolwiek zapowiadając zwycięstwo nad śmiercią, pośrednio ukazują także tryumf Mesjasza.

Tak więc spośród sześciu cytatów ST przytoczonych przez Pawła w 1 Kor 15,12-58, trzy *par excellance* odnoszą się do Chrystusa (Ps 110,1b; Ps 8,7b; Rdz 2,7b), z których dwa u Pawła mają wybitnie charakter mesjański (Ps 110,1b; Ps 8,7b), jeden nie dotyczy mesjańskiego posłannictwa Chrystusa (Iz 22,13b), dwa pozostałe natomiast mówią o ostatecznym pokonaniu śmierci, co zostało zapoczątkowane przez zmartwychwstanie Chrystusa (Iz 25,8a; Oz 13,14b).

---

<sup>727</sup> „Paul [...] not only does he christologize the God-likeness according to which man was created, he also eschatologizes the statement: we shall bear the image of Christ, the heavenly man. Again one is reminded of the same twofold transposition which was at work in Paul's use of Ps. 8.7 in 1Cor. 15.27a”; J. Lambrecht, *Paul's Christological Use of Scripture in 1 Cor. 15.20-28*, 514.

#### 4. Eschatologiczne odczytanie cytatów

Zmartwychwstanie umarłych należy do ciągu wydarzeń eschatologicznych<sup>728</sup>. Zmartwychwstanie Chrystusa daje początek tym wydarzeniom. Odpierając antropologiczny dualizm niektórych Koryntian<sup>729</sup>, mogących utrzymywać, że po śmierci ludzka dusza przechodzi do innego wymiaru bytowania i tak

<sup>728</sup> Szerzej na temat eschatologicznej myśli Pawła w 1Kor zob.: G. Barth, *Zur Frage nach der 1 Kor bekämpfen Auferstehungsleugnung*, 187-201; G. Barth, *Erwägungen zu 1Kor 15:20-28*, EvT 30 (1970) 515-527; J. Beker, *Paul's Apocalyptic Gospel: The Coming Triumph of God*, Philadelphia 1982; C. Burchard, *1Kor 15: 39-41*, 233-252; B. Byrne, *Eschatologies of Resurrection and Destruction. The Ethical Significance of Paul's Dispute with the Corinthians*, DR 104 (1986) 288-296; R.B. Hays, *Eschatology and Ethics in 1 Cor*, EA 10 (1994) 31-43; C.E. Hill, *Paul's Understanding of Christ's Kingdom in I Corinthians 15:20-28*, 297-320; F.W. Horn, *1Korinther 15,56 – ein exegetische Stachel*, 88-105; R.A. Horsley, *How Can Some of You Say That There Is No Resurrection of the Dead?: Spiritual Elitism in Corinth*, 203-231; A. Jankowski, *Eschatologia Nowego Testamentu*, Kraków 2007, 97-106; J. Kovacs, *The Archons, the Spirit, and the Death of Christ. Do We Really Need the Hypothesis of Gnostic Opponents to Explain 1 Cor 2, 2-16*, w: *Apocalyptic in the NT. Essays in Honor of J. Louis Martyn*, red. J. Marcus, M.L. Soards, JSNTSup 24, Sheffield 1989, 217-236; A. Lindemann, *Parusie Christi und Herrschaft Gottes. Exegese von Kor 15:23-28*, 87-107; A. Lindemann, *Paulus und die korinthische Eschatologie. Zur These von einer 'Entwicklung' im paulinischen Denken*, NTS 37 (1991) 373-399; K. Müller, *1 Kor 1,18-25, Die eschatologisch-kritische Funktion der Verkündigung des Kreuzes*, BZ 10 (1966) 246-272; A.C. Perriman, *Paul and the Parousia: 1 Corinthians 15.50-57 and 2 Corinthians 5.1-5*, 512-521; K.A. Plank, *Resurrection Theology: The Corinthian Controversy Re-examined*, PRSt 8 (1981) 41-54; J.H. Roberts, *The Eschatological Transitions to the Pauline Letter Body*, Neot 20 (1986) 29-35; K. Romaniuk, *Wiarą w zmartwychwstanie, pusty grób i pojawienie się zmartwychwstałego Chrystusa*, AL 6, Katowice 1981; R. Sider, *The Pauline Conception of Resurrection Body in 1Cor 15:35-54*, NTS 21 (1975) 429-439; K. Usami, *How Are the Dead Rised? (1Cor 15:35-38)*, 468-493; J.N. Vorster, *Resurrection Faith in 1Cor 15,287-307*; J.S. Vos, *The Pauline Eschatology*, Grand Rapids 1961<sup>2</sup>; D.J. Dougty, *The Presence and Future of Salvation in Corinth*, ZNW 66 (1975) 61-90.

<sup>729</sup> M.C. de Boer, *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5*, 111; C.F.D. Moule, *St. Paul and Dualism. The Pauline Conception of Resurrection*, NTS 12 (1965 / 1966) 117. „W Koryncie zaprzeczenie zmartwychwstania mogło wypłynąć z dualistycznych poglądów na człowieka, według których ciało stanowi więzienie dla człowieka i jego duszy”; H. Langkammer, *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego Nowego Testamentu*, 433.

trwa wiecznie, a więc Koryntian odrzucających zmartwychwstanie, apostoł z naciskiem podkreśla, że zmartwychwstanie mieć będzie miejsce na końcu czasów i połączone będzie z paruzją<sup>730</sup>. Ciąg wydarzeń eschatologicznych obejmuje kilka etapów:

- (1) zmartwychwstanie Chrystusa;
- (2) paruzja;
- (3) zmartwychwstanie wiernych;
- (4) pokonanie sił ciemności (Mocy, Władzy, Zwierzchności);
- (5) pokonanie ostatniego wroga – śmierci;
- (6) panowanie Chrystusa;
- (7) przekazanie królowania Bogu i Ojcu.

Apostoł ukazuje najpierw kolejność zmartwychwstania. Jako pierwszy z martwych powstał Chrystus, który stał się „pierwocinami” tych, którzy dostąpią zmartwychwstania. Według Pawła istnieją dwie kategorie ludzi, którzy dostępują zmartwychwstania: pierwszą jest sam Chrystus, drugą są chrześcijanie, którzy wierzą w Niego. Poprzez swoje zmartwychwstanie Chrystus stał się „duchem ożywiającym” (w. 45b). Nie zmieniła się Jego natura, lecz Jego stan; Chrystus opuścił życie w ziemskiej egzystencji i zaczął egzystować w niebiańskiej.

Zmartwychwstanie chrześcijan jest więc zakotwiczone w zmartwychwstaniu Chrystusa. W następnej kolejności, po Chrystusie – w chwili „Jego przyjścia”, czyli paruzji – zmartwychwstaną wszyscy należący do Niego. Apostoł widzi wyraźny związek pomiędzy paruzją a zmartwychwstaniem wiernych. Ci ostatni dostąpią zmartwychwstania po powtórnym przyjściu

---

<sup>730</sup> J. Holleman wyjaśnia: „*Resurrection, Paul's alternative for the Corinthian view on life after death, is not only bodily, it is also eschatological; it will take place at the end of time. Paul counters the Corinthian view that the soul moves into spiritual immortality as soon as a person dies by stressing the fact that the resurrection will only take place at the end of time*”; *Resurrection and Parousia: A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Cor 15, 38.*

Chrystusa, a dopiero później zostanie pokonana śmierć. W. 51 może sugerować, iż Paweł spodziewa się, że paruzja nastąpi jeszcze za jego życia: „Oto ogłaszam wam tajemnicę: nie wszyscy pomrzemy, lecz wszyscy będziemy odmienieni”. Za taką interpretacją przemawia także fraza: „umarli powstaną nienaruszeni, a my będziemy odmienieni” (w. 52b). Jeśli jednak wziąć pod uwagę w. 23, a także uroczysty ton w. 51, zastosowany dla celów retorycznych, bardziej prawdopodobne jest, że Pawłowe „my” odnosi się nie tylko do jego pokolenia, ale jest reprezentatywne także dla wszystkich innych, których paruzja zastanie przy życiu. W takiej samej perspektywie należy interpretować fragment 2 Kor 5,2-4: „Tak przeto teraz wzdychamy, pragnąc przyodziać się w nasz niebieski przybytek, o ile tylko odziani, a nie nadzy będziemy. Dlatego właśnie udęczeni wzdychamy, pozostając w tym przybytku, bo nie chcielibyśmy go utracić, lecz przywdziać na niego nowe odzienie, aby to, co śmiertelne, wchłonięte zostało przez życie”<sup>731</sup>.

Ciała ludzi zmartwychwstałych będą zdecydowanie różne od naturalnych, śmiertelnych ciał. Paweł nie zaprzecza jakiegś formie ciągłości pomiędzy nimi, jednak wyraźnie podkreśla ich różnicę, za pomocą antytez: ziemski – niebieski, zmysłowy – duchowy, z prochu ziemi – z nieba<sup>732</sup>. Ciała zmartwychwstałe uczynione będą z „niebieskiej” materii, podczas gdy ciała naturalne powstały „z prochu ziemi”, a więc z materii „ziemskiej”. Paweł wierzy

<sup>731</sup> Szerokie studium na ten temat przeprowadził A.C. Perriman; *Paul and the Parousia: 1 Corinthians 15.50–57 and 2 Corinthians 5.1–5, 512–521*.

<sup>732</sup> Już u początków ubiegłego wieku taki pogląd głosił W. Bousset: „*Seiner Herkunft nach ist der erste Mensch von der Erde und daher auch aus irdischem Stoff, der zweite Mensch ist seiner Herkunft nach himmlisch und – dürfen wir im Sinne des Paulus hinzusetzen – deshalb auch von himmlischen Stoff*”; *Der erste Brief an die Korinther*, Die Schriften des Neues Testament, Göttingen 1917<sup>3</sup>, 161 S. Brodeur zauważył: „[...] *Paul was contrasting an earthly substance to the heavenly one. For him, the body of the first Adam is composed of a material substance which is earthly, while the body of the last Adam is composed of a material substance which is heavenly*”; *The Holy Spirit’s Agency in the Resurrection of the Dead: An Exegetico-Theological Study of 1 Corinthians 15,44b–49 and Romans 8, 149*.

więc w istnieniu jakiejś niebiańskiej substancji / materii, która posłuży do uformowania chwalebnych ciał po zmartwychwstaniu. Apostoł odczytuje w perspektywie eschatologicznej Rdz 2,7b (w. 45), gdzie mowa jest o tym, iż pierwszy człowiek stał się istotą żywą. Nieco dalej (w. 47) czyni wyraźną aluzję do Rdz 1,27: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę”. Również interpretacja tego fragmentu naznaczona jest rysem eschatologicznym: Paweł stwierdza, iż „nosić będziemy obraz człowieka niebieskiego”<sup>733</sup>.

Apostoł nie wspomina o zmartwychwstaniu niewierzących, jednak nie oznacza to wcale, że odrzuca on taką ideę<sup>734</sup>. Paruzja Chrystusa doprowadzić ma do ostatecznego pokonania sił zła. W tym właśnie kontekście pojawia się pierwszy z cytatów ST w 1 Kor 15,12-58. Jest on zaczerpnięty z Ps 110,1b. Za jego pomocą Paweł ukazuje zwycięstwo Chrystusa nad tym, co złe. Ostatnim pokonanym wrogiem będzie sama śmierć. Wtedy wszystko – już nie tylko moce ciemności, ale absolutnie wszystko, co istnieje – zostanie poddane panowaniu Chrystusa. W tym momencie Paweł wykorzystuje inny cytat z ST, pochodzący z Ps 8,7b: „Wszystko bowiem rzucił pod stopy Jego” (w. 27a)<sup>735</sup>. Tym razem cytat z psalmu służy podkreśleniu uniwersalnego panowania Chrystusa. W ww. 23-28 dominuje terminologia królowania („królestwo”, „królować”, „panować”, „podać”, „podporządkować”, „pokonać”). Ps 110 uznany został przez Żydów i chrześcijan za królewski. Za jego pomocą Paweł ukazuje więc królewską

<sup>733</sup> J. Lambrecht, *Paul's Christological Use of Scripture in 1 Cor. 15.20-28*, 514.

<sup>734</sup> „With regard to the participation in Adam's death, Paul speaks about all people, both Christians and non-Christians (v. 22a). But with regard to the participation in Jesus' resurrection (v. 22b), Paul speaks about Christians only, since only Christians may consider themselves as being represented by Jesus. Through their unity with Adam, all people share in Adam's death; through their unity with Christ, Christians share in Jesus' resurrection”; J. Holleman, *Resurrection and Parousia: A Tradition-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Cor 15*, 55.

<sup>735</sup> U. Heil, *Theo-logische Interpretation von 1 Kor. 15,23-28*, ZNW 84 (1993) 27-29; J. Lambrecht, *Paul's Christological Use of Scripture in 1 Cor. 15.20-28*, 502; J. Lambrecht, *Structure and Line of Thought in 1 Cor. 15:23-28*, 143.

godność Chrystusa. Poza tym apostoł jest zainteresowany – podobnie jak wczesnochrześcijańska tradycja – wykorzystaniem obrazu postaci siedzącej po prawicy Boga z Ps 110,1. Autorzy NT stosują ten obraz najczęściej do Jezusa zmartwychwstałego, który zasiada po prawicy Ojca (Mt 24,44; 26,64; Mk 12,36; 14,62; 16,19; Łk 20,42; Dz 2,25.34; 7,55.56; Rz 8,34; Ef 1,20; Kol 3,1; Hbr 1,3.13; 8,1; 10,12; 12,2; 1 P 3,22)<sup>736</sup>.

Wykorzystując cytaty z Ps 110,1b i Ps 8,7b, apostoł mówi o ostatecznym pokonaniu śmierci. Zwycięstwo nad śmiercią jest wydarzeniem *par excellence* eschatologicznym. W ww. 23-28 świadczą o tym przynajmniej dwa fakty: Paweł przesuwając ostateczne zwycięstwo nad śmiercią z motywu zmartwychwstania Chrystusa na czas paruzji (wbrew „pneumatologicznym entuzjastom” w gminie korynckiej) oraz nazywa upersonifikowaną śmierć „ostatnim”, a więc eschatologicznym wrogiem<sup>737</sup>. Motyw zwycięstwa nad przeciwnikiem można widzieć nie tylko w cytatach z psalmów, ale także w przytoczonym przez Pawła fragmencie Iz 25,8a („zwycięstwo pochłonęło śmierć”). Więcej jeszcze, fragment ten pośrednio nawiązuje poprzez swój kontekst do obrazu zdeptania przeciwnika, który zarysowany został w cytowanych psalmach; w Iz 25,12 czytamy bowiem: „Niezdobytą twierdzę twoich murów On [Pan] zgniecie, zwali, zrzuci w proch na ziemię”<sup>738</sup>.

Podsumowując, fragmenty ST cytowane przez Pawła w 1 Kor 15,12-58 nabierają wydzwiku eschatologicznego, nawet jeśli nie wszystkie posiadały go w kontekście oryginalnym. Dzieje się tak dlatego, że apostoł wkomponowuje cytaty w nakreślony przez siebie schemat wydarzeń eschatologicznych. Cytat z Ps 110,1b

<sup>736</sup> S.M. Lewis, „So That God May Be All in All”: *The Apocalyptic Message of 1 Corinthians 15,12-34*, 59; D.M. Hay, *Glory At the Right Hand. Psalm 110 in Early Christianity*, 45; J.H. Schütz, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*, Cambridge 1975, 84-113.

<sup>737</sup> M.C. de Boer, *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5*, 123.

<sup>738</sup> Zdeptanie jako symbol pokonania przeciwnika pojawia się także w innych miejscach ST: Joz 10,24; Iz 51,23; Ps 89,11 oraz w omawianym Ps 110,1.

łączy Paweł ze wzmianką o eschatologicznym pokonaniu przeciwników, w tym śmierci; cytat z Ps 8,7b ukazuje ostateczne podporządkowanie wszystkiemu Chrystusowi; cytat z Rdz 2,7b odnosi Paweł do zmartwychwstania Chrystusa, który stał się „duchem ożywiającym”; cytaty z Iz 25,8a oraz z Oz 13,14b odnoszą się do ostatecznego pokonania personifikowanej śmierci. Jedynie cytat z Iz 22,13b nie ma bezpośredniego nawiązania do wydarzeń eschatologicznych, aczkolwiek ukazuje postawę, jaką winni przybrać Koryntianie w obliczu tych wydarzeń, jeśli byliby konsekwentni w swym odrzucaniu zmartwychwstania.

### 5. Wykorzystanie metody *gezerah shava* i *qal wahomer* w interpretacji cytatów

Apostoł stosuje w 1 Kor 15,12-58 dwie istotne dla egzegezy rabinicznej metody: *gezerah shava* i *qal wahomer*. Pierwsza z tych żydowskich metod interpretacji Biblii, nazywana *gezerah shava*, polega na wyjaśnieniu jednego wiersza biblijnego poprzez drugi, w którym znajdują się identyczne słowa lub frazy. W przeanalizowanych powyżej cytatach Paweł dwukrotnie stosuje tę zasadę interpretacyjną, a więc w grę wchodzi aż cztery spośród sześciu cytatów będących przedmiotem niniejszego opracowania<sup>739</sup>. Cytaty w w. 25b i w. 27a łączą się poprzez wspólne słowo „wszyscy / wszystko” oraz frazę „pod swoje / Jego stopy”<sup>740</sup>. Cytaty z w. 54 i w. 55 łączą terminy „śmierć” i „zwycięstwo”.

<sup>739</sup> Oprócz tych cytatów, które Paweł zamieszcza w 1 Kor 15,12-58 na zasadzie *gezerah shava*, w 1 Kor jeszcze dwukrotnie apostoł posługuje się tą metodą, w 3,19b-20; 9,9-10; J.P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 247.

<sup>740</sup> J.P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 205. S.M. Lewis w następujący sposób wyjaśnia, na czym polega metoda interpretacji Biblii zwana *gezerah shava*: „In this type of exegesis, one OT passage is explained by comparison with another in which identical terminology and analogous traits are found”; S.M. Lewis, „So That God May Be All in All”: *The Apocalyptic Message of 1 Corinthians 15,12-34*, 60. Zob. także: S.M. Lewis, „So That God May Be All in All”: *1 Corinthians 15:12-34*, SBFLA 49 (1999) 195-210; H.L. Strack, G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, tłum. M. Bockmuehl, Edinburgh 1991, 21; D. Cohn-Sherbok, *Paul and Rabbinic Exegesis*, SJT 35 (1982) 127-28.



Cytat z Ps 8,7b w 15,27a rozwija myśl zapisaną w cytacie z Ps 110,1b w 15,25b właśnie poprzez to, że w obydwu cytatach pojawiają się te same słowa lub frazy. Fraza „wszyscy nieprzyjaciele” z 15,25 rozszerzona zostaje w 15,27 na „wszystko”, a ten ostatni termin obejmuje nie tylko aspekt negatywny (nieprzyjaciół), ale absolutnie wszystko, co istnieje, włączając w to samych adresatów listu<sup>741</sup>. Fraza „aż położy [Bóg] wszystkich nieprzyjaciół pod Jego [Chrystusa] stopy” w 15,25b zostaje rozwinięta w 15,27a do: „wszystko poddał [Bóg] pod Jego [Chrystusa] stopy”<sup>742</sup>. Cytat w w. 25b wyraża negatywny aspekt czynności poddania wszystkiego pod stopy, cytat natomiast w w. 27a – pozytywny aspekt<sup>743</sup>.

Sens zestawienia obydwu cytatów na zasadzie *gezerah shava* jest widoczny jeszcze bardziej, gdy ukaże się je w chiastycznej konstrukcji fragmentu 1 Kor 15,24–28. Wynika zeń bardzo jasno to, co jest celem Pawłowego wywodu: śmierć zostanie pokonana. Zdanie „Jako ostatni wróg zostanie pokonana śmierć” (w. 26) jest centralnym sformułowaniem chiazmu. Widać to w następująco rozrysowanym schemacie<sup>744</sup>:

A 24a Wreszcie nastąpi koniec,  
24b *gdy* przekaże królowanie *Bogu* i Ojcu

B 24c i *gdy* pokona *wszelką* Zwierzchność, Władzę i Moc.

<sup>741</sup> J.P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 210; R.F. Collins, *First Corinthians*, Collegeville 1999, 554.

<sup>742</sup> „V. 27a wiederholt also die Aussage von V. 25b, wobei eine gewisse Änderung natürlich darin liegt, dass υποτάσσειν nicht einfach «unterwerfen» meint, sondern die Errichtung einer neuen Weltordnung anzudeuten scheint”; A. Lindemann, *Parusie Christi und Herrschaft Gottes. Exegese von Kor 15:23–28*, 100.

<sup>743</sup> J. Lambrecht, *Structure and Line of Thought in 1 Cor. 15:23–28*, NovT 32 (1990) 149.

<sup>744</sup> C.E. Hill, *Paul's Understanding of Christ's Kingdom in 1 Corinthians 15:20–28*, 300; J.P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 212–213; S.M. Lewis, “So That God May Be All in All”: *The Apocalyptic Message of 1 Corinthians 15,12–34*, 75.

C 25a Trzeba *bowiem*, ażeby królowała,  
25b aż położy *wszystkich* nieprzyjaciół *pod*  
*swoje stopy*.

D 26 Jako ostatni wróg, zostanie pokonana  
śmierć.

C' 27a *Wszystko bowiem* rzucił *pod stopy Jego*.

B' 27b *Gdy* się mówi, że *wszystko* jest poddane,  
27c znaczy to, że z wyjątkiem Tego, który Mu  
*wszystko* poddał.

A' 28 A *gdy* już wszystko zostanie Mu poddane,  
28b wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Syno-  
wi poddał wszystko,  
28c aby *Bóg* był wszystkim we wszystkich.

Jednostki A i A' mają wspólne następujące terminy: „gdy” i „Bóg”, i to one (zwłaszcza termin „Bóg”, występujący tylko tu w całym fragmencie ww. 24-28) stanowią o wyodrębnieniu tych jednostek jako paralelnych w chiasmie. Argumentem podpierającym tę tezę jest mowa o Ojcu w A i o Synu w A', bo termin „Syn” pozostaje zawsze w relacji do „Ojca”. Poza tym sformułowanie „wszystkim we wszystkich” w A' jest odpowiednikiem terminu „koniec” w A, przez co paralelizm pomiędzy A i A' jest dokładniejszy<sup>745</sup>. Paralelizm B i B' jest określony przez użycie terminów „gdy” oraz „wszelki”<sup>746</sup>. Paralelizm pomiędzy jednost-

<sup>745</sup> S.M. Lewis, „So That God May Be All in All”: *The Apocalyptic Message of 1 Corinthians 15,12-34*, 75. Inaczej: M. Gielen, *Universale Totenaufweckung und universales Heil? 1 Kor 15,20-28 im Kontext paulinischer Theologie*, BZ 47 (2003) 92-95.

<sup>746</sup> J.P. Heil twierdzi, że o odrębności B i B' decydują także nazwy „Zwierzchność”, „Władza” i „Moc”; J.P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 214. Argument ten jednak nie wydaje się przekonujący, gdyż terminy te występują jedynie w jednostce B, a są nieobecne w B'.

kami C i C' jest ustanowiony przez terminy „bowiem”, „wszystko / wszyscy” oraz frazę „pod swoje / Jego stopy”. W jednostce D terminy „ostatni” i „śmierć” stanowią o unikatowości całego zdania, gdyż w całym chiasmie występują tylko tutaj.

Jak wynika jasno ze struktury chiazmu, koncentruje się on wokół konstatacji z w.26: „Jako ostatni wróg zostanie pokonana śmierć”. Cytat w w. 25b, zaczerpnięty z Ps 110,1b, przygotowuje tę konstatację, natomiast cytat z w. 27a, zaczerpnięty z Ps 8,7b, ją wyjaśnia. Zdanie poprzedzające cytat z w. 25b, „Trzeba bowiem, ażeby królował [...]”, zasadza się na rozumieniu nakazu Bożego zapisanego w Ps 110,1b: „Siądź po mojej prawicy”. Chrystus jako Król z dynastii Dawida zasiada po prawicy Boga i stamtąd sprawuje autorytatywnie swą władzę. Jemu zostanie podporządkowane absolutnie wszystko, najpierw siły nieprzyjazne Bogu („Zwierzchność”, „Władza”, „Moc”), ostatecznie także i śmierć oraz cały wszechświat<sup>747</sup>. Fakt, że centralnym stwierdzeniem chiazmu jest właśnie w. 26, nie tylko podkreśla definitywne pokonanie śmierci jako największego z Bożych przeciwników, ale także stanowi swoisty punkt zwrotny wyводу. Do w. 26 Paweł ukazywał *climax* niszczycielskiej mocy pokonującej przeciwników Bożych: Zwierzchność – Władza – Moc – śmierć. Od w. 27 wskazuje na podporządkowanie Chrystusowi „wszystkiego”, już nie tylko tego, co Bogu przeciwne. Tak więc pierwszy cytat ma wydźwięk negatywny (zniszczenie zła), drugi – pozytywny (podporządkowanie wszystkiego, w tym także tego, co dobre). Fraza „pod stopy” w pierwszym cytacie mówi o pokonaniu zła, natomiast w drugim – o podporządkowaniu wszystkiego, co istnieje, Chrystusowi, który jako pierwszy powstał z martwych. Warto przy tym zauważyć, że stosując cytaty z Ps 110,1 i Ps 8,7b, Paweł utrzymuje ich tonację obecną w kontekście oryginalnym; tam również fraza „pod stopy” wskazuje odpowiednio w Ps 110,1b na pokonanie przeciwników (wydźwięk negatywny), natomiast w Ps

<sup>747</sup> G. Munderlein, *Die Überwindung der Mächte. Studien zu theologischen Vorstellung des apokalyptischen Judentums und bei Paulus*, 105-107.

8,7b – na podporządkowanie wszystkiego pod stopy „człowieka” (wydźwięk bardziej pozytywny)<sup>748</sup>. Poza tym termin „wszystko” w w. 27bc, powtórzony tu dwukrotnie (raz bez rodzajnika, drugi raz z rodzajnikiem), ukazuje totalny i uniwersalny charakter owego poddania czy podporządkowania. Jak na początku Bóg wszystko poddał pod stopy człowieka (Ps 8,7b), tak teraz wszystko poddaje pod stopy Człowieka, który „zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli” (w. 20). W ten właśnie sposób jednostka B’ rozwija myśl zawartą w B: o ile w B mówi się o tym, że moce zła zostaną poddane Chrystusowi, o tyle w B’ mówi się o tym, że zostanie Mu poddane absolutnie wszystko, z wyjątkiem Boga, który Mu wszystko poddał.

W podobny sposób jednostka A’ rozwija myśl zawartą w jednostce A. W A mówi się o „końcu”, który ma nastąpić; w A’ Paweł wyjaśnia dokładniej, na czym koniec ów polega: „Bóg będzie wszystkim we wszystkich”. W ten sposób lapidarne stwierdzenie zawarte w A znajduje dopełnienie i wyjaśnienie w A’. Dopiero teraz staje się jasne, dlaczego w w. 24b Paweł mówi o przekazaniu królowania „Bogu i Ojcu”; rozgraniczenie to pojawia się tu w tym celu, aby stworzyć dokładniejszą paralelę do w. 28, gdzie mówi się o „Tym (wskazanie na Boga), który Synowi poddał wszystko (wskazanie na Ojca)”.

Podsumowując zauważamy, że Paweł przez stosowanie żydowskiej metody egzegezy biblijnej zwanej *gezerah shava* dla dwóch cytatów z Księgi Psalmów (Ps 110,1b i Ps 8,7b), które wkomponowuje we fragment ułożony strukturalnie w chiasm, akcentuje prawdę, że śmierć zostanie definitywnie pokona-

<sup>748</sup> „It should be noted that in v. 28 with Gerard to the ‘subordination’ of Christ, Paul must adept the rather negative meaning of ὑποτάσσω of v.27 to a more positive nuance”; J. Lambrecht, *Paul’s Christological Use of Scripture in 1Cor. 15.20-28*, 519. „Wie nämlich am Beginn Gott dem Menschen seine Schöpfung unterstellt hat (Ps 8,7), so hat er sie nun Christus, dem Erstling der Entschlafenen und Repräsentanten der eschatologischen auferweckten Menschheit, unterstellt”; M. Gielen, *Universale Totenaufweckung und universales Heil? 1 Kor 15,20-28 im Kontext paulinischer Theologie*, 99.

na<sup>749</sup>. Cytat z Ps 110,1b posłużył Pawłowi do przekazania prawdy, że Chrystus pokona wszelkie moce zła, z których największą jest sama śmierć. Cytat z Ps 8,7b posłużył apostołowi do ukazania prawdy, iż Chrystusowi zostanie poddane absolutnie wszystko, nie tylko moce zła. Pierwszy cytat użyty więc został dla ukazania przesłania o wydzwiku negatywnym, drugi – do ukazania pozytywnego aspektu poddania wszystkiego Chrystusowi. Za ich pomocą nakreślił apostoł panoramę tego, co nazywa „końcem”, a co polegać będzie na doprowadzeniu „wszystkiego” do stanu, w którym Bóg będzie „wszystkim we wszystkich”. Dokona się to dzięki zniszczeniu wszelkiego zła i podporządkowaniu wszystkiego Chrystusowi, który jest pierwszym zmartwychwstałym. Obydwa cytaty w szerszym kontekście posłużyły Pawłowi do zapewnienia adresatów listu, iż – jako ci, którzy należą do Chrystusa (w. 23) – dostąpią zmartwychwstania, „każdy według własnej kolejności”<sup>750</sup>.

Po raz drugi w 1 Kor 15,12-58 Paweł zestawia dwa starotestamentowe cytaty na zasadzie *gezerah shava* w ww. 54b-55; są to cytaty z Iz 25,8a i Oz 13,14b. Istnieje jednak wyraźna różnica w zastosowaniu żydowskiej metody egzegetycznej przez Pawła w tym wypadku, w porównaniu z jej użyciem odnośnie cytatów w w. 25b i w. 27a. O ile poprzednio apostoł przedzielił cytaty swoimi wyjaśnieniami, o tyle tym razem zestawia je obok siebie tak ściśle, że sprawiają wrażenie jednego cytatu; czytelnik ma więc do czynienia z cytatem łączonym. O tym, że takie zestawienie, które sprawia wrażenie jednego cytatu, jest świadomym zamysłem Pawła, świadczy wykorzystana przez niego formuła wprowadzająca cytat; jest ona zapisana w formie liczby pojedynczej: „wtedy sprawdzi się słowo, które zostało napisane” (w. 54)<sup>751</sup>. Warto także zauważyć, że jest to jedyny cytat nie tyl-

<sup>749</sup> Te dwa cytaty z psalmów zestawione są metodą *gezerah shava* także w Ef 1,20-21; 1 P 3,21-22; Hbr 1-2; Fil 3,20-21.

<sup>750</sup> J.P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 218-219.

<sup>751</sup> C.D. Stanley argumentuje: „Paul gives his reader no indication that vv. 54b-55 might represent anything other than a continuous quotation from a single biblical passage”; C.D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, 209-210.

ko w 15,12-58, ale w całym 1 Kor, którego treść jeszcze się nie wypełniła<sup>752</sup>. Kombinacja obydwu cytatów oraz interwencje redakcyjne Pawła (zamiana terminu „Hades” z LXX na „śmierć” w cytacie z Oz 13,14b) sprawia, że ww. 54b-55 zyskują aż potrójne odniesienie do śmierci, a przez to emfaza pada na definitywne jej pokonanie. Podkreśla to także użyty przez Pawła czasownik *κατεπόθη*, który przyjmuje formę *passivum divinum*<sup>753</sup>. Ostatecznie zestawienie dwóch cytatów dzięki wykorzystaniu metody *gezerah shava*, przy uwzględnieniu ich bezpośredniego kontekstu, winno wzmocnić w adresatach Pawłowego listu nadzieję na to, że:

- (1) śmierć zostanie pokonana jako ostatni wróg (w. 26);
- (2) śmierć nie może odnieść żadnego zwycięstwa tylko dzięki temu, że „ciało i krew” ulegają zniszczeniu, gdyż ostatecznie zostaną one przybrane w niezniszczalność (w. 50);
- (3) boska „tajemnica” (w. 51)<sup>754</sup>, iż to, co zniszczalne, przyodzieje się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodzieje się w nieśmiertelność, „musi” (w. 53) się wypełnić;
- (4) gdy nastąpi koniec (w. 24), nie tylko to, co zniszczalne i śmiertelne zostanie przemienione (ww. 53-54a), ale także sama śmierć zostanie pokonana przez Boga w taki sposób, że zostanie całkowicie unicestwiona (w. 54b) i zostanie pozbawiona „zwycięstwa” i „ościenia” (w. 55)<sup>755</sup>.

Dwa pozostałe cytaty (Rdz 2,7b i Iz 22,13b) nie występują w zestawieniu z innymi cytatami starotestamentowymi, w związ-

<sup>752</sup> G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 803; A.C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary to the Greek Text*, 1298.

<sup>753</sup> J.P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 252.

<sup>754</sup> H. Saake, *Die kodikologisch problematische Nachstellung der Negation (Beobachtungen zu 1Kor 15,51)*, ZNW 63 (1972) 277-279; A. Romeo, 'Omnes quidem resurgemus' seu 'Omnes quidem nequaquam dormiemus' (1 Cor. 15,51), VD 14 (1934)142-378.

<sup>755</sup> J.P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 256-257.

ku z czym nie można mówić tu o zastosowaniu metody *gezeraħ shava*. Metoda ta została zastosowana przez Pawła dwukrotnie w 1 Kor 15,12-58, gdzie apostoł łączy Ps 110,1b z Ps 8,7b oraz Iz 25,8a z Oz 13,14b.

Pawłowa interpretacja Ps 110,1b i Ps 8,7b odzwierciedla cechy znane rabinicznym peszerom. Peszer to swoisty gatunek literacki, który obejmuje wyraźne przytoczenie cytatu z Pisma świętego, a następnie krótkie objaśnienie go. Rozpowszechniony był głównie w Qumran i pismach judaizmu współczesnego literaturze qumrańskiej, nie jest jednak nieobecny w NT<sup>756</sup>. W 1 Kor 15,12,58 na zasadzie *midraš pesher* wyjaśnia Paweł cytaty z Ps 110,1b i Ps 8,7b w ww. 25-28<sup>757</sup>. Cała sekcja ww. 23-28 w swej strukturze składa się z tezy, w której ukazuje Paweł kolejność osób powstających z martwych oraz z wyjaśnienia zawierającego wspomniane cytaty z psalmów. Właśnie owe wyjaśnienia stanowią *midrasz*.

Podobna sytuacja pojawia się w ww. 45-47<sup>758</sup>. Paweł przytacza Rdz 2,7b, a następnie interpretuje ten fragment już nie w odniesieniu do Adama, pierwszego człowieka, lecz w odniesieniu do Chrystusa – drugiego / ostatniego Człowieka. Właśnie wokół tego cytatu buduje Paweł interpretację zmartwychwstania Chrystusa jako „ducha ożywiającego”. O ile pierwszy Adam dał początek ludzkości, która pogrążyła się w grzechu, o tyle drugi / ostatni Adam daje początek ludzkości zmierzającej ku zmartwychwstaniu.

<sup>756</sup> G.J. Brooke, *Peszer*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. B. Widła, Warszawa 2005, 664-665. S. Jędrzejowski stwierdza: „W Nowym Testamencie znajdujemy wiele tekstów, które noszą pewne ślady peszer bądź tylko zachowują jego styl”; S. Jędrzejowski, *Peszer jako metoda egzegetyczna*, *Seminare 24* (2007) 122.

<sup>757</sup> J. Lambrecht strukturę sekcji ww. 23-28 przedstawia w taki sposób, aby uwypuklić znaczenie *midraszu*: „*The order of events (23-28)*:

(a) *Thesis: Christ, those who belong to Christ, the end (23-24)*;

(b) *Explanation by means of scriptural midraš (25-28)*”;

*Paul's Christological Use of Scripture in 1 Cor. 15.20-28*, 504.

<sup>758</sup> S. Brodeur, *The Holy Spirit's Agency in the Resurrection of the Dead: An Exegetico-Theological Study of 1 Corinthians 15,44b-49 and Romans 8*, 143.

Wiersze 45-47 włączone zostały przez Pawła w wywód obejmujący ww. 42-49, gdzie apostoł zastosował inną jeszcze żydowską metodę interpretacji Biblii, zwaną *qal wahomer*<sup>759</sup>, czyli wnioskowanie od mniej ważnego przypadku do przypadku ważniejszego, niezwykle często stosowane w midraszach<sup>760</sup>. Stosując tego typu wnioskowanie, apostoł dowodzi, że najpierw było to, co zniszczalne / niechwalebne / słabe / zmysłowe, w następnej kolejności zaś to, co niezniszczalne / chwalebne / mocne i duchowe. Podobnie najpierw był człowiek ziemski / dusza żyjąca, a następnie człowiek niebieski / duch ożywiający. W rozumowanie to włącza apostoł wspomniany cytat z Rdz 2,7b i nadaje mu swoistą interpretację w odniesieniu do Chrystusa<sup>761</sup>. W ten sposób rozwija zapoczątkowaną w ww. 21-22 analogię: Adam – Chrystus.

## 6. Wykorzystanie przedpawłowej tradycji wczesnochrześcijańskiej w cytowaniu

Dwa spośród sześciu wykorzystanych przez Pawła w 1 Kor 15,12-58 cytatów z ST, a mianowicie cytat z Ps 110,1b i z Ps 8,7b, funkcjonowały zapewne wspólnie w tradycji przedpawłowej. Apostoł połączył je w ww. 25-27a: „Trzeba bowiem, ażeby królował, **aż położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy**. Jako ostatni wróg, zostanie pokonana śmierć. **Wszystko bowiem rzucił pod stopy Jego**”<sup>762</sup>. Znajdujemy je występujące razem w kilku miejscach NT:

<sup>759</sup> R. Morissette, *La condition de ressuscité. 1 Cor 15:35-49: structure littéraire de la péricope*, 210-211.

<sup>760</sup> P.S. Alexander, *Midrasz*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. B. Widła, Warszawa 2005, 579. *Qal wahomer* oznacza dokładnie „lekki i ciężki”; M. Silva, *Old Testament in Paul*, 637.

<sup>761</sup> B. Schneider, *The Corporate Meaning and Background of 1 Cor 15:45b*, 149.

<sup>762</sup> V. Hasler, *Credo und Auferstehung in Korinth. Erwägungen zu 1 Kor 15, 29*.



- (1) „Wykazał On je, gdy wskrzesił Go z martwych i posadził po swojej prawicy na wyżynach niebieskich, ponad wszelką Zwierzchnością i Władzą, i Mocą, i Panowaniem, i ponad wszelkim innym imieniem wzywaniem nie tylko w tym wieku, ale i w przyszłym. I **wszystko poddał pod Jego stopy**, a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem, Pełnią Tego, który napełnia wszystko wszelkimi sposobami” (Ef 1,20-23);
- (2) „**Wszystko poddałeś pod jego stopy**. Ponieważ zaś poddał Mu wszystko, nic nie zostawił nie poddanego Jemu. Teraz wszakże nie widzimy jeszcze, aby wszystko było Mu poddane” (Hbr 2,8);
- (3) „Nasza bowiem ojczyzna jest w niebie. Stamtąd też jako Zbawcy wyczekujemy Pana naszego Jezusa Chrystusa, który przekształci nasze ciało poniżone, na podobne do swego chwalebного ciała, tą potęgą, jaką może On także **wszystko, co jest, sobie podporządkować**” (Fil 3,20-21)<sup>763</sup>.

W punkcie (3) chodzi raczej o aluzję do Ps 110,1b, niż o cytata. Zauważyć trzeba, że cytaty w Ef 1,22; 1 P 3,21-22<sup>764</sup> i Hbr

<sup>763</sup> J. Holleman notuje: „*The use of Psalm 110 (109):1 to describe Jesus' exaltation and enthronement as Lord has a pre-Pauline origin. It is found throughout the scriptures of the New Testament. This shows that it stems from the oldest stratum of the Christian tradition*”; *Resurrection and Parousia: A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1Cor 15, 63*; D.M. Hay, *Glory At the Right Hand. Psalm 110 in Early Christianity*, 73.

<sup>764</sup> W tym fragmencie pojawia się aluzja do Ps 110, gdyż mowa jest o zasiadaniu Chrystusa po prawicy Boga. Trzeba też zwrócić uwagę na motyw zmartwychwstania Chrystusa, chrztu i pokonania sił zła. Wszystkie trzy motywy są wspólne dla cytowanego fragmentu i 1 Kor 15,12-58: „Teraz również zgodnie z tym wzorem ratuje was ona we chrzcie nie przez obmycie brudu cielesnego, ale przez zwróconą do Boga prośbę o dobre sumienie, dzięki zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. On jest po prawicy Bożej, gdyż poszedł do nieba, gdzie poddani Mu zostali Aniołowie i Władze, i Moce” (1 P 3,21-22).

2,8 służą autorom natchnionym do podkreślenia wywyższenia Chrystusa ponad mocami zła, przy czym 1 P i Ef wzmiankują także zmartwychwstanie<sup>765</sup>. Tak więc teksty te mają wspólną wzmiankę o zmartwychwstaniu Chrystusa, cytat z Ps 110,1b i z Ps 8,7b. We fragmencie 1 Kor 15,23-28 Paweł adaptuje wcześniejszą chrystologiczną tradycję i interpretuje ją w kontekście zmartwychwstania<sup>766</sup>. Tradycja ta zresztą była kontynuowana przez pierwszych chrześcijan także w pismach pozabiblijnych, np. u Polikarpa ze Smyrny (*Phil.* 2,1) oraz u Justyna Męczennika (*Tryph.* 121,3; por. 41,1; 131,5)<sup>767</sup>.

Co ciekawe, w bliskim kontekście cytowanych przez Pawła fragmentów z psalmów występuje wzmianka o chrzcie (w. 29); sam zaś chrzest rozumiany był przez pierwszych chrześcijan jako udział w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Również 1 P 3,21b-22 i Ef 1,20-23 wskazują ścisły związek, jaki istnieje pomiędzy chrystologiczną tradycją o zmartwychwstaniu Chrystusa lub wywyższeniu Go ponad moce ciemności (Trony, Panowania, Zwierzchności, Władze) a soteriologicznym zastosowaniem tej tradycji do chrztu. 1 P odnosi się bezpośrednio do chrztu tuż przed zacytowaniem chrystologicznej tradycji bazującej na koniunkcji dwóch cytatów z psalmów. Po Ef 1,20-23, gdzie zawarta jest owa chrystologiczna tradycja, następuje wzmianka o wskrze-

<sup>765</sup> S.M. Lewis, "So That God May Be All in All": *The Apocalyptic Message of 1 Corinthians 15,12-34*, 60.

<sup>766</sup> „[...] in 1 Cor 15.20-28 Paul is adapting and reinterpreting christological traditions known to the Corinthians, traditions in which Ps 110.1 and Ps 8,7b had in fact already come to play a fixed role in connection with Christ's resurrection which was understood to entail his exaltation over the principalities and powers”; M.C. de Boer, *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5*, 118. „Tradycja żydowska, a potem chrześcijańska, niezmiennie odczytywały te psalmy jako zapowiedź Mesjasza. Katecheza pierwotnego Kościoła posługiwała się stale, zwłaszcza Psalmami 110 i 2, dla wyrażenia intronizacji Chrystusa «po prawicy Boga» po Jego zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu”; T. Brzegowy, *Psalmy i inne Pisma*, 146.

<sup>767</sup> C.E. Hill, *Paul's Understanding of Christ's Kingdom in I Corinthians 15:20-28*, 313.

szeniu i życiu wraz z Chrystusem (2,1-10). Podobieństwa pomiędzy 1 Kor 15,23-28 a Ef 1,20-23 są uderzające: w 1 Kor 15,24 i Ef 1,21 pojawiają się te same trzy terminy, w tej samej kolejności, na określenie złych mocy; w obydwu wypadkach przed określeniami sił zła pojawia się termin „wszelki”; Ps 8,7b zostaje przez Pawła zmodyfikowany w identyczny sposób: następuje zamiana drugiej osoby gramatycznej na trzecią oraz zmienia się w stosunku do LXX przyimek „pod”; obydwa fragmenty kończy sformułowanie zawierające frazę „wszystkim we wszystkich”. Trzeba także zauważyć, że podczas gdy w Ef 1,20-23 cytuje się pierwszą część w. 1 z Ps 110, w 1 Kor 15, 25b – część drugą tego wiersza. Poza tym w Kol również znajdujemy cytaty lub aluzje do Ps 110,1 (2,10.12.15; 3,1) w kontekście zmartwychwstania Chrystusa i Jego wywyższenia ponad moce zła. Więcej, pojawia się tam motyw chrztu jako pogrzebanie i zmartwychwstanie z Chrystusem (2,12)<sup>768</sup>.

Wszelkie te zbieżności nie mogą oczywiście być przypadkowe. Jest ich po prostu zbyt dużo. Nasuwa się więc wniosek, że Ps 110 i Ps 8 były wykorzystywane w katechezie chrystologicznej, która zawierała przynajmniej kilka elementów: wzmiankę o zmartwychwstaniu lub wywyższeniu Chrystusa ponad wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc; wzmiankę o wyniesieniu Chrystusa na „prawicę” Boga (Ps 110,1a); wzmiankę o poddaniu wszystkiego „pod stopy” Chrystusa (Ps 110,1b; Ps 8,7b); wzmiankę o tym, iż Bóg staje się „wszystkim we wszystkich”<sup>769</sup>.

Uzasadniając zmartwychwstanie umarłych, Paweł sięga po wcześniejszą tradycję chrystologiczną, która wykorzystywała

<sup>768</sup> Na temat wykorzystania Ps 110 w całym NT zob.: W.R.G. Loader, *Christ at the Right Hand – Ps. CX. 1 in the New Testament*, NTS 24 (1977) 199-217.

<sup>769</sup> M.C. de Boer, *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5*, 119-120. C.K. Barrett dodaje: „We should note in passing the use of both Ps 110,1 and Ps 8,7. The two Psalms speak in very similar language of the subjection of enemies, or of all things, under the feet of one whom New Testament writers (not only Paul) take to be Christ”; *The Significance of the Adam-Christ Typology for the Resurrection of the Dead: 1 Co 15,20-22.45-49*, 111.

Ps 110 i Ps 8 celem uzasadnienia wyniesienia Chrystusa ponad wszelkie moce zła. Chrystus wyniesiony ponad wszelką Moc, Zwierzchność i Władzę, pokonuje ostatecznie śmierć, która jest również złem i „ostatnim wrogiem”. Śmierć jest przez Pawła upersonifikowana; można ją umieścić na jednej liście obok Mocy, Zwierzchności i Władzy, a skoro figuruje na tej samej liście – jest również wrogiem człowieka. Musi więc być zniszczona jak inne moce zła, co wyraża apostoł za pomocą słów: „aż położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy” (Ps 110,1b). Pokonanie tego ostatniego wroga jest równoznaczne z cytatem: „Wszystko bowiem rzucił pod Jego stopy” (Ps 8,7b). Wtedy właśnie Chrystus zapanuje nad wszystkim, odda królestwo Bogu, a Ten stanie się „wszystkim we wszystkich”.

## ZAKOŃCZENIE

W chrześcijaństwie zachodnim, które nie pozostaje bez wpływu filozoficznej myśli starożytnej Grecji i prawniczych konstrukcji antycznego Rzymu, zwykliśmy odróżniać tekst święty, natchniony, od jego wyjaśnień zawartych w komentarzach. Zasadniczo zgadzamy się z opinią, że tekst święty jest „faktem”, natomiast komentarze do niego są subiektywną opinią poszczególnych autorów. Wydaje się jednak, że ani żydowscy tłumacze, ani pierwsi chrześcijanie wyjaśniający Biblię nie czynili tak wyraźnego rozróżnienia. Dla nich na pierwszy plan wysuwało się znaczenie tekstu. Gdy je odnaleźli, starali się je wyrazić jak najdokładniej, a dopiero na drugim miejscu troszczyli się o akuratność poszczególnych słów czy ich porządek w zdaniu. Innymi słowy, cytując ST, dbali nade wszystko o wierne oddanie sensu tekstu, nie zaś o zapis *parola per parola*. Podobnie rzecz ma się z cytatami ST w *Corpus Paulinum*.

Przedmiotem analiz niniejszego opracowania stały się cytaty starotestamentowe zawarte we fragmencie korespondencji Pawła z Koryntianami, w którym Apostoł Narodów koncentruje uwagę adresatów na tematyce zmartwychwstania umarłych (1 Kor 15,12-58). Obraz wyłaniający się z przeprowadzonych w niniejszej pracy analiz jest następujący: w gminie korynckiej znalazła się przynajmniej grupa wyznawców odrzucających fizyczne zmartwychwstanie umarłych i przyjmujących dualizm antropologiczny, według którego dusza ludzka po śmierci zostaje uwolniona od ciała i zaczyna egzystować jako nieśmiertelna w innym, duchowym wymiarze rzeczywistości. Taki stan – według owych „niektórych” (τινές) – trwać będzie wiecznie. Przyjęcie antropologicznego dualizmu prowadzi do odrzucenia

przekonania o fizycznym zmartwychwstaniu umarłych. W takiej perspektywie nie jest ono ani konieczne, ani nawet potrzebne. Skoro ciało jest więzieniem duszy, nie wydaje się logiczne, aby po uwolnieniu duszy z ciała została ona zamknięta w innym, zmartwychwstałym ciele. Byłby to powrót – według niektórych Koryntian – do stanu uwięzienia. „Niektórzy” Koryntianie popełniali więc dwa błędy w swoim myśleniu o zmartwychwstaniu, błędy, które Paweł nazywa po imieniu:

- (1) nie negując zmartwychwstania Chrystusa, negowali zmartwychwstanie umarłych;
- (2) błędzili, pytając „A jak zmartwychwstają umarli? W jakim ukazują się ciele?” (w. 35), redukując *ad absurdum* swoje niezrozumienie natury ciała zmartwychwstałego.

Stając przed takim wyzwaniem, apostoł wskazuje alternatywny pogląd na życie po śmierci: zmartwychwstanie umarłych, które nastąpi na końcu czasów i złączone będzie z paruzją powracającego Pana. Zarówno zmartwychwstanie, jak i paruzja, poprzedzone ostatecznym pokonaniem sił zła, do których apostoł zalicza także śmierć, należą do ciągu wydarzeń eschatologicznych. Celem tych wydarzeń jest Chrystusowe zapanowanie nad wszystkim, co istnieje i przekazanie królestwa Bogu i Ojcu.

Snując swój wywód o charakterze dydaktycznym (i częściowo deliberatywnym), apostoł sięga po sześć cytatów z ST: Ps 110,1b; Ps 8,7b; Iz 22,13b; Rdz 2,7b; Iz 25,8a i Oz 13,14b. Zostały one wydobyte z tekstu za pomocą szczegółowych analiz przeprowadzonych w rozdziale I, w którym dokonano precyzacji terminów „cytat” i „aluzja”, zaprezentowano zasadnicze rysy fenomenu cytowania ST w *Corpus Paulinum*, wyznaczono strukturę 1 Kor 15,12-58 oraz określono kontekst wskazanych cytatów. W kolejnych rozdziałach (II–VII) przeprowadzono ich szczegółową analizę, określając najpierw znaczenie tych fragmentów w ich kontekście oryginalnym, a następnie w poszczególnych segmentach struktury 1 Kor 15,12-58. Określenie znaczenia cy-

towanych przez Pawła tekstów w kontekście oryginalnym obejmowało za każdym razem trzyetapową drogę: przedstawienie podłoża literackiego i struktury perykopy, w której dany tekst się zawiera, analizę egzegetyczną perykopy oraz omówienie wkładu cytowanego fragmentu w jej treść. Wnioski z tak przeprowadzonych badań zawarto w ostatnim rozdziale opracowania. Zasadniczo wnioski te sprowadzić można do następujących:

- (1) trzy spośród cytatów pochodzą z ksiąg prorockich, dwa z psalmów, jeden z Pięcioksięgu. Fakt, że Paweł najchętniej sięga w cytatach po księgi prorockie może sugerować, że w Chrystusie apostoł często dostrzega spełnienie się proroctw ST;
- (2) apostoł postępuje zasadniczo za LXX, a dokonuje zmian w cytatach głównie ze względów redakcyjnych i retorycznych. W przypadku cytatu z Iz 25,8a Paweł stara się także wersję LXX jak najbardziej zbliżyć do BH;
- (3) pięć spośród powyższych cytatów w oryginalnym kontekście z całą pewnością nie mówi o zmartwychwstaniu. Aluzję do zmartwychwstania umarłych można widzieć jedynie w cytacie z Iz 25,8a, ale i ta – jak wykazano w analizie tekstu – jest mało prawdopodobna. Apostoł Paweł jednak wszystkie sześć wykorzystuje w swym wywodzie argumentującym za zmartwychwstaniem;
- (4) apostoł dokonuje zmiany kontekstu cytowanych fragmentów, co zasadniczo jest naturalne przy zjawisku cytowania; niekiedy tylko zachowuje główne rysy kontekstu oryginalnego. Zmiany kontekstu najczęściej idą w kierunku przesunięcia akcentu z sytuacji historycznej adresatów tekstów ST na perspektywę eschatologiczną, którą zainteresowani są mieszkańcy Koryntu;
- (5) apostoł wykorzystuje cytaty dla celów retorycznych. Apostoł zamieszcza je w różnych częściach retorycznej *dispositio* tekstu. Sięga po figury retoryczne (asyneton, anafora, antystrofa, pytania retoryczne, antyteza,

- apostrofa, akumulacja i personifikacja) i tropy (metaforę i synekdochę);
- (6) cytaty z Ps 110,1b; Ps 8,7b; Rdz 2,7b odczytuje Paweł chrystologicznie, z których dwa mają u niego wybitnie charakter mesjański (Ps 110,1b; Ps 8,7b). Jeden z cytatów nie dotyczy mesjańskiego posłannictwa Chrystusa (Iz 22,13b), dwa pozostałe natomiast mówią o ostatecznym pokonaniu śmierci, co zostało zapoczątkowane przez zmartwychwstanie Chrystusa (Iz 25,8a; Oz 13,14b). Perspektywa chrystologiczna obecna jest więc we wszystkich cytatach;
  - (7) wszystkie cytaty zostały włączone przez Pawła w opis ciągu wydarzeń eschatologicznych, do których apostoł zalicza: zmartwychwstanie Chrystusa; paruzję; zmartwychwstanie wiernych; pokonanie sił ciemności (Mocy, Władzy, Zwierzchności); pokonanie ostatniego wroga – śmierci (personifikowanej); panowanie Chrystusa; przekazanie królowania Bogu i Ojcu;
  - (8) Paweł wykorzystuje żydowskie metody interpretacji tekstu biblijnego, spośród których na czoło wysuwa się metoda *gezerah shava*, zastosowana do cytatów z Ps 110,1b i Ps 8,7b oraz do cytatów z Iz 25,8a i Oz 13,14b, a także metoda *gal wahomer*, zastosowana do cytatu z Rdz 2,7b;
  - (9) apostoł wykorzystał wczesnochrześcijańską tradycję, która dla celów katechetycznych złączyła cytat z Ps 110,1b i Ps 8,7b. Cytaty z tych psalmów występują łącznie także w innych miejscach NT.

W Pawłowej argumentacji za zmartwychwstaniem umarłych w 1 Kor 15,12-58 cytat z Ps 110,1b posłużył autorowi do uzasadnienia przekonania, iż paruzji towarzyszyć będzie pokonanie wszelkiej mocy zła, w tym także śmierci. Cytat z Ps 8,7b ukazuje prawdę, że Chrystusowi podporządkowane zostanie absolutnie wszystko, co istnieje, nie tylko moce zła. Cytat z Iz 22,13b wykorzystał Apostoł Narodów w celu ukazania logicznie narzucającej



się postawy, jaką winni przyjąć Koryntianie odrzucający zmartwychwstanie. Paweł sięgnął także do Rdz 2,7b, by za pomocą typologii Adam – Chrystus pokazać, iż zmartwychwstały Pan jest „duchem ożywiającym”, początkiem (pierwocinami) i reprezentantem wszystkich, którzy dostąpią zmartwychwstania. Swe przeświadczenie o ostatecznym pokonaniu śmierci pieczętuje Paweł cytatem z Iz 25,8a, który łączy z dwoma retorycznymi pytaniami zawartymi w cytacie z Oz 13,14b, co jeszcze bardziej wzmacnia tę konstatację. Jak widać, autor 1 Kor w stosunkowo krótkim wywodzie (46 wierszy) argumentującym za zmartwychwstaniem wiernych aż sześciokrotnie sięga po cytaty z ST. Trzeba jednak podkreślić raz jeszcze, że ponieważ apostoł nie mówi tylko o zmartwychwstaniu, lecz kreśli szersze tło wydarzeń eschatologicznych, nie wszystkie przytoczone przez niego cytaty odnoszą się bezpośrednio do tematyki zmartwychwstania, ale dotykają także innych zagadnień eschatologicznych.

Gdy dziś egzegeci argumentują za zmartwychwstaniem umarłych na podstawie ST, sięgają po inne teksty niż te, które wybrał Paweł, by uzasadnić Koryntianom nadzieję na powstanie z martwych. Spośród cytatów zamieszczonych przez Pawła w 1 Kor 15,12-58 odwołują się co najwyżej do Iz 25,8a i Oz 13,14b, jednak obydwa te fragmenty stanowią argumenty za istnieniem życia po śmierci, przy czym „śmierć” w Iz 25,8a może być także rozumiana symbolicznie. Cytaty te natomiast nie przywołują wprost idei zmartwychwstania. Paweł natomiast, uzasadniając na bazie ST swe przekonanie o zmartwychwstaniu umarłych, roztacza przed Koryntianami szerszą perspektywę wydarzeń eschatologicznych, nie ograniczając się jedynie do wypunktowania cytatów, które wprost dają nadzieję na powstanie z martwych. Rozpoczyna swój wywód od stwierdzenia faktu zmartwychwstania Chrystusa, co do którego nie ma wątpliwości, gdyż sam Paweł widział zmartwychwstałego Pana (1 Kor 15,1-11). Ten sam Pan pojawi się na ziemi powtórnie w dniu paruzji, by pokonać wszystkich swoich nieprzyjaciół i rozpocząć królowanie. „Trzeba bowiem, ażeby królował, aż położy wszyst-

kich nieprzyjaciół pod swoje stopy” (w. 25; por. Ps 110,1b). Ostatnim pokonanym wrogiem będzie śmierć, którą w Pawłowym wywodzie znamionują cechy osobowe. Wtedy właśnie sprawdzą się w odniesieniu do Chrystusa słowa psalmisty: Bóg „wszystko bowiem rzucił pod stopy Jego” (w. 27a; por. Ps 8,7b). Niektórzy spośród mieszkańców gminy korynckiej są niekonsekwentni, gdy przyjmują zmartwychwstanie Chrystusa, a odrzucają jednocześnie zmartwychwstanie wiernych. Skoro nie uznają powstania z martwych, to powinna ich raczej cechować postawa zawarta w zawołaniu: „Jedźmy i pijmy, bo jutro pomrzemy” (w. 32b; por. Iz 22,13b). Co do natury ciał po zmartwychwstaniu – argumentuje Paweł – będzie ona inna niż natura ciał ziemskich, gdyż „stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą, a ostatni Adam duchem ożywiającym” (w. 45b; por. Rdz 2,7b). A gdy wierzący w Chrystusa otrzymają nowe, chwalebne, niezniszczalne i nieśmiertelne ciała, wówczas spełnią się słowa proroka: „zwycięstwo pochłonęło śmierć” (w. 54b; por. Iz 25,8a); wówczas z nutą ironii będzie można zapytać: „Gdzież jest, o śmierci, twoje zwycięstwo? Gdzież jest, o śmierci, twój oścień?” (w. 55; por. Oz 13,14b). Taki scenariusz wydarzeń eschatologicznych, jaki Paweł kreśli przed mieszkańcami Koryntu, wykorzystując cytaty ST, może pomóc doprowadzić ich do przekonania, że „w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (1 Kor 15,22b).

# **“IN CHRIST SHALL ALL BE MADE ALIVE” (1 Cor 15:22B)**

## **OT QUOTATIONS IN PAUL'S ARGUMENTATION IN FAVOUR OF THE RESURRECTION (1 Cor 15:12-58)**

### Summary

The object of analyses of this monograph consists in the Old Testament quotations entailed in a fragment of Paul's Corinthian correspondence where the Apostle concentrates on the resurrection of the dead (1 Cor 15:12-58). The image that is formed based on the analyses conducted in this work is that at least a group of followers appeared in the Corinthian community who rejected the physical resurrection of the dead and accepted an anthropological dualism according to which the human soul becomes freed from the body after death and begins to exist as immortal in another, spiritual dimension of reality. This state – according to those “some” (τινεις) – will last forever. The adoption of anthropological dualism leads to rejecting the conviction regarding the physical resurrection of the dead. In this perspective, it is neither necessary nor even needed. Since the body is the prison of the soul it does not seem logical that after the soul's liberation from the body it can become enclosed in another, risen body. This would be a return – according to some Corinthians – to the state of imprisonment. “Some” Corinthians, therefore, committed two mistakes in their thinking about the resurrection, errors that Paul refers to by name:

- (1) without negating the resurrection of Christ, they negated the resurrection of the dead;
- (2) they erred in asking “How are the dead raised? With what kind of body do they come?” (v. 35), reducing *ad absurdum* their failure to understand the nature of the risen body.

Faced with such a challenge, the Apostle points to an alternative view on life after death: the resurrection of the dead that will take place at the end of time and will be connected with the parousia of the returning Lord. Both the resurrection and the parousia, preceded by the final vanquishing of evil powers, a part of which the Apostle also considers death to be, belong to the series of eschatological events. The purpose of these events is for Christ to be Lord over everything that exists and to give the Kingdom to God and the Father.

In his didactic (and partly deliberative) disquisition, the Apostle reaches for six quotations from the OT: Ps 110:1b; Ps 8:7b; Is 22:13b; Gen 2:7b; Is 25:8a and Hos 13:14b. They were obtained from the text with the aid of special analyses conducted in Chapter 1 where the terms “quotation” and “allusion” were specified, the fundamental features of the phenomenon of quoting the OT in *Corpus Paulinum* was presented, the structure of 1 Cor 15:12-58 was identified and the context of the said quotations was determined. Their detailed analysis was carried out in the subsequent chapters (2-7) by firstly specifying the significance of those fragments in their original context and then in the given segments of the structure of 1 Cor 15:12-58. The determination of the significance of the texts quoted by Paul in the original context each time involved a three stage process: a presentation of the literary setting and structure of the pericope in which the given text was located, an exegetical analysis of the pericope and a discussion on the contribution of the quoted fragment to its content. The conclusions to the studies conducted in the above manner have been presented in the last chapter of the monograph. These conclusions can be essentially formulated as follows:

- (1) three of the quotations come from the prophetic books, two from the Psalms, and one from the Pentateuch. The fact that Paul most readily reaches to the prophetic books in his quotations suggests that the Apostle perceives the fulfilment of the OT prophesies in Christ.
- (2) the Apostle fundamentally follows the LXX and changes the quotes mainly for editorial and rhetorical purposes. Regarding the quotation from Is 25:8a, Paul also tries to make the LXX version as similar as possible to the HB;
- (3) five of the above quotations in the original context definitely do not speak about resurrection. Allusions to the resurrection of the dead can be seen only in the quotation from Is 25:8a, but this fragment also – as was demonstrated in the analysis of the text – is not very probable. However, Paul the Apostle uses all six in his argumentative disquisition in support of the resurrection;
- (4) the Apostle changes the context of the quoted fragments which is essentially natural in using quotations; only sometimes does he retain the main features of the original context. Changes in context usually head towards moving the stress from the historical situation of the addressees of the OT texts to the eschatological perspective in which the inhabitants of Corinth are interested.
- (5) the Apostle uses the quotations for rhetorical purposes. The Apostle places them in various parts of the rhetoric *dispositio* of the text. He reaches for rhetoric figures (asyndeton, anaphora, antystrophe, rhetorical questions, antithesis, apostrophe, accumulation and personification) as well as tropes (metaphor and synecdoche);
- (6) Paul interprets the quotations from Ps 110:1b; Ps 8:7b; Gen 2:7b Christologically, two of them have a specifically Messianic character for him (Ps 110:1b; Ps 8:7b). One of the quotations does not concern the Messianic mission of Christ (Is 22:13b), whereas the two remain-

ing speak of the final vanquishing of death which was inaugurated by the Risen Christ (Is 25:8a; Hos 13:14b). The Chrystological perspective is therefore present in all the quotations:

- (7) all the quotations were included by Paul in the description of the series of eschatological events in which the Apostle also includes the resurrection of Christ; the parousia; the resurrection of the believers; the relinquishment of the powers of darkness (Rule, Authority, Power); the relinquishment of the last enemy – death (personified); the dominion of Christ; and giving the kingdom to God and the Father;
- (8) Paul uses Jewish methods of biblical text interpretation among which the *gezerah shava* method is applied in first place and was implemented in the quotations from Ps 110:1b and Ps 8:7b and in the quotations from Is 25:8a and Hos 13:14b, as well as the *qal wahomer* method used in the Gen 2:7b quotation;
- (9) the Apostle used the early Christian tradition which combined quotations from Ps 110:1b and Ps 8:7b into one for catechetical purposes. The quotations from these Psalms jointly appear also in other places in the NT.

In Paul's argumentation in favour of the resurrection of the dead in 1 Cor 15:12-58, the quotation from Ps 110:1b helped the author to justify his conviction that the parousia will be accompanied by the relinquishment of all evil powers, including death. The quotation from Ps 8:7b shows the truth that Christ has dominion over absolutely everything that exists, not only evil powers. The quotation from Is 22:13b was used by the Apostle to the Nations to show the logically evident attitude that the Corinthians rejecting the resurrection should adopt. Paul also referred to Gen 2:7b to show, using the typology of Adam – Christ, that the risen Lord is the "life-giving spirit", the beginning (first fruit) and representative of all who will rise from the

dead. His conviction on the ultimate relinquishment of death is sealed by Paul with a quote from Is 25:8a which connects with the two rhetorical questions entailed in the quote from Hos 13:14b, thus further strengthening this statement. The author of 1 Cor reaches for quotations from the OT in support of the resurrection as many as six times in this relatively short (46-verse) disquisition. It should be stressed, however, that because the Apostle does not only speak about the resurrection but shows a broader context for eschatological events, not all the quotations he mentions refer directly to the topic of resurrection but also pertain to other eschatological matters.

When exegetes today argue in support of the resurrection of the dead based on the OT they reach for texts different from those chosen by Paul in order to justify to the Corinthians the hope for the rising of the dead. Among the quotations included by Paul in 1 Cor 15:12-58, they refer mostly to Is 25:8a and Hos 13:14b, however both fragments constitute arguments in support of the existence of life after death, where “death” in Is 25:8a can also be understood symbolically. However, these quotes do not refer directly to the idea of resurrection. Paul, justifying his convictions about the resurrection of the dead based on the OT, reveals a broader perspective of eschatological events to the Corinthians without limiting himself to listing the quotes that are the source of direct hope for the rising of the dead. He begins his disquisition from stating the fact of Christ’s resurrection which is unquestionable because Paul himself actually saw the Risen Lord (1 Cor 15:1-11). The same Lord will come back down to earth on the parousia to vanquish all his enemies and begin his kingship. “For he is to be king until he has made his enemies his footstool” (v. 25; cf. Ps 110:1b). The last vanquished enemy will be death, which in Paul’s disquisition is characterised by personal traits. This will take place when the words of the Psalmist in relation to Christ will come true: God “has put all things under his feet” (v.27a; cf. Ps 8:7b). Some of the inhabitants of the Corinthian community are inconsistent when they accept the resur-

---

rection of Christ while at the same time reject the resurrection of the faithful. Since they do not acknowledge rising from the dead, their attitude should rather be characterised by the call: “Let us eat and drink, for tomorrow we shall be dead” (v. 32b; Is 22:13b). With respect to the nature of bodies after resurrection, Paul argues that it will be different from the nature of earthly bodies because “the first man, Adam, became a living soul; and the last Adam has become a life-giving spirit” (v. 45b; cf. Gen 2:7b). When the followers of Christ will receive new, glorious, incorruptible and imperishable bodies the words of the Prophet will then be fulfilled: “Death is swallowed up in victory” (v. 54b; cf. Is 25:8a); then it will be possible to ask with a hint of irony: “Death, where is your victory? Death, where is your sting?” (v. 55; cf. Hos 13:14b). This scenario of eschatological events depicted by Paul for the inhabitants of Corinth with the use of quotations from the OT may assist in leading them to the conviction that “in Christ all will be brought to life” (1 Cor 15:22b).



# INDEKS NAZWISK

Indeks nie obejmuje postaci biblijnych

## A

Abramowski L. 14  
Achteemeier P.J. 102, 201, 204, 205,  
211, 212, 290, 300, 316, 322  
Ahern B.M. 252  
Akiba 35  
Akwila 35, 65, 178, 246, 279  
Aland K. 346  
Albert C.H. 79  
Aletti J.-N. 15, 85, 188, 189, 226,  
345  
Alexander P.S. 367  
Alexiou M. 229  
Allo E.B. 158, 159  
Alonso Schökel L. 165, 173, 174,  
177, 290, 316, 317  
Alter R. 139  
Andersen F.I. 245, 322  
Andersen J.R.D. 345  
  
Anton J.P. 225  
Apoloniusz z Tiany 230  
Armerding C.E. 126  
Arnold C.E. 146

Arystoteles 14, 56, 257  
Asante M.K. 218  
Asher J.R. 15, 16, 225, 231, 233,  
237  
Auffret P. 118  
Augustyn 159, 194, 313  
Austin J.L. 11, 53  
Avemaria F. 322  
Avigad N. 203

## B

Bachmann M. 83, 104  
Bachmann P. 227  
Baker 17  
Bardski K. 152  
Barnes A. 267, 272, 277  
Barrett C.K. 86, 140, 141, 159, 227,  
237, 260, 265, 270, 274, 276,  
370  
Barth G. 225–227, 336, 354  
Bartnicki R. 36  
Barton J. 322  
Bateman H.W. 114, 338  
Bauer K.-A. 252

- Bauer W. 145  
Baumgartner W. 30, 114  
Bazyli Wielki 253  
Becker J. 137  
Beker J. 354  
Belleville L.L. 146  
Berges U. 292  
Berkhof H. 146, 147  
Bernstain A.E. 320, 321  
Betz H.D. 82  
Biddle M.E. 246  
Bieringer R. 114  
Binder H. 80, 225  
Black M. 261  
Blank J. 14  
Boardman J. 229  
Bockmuehl M. 359  
Boer M.C. de 17, 18, 88, 114, 154,  
226, 227, 228, 251, 260, 279,  
350, 354, 358, 369, 370  
Bogacz R. 308  
Bonneau N. 250  
Bonsirven J. 37  
Boraas R.S. 212  
Borgen P. 6, 49  
Borowska M. 98  
Borzymińska Z. 196  
Botha P.J.J. 57  
Bousset W. 145, 356  
Brandenburger E. 226, 262, 263  
Bright J. 205, 324  
Brodeur S. 18, 19, 251, 255, 256,  
258, 263, 264, 265, 267, 271,  
276, 349, 356, 366  
Brodie T.L. 28  
Brooke G.J. 366  
Brown D. 139, 142, 185, 194, 221,  
234, 261, 304  
Brown R.E. 142  
Brown W.P. 137  
Brueggemann W. 270  
Brungoli P. 316  
Brunot A. 276  
Brzegowy T. 22, 114, 118, 119, 122,  
123, 125, 128, 162, 164, 166,  
172, 196, 241, 242, 245, 248,  
249, 369  
Bucher T.G. 85, 104  
Bultmann R. 147, 220, 226  
Bünker M. 15  
Burchard C. 252, 354  
Burska E. 314  
Byrne B. 274, 354  
**C**  
Caird G.B. 146  
Callan T. 115, 156, 338  
Campbell E.F. 316  
Capelli P. 49  
Carr D.M. 239  
Carson D.A. 146  
Cavallin H.C.C. 251  
Cenci A.M. 84, 103, 225, 270, 278,  
305  
Chavalas M.W. 324  
Chester A. 322  
Childs B.S. 202, 219  
Chmiel J. 345  
Chrostowski W. 46, 49, 53, 78, 139,  
151, 152, 204, 308, 314, 316,  
320, 324, 337, 366, 367  
Chryzostom 147, 159

- Clark H. 12, 53  
Classen C.J. 345  
Clements R.E. 200, 202, 295  
Cobham Brewer E. 218  
Cody A. 131  
Cogan M. 204  
Coggins R.J. 46, 366, 367  
Cohn-Sherbok D. 359  
Cole S.G. 57  
Collins R.F. 233, 270, 360  
Conti M. 313  
Conzelmann H. 152, 158, 159, 184, 226  
Coogan M.D. 46, 316, 320  
Coppens J. 124, 137  
Cowley A.E. 291  
Crockett W.V. 188  
Cullmann O. 147, 272  
Cyceron 14, 56  
Cyryl Aleksandryjski 147  
Czerski J. 105, 345  
Czwojdrak A. 143
- D**  
Daniel-Rops H. 285  
Daube D. 318, 345  
Day J. 322  
Dąbrowski E. 235, 272  
Dec P. 30  
De Lorenzi L. 15, 86  
DeMaris R.E. 228  
Der Hout G.E. van 77  
Deville R. 145  
Dhanis E. 252  
Diaz J.L. 316, 317  
Dietzfelbinger C. 14, 79  
Diodor Sycylijski 99, 233  
Dohmen C. 53  
Donner H. 168  
Doorly W.J. 282, 296, 300  
Dougty D.J. 354  
Driver G.R. 137, 210, 211, 214  
Duhm 208  
Dungan D.L. 151  
Dunn J.G.D. 64, 102, 158, 185, 258, 260, 264  
Dziadosz D. 132  
Dziwisz M. 49
- E**  
Ebeling G. 180  
Ehrlich C.S. 316  
Eissfeldt O. 114  
Eliezer 195, 196  
Ellinger K. 114  
Ellis E.E. 21, 24, 30, 32, 33, 34, 37, 41, 43, 48, 49, 145, 162, 198, 237, 280, 313  
Emerton J.A. 213, 286  
Epiktet 153  
Epikur 98, 233  
Eurypides 99, 233  
Euzebiusz 145  
Evans C.A. 44  
Everson J.A. 209  
Everts J.M. 78  
Ezop 309
- F**  
Fabris R. 109, 110, 143, 186, 194, 232, 276, 305  
Farmer W.R. 151, 314

- Fausset A.R. 139, 142, 185, 194, 221, 234, 261, 304  
Fee G.D. 151, 153, 155, 158, 183, 221, 222, 224, 232, 271, 278, 326, 365  
Ferreiro A. 313  
Filetos 225  
Filon Aleksandryjski 32, 41, 45, 46, 99, 233, 260, 268, 271, 311  
Fisher L.R. 131  
Fitzmyer J.A. 14, 115, 130, 131, 142  
Fohrer G. 242, 292  
Foitzheim F. 252  
Foley H.P. 57  
Forschini B.M. 227  
Freedman D.N. 245, 322  
Fretz M.J. 261  
Friedrich J. 14  
Fuller R.H. 102
- G**
- Gaebelein F.E. 118, 306, 317  
Gaffin R.B. 260  
Gamaliel 6, 36, 310, 330  
Gamble H.Y. 56, 57  
Gammie J.G. 130  
García J.M. 191, 330  
Garland R. 229  
Gądecki S. 288, 313  
Gehard J. 46  
Gerhardsson B. 36  
Gerrig R. 12, 53  
Gielen M. 361, 363  
Gieniusz A. 80  
Gillmann J. 304, 305, 333  
Ginsberg H.L. 200  
Giversen S. 6, 49  
Gnilka J. 64, 78, 79, 331  
Goeters F.J.G. 14  
Goppelt L. 46  
Goulder M. 139  
Grässer E. 145  
Grasso S. 85, 232, 269, 272, 327, 337  
Grelot P. 145, 309  
Grintz J.M. 137  
Grogan G.W. 200, 210, 219, 291, 295  
Gross H. 137  
Gryziec P.R. 332  
Grzegorz Wielki 313  
Grzegorz z Nazjanzu 313  
Grzegorz z Nysy 177  
Grzybek S. 296  
Gulley N.R. 326  
Gundry R.H. 250  
Gutiérrez G. 290  
Güttgemanns E. 226, 345
- H**
- Haag E. 137  
Hadas-Lebel M. 43, 194  
Hafemann S.J. 302  
Harris W. 56, 57  
Hartley J.E. 179  
Hartman L. 49, 337  
Hasler V. 80, 140, 188, 227, 367  
Hawthorne G.F. 63, 78, 126, 146, 148, 153, 251, 260, 277  
Hay D.M. 115, 156, 358, 368  
Hays R.B. 44, 54, 354

- Headlam 36  
 Heil J.P. 16, 92, 138, 160, 161, 224,  
     225, 232, 236, 268, 276, 280,  
     327, 350, 359, 360, 361, 364,  
     365  
 Heil U. 357  
 Hengel M. 115  
 Hengstenberger 165  
 Henry M. 139, 146, 151, 184, 221,  
     234, 255, 309  
 Hensell G.M. 252  
 Hering J. 158  
 Heschel A.J. 49  
 Hieronim 79, 168, 178, 186  
 Hiers R.H. 141  
 Higgins A.J.B. 77  
 Hilary 313  
 Hill C.E. 143, 145, 153, 189, 191,  
     194, 195, 235, 354, 360, 369  
 Hillel 6, 22, 43, 193, 328  
 Hipokrates 217  
 Hoffmann P. 227  
 Hollander H.W. 77, 305, 309, 310,  
     311  
 Holleman J. 16, 17, 140, 141,  
     142, 144, 190, 227, 229, 233,  
     305, 309, 310, 311, 355, 357,  
     368  
 Holmgren F. 319  
 Holtzmann H.J. 145  
 Homer 55, 270  
 Hooker M.D. 14  
 Hopkins K. 229  
 Horn F.W. 305, 330, 354  
 Horn S.H. 204  
 Horsley R.A. 227, 253, 254, 272,  
     354  
 Horst P. van der 70  
 Hossfeld F.-L. 137  
 Houlden J.L. 46, 367  
 Howard J.K. 227  
 Hubbard R.L. 319  
 Hübner H. 63  
 Huhn E. 33  
 Hull M.F. 227, 250, 256  
 Hultgren S.J. 260  
 Hummel H.D. 286  
 Humphreys S.C. 229  
 Hyldahl N. 6  
 Hymenajos 225
- I**
- Ibn Ezra 178  
 Ignacy Antiocheński 222, 223  
 Imhotep 197, 217  
 Izmael ben Elisza 22
- J**
- Jamieson R. 139, 142, 185, 194,  
     221, 234, 261, 304  
 Jankowski A. 102, 139, 142, 146,  
     153, 158, 184, 222, 223, 250,  
     264, 270, 333, 354  
 Jasiński A.S. 302, 333  
 Jefferson H.G. 129  
 Jelonek T. 281, 284  
 Jenni E. 246, 319  
 Jepsen A. 318  
 Jeremias J. 350  
 Jezierska E.J. 77, 139, 225, 250  
 Jędrzejowski S. 366  
 Johnson A. 141, 184, 260, 318  
 Jones P.R. 328  
 Józef Flawiusz 48, 271, 336  
 Jürlicher A. 145  
 Justyn Męczennik 369

**K**

Kahle P.E. 32  
Kaiser O. 292  
Kallimach 120  
Käsemann E. 14, 17, 226  
Kautzsch E. 291  
Kaznowski K. 117  
Kearl M.C. 229  
Kearney P.J. 186  
Keener C.S. 151, 152, 153, 160,  
193, 221, 222, 223, 232, 233,  
268, 328  
Keesmaat S.C. 66  
Kempiak R. 332  
Kennedy G.A. 345  
Kennedy H.A.A. 21  
Kenyon K. 214  
Kermode F. 139  
Kilian R. 292  
Kimchi 178  
Kinder D. 245, 247, 249  
King H. 229  
Klemens Aleksandryjski 242  
Kleopatra 327  
Klinkowski J. 24, 45  
Koch D.-A. 31, 52, 56  
Koch K. 141, 246  
Koehler L. 30  
Kondracki A. 149, 157  
Kościuk Z. 152, 202, 212, 300, 322,  
324  
Kot T. 345  
Kovacs J. 354  
Kowalska T. 316  
Kozyra J. 188  
Kraus H.-J. 125  
Krawczyk R. 116, 121, 123, 137  
Kreitzer L. 160, 251, 260

Kuck D.W. 228  
Kulińska B. 294  
Kümmel W.G. 226  
Kurtz D. 229  
Kuśmirek A. 312  
Kwintylian 14  
Kyle McCarter P. 204

**L**

LaCocque A. 248  
Lambrecht J. 111, 152, 153, 155,  
160, 188, 223, 229, 270, 274,  
352, 353, 357, 360, 363, 366  
Lane-Mercier G. 13, 53  
Lanfranchi P. 43  
Langkammer H. 102, 146, 184,  
222, 224, 225, 310, 354  
Lasocka J. 285  
Lassen E.M. 146  
Lee J.Y. 146  
Leggett D.A. 318  
Leith D. 9, 53  
Lemański J. 6, 238, 245, 247, 248,  
292, 296, 313, 322, 325, 334,  
335, 341  
Léon-Dufour X. 78, 145, 309  
Levinson J.R. 262  
Livoratti A.J. 151  
Lewis S.M. 148, 154, 159, 160, 189,  
190, 251, 260, 344, 346, 358,  
359, 360, 361, 369  
Lichtenberger H. 322  
Lietzmann H. 33, 146, 158, 189,  
227  
Lightfoot J.B. 80, 83, 221  
Lindars B. 26, 33, 38, 264  
Lindemann A. 143, 184, 188, 354,  
360

- Linke W. 295, 327  
 Liver J. 137  
 Livingstone E.A. 188  
 Loader W.R.G. 370  
 Longenecker R.N. 143, 334, 335, 336  
 Longinus 14  
 Longman III T. 167  
 Longosz S. 233  
 Lorek P. 345
- Ł**
- Łach S. 118, 163, 172, 306  
 Łanowski J. 99, 233  
 Łowicka D. 233  
 Łukowicz K. 345
- M**
- Maass F. 246  
 MacDonald D.R. 28  
 Macgregor G.H.C. 146  
 Machinist P.B. 205  
 Mack B. 345  
 Maier F.W. 158  
 Maile J.F. 153  
 Malherbe A.J. 222  
 Malina B.J. 151, 152, 184, 233  
 Małachowski A. 306  
 Manatti M. 116  
 Marconcini B. 281, 295  
 Marcus J. 354  
 Mare W.H. 139, 146, 158, 160, 193, 222, 255, 340  
 Martin-Achard R. 6, 322  
 Martin R.P. 63, 78, 146, 148, 153, 251, 260, 277, 302  
 Matthews R. 276  
 Matthews V.H. 324  
 Mazar A. 214  
 McEvenue S. 151  
 McNamara M. 250  
 Meir 303, 327  
 Mello A. 280  
 Menander 98, 100, 233, 235  
 Metzger B.M. 46, 221, 266, 276, 302, 312, 316, 320  
 Meynet R. 345  
 Mędała S. 43, 144, 151, 282, 330  
 Michalski W. 318  
 Michel O. 52  
 Mickiewicz F. 310, 330, 332  
 Mieszkowski T. 26, 151, 290, 320  
 Mikulska P. 162  
 Millard A. 55, 215  
 Mills W.E. 151, 315  
 Miranda A. 253  
 Mitchell M.M. 82, 345  
 Moeller H.R. 168  
 Morgenthaler R. 303  
 Morissette R. 191, 196, 255, 270, 303, 367  
 Morris I. 229  
 Moule C.F.D. 354  
 Muchowski P. 175  
 Mukoid E. 248  
 Müller K. 354  
 Munck J. 77  
 Műnderlein G. 146, 362  
 Murphy-O'Connor J. 80, 142, 154, 191, 221, 223, 227, 228, 233, 272

Murphy R.E. 142

Myerson G. 9, 53

## N

Nabuchodonozor 210, 211

Nickelsburg G.W.E. 6, 77

Nobile M. 49, 65

## O

O'Brien P.T. 146

O'Connor M.P. 245

Olbricht T.H. 57, 345

Olbrychts-Tytec L. 9

Ordon H. 333

Orłowski R. 79

Orr W.F. 144

Orygenes 147, 159

Osten-Sacken P. von der 80

Oswalt J.N. 199, 200, 208, 211, 214,  
215, 217, 283, 287, 293, 340

Otto E. 141, 246

## P

Pachciarek P. 46, 151

Paciorek A. 78, 79, 144, 149, 157,  
250

Padovese L. 49

Pani G. 79

Parchem M. 187, 336

Park S. 232

Pearce L.E. 211

Penna R. 272

Perelman C. 9

Perri C. 41

Perriman A.C. 108, 354, 356

Person B.A. 253

Philonenko M. 115

Pietrzyk J. 295

Pilch J.J. 151, 152, 184, 233

Pisarek S. 139, 294

Piskozub-Piwosz A. 320

Plank K.A. 354

Platon 14, 230, 270

Pliniusz Starszy 56

Plutarch 56

Podbielski H. 98

Pöhlmann W. 14

Polaski D.C. 283

Polikarp ze Smyrny 369

Polok B. 29

Popowski R. 94, 279

Porter S.E. 28, 37, 42, 44, 53, 57,  
345

Price R.M. 80, 202

Prümm K. 274

Ptolemeusz I Soter 292

Pusey E.B. 315

## R

Rad G. von 238, 240, 241

Radi W. 80

Radożycki J. 205

Rahlfs A. 32

Rakocy W. 59

Ranon A. 165

Rapoport I. 43, 194, 282

Raszi 178

Ravasi G. 162, 164, 168, 169, 171,  
180, 316, 339

Reader M. 228

Reaume J.D. 228

Reicke B. 320, 321



- Reid R.G. 148, 150, 152  
Reimer D. 322  
Richard S. 290  
Richardson N. 159  
Ricoeur R. 248  
Riesenfeld H. 36  
Riesner R. 36, 37  
Rinaudo S. 115, 138, 183, 338  
Rissi M. 228  
Rist J.M. 225  
Roberts J.H. 32, 354  
Robinson J.M. 226  
Rogers J.S. 315, 317  
Rogowski R. 306  
Roloff J. 141, 246  
Romaniuk K. 59, 78, 139, 145, 146,  
153, 158, 184, 222, 223, 250,  
309, 333, 354  
Romeo A. 365  
Rosik M. 43, 62, 64, 77, 128, 231,  
236, 282, 285, 310, 345  
Rost L. 114  
Rowland C. 142  
Rowley H.H. 114, 338  
Rubinkiewicz R. 43, 148, 188, 320,  
326, 333, 336  
Rush A.C. 229  
Rutgers L.V. 70  
Ryken L. 167  
Ryl H.E. 41
- S**  
Saake H. 365  
Sailhamer J.H. 306  
Saldarini A.J. 26, 33, 38, 201, 340  
Salguero J. 297  
Sanders E.P. 49, 337  
Sanders J.A. 44  
Sandy 36  
Santini L. 49  
Saw I. 14, 15, 140, 235, 346, 348,  
350  
Schade H.-H. 252  
Schaeffer M. 328  
Schedl C. 204  
Schendel E. 190  
Schenk W. 80  
Schep J.A. 252, 254  
Schlier H. 146  
Schmeller T. 220  
Schmid J. 14  
Schmiedel P.W. 145  
Schmithals W. 226  
Schmoltdt H. 141, 246  
Schneider B. 258, 264, 367  
Schniewind J. 226  
Schottroff L. 226  
Schrage W. 232  
Schreiner S. 128  
Schütz J.H. 358  
Schweitzer A. 145, 226  
Schweizer E. 145, 250, 270  
Scott J.M. 66  
Scroggs R. 258, 262  
Seitz C.R. 205, 211  
Seneka 56  
Sevignac J. de 121  
Sfair P. 168  
Shanks H. 204  
Sider R. 354  
Sider R.J. 85, 227  
Sierotwiński S. 41, 347, 351  
Silva D.A. de 7  
Silva M. 63, 367

- Simian-Yofre H. 314  
Smalley S.J. 264  
Smith G.V. 200, 206, 212  
Soards M.L. 151, 159, 184, 221,  
224, 233, 234, 278, 354  
Soden H. von 226  
Soden W. van 247  
Söding T. 31, 52, 305  
Soggin J.A. 48, 168, 345  
Sokrates 56  
Solms E. de 116  
Speiser E.A. 241  
Spörlein B. 226, 227  
Srebrny S. 230  
Staab K. 228  
Stachowiak L. 139, 146, 153, 158,  
184, 222, 223, 250, 284, 287,  
291, 298, 333  
Stamm J.J. 30, 168, 318, 319, 342  
Stanley C.D. 9, 10, 15, 26, 44, 53,  
54, 55, 56, 58, 62, 67, 161, 236,  
237, 327, 364  
Stańczyk S. 204  
Stark K. 49  
Stasiak S.J. 142, 306  
Stemberger G. 53, 359  
Stendhal K. 27, 32, 79  
Sterling G.E. 253, 272  
Stern D.H. 143, 159, 223, 303  
Sternberg M. 11, 12  
Steve M.-A. 214  
Stone M.E. 151, 282  
Stone N. 167  
Stopa M. 215  
Stordalen T. 239, 245  
Strabon 197, 344  
Strack H.L. 359  
Stuhlmacher P. 14  
Sweeney M.A. 202, 283  
Swete 36  
Swete H.B. 27, 31, 52  
Symmach 35, 65, 124, 168, 178,  
236  
Synowiec J.S. 15, 118, 120, 121,  
123, 239, 240, 242, 244, 246,  
249, 308, 339  
Szczepaniak M. 53  
Szmajdziński M. 295  
Szwarc U. 290  
Szymona W. 78  
Szymula E. 201, 204, 205
- Ś
- Świderkówna A. 99, 233
- T
- Talbert C.H. 80, 104, 139, 233,  
255  
Tanger A. 168  
Tarnowska M. 248  
Teani M. 19, 251, 258, 265, 272,  
327  
Teodocjon 35, 65, 92, 178, 236, 279,  
280  
Teodoret z Cyru 242  
Teofil z Antiochii 302  
Teofrast 98  
Terry R.B. 93, 96, 99, 162, 198, 237,  
280, 313  
Tertulian 5  
Testa E. 243  
Thayer J.H. 94, 139, 141, 143, 234,  
251, 259, 328  
Thiselton A.C. 141, 157, 158, 192,

- 224, 227, 233, 309, 312, 331,  
365
- Thomas R.L. 202
- Thompson K.C. 229
- Thompson P.E.S. 238
- Tiglat-Pileser 211
- Torbus S. 345
- Tosatti T. 316
- Tournay R.J. 136
- Toynbee J.M.C. 229
- Treves M. 120, 129
- Tronina A. 118, 137
- Trudinger L.P. 245
- Tułodziecki T. 118, 127, 129, 130,  
131, 132
- Tutmozis III 121
- Tyrrell Hanson A. 46
- U**
- Unterman J. 300
- Usami K. 80, 196, 260, 301, 326,  
350, 354
- Ussishkin D. 204
- V**
- VanGemerén W.A. 118, 136
- Vanhoye A. 132
- Vielhauer P. 14
- Vincent L.-H. 214
- Vorgrimler H. 141
- Vorster J.N. 185, 354
- Vos J.S. 233
- Vriezen T.Z. 168
- W**
- Wagner G. 185
- Wagner R. 54, 70
- Wagner S. 30
- Wallis W. 145, 191
- Walther J.A. 144
- Walton J.H. 202, 324
- Warfield 30
- Warzecha J. 128
- Wayne Mouse H. 202
- Weaver P. 9
- Webber R.C. 184
- Wedderburn A.J.M. 227, 268
- Weimar P. 239
- Weippert M. 210
- Weiser A. 125, 322
- Weiss J. 143
- Wenham G.J. 241
- Wénin A. 238, 241, 245
- Westermann C. 114, 212, 241, 243,  
245, 246, 248, 319, 338
- Wette W.L.M. de 145
- White E. 10
- White H.C. 212
- White J.R. 221, 222, 228
- Wickle H.-A. 143, 145, 189
- Widła B. 46, 151, 238, 366, 367
- Wierzbicka A. 11, 12, 53
- Wildberger H. 296
- Wilhoit J.C. 167
- Wilkinson J. 9
- Wilson J.H. 226
- Wilson R.F. 151, 315
- Wilson R.R. 322
- Wilson W.T. 233, 263, 336
- Windisch H. 78
- Wink W. 147
- Winter B.W. 197, 232, 233
- Witczyk H. 102
- Witherington III B. 146, 277

- 
- Wodecki B. 202, 289  
Wojciechowski M. 211, 303, 316  
Wolff C. 155  
Wolf H.M. 293  
Wood L.J. 317, 318, 321  
Woźniak J. 187, 263, 269, 273  
Wróbel M.S. 187, 332  
Wyatt N. 238

**Z**

- Zawiła R. 306  
Ziaja K. 29  
Zimmer C. 104

**Ż**

- Żebrowski R. 196

**Y**

- Young E.J. 202

## WYKAZ SKRÓTÓW

AB	Anchor Bible
ABD	<i>The Anchor Bible Dictionary</i> , I-VI, D.N. Freedmann (wyd.), New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1992.
AL	Attende Lectioni
AnBib	Analecta Biblica
ANET	<i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> , red. J.B. Pritchard, Princeton 1969 <sup>3</sup> ; <i>The Ancient Near East Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament</i> , Princeton–New Jersey 1969.
Ang	Angelicum
ARAB	<i>Ancient Records of Assyria an Babylonia</i> , I-II, red. D.D. Luckenbill, Chicago 1926-1927.
ATD	Das Alte Testament Deutsch
BBR	Bulletin for Biblical Research
BDB	F. Brown, S. Driver, C. Briggs, <i>The Brown – Driver – Briggs Hebrew and English Lexicon with an appendix containing the Biblical Aramaic. Coded with the numbering system from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible</i> , Peabody 1996 <sup>2</sup> .
BDL	Biblioteka Diecezji Legnickiej
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanien-sium
Bib	Biblica
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese
BN	Barnes' Notes
BSac	Bibliotheca sacra
BT	Biblia Tysiąclecia
BTB	Biblical Theology Bulletin
BU	Biblische Untersuchungen
BZ	Biblische Zeitschrift
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology

---

CBNT	Coniectanea Biblica. New Testament series
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CT	Collectanea Theologica
DR	Downside Review
EA	Ex Auditu
EKKNT	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EstBib	Estudios Bíblicos
EvQ	The Evangelical Quarterly
FzB	Forschung zum Bibel
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FTL	Forum Theologiae Linguisticae
GTA	Grace Theological Journal
HBS	Herders Biblische Studien
HTR	The Harvard Theological Review
HUCA	Hebrew Union College Annual
IBS	Irish Biblical Studies
Int	Interpretation
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JHC	Journal of Higher Criticism
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSPESup	Journal for the Study of the Pseudepigrapha: Supplement Series
JSS	Journal of Semitic Studies
JTS	Journal of Theological Studies
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
KKK	Katechizm Kościoła Katolickiego
LB	Linguistica Biblica
NB	New Blackfriars
NEB	Die Neue Echter Bibel
Neot	Neotestamentica
NICNT	The New International Commentary on the New Testament

NICOT	The New International Commentary on the Old Testament
NKB	Nowy Komentarz Biblijny
NovT	Novum Testamentum
NovTSup	Novum Testamentum. Supplemens
NTA	Neutestamentliche Abhandlungen
NTT	Nederlands Theologisch Tijdschrift
OBT	Opolska Biblioteka Teologiczna
PG	Patrologia Graeca
PJBR	The Polish Journal of Biblical Research
PRSt	Perspectives in Religious Studies
PŚST	Pismo Święte Starego Testamentu
RB	Revue Biblique
RBL	Ruch Biblijny i Liturgiczny
RiS	Rozprawy i Studia
RivB	Rivista Biblica
RTK	Roczniki Teologiczno-Kanoniczne
SB	Studia Biblica
SBB	Stuttgarter biblische Beiträge
SBFLA	Studii Biblici Franciscani Liber Annuus
SBL	Society of Biblical Literature
SBLDS	Society of Biblical Literature. Dissertations Series
ScEs	Science et Esprit
Sem	Semeia
SiBL	Studies in Biblical Literature
SJT	Scottish Journal of Theology
SMB	Série Monographique de "Benedictina"
SNTSMS	Society for the New Testament Studies. Monograph Series
SR	Scienze delle Religioni
SS	Scriptura Sacra
SSHT	Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , I-IX, G. Friedrich (wyd.), tłum. G.W. Bromiley, D. Litt, Grand Rapids 1999.
TDOT	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> , I-IX, G.J. Botterweck, H. Ringgren (wyd.), Grand Rapids 1997; X-XI, G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry (wyd.), tłum. D.E. Green, Grand Rapids - Cambridge 2001.

TG	Tesi Gregoriana
THKNT	<i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i> , red. E. Jenni, C. Westermann, 1-2, München-Zürich 1971-1976.
Theol. Ex. Heute.	Theologische Existenz Heute
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlicher Literatur
TW	Theologica Wratislaviensia
TynBul	Tyndale Bulletin
TZ	Theologisches Zeitschrift
VD	Verbum Domini
VoxP	Vox Patrum
VT	Vetus Testamentum
VV	Verbum vitae
WBC	Word Biblical Commentary
WW	Word and World
WMANT	Wiissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WuD	Wort und Dienst
WUNT	Wiissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wiissenschaft
ZBKAT	Züricher Bibel-Kommentar. Altes Testament
ZHTZ	Zeszyty Historyczno-Teologiczne Zmartwychwstańców
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wiissenschaft und die Kunde des Urchristentums (od 1921: Zeitschrift für die neutestamentliche Wiissenschaft und die Kunde der älteren Kirche)
ŽK	Žycie Konsekrowane

### Skróty dzieł pisarzy antycznych

<i>1 Cor. Hom.</i>	Jan Chryzostom, <i>Homilie do Pierwszego Listu do Koryntian</i>
<i>1QH</i>	<i>Hymny Hodajot</i>
<i>1QIs<sup>a</sup></i>	<i>Księga Izajasza</i>
<i>1QM</i>	<i>Reguła wojny</i>
<i>1QpHab</i>	<i>Komentarz do Księgi Habakuka</i>
<i>1QS</i>	<i>Reguła wspólnoty</i>
<i>4Q 385</i>	<i>Pseudo-Ezechiel</i>
<i>4Q 521</i>	<i>Mesjańska Apokalipsa</i>



<i>4Ezd</i>	<i>Czwarta Księga Ezdrasza</i>
<i>4Mch</i>	<i>Czwarta Księga Machabejska</i>
<i>Ant.</i>	Józef Flawiusz, <i>Antiquitates judaicae</i>
<i>Ap.</i>	Józef Flawiusz, <i>Contra Apionem</i>
<i>Ap. Bar.</i>	<i>Apokalipsa Barucha syryjska</i>
<i>Aut.</i>	Teofil z Antiochii, <i>Do Autolika</i>
<i>Bell.</i>	Józef Flawiusz, <i>De bello judaico</i>
<i>Bib. hist.</i>	Diodor Sycylijski, <i>Bibliotheca historica</i>
<i>Bion</i>	Diogenes Laertios, <i>Filosofon bion kai dogmaton</i>
<i>CD</i>	<i>Dokument Damasceński</i>
<i>Conf.</i>	Filon Aleksandryjski, <i>De confusione linguarum</i>
<i>Deter.</i>	Filon Aleksandryjski, <i>Quod deterius insidiari potiori soleat</i>
<i>Diatr.</i>	Epiktet, <i>Diatribai</i>
<i>Diss.</i>	Epiktet, <i>Dissertationes</i>
<i>Ench.</i>	Epiktet, <i>Enchiridion</i>
<i>Ew. Heb.</i>	<i>Ewangelia Hebrajczyków</i>
<i>Ew. Tm.</i>	<i>Ewangelia Tomasza</i>
<i>Fr.</i>	Eurypides, <i>Fragmenta</i>
<i>Fragm. ad 1Cor</i>	Cyryl Aleksandryjski, <i>Fragmenta in Ep. 1 ad Corinthios</i>
<i>Geogr.</i>	<i>Geographica</i>
<i>Grg.</i>	Platon, <i>Gorgias</i>
<i>Hen. et.</i>	<i>Księga Henocha etiopska</i>
<i>Her.</i>	Filon Aleksandryjski, <i>Quis rerum divinarum haeres sit</i>
<i>Hist. ecc.</i>	Ezuebiusz z Cezarei, <i>Historia ecclesiastica</i>
<i>Jew.</i>	<i>Jewamot</i>
<i>Jub.</i>	<i>Księga Jubileuszów</i>
<i>Kid.</i>	<i>Kiduszin</i>
<i>Lach.</i>	Platon, <i>Laches</i>
<i>Leg.</i>	Filon Aleksandryjski, <i>Legum alegoriae</i>
<i>Migr. Abr.</i>	Filon Aleksandryjski, <i>De Migratione Abrahami</i>
<i>midrQob</i>	Midrasz do Księgi Koheleta
<i>Mor.</i>	Plutarch, <i>Moralia</i>
<i>Opif.</i>	Filon Aleksandryjski, <i>De opificio mundi</i>
<i>Part.</i>	Arystoteles, <i>De partibus animalium</i>
<i>Pes.</i>	<i>Pesachim</i>
<i>Phil.</i>	Polikarp ze Smyrny, <i>Epistola ad Philipianos</i>
<i>Plant.</i>	Filon Aleksandryjski, <i>De plantatione</i>
<i>Princ.</i>	Orygenes, <i>De Principiis</i>

<i>Ps. Sal.</i>	<i>Psalmy Salomona</i>
<i>Quaest. Ex.</i>	Filon Aleksandryjski, <i>Quaestiones et solutiones in Exodum</i>
<i>Quaest. Gen.</i>	Filon Aleksandryjski, <i>Quaestiones et solutiones in Genesis</i>
<i>Res.</i>	Tertulian, <i>De resurrectione carnis</i>
<i>Rom.</i>	Ignacy Antiocheński, <i>List do Rzymian</i>
<i>Sab.</i>	<i>Sabbat</i>
<i>Sanh.</i>	<i>Sanhedryn</i>
<i>Spir.</i>	Bazyli Wielki, <i>De Spiritu Sancto</i>
<i>Test. Lew.</i>	<i>Testament Lewiego</i>
<i>Trin.</i>	św. Augustyn, <i>De Trinitate</i>
<i>Tryph.</i>	św. Justyn, <i>Dialogus cum Tryphone</i>
<i>Vir. ill.</i>	św. Hieronim, <i>De viris illustribus</i>

### Pozostałe skróty

ang.	angielski
BH	Biblia Hebrajska
Fs.	Festschrift
gr.	grecki
hebr.	hebrajski
in.	inne; inni
LXX	Septuaginta
łac.	łaciński
niem.	niemiecki
NT	Nowy Testament
par.	paragraf
por.	porównaj
red.	redakcja
rozdz.	rozdział; rozdziały
ST	Stary Testament
tłum.	tłumaczył
TM	Tekst Masorecki
Vlg	Vulgata
wyd.	wydanie
zob.	zobacz

Skróty manuskryptów biblijnych za: B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1994<sup>2</sup>.

# BIBLIOGRAFIA

## Źródła i ich tłumaczenia

### Teksty biblijne

- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, wyd. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart 1975.  
*Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, wyd. R. Weber, Stuttgart<sup>3</sup> 1983.  
*Novum Testamentum graece et latine*, wyd. A. Merk, Romae 1964.  
*Novum Testamentum Graece*, wyd. E. Nestle, B. Aland, Stuttgart<sup>27</sup> 1993.  
*Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, wyd. A. Rahlfs, Stuttgart 1979<sup>2</sup>.

### Tłumaczenia konsultowane

- Bibbia TOB. Edizione Integrale*, Torino 1992.  
*Biblia de Jerusalén. Nueva edición totalmente revisada y aumentada*, Bilbao 1975.  
*Biblia Jerozolimska*, Poznań 2006.  
*Die Heilige Schrift. Altes und Neues Testament*, Bonn 1966.  
*Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, Warszawa 1994.  
*Hebrajsko-polski Stary Testament. Pięcioksiąg. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem rdzeni*, red. A. Kuśmirek, Warszawa 2003.  
*Hebrajsko-polski Stary Testament. Prorocy. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem słów hebrajskich*, red. A. Kuśmirek, Warszawa 2008.  
*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*, Paris<sup>2</sup> 1992.  
*Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi. Przekład ekumeniczny na trzecie tysiąclecie*, Warszawa 2001.  
*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008.

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań–Warszawa<sup>3</sup> 1990.

*The New Jerusalem Bible*, New York 1985.

### Teksty pozabiblijne

*Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.

Homer, *Iliada*, tłum. F.K. Dmochowski, Warszawa 2004.

Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, I (księgi I–XIII) – II (księgi XIV–XX), Warszawa 2001.

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

Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, tłum. J. Radożycki, Warszawa<sup>2</sup> 1984.

Muchowski P., *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada – Nachal Cheder*, Kraków 2000.

*The Works of Josephus. Complete and Unabridged. New Updated Edition*, tłum. W. Whiston, Peabody 1987.

### Dokumenty

*Katechizm Kościoła Katolickiego* (Poznań 1994).

*Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* (Dokument Pańskiej Komisji Biblijnej; tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002).

### Pomoce gramatyczne, leksykograficzne, słowniki, encyklopedie, konkordancje

Aland K., *Computer – Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, Berlin–New York 1980.

Aland K., *Vollständige Konkordanz zum Griechischen Neuen Testament*, I/1, I/2, II, Berlin–New York 1978–1983.

*The Anchor Bible Dictionary*, I–VI, D.N. Freedmann (wyd.), New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1992.

Aletti J.-N., Gilbert M., Ska J.-L., Vulpillières S. de, *Lessico ragionato dell'esegesi bblica. Le parole, gli approcci, gli autori*, Brescia 2006.

Blass F., Debruner A., *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, red. G. Pisi, tłum. U. Mattioli, G. Pisi, Brescia 1982.

*Das Grosse Lexikon zur Bibel. Altes und Neues Testament*, red. K. Koch, E. Otto, J. Roloff, H. Schmoldt, Wien 2004.

*Dictionary of Paul and His Letters. A Compendium of Contemporary Biblical*

- Scholarship*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, Downers Grove–Leicester 1993.
- Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. zespół, Warszawa 1999.
- 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.
- Gesenius' Hebrew Grammar*, red. E. Kautzsch, tłum. A.E. Cowley, Oxford 1910<sup>2</sup>.
- Harper's Bible Dictionary*, red. P.J. Achtemeier, New York 1985.
- 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.
- Jenni E., Westermann C., *Theological Lexicon of the Old Testament*, I-III, tłum. M.E. Biddle, Peabody 1997.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, I-II, red. wyd. polskiego P. Dec, tłum. zespół, Warszawa 2008.
- Metzger B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1994<sup>2</sup>.
- Morgenthaler R., *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich–Stuttgart 1972.
- Moulton J.H., *A Grammar of New Testament Greek*, II, *Accidence and Word-Formation*, red. W.F. Howard, Edinburgh 1929.
- 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*, Edinburgh<sup>5</sup> 1978.
- Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*, red. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, I-II, Warszawa 2003.
- Popowski R., *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1999<sup>2</sup>.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1955.
- Rienecker F., Maier G., *Leksykon biblijny*, tłum. D. Irmińska, Warszawa 2001.
- Ryken L., Wilhoit J.C., Longman III T., *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2003.

- Sierotwiński S., *Słownik terminów literackich. Teoria i nauki pomocnicze literatury*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1986<sup>4</sup>.
- Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. B. Widła, Warszawa 2005.
- Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982.
- Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 1998.
- Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1973.
- Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. zespół, Warszawa 1996.
- Thayer J.H., *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament. Coded with Strong's Concordance Numbers*, Peabody 1996<sup>4</sup>.
- Theological Dictionary of the New Testament*, I-IX, G. Friedrich (wyd.), tłum. G.W. Bromiley, D. Litt, Grand Rapids 1999.
- Theological Dictionary of the Old Testament*, I-IX, G.J. Botterweck, H. Ringgren (wyd.), Grand Rapids 1997; X-XI, G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry (wyd.), tłum. D.E. Green, Grand Rapids–Cambridge 2001.
- Theological Lexicon of the Old Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, I, Peabody 1997.
- Vorgrimler H., *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg–Basel–Wien 2000<sup>2</sup>.
- Walton J.H., Wayne Mouse H., Thomas R.L., Price R., *Tablice biblijne. Chrześcijańskie tablice encyklopedyczne*, I, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2007.
- Wilson W.T., *Pauline parallels. A comprehensive guide*, Louisville 2009.
- Zerwick M., *Analysis philologica Novi Testamenti*, Romae 1953.

### Komentarze do 1 Kor

- Allo E.B., *Saint Paul. Premiere Epître aux Corinthiens*, Paris 1956.
- Barnes A., *I Corinthians to Galatians*, BN, Grand Rapids 1884.
- Barrett C.K., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London 1971.
- Bousset W., *Der erste Brief an die Korinther*, Die Schriften des Neues Testament, Göttingen 1917<sup>3</sup>.
- Collins R.F., *First Corinthians*, Colledgeville 1999.
- Conzelmann H., *1 Corinthians: A Commentary*, Hermeneia, Philadelphia 1975.

- Czerski J., *Pierwszy List do Koryntian*, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2009.
- Czerski J., *Pierwszy List św. Pawła do Koryntian (1 Kor 1,1-6,20). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz, I, Rozdziały 1-6*, OBT 87, Opole 2006.
- Dąbrowski E., *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PSNT 7, Poznań–Warszawa 1965.
- Fabris R., *Prima Lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento*, I Libri Biblici. Nuovo Testamento 7, Torino 1999.
- Fee G.D., *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT, Grand Rapids 1987.
- Grasso S., *Prima Lettera ai Corinzi*, Nuovo Testamento – Commento esegetico e spirituale, Roma 2002.
- Hering J., *The First Epistle of St Paul to the Corinthians*, London 1962.
- Keener C.S., *1-2 Corinthians*, The New Cambridge Bible Commentary, Cambridge–New York–Melbourne–Madrid–Cape Town–Singapore–São Paulo 2005.
- Lambrecht J., *Pierwszy List do Koryntian*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, S. McEvenue, A.J. Levoratti, D.L. Dungan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, T. Mieszkowski, P. Pachciarek, tłum. B. Widła, Warszawa 2001, 1456-1486.
- Lietzmann H., *An die Korinther I / II*, Tübingen 1949.
- Lightfoot J., *A Commentary on the New Testament from Talmud and Hebraica. Matthew – 1 Corinthians, 4, Acts – 1 Corinthians*, Peabody 1997<sup>3</sup>.
- Lightfoot J.B., *Notes on the Epistles of St. Paul*, Peabody 1999<sup>4</sup>.
- Longenecker R.N., *Studies in Paul, Exegetical and Theological*, New Testament Monographs, Sheffield 2004.
- Malina B.J., Pilch J.J., *Social – Science Commentary on the Letters of Paul*, Minneapolis 2006.
- Mare W.H., *1 Corinthians*, w: *The Expositors Bible Commentary 10*, red. F.E. Gaebelin, Grand Rapids 1984, 173-297.
- Murphy-O'Connor J., *The First Letter to the Corinthians*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, London 1993, 798-815.
- Orr W.F., Walther J.A., *I Corinthians. A New Translation, Introduction with a Study of the Life of Paul, Notes, and Commentary*, The Anchor Bible 32, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1976.

- Romaniuk K., Jankowski A., Stachowiak L., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, II, Poznań–Kraków 1999, 99–125.
- Rosik M., *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB 7, Częstochowa 2009.
- Schmiedel P.W., *Der Briefe an die Thessalonicher und die Korinther*, Hand-Kommentar zum Neuen Testament, II/1, Freiburg 1891.
- Schrage W., *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 15,1 – 16,24)*, EKKNT 7/4, Zürich 2001.
- Soards M.L., *First Corinthians*, w: *Mercer Commentary on the Bible*, red. W.E. Mills, R.F. Wilson, Macon 1995, 1163–1190.
- Talbert C.H., *Reading Corinthians: A Literary–Theological Commentary on 1 and 2 Corinthians*, New York 1992.
- Thiselton A.C., *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary to the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids–Cambridge 2000.
- Weiss J., *Der erster Korintherbrief*, KEK, Göttingen 1977.
- Wette W.L.M. de, *Kurze Erklärung der Briefe an die Korinther*, Kurgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament, II/2, Leipzig 1841.
- Witherington III B., *Conflict and Community in Corinth: A Socio–Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids 1995.
- Wolff C., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, THKNT 7, Leipzig 1996.

### Inne komentarze

- Alonso Schökel L., „*Contemplatelo e sarete raggianti*”. *Salmi ed Esercizi*, Bibbia e preghiera 27, Roma 1996.
- Alonso Schökel L., Diaz J.L., *I profeti. Traduzione e commento*, red. G. Ravasi, tłum. T. Tosatti, P. Brungoli, Roma 1996<sup>3</sup>.
- Alonso Schökel L., *Trenta salmi: poesia e preghiera*, tłum. A. Ranon, Bologna 1982.
- Andersen F.I., Freedman D.N., *Hosea*, AB 24, New York 1980.
- Berges U., *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt*, HBS 16, Freiburg 1998.
- Childs B.S., *Isaiah*, The Old Testament Library, Louisville 2001.
- Clements R.E., *Isaiah 1–39*, Grand Rapids 1980.
- Dooley W.J., *Isaiah of Jerusalem. An Introduction*, Mahwah 1992.
- Ebeling G., *Sui Salmi*, Brescia 1973.



- Fohrer G., *Das Buch Jesaja*, II, *Kapitel 24-39*, ZBKAT 19,2; Zürich–Stuttgart 1991<sup>3</sup>.
- Grogan G.W., *Isaiah*, w: *The Expositor's Bible Commentary with the New International Version of the Holy Bible*, VI, *Isaiah, Jeremiah, Lamentations, Ezekiel*, red. F.E. Gaebelin, Grand Rapids 1986, 3-356.
- Hartley J.E., *The Book of Job*, NICOT, Grand Rapids 1988.
- Henry M., *Commentary on the whole Bible complete and unabridged in one volume*, Peabody 1997<sup>7</sup>.
- I dodici profeti*, La Bibbia Commentata dai Padli. Antico Testamento 13, red. A. Ferreiro, tłum. M. Conti, Roma 2005.
- Jamieson R., Fausset A.R., Brown D., *A Commentary on the Old and New Testaments*, III, Peabody 1997.
- Kaiser O., *Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 13-39*, ATD 18, Göttingen 1976<sup>2</sup>.
- Keener C.S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. K. Bardski, W. Chrostowski, tłum. Z. Kościsk, Warszawa 2000.
- Kilian, *Jesaja*, II, 13-39, NEB, Stuttgart 1980.
- Kinder D., *Genesis. An Introduction and Commentary*, Tyndale Old Testament Commentaries, Downers Grove 1967.
- Kraus H.-J., *Psalmen*, Biblischer Kommentar. Altes Testament, II, Neukirchen 1960.
- Langkammer H., *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji Roku świętego Pawła*, I, *Wielkie listy św. Pawła*, BDL 37, Legnica 2009.
- Łach S., *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, PŚST VII/2, Poznań 1990.
- Łach S., *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST I/1, Poznań 1962.
- Manatti M., Solms E. de, *Les Psaumes*, Paris 1966.
- Michalski W., *Ozeasz. Wstęp, nowy przekład, komentarz*, Pismo Święte Starożytności Zakonu w nowym tłumaczeniu, Lwów 1922.
- Oswalt J.N., *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, NICOT, Grand Rapids 1986.
- Pusey E.B., *The Minor Prophets. A Commentary*, BN, Grand Rapids 1885.
- Rad G. von, *Genesi. Traduzione e commento*, Antico Testamento 2/4, Brescia 1978<sup>4</sup>.
- Ravasi G., *Psalmy*, I, *Wprowadzenie i Psalmy 1-19 (wybór)*, tłum. P. Mikulska, Kraków 2007.

- Rinaudo S., *I Salmi. Preghiera di Cristo e della Chiesa. Quinta edizione completamente rivista secondo l'uso e l'interpretazione della liturgia rinnovata dal Vaticano II*, Torino 1999.
- Rogers J.S., *Hosea*, w: *Mercer Commentary on the Bible*, red. W.E. Millo, R.F. Wilson, Macon 1995, 721-734.
- Romaniuk K., Jankowski A., Stachowiak L., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, I-II, Poznań–Kraków 1999.
- Sailhamer J.H., *Genesis*, w: *The Expositor's Bible Commentary with The New International Version*, red. F.E. Gaebelin, II, Grand Rapids 1990, 1-284.
- Seitz C.R., *Isaiah 1-39, Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville 1993.
- Simian-Yofre H., *Księga Ozeasza*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. E. Burska, Warszawa 2001<sup>2</sup>, 990-1003.
- Smith G.V., *Isaiah 1-39. An Exegetical and Theological Exposition of the Holy Scripture*, The New American Commentary 15A. New International Version, Nashville 2007.
- Speiser E.A., *Genesis. Introduction, translations, and notes*, The Anchor Bible, New York 1980<sup>3</sup>.
- Stachowiak L., *Księga Izajasza 1-39. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, I, PŚST IX/1, Poznań 1996.
- Stern D.H., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2004.
- Sweeney M.A., *Isaiah 1-39 with an Introduction to the Prophetic Literature*, The Forms of the Old Testament Literature 16, Grand Rapids 1996.
- VanGemeren W.A., *Psalms*, w: *The Expositor's Bible Commentary with the New International Version of the Holy Bible*, V, *Psalms – Song of Songs*, red. F.E. Gaebelin, Grand Rapids 1991, 1-882.
- Walton J.H., Matthews V.H., Chavalas M.W., *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2005.
- Weiser A., *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, I, ATD 24, Göttingen<sup>2</sup> 1956.
- Weiser A., *Die Psalmen*, I-II, Göttingen<sup>7</sup> 1966.
- Wenham G.J., *Genesis 1-15*, WBC 1, Waco 1987.
- Westermann C., *Genesis*, *Biblischer Kommentar. Altes Testament*, I, Neukirchen-Vluyn 1974.

- Wildberger H., *Jesaja. Kapitel 13-27*, BK 10,2, Neukirchen-Vluyn 1989<sup>2</sup>.
- Wolf H.M., *Interpreting Isaiah. The Suffering and Glory of the Messiah*, Academic Press, Grand Rapids 1985.
- Wood L.J., *Hosea, w: The Expositor's Bible Commentary with the New International Version of the Holy Bible*, VII, *Daniel – Minor Prophets*, red. F.E. Gaebelin, Grand Rapids 1986, 159-225.
- Young E.J., *The Book of Isaiah*, I-III, Grand Rapids 1965, 1969, 1972.

### Opracowania

- Ahern B.M., *The Risen Christ in the Light of Pauline Doctrine on the Risen Christian (1Cor 15:35-37)*, w: *Resurrexit. Actes du Symposium International sur la Résurrection de Jésus (Rome 1970)*, red. E. Dhanis, Vatikanstadt 1974, 423-439.
- Aletti J.-N., *La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes*, NTS 38 (1992) 385-401.
- Aletti J.-N., *L'Argumentation de Paul et la position des Corinthiens. 1 Co 15,12-34, w: Résurrection du Christ et des chrétiens (1Co 15)*, red. L. De Lorenzi, SMB. Section Biblico-Oecuménique 8, Rome 1985, 63-81.
- Alexander P.S., *Midrasz*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. B. Wiśniewska, Warszawa 2005, 572-580.
- Alexiou M., *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge 1974.
- Alonso Schökel L., G. Gutiérrez, *Io pongo le mie parole sulla tua bocca. Meditazioni bibliche*, Bibbia e preghiera 12, Roma 1992.
- Altermath F., *De corps psychique au corps spirituel. Interprétation de 1 Cor 15: 35-49 par des auteurs des quatre premiers siècles*, BGBE 18, Tübingen 1977.
- Andersen J.R.D., *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, CBET 17, Kamen 1996.
- Anderson F.I., *On Reading Genesis 1-3*, w *Background for the Bible*, red. M.P. O'Connor, D.N. Fredmann, Winona Lake 1987, 137-150.
- Armerding C.E., *Were David's Sons Really Priests?*, w: *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, red. G.F. Hawthorne, Grand Rapids 1975, 75-86.
- Arnold C.E., *Powers of Darkness: Principalities and Powers in Paul's Letters*, Dovers Grove 1992.
- Asante M.K., *From Imhotep to Akhenaten: An Introduction to Egyptian Philologists*, Philadelphia 2004.

- Asher J.R., *Polarity and Change in 1 Corinthians 15: A Study of Metaphysics, Rhetoric, and Resurrection*, HUT 42, Tübingen 2000.
- Auffret P., *Note sur la structure littéraire du Psaume cx*, Sem 32 (1982) 83–88.
- Austin J.L., *How to Do Things with Words*, Cambridge 1962<sup>2</sup>.
- Avigad N., *Discovering Jerusalem*, Nashville 1980.
- Bachmann M., *Rezeption von 1. Kor 15 (V.12ff.) unter logischem und unter philologischem Aspekt*, LB 51 (1982) 79–103.
- Bachmann M., *Zum 'argumentum resurrectionis' von 1 Kor. 15,12ff nach Christoph Zimmer, Augustin und Paulus*, LB 67 (1992) 29–39.
- Bachmann M., *Zur Gedankenführung in 1. Kor. 15,12ff*, TZ 34 (1978) 265–276.
- Barrett C.K., *From First Adam to Last*, London 1962.
- Barrett C.K., *The Significance of the Adam-Christ Typology for the Resurrection of the Dead: 1Co 15,20–22.45–49*, w: *Résurrection du Christ et des chrétiens (1Co 15)*, red. L. De Lorenzi, SMB. Section Biblico-Oecuménique 8, Rome 1985, 99–122.
- Barth G., *Zur Frage nach der 1 Kor bekämpfen Auferstehungsleugnung*, ZNW 83 (1992) 187–201.
- Barth G., *Erwägungen zu 1 Kor 15:20–28*, EvT 30 (1970) 515–527.
- Bartnicki R., *Evangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, Warszawa 2003<sup>3</sup>.
- Bateman IV H.W., *Psalms 110:1 and the New Testament*, BSac 149 (1992) 438–353.
- Bauer K.-A., *Leiblichkeit das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus*, SNTSMS 4, Gütersloh 1971.
- Becker J., *Zur Deutung von Ps 110,7*, w: *In Freude an der Weisung des Herrn: Beiträge zur Theologie der Psalmen*, red. H. Gross, E. Haag, F.-L. Hossfeld, SBB 13, Stuttgart 1987<sup>2</sup>, 17–31.
- Beker J., *Paul's Apocalyptic Gospel: The Coming Triumph of God*, Philadelphia 1982.
- Belleville L.L., *Enemy, Enmity, Hatred*, w: *Dictionary of Paul and His Letters. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, Dovners Grove–Leicester 1993, 235–238.
- Berkhof H., *Christ and the Powers*, Scottsdale 1977.
- Bernstain A.E., *Jak powstało piekło. Śmierć i zadośćuczynienie w świecie starożytnym oraz początkach chrześcijaństwa*, tłum. A. Piskozub-Piwosz, Kraków 2006.
- Betz H.D., Mitchell M.M., *Corinthians, First Epistle to the*, w: *ABD*, I, 1139–1148.

- Binder H., *Zum geschichtlichen Hintergrund von I Kor 15,12*, TZ 46 (1990) 193-201.
- Bjørndalen A.J., *Alegoria*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggin, J.L. Houlden, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. B. Wiśła, Warszawa 2005, 9-11.
- Black M., *The Pauline Doctrine of the Second Adam*, SJT 7 (1954) 170-179.
- Blank J., *Erwägungen zum Schriftverständnis des Paulus*, w: *Rechtfertigung. Fs. E. Käsemann*, red. J. Friedrich, W. Pöhlmann, P. Stuhlmacher, Tübingen-Göttingen 1976, 37-56.
- Boer M.C. de, *Paul's Use of a Resurrection Tradition in 1 Cor 15,20-28*, w: *The Corinthian Correspondence*, red. R. Bieringer, BETL 125, Louvain 1996, 641-652.
- Boer M.C. de, *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5*, JSNTSup 22, Sheffield 1988.
- Bonneau N., *The Logic of Paul's Argument on the Resurrection Body in 1 Cor 15:35-44a*, ScEs 45 (1993) 79-92.
- Boraas R.S., *Kir*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 1999, 519.
- Borowska M., *Menander i komedia nowa*, w: *Literatura Grecji starożytnej, I, Epika – liryka – dramat*, red. H. Podbielski, Źródła i monografie 255, Lublin 2005, 901-930.
- Botha P.J.J., *The Verbal Art of Pauline Letters: Rhetoric, Performance and Practice*, w: *Rhetoric and the New Testament: Essays from 1992 Heidelberg Conference*, red. S.E. Porter, T.H. Olbricht, JSNTSup 90, Sheffield 1993, 409-428.
- Bousset W., *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin 1906.
- Borzymińska Z., *Eliezer ben Hyrkanos*, w: *Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*, red. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, I, Warszawa 2003, 383.
- Brandenburger E., *Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm. 5:12-21 (1. Kor. 15)*, WMANT 7, Neukirchen – Vluyn 1962.
- Bright J., *Historia Izraela*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1994.
- Brodeur S., *The Holy Spirit's Agency in the Resurrection of the Dead: An Exegetico-Theological Study of 1 Corinthians 15,44b-49 and Romans 8,9-13*, TG 14, Rome 1996.

- Brooke G.J., *Peszer*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. B. Widła, Warszawa 2005, 664-665.
- Brown W.P., *A Royal Performance: Critical Notes on Psalm 110:3aγ-b*, JBL 117 (1998) 93-96.
- Brueggemann W., *From Dust to Kingship*, ZAW 84 (1972) 1-18.
- Brunot A., *Saint Paul and his Message*, Twentieth Century Encyclopedia of Catholicism 70, tłum. R. Matthews, New York 1959.
- Brzegowy T., *Miasto Boże w Psalmach*, Kraków 1989.
- Brzegowy T., *Pięcioksiąg Mojżesza*, Academica 27, Tarnów 2002.
- Brzegowy T., *Psalmy i inne Pisma*, Academica 10, Tarnów 1997.
- Brzegowy T., *Psalterz i Księga Lamentacji*, Academica 65, Tarnów 2007.
- Bucher T.G., *Die logische Argumentation in 1 Korinther 15,12-20*, Bib 55 (1974) 465-486.
- Bucher T.G., *Überlegung zur Logik im Zusammenhang mit 1 Kor 15,12-20*, LB 53 (1983) 70-98.
- Bultmann R., *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Dialektik*, FRLANT 13, Göttingen 1910.
- Burchard C., *1 Kor 15: 39-41*, ZNW 74 (1983) 233-252.
- Bünker M., *Briefformular und rhetorische Disposition im 1. Korintherbrief*, GTA 28, 1984.
- Byrne B., *Eschatologies of Resurrection and Destruction. The Ethical Significance of Paul's Dispute with the Corinthians*, Downside Review 104 (1986) 288-296.
- Byrne B., *'Sons of God' – 'Seed of Abraham'. A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul against the Jewish Background*, AnBib 83, Roma 1979.
- Caird G.B., *Principalities and Powers*, Oxford 1956.
- Callan T., *Psalm 110:1 and the Origin of the Expectation That Jesus Will Come Again*, CBQ 44 (1982) 622-636.
- Campbell E.F., *Efraim*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 1999, 243.
- Carr D.M., *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville 1996.
- Cavallin H.C.C., *Life after Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15, I, An Enquiry into the Jewish Background*, CBNT 7,1, Lund 1974.

- Cenci A.M., *La nostra risurrezione è una certezza! Prima e Seconda Lettera di san Paulo ai Corinzi*, Milano 1999.
- Chester A., *Resurrection and Transformation*, w: *Auferstehung – Resurrection*, red. F. Avemaria, H. Lichtenberger, WUNT 135, Tübingen 2001, 47-78.
- Chmiel J., *Homilie sakramentalne. Refleksje – szkice – propozycje*, Kraków 1996.
- Chrostowski W., *Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w zrozumieniu Biblii*, CT 66 (1996) 1, 39-54.
- Clark H., Gerrig R., *Quotations as Demonstrations*, Language 66 (1990) 786-788.
- Classen J., *St. Paul's Epistles and Ancient Greek and Roman Rhetoric*, w: *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, red. S.E. Porter, T.H. Olbricht, JSNTSup 90, 265-291.
- Classen C.J., *Rhetorical Criticism of the New Testament*, Tübingen 2000.
- Clements R.E., *The Prophecies of Isaiah and the Fall of Jerusalem in 587 B.C.*, VT 30 (1980) 421-436.
- Cobham Brewer E., *Dictionary of Phrase and Fable*, Philadelphia 1898.
- Cody A., *A History of the Old Testament Priesthood*, Rome 1969.
- Cohn-Sherbok D., *Paul and Rabbinic Exegesis*, SJT 35 (1982) 117-132.
- Cole S.G., *Could Greek Women Read and Write?*, w: *Reflections of Women in Antiquity*, red. H.P. Foley, New York 1981, 219-245.
- Chrostowski W., *Czy Adam i Ewa mieli się nie starzeć i nie umierać? Egzegetyczny przyczynek do nauczania o nieśmiertelności pierwszych ludzi*, w: *Verbum caro fatum est. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Tomasza Jelonka w 70. rocznicę urodzin*, red. R. Bogacz, W. Chrostowski, Warszawa 2007, 151-179.
- Chrostowski W., *Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w zrozumieniu Biblii*, CT 66 (1996) 1, 39-54.
- Cogan M., *Sennacheryb*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. E. Szymula, Warszawa 1999, 1098.
- Conzelmann H., *On the Analysis of the Confessional Formula in 1 Cor 15,3-5*, Int 20 (1966) 15-25.
- Coppens J., *La portée messianique du Psaume 110*, Analecta Lovaniensia biblica et orientalia 3 (1956) 5-23.
- Coppens J., *Le mesianisme royal. Ses origines. Son développement. Son accomplissement*, Paris 1968.

- Crockett W.V., *Ultimate Restoration of all Mankind: 1 Cor. 15:22*, w: *Studia Biblica 1978. Sixth International Congress on Biblical Studies*, red. E.A. Livingstone, III, JSNTSup. 3, Sheffield 1980, 83-87.
- Cullmann O., *The Christology of the New Testament*, Philadelphia 1959.
- Daniel-Rops H., *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, tłum. J. Lasocka, Warszawa 1994.
- Daube D., *Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric*, HUCA 22 (1949) 239-264.
- Daube D., *Studies in Biblical Law*, New York<sup>2</sup> 1969.
- Day J., *The Development of Belief in Life after Death in Ancient Israel*, w: *After the Exile*, red. J. Barton, D. Reimer, Macon 1996, 125-129.
- DeMaris R.E., *Corinthian Religion and Baptism for the Dead (1 Corinthians 15:29): Insights from Archeology and Anthropology*, JBL 114 (1995) 4, 661-682.
- Deville R., Grelot P., *Królestwo*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1973, 403-406.
- Dietzfelbinger C., *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie*, WMANT 58, Neukirchen 1985.
- Dietzfelbinger C., *Paulus und das Alte Testament. Die Hermeneutik des Paulus, untersucht an seiner Bedeutung der Gestalt Abrahams*, Theol. Ex. Heute 95, München 1961.
- Dohmen C., Stemberger G., *Hermeneutyka Biblii żydowskiej i Starego Testamentu*, Myśl Teologiczna, tłum. M. Szczepaniak, Kraków 2008.
- Donner H., *Ugaritismen in der Psalmenforschung*, ZAW 79 (1967) 322-350.
- Dougty D.J., *The Presence and Future of Salvation in Corinth*, ZNW 66 (1975) 61-90.
- Driver G.R., *Isaiah 1-39: Textual and Linguistic Problems*, JSS 13 (1968) 36-57.
- Driver G.R., *Linguistic and Textual Problems, Isaiah 1-39*, JTS (1937) 36-50.
- Driver G.R., *Psalm 110: Its Form, Meaning and Purpose*, w: *Studies in the Bible Presented to M.H. Segal*, red. J.M. Grintz, J. Liver, Publications of the Israel Society for Biblical Research 17, Jerusalem 1964, 17-31.
- Dunn J.G.D., *1 Cor 15:45 – Last Adam, Life-Giving Spirit*, w: *Christ and Spirit in the New Testament: In Honour of C.F.D. Moule*, red. B. Lindars, S.J. Smalley, Cambridge 1973, 127-141.



- Dunn J.G., *Christianity in Making, I, Jesus Remembered*, Grand Rapids–Cambridge 2003.
- Dunn J.G.D., *Christology in the Making. An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, London 1989<sup>2</sup>.
- Dunn J.D.G., *The Theology of Paul the Apostle*, London–New York 2005<sup>4</sup>.
- Dupont J., *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain–Paris 1960<sup>2</sup>.
- Dziadosz D., *Gli oracoli divini in 1Sam 8 – 2Re 25. Redazione e teologia nella storia deuteronomistica dei re*, Romae 2002.
- Ehrlich C.S., *Efraim*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. T. Kowalska, Warszawa 1996, 140–141.
- Ellis E.E., *Biblical Interpretation in the New Testament Church*, w: *Mikra. Text, Translation, Reading and Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Philadelphia 1988, 691–725.
- Ellis E.E., *Paul's Use of the Old Testament*, Grand Rapids 1991.
- Emerton J.A., *A Textual Problem in Isaiah 25:2*, ZAW 89 (1977) 64–73.
- Emerton J.A., *Notes on the Text and Translation of Isa. xxii 8–11 and lxxv 5*, VT 30 (1980) 437–446.
- Everson J.A., *Days of Yabweh*, JBL 93 (1974) 329–337.
- Everts J.M., *Conversion and Call of Paul*, w: *Dictionary of Paul and His Letters. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, Doverners Grove–Leicester 1993, 156–163.
- Fisher L.R., *Abraham and his Priest–King*, JBL 81 (1962) 264–270.
- Fitzmyer J.A., *Melchizedek in the MT, LXX and the NT*, Bib 81 (2000) 63–69.
- Fitzmyer J.A., *The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament*, NTS 7 (1960–1961) 297–333.
- Fohrer G., *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin 1969.
- Foitzheim F., *Christologie und Eschatologie bei Paulus*, FzB 35, Würzburg 1979.
- Forschini B.M., *'Those Who Are Baptized for the Dead': 1 Cor 15:29*, CBQ 12 (1950) 260–276.
- Fretz M.J., *Adam*, w: *ABD*, V, 62–64.
- Fuller R.H., *Resurrection*, w: *Harper's Bible Dictionary*, red. P.J. Achtemeier, New York 1985, 864–865.
- Gamble H.Y., *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, New Haven 1995.

- Gaffin R.B., *'Life-Giving Spirit': Probing the Center of Paul's Pneumatology*, JETS 41 (1998) 573-589.
- Gammie J.G., *Loci of Melchizedek Tradition*, JBL 90 (1971) 385-396.
- García J.M., *1 Co 15:56: ¿Una polémica contra la ley judía?*, EstBib 60 (2002) 405-414.
- García J.M., *Acontecimientos después la venida gloriosa (1 Cor 15,23-28)*, EstBib 58 (2000) 527-559.
- Garland R., *The Greek Way of Death*, London 1985.
- Gądecki S., *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, Gniezno 1993.
- Gerhardsson B., *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala 1964<sup>2</sup>.
- Gerhardsson B., *The Origins of the Gospel Tradition*, London 1979.
- Gerhardsson B., *Tradition and Transmission in Early Christianity*, Lund 1964.
- Gielen M., *Universale Totenaufweckung und universales Heil? 1 Kor 15,20-28 im Kontext paulinischer Theologie*, BZ 47 (2003) 92-95.
- Gieniusz A., *Najstarszy przekaz o zmartwychwstaniu: 1 Kor 15,1-11*, ZHTZ 3 (1997) 73-81
- Gillmann J., *A Thematic Comparison: 1 Cor 15:50-57 and 2 Cor 5:1-5*, JBL 107 (1988) 439-454.
- Ginsberg H.L., *Reflexes of Sargon in Isaiah after 715 BCE*, JAOS 88 (1968) 47-53.
- Gnilka J., *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001.
- Gnilka J., *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002.
- Goppelt L., *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh 1939.
- Goulder M., *The Pauline Epistles*, w: *The Literary Guide to the Bible*, red. R. Alter, F. Kermode, London 1989, 479-502.
- Grelot P., *Śmierć*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1973, s. 948-949.
- Gryziec P.R., *„Z uczynków Prawa nikt nie może dostąpić usprawiedliwienia” (Rz 3,20)*, RBL 50 (1997) 16-22.
- Grzybek S., *Zmartwychwstanie w świetle ksiąg St. Testamentu*, w: *Vademecum biblijne*, IV, red. S. Grzybek, Kraków 1991, 154-166.
- Gulley N.R., *Death*, w: *ABD*, II, 110-111.
- Gundry R.H., *Sōma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology*, SNTSMS 29, Cambridge 1976.

- Güttgemanns E., *Fragmenta semiotico-hermeneutica. Eine Texthermeneutik für ein Umgang mit der Hl. Schrift*, FTL 9, Bonn 1983.
- Hadas-Lebel M., *Hillel. Maestro della Legge al tempo di Gesù*, tłum. P. Lanfranchi, Casale Monferrato 2002.
- Hafemann S.J., *Corinthians, Letters to the*, w: *Dictionary of Paul and His Letters. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, Dovners Grove–Leicester 1993, 164-179.
- Harris W., *Ancient Literacy*, Cambridge 1989.
- Hartman L., „*Guiding the Knowing Vessel of your Heart*”: *On Bible Usage and Jewish Identity in Alexandrian Judaism*, w: *The New Testament and Hellenistic Judaism*, red. P. Borgen, S. Giversen, Peabody 1997, 19-36.
- Hasler V., *Credo und Auferstehung in Korinth. Erwägungen zu 1 Kor 15*, TZ 40 (1984) 12-41.
- Hay D.M., *Glory At the Right Hand. Psalm 110 in Early Christianity*, SBL Monograph 18, Nashville 1973.
- Hay R.B.s, *Echos of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven 1981.
- Hays R.B., *Eschatology and Ethics in 1 Cor*, EA 10 (1994) 31-43.
- Heil J.P., *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, SiBL 15, Leiden–Boston 2005.
- Heil U., *Theo-logische Interpretation von 1 Kor. 15,23-28*, ZNW 84 (1993) 27-35.
- Hengel M., *‘Setze dich zu meinen Rechten!’ Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1*, w: *Le Trône de Dieu*, red. M. Philonenko, WUNT 69, Tübingen 1993, 108-112.
- Hensell G.M., *Antitheses and Transformation: A tudy of I Corinthians 15:50-54*, St. Luis 1975.
- Heschel A.J., *Mitologia Żydów*, w: *Judaizm*, red. M. Dziwisz, tłum. K. Stark, Kraków 1990, 135-148.
- Hiers R.H., *Parousia*, w: *Harper’s Bible Dictionary*, red. P.J. Achtemeier, New York 1985, 751-752.
- Hill C.E., *Paul’s Understanding of Christ’s Kingdom in I Corinthians 15:20-28*, NovT 30 (1988) 4, 297-320.
- Hollander H.W. – Der Hout G.E. van, *The Apostle Paul Calling Himself an Abortion: 1 Cor 15,8 within the Context of 1Cor 15,8-10*, NT 38 (1996) 224-236.
- Hollander H.W. – Holleman J., *The Relationship of Death, Sin and Law in 1 Cor 15,56*, NovT 35 (1993) 270-291.

- Holleman J., *Resurrection and Parousia: A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Cor 15*, NovTSup 84, Leiden–New York–Köln 1996.
- Holmgren F., *The Concept of Yahweh as Gö'el in Second Isaiah*, New York 1963.
- Holtzmann H.J., *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, red. A. Jürlicher, W. Bauer, II, Tübingen 1911.
- Hooker M.D., *Beyond the Things That are Written? St Paul's Use of Scripture*, NTS 27 (1980-1981) 295-309.
- Hopkins K., *Death and Renewal*, Sociological Studies in Roman History 2, Cambridge 1983.
- Horn F.W., *1 Korinther 15,56 – ein exegetische Stachel*, ZNW 82 (1991) 88-105.
- Horn S.H., Kyle McCarter P., *Podzielona monarchia. Królestwa Judy i Izraela*, w: *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian*, red. H. Shanks, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 2007, 191-296.
- Horsley R.A., *'How Can Some of You Say That There Is No Resurrection of the Dead?: Spiritual Elitism in Corinth*, NT 20 (1978) 203-231.
- Horsley R.A., *Pneumatics vs. Psychikos. Distinctions of Spiritual Status among the Corinthians*, HTR 83 (1976) 269-288.
- Horst P. van der, *Sortes: Sacred Books as Instant Oracles in Late Antiquity*, w: *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, red. L.V. Rutgers i inni, Leuven 1998.
- Howard J.K., *Baptism for the Dead: A Study of 1 Cor 15:29*, EvQ 37 (1965) 137-141.
- Hubbard R.L., *The Go'el in Ancient Israel. Theological reflections on an Israelite Institution*, BBR 1 (1991) 3-19.
- Huhn E., *Die Messianischen Weissagungen*, II, Tübingen 1900.
- Hull M.F., *Baptism on Account of the Dead (1 Cor 15:29). An Act of Faith in the Resurrection*, SBL 22, Atlanta 2005.
- Hultgren S.J., *The Origin of Paul's Doctrine of the Two Adams in 1 Corinthians 15.45-49*, JSNT 25 (2003) 343-370.
- Hummel H.D., *Enclitic mem in Early Northwest Semitic, Especially Hebrew*, JBL 76 (1957) 85-107.
- Humphreys S.C., *Death and Time*, w: *Mortality and Immortality: The Anthropology and Archeology of Death*, red. S.C. Humphreys, H. King, New York 1981.

- Hyldahl N., *Paul and Hellenistic Judaism in Corinth*, w: *The New Testament and Hellenistic Judaism*, red. P. Borgen, S. Giversen, Peabody 1997, 204-216.
- Hübner H., *New Testament, OT Quotation in*, w: *ABD*, IV, 1096-1104.
- Jankowski A., *Duch Święty DokonaWCą zbawienia. Nowy Testament o po-stannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Myśl Teologiczna, Kraków 2003.
- Jankowski A., *Eschatologia Nowego Testamentu*, Myśl Teologiczna, Kraków 2007.
- Jankowski A., *Kerygmat w Kościele apostołskim. Nowotestamentowa teologia głoszenia słowa Bożego*, Częstochowa 1989.
- Jasiński A.S., *Jezus jest Panem. Kyriologia Nowego Testamentu*, Wrocław 1996.
- Jefferson H.G., *Is Psalm 110 Canaanite?*, *JBL* 73 (1954) 152-156.
- Jelonek T., *Prorocy Starego Testamentu*, Kraków 2007.
- Jepsen A., *Die Begriffe des «Erlösens» im Alten Testament*, w: *Solange es „Heute“ heisst. Festgabe für R. Hermann*, Berlin 1957, 153-163.
- Jeremias J., *Flesh and Blood Cannot Inherit the Kingdom of God (1 Cor 15.50)*, *NTS* 2 (1955-1956) 151-159.
- Jezierska E.J., *„A jak zmartwychwstają umarli? W jakim ukazują się ciele?“ (1 Kor 15,35). Zmartwychwstanie wierzącego i natura jego wskrzeszonego ciała w ujęciu św. Pawła*, *ŻK* 45 (2004) 1, 64-69.
- Jezierska E.J., *Chrystologia*, w: *Teologia Nowego Testamentu, III, Listy Pawłowe, Katolickie i List do Hebrajczyków*, red. M. Rosik, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2008, 71-130.
- Jezierska E.J., *Święty Paweł o zmartwychwstaniu wiernych w Dniu Pańskim*, w: *Miłość wytrwa do końca. Księga Pamiątkowa dla Ks. Profesora Stanisława Pisarka w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2004, 150-162.
- Jezierska E.J., *„Życie dla Pana” – zasadą postępowania odkupionych przez Jezusa Chrystusa. Refleksje nad Pawłowym tekstem 2Kor 5,15*, *SS* 1 (1997) 1, 105-110.
- Jędrzejewski S., *Peszer jako metoda egzegetyczna*, *Seminare* 24 (2007) 111-126.
- Johnson A., *Firstfruits and Death's Defect: Metaphor in Paul's Rhetorical Strategy in 1Cor 15:20-28*, *WW* 16 (1996) 456-464.
- Johnson A., *The Primary Meaning of נֶפֶשׁ*, *Supplements to Vetus Testamentum* 1, Leiden 1953, 67-77.

- Johnson A., *Turning the World Upside Down in 1 Corinthians 15: Apocalyptic Epistemology, the Resurrected Body, and the New Creation*, *EvQ* 75 (2003) 291-309.
- Jones P.R., *1 Cor 15:8: Paul the Last Apostle*, *TynBul* 36 (1985) 5-34.
- Kahle P.E., *The Cairo Geniza*, London 1947.
- Kaznowski K., *Autor Ps 110*, *RTK* 7 (1960) 51-70.
- Kearl M.C., *Endings: A Sociology of Death and Dying*, New York 1989, 95-106.
- Kearney P.J., *He Appeared to 500 Brothers (1 Cor 15:6)*, *NT* 22 (1980) 264-284.
- Keesmaat S.C., *Exodus and the intertextual transformation of tradition in Romans 8,14-30*, *JSNT* 54 (1994) 29-56.
- Keesmaat S.C., *Paul's use of the Exodus Tradition in Romans and Galatians*, Oxford 1994.
- Kempiak R., *Chrystologiczne podstawy Pawłowej krytyki Prawa*, w: *Deus meus et omnia. Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Hugolina Langkammera OFM w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. M.S. Wróbel, Lublin 2005, 167-188.
- Kennedy G.A., *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill 1984.
- Kennedy H.A.A., *St Paul and the Mystery Religions*, London 1913.
- Kenyon K., *Royal Cities of the Old Testament*, London 1971.
- Klinkowski J., *Zużytkowanie Starego Testamentu w Nowym. Studium egzegetyczne tekstów Ewangelii synoptycznych*, *BDL* 13, Legnica 2000.
- Koch D.-A., *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und Verständnis der Schrift bei Paulus*, Tübingen 1986.
- Kovacs J., *The Archons, the Spirit, and the Death of Christ. Do We Really Need the Hypothesis of Gnostic Opponents to Explain 1 Cor 2, 2-16*, w: *Apocalyptic in the NT. Essays in Honor of J. Louis Martyn*, red. J. Marcus, M. L. Soards, *JSNTSup* 24, Sheffield 1989, 217-236.
- Kozyra J., *Aspekty teologiczne paruzji Chrystusa w 1 Kor 15*, *SSHT* 10 (1997) 14-44.
- Krawczyk R., *Nadzieje mesjańskie w Psalmach*, Warszawa 2007.
- Kreitzer L., *Adam as Analogy: Help or Hindrance?*, *NB* 70 (1989) 278-284.
- Kreitzer L., *Adam and Christ*, w: *Dictionary of Paul and His Letters. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, Dovners Grove-Leicester 1993, 9-15.

- Kreitzer L., *Body*, w: *Dictionary of Paul and His Letters. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, Dohners Grove–Leicester 1993, 71–76.
- Kreitzer L., *Jesus and God in Paul's Eschatology*, JSNTSup 19, Sheffield 1987.
- Kuck D.W., *Judgement and Community Conflict. Paul's Use of Apocalyptic Judgment Language in 1 Cor 3, 5 - 4, 5*, NovTSup 66, Leiden–New York–Kopenhagen–Köln 1992.
- Kulińska B., *Pogląd na śmierć jako sen w Starym Testamencie*, SS 6 (2002) 37–56.
- Kurtz D., Boardman J., *Greek Burial Customs*, Aspects of Greek and Roman Life, London 1971.
- LaCocque A., *Szczeliny w murze*, w: *Mysleć biblijnie*, red. A. LaCocque, R. Ricoeur, Teologia żywa, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003.
- Lambrech J., *Paul's Christological Use of Scripture in 1 Cor. 15.20–28*, NTS 28 (1982) 502–527.
- Lambrech J., *Structure and Line of Thought in 1 Cor. 15:23–28*, NovT 32 (1990) 143–151.
- Lambrech J., *To Meet the Lord: Scripture about Life after Death*, w: *Pauline Studies*, BETL 125, Leuven 1994, 411–441.
- Lane-Mercier G., *Quotation as a Discursive Strategy*, Kodikas 14 (1991) 199–214.
- Langkammer H., *Obraz Jezusa Chrystusa w świetle Nowego Testamentu. Przyczynek do chrystologii analogicznej Nowego Testamentu*, Rzeszów 2009.
- Langkammer H., *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, BDL 29, Legnica 2007.
- Langkammer H., *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004.
- Lassen M., *The Use of the Father Image in Imperial Propaganda and 1 Cor 4:14–21*, TynBul 42 (1991) 127–136.
- Lee J.Y., *Interpreting the Powers in Pauline Thought*, NT 12 (1970) 54–69.
- Leggett D.A., *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament. With Special Attention to the Book of Ruth*, Cherry Hill 1974.
- Leith D., Myerson G., *The Power of Address: Explorations in Rhetoric*, London 1989.
- Lemański J., *Pięcioksiąg dzisiaj*, SB 4, Kielce 2002.

- Lemański J., „*Sprawisz, abym ożył!*” (Ps 71,20b). *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, RiS 532, Szczecin 2004.
- Lewis S.M., „*So That God May Be All in All*”: 1 Corinthians 15:12-34, SBFLA 49 (1999) 195-210.
- Lewis S.M., „*So That God May Be All in All*”: *The Apocalyptic Message of 1 Corinthians 15,12-34*, TG 42, Rome 1998.
- Levinson J.R., *Portraits of Adam in Early Judaism. From Sirach to 2 Baruch*, JSPESup 1, Sheffield 1988.
- Léon-Dufour X., *Chrystofanie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1973, 125-130.
- Lietzmann H., *An die Galater*, Tübingen 1923.
- Lindars B., Saldarini A.J., *Cytaty ze Starego Testamentu w Nowym Testamencie*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1999, 175-179.
- Lindemann A., *Parusie Christi und Herrschaft Gottes. Exegese von Kor 15:23-28*, WuD 19 (1987) 87-107.
- Lindemann A., *Paulus und die korinthische Eschatologie. Zur These von einer 'Entwicklung' im paulinischen Denken*, NTS 37 (1991) 373-399.
- Linke W., *Zmartwychwstanie Chrystusa i nasze według św. Pawła*, w: „*Dla mnie żyć to Chrystus!*”. *Rok świętego Pawła w parafii św. Jakuba w Skierniewicach*, red. J. Pietrzyk, M. Szmajdziński, Skierniewice 2009, 79.
- Loader W.R.G., *Christ at the Right Hand – Ps. CX. 1 in the New Testament*, NTS 24 (1977) 199-217.
- Longenecker R.N., *Studies in Paul, Exegetical and Theological*, New Testament Monographs, Sheffield 2004.
- Longosz S., *Czy Paweł Apostoł cytował komediopisarza Menandra (1 Kor 15,33). Opinie Ojców Kościoła*, VoxP 9 (1989) 17, 907-924.
- Lorek P., *Podstawowa linearna i chiastyczna dispositio I Listu do Koryntian*, TW 1 (2006) 47-60.
- Łanowski J., *Menandros*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 312-315.
- Łowicka D., *Euripides*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 192-195.
- Maass F., מָבֵרִים *'ādbām*, w: *TDOT*, I, 75-87.
- Macgregor G.H.C., *Principalities and Powers: The Cosmic Background of Paul's Thought*, NTS 1 (1954-55) 17-28.
- Machinist P.B., *Sargon II*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. E. Szymula, Warszawa 1999, 1088-1089.



- Mack B., *Rhetoric and the New Testament*, Minneapolis 1990.
- Maier F.W., *Ps 110,1 (LXX 109,1) im Zusammenhang von 1 Kor 15,24-26*, BZ 20 (1932) 139-156.
- Maile J.F., *Exaltation and Enthronement*, w: *Dictionary of Paul and His Letters. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, Dovners Grove–Leicester 1993, 275-278.
- Malherbe A.J., *The Beasts at Ephesus*, JBL 87 (1968) 71-80.
- Marconcini B., *L'apocalittica biblica*, w: *Profeti e Apocalittici*, red. B. Marconcini i inni, Logos. Corso do Studi Biblici 3, Torino 1994, 193-246.
- Martin-Achard R., *From Death to Life. A Study of the Doctrine of the Resurrection in the Old Testament*, Edinburgh–London 1960.
- Martin-Achard R., *Resurrection (OT)*, w: *ABD*, V, 680-684.
- Mazar A., *Archeology of the Land of the Bible. 10,000 – 586 B.C.E.*, The Anchor Bible Reference Library, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1992.
- McNamara M., *I Targum e il Nuovo Testamento. Le parafrasi aramaiche delle bibbia ebraica e il loro apporto per una migliore comprensione del Nuovo Testamento*, Studi biblici, Bologna 1978.
- Mello A., *Judaizm*, tłum. K. Stopa, Kraków 2003.
- Meynet R., *L'analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible*, Paris 1989.
- Meynet R., *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, tłum. K. Łukowicz, T. Kot, Myśl Teologiczna, Kraków 2001.
- Mędała S., *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Biblioteka Zwojów. Tłó Nowego Testamentu 1, Kraków 1994.
- Michel O., *Paulus und seine Bibel*, Darmstadt 1972<sup>2</sup>.
- Mickiewicz F., *Zagadnienia etyczne*, w: *Teologia Norwego Testamentu, III, Listy Pawłowe, Katolickie i List do Hebrajczyków*, red. M. Rosik, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2008, 307-373.
- Millard A., *Reading and Writing in the Time of Jesus*, Biblical Seminar 69, Sheffield 2000.
- Millard A., *Skarby czasów Biblii. Odkrycia archeologiczne rzucają nowe światło na Biblię*, tłum. M. Stopa, Warszawa 2000.
- Miranda A., *L'«uomo spirituale» (pneumatikos anthrōpos) nella prima ai Corinzi*, RivB 43 (1995) 485-519.
- Mitchell M.M., *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, Tübingen 1991.

- Moeller H.R., *Biblical Research and O.T. Translation*, Bible Translator 13 (1962) 16-22.
- Morissette R., *La citation du Psaume VIII, 7b dans I Corinthians XV, 27a*, w: ScEs 24 (1972) 314-342.
- Morissette R., *La condition de ressucité. 1 Cor 15:35-49: structure littéraire de la péricope*, Bib 53 (1972) 208-228.
- Morris I., *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Key Themes in Ancient History, Cambridge 1992.
- Moule C.F.D., *St. Paul and Dualism. The Pauline Conception of Resurrection*, NTS 12 (1965 / 1966) 10-123.
- Muchowski P., *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada – Nachal Cheder*, Biblioteka Zwojów. Tłó Nowego Testamentu 5, Kraków 2000.
- Munck J., *Paulus tanquam abortivus, 1 Cor 15:8*, w: *NT Essays: Studies in Memory of T.W. Manson*, red. A.J.B. Higgins, Manchester 1959, 180-195.
- Murphy-O'Connor J., *"Baptized for the Dead" (I Cor., XV, 29). A Corinthian Slogan?*, RB 88 (1981) 532-543.
- Murphy-O'Connor J., *Tradition and Redaction in 1 Cor 15:3-7*, CBQ 43 (1981) 582-589.
- Müller K., *1 Kor 1,18-25, Die eschatologisch-kritische Funktion der Verkündigung des Kreuzes*, BZ 10 (1966) 246-272.
- Münderlein G., *Die Überwindung der Mächte. Studien zu theologischen Vorstellung des apokalyptischen Judentums und bei Paulus*, Zürich 1971.
- Nickelsburg G.W.E., *An ekrōma, Though Appointed from the Womb: Paul's Apostolic Self-Description in 1 Cor 15 and Gal 1*, HTR 79 (1986) 198-205.
- Nickelsburg G.W.E., *Resurrection (Early Judaism and Christianity)*, w: *ABD*, V, 684-691.
- Nobile M., *Le citazioni veterotestamentarie di Paulo*, w: *Atti del VII Simposio di Tarso su S. Paulo Apostolo*, red. L. Padovese, Turchia: la Chiesa e la sua storia XVI, Roma 2002, 21-27.
- O'Brien P.T., *Principalities and Powers: Opponents of the Church*, w: *Biblical Interpretation and the Church*, red. D.A. Carson, Nashville 1984, 110-150.
- Ordon H., *Dzieło odkupienia w nauczaniu św. Pawła*, w: *Biblia o odkupieniu*, red. R. Rubinkiewicz, Lublin 2000, 177-186.

- Orłowski R., *Łukaszowy przekaz o powołaniu Pawła. Studium literacko-teologiczne*, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2008.
- Osborne R.E., *Paul and the Wild Beasts*, JBL 85 (1966) 225-230.
- Paciorek A., *Paweł Apostoł – pisma*, I, Academica 28, Tarnów 1997.
- Paciorek A., *Wydarzenie pod Damaszkiem w świetle nowotestamentowych wypowiedzi*, w: *Mów, Panie, bo sługa Twój słucha. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1999, 163-175.
- Pani G., *Vocazione di Paulo o conversione? La documentazione della lettera ai Galati e ai Romani*, w: *Il simposio di Tarso su S. Paulo Apostolo*, Roma 1993, 50-64.
- Parchem M., *Zmartwychwstanie, odpłata po śmierci i życie wieczne w literaturze międzytestamentalnej*, VV 15 (2009) 99-142.
- Park S., *Conceptions of Afterlife in Jewish Inscriptions: With Special Reference to Pauline Literature*, WUNT 121, Tübingen 2000.
- Pearce L.E., *Elam*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 1999, 250-251.
- Person B.A., *The pneumatikos – psychikos Terminology in 1 Corinthians. A Study in the Theology of the Corinthian Opponents of Paul and its Relation to Gnosticism*, SBLDS 12, Missoula 1973.
- Penna R., *Cristologia adamitica e ottimismo antropologico in 1 Cor 15,45-49*, w: *L'apostolo Paolo. Studi d'esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo 1991.
- Perelman C., Olbrychts-Tyteca L., *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, tłum. J. Wilkinson, P. Weaver, Notre Dame 1969.
- Perri C., *On Alluding*, Poetics 7 (1978) 289-307.
- Perriman A.C., *Paul and the Parousia: 1 Corinthians 15.50-57 and 2 Corinthians 5.1-5*, NTS 35 (1989) 512-521.
- Pisarek S., *Życie i śmierć*, w: *Vademecum biblijne*, IV, red. S. Grzybek, Kraków 1991, 59-70.
- Plank K.A., *Resurrection Theology: The Corinthian Controversy Re-examined*, PRSt 8 (1981) 41-54.
- Polaski D.C., *Authorizing an End. The Isaiah Apocalypse and Intertextuality*, Leiden 2001.
- Polok B., *Autorytet pism ST w NT na przykładzie starotestamentalnych cytatów w ewangelicznych opisach męki Pańskiej*, w: *Izrael i Biblia Hebrajska w Nowym Testamencie*, red. K. Ziaja, Sympozja 53, Opole 2003, 45-62.

- Porter S.E., *Further Comments on the Use of the Old Testament in the New Testament*, w: *The Intertextuality of the Epistles. Explorations of Theory and Practice*, red. T.L. Brodie, D.R. MacDonald, S.E. Porter, Sheffield 2006, 98-110.
- Porter S.E., *The Use of the Old Testament in the New Testament: A Brief Comment on Method and Terminology*, w: *Early Christian Interpretation of the Scriptures in Israel: Investigations and Proposals*, red. C.A. Evans, J.A. Sanders, JSNTSup 14, Sheffield 1997, 79-96.
- Price R.M., *Apocryphal Apparitions: 1 Cor 15:3-11 as a Post-Pauline Interpolation*, JHC 2 (1995) 69-99.
- Prümm K., *Reflexiones theologicae et historicae ad usum Paulinum termini 'eikōn'*, VD 40 (1962) 232-257.
- Rad G. von, *Teologia Starego Testamentu*, tłum B. Widła, Warszawa 1986.
- Radi W., *Der Sinn von gnōrizō in 1 Kor 15:1*, BZ 28 (1984) 243-245.
- Rakocy W., *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2003.
- Rapoport I., *Zasady żydowskiej egzegezy tekstu do czasów końcowej redakcji Talmudu*, w: M. Rosik, I. Rapoport, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2009, 157-260.
- Reader M., *Vikariastaufe in 1Cor 15:29?*, ZNW 46 (1955) 258-261.
- Reaume J.D., *Another Look At 1 Cor 15:29, 'Baptized for the Dead'*, BSac 152 (1995) 457-475.
- Reicke B., *Szeol*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1996, 591-592.
- Reid R.G., *Principalities and Powers*, w: *Dictionary of Paul and His Letters. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, Downers Grove–Leicester 1993, 746-752.
- Reitzenstein R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig – Berlin 1927.
- Richard S., *Góra*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1999, 357.
- Richardson N., *Paul's Language about God*, JSNTSup 99, Sheffield 1994.
- Riesenfeld H., *The Gospel Tradition and its Beginnings. A Study in the Limits of „Formgeschichte“*, TU 73, Berlin 1957.
- Riesner R., *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, WUNT 2,7, Tübingen 1981.

- Rissi M., *Die Taufe für die Toten*, Abhandlung zur Theologie des A und NT 42, Zurich 1962.
- Rist J.M., *Zeno and Stoic Consistency*, w: *Essays in Ancient Greek Philosophy*, II, red. J.P. Anton, New York 1983, 465-477.
- Roberts J.H., *The Eschatological Transitions to the Pauline Letter Body*, Neot 20 (1986), 29-35.
- Rogowski R., *ABC teologii dogmatycznej*, red. S.J. Stasiak, R. Zawila, A. Małachowski, Wrocław 1999<sup>4</sup>.
- Roloff J., *Adam*, w: *Das Grosse Lexikon zur Bibel. Altes und Neues Testament*, red. K. Koch, E. Otto, J. Roloff, H. Schmoldt, Wien 2004, 21.
- Roloff J., *Parusie*, w: *Das Grosse Lexikon zur Bibel. Altes und Neues Testament*, red. K. Koch, E. Otto, J. Roloff, H. Schmoldt, Wien 2004, 387.
- Romaniuk K., *Uczniowie i współpracownicy Pawła*, Warszawa 1993.
- Romaniuk K., *Wiara w zmartwychwstanie, pusty grób i pojawienie się zmartwychwstałego Chrystusa*, AL 6, Katowice 1981.
- Romeo A., 'Omnes quidem resurgemus' seu 'Omnes quidem nequaquam dormiemus' (1 Cor. 15,51), VD 14 (1934)142-378.
- Rosik M., *Biblijne namaszczenie na króla, kapłana i proroka jako konsekracja. „Namaszczył ciebie olejkim radości” (Ps 45 [44] 8)*, ŻK 6 (38) 2002, 42-53.
- Rosik M., *Ewangelia Łukasza a świat grecko-helleński. Perspektywa literacka i ideologiczna*, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2009.
- Rosik M., *Judaistyczne tło Modlitwy Pańskiej (Mt 6,9-13)*, Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein 4 (2008) 41-50.
- Rosik M., *Literatura żydowska okresu biblijnego i rabinicznego*, w: M. Rosik, I. Rapoport, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2009, 11-155.
- Rowland C., *Parousia*, w: *ABD*, V, 166-170.
- Rowley H.H., *Melchizedek and Zadok*, w: *Festschrift für Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag*, red. W. Baumgartner, O. Eissfeldt, K. Ellinger, L. Rost, Tübingen 1950, 461-472.
- Rush A.C., *Death and Burial in Christian Antiquity*, Catholic University of America Studies in Christian Antiquity 1, Washington 1941.
- Ryle H.E., *The Canon of the Old Testament*, London 1892.
- Saake H., *Die kodikologisch problematische Nachstellung der Negation (Beobachtungen zu 1 Kor 15,51)*, ZNW 63 (1972) 277-279.
- Saldarini A.J., *Szabna*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. E. Szymula, Warszawa 1999, 1182.

- Salguero J., *Concetto biblico di salvezza-liberazione*, Ang 53 (1976) 11-55.
- Sanders E.P., *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.-66 d.C.)*, tłum. P. Capelli, L. Santini, SR, Brescia 1999.
- Saw I., *Paul's Rhetoric in 1 Corinthians 1. An Analysis Utilizing the Theories of Classical Rhetoric*, Lewiston-Queenston-Lampeter 1995.
- Schade H.-H., *Apokalyptische Christologie bei Paulus. Studien zum Zusammenhang von Christologie und Eschatologie in den Paulusbriefen*, GTA 18, Göttingen 1981.
- Schaeffer M., *Paulus 'Fehlgeburt' oder 'unvernünftiges Kind'?*, ZNW 85 (1994) 207-217.
- Schedl C., *Historia Starego Testamentu*, IV, *Zew Proroków*, tłum. S. Stańczyk, Tuchów 1995.
- Schendel E., *Herrschaft und Unterwerfung Christi: 1. Korinther 15,24-28 in Rxeese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4 Jahrhunderts*, BGBE 12, Tübingen 1971.
- Schenk W., *Textlinguistische Aspekte der Strukturanalyse, dargestellt am Beispiel von 1 Kor xv.1-11*, NTS 23 (1977) 469-477.
- Schep J.A., *The Nature of the Resurrection Body*, Grand Rapids 1964.
- Schlier H., *Principalities and Powers in the New Testament*, Freiburg 1961.
- Schmeller T., *Paulus und die 'Diatribē'. Eine vergleichende Stilinterpretation*, NTA 19, Münster 1987.
- Schmid J., *Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus und die Theoria vom sensus plenior*, BZ 3 (1959) 161-173.
- Schmithals W., *The Gnosis in Korinth*, FRLANT 48, Göttingen 1956.
- Schneider B., *The Corporate Meaning and Background of 1 Cor 15:45b*, CBQ 29 (1967) 450-467.
- Schottroff L., *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannes-evangelium*, WMANT 37, Neukirchen 1970.
- Schreiner S., *Psalms CX and the Investiture of the High Priest*, VT 27 (1977) 216-222.
- Schütz J.H., *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*, Cambridge 1975.
- Schweitzer A., *The Mysticism of Paul the Apostle*, London 1956.
- Schweizer E., *1 Korinther 15,20-28 als Zeugnis paulinischer Eschatologie und ihrer Verwandtschaft mit der Verkündigung Jesu*, w: *Jesus und Paulus*, red. E.E. Ellis, E. Grässer, Göttingen 1975, 301-314.
- Schweizer E., *Body*, w: *ABD*, I, 767-772.
- Schweizer E., *χοϊκός*, w: *TDNT*, IX, 472-479.

- Scott J.M., *Paul's use of Deuteronomic Tradition*, JBL 112 (1993) 645-665.
- Scroggs R., *Eschatological Existence in Matthew and Paul: Coincidentia Oppositorum*, w: *Apocalyptic and the New Testament*, JSNTSup 24, Sheffield 1989, 125-146.
- Scroggs R., *The Last Adam. A Study in Pauline Anthropology*, Philadelphia 1966.
- Sellin G., *Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15*, FRLANT 138, Göttingen 1986.
- Seignac J. de, *Essai d'interprétation du Psaume CX à l'aide de la littérature égyptienne*, Oudtestamentische Studien 9, Leuven 1951.
- Sfair P., *De genuina lectione Ps 8,2*, Bib 23 (1942) 318-322.
- Sider R.J., *St. Paul's Understanding of the Nature and Significance of the Resurrection in I Corinthians XV:1-19*, NovT 19 (1977) 132-143.
- Sider R., *The Pauline Conception of Resurrection Body in 1 Cor 15:35-54*, NTS 21 (1975) 429-439.
- Silva D.A. de, *Let the One Who Claims Honor Establish That Claim in the Lord. Honor Discourse in the Corinthian Correspondence*, BTB 28 (1998) 61-74.
- Silva M., *Old Testament in Paul*, w: *Dictionary of Paul and His Letters. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, Dorners Grove - Leicester 1993, 630-642.
- Soden W. van, *Der Mensch bescheidet sich nicht. Überlegungen zu Schöpfungserzählungen in Babylonien und Israel*, w: *Bibel und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament*, red. W. van Soden, BZAW 162, Berlin-New York 1985, 165-173.
- Soggin J.A., *Introduzione all'Antico Testamento. Dalle origini alla chiusura del Canone alessandrino. Con appendici sulle iscrizioni palestinesi della prima metà del I millennio a.C. e sui reperti manoscritti dei primi secoli dopo l'esilio*, Brescia 1987<sup>4</sup>.
- Soggin J.A., *Textkritische Untersuchungen von Ps. VIII, vv. 2-3 und 6*, VT 21 (1971) 565-571.
- Söding T., *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie*, WUNT 93, Tübingen 1997.
- Söding T., *'Die Kraft der Sünde ist das Gesetz' (1 Kor 15,56). Anmerkungen zum Hintergrund und zur Pointe einer gesetzeskritischen Sentenz des Apostels Paulus*, ZNW 83 (1992) 74-84.

- Spörlein B., *Die Leugnung der Auferstehung. Eine historisch-kritische Untersuchung zu 1 Kor 15*, BU 7, Regensburg 1971.
- Staab K., *1 Kor 15,29 in Lichte der Exegese der griechischen Kirche*, w: *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961*, II, AnBib 17-18, Rome 1963, 437-449.
- Stamm J.J., *Eine Bemerkung zum Anfang des achten Psalms*, TZ 13 (1957) 470-478.
- Stamm J.J., *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*, Bern 1940.
- Stamm J.J., לָמַד, w: *Theological Lexicon of the Old Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, I, Peabody 1997, 288-296.
- Stanley C.D., *Arguing with Scripture: The Rhetoric of Quotation in Letters of Paul*, New York 2004.
- Stanley C.D., *Paul and Homer: Greco-Roman Citation Practice in the First-Century CE*, NT 32 (1990) 48-56.
- Stanley C.D., *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, SNTSMS 74, Cambridge 1992.
- Stasiak S.J., *Eschatologia w Listach Pasterskich. Specyfika terminów rzeczownikowych*, Legnica 1999.
- Stendhal K., *Paul Among Jews and Gentiles*, Philadelphia 1976.
- Stendhal K., *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament*, Lund 1968.
- Sterling G.E., 'Wisdom among the Perfect'. *Creation Traditions in Alexandrian Judaism and Corinthian Christianity*, NT 37 (1955) 355-384.
- Sternberg M., *Proteus in Quotation – Land: Mimesis and the Forms of Reported Discourse*, Poetics Today 3 (1982) 107-156.
- Stone M.E., *Apocalyptic Literature*, w: *Compendium rerum iudaicarum ad Novum Testamentum*, II, *Jewish Writings of Second Temple Period. Apocrypha, Pseudoepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, red. M.E. Stone, Assen-Philadelphia 1984, 383-442.
- Stone N., *Names of God*, Chicago 1994.
- Stordalen T., *Genesis 2,4. Restudying a locus classicus*, ZAW 104 (1992) 163-177.
- Stordalen T., *Man, Soil, Garden: Basic Plot in Genesis 2-3 Reconsidered*, JSOT 53 (1992) 3-26.
- Strack H.L., Stemberger G., *Introduction to the Talmud and Midrash*, tłum. M. Bockmuehl, Edinburgh 1991.



- Synowiec J.S., *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003.
- Synowiec J.S., *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987.
- Synowiec J.S., *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków 2001<sup>3</sup>.
- Synowiec J.S., *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, Kraków 1996.
- Swete B.H., *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge 1900.
- Szwarc U., *Świątynia jerozolimska*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 79-92.
- Tanger A., *Psalm 8,1-2. Studies in Texts*, Theology 69 (1966) 492-496.
- Teani M., *Corporeità e risurrezione. L'interpretazione di 1 Corinti 15,35-49 nel Novecento*, Aloisiana. Pubblicazioni della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale – Sezione "San Luigi" 24, Roma-Brescia 1994.
- Teologia Nowego Testamentu*, III, *Listy Pawłowe, katolickie, List do Hebrajczyków*, red. M. Rosik, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2008.
- Terry R.B., *A Discourse Analysis of First Corinthians*, Publications in Linguistics 120, Arlington 1955.
- Testa E., *Genesi. Introduzione – storia primitiva*, Torino 1977<sup>2</sup>.
- Thiselton A.C., *Realized Eschatology in Corinth*, NTS 24 (1977-1978) 510-526.
- Thompson K.C., *I Corinthians 15,29 and Baptism for the Dead*, w: *Papers Presented to the Second International Congress on the New Testament Studies held at Christ Church, Oxford 1961*, Studia Evangelica 2, TU 87, Berlin 1964, 651-659.
- Thompson P.E.S., *The Yahwist Creation Story*, VT 21 (1971) 198-208.
- Torbus S., *Listy św. Pawła w retorycznej kulturze antyku*, TW 1 (2006) 11-18.
- Torbus S., *Listy św. Pawła z perspektywy retorycznej*, BDL 26, Legnica 2006.
- Tournay R.J., *Les relectures du Psaume 110 (109) et l'allusion à Gédéon*, RB 105 (1998) 321-331.
- Toynbee J.M.C., *Death and Burial in the Roman World*, Aspects of Greek and Roman Life, London 1971.
- Treves M., *The date of Psalm XXIV*, VT 10 (1960) 428-434.
- Treves M., *Two Acrostic Psalms*, VT 15 (1965) 81-90.
- Tronina A., *Teologia Psalmów. Wprowadzenie do lektury Psalterza*, Lublin 1995.

- Trudinger L.P., „*Not Yet made*” or „*Newly Made*”. *A Note on Genesis 2,5*, EvQ 47 (1975) 67-69.
- Tułodziecki T., *Psalm 110 jako przykład teologii kapłaństwa w Psalterzu*, VV 12 (2007) 33-56.
- Tyrrell Hanson A., *Cytaty ze Starego Testamentu w Nowym Testamencie*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1996, 94-96.
- Unterman J., *Lewiatan*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 1999, 668-669.
- Usami K., *How Are the Dead Rised? (1 Cor 15:35-38)*, Bib 57 (1976) 468-493.
- Ussishkin D., *Tē Conquest of Lachish by Sennacherib*, Publications of the Institute of Archeology 6, Tel Aviv 1982.
- Vanhoye A., *Struttura e teologia nell'Epistola agli Ebrei*, Roma 1996<sup>3</sup>.
- Vaux R. de, *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan*, Paris 1971.
- Vaux R. de, *Instytucje Starego Testamentu*, I-II, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004.
- Vielhauer P., *Paulus und das Alte Testament*, w: *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Fs. E. Bizer*, red. L. Abramowski, F.J.G. Goeters, Neukirchen 1969, 33-62.
- Vincent L.-H., Steve M.-A., *Jerusalem de L'Ancien Testament*, I, Paris 1954.
- Von der Osten-Sacken P., *Die Apologie des paulinischen Apostolatu in 1 Kor 15:1-11*, ZNW 64 (1973) 245-262.
- Vos J.S., *Argumentation und Situation in 1Kor. 15*, NovT 41 (1999) 313-333.
- Vos J.S., *The Pauline Eschatology*, Grand Rapids 1961<sup>2</sup>.
- Vorster J.N., *Resurrection Faith in 1Cor 15*, Neot 3 (1989) 287-307.
- Vriezen T.Z., *Ps 8,2-3*, NTT 3 (1948-49) 11-15.
- Wagner G., *If Christians Refuse to Act, Then Christ Is Not Risen. Once More, 1 Cor 15*, IBS, 6 (1984) 27-39.
- Wagner R., *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul 'in Concert' in the Letter to the Romans*, NovTSup 101, Leiden 2002.
- Wagner S., אָמַר 'amar, w: *TDOT*, I, 328-344.
- Wallis W., *The Problem of an Intermediate Kingdom in 1 Corinthians 5.20-28*, JETS 18 (1975) 229-242.

- Warzecha J., *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005.
- Webber R.C., *A Note on 1Cor 15:3-5*, JETS 26 (1983) 265-269.
- Wedderburn A.J.M., *Philo's 'Heavenly Man'*, NovT 15 (1973) 301-326.
- Wedderburn A.J.M., *The Problem of the Denial of the Resurrection in I Corinthians XV*, NovT 23 (1981) 228-241.
- Weimar P., *Die Toledôt – Formel in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung*, BZ 18 (1974) 65-93.
- Weippert M., *Zum Text von Ps. 105 und Js 22,5*, ZAW 73 (1961) 97-99.
- Wénin A., *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1 – 12,4*, Paris 2007.
- Westermann C., אָדָם 'ādām person, w: E. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, I, tłum. M.E. Biddle, Peabody 1997, 31-42.
- Westermann C., *Basic Forms of Prophetic Speech*, tłum. H.C. White, Philadelphia 1967.
- Westermann C., *Praise and Lament in the Psalms*, Grand Rapids 1984.
- White E., *The Context of Human Discourse: A Configurational Criticism of Rhetoric*, Columbia 1992.
- White J.R., *'Baptized on Account of the Dead': The Meaning of 1Cor 15:29 in its Context*, JBL 116 (1997) 489-499.
- Wickle H.-A., *Das Problem eines messianischen Zwischenreichs bei Paulus*, Zürich 1967.
- Wierzbicka A., *The Semantics of Direct and Indirect Discourse*, Papers in Linguistics 7 (1974) 267-307.
- Wilson R.R., *Jeroboam II*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 1999, 440-441.
- Windisch H., *Die Christophanie vor Damascus und ihre religionsgeschichtliche Parallelen*, ZNW 31 (1932) 1-23.
- Wink W., *Naming the Powers*, Philadelphia 1984.
- Winter B.W., *After Paul left Corinth. The Influence of Secular Ethics and Social Change*, Grand Rapids 2001.
- Witczyk H., *Narodziny wiary w cielesne zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu*, VV 15 (1009) 209-227.
- Witherington III B., *Christology*, w: *Dictionary of Paul and His Letters. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, Dovners Grove - Leicester 1993, 100-115.
- Wodecki B., *Jerusalem – Zion in the Texts of Proto-Isaiah*, PJBR 1 (2000) 1, 89-108.

- 
- Wojciechowski M., *Apokryfy z Biblii greckiej. 3 i 4 Księga Machabejska, 3 Księga Ezdrasza oraz Psalm 151 i Modlitwa Manassesza*, Rozprawy i Studia Biblijne 8, Warszawa 2001.
- Wróbel M., *Faryzeusze i saduceusze wobec zmartwychwstania*, VV 15 (2009) 143-154.
- Wyatt N., *Interpretation of the Creation and Fall Story in Genesis 2-3*, ZAW 93 (1981) 10-21.
- Zimmer C., *Das argumentum resurrectionis in 1Kor 15:12-20*, LB 65 (1991) 25-36.
- Żebrowski R., *Pirke(j) de-Rabi Eliezer*, w: *Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*, red. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, II, Warszawa 2003, 321-322.

# SPIS TREŚCI

<b>WSTĘP</b> .....	5
1. Problemy badawcze i cel pracy .....	7
2. Stan badań .....	8
2.1. Kwestia cytowania w ogólności .....	9
2.2. Kwestia cytatów ST w 1 Kor 15,12-58 .....	14
3. Metoda i prezentacja treści pracy .....	20
<b>I. ZAGADNIENIA WPROWADZAJĄCE</b> .....	21
1. Pawłowe wykorzystanie cytatów ST – kwestie wstępne .....	21
1.1. Cytaty starotestamentowe w listach Pawłowych – precy- zacja terminów i kryteria klasyfikacji .....	23
1.2. Fenomen cytowania ST w <i>Corpus Paulinum</i> .....	47
2. 1 Kor 15,12-58 – miejsce w strukturze listu i budowa wew- nętrzną .....	71
2.1. Miejsce 1 Kor 15,12-58 w strukturze listu .....	71
2.2. Budowa wewnętrzna 1 Kor 15,12-58 .....	83
3. Określenie cytatów starotestamentowych w 1 Kor 15,12-58 i ich najbliższego kontekstu .....	88
3.1. Określenie cytatów starotestamentowych w 1 Kor 15,12-58	89
3.2. Określenie najbliższego kontekstu cytatów starotestamen- towych w 1 Kor 15,12-58 .....	101
<b>II. CYTAT Z Ps 110[109],1b W 1 Kor 15,25b</b> .....	113
1. Źródło cytatu .....	113
2. Znaczenie w kontekście oryginalnym .....	114
2.1. Podłoże ideowe i struktura literacka Ps 110,1-7 .....	115
2.2. Analiza egzegetyczna Ps 110,1-7 .....	118

2.3. Wkład w. 1b w Ps 110,1-7 .....	137
3. Znaczenie w 1 Kor 15,23-28 .....	138
<b>III. CYTAT Z Ps 8,7b W 1 Kor 15,27a .....</b>	<b>161</b>
1. Źródło cytatu .....	161
2. Znaczenie w kontekście oryginalnym .....	162
2.1. Podłoże ideowe i struktura literacka Ps 8,2-10 .....	163
2.2. Analiza egzegetyczna Ps 8,2-10 .....	166
2.3. Wkład w. 7b w Ps 8,2-10 .....	182
3. Znaczenie w 1 Kor 15,23-28 .....	183
<b>IV. CYTAT Z Iz 22,13b W 1 Kor 15,32b .....</b>	<b>197</b>
1. Źródło cytatu .....	197
2. Znaczenie w kontekście oryginalnym .....	198
2.1. Podłoże ideowe i struktura literacka Iz 22,1-14 .....	199
2.2. Analiza egzegetyczna Iz 22,1-14 .....	206
2.3. Wkład w. 13b w Iz 22,1-14 .....	219
3. Znaczenie w 1 Kor 15,31-34 .....	220
<b>V. CYTAT Z Rdz 2,7b W 1 Kor 15,45b .....</b>	<b>236</b>
1. Źródło cytatu .....	236
2. Znaczenie w kontekście oryginalnym .....	238
2.1. Podłoże ideowe i struktura literacka Rdz 2,4b-7 .....	238
2.2. Analiza egzegetyczna Rdz 2,4b-7 .....	240
2.3. Wkład w. 7b w Rdz 2,4b-7 .....	249
3. Znaczenie w 1 Kor 15,44b-49 .....	250
<b>VI. CYTAT Z Iz 25,8a W 1 Kor 15,54b .....</b>	<b>279</b>
1. Źródło cytatu .....	279
2. Znaczenie w kontekście oryginalnym .....	281
2.1. Podłoże ideowe i struktura literacka Iz 25,1-12 .....	282
2.2. Analiza egzegetyczna Iz 25,1-12 .....	284

2.3. Wkład w. 8a w Iz 25,1-12 . . . . .	299
3. Znaczenie w 1 Kor 15,54-56 . . . . .	301
<b>VII. CYTAT Z Oz 13,14b W 1 Kor 15,55 . . . . .</b>	<b>312</b>
1. Źródło cytatu . . . . .	312
2. Znaczenie w kontekście oryginalnym . . . . .	313
2.1. Podłoże ideowe i struktura literacka Oz 13,12 – 14,1 . . . . .	314
2.2. Analiza egzegetyczna Oz 13,12 – 14,1 . . . . .	315
2.3. Wkład w. 13b w Oz 13,12 – 14,1 . . . . .	324
3. Znaczenie w 1 Kor 15,54-56 . . . . .	325
<b>VIII. CYTATY ST W 1 Kor 15,12-58: ICH ROLA I REDAKCYJ- NE PRZEPRACOWANIE . . . . .</b>	<b>334</b>
1. Rekontekstualizacja cytatów . . . . .	337
2. Retoryczna funkcja cytatów . . . . .	344
3. Mesjańskie / chrystologiczne odczytanie cytatów . . . . .	351
4. Eschatologiczne odczytanie cytatów . . . . .	354
5. Wykorzystanie metody <i>gezerah shava</i> i <i>gal wahomer</i> w inter- pretacji cytatów . . . . .	359
6. Wykorzystanie przedpawłowej tradycji wczesnochrześcijań- skiej w cytowaniu . . . . .	367
<b>ZAKOŃCZENIE . . . . .</b>	<b>372</b>
<b>“In Christ shall all to be made alive” (1 Cor 15:22b). OT Quota- tions in Paul's argumentation in favour of the resurrection (1 Cor 15:12-58). Summary . . . . .</b>	<b>378</b>
<b>Indeks nazwisk . . . . .</b>	<b>384</b>
<b>Wykaz skrótów . . . . .</b>	<b>396</b>
<b>Bibliografia . . . . .</b>	<b>402</b>

„Bibliotheca Biblica” to seria naukowa, którą nasze wydawnictwo wydaje przy wsparciu finansowym Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Redaktorem serii jest ks. prof. Mariusz Rosik z PWT we Wrocławiu. Ta pięknie opracowana graficznie seria stała się „forum” dla naukowej myśli teologicznej autorów środowiska wrocławskiego, ale i z innych ośrodków. Jest bardzo istotne, aby wyniki pracy badawczej były przez opublikowanie dostępne dla szerokiego grona teologów i studentów teologii, ale także dla chrześcijan chcących poszerzyć swoją wiedzę.

**W serii dotychczas ukazały się:**

- JOANNA JAROMIN,  
*Wartości królestwa Bożego w przypowieściach Ewangelii synoptycznych* (2008).
- KS. MARIUSZ ROSIK,  
*Judaizm u początków ery chrześcijańskiej* (2008).
- S. EWA JEZIERSKA OSU,  
*Życie wierzącego w myśli św. Pawła* (2008).
- KS. RAFAŁ ORŁOWSKI,  
*Lukaszowy przekaz o powołaniu Pawła Dz 9, 3-19a; 22, 6-21; 26, 12-18. Studium literacko-teologiczne* (2008).
- Teologia Nowego Testamentu,*  
pod red. ks. Mariusza Rosika, t. I-III (2008).
- KS. PROF. JANUSZ CZERSKI,  
*Pierwszy List do Koryntian* (2009).
- KS. MARIUSZ ROSIK I RABIN ICCHAK RAPOPORT,  
*Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego* (2009).
- O. PROF. HUGOLIN LANGKAMMER,  
*Jezus Chrystus w świetle późniejszych pism Nowego Testamentu* (2009).
- KS. MARIUSZ ROSIK,  
*Ewangelia Łukasza a świat grecko-helleński* (2009).
- KS. ZDZISŁAW ZDEBSKI,  
*Teologiczne znaczenie formuł pokutnych w psalterzu* (2009).
- MAGDALENA JÓŻWIAK,  
*Kwestie herajskie w Księdze Rodzaju św. Hieronima. Przekład i komentarz* (2010).





**Ks. Mariusz Rosik** – ur. 1968, prof. Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu (doktorat 1997, licencjat nauk biblijnych Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie 2001, habilitacja 2004, tytuł profesora PWT 2006), stypendysta Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie i L'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem (1998-1999). Jest dyrektorem Podyplomowych Studiów Biblijnych przy PWT we Wrocławiu oraz wicemoderatorem Działa Biblijnego im. Jana Pawła II w Archidiecezji Wrocławskiej. Autor dwudziestu kilku książek i ponad stu artykułów naukowych. Jego prace ukazały się w ośmiu językach. Należy do Stowarzyszenia Biblistów Polskich i Studiorum Novi Testamenti Societas z siedzibą w Cambridge.

Tematem książki jest problem zmartwychwstania w Pierwszym Liście św. Pawła do Koryntian, któremu Paweł poświęca cały obszerny 15 rozdział listu. Najpierw uzasadnia on fakt zmartwychwstania Chrystusa (15, 1-11), następnie zajmuje się zmartwychwstaniem umarłych (15, 12-49) i kończy perspektywą ostatecznego zwycięstwa Chrystusa nad śmiercią (15, 50-58). W argumentacji za zmartwychwstaniem umarłych Paweł sięga do cytatów Starego Testamentu. Autor książki postawił sobie pytanie, jakie teksty Starego Testamentu wykorzystał Paweł w swojej argumentacji za zmartwychwstaniem umarłych i w jaki sposób posługuje się nimi. Pyta o ich funkcję teologiczną i znaczenie retoryczne.

W wyniku przeprowadzonych badań autor stwierdza, że Paweł korzystał zasadniczo z przekładu Septuaginty, zmienił ich kontekst, aby wykorzystać cytaty dla celów retorycznych. Wszystkie cytaty zostały włączone przez Pawła w opis wydarzeń eschatologicznych. Celem zaś całej argumentacji apostoła było przekonanie adresatów, że „w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (1 Kor 15,22b).

*ks. prof. Janusz Czernski*

