

Piotr Nyk

„Głosić Słowo Boże z mocą” (Dz 4,23-31)

Verbum Vitae 7, 139-165

2005

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

„GŁOSIĆ SŁOWO BOŻE Z MOCĄ” (Dz 4,23-31)

O. Piotr Nyk

Pochylając się nad lekturą podwójnego dzieła św. Łukasza, czyli nad Ewangelią oraz Dziejami Apostolskimi, dochodzimy do wniosku, że jednym z wiodących tematów teologicznych tego dzieła jest „rozszerzanie się Bożego zbawienia”. Myśl o „zbawieniu” przewija się przez całe dzieło św. Łukasza. Zbawienie rozpoczęło swoisty „podbój świata” od przyjścia na świat Jezusa Chrystusa i od zainicjowania przez Niego publicznej działalności w synagodze w Nazarecie (por. Łk 4,16-30), a swoje uwieńczenie znalazło w zaniesieniu go przez Apostołów i uczniów Jezusa *aż po krańce ziemi*, czyli do Rzymu, stolicy ówczesnego świata. Stąd nie dziwi, że pojęcie „zbawienia” wyrażone jest dosłownie na początku Ewangelii (1,69.77; 3,6) oraz na końcu Dziejów Apostolskich (28,28), aby w ten sposób, w swoistej inkluzji zamknąć całość dzieła.

Poczynione obserwacje nie są obce naukowym badaniom teologii św. Łukasza, co potwierdza choćby dyskusja prowadzona przez niemieckich egzegetów lat sześćdziesiątych nad zasadnością stosowania nazwy „historia zbawienia” w odniesieniu do podwójnego dzieła św. Łukasza¹. Wychodząc od podstawowego założenia, że owo „rozszerzanie się zbawienia” ukazane zostało w Dziejach Apostolskich przede wszystkim jako głoszenie Słowa Bożego

¹ Por. E. Gräßer, *Acta-Forschung seit 1960*, ThR 41 (1976), 287nn.

przez uczniów Jezusa², możemy zapytać, jak konkretnie wyobrażał je sobie św. Łukasz, autor Dziejów Apostolskich. Jednym z tekstów Dziejów Apostolskich, który może być pomocny w odpowiedzi na powyższe pytanie wydaje się być perykopa, zawierająca modlitwę wspólnoty Jerozolimskiej z Dz 4,13-31. Przemawia za tym nie tylko główna prośba owej modlitwy, wyrażona w słowach „Daj sługom Twoim głosić słowo Twoje z całą odwagą” (4,29b), lecz także umiejscowienie tej modlitwy w makrostrukturze Dziejów Apostolskich na przełomowym, niejako zwrotnym punkcie w przebiegu opowiadania o „rozszerzaniu się zbawienia”.

W celu wyprowadzenia trafnych wniosków teologicznych z tekstu modlitwy wspólnoty Jerozolimskiej Dz 4,23-31 odnośnie zagadnienia „głoszenia Słowa Bożego”, wypada najpierw ukazać rolę wspomnianej modlitwy w strukturze Dziejów Apostolskich, następnie zapoznać się z jej kontekstem bliższym oraz z treścią oraz uwzględnić znaczenie kluczowych pojęć, które w niej występują, dokonując ich egzegezy.

1. MODLITWA WSPÓLNOTY DZ 4,23-31 W MAKROSTRUKTURZE DZIEJÓW APOSTOLSKICH

Wśród współczesnych badaczy dzieła św. Łukasza coraz więcej zwolenników zyskuje pogląd, że Dzieje Apostolskie stanowią drugą część Ewangelii św. Łukasza, względnie jej kontynuację³. Swego rodzaju wskazówki dają nam w tym

² Odnośnie uznania „głoszenia Słowa Bożego” za główny i „wielopostaciowy” motyw dzieła św. Łukasza, w tym również Dziejów Apostolskich por. następującą wypowiedź K. Löninga (*Das Geschichtswerk des Lukas*, t. 1, *Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse*, Stuttgart 1997, 25): „*Tatsächlich ist aber das Ergehen des Wortes (Gottes, der Verkündigung u.ä.) ein zentrales und vielgestaltiges Erzähl-Motiv des lukanischen Geschichtswerks*“.

³ W anglosaskiej egzegezie odnośnie podwójnego dzieła św. Łukasza przyjął się zaproponowany w 1922 roku przez H.J. Cadbury’ego termin „Luke-Acts”. W poważnych badaniach naukowych opinia

względnie obydwu wstępy, zarówno wstęp do Ewangelii (1,1-4) jak również poszerzony wstęp do Dziejów Apostolskich (1,1-14). Nie wchodząc w szczegóły ich interpretacji warto wspomnieć, że zgodnie z zasadami starożytnej retoryki zapowiadają one tematykę obydwu ksiąg oraz intencję autora. Treść Dziejów Apostolskich zapowiedziana jest jednak nie tylko we wstępie Dz 1,1-14, lecz także we wstępie do Ewangelii, która w porządku chronologicznym poprzedza wydarzenia opisane w Dziejach. Uzasadnieniem dla wspomnianego poglądu jest ogólna informacja zawarta w Łk 1,1, zgodnie z którą przedmiotem dzieła św. Łukasza będzie „wszystko, co się pośród nas wydarzyło i spełniło”. Powyższa informacja wskazuje na konsekwentnie przeprowadzony w całości dzieła teologiczny schemat „obietnicy i spełnienia”⁴. We wstępie do Dziejów schemat ten uwiadacza się choćby w tym, że zapowiedź tematyki ujęta jest w formie Jezusowej przepowiedni skierowanej do Apostołów o dawaniu o nim świadectwa „w Jeruzalem i w całość Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (Dz 1,8).

Dla licznej grupy badaczy Dziejów Apostolskich, zapowiedź treści z Dz 1,8 stanowi podstawę do dokonania podziału księgi Dziejów na trzy części⁵. Podział ów zorientowany jest geograficznie i odpowiada kolejno trzem różnym terenom misyjnej działalności Apostołów. Najpierw informuje on o „rozszerzaniu się zbawienia” w Jeruzalem (I część: 1,15–8,3), następnie na terenie Judei i Samarii (II część: 8,4–11,18), aby w końcu ukazać długą drogę tegoż zbawienia *aż po krańce świata*, czyli do Rzymu, stolicy ówczesnego Imperium (III część: 11,19–28,28).

o jedności dzieła św. Łukasza pojawia się z końcem XIX (F. Overbeck w 1870 roku) i na początku XX stulecia. Spis odnośnej literatury zob. w: P. Nyk, *Die Tradition vom eschatologischen Krieg im Gemeindegebet Apg 4,23-31*, Frankfurt a. Main 2004, 18-19.

⁴ Por. J. Gnilka, *Neutestamentliche Theologie. Ein Überblick* (NEB Ergänzungsband 1), Würzburg 1989, 51.

⁵ Por. np. J. Kürzinger, *Die Apostelgeschichte* (GSL.NT 5/12), Düsseldorf 1966, 10n.; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte* (HTK 5/1), Freiburg – Basel – Wien 1980, 66n.; A. Weiser, *Die Apostelgeschichte* (ÖTNT 5/1), Güttersloh – Würzburg 1981, 27n.

Zgodnie z powyższym, interesująca nas modlitwa wspólnoty Jerozolimskiej Dz 4,23-31 znajduje się w pierwszej części Dziejów Apostolskich (1,15–8,3), czyli na początku misyjnej działalności Apostołów, którzy we wstępie do podwójnego dzieła Łk-Dz określani zostali nie tylko jako *naoczni świadkowie* (co odpowiadałoby Ewangelii), lecz także jako ci, *którzy stali się sługami Słowa* (*hyperetai genomenoi tou logou* – Łk 1,2). Terenem działalności owych *slug Słowa* w pierwszej części Dziejów jest Jerozolima, która w podwójnym dziele św. Łukasza stanowi swoistą oś, łączącą wydarzenia opisane w ostatniej części Ewangelii z pierwszą częścią Dziejów Apostolskich⁶.

Perykopy pierwszej części Dziejów Apostolskich, które poprzedzają interesującą nas modlitwę wspólnoty z Dz 4,23-31 stanowią swoiste przygotowanie wspólnoty apostoelskiej w Jerozolimie do drugiego etapu „rozprzestrzeniania się zbawienia”. Apostołowie zostają tutaj niejako „wyposażeni” do podjęcia zadania *slug Słowa*. Według autora Dziejów dzieje się to najpierw poprzez regulację wewnętrznego porządku gminy Jerozolimskiej, czego wyrazem jest uzupełnienie liczby gremium 12 Apostołów (1,15-26), a następnie poprzez napełnienie Apostołów mocą Ducha Świętego (2,1-13). Obydwa wydarzenia ukazane są jako spełnienie się zapowiedzi Starego Testamentu (1,20; 2,16-21), przy czym interpretacja zesłania Ducha Świętego zawarta jest w kazaniu Piotra Apostoła (2,14-41). W dziele św. Łukasza stanowi ono pierwsze, szczególnie przedstawione przepowiadanie misyjne Apostoła Jezusa. Po nim następuje jedno z tzw. „summariów”, ukazujące życie wspólnoty apostoelskiej (2,37-47). W kolejnej perykopie 3,1-10 mamy do czynienia z pierwszym opowiadaniem

⁶ Por. G. Schneider, *Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas 22,54-71. Studien zur lukanischen Darstellung der Passion* (StANT 22), München 1969, 196-203; S.G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, Cambridge 1973, 95; G. Geiger, *Der Weg als Roter Faden durch Lk-Apg*, w: J. Verheyden (Hrsg.), *The Unity of Luke-Acts*, BEThL 142 (1999), 671.

o cudzie zdziałanym przez Apostołów⁷. Tym samym rozpoczyna się ciąg wydarzeń stojący w bezpośrednim związku z interesującym nas tekstem modlitwy 4,23-31. Albowiem cud zdziałany przez ręce Apostołów Piotra i Jana u bram świątyni Jerozolimskiej oraz następujące po nim drugie misyjne kazanie Piotra (3,11-26), wywołują niejako reakcją łańcuchową. Doprowadzają one do ogromnego oburzenia u kapłanów i stróżów świątyni, którzy wtrącają obydwu Apostołów do więzienia w celu przesłuchania ich przez Sanhedryn. Po przesłuchaniu Apostołowie Piotr i Jan pod groźbą surowej kary otrzymują zakaz przepowiadania w imię Jezusa (4,1-22). Natychmiast po zwolnieniu ich z więzienia wracają *do swoich*, czyli do wspólnoty apostołskiej w Jerozolimie, aby opowiedzieć wszystko, „co do nich mówili arcykapłani i starsi” (4,23). Według autora Dziejów ich relacja staje się dla zebranej gminy bezpośrednią przyczyną jednomyślniej modlitwy, której właściwy tekst zawarty jest w wersetach 4,24-30. Werset 4,31, mówiący o owocach tejże modlitwy, stanowi jej podsumowanie i dlatego podobnie jak werset wprowadzający 4,23 ściśle przynależy do perykopy modlitwy.

Jak zaznaczyliśmy powyżej, treścią prośby zawartej w modlitwie 4,23-31 jest odważne głoszenie Słowa Bożego. Ponieważ kolejne pasáže Dziejów, następujące po modlitwie wspólnoty unaocniają czytelnikowi, że wspólnota apostołska w Jerozolimie krzepnie w siłę, kontynuując głoszenie Słowa Bożego pomimo narastających prześladowań ze strony zwierzchników żydowskich, nie trudno spostrzec, że modlitwa posiada niezwykle ważną funkcję w toku narracji Dziejów Apostolskich. Umieszczona jest ona w przełomowym punkcie jej pierwszej części. Jej

⁷ W pierwszej części dzieła, czyli w Ewangelii mówi się wprawdzie o cudotwórczej i misyjnej działalności uczniów Chrystusa (por. 9,1-6; 10,1-20), jednak ma ona nieco inny charakter, gdyż jest ono tylko udziałem w misji Jezusa, któremu to udziałowi brakuje jeszcze pełnego jej zrozumienia (por. 6,45) oraz z punktu widzenia narracji św. Łukasza jest zapowiedzią (*prolepsą*) przyszłej właściwej misji apostołskiej, ukazanej w Dziejach. Por. w tym względzie J.B. Green, *The Gospel of Luke* (NICNT), Grand Rapids – Cambridge 1997, 355-359.

funkcja narracyjna uwidacznia się w decyzji podjętej przez wspólnotę podczas modlitwy, a wyraża ją prośba z wersetu 4,29: „Daj sługom Twoim głosić Słowo Twoje z całą odwagą”. Wydarzenia poprzedzające modlitwę ilustrują bowiem opozycję, czyli negatywną reakcją na głoszone Słowo, z którą Apostołowie spotykają się po raz pierwszy. Apostołowie doświadczają pierwszego prześladowania z powodu Jezusa. Do rzeczywistości prześladowania – przedstawionego czytelnikowi w dalszym toku opowiadania Dziejów – Apostołowie będą się musieli niejako przyzwyczaić. Wydarzenia i negatywne reakcje wobec głosicieli Słowa Bożego, które tutaj pojawiają się niejako *in nuce*, staną się potem codziennością. Z tego powodu prośba o odwagę w głoszeniu Słowa, zanoszona do Boga przez wspólnotę apostołską pomimo prześladowania, posiada charakter narracyjnej *prolepsy*, czyli zapowiedzi tego, co stoi jeszcze przed Apostołami i z czym czytelnik Dziejów Apostolskich musi się liczyć. Właśnie dlatego modlitwa wspólnoty stanowi punkt przełomowy w narracji pierwszej części lub być może nawet całości Dziejów Apostolskich⁸. Czytelnikowi daje ona odpowiedź na pytanie, jak wspólnoty kościelne powinny podchodzić do problemu prześladowania. Z punktu widzenia pragmatyki tekstu, modlitwa posiada charakter paradygmatyczny. Apostołowie wraz ze swoją wspólnotą podejmują decyzję głoszenia zbawczego Słowa Bożego również wtedy, gdy zaczynają piętrzyć się prześladowania.

Powyżej przedstawiona przemyślana narracja pierwszej części Dziejów Apostolskich z jej funkcją pragmatyczną, odbija się również w budowie literackiej. Cała pierwsza część Dziejów (1,15-8,3) posiada bowiem koncentryczną budowę, w środku której umieszczona została modlitwa wspólnoty Jerozolimskiej (4,23-31) jako swoisty punkt zwrotny. Najważniejsze wątki opowiadania, poprzedzające modlitwę wspólnoty Jerozolimskiej, z dokładnością powtarzają się w perykopach następujących po modlitwie wspólnoty.

⁸ Por. W. Fenske, „Und wenn ihr betet...” (Mt. 6,5). *Gebete in der zwischenmenschlichen Kommunikation der Antike als Ausdruck der Frömmigkeit* (StUNT 21), Göttingen 1997, 71-74.

W celu precyzyjnego zilustrowania wspomnianej koncentrycznej budowy oraz literackiej funkcji modlitwy Dz 4,23-31 warto odwołać się do pracy doktorskiej W. Fenske⁹, który w następujący sposób uszeregował interesujące nas perykopy pierwszej części Dziejów Apostolskich:

Narracja A: Część a: Modlitwa i wybór Macieja (1,15-26)
Zesłanie Ducha Świętego (2,1-13)
Kazanie św. Piotra (2,14-41)

Część b: Summariusz (2,42-47)
Cud uzdrowienia w świątyni (3,1-10)
Mowa św. Piotra w portyku Salomona (3,11-26)
Apostołowie przed Sanhedrynem (4,1-22)

Punkt przelomowy: **Modlitwa wspólnoty Jerozolimskiej (4,23-31)**

Narracja A': Część b': Summariusz (4,32-37)
Ananiasz i Safira; cuda Apostołów (5,1-16)
Apostołowie przed Sanhedrynem (5,17-42)

Część a': Wybór siedmiu diakonów i modlitwa (6,1-15)
Św. Szczepan przed Sanhedrynem (6,8-15)
Kazanie, kamienowanie i modlitwa Szczepana (7,1-8,3)

⁹ Por. Tamże 71n.

Perykopy poprzedzające modlitwę wspólnoty z Dz 4,23-31 (narracja A) rozpoczynają się modlitwą o wybór Macieja Apostoła, natomiast pasaż następujące po modlitwie wspólnoty (narracja A') zakończone są modlitwą Szczepana. W środku obydwu narracji znajduje się interesująca nas modlitwa wspólnoty. Ponadto w obydwu częściach narracji odbijają się te same motywy według wspomnianego powyżej koncentrycznego schematu ab/b'a'. W paralelnych częściach a oraz a' występują opowiadania o wyborze oraz o modlitwie. Podobnie paralelną strukturę wykazują części b oraz b'. Każdorazowo pojawiają się w nich perykopy zawierające summaria, relacje o cudach oraz przesłuchania przez Sanhedrynem.

2. BUDOWA I TREŚĆ MODLITWY Dz 4,23-31

Podobnie jak kunsztownie zbudowana jest struktura pierwszej części Dziejów Apostolskich, tak i tekst modlitwy Dz 4,23-31 wykazuje przemyślaną kompozycję. Odpowiada ona mianowicie klasycznemu trójpodziałowi modlitw antycznych, który spotykamy nie tylko w modlitwach starożytnego Bliskiego Wschodu (nie wyłączając tradycji biblijnej), lecz także w piśmiennictwie klasycznej greki¹⁰. Można go wyrazić pod następującymi pojęciami łacińskimi oraz greckimi:

1. *Invocatio* (epikleza) – apostrofa do Boga (4,24b-26),
2. *Pars epica* (anamneza) – argumentacja (4,27-28),
3. *Preces, supplicatio* (parakleza) – prośba (4,29-30).

¹⁰ Odnośnie struktury starożytnych modlitw biblijnych, swymi korzeniami sięgających sumeryjskich, akkadyjskich oraz babilońskich wzorców por. H. Gunkel, *Genesis* (GHKAT I/1), Göttingen 1922², 358; C. Westermann, *Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament*, ZAW 66 (1954), 74; Tenze, *Gebet II. Im Alten Testament*, RGG³ II, kol. 1216; L. Rost, *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg 1965, 162-164. Co się zaś tyczy struktury modlitw klasycznej greki por. C. Ausfeld, *De graecorum precatationibus quaestiones*, JChPh.S 28 (1903) 505-547.

Jak zaznaczyliśmy powyżej, modlitwa rozpoczynająca się od wersetu 4,24b przedstawiona jest w 4,24a jako jednomyślna reakcja wspólnoty na prześladowanie Apostołów, które powstało z powodu działanego przez nich cudu w połączeniu z głoszonym Słowem Bożym. W pierwszej części modlitwy, czyli w inwokacji, wspólnota apostołska zwraca się do Boga Ojca, określając go mianem „władcy”. Ta bezpośrednia apostrofa do Boga poszerzona jest o dwa „tytuły Boga” (*titula vel epitheta Dei*) w formie imiesłowów, ukazujące Go jako Stwórcę całego świata oraz jako Tego, który przemawiał do ludu izraelskiego przez Dawida (4,24b-25a)¹¹. Drugi z boskich epitetów jest jednocześnie wprowadzeniem do zamieszczonego w modlitwie starotestamentalnego cytatu z Ps 2,1-2. Treść owego mesjańskiego Psalmu jest bardzo dobrze dobrana do zaistniałej w gminie Jerozolimskiej sytuacji, gdyż obrazuje ona atak wrogich sił zwróconych przeciw Syjonowi oraz przeciw królewskiemu pomazańcowi. Ponieważ, zarówno boskie predykaty w formie imiesłowów jak również wspomniany cytat Ps 2,1-2 odnoszą się do działania Boga w historii Izraela, bywają one nieraz traktowane jako przynależące do następnej, anamnetycznej części modlitwy¹².

Do drugiej części modlitwy zaliczyć możemy z pewnością mesjańską wykładnię wspomnianego Psalmu, znajdującą się w 4,27-28, która odwołuje się do przykładu cierpień i prześladowań Jezusa Chrystusa, doznanych – podobnie jak w przypadku Apostołów – ze strony tych samych członków Sanhedrynu. Werset 4,28 ujmuje wspomniane wydarzenia paschalne Jezusa Chrystusa jako wypełnienie się zadziwiającego planu boskiej Opatrzności Boga Ojca. Nieprzypadkowe zastosowanie mesjańskiego Ps 2,1-2 w analogii do sytuacji wrogo nastawionych do

¹¹ Boskie działania, które precyzują istotę i moc Boga, występują często w inwokacji antycznych hymnów oraz modlitw, i to w formie imiesłowów lub zdań względnych. Odnośnie ich miejsca w modlitwach klasycznej greki por. C. Ausfeld, op. cit. 517-521.

¹² Por. np. A. Barbi, *La preghiera della comunità perseguitata* (At 4,23-31), PSV 25 (1992), 102.

Apostołów zwierzchników Izraela oraz aktualizująca forma egzegezy Psalmu 2 stają się jednocześnie swoistą argumentacją, poprzedzającą właściwy cel modlitwy, czyli prośbę (paraklezę).

W modlitwie prośby mamy do czynienia z bezpośrednim odwołaniem się do zaistniałej sytuacji konfliktu Kościoła apostołskiego z Sanhedrynem poprzez użycie charakterystycznej formuły wprowadzającej „*a teraz*” (4,29a)¹³. Jej rzeczownikowa forma **kai. ta. nuh** sprawia, że owo odwołanie się do sytuacji Kościoła w Jerozolimie staje się bardziej konkretne, gdyż wskazuje nie tylko na czas ostatnich wydarzeń, lecz także na same wydarzenia¹⁴.

W prośbie rozpoczynającej się od wezwania „Panie”, skierowanego do Boga Ojca, wspólnota prosi najpierw o łaskawe wejrzenie na złość gróźb Sanhedrynu, zakazującego Apostołom przemawiać w imię Jezusa. Następnie – zapewne ku zaskoczeniu czytelnika – wspólnota nie prosi o oddalenie trudności, lecz o pełen odwagi sposób (*meta parrusias pases*) dalszego głoszenia Słowa Bożego. Prośba z wersetu 4,29 o tyle może być zaskakująca dla czytelnika obeznanego z tradycją biblijną, o ile w bardzo wielu podobnych narracjach biblijnych w modlitwie zawarta jest prośba o usunięcie trudności. Spełnia ona wówczas swoistą funkcję „rozładowania napięcia” oraz poucza, że modlitwa zmienia bieg historii oraz przynosi ratunek. W Starym Testamencie, zwłaszcza w literaturze mądrościowej, natrafiamy na liczne tego typu narracje zbudowane według schematu „trudności – modlitwa – ocalenie”¹⁵.

¹³ Odnośnie hebrajskiej formuły wprowadzającej do modlitwy prośby oraz jej greckiego ekwiwalentu por. R. Laurentin, *W'eattah – Kai nun. Formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques (à propos de Jean 17,5)*, Bib 45/2 (1964), 168-195; H. A. Brongers, *Bemerkungen zum Gebrauch des adverbialen W'eATTĀH im Alten Testament*, Bib. 45/2 (1964), 289-299.

¹⁴ Por. P. Nyk, *Die Tradition vom eschatologischen Krieg im Gemeindegebet Apg 4,23-31*, Frankfurt a. Main 2004, 109.

¹⁵ Modlitwa w powyższym schemacie według W. Fenske, op. cit. 52, spełnia tzw. „Scharnierfunktion”, czyli funkcję spajającą sytuację trudności z ocaleniem. Na formalne podobieństwo modlitwy wspólnoty

W przypadku modlitwy wspólnoty Jerozolimskiej Dz 4,23-31 podobieństwo do wspomnianych narracji jest wyraziste przez to, że jej budowa oraz liczne sformułowania przypominają modlitwę króla Ezechiasza z Iz 37,15-20, zanoszoną w obliczu zagrożenia asyryjskiego. Król Ezechiasz modlił się o uratowanie od nieprzyjaciół, natomiast wspólnota apostołska nie prosi o oddalenie przeciwności, lecz – ku zaskoczeniu – o odwagę i wytrwałość w kontynuowaniu rozpoczętego dzieła przepowiadania Słowa Bożego. W ten sposób autor Dziejów Apostolskich zrywa ze znanym schematem, co wzbudza u czytelnika większe zainteresowanie oraz przyczynia się do tego, że w tak ważnym i przełomowym punkcie narracji Dziejów, jakim jest modlitwa Dz 4,23-31, całe opowiadanie zyskuje na napięciu i intensywności.

Werset 4,30 jest ściśle związany z ostatnią prośbą, gdyż wyjaśnia, na czym będzie się zasadzać ów odważny sposób głoszenia Słowa. O ile wspomniana powyżej prośba z 4,29 o odważne przepowiadanie stanowi niejako rdzeń całej perykopy poprzez ukierunkowanie na przyszłą działalność Apostołów, o tyle podane w 4,30 okoliczności towarzyszące owemu przepowiadaniu wnoszą bardzo istotne – dla interesującego nas tematu głoszenia Słowa – informacje. Dowiadujemy się tu bowiem, iż odważnemu przepowiadaniu towarzyszyć będą uzdrowienia dokonane dzięki szczególnej interwencji Boga. Uzdrowienia owe mają nastąpić jako znaki i cuda (*semeia kai terata*), zdziałane dzięki mocy Imienia Jezusa, świętego sługi Boga.

W ostatnim wersecie perykopy, czyli w 4,31 ukazane zostały trzy skutki modlitwy wspólnoty Jerozolimskiej. Jako pierwsze następstwo autor wymienia tu trzęsienie ziemi w miejscu modlitwy, jako drugie zstąpienie Ducha Świętego na zgromadzonych, natomiast trzecim owocem modlitwy jest urzeczywistnienie centralnej prośby modlitwy, czyli przepowiadanie Słowa Bożego z całą odwagą

z Dz 4,23-31 do modlitw literatury dydaktycznej wskazywał już E. von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung*, Leipzig 1901, 235.

przez wiernych Kościoła Jerozolimskiego. Zwrócenie uwagi na natychmiastowe wystąpienie skutków modlitwy ma na celu upewnienie czytelnika o wysłuchaniu modlitwy. Trzęsienie ziemi przedstawia się tutaj jako znany hellenistyczny topos, spotykany w zakończeniu modlitw okresu grecko-rzymskiego i wyrażający ich wysłuchanie¹⁶. W tradycji biblijnej trzęsienie ziemi jest również znakiem towarzyszącym teofaniom Boga, jak też – o czym nie możemy zapomnieć w kontekście pierwszej części Dziejów Apostolskich – fenomenem towarzyszącym nadejściu czasów eschatologicznych¹⁷. Eschatologiczna wymowa tego znaku w połączeniu z dwoma pozostałymi owocami modlitwy, którymi są napełnienie Duchem Świętym oraz przepowiadanie Słowa Bożego, posiada wielkie znaczenie dla autora Dziejów Apostolskich. Napełnienie Duchem Świętym i prorokowanie jest przecież treścią programowego dla całych Dziejów Apostolskich pierwszego kazania św. Piotra z Dz 2,17 oraz wypełnieniem prorocत्व Starego Testamentu (por. JI 3,1-5).

4. ZNACZENIE KLUCZOWYCH POJĘĆ MODLITWY W DZ 4,23-31

Spośród 86 rzeczowników oraz czasowników, które spotykamy w tekście modlitwy wspólnoty Jerozolimskiej, a które niosą ze sobą określone znaczenie, na uwagę zasługują występujące kilkakrotnie w podobnym układzie syntaktycznym. W ten sposób wyodrębnione słowa lub zdania z odnośnej perykopy uznaje się za kluczowe pojęcia (niem. *Leitworte* lub *Leitverse*). Wynika to z prostej zasa-

¹⁶ Zob. przykłady porównywalnych tekstów antycznych w: *Novum Testamentum Graecum*, wyd. przez J. J. Wettstein, 2 tom., Amsterdam 1751, (Graz 1962), 481.

¹⁷ Odnośnie trzęsienia ziemi jako znaku teofanii por. Wj 19,18; Iz 6,4; 1 Krl 19,11; 4 Ezd 6,15,29; Jos, Ant VII,4,1; natomiast jako znaku czasów eschatologicznych por. Ez 38,19; Za 14,5; Est (gr) 1,1d; 10,3f; Mt 24,7; 27,51; 28,2; Łk 21,11.

dy, że jeśli autor powtarza poszczególne słowa, dodatkowo w powtarzających się sekwencjach, to chce przez nie wyrazić ważne dla niego prawdy. Warto zatem zbadać wzajemne powiązania takich kluczowych pojęć w tekście modlitwy z Dz 4,23-31 oraz w dziele św. Łukasza. W metodologii Nowego Testamentu podkreśla się bowiem, że pełne znaczenie słów odsłania się dopiero po zbadaniu ich wzajemnych powiązań oraz kontekstów, w których występują¹⁸.

Analiza struktury literackiej pierwszej części Dziejów Apostolskich pozwoliła nam dojść do wniosku, że modlitwa wspólnoty Jerozolimskiej stanowi w niej swoisty punkt zwrotny dotyczący głoszenia Słowa Bożego przez Apostołów. W tekście modlitwy punkt ten ogniskuje się na prośbie skierowanej do Boga (werset 4,29), aby pozwolił „głosić słowo z całą odwagą”. Przedstawiając budowę i treść modlitwy zwróciliśmy uwagę, że werset ten staje się punktem kulminacyjnym i celem całej modlitwy. Jego znaczenie dla całej perykopy – jeśli nie dla całej narracji Dziejów Apostolskich – potwierdza jego powtórzenie w wersecie 4,31, w którym mowa jest o skutkach modlitwy wspólnoty. Stąd zdanie wyrażone w prośbie „głosić Słowo Boże z całą odwagą” i powtórzone w końcowym wersecie perykopy należy uznać za kluczowe zdanie, swego rodzaju „Leitvers” tekstu modlitwy wspólnoty Jerozolimskiej z Dz 4,23-31.

Jeśli porównamy ze sobą obydwa wersety, w których natrafiamy na kluczowe zdanie perykopy okazuje się, że są one ułożone w stosunku do siebie na zasadzie chiazmu. Wynika to z tego, że prośba modlitwy z 4,29 w języku greckim rozpoczyna się od zwrócenia uwagi na sposób głoszenia Słowa, czyli na odwagą (*meta perresias pases*), natomiast w zdaniu obrazującym skutki modlitwy akcent położony jest na sam fakt głoszenia Słowa Bożego (*elaloun ton logontou theou meta parresias*), czyli na spełnienie się prośby wspólnoty.

¹⁸ Por. W. Egger, *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in die linguistische und historisch-kritische Methoden*, Freiburg 1996⁴, 112.

Zanim przejdziemy do wyjaśnienia pojęć, znajdujących się w kluczowym zdaniu interesującego nas tekstu modlitwy, warto przypomnieć, że z wyrażeniem *meta perresias* ściśle związany jest werset 4,30, precyzujący sposób odważnego przepowiadania Słowa Bożego. Wypada zatem obok wyrażen „z odwagą” – *meta perresias* oraz „głosić Słowo Boże” – *lalein ton logon tou Theou*, ukazać też znaczenie zwrotów zawartych w wersecie 4,30, czyli: „wyciągać rękę” (*ekteinen ten cheira*), „w celu uzdrawiania” (*eis jasin*), „znaki i cuda” (*semeia kai terata*) oraz „przez imię świętego Sługi Twego Jezusa” (*dia tou onomatos tou hagiou paidos sou Iesou*).

1. „Głosić Słowo Boże” (*lalein ton logon tou Theou*). Zdanie w formie bezokolicznikowej składa się z czasownika *lalein* oraz dopełnienia w postaci dwóch rzeczowników połączonych ze sobą składnią dopełniacza (*ho logos* razem z **ho Theos**). W swoim pierwotnym znaczeniu czasownik *lalein* bywa używany na oznaczenie zwykłego wydawania głosu lub wypowiedzania bliżej nie określonych dźwięków¹⁹. Z czasem przyjął on znaczenie „mówienia”, zachował jednak, w odróżnieniu od *legein*, mieszczącego w sobie konotację „rozumowania”, specyfikę zwykłego przekazywania słów²⁰. W omawianym zdaniu funkcję logiczności spełnia dopełnienie „Słowo Boże”. Z tego powodu zrozumiałe jest, że czasownik *lalein* w Nowym Testamencie i w Dziejach Apostolskich często spotykany jest w połączeniu właśnie z rzeczownikiem *logos* lub innym pojęciem synonimicznym²¹. Wraz z nim tworzy on idiomatyczne wyrażenie *lalein ton logon*, którym w Nowym Testamencie określa się działalność kaznodziejską, czyli

¹⁹ Por. A. Debrunner, *legw ktl.*, ThWNT IV, 75.

²⁰ Por. Tamże 75. W Nowym Testamencie czasownik *lalein* występuje 289 razy, z czego 60 razy w Dziejach Apostolskich. Por. w tym względzie: R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich – Stuttgart 1973², 182.

²¹ W połączeniu z **logoj** czasownik *lalein* występuje w: Dz 8,25; 14,25; 16,6, natomiast razem z rzeczownikiem **rhmata** w: Dz 5,20; 11,14; 13,42.

„przepowiadanie”²². Z tego powodu uznawane jest ono za tzw. *terminus technicus*, służący do wyrażenia chrześcijańskiej działalności kaznodziejskiej i misyjnej²³. Choć sam rdzeń tego terminu stanowi określenie „Słowo Boże”, zawierające w sobie „Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie” lub inaczej mówiąc „pełne przesłanie nowotestamentalnego kerygmatu”²⁴, często zdarza się, że znaczenie to wyraża sam czasownik *lalein* zgodnie z zasadą *pars pro toto*²⁵.

Znaczenie „przepowiadania Słowa Bożego” w modlitwie wspólnoty odkrywają przed nami ponadto aspekty czasów, w których występuje interesujący nas czasownik „przemawiać”. W obydwu wypadkach, tj. zarówno w prośbie (4,29), jak i w końcowej części (4,31), gdzie jest mowa o skutkach modlitwy, mamy do czynienia z greckimi czasami, które wyrażają trwałość wykonywanej czynności. W prośbie 4,29 użyty został bowiem bezokolicznik czasu *praesens (lalein)*, zaś w 4,31 *imperfectum (elaloun)*. W pozostałych częściach modlitwy autor stosuje przeważnie aoryst, który wyraża jednorazową czynność w toku opowiadania (por. partie ramowe modlitwy w 4,23.31) lub tzw. aoryst gnomiczny, charakterystyczny dla poezji lub imperatywów, które występują w modlitwach (por. części modlitwy, które nazywamy Epiklezą oraz Paraklezą)²⁶. Zastosowanie powyższych dwóch rodzajów czasów w kluczowym wyrażeniu „głosić Słowo Boże” uzmysławia nam, że czynność ta nie dotyczy tylko obecnej chwili zagrożenia ze strony zwierzchników żydowskich w Jerozolimie, lecz że będzie ona kontynuowana w przyszłości przez członków wspólnoty apostołskiej. Apostołowie nie proszą

²² Por. H. Hübner, *laew*, EWNT II, Kol. 828.

²³ Por. Tamże 828.

²⁴ Por. w tym względzie niemieckie określenia: „*urchristliche Botschaft von Jesus Christus*”, „*Komplex des neutestamentlichen Geschehens*” und „*die von ihm Zeugnis gebende Botschaft*”, użyte przez A. Debrunner, *legw ktl.*, ThWNT IV, 115.

²⁵ Por. 1 Tes 2,16; Mk 13,11 (par); Łk 11,37; Dz 2,4; 4,17.20; 14,1; 18,9; Tt 2,1.15; 1 P 4,11.

²⁶ Por. poczyniony przeze mnie wykaz wszystkich form czasowników, występujących w modlitwie Dz 4,23-31 w: P. Nyk, op. cit. 45.

w modlitwie o jednorazową możliwość proklamacji Dobrej Nowiny jako swego rodzaju obrony w trudnej sytuacji, lecz w prośbie zamykają swoisty plan na przyszłość.

Znaczenie terminów składających się na kluczowe zdanie tekstu modlitwy wspólnoty Jerozolimskiej potwierdza powyżej poczynione obserwacje na temat literackiej funkcji modlitwy w *Dziejach Apostolskich*. Umieszczenie modlitwy w przełomowym punkcie narracji pokazuje, że mamy w niej do czynienia z centralnym zagadnieniem *Dziejów Apostolskich*, którym jest przepowiadanie Słowa Bożego. Autor modlitwy w prośbie o łaskę głoszenia Słowa Bożego z wersetu 4,29, posługuje się znanym w jego środowisku słownictwem, należącym niejako do kanonu chrześcijańskiej tradycji.

2. „Z odwagą” (*meta parresias*). Wyrażenie złożone jest z przyimka *meta* (z, razem z) połączonego składnią genetiwu z rzeczownikiem *parresia*, który najczęściej tłumaczony bywa jako „odwaga”. Rzeczownik ten etymologicznie wywodzi się z grupy słów posiadających znaczenie komunikacji słownej. Składa się on bowiem z dwóch słów *pan* (wszystko) oraz *resis* (mowa). *Parresia* posiada wiele odcieni znaczeniowych, które zachodzą na siebie nawzajem. Najważniejsze z nich pochodzą ze sfery życia politycznego („wolność wypowiedzi”, „prawo wypowiedzania się”, „otwartość do mówienia prawdy”, „odwaga mówienia”, „swoboda mówienia”) oraz prywatnego („szczerłość”, „zuchwałość”, „bezcelność”)²⁷. Spośród pięciu przypadków z *Dziejów Apostolskich*, w których występuje *parresia*, kontekst bliższy modlitwy wspólnoty Jerozolimskiej (por. 4,13) zdaje się wskazywać na bliskość do sfery politycznej, gdyż rzeczownik oznacza tam przemowę przed polityczno-sądowniczą instancją Izraela, jaką był wówczas Sanhedryn. Oprócz „odważnego przemawiania” w konfrontacji z wrogim nastawieniem władzy zwierzchniej, rzeczownik nasz posiada jednak jeszcze inny odcień znaczeniowy. Odsłania się on właśnie w klu-

²⁷ Por. H. Schlier, *parrhsia*, *parrhsiazomai*, ThWNT V, 869-872.

czowych zdaniach modlitwy wspólnoty. Wyrażenie *meta parresias*, charakteryzujące „głoszenie Słowa Bożego”, posiada bowiem swoje rozwinięcie w wersecie 4,30. Znajdujemy w nim ilustrację okoliczności, które mają towarzyszyć przepowiadaniu. Są to uzdrowienia, znaki i cuda, zdziałane dzięki mocy Bożej. Dla wyrażenia wspomnianej mocy Bożej autor używa tu wprawdzie biblijnego zwrotu „wyciągania ręki przez Boga”, jednak wszystko wskazuje na to, że ową „mocą Bożą” mają być napelnieni głosiciele Słowa. Mamy tu wskazanie na prawdę, że objawienie się owej mocy Bożej ma być nieodłączną okolicznością towarzyszącą przepowiadaniu. Taka wizja głoszenia Słowa Bożego, zaprezentowana jest przez św. Łukasza nie tylko w kontekście modlitwy Dz 4,23-31, lecz także w dalszym toku narracji Dziejów Apostolskich (por. 14,3; 18,25-26).

Z pewnością nie bez znaczenia jest również poczyniona powyżej obserwacja, że napelnienie Duchem Świętym ukazane jest w wersecie 4,31 jako nieodzowny dla przepowiadania Słowa Bożego owoc modlitwy wspólnoty. Nie możemy zapomnieć o tym, że to właśnie wydarzenie Pięćdziesiątnicy wlało w serca Apostołów moc z wysoka, dzięki której rozpoczęli oni samodzielne głoszenie Słowa, któremu od początku towarzyszyły cudowne znaki tejże mocy. Tak było w przypadku kazania św. Piotra w świątyni, które trzeba widzieć w łączności z uzdrowieniem zebrzącego paralityka leżącego u bram świątyni. Powyższa linia rozumienia *meta parresias*, jako wyrażenia akcentującego wewnętrzną moc serca wydaje się być obecna w tłumaczeniu modlitwy wspólnoty Dz 4,23-31 na język hebrajski, której dokonał żyjący w XIX wieku znawca judaizmu F. Delitzsch. Zwrot *meta parresias* oddał on za pomocą hebrajskiego wyrażenia *b'kol 'ōmeš libām*, który dosłownie należałoby przetłumaczyć „z całą mocą ich serca”²⁸. W antropologii hebrajskiej serce rozumiane było nie tylko jako centrum myśli, uczuć oraz sumienia, lecz także jako ośrodek wewnętrznej mocy, którą Bóg obdarza

²⁸ Por. F. Delitzsch, *Sifre habberit hahadašah*, Berlin 1912, 217.

człowieka, uzdalniając go do wytrwałości i podejmowania mężnych decyzji (por. Ps 51,12; Ez 11,19; 36,26)²⁹.

Z powyższych względów wyrażenie *meta parresias* obok znaczenia „ze swobodą” lub „z odwagą” otrzymuje w kontekście modlitwy wspólnoty nowy aspekt znaczeniowy i może zostać przetłumaczone przez sformułowanie „z mocą”. Moc przepowiadania, potwierdzona znakami i cudami, działanymi przez pośrednictwo Apostołów otrzymuje w modlitwie wymiar trynitarny. Jej źródło u Boga Ojca wyraża starotestamentalny idiom „wyciągać rękę” (4,30a), jej pochodzenie od Jezusa Chrystusa zawarte jest we wskazaniu na pośrednictwo *świętego slugi, Jezusa* (4,30b), zaś wpływ Ducha Świętego wspomniany jest w fakcie napełnienia wszystkich modlących Duchem Świętym (4,31).

3. „Wyciągać rękę” (*ekteinein ten cheira*). Z punktu widzenia składni wyrażenie „wyciągać rękę” z werse-
tu 4,30 jest częścią szczególnej formy konstrukcji zwanej *accusativus cum infinitivo*, rozpoczynającej się od przyimka *en*, w której czasownik „wyciągać” występuje w formie rzeczownikowej z rodzajnikiem. Nie tylko „wyciągać rękę” jest biblijnym idiomem, lecz cała powyższa składnia przedstawia się jako semityzm typowy dla greckiego języka Septuaginty³⁰. Rozpoczęcie całej konstrukcji od przyimka *en* jest odpowiednikiem hebrajskiej składni *infinitivus constructus* poprzedzonej przyimkiem *be*, która wyraża bliskość czasową czynności *infinitivus constructus* do czynności zdania nadrzędnego. Obydwie czynności spełniane są w tym samym czasie. W przypadku tekstu modlitwy zdaniem nadrzędnym jest prośba z 4,29: „Daj sługom Twoim głosić słowo Twoje z całą «mocą»”. Autor modlitwy posługując się powyższą składnią, chce powiedzieć, że czynność „wyciągania ręki” przez Boga

²⁹ Por. H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1902, 85.

³⁰ Por. M. Zerwick, *Biblical Greek. Illustrated by Examples* (wyd. przez J. Smith), Rome 1963, § 387-390; M. Wilcox, *The Semitisms of Acts*, Oxford 1965, 57.147.

w celu uzdrawiania będzie spełniana równocześnie, niemal nierozłącznie z „głoszeniem Słowa Bożego”. „Wyciągać rękę” w opowiadaniach o czynach Boga, zdziałanych w historii Izraela jest stałym starotestamentalnym zwrotem, opisującym „wielkie dzieła Boga”. W Nowym Testamencie zwrot ten występuje w opowiadaniach o cudach, dokładniej w perykopach opisujących uzdrowienia, zdziałane przez Jezusa lub przez jego uczniów. Potwierdzenie ostatniego spostrzeżenia znajdujemy w tekście modlitwy wspólnoty, gdyż wyciągnięcie ręki przez Boga ma mieć na celu uzdrowienia, które towarzyszyć będą misyjnej działalności pierwotnego Kościoła w Jerozolimie. Gdy Bóg wyciąga rękę, wtedy objawia siebie jako Stwórcę, jako Zbawiciela oraz jako Ten, który w swojej opatrzności, kieruje historią świata³¹. W modlitwie uwidaczniają się wszystkie powyższe przymioty Boga. Określenie „ręka Boga” występuje w modlitwie dwa razy. W wersecie 4,28 określa ona działanie boskiej Opatrzności w wydarzeniu paschalnym Jezusa Chrystusa, natomiast w wersecie 4,30 obrazuje ona zbawczy charakter „wielkich dzieł Boga” w stosunku do człowieka. „Ręka Boga” w kontekście pełnego mocy przepowiadania apostołskiego jest metaforycznym wyrażeniem wskazującym na źródło owej wewnętrznej mocy serca, potrzebnej głosicielom Ewangelii.

4. „W celu uzdrawiania” (*eis jasin*). Wyrażenie należy widzieć w ścisłej łączności z poprzednim zwrotem biblijnym „wyciągać rękę”. Składa się ono z przyimka *eis* (w, do, z powodu), który w kontekście objawiania się mocy Bożej wskazuje na cel tego objawienia oraz z rzeczownika *jasis* (uzdrowienie), którym w Nowym Testamencie posługuje się jedynie św. Łukasz. Użycie liczby mnogiej „uzdrowienia” jest prostym wskazaniem na ich wielość w dalszym toku Dziejów Apostolskich (por. 5,16-20; 8,7; 9,34; 14,9; 28,8n.). W tym miejscu ujawnia się wspomniana powyżej funkcja „proleptyczna” prośby wspólnoty Jerozolimskiej. Rzeczownik należący do tzw. *nomina actionis* uwypukla

³¹ Por. E. Lohse, *ceir kt1.*, ThWNT IX, 420.

praktyczny wymiar przepowiadania, który – zgodnie z powyżej poczynionymi wnioskami egzegetycznymi – należy widzieć w towarzyszących temu przepowiadaniu „wielkich dziełach Bożych”.

5. „Znaki i cuda” (*semeia kai terata*). Podobnie jak w przypadku wyrażenia „wyciągać rękę”, zwrot ten należy do typowego słownictwa Starego Testamentu. Z literackiego punktu widzenia należy go uznać za formę zwaną hendiadys, w której za pomocą dwóch rzeczowników wyrażona zostaje jedna złożona rzeczywistość. Hendiadys „znaki i cuda” spełnia w tradycji biblijnej przeważnie dwie funkcje. Pierwsza z nich polega na tym, że wystąpienie „znaków i cudów” służy potwierdzeniu boskiego posłannictwa osób powołanych przez Boga³². Natomiast druga funkcja „znaków i cudów”, spotykana przeważnie w tekstach Nowego Testamentu i bliska zwłaszcza św. Łukasowi, zapowiada nadejście czasów eschatologicznych. Nie bez znaczenia w strukturze pierwszej części Dziejów Apostolskich jest pojawienie się tego zwrotu w programowym kazaniu św. Piotra (2,17-22), gdzie za pomocą cytatu z proroka Joela zapowiada się nadejście „dni ostatnich”. Jako „znaki i cuda” tychże „dni ostatnich” rozumie się tam, podobnie jak w modlitwie wspólnoty, zstąpienie Ducha Świętego, prorockie przepowiadanie oraz zmiany w porządku świata.

Z powyższego wynika zatem, że autor Dziejów „znaki i cuda” rozumie jako ogólne wyrażenie biblijne, którego ukonkretnieniem są wspomniane powyżej „uzdrowienia” oraz przepowiadanie pełne mocy Ducha Świętego. Poprzez użycie tego zwrotu w kontekście modlitwy wspólnoty apostoelskiej, działalność kaznodziejska Apostołów

³² „Znaki i cuda” jako potwierdzenie powołania spotykamy np. w: Wj 4,8nn.; Sdz 6,17; 2 Kor 12,12; Hbr 2,4. W Starym Testamencie bardzo często mówi się o nich również w cyklu opowiadań o wyjściu Izraelitów z Egiptu. Charakterystyczny jest w nich również związek tego wyrażenia z omawianym powyżej sformułowaniem „wyciągać rękę”. Autor Dziejów Apostolskich pozostaje tutaj pod wyraźnym wpływem języka Septuaginty (por. 5,12; 14,3).

widziana jest przez pryzmat eschatologicznych proroctw Starego Testamentu.

6. „Przez imię świętego Sługi Twego Jezusa” (*dia tou onomatos tou hagiou paidos sou Iesou*). Wspomnienie „znaków i cudów” ma na celu zwrócenie uwagi na Boga, który jest ich pierwszorzędnym sprawcą. Prawda ta podkreślona została w powyżej omówionym zwrocie „wyciągnąć rękę”. Na zakończenie modlitwy-prośby w 4,30 autor zwraca jeszcze uwagę na pośredniczącą rolę Jezusa Chrystusa. Zgodnie ze wschodnią tradycją pierwszych wieków chrześcijaństwa, otrzymuje on w interesującym nas tekście miano „świętego Sługi”³³. Z uwagi na przymiotnik „święty” oraz na zaimek dzierżawczy „twój” wskazujący na szczególną relację tego „Sługi” do Boga Ojca, określenie „Twój święty Sługa” należy traktować jako jeden z tytułów chrystologicznych. Jego korzenie znajdują się w mesjańskim tytule spotykanym już w starotestamentalnych „Pieśniach o Słudze Jahwe”. Najstarszym świadectwem użycia tego tytułu w stosunku do Jezusa Chrystusa jest właśnie pierwsza część Dziejów Apostolskich św. Łukasza. Poza modlitwą wspólnoty, gdzie użyty jest on dwa razy (4,27.30) w odniesieniu do Jezusa, spotykamy go jeszcze w drugiej mowie św. Piotra w 3,13 oraz 3,26. W Nowym Testamencie stosuje go w ten sposób tylko Mt 12,18 i to jedynie w formie cytatu ze Starego Testamentu.

Pośredniczącą rolę Jezusa Chrystusa przy uzdrowieniach towarzyszących głoszeniu Słowa, podkreśla wyrażenie „przez Imię” (*dia tou onomatos*). W kontekście cudów oraz wyrzucania złych duchów, stosowane jest ono przez autora Dziejów na przemian z podobnym do niego

³³ Tradycja ta ujawnia się przede wszystkim w tzw. „doksologach”, kończących wczesnochrześcijańskie modlitwy. Por. np. Did 9,2n; 10,2; 1 Clem 59,2.3; MartPol 14,3. Rzeczownik **παῖς** oznacza w języku greckim nie tylko „sługę”, lecz także „młodzieńca”, „dziecko” lub „syna”. Rozwój teologii oraz modlitewnej tradycji późniejszych wieków chrześcijaństwa pokazuje, że tytuł ten z czasem zaczęto zastępować tytułem „Syna” (por. gr. **υἱός** oraz łac. *filius* lub *puer* w greckiej i łacińskiej wersji *Traditio Apostolica*).

określeniem „w Imię” (*en to onomati*: por. Dz 3,6; 4,7.10; 16,18; Łk 9,49; 10,17). Obydwie formy wskazują na pośrednictwo Jezusa, a swoje korzenie wydają się one mieć w hebrajskim *b^ešem*.

Działac cudów i znaki „przez Imię” lub „w Imię” Jezusa oznacza zatem odwoływać się do mocy płynącej z proklamowanej w przepowiadaniu tajemnicy Jego życia. Biorąc pod uwagę nasze spostrzeżenia poczynione na podstawie kluczowego zdania modlitwy wspólnoty, możemy tylko powtórnie postawić wniosek, że „przemawianie w Imię Jezusa Chrystusa” w rozumieniu autora Dziejów Apostolskich, nierozłącznie związane jest z „uzdrawianiem w Imię Jezusa Chrystusa”. Proklamacja Słowa Bożego w oczach św. Łukasza staje się pełna mocy Ducha Świętego, jeśli towarzyszą jej cudowne znaki.

4. PRZEPOWIADANIE SŁOWA BOŻEGO W TEOLOGII ŚW. ŁUKASZA

„Rozprzestrzenianie się zbawienia” zainaugurowane uroczyście przez Jezusa w synagodze w Nazarecie (Łk 4,14-30) i kontynuowane przez jego uczniów od Jerozolimy aż po krańce ziemi, przedstawia – jak zaznaczyliśmy na początku – jeden z głównych wątków teologicznych podwójnego dzieła św. Łukasza. Od pierwszego publicznego wystąpienia Jezusa Chrystusa aż po przepowiadanie św. Pawła Apostoła w rzymskim więzieniu, owo rozszerzanie zbawienia odbywało się przy udziale szczególnej mocy Ducha Świętego. Przyjęcie mocy Ducha Świętego przez Jezusa i Jego uczniów owocowało ujawnianiem się tej mocy na zewnątrz, w postaci „znaków i cudów”. „Głoszenie Słowa w Imię Jezusa”, które podejmują Apostołowie pod wpływem Ducha Świętego, prezentowane jest przez św. Łukasza w Dziejach Apostolskich jako nierozzerwalnie związane z „uzdrawianiem w Imię Jezusa”. Dzięki temu apostołskie przepowiadanie w Dziejach Apostolskich otrzymuje charakter przepowiadania „z mocą”. Wypada

zatem odpowiedzieć sobie na pytanie, jakie znaczenie w perspektywie teologii trzeciego Ewangelisty posiada dar Ducha Świętego dany Apostołom oraz jaką rolę w czasach istnienia Kościoła spełnia „przepowiadanie z mocą”.

4.1. Duch Święty darem Boga Ojca na czas podejmowania eschatologicznych decyzji

Znawcy teologii św. Łukasza podkreślają, że dar Ducha Świętego, dany uczniom po zmartwychwstaniu Chrystusa, należy widzieć w związku z przesunięciem ostatecznego przyjścia Chrystusa na bliżej nieokreślony, późniejszy czas³⁴. Chodzi o to, że wspólnoty chrześcijańskie w pierwszych dekadach po przejściu Chrystusa z tego świata do Ojca, żyły z mocnym oczekiwaniem bliskiego końca świata oraz powtórnego przyjścia Chrystusa, czyli Paruzji (por. eschatologiczną mowę Jezusa w Mk 13,1nn. zwł. 13,29; ponadto Mk 1,15; 1 Tes 4,15nn.). Wspólnoty kościelne w czasach św. Łukasza stanęły zatem przed podwójnym problemem. Składało się na niego z jednej strony opóźnianie się powtórnego przyjścia Chrystusa, z drugiej strony natomiast narastające prześladowania spadające na Kościół z zewnątrz. Poprzez uwydatnienie zesłania Ducha Świętego na Kościół oraz zilustrowanie objawienia się Jego mocy w Dziejach Apostolskich, św. Łukasz stara się wlać nadzieję w serca czytelników oraz jemu współczesnych chrześcijan. Tym samym prezentuje on w Dziejach Apostolskich szczególną wizję czasu Kościoła jako okresu działania Ducha Świętego, uzdalniającego chrześcijan do podejmowania decyzji o eschatologicznym charakterze³⁵. Ten eschatologicz-

³⁴ Por. Ph. Vielhauer, *Zum „Paulinismus der Apostelgeschichte”*, *EvTh* 10/II (1950/51) 12; H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BHT 17), Tübingen 1964⁵, 88; U. Wilckens, *Lukas und Paulus unter dem Aspekt dialektisch-theologisch Beeinflusseter Exegese*, w: Tenze, *Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien*, Neukirchen 1974, 181n.

³⁵ Terminy „eschatologia” i „eschatologiczny” używane są w powyższym artykule w szerokim znaczeniu zgodnie z definicją eschatologii,

ny charakter decyzji ujawnia się w obliczu prześladowań. Dla św. Łukasza prześladowania, które spotykają wierzących, wprowadzają ich w trwałą eschatologiczną sytuację. Jednak nie jest ona rozumiana jak w Ewangelii Marka (13,12n.), jako jeden ze znanych elementów eschatologicznego scenariusza, jako rodzaj „eschatologicznych bólów”, które miały poprzedzić przyjście Chrystusa, lecz jako czas podejmowania decyzji, których konsekwencje są ostateczne i decydujące o zbawieniu³⁶. Dla autora Dziejów Apostolskich właśnie czas prześladowania jest czasem, w którym wierzący zmuszeni są niejako do podejmowania decyzji ważnych dla zbawienia własnego i innych.

Przykład jednej z takich decyzji o charakterze eschatologicznym znajdujemy w omawianej modlitwie wspólnoty Jerozolimskiej Dz 4,23-31. Po wspólnym rozeznaniu sytuacji w atmosferze modlitwy wspólnota wierzących w Jerozolimie podejmuje decyzję, aby nie zważając na prześladowania ze strony zwierzchników żydowskich, głosić Słowo Boże dające zbawienie, oraz dokonywać znaków i cudów w Imię Jezusa Chrystusa. Dar Ducha Świętego, którego obecność towarzyszy wierzącym podczas modlitwy i jest jej owocem (por. Dz 1,14; 4,31), pomaga w podjęciu trafnych decyzji, mających konsekwencje na życie wieczne. Modlitwa warunkująca otwartość na ten eschatologiczny dar Ducha Świętego pozostaje w teologii św. Łukasza postawą, która jednocześnie wspomaga wier-

zapropionowaną przez H. Stegemanna, według której pod pojęciem tym będzie chodziło o specyficzne historio-zbawcze spojrzenie, upatrujące w przyszłości pewnej zmiany ku lepszemu. Zwykle owa „zmiana” zdziałana jest przez cudowne wkroczenie Boga w bieg historii, będąc jednocześnie „sądem” i „karą” dla „złych”, a „pobożnym” przynosząc trwałe zbawcze dobro (por. *Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik*, w: Hellholm D. (Hrsg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12-17, 1979, Tübingen 1989²*, 500).

³⁶ Por. R. Geiger, *Die lukanischen Endzeitreden. Studien zur Eschatologie des Lukasevangeliums* (EH XXIII/16), Bern – Frankfurt a. Main 1973, 187.

ność temu Duchowi oraz wytrwałość (υπομονη) w przeciwnościach (por. Łk 21,12-19).

4.2. Głoszenie Słowa Bożego „eschatologiczną bronią” Kościoła

Spostrzeżenia odnośnie skutków modlitwy wspólnoty z wersetu 4,31 zwróciły naszą uwagę na ich eschatologiczny charakter w kontekście pierwszej części Dziejów Apostolskich. Są one bowiem ukonkretnieniem programowego kazania św. Piotra, w którym wszystkie trzy skutki modlitwy, a więc przepowiadanie Słowa, napełnienie Duchem Świętym oraz niezwykle zjawiska (jak trzęsienie ziemi) wymienione są jako znaki potwierdzające nadejście „dni ostatnich” (*eschatai hemerai*). Powyższe eschatologiczne ukierunkowanie modlitwy wspólnoty Jerozolimskiej zgadza się z teologicznymi tendencjami autora Dziejów, rozumiejącego czas Kościoła jako okres podejmowania eschatologicznych decyzji, do których należy m.in. decyzja o przepowiadaniu Słowa Bożego.

Ten bogaty eschatologiczny wymiar modlitwy wspólnoty, uzupełnia jeszcze jeden ważny motyw. W tekście modlitwy natrafiamy bowiem na cytat Ps 2,1-2, który zawiera opis wojny narodów przeciw Syjonowi. W czasach drugiej świątyni Psalm ten był dla niektórych kręgów w Izraelu inspiracją do sformułowania tradycji o wojnie eschatologicznej, w której Mesjasz będzie walczył (w tym również zbrojnie) z wrogami zbawienia. Świadcztwa rozwoju tej tradycji inspirowanej przez Ps 2 znajdujemy w niektórych apokryfach Starego Testamentu (por. OrSib 3,290nn.; 665n.; HenEt 46,5n.; 56,5nn.; PsSal 17,22nn.; 4 Ezd 13,6n.), w tekstach z Qumran (np. 1QM XI,4-18; 4QFlor III,1nn.), w Targumach oraz późniejszej literaturze rabinistycznej³⁷. Najciekawsza odmiana tej tradycji

³⁷ Por. P. Nyk, *Die Vorstellung vom endzeitlichen Krieg in Israel. Gewählte Texte aus der ausgehenden Epoche des zweiten Tempels mit Kommentar*, w: *Studia Judaica* 7 (2004) 2/14, 305-353.

to duchowa interpretacja walki Mesjasza, który „Słowem ust swoich” (PsSal 17,24b), „płomieniami z ust” (4 Ezd 13,10n.) lub „mieczem swych warg” (Ap 19,15) pokona eschatologicznych wrogów.

W kontekście konfliktu z Sanhedrynem, w którym umieszczona jest modlitwa wspólnoty Dz 4,23-31 możemy zatem zapytać: Czy św. Łukasz nie nawiązuje do wspomnianego nurtu duchowej interpretacji Ps 2 i czy nie rozumie przepowiadania Słowa Bożego jako swego rodzaju „eschatologicznej broni”? Świadczenia istnienia takiej tradycji biblijnej, która Słowo Boże rozumie jako „miecz Ducha” nie brak nam przecież i w innych tekstach Nowego Testamentu (por. Ef 6,17-19). Chociaż autor modlitwy wspólnoty Jerozolimskiej nigdzie bezpośrednio nie nazywa głoszenia Słowa Bożego „duchowym mieczem”, to jednak myśl ta nie jest sprzeczna z zarysowanymi powyżej zasadniczymi wątkami jego teologii, a wręcz przeciwnie dobrze się w nią wpisuje³⁸. Przepowiadanie Słowa Bożego z mocą i odwagą (*meta parresias*), w myśl teologii św. Łukasza stanowi zatem nieodzowną postawę, swoisty „miecz Ducha”, potrzebny na czas naznaczony prześladowaniami oraz podejmowaniem eschatologicznych decyzji.

Zusammenfassung

Die literarischen Beobachtungen über den Text des Gemeindegebetes Apg 4,23-31 haben ergeben, dass sein Hauptanliegen in der Bitte um freimütiges Verkünden des Wortes, in den Versen 4,29-30 ausgedrückt ist. Wie das ganze Gebet der Jerusalemer Gemeinde in der Makrostruktur des ersten Hauptteils der Apostelgeschichte einen Wendepunkt darstellt, so muss der Satz „*das Wort Gottes mit allem Freimut zu verkünden*” als Leitvers des Gebetes

³⁸ Spośród współczesnych komentatorów jedynie A. J. Mattil, *Luke and the Last Things. A Perspective for the Understanding of Lukan Thought*, Dillsboro 1979, 229nn., stosuje w odniesieniu do modlitwy z Dz 4,23-31 oraz w odniesieniu do przepowiadania Słowa określenie „eschatologiczna broń”.

betrachtet werden. Rein grammatikalisch gesehen, ist mit dem Leitvers der nächste Vers 4,30 verbunden, der die Begleitumstände der apostolischen Verkündigung näher charakterisiert. Diese Begleitumstände der Predigt bestehen in „*Zeichen und Wundern*“, die von den Aposteln im Namen Jesu getan werden. Somit erweist sich das Predigen des Wortes nicht nur als freimütig, sondern auch als vollmächtig. Sie ist nämlich von Gott her legitimiert und sie schöpft ihre innere Kraft vom heiligen Geist.

Die Verortung des Gebetes Apg 4,23-31 in der lukianischen Theologie weist auf seine eschatologische Ausprägung hin. Nach der lukianischen Sicht der Kirchenzeit als einer eminent eschatologischen Situation, in der endgültige Entscheidungen zu treffen sind, erscheint die vollmächtige Predigt im näheren Kontext des Konfliktes mit dem Synedrium als eine Art „eschatologischer Waffe“. Zu diesem eschatologischen Gepräge des Gemeindegebetes tragen außer der Anwendung des eschatologisch-mesianischen Psalms 2,1-2 in 4,25-26 auch die für den dritten Evangelisten wichtigen Merkmale der anbrechenden Endzeit wie: Das Erfülltwerden mit dem heiligen Geist, die vollmächtige Predigt des Wortes und die Störungen der kosmischen Ordnung nach der Art des Erdbebens.

O. Piotr Nyk
ul. Rakowicka 18
30-960 Kraków

O. DR PIOTR NYK, ur. 1970 roku w Kielcach, w latach 1998-2003 studiował na Ludwig-Maximilians-Universität, gdzie obronił doktorat nt. „Die Tradition vom eschatologischen Krieg im Gemeindegebet Apg 4,23-31. Wykłada Pismo św. w Krakowie.