

# Michał Czajkowski

---

## Spór o szabat : struktura kerygmatyczna Mk 2,23-28

---

Collectanea Theologica 64/1, 35-54

---

1994

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MICHAŁ CZAJKOWSKI, WARSZAWA

## SPÓR O SZABAT

### STRUKTURA KERYGMATYCZNA Mk 2,23-28

Temat szabat u podejmuja dwa ostatnie z tzw. galilejskich sporow Jezusa (Mk 2,1 – 3,6), ktore przynajmniej od czasu M. Alberta<sup>1</sup> traktuje sie jako pewna redakcyjna calosc. Perykopy Mk 2,23-28 i Mk 3,1-6 rozniat sie jednak nie tylko szczegolami epicko-faktograficznymi, ale i kerygmaticznym przeslaniem. Nizej podjeta zostanie proba wydobycia kerygmatu Mk 2,23-28. Wymaga to uwzglednienia najpierw trzech etapow formowania sie perykopy i omowienia przeobrazen, jakim ulegla ona na kazdym z nich.

#### 1. Redakcja Marka

Trzy zasadnicze elementy skladowe tej perykopy to: 1. Zarysowy opis wydarzenia (w. 23); 2. Pytanie-zarzut (w. 24); 3. Odpowiedz Jezusa (ww. 25-28). Odpowiedz Jezusa jest przy tym trzyczesciowa i obejmuje: 1. Powolanie sie na przyklad Dawida (ww. 25 n.); 2. Logion o szabacie (w. 27); 3. Logion o Synu Czlowieczym (w. 28).

Rozpoczynajace perykope *kai egeneto* wskazuje, ze chodzi o nowa, odrubna jednostke, jednakze zaimke *auton* zamiast imienia Jezusa swiadczy o tym, ze Ewangelista przejal te jednostke jako wlaczona juz w szerszy kontekst literacki<sup>2</sup>.

Mimo iz w. 23 wprowadza nas w tok typowej relacji pozbawionej wskazowek co do miejsca i czasu akcji oraz blizszych danych na temat okolicznosci samego wydarzenia<sup>3</sup>, informacje wstepne sa dosc szczegolowe, a osoby uczestniczace w wydarzeniu wyraźnie okreslone<sup>4</sup>. Wrazenie, iz bedziemy miec do czynienia z jednolitym i zwartym opowiadaniem, znika

<sup>1</sup> Por. M. Albertz, *Die synoptischen Streitgespräche. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Urchristentums*, Berlin 1921.

<sup>2</sup> Por. J. Ernst, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg 1981, 102.

<sup>3</sup> Por. H. Conzelmann, A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament* wyd. 4. Tübingen 1979, 72; J. Ernst, *Das Evangelium nach Markus*, 101; K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919, 89; V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, wyd. 2. London 1966, 214.

<sup>4</sup> Por. J. Gnillka, *Das Evangelium nach Markus*, wyd. 3. T. 1-2. Zürich - Neukirchen-Vluyn 1989. T. 1, 119; R. Pesch, *Das Markusevangelium*, T. 1-2. Freiburg - Basel - Wien 1976-1977. T. 1, 180; R. Zwick, *Montage im Markusevangelium. Studien zur narrativen Organisation der ältesten Jesuserzählung*, Stuttgart 1989, 277 n.

jednak już w w. 24, kiedy z nagłą pojawiają się faryzeusze<sup>5</sup>, usuwając ze sceny wcześniej wspomnianych uczniów<sup>6</sup>.

Wyodrębnione wyżej człony perykopy okazują się nie tylko elementami literackimi, lecz jednostkami konstrukcyjnymi całości<sup>7</sup>.

Ustalenie i ocena wkładu Marka w ostateczny kształt perykopy zależą od przyjęcia określonego scenariusza formowania się tej jednostki. Istnieją tutaj dwie zasadnicze propozycje. Według jednych autorów pierwotnie perykopę tworzyły ww. 23-26, do których dodano później dwa logiony: ww. 27 i 28<sup>8</sup>. Według innych trzon opowiadania stanowiły ww. 23 n. oraz w. 27 (ewentualnie + 28), później zaś dołączono ww. 25n<sup>9</sup>.

Jaki mógł być udział Marka w tych pracach?

Marek przejął prawdopodobnie z tradycji całą perykopę, ukształtowaną już z wyżej wspomnianych elementów<sup>10</sup>. Dokonał w niej pomniejszych jedynie – co wcale nie znaczy: nieistotnych – zmian. Zdaniem niektórych autorów, opowiadających się za ww. 23 n. + 27 (i 28) jako pierwotnym trzonem perykopy, Marek wprowadził do niej ww. 25n<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> Por. J. Ernst, *Das Evangelium nach Markus*, 101; M. Reiser, *Der Alexanderroman und das Markusevangelium*, [w:] *Markus-Philologie. Historische, literaturgeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium*, red. H. Cancik. Tübingen 1984, 144; K.L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 92.

<sup>6</sup> Por. W. Weiss, «Eine neue Lehre in Vollmacht». *Die Streit- und Schulgespräche des Markus-Evangeliums*, Berlin – New York 1989, 51.

<sup>7</sup> Por. A. Hultgren, *Jesus and His Adversaries. The Form and Function of the Conflict Stories in the Synoptic Tradition*, Minneapolis 1979, 114. M.J. Cook wyjaśnia złożoną strukturę tej perykopy w świetle swej tezy o trzech źródłach Markowych sporów, por. *Mark's Treatment of the Jewish Leaders*, Leiden 1978, 44.

<sup>8</sup> Por. M. Albertz, *Die synoptischen Streitgespräche*, 9 n. (w. 27 abstrahuje od pytania, jest to uogólniający dodatek do sporu); H. Braun, *Erwägungen zu Mk 2,23-28 par.*, [w:] *Entscheidung und Solidarität. Beiträge zur Theologie, Politik, Literatur und Erziehung*, Wuppertal 1973, 55; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, wyd. 4. Göttingen 1958, 14; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, wyd. 17. Göttingen 1967; E. Lohse, *Jesu Worte über den Sabbat*, [w:] *Judentum – Urchristentum – Kirche*, red. W. Eltester, Berlin 1960, 65; R. Pesch, *Das Markusevangelium*, T. 1, 120; J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien*, wyd. 2. Göttingen 1973, 58, 62; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, wyd. 4. Göttingen 1975, 34 n.; V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, 218.

<sup>9</sup> Por. D.J. Doughty, *The Authority of the Son of Man (Mk 2,1 – 3,6)*, ZNW 74: 1983, 169 n.; J. Ernst, *Das Evangelium nach Markus*, 102; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, wyd. 9, Berlin 1984, 90; E. Haenchen, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, wyd. 2, Berlin 1968, 120 n.; A. Hultgren, *Jesus and His Adversaries*, 113 n.; H. Hübner, *Das Gesetz in der synoptischen Tradition. Studien zur These einer progressiven Umranisierung und Judaisierung innerhalb der synoptischen Tradition*, Witten 1973, 120 n.; H.W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium* Göttingen 1971, 74 nn.; W. Thissen, *Erzählung der Befreiung. Eine exegetische Untersuchung zu Mk 2,1 – 3,6*, Würzburg 1976, 201.

<sup>10</sup> Por. J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, T. 1, 121; R. Pesch, *Das Markusevangelium*, T. 1, 178 n.; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, 38 n.; V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, 218-220; W. Thissen, *Erzählung der Befreiung*, 70-74.

<sup>11</sup> Tak np. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, 89 nn.; E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, 120; H.W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markus Evangelium*, 72 nn.; W. Weiss, «Eine neue Lehre in Vollmacht», 51 nn.

Zdaniem innych, przyjmujących jako najstarszy tekst ww. 23-26, Marek włączył ww. 27 n<sup>12</sup>. Wydaje się jednak, że bez obu tych części składowych opowiadanie nie mogłoby funkcjonować w przed-Markowej tradycji, zwłaszcza w przed-Markowym zbiorze galilejskich polemik Jezusa.

Jak wspomniano, sporo kłopotu sprawiają już egzegetom pojawiający się w w. 24 faryzeusze<sup>13</sup>. Z jednej strony trudno wytłumaczyć ich obecność w miejscu akcji<sup>14</sup>, z drugiej przedstawienie sporu nie wymagało wskazania konkretnych przeciwników. Pierwszy człon w. 24 zawierał prawdopodobnie tylko informację *elegon auto* (tzn. mówili jacyś ludzie). Na wyraźnym określeniu adwersarzy Jezusa, co więcej, na podkreśleniu, że byli nimi oficjalni przedstawiciele judaizmu, zależało natomiast Markowi. Wszystko to sugeruje, że wzmiankę o faryzeuszach w w. 24 można przypisać Ewangelście<sup>15</sup>.

Być może przypisać należy mu również słowo *ide* na początku pytania (w. 24). Łączy ono pytanie z sytuacją, której to ostatnie dotyczy, i na pewno jest czymś więcej nie tylko wykrzyknikiem; niemniej jednak wydaje się zbędne (por. Mk 3,34; 11,21; 13,1.21; 15,4,35; 16,6)<sup>16</sup>. Byłby to jednak zabieg czysto stylistyczny.

Zwrócono też uwagę na charakterystyczny wydźwięk pierwszych słów Jezusowego kontrpytania – zawierają one zarzut pod adresem pytających, że nie znają Pisma – przypominając, że podobny zarzut znaleźć można w innych dialogach Ewangelii Marka (por. Mk 12,10.24). Mogłoby to wskazywać na ingerencję Marka<sup>17</sup>. Argumentem przeciw jest jednak fakt, że w żadnym z galilejskich sporów kontrpytanie Jezusa nie ma tej formy, co czyni wątpliwą ingerencję Ewangelisty właśnie w tym jednym miejscu.

Kontrpytanie zostało odpowiednio zredagowane i wprowadzone do perykopy na etapie przed-Markowej tradycji, o czym niżej będzie mowa. Możliwe jednak, że w swej obecnej postaci nosi ono ślady uzupełniających ingerencji Marka w tym, co dotyczy towarzyszy Dawida. Niewykluczone, że była o nich mowa tylko w zakończeniu w. 26. Marek, porządkując tekst, umieścił *kai hoi met' autou* także w w. 25<sup>18</sup>. Tym samym towarzysze

<sup>12</sup> Tak np. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 14; J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, 52 nn.; również J. Gnówka zastanawia się, czy Ewangelista nie znalazł przypadkiem tych logionów w jakimś odrębnym zbiorze, por. *Das Evangelium nach Markus*, T. 1, 121; W. Simonis proponuje nawet rozważyć, czy w. 28 nie jest dziełem Marka, por. *Jesus von Nazareth. Seine Botschaft vom Reich Gottes und der Glaube der Urgemeinde*, Düsseldorf 1985, 140.

<sup>13</sup> Por. E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, 119; H. Langkammer, *Ewangelia według świętego Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań – Warszawa 1977, 118.

<sup>14</sup> Według K.L. Schmidta do specyfiki tego typu opowiadań należy, iż osoby, których znajomość u czytelnika zakłada się, wkraczają do akcji bez przygotowania, por. *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 92.

<sup>15</sup> Por. W. Weiss, «*Eine neue Lehre in Vollmacht*», 56, 335 n.

<sup>16</sup> Por. E.J. Pryke, *IDE and IDOU*, NTS 14: 1968, 418-424; V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, 126; W. Weiss, «*Eine neue Lehre in Vollmacht*», 56.

<sup>17</sup> Tak W. Weiss, który jednak Markowi przypisuje nie tylko włączenie ww. 25 n., ale i dość daleko posuniętą ich modyfikację, por. «*Eine neue Lehre in Vollmacht*», 51.

<sup>18</sup> Por. J. Gnówka, *Das Evangelium nach Markus*, T. 1. 120 n.

Dawida, przedtem będący obiektem jedynie uzupełniającej informacji, stali się razem z nim głównym podmiotem wydarzeń.

W. 27 zawiera na początku typową Markową *Anreihungsformel* (por. Mk 4,2.11.21.24; 6,10; 7,9; 8,21; 9,1)<sup>19</sup>. Po wprowadzeniu na etapie przed-Markowej redakcji ww. 25 n. słowa te były niezbędne w tym miejscu i jest wysoce prawdopodobne, że dodał je Ewangelista<sup>20</sup>.

Przyjąwszy, że ww. 23 n. + 27 stanowiły pierwotny trzon perykopy, bezprzedmiotowym czyni się tym samym pytanie, czy dziełem Marka nie jest przypadkiem dodanie w. 27<sup>21</sup>. Sprawą dyskusyjną pozostaje natomiast w. 28. Przeciwno inicjatywie Marka w tym punkcie przemawia zwłaszcza spostrzeżenie, że Ewangelista dopiero od 8,31 posługuje się częścią tytułem Syn Człowieczy (8,38; 9,9.12.31; 10,33.45; 13, 26; 14, 21.41.62; wcześniej tylko 2,10 i 2,28). Tytuł ten zdaje się nie pasować do koncepcji pierwszej części jego Ewangelii i pojawia się tylko wówczas, gdy występował w tradycyjnym materiale<sup>22</sup>. Podsumowujące *hoste* – „tak więc”, oraz *kai* nawiązujące do 2,10 nie są co prawda rozstrzygające w tej kwestii, wskazują jednak raczej na okres przed-Markowy, kiedy to – zwłaszcza po wprowadzeniu ww. 25 n. – zauważono potrzebę zredagowania zakończenia perykopy<sup>23</sup>.

Udział Marka w nadaniu ostatecznego kształtu perykopie nie był więc prawdopodobnie znaczny. Nie można jednak powiedzieć, że Ewangelista zaadoptował tekst, nie dokonując w nim żadnych zmian<sup>24</sup>. Z drugiej strony nawet mało znaczące zmiany pomogły Markowi uwydatnić jego kerygmat.

## 2. Redakcja przed-Markowa

Pierwotny trzon perykopy – powtórzmy – stanowiły prawdopodobnie ww. 23 n. i 27, a nie 23-26.

<sup>19</sup> Por. R. P e s c h, R. K r a t z, *So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien*, T. 1: Frankfurt am Main, 1975, 87; J. S c h m i d, *Das Evangelium nach Markus*, wyd. 5, Regensburg 1963, 70; E. T ö d t *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, wyd. 4, Gütersloh 1978, 121; W. W e i s s, «Eine neue Lehre in Vollmacht», 42.

<sup>20</sup> Por. R. B u l t m a n n, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 14; F. G i l s, «Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbt» (*Mt II, 27*), RB 69: 1962, 513 n.; H. W. K u h n, *Altere Sammlungen im Markusevangelium*, 74, 130 n.; E. L o h s e, *Jesu Worte über den Sabbat*, 80 nn.; V. T a y l o r, *The Gospel According to St. Mark*, 218; J. G n i l k a nie wyklucza, że formułę dołączył ktoś inny, por. *Das Evangelium nach Markus*, T. 1, 121.

<sup>21</sup> Por. F. G i l s, «Le sabbat a été fait pour l'homme...» 514 n.; M. M. H e r r a n z, *Las espigas arrancadas en sábado (Mt 12, 1-8 par.)*, EstB 28: 1969, 319-322; J. R o l o f f, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, 58.

<sup>22</sup> Por. W. G r u n d m a n n, *Das Evangelium nach Markus*, 93; H. E. T ö d t, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, 123; W. T h i s s e n, *Erzählung der Befreiung*, 72. Inaczej J. R o l o f f, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, 74; W. S c h m i t z, *Das Evangelium nach Markus*, T. 1-2, Gütersloh – Würzburg 1979, T. 1, 183 i 190; także – po rozważeniu wielu za i przeciw – W. W e i s s, «Eine neue Lehre in Vollmacht», 52 n.

<sup>23</sup> Por. J. G n i l k a, *Das Evangelium nach Markus*, T. 1, 124; H. W. K u h n, *Altere Sammlungen im Markusevangelium*, 73 nn., 83.

<sup>24</sup> W. T h i s s e n, «... ohne feststellbare Bearbeitung», *Erzählung der Befreiung*, 70.

Przeciwko tej drugiej hipotezie przemawia szereg argumentów. Autorzy zwracają najpierw uwagę na fakt, że przytoczony w ww. 25 n. przykład Dawida nie wiąże się bezpośrednio z podniesioną wcześniej kwestią szabatu<sup>25</sup>. Wydaje się on odpowiedzią na ogólniejszy zarzut nieprzestrzegania Prawa, a nie na konkretne pytanie, czemu uczniowie Jezusa nie szanują szabatu<sup>26</sup>. *Ouk eksestin* w w. 24 i 26 jest rezultatem wtórnego przystosowania tekstów, a nie dowodem ich oryginalnej więzi<sup>27</sup>.

W ww. 25 nn. – po drugie – brak również innych elementów tematycznych ww. 23 n.: nie ma mowy ani o zrywaniu kłosów, ani o odbywaniu drogi w szabat, zaś towarzysze Dawida odgrywają drugorzędną jedynie rolę<sup>28</sup>; co więcej, wydaje się, że pierwotnie wzmianka o nich widniała tylko w zakończeniu w. 26<sup>29</sup>.

Zauważmy też – po trzecie – że w Markowym zestawie galilejskich sporów Jezusa (2,1 – 3,6) tylko w tym miejscu, jeden raz, pojawia się argument z Pisma<sup>30</sup>.

Wreszcie – po czwarte – pytania-zarzutu faryzeuszów i kontrpytania Jezusa nie łączy wspólny motyw głodu. O głodzie uczniów mowa jest w paralelnym tekście Mt 12,1, ale nie w Mk 2,23. Fakt głodu uczniów czyniłby w ogóle zarzut bezprzedmiotowym<sup>31</sup>.

Wiele przemawia natomiast za pierwotnym związkiem ww. 23 n. z w. 27.

W. 27 to ogólna maksyma, akcentująca uprzywilejowaną pozycję człowieka wobec wymogów Prawa i w niezwykle jasny sposób precyzująca nowe żądania Jezusa<sup>32</sup>. Co najważniejsze jednak, w. 27 ściśle łączy się tematycznie zarówno z opisaną w w. 23 sytuacją, jak ze sformułowanym w w. 24 zarzutem.

Mówiąc o pierwotnym związku logionu o szabacie (w. 27) z ww. 23 n., nie należy rozumieć go jednak jako oryginalnej jedności. Chodzi o logion funkcjonujący początkowo niezależnie. Jako sentencja zbudowana na

<sup>25</sup> Istniała co prawda tradycja rabinistyczna, wiążąca opisane w 1 Sm 21,1-7 zdarzenie z szabatem, ale trudno przypuścić, by znalazła ona uwzględnienie w Mk 2,23 nn.; por. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, 92; J. Gnilk a, *Das Evangelium nach Markus*, T. 1, 119. B. J a y dowodzi, że opisane w 1 Sm 21,1-7 wydarzenie mogło mieć miejsce tylko w szabat, por. *Jésus et le sabbat. Simples notes à propos de Marc 2,23-28*, EThR 50: 1975, 65-68.

<sup>26</sup> Por. J. E r n s t, *Das Evangelium nach Markus*, 102; W. W e i s s, «Eine neue Lehre in Vollmacht», 43 nn.

<sup>27</sup> Na tę terminologiczną zbieżność zwracają uwagę m. in. R. P e s c h, *Das Markusevangelium*, T. 1, 179 i J. G n i l k a, *Das Evangelium nach Markus*, T. 1, 120; zob. niżej – s. 40.

<sup>28</sup> Por. W. W e i s s, «Eine neue Lehre in Vollmacht», 44.

<sup>29</sup> Zob. wyżej. Według A. S u h l a w. 26c został dodany w toku przeobrażeń redakcyjnych, por. *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*, Gütersloh 1965, 85.

<sup>30</sup> Por. J. E r n s t, *Das Evangelium nach Markus*, 102; J. G n i l k a: *Das Evangelium nach Markus*, T. 1, 119.

<sup>31</sup> Por. W. W e i s s, «Eine neue Lehre in Vollmacht», 44 n.; tam też dalsze argumenty.

<sup>32</sup> Por. J. E r n s t, *Das Evangelium nach Markus*, 102; W. W e i s s: «Eine neue Lehre in Vollmacht», 46.

zasadzie antytetycznego paralelizmu miał on określoną treść sam w sobie, ale ze względu na pokrewieństwo wątków został zestawiony z wydarzeniem opisanym w ww. 23 n<sup>33</sup>.

Na etapie tradycji przed-Markowej perykopa została następnie poszerzona o swego rodzaju komentarz: ww. 25 n. Jego autora szukać należy w pierwotnej chrześcijańskiej wspólnotcie, a konkretnego *Sitz im Leben* – w dyskusjach i polemikach toczonych przez wspólnotę z przeciwnikami, zwłaszcza z obrońcami judaizmu<sup>34</sup>. Co nie oznacza jednak, że w dyskusjach tego typu nie znalazły odzwierciedlenia pewne wątki nauczania Jezusa<sup>35</sup>.

Wprowadzony do perykopy fragment polemiki jest oparty na wydarzeniu opisanym w 1 Sm 21,1-7. Uwzględniając zasadnicze elementy owego wydarzenia, niektóre szczegóły jednak pomija, inne zmienia, dodaje też pewne nowe elementy. Najważniejsze różnice: 1. W tekście starotestamentowym chodziło o kapłana Abimeleka, tutaj o jego syna Abiatara<sup>36</sup>. 2. Według 1 Sm 21,1-7 „Dawid udał się do Nob”, gdzie Abimelek „wyszedł mu na spotkanie”, według Mk 2,26 Dawid „wyszedł do domu Bożego”. 3. W przeciwieństwie do Mk 2,25 n. w tekście starotestamentowym towarzysze Dawida pozostają na dalszym planie. 4. 1 Sm 21,1-7 nie wspomina tak wyraźnie jak tekst Marka o „potrzebie” i „głodzie” Dawida. 5. Mk 2,25 n. pomija informację o liczbie chlebów i szczegóły rozmowy na temat czystości.

Analiza fragmentu wymagałaby uwzględnienia niejako podwójnej *Redaktionsgeschichte*: ustalenia, w jaki sposób i w jakim kierunku kształtowała się odnośna jednostka polemiczna na etapie dysputy wspólnoty, następnie zaś określenia, w jaki sposób i przy zastosowaniu jakich zabiegów włączono tę jednostkę do omawianej perykopy.

W obu przypadkach skazani jesteśmy jedynie na hipotezy i domysły. Jest wielce prawdopodobne, że w następstwie prób przystosowania tego fragmentu dysputy do sytuacji przedstawionej w ww. 23 n. pojawiły się w w. 25 słowa *ti epoiesen* – paralelne do *ti poiouisin* z w. 24, a w w. 26 słowa *ouk eksestin* – paralelne do *ouk eksestin* z w. 24<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Por. H. Braun, *Erwägungen zu Mk 2,23-28 par.*, 55; J. Gnilk a, *Das Evangelium nach Markus*, T. 1, 120; A.J. Hultgren, *The Formation of the Sabbath Pericope in Mark 2,23-28*, JBL 91: 1972, 38-43; W. Simonis, *Jesus von Nazareth*, 245 n.; W. Weiss, «Eine neue Lehre in Vollmacht», 46.

<sup>34</sup> Por. H. Braun, *Erwägungen zu Mk 2,23-28 par.*, 53 n.; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, 90; A.J. Hultgren, *The Formation of the Sabbath Pericope in Mark 2,23-28*, 38-43; H. Langkammer, *Ewangelia według świętego Marka*, 118; E. Lohse, *Jesu Worte über den Sabbat*, 82; R. Pesch, R. Kratz, *So liest man synoptisch*, 87 n.

<sup>35</sup> Por. J. Gnilk a, *Das Evangelium nach Markus*, T. 1, 122; R. Pesch, R. Kratz, *So liest man synoptisch*, 87 n.; J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, 58.

<sup>36</sup> Pomyłka pochodzi być może stąd, że w Księgach Samuela Dawid często kontaktuje się z Abiatarem (1 Sm 22,20-23; 23,6.9: 30,7; 2 Sm 8,17; 15,24.27.29; 19,12), por. W. Weiss «Eine neue Lehre in Vollmacht», 53.

<sup>37</sup> Zob. przyp. 27.

Na etapie toczonej w gminie polemiki prawdopodobnie nie mówiono też o towarzyszach Dawida; ważne było, co zrobił on sam. Być może towarzysze Dawida pojawili się w w. 26c w momencie włączenia tekstu do perykopy jako odpowiednik uczniów Jezusa z w. 23, aczkolwiek ich rola pozostawała drugorzędna<sup>38</sup>.

Warto wreszcie zauważyć podwójnie usprawiedliwiającą motywację tego, co uczynił Dawid: „znalazł się w potrzebie” i „był głodny”. Nie-wykluczone, że *chreian eschen* dodano – jako argumentację poszerzającą i nawiązującą do w. 27 – w chwili połączenia tego fragmentu polemiki z ww. 23 + 27<sup>39</sup>.

Ważniejsze jest pytanie, jakie było *Sitz im Leben* odnośnej debaty we wspólnocie i na jakiej zasadzie połączono fragment polemiki z pierwotnym trzonem perykopy, tzn. z ww. 23n. + 27. Inaczej mówiąc: czy chodziło o szabat? Nic na to nie wskazuje. Zarzut wydaje się być szerszy. Wspólnota jest atakowana – zwłaszcza przez obrońców judaizmu – ponieważ nie szanuje Prawa. Broniąc się, sięga po argument z Pisma: wskazuje, że już Pismo zna przypadki pogwałcenia Prawa bez zaciągnięcia winy. Można by to nazwać argumentem opartym na precedensie<sup>40</sup>.

W apologetycznym dowodzie z Pisma chodziło o stosunek do Prawa w ogóle, w ww. 23 n. + 27 o szabat<sup>41</sup>. Czy istniał zatem motyw uzasadniający połączenie tych jednostek? Wydaje się, że było nim przesłanie w. 27: jednoznaczne uprzywilejowanie człowieka. Zasada „dla człowieka, a nie odwrotnie” znajdowała, zdaniem wspólnoty, ilustrację i potwierdzenie w tym, co uczynił Dawid. Włączenie do perykopy ww. 25 n. miało dodatkowo uwiarygodnić postępowanie chrześcijańskiej wspólnoty.

Można by jednak zapytać: czy tylko? Wprowadzona jednocześnie zmiana w postaci dodania *kai tois syn auto ousin* (w. 26c) pozwala na dwojaką interpretację. 1. Chodziło o podkreślenie, że wolność omijania Prawa nie wiąże się z autorytetem Dawida, lecz wyłącznie ze wspomnianą wyżej zasadą precedensu (tzn.: już byli ludzie, którzy tak postępowali)<sup>42</sup>. 2. Chodziło o wyraźne określenie dwu paralelnych podmiotów: Jezus i Jego uczniowie – Dawid i jego towarzysze<sup>43</sup>. Trudno zaprzeczyć, że wprowadzenia do perykopy ww. 25 n. dokonano również ze względu na w. 24<sup>44</sup>, a więc ze względu na Jezusa. Dodatek ten zawiera zatem celowe i zamierzone

<sup>38</sup> Por. A. S u h l, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate...* 85; inaczej J. E r n s t, *Das Evangelium nach Markus*, 103. Zob. też W. W e i s s, «*Eine neue Lehre in Vollmacht*», aczkolwiek ten autor przypisuje odnośne zmiany Markowi.

<sup>39</sup> Por. M. R e i s e r, *Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistischen Volksliteratur*, Tübingen 1984, 134; W. W e i s s, «*Eine neue Lehre in Vollmacht*», 54 n.

<sup>40</sup> Por. W. T h i s s e n, *Erzählung der Befreiung*, 145; W. W e i s s, «*Eine neue Lehre in Vollmacht*», 54 n.

<sup>41</sup> Por. J. G n i l k a, *Das Evangelium nach Markus*, T. I. 120, 122; E. H a e n c h e n, *Der Weg Jesu*, 121.

<sup>42</sup> Tak W. W e i s s, «*Eine neue Lehre in Vollmacht*», 55.

<sup>43</sup> Zob. wyżej, przyp. 38.

<sup>44</sup> Pierwszym motywem, jak przed chwilą wspomniano, mogła być chęć wzbogacenia wymowy w. 27.



elementy chrystologiczne<sup>45</sup>, które pomogło dodatkowo uwydatnić włożenie tych słów w usta Jezusa.

Na etapie przed-Markowej tradycji uzupełniono wreszcie perykopę logionem o Synu Człowieczym<sup>46</sup>. Chodzi o logion funkcjonujący przedtem niezależnie i rozumiały sam w sobie. Włączono go za pomocą podsumowującego *hoste*, które nawiązuje do wywodów przedłożonych w ww. 25 n. oraz argumentu pomieszczonego w w. 27, a za pomocą *kai* odniesiono do wcześniejszej wypowiedzi o Synu Człowieczym: Mk 2,10<sup>47</sup>.

Można by zapytać o pochodzenie tego logionu. Wydaje się, że nie sposób przypisać go samemu Jezusowi<sup>48</sup>, nawet rozumiejąc tytuł Syn Człowieczy jako zwykle Jezusowe „Ja”<sup>49</sup>. Próbując natomiast zastąpić ten tytuł zwykłym „człowiek”<sup>50</sup>, zaciera się właściwie różnicę treściową między w. 27 a 28<sup>51</sup>. Logion o Synu Człowieczym (w. 28) pochodzi najprawdopodobniej od powielkanocnej wspólnoty.

Przedstawiona wyżej w zarysie historia tradycji omawianej perykopy wyklucza prawdopodobieństwo pierwotnej więzi dwu logionów: w. 27 i 28<sup>52</sup>. J. Gnilka, który przyjmuje jako pierwotny trzon perykopy ww. 23-26, również odrzuca taką możliwość. W ramach ożywionej dyskusji w gminie na temat szabatu – wyjaśnia – korzystano prawdopodobnie z różnych argumentów. Powoływano się na logion o szabacie (w. 27). Gdy ten okazywał się niewystarczający – między innymi ze względu na swą

<sup>45</sup> Inaczej W. Weiss, «Eine neue Lehre in Vollmacht», 54 n.

<sup>46</sup> Zob. wyżej, przyp. 23.

<sup>47</sup> Por. H.W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium*, 73 nn.; W. Schmithals, *Das Evangelium nach Markus*, T. 1, 190; H.E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, 122; Ph. Vielhauer, *Jesus und der Menschensohn. Zur Diskussion mit Heinz Eduard Tödt und Eduard Schweizer*, [w]: tenże, *Aufsätze zum Neuen Testament*, München 1965, 122 n.; W. Weiss, «Eine neue Lehre in Vollmacht», 52.

<sup>48</sup> Por. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, wyd. 4, Tübingen 1961, 62 n.; J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, T. 1, 124; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, 93; R. Pesch, R. Kratz, *So liest man synoptisch*, 88; V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, 219 n.; H.E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, 123.

<sup>49</sup> Tak np. J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, 61 n.

<sup>50</sup> Tak m.in. O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, wyd. 4, Tübingen 1966, 155; L.S. Hay, *The Son of Man in Mark 2,10 and 2,28*, JBL 89: 1970, 69 nn.; J. Jeremias, *Die aramäische Vorgeschichte unserer Evangelien*, ThLZ 74: 1949, 527 n.; por. też J.P. Brown, *The Son of Man: «This Fellow»*, Bb 58: 1977, 368-378; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 14; tenże, *Theologie des Neuen Testaments*, wyd. 5, Tübingen 1965, 31; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 61; J. Jeremias, *Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien*, ZNW 58: 1967, 165; J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, wyd. 2, Berlin 1909, 20.

<sup>51</sup> Por. J. Coppens, *Les logia du Fils de l'homme dans l'évangile de Marc*, [w]: *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction*, red. M. Sabbe, Louvain 1976, 520; J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, T. 1, 124; W. Simonis, *Jesus von Nazareth*, 139.

<sup>52</sup> Por. Ch. Hinz, *Jesus und der Sabbat*, KD 19: 1973, 95 n.; H.W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium*, 72 n.; E. Lohse, *Jesu Worte über den Sabbat*, 82 n.; J. Schmidt, *Das Evangelium nach Markus*, 70 n.; W. Thissen, *Erzählung der Befreiung*, 72. Zdaniem M. Albertz a połączenie tych logionów wypadło dość niezręcznie, por. *Die synoptischen Streitgespräche*, 9 n.

ogólność i mało charakterystyczną wymowę – uzupełniano go logionem o Synu Człowieczym (w. 28)<sup>53</sup>. Treściowa odrębność tych wypowiedzi oraz odmiennosc funkcji, jakie pełnią w perykopie, zdają się nie ulegać wątpliwości<sup>54</sup>.

Niektórzy autorzy są jednak odmiennego zdania: utrzymują, że ww. 27 i 28 stanowią całość. Logion o szabacie jest ogólną regułą, uznawaną także przez przeciwników, a tym samym podstawą do dyskusji, umożliwiającą rozwinięcie dalszej argumentacji. W. 28 rozwija i kontynuuje myśl w. 27<sup>55</sup>. W. 27 funkcjonował zatem z komentarzem chrześcijańskim, wyrażającym przekonanie, że Jezus jest Panem wszystkiego, co należy do człowieka, także szabatu<sup>56</sup>. A może ww. 27 i 28 należy uważać za zakończenie jakiejś innej, zagubionej perykopy<sup>57</sup>?

Wydaje się, że więcej przemawia jednak za związkim w. 28 z szerszym kontekstem, a nie tylko z w. 27: z całą perykopą 2,23-27 oraz ze zbiorem galilejskich sporów Jezusa (*kai!*)<sup>58</sup>.

W. 28 zatem to nie tylko chrystologiczny akcent, lecz także trzeci, najsilniejszy – po ww. 25 n. i 27 – element przedstawionej argumentacji<sup>59</sup>.

### 3. Sitz im Leben Jezusa

Jak już wspomniano, perykopa Mk 2,23-28 może być przykładem typowego opowiadania pozbawionego konkretnych informacji na temat miejsca i czasu wydarzenia<sup>60</sup>. Zamieszczone w w. 23 dane wprowadzają czytelnika raczej od razu w problem, o którym będzie mowa. Problem jako taki ma niewątpliwie solidne *Sitz im Leben* w pierwotnej chrześcijańskiej wspólnotcie, która poszukuje uwiarygodnienia – wewnętrznego i zewnętrznego – swojego nowego stosunku do szabatu i Prawa w ogóle. W tych

<sup>53</sup> Por. *Das Evangelium nach Markus*, T. 1, 120, 124; por. też M. Reiser, *Syntax und Stil des Markusevangeliums*, 93.

<sup>54</sup> Por. E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, 121; H.E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, 122.

<sup>55</sup> Tak J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, 59 n.

<sup>56</sup> Tak V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, 219 n.; por. też Ch. Hinz, *Jesus und der Sabbat*, 95 n.

<sup>57</sup> Takie retoryczne pytanie formuluje J. Gnilk, *Das Evangelium nach Markus*, T. 1, 120.

<sup>58</sup> Por. J. Ernst, *Das Evangelium nach Markus*, 102 n.; J. Gnilk, *Das Evangelium nach Markus*, T. 1, 124; H. Hübner, *Das Gesetz in der synoptischen Tradition*, 112; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, 66; E. Lohse, *Jesu Worte über den Sabbat*, 83. Na „galilejskie zakorzenienie” tego logionu zwraca uwagę S.E. Johnson, *Jesus and first-century Galilee*, [w:] *In Memoriam E. Lohmeyer*, red. W. Schmauch, Stuttgart 1974, 78 n.

<sup>59</sup> Por. W. Weiss, «Eine neue Lehre in Vollmacht», 55. Inaczej E. Käsemann, który zwraca uwagę na pewne zawężenie i osłabienie przesłania w. 28 względem w. 27: już nie „człowiek” dysponuje wolnością wobec szabatu, lecz tylko „Syn Człowieczy”, por. *Das Problem des historischen Jesus*, ZThK 51; 1954, 125 nn.; por. też H. Merkel, *Jesus und die Pharisäer*, NTS 14: 1967/1968, 205.

<sup>60</sup> Por. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, 89; V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, 214; K.L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 89; ten ostatni mówi w związku z tym o anegdotycznych rysach opowiadania.

poszukiwaniach wspólnota odwołuje się jednak do Jezusa – do Jego słów i czynów. Dlatego perykopa wykazuje strukturę złożoną: wspomnienia o charakterze historycznym mieszają się w niej i łączą z zainteresowaniami apologetyczno-katechetyczno-dydaktycznymi<sup>61</sup>.

U podstaw perykopy leży autentyczne wydarzenie z życia Jezusa i Jego uczniów<sup>62</sup>. Świadczą o tym m. in.: 1. Pewna niespójność zarzutu (w. 24) z odpowiedzią-kontrpytaniem Jezusa (w. 25 n.): w pierwszym przypadku chodzi o przestrzeganie szabatu, w drugim o stosunek do Prawa w ogóle; można przypuszczać, że wspólnota, układając opowiadanie w sposób dowolny, zadbałaby o większą ścisłość w tym względzie<sup>63</sup>. 2. Swoista oryginalność wydarzenia (zrywanie kłosów; por. Pwt 23,26); czy wspólnota, konstruując opowiadanie z dowolnych elementów, nie była w stanie wymyślić bardziej nośnych treściowo faktów?<sup>64</sup>

Mówiąc „autentyczne wydarzenie”, nie mamy przy tym na myśli szerszego faktu nieprzestrzegania szabatu przez uczniów Jezusa i Jego tolerancyjnej postawy w tym względzie, lecz konkretną, opisaną w w. 23 scenę. Wydaje się – m.in. z uwagi na pewną oryginalność wydarzenia – że scena taka jak najbardziej mogła mieć miejsce<sup>65</sup>. „Zrywanie” zaś w szabat kłosów, podobnie jak ich „zbieranie” po ściernisku – w przeciwieństwie do „zgniatania” palcami ziaren – było zabronione wyraźnie w Misznie<sup>66</sup>.

Przeciwko Jezusowemu *Sitz im Leben* wydarzenia miałby przemawiać fakt, że „wykroczenie” popełniają uczniowie, i że ich postępowania, a nie postępowania Jezusa dotyczą zarzut. Zainteresowanie jest więc skierowane wyraźnie na uczniów<sup>67</sup>. Wydaje się jednak, że rozumowanie to można odwrócić: wspólnota poszukująca w sposób ahistoryczny uzasadnienia swego postępowania, powołałaby się raczej na postępowanie samego Jezusa<sup>68</sup>. Ponadto tak właśnie zarysowana sytuacja odpowiada temu, co wiemy na temat stosunku nauczyciel (rabbi) – uczeń w judaizmie. Tam,

<sup>61</sup> Por. J. Ernst, *Das Evangelium nach Markus*, 101.

<sup>62</sup> Por. J. Duncan, M. Derett, *Judaica in St. Mark*, [w]: *Studies in the New Testament*, Leiden 1977, 87-95; L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, wyd. 3, T. 1-2, Göttingen 1981, T. 1, 146 n.; Ch. Hinz, *Jesus und der Sabbat*, 90, 94 n.; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, 89; E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, 119-122; J. Jeremiaš, *Neutestamentliche Theologie*, T. 1: *Die Verkündigung Jesu*, wyd. 2, Gütersloh 1973, 265 n.; H. Merkel, *Jesus und die Pharisäer*, 203 n.; R. Pesch, R. Kratz, *So liest man synoptisch*, 87. Nie znaczy to jednak, że rekonstrukcja faktów nie stwarza egzegetom kłopotów, por. E. Delebecque, *Les épis «égrenés» dans les Synoptiques*. REG 88: 1975, 133-142; F. Neirynek, *Jesus and the Sabbath. Some Observations on Mark II, 27*, [w]: *Jésus aux origines de la christologie*, red. J. Dupont, Louvain 1975, 254-268.

<sup>63</sup> Por. J. Gnilká, *Das Evangelium nach Markus*, T. 1, 101.

<sup>64</sup> E. Haenchen zauważa nie bez cienia ironii, że oznaczałoby to, iż gmina ma zwyczaj w szabat odbywać wędrówki przez pola i zrywać kłosy, dlatego poszukuje uzasadnienia tej swojej praktyki, por. *Der Weg Jesu*, 122.

<sup>65</sup> Co uzasadnia bardziej szczegółowe wnikanie w informacje w. 23; por. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, T. 1, 180; R. Zwick, *Montage im Markusevangelium*, 277 nn.

<sup>66</sup> Por. StrBill I, 616.

<sup>67</sup> Por. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 14.

<sup>68</sup> Por. J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, 55.

gdzie wchodziła w grę interpretacja Prawa, nie tylko postępowanie nauczyciela było normatywne dla uczniów. Z postępowania uczniów wnioskowano także o poglądach i zasadach nauczyciela. Jeżeli w obecności Jezusa czynili coś Jego uczniowie, znaczyło to, że akceptuje On ich zachowanie. Mamy zatem do czynienia z osobliwością, która wydaje się potwierdzać historyczne korzenie wydarzenia<sup>69</sup>.

Poszukując szerszych ram tematu Jezus a szabat, zauważymy, że w Ewangelii Marka sprawa sprowadza się jedynie do dwu wydarzeń: 2,23-28 i 3,1-6. Znamienny jest jednak fakt, że z tym drugim połączona jest w zbiorze sporów (2,1 – 3,6) decyzja faryzeuszów i zwolenników Heroda tycząca zgładzenia Jezusa. Świadczyłoby to nie o sporadycznych „uchybieniach” Jezusa w omawianym zakresie, lecz o częściej powtarzających się „wykroczeniach” czy pewnej swobodzie Jezusa pod względem przestrzegania szabat. W Ewangelii Łukasza zresztą znajdujemy dwa dodatkowe przypadki „pracy” Jezusa w szabat: uzdrowienie pochylonej kobiety (Łk 13, 10-17) i uzdrowienie człowieka chorego na wodną puchlinę (Łk 14, 1-6). Znamienna przy tym w obu tych Łukaszkowych perykopalach jest argumentacja Jezusa: na zarzut odpowiada On kontrpytaniem, wprowadzającym w klimat typowo judaistycznych dysput. Czy zatem i w „dowodzie z Pisma” w Mk 2,25 n. zachowało się coś z autentycznie Jezusowej argumentacji? Niepodobna tego całkowicie wykluczyć<sup>70</sup>.

Podobnie można też przypisać Jezusowi logion o szabacie (w. 27)<sup>71</sup>. Przemawia za tym przede wszystkim jego oryginalność: potraktowanie stwórczej aktywności Boga jako podstawy poznania woli Bożej<sup>72</sup>. *Egeneto* w. 27 wyraźnie nawiązuje bowiem do porządku stworzenia<sup>73</sup>. Myśl, że świat został stworzony dla człowieka i ze względu na niego, nie była obca

<sup>69</sup> Tamże; por. też F. L a m b i a s i, *L'autenticità storica delle controversie con i farisei*, *BibOr* 18: 1976, 15–19; H. M e r k e l, *Jesus und die Pharisäer*, 204.

<sup>70</sup> Fakt, iż w Mk 2,25 n. chodzi o relację typologiczną, zdaniem J. R o l o f f a przemawia za odniesieniem tych słów do Jezusa, por. *Das Kerygma und der irdische Jesus*, 58; ostrożnie J. E r n s t, *Das Evangelium nach Markus*, 103 i R. P e s c h, *Das Markusevangelium*, T. 1, 180.

<sup>71</sup> Egzegeci zwracają uwagę na brak tego logionu w paralelnych tekstach Mt 12, 1-8 i Łk 6,1-5. Na ogół uważa się, że do pominięcia go skłoniło tych dwu synoptyków radykalne brzmienie słów Jezusa; por. H. B r a u n, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte*, T. 1-2, Tübingen 1969, T. 2, 70; Ch. H i n z, *Jesus und der Sabbat*, 95 n.; H. W. K u h n, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium*, 74; V. T a y l o r, *The Gospel According to St. Mark*, 218. Inaczej W. W e i s s, «Eine neue Lehre in Vollmacht», 48; E. L o h s e, *Jesu Worte über den Sabbat*, 83 n. H. L a n g k a m e r przyjmuje za pierwotnie przynależny do perykopy i autentycznie Jezusowy logion o Synu Człowieczym (w. 28), sugerując, że słowa o szabacie mogły być wypowiedziane przy innej sposobności, por. *Ewangelia według świętego Marka*, 118; por. też F. N e i r y n c k, *Jesus and the Sabbath*, 246-254.

<sup>72</sup> Por. J. G n i l k a, *Das Evangelium nach Markus*, T. 1, 123; F. H a h n, *Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus*, [w]: *Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus*, red. K. Kertelge, Freiburg 1974, 47; E. L o h s e, *Jesu Worte über den Sabbat*, 84; W. S i m o n i s, *Jesus von Nazareth*, 245; M. W a i b e l, *Die Auseinandersetzung mit der Fasten- und Sabbatpraxis Jesu in urchristlichen Gemeinden*, [w]: *Zur Geschichte des Urchristentums*, red. G. Dautzenberg, Freiburg 1979, 90.

<sup>73</sup> Por. J. J e r e m i a s, *Neutestamentliche Theologie*, 201 n.

literaturze judaistycznej (por. 2 Mch 5,19; ApBasyr 14,18;15,7; 21,24; WnbMz 1,12; 4 Ezd 6,55.59; 7,11; 8,1.44; 9,13)<sup>74</sup>. Niewykluczone jednak, że „dla człowieka” znaczy tam „dla Izraela”, „dla sprawiedliwych”<sup>75</sup>. Ponadto odwoływanie się do porządku stworzenia ma na względzie zwykle skargę na jego nieprawidłowości<sup>76</sup>.

Jako paralełę Mk 2,27 wymienia się zazwyczaj sentencję sięgającą być może czasów machabejskich, a znaną dzięki rabinemu Symeonowi ben Menasja (ok. 180 r. po Chr.): „Szabat został wam dany, a nie wy szabatowi”<sup>77</sup>. Na genezę podobnych dyskusji i rozstrzygnięć wskazuje być może 1 Mch 2,39-41. Pewny jest w każdym razie kontekst i ramy odnośnych decyzji: szabat musi ustąpić, kiedy zagrożone jest życie człowieka. Ale tylko wtedy! W niczym nie podważa to samej kazuistyki związanej z szabatem<sup>78</sup>.

Jak widać, inny jest wydźwięk tamtej rabinistycznej sentencji, inny zaś wydźwięk Mk 2,27. Według pierwszego tekstu i znanej nam jego wykładni szabat pozostaje w zasadzie bezwzględnie obowiązujący, dopuszcza jedynie wyjątki (wyjątek), według drugiego jego sens wiąże się z porządkiem stworzenia i od niego jest zależny. Według Mk 2,27 chodzi wyraźnie o reinterpretację samej instytucji szabatu. Myśl jest nowa i oryginalna, i to pozwala odnieść logion do samego Jezusa<sup>79</sup>.

#### 4. Kerygmat Jezusa

Aczkolwiek trudno w sposób niewątpliwy utrzymywać, że Jezusowy logion o szabacie (w. 27) łączy się historycznie z wydarzeniami opisanymi w ww. 23 n.<sup>80</sup>, to przecież z jednej strony wydarzenia te – i inne synoptyczne relacje z zakresu tematycznego Jezus a szabat – byłyby teologicznie nieczytelne bez wyjaśniającego komentarza, z drugiej zaś Jezusowy komentarz (tzn. logion o szabacie, w. 27) staje się zrozumiały tylko w kontekście konkretnych, praktycznych decyzji Jezusa, dotyczących postępowania bądź to Jego samego, bądź Jego uczniów. Oznacza to, że

<sup>74</sup> Por. R. P e s c h, *Das Markusevanagelium*, T. 1, 184; V. T a y l o r, *The Gospel According to St. Mark*, 218 nn.

<sup>75</sup> Por. E. L o h m e y e r, *Das Evangelium des Markus*, 66; W. G r u n d m a n n, *Das Evangelium nach Markus*, 70; J. R a d e r m a k e r s, *La bonne nouvelle de Jésus selon saint Marc*, T. 1-2, Bruxelles 1974, T. 2, 98. Przeciwno tej opinii wypowiada się F. N e i r y n c k, *Jesus and the Sabbath*, 250 nn.

<sup>76</sup> Por. W. W e i s s, «Eine neue Lehre in Vollmacht», 46.

<sup>77</sup> Mekh Wj 31,13 (109b).

<sup>78</sup> Por. F. N e i r y n c k, *Jesus and the Sabbath*, 246-254; J. S c h m i d, *Das Evangelium nach Markus*, 71; W. S i m o n i s, *Jesus von Nazareth*, 245 n.; W. W e i s s, «Eine neue Lehre in Vollmacht», 46.

<sup>79</sup> Por. H. H ü b n e r, *Das Gesetz in der synoptischen Tradition*, 123; F. L a m b i a s i, *L'autenticità storica delle controversie con i farisei* 15-19; H. M e r k e l, *Jesus und die Pharisäer*, 205; W. S i m o n i s, *Jesus von Nazareth*, 245 n. Wszystkie racje przemawiające za autentycznością logionu stara się podważyć W. W e i s s, ale z natury rzeczy trudno w tej materii o przekonujące kontrargumenty, por. «Eine neue Lehre in Vollmacht», 48 nn.

<sup>80</sup> Jak sugeruje np. J. E r n s t, *Das Evangelium nach Markus*, 102.

próbując uchwycić kerygmat Jezusa, należy mieć przed oczyma łącznie Jego praktykę i działania – niejednokrotnie znajdujące wyraz w czynach uczniów – oraz Jego wyjaśniające słowo.

Kerygmat Jezusa – jeśli zacząć od ujęcia negatywnego – nie jest kerygmatem fałszywie rozumianej wolności. Trzeba to podkreślić, ponieważ w komentarzach dotyczących omawianego tekstu słowo „wolność” zdaje się robić swoistą karierę. Być może zresztą wyłącznie przez pryzmat potocznie interpretowanej wolności spoglądali na naruszające szabat poczynania Jezusa Jego nieprzyjaciele, co ostatecznie kazało im wydać nań wyrok (por. Mk 3,6). Jezus nie głosi ani wolności od szabatu<sup>81</sup>, ani nieograniczonej swobody w zakresie interpretacji przykazania o szabacie. Oznaczałoby to wyłącznie destrukcję i pewien religijny nieład.

Tymczasem Jezusowi wyraźnie bliska jest myśl o ładzie i tworzeniu. Nie głosi On: „Szabat jest dla człowieka”, lecz: „Szabat został ustanowiony dla człowieka”. Nie daje to jeszcze podstaw do nakładania na przesłanie Jezusa późniejszych – i naszych współczesnych – rozwiązań filozoficznych, dotyczących wyższości człowieka w jego wymiarze aksjologicznym nad instytucją (szabatem)<sup>82</sup>. Jak podkreślono, *egeneto dia* – a tym samym nawiązanie do dzieła stworzenia – jest najważniejszym elementem Jezusowej wypowiedzi o szabacie (w. 27). Jezus nie wychodzi poza obręb podstawowych prawd religijnych swojego narodu: pozostaje na gruncie religii żydowskiej z jej wiarą – między innymi – w dzieło stwórcze Boga. Odwołuje się do prapoczątków i podstaw. Wydaje się, że nawet słowo „reinterpretacja” idzie tu za daleko. Jezus odślania po prostu subtelności stwórczego zamysłu Boga, które – zwłaszcza na poziomie sformalizowanej i zrutyinizowanej religijności – miały prawo ulec zagubieniu. Krótko mówiąc: punktem wyjścia Jezusowego kerygmatu o szabacie jest prawda o Bogu jako Stwórcy wszystkiego, co istnieje, a więc, zgodnie z rozumieniem teologii starotestamentowej, prawda o Bogu – sprawcy i gwarancie istniejącego porządku.

Pierwszoplanowe miejsce w kerygmacie Jezusa zajmuje jednak człowiek<sup>83</sup>. Urasta on tutaj do rangi kryterium i zasady, która wyprzedza wszelkiego rodzaju przepisy<sup>84</sup>. Na stawiane Mu zarzuty w kwestii szabatu Jezus nie odpowiada ani kazuistycznymi dociekaniem, ani nawet wyjaśnieniami konkretnie dotyczącymi omawianego zarzutu, lecz – mamy prawo tak wnioskować, niezależnie od tego, w jakim historycznym

<sup>81</sup> Por. J. Ernst, *Anfänge der Christologie*, Stuttgart 1972, 152 n.; J. Gnilk a, *Das Evangelium nach Markus*, T. 1, 123.

<sup>82</sup> Por. E. Neuhäsl er, *Jesu Stellung zum Sabbat. Versuch einer Interpretation*, BuL 12: 1971, 9 n.

<sup>83</sup> Wydaje się jednak że nie można przesadnie akcentować jednostkowego charakteru owego „człowieka”, jak to czyni E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, 65. J. R o l o f f zarzuca temu autorowi „protestancki indywidualizm”, por. *Das Kerygma und der irdische Jesus*, 60; por. też J. Gnilk a, *Das Evangelium nach Markus*, T. 1, 123; W. G r u n d m a n n, *Das Evangelium nach Markus*, 93.

<sup>84</sup> Por. S. West er h o l m, *Jesus and the Scribal Authority*, Lund 1978, 92-103.

kontekście sytuacyjnym padły te słowa – przypomnieniem teologicznej prawdy, że dzieło stworzenia było ukierunkowane na człowieka<sup>85</sup>. Prawda ta jest jednoznacznie wpisana w teologiczne orędzie Księgi Rodzaju. Zarówno tradycja J, przedstawiająca człowieka jako centrum, wokół którego Bóg roztacza swe działanie, jak i tradycja P, która ukazuje go jako wierzchołek jakiejś kosmicznej piramidy, zgodnie wyrażają myśl, że cały świat został urządzony z myślą o nim, docelowym dziele stwórczym Jahwe<sup>86</sup>. Również szabat – przypomina Jezus – mimo że w sposób szczególny łączy się z samym Bogiem, jest elementem stworzonego przez Niego ładu i podlega właściwemu, hierarchicznemu uporządkowaniu. Jezus odwołuje się więc do – znanej wszak Staremu Testamentowi – zasady: pierwszym po Bogu, bezwzględnie i bez wyjątków, jest człowiek<sup>87</sup>. Bóg w osobie człowieka chce mieć dysponującego wolną wolą partnera, bliskiego Mu sercem i na tej podstawie samodzielnie rozstrzygającego, co w danej sytuacji jest wolą Bożą<sup>88</sup>.

Zauważmy jednak pewien charakterystyczny szczegół tego antropologicznego przesłania: nie chodzi w nim tylko o wyważenie wartości i rozsądzenie: człowiek czy szabat? Szabat zostaje przyporządkowany człowiekowi jako dobro z myślą o nim stworzone. Uzyskujemy w ten sposób odpowiedź na pytanie, czy Jezus swoim orzeczeniem nie anuluje przypadkiem przykazania o szabacie. Mówi On tylko o nim jako o czymś, co ma służyć człowiekowi. Szabat broni się sam: Bóg stworzył zarówno szabat, jak i człowieka; stworzył jednak szabat dla człowieka<sup>89</sup>. Tym samym Jezusowe widzenie człowieka w planach i postanowieniach Bożych – Jezusowa antropologia – uzyskuje elementy soteriologiczne. Człowiek – przypomina Jezus – został od początku obdarzony przez Boga niezbędnymi mu dobrami, w tym dobrem szabatu. Docelowym momentem stwórczego dzieła Boga nie jest bowiem człowiek jako taki, ale człowiek doświadczający Boga-Zbawcy. Jezus wyprowadza wnioski z powszechnej woli zbawczej Stwórcy. Podejmuje na nowo i aktualizuje ideę zbawczego porządku stworzenia<sup>90</sup>.

<sup>85</sup> Nie sposób toku myślowego Jezusa sprowadzić tutaj do refleksji, co było najpierw: człowiek czy szabat. Według Rdz 1 bowiem najpierw był człowiek, według Rdz 2 natomiast – najpierw szabat, por. J. G n i l k a., *Das Evangelium nach Markus*, T. 1, 123.

<sup>86</sup> Por. G. v o n R a d., *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, 120 nn.

<sup>87</sup> Por. J. R o l o f f., *Das Kerygma und der irdische Jesus*, 60; W. S i m o n i s., *Jesus von Nazareth*, 246.

<sup>88</sup> Por. W. G r u n d m a n n., *Das Evangelium nach Markus*, 93; W. S c h m i t h a l s., *Das Evangelium nach Markus*, T. 1, 188; także E. D r e w e r m a n n., aczkolwiek niektóre uwagi tego autora wydają się dyskusyjne, por. *Das Markusevangelium*, T. 1: *Bilder von Erlösung*, wyd. 4, Olten und Freiburg i. B. 1989, 268-279.

<sup>89</sup> Por. E. N e u h ä u s l e r., *Jesu Stellung zum Sabbat*, 9 n.; W. S i m o n i s., *Jesus von Nazareth*, 247.

<sup>90</sup> Por. U. B. v. M ü l l e r., *Vision und Botschaft. Erwägungen zur prophetischen Struktur der Verkündigung Jesu*, ZThK 74: 1977, 437; R. P e s c h., *Das Markusevangelium*, T. 1, 184; S. W e s t e r h o l m., *Jesus and the Scribal Authority*, 98 n.

Ten motyw soteriologiczny zdaje się być szczególnie czytelny w praktycznych rozstrzygnięciach Jezusa, do których zaliczyć należy m. in. Jego tolerancyjne podejście do uczniów zrywających w dzień szabatu kłosa (Mk 2,23). Szabat nie może być takim ciężarem czy ograniczeniem dla człowieka, by mu utrudniał doświadczenie Boga-Zbawcy. Myśl ta dojdzie do głosu jeszcze dobitniej w następnej perykopie (Mk 3,1-6). Człowiek nie może stać się niewolnikiem szabatu, jak stawał się nim często w legalistycznie ukierunkowanym judaizmie, który całkowicie oddzielał świąteczny dzień szabatu od sfery życia codziennego<sup>91</sup>.

Ale ten Jezusowy kerygmat zdaje się zawierać jeszcze jeden motyw. Nawiązanie do prapoczątków wskazuje na wyjątkowy charakter obecnej chwili. Jezus, odwołując się do pierwszego zamysłu Boga, poświadczając, że nastąpiło szczególne „teraz” – *eschaton*. Jest to chwila przywrócenia właściwego porządku, ostatecznej realizacji, naprawy<sup>92</sup>.

Niewątpliwie wszystkie te elementy, choć odnoszą się do szabatu, problematykę szabatu przekraczają. Zwłaszcza Mk 2,27 wydaje się zawierać sentencję teologiczną o znacznie szerszej i głębszej treści; można by ją sprowadzić do hasła: *Deus pro homine*. Bóg ustanowił swoje Prawo by myślał o ludziach, dla ich dobra, tym samym stając niejako sam do dyspozycji ludzi. Dlatego to człowiek jest kryterium Prawa: człowiek którego ogarnia miłość Boża<sup>93</sup>. Jezus wykorzystuje (również) sprawę szabatu do głoszenia swego szczególnego kerygmatu o Bogu i człowieku.

### 5. Kerygmat wspólnoty

Dla pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej stanowisko Jezusa w kwestii szabatu – i Prawa w ogóle – miało z pewnością znaczenie istotne, jednak powoływanie się na nie w dysputach, zwłaszcza z przedstawicielami judaizmu, nie wystarczało. Tutaj trzeba było odwołać się do starych, wypróbowanych metod: sięgnąć po argumenty z Pisma. Omawiana perykopa dostarcza właśnie przykładu takiej polemiki opartej na dowodzie z Pisma. Chrześcijanie mogli powołać się na przypadek precedensowy i stwierdzić: już Pismo informuje o ludziach, którzy uczynili to, czego „nie wolno”, a jednak nie poczytano im tego za winę.

Trudno określić dokładnie, kiedy ten polemiczny argument stał się częścią składową obecnej perykopy, zajmując miejsce między ww. 23 n. (zarys sytuacji + zarzut) a odpowiedzią Jezusa (w. 27), ani tym bardziej, na jakiej zasadzie połączenie to się dokonało: czy decydującym motywem było zwykle skojarzenie, czy też głębsza refleksja teologiczna<sup>94</sup>.

<sup>91</sup> Por. J. Gn ilka, *Das Evangelium nach Markus*, T. 1. 123.

<sup>92</sup> *Tamże*; W. S ch m i t h a l s, *Das Evangelium nach Markus*, T. 1. 188.

<sup>93</sup> Por. H. H ü b n e r, *Das Gesetz in der synoptischen Tradition*, 123.

<sup>94</sup> B. J a y, który dowodzi, że opisane w 1 Sm 21, 1-7 wydarzenie mogło mieć miejsce tylko w szabat, wydobywa z omawianej perykopy myśl następującą: szabat powinien być dla ludzi dniem zbawienia, błogosławieństwa; również Dawid dostał ocalenia dzięki szabatowi, ponieważ gdyby zjawił się innego dnia, najwyższy kapłan nie miałby go czym nakrmić, por. *Jésus et le sabbat*, 67.



Na etapie przed-Markowej tradycji wszakże perykopa uzyskała w ten sposób nowe treści kerygmaticzne. Uwaga słuchającego koncentruje się teraz nie na tym, że były takie czy inne wyjątki od reguły. Głównym elementem staje się charakterystyka Tego, który pragnie, by jego postępowanie oceniać według identycznego kryterium, według którego oceniano postępowanie Dawida. Nie chodzi już o *novum* nauki i czynów Jezusa, lecz o Niego samego: wielkość Jezusa można określić, powołując się na jeden z najwyższych autorytetów żydowskich – na Dawida<sup>95</sup>.

Otrzymujemy więc paralełę: Jezus – Dawid. Na zarzut: „Czynisz – przez swoich uczniów – to, czego nie wolno” pada odpowiedź: „Dawid także uczynił to, czego nie wolno”. Aby zaś paralela była kompletna, pojawia się dodatek o „towarzyszach” (w. 26c), pozwalający wyodrębnić dwie grupy: z jednej strony Dawid i towarzysze – z drugiej Jezus i uczniowie.

Dawid był sługą i wybrańcem Boga (niezależnie od okresu jego życia i sytuacji, których wydarzenie dotyczy). Chrześcijańska wspólnota, powołując się na osobę Dawida, wnioskuje *a minori ad maius*, stwierdzając: jeżeli Dawid mógł tak postąpić, to tym bardziej Jezus. Wspólnota ustanawia zatem relację typologiczną<sup>96</sup>.

Na etapie przed-Markowej tradycji kerygmat omawianej perykopy otrzymuje akcenty chrystologiczne<sup>97</sup>. Jakie elementy chrystologicznego wątku można w nim wyodrębnić?

Ze względu na postać Dawida pojawia się najpierw pytanie, czy można mówić już tutaj o zaczątkach teologii Jezusa Syna Dawida, uwydatnionej wyraźniej w innych tekstach Ewangelii Marka (por. Mk 10,47.48; 11,10; 12,35-37)<sup>98</sup>.

Jeżeli tak, to jedynie o pośredniej artykulacji tej myśli teologicznej<sup>99</sup>. Wspólnota kryjąca się za tym kerygmatem głosi jednoznacznie, że Jezus przewyższa Dawida; co więcej, przewyższa go w porządku ściśle religijnym,

<sup>95</sup> Por. R. B a n k s, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition*, Cambridge 1975, 115 n.; H. W. K u h n, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium*, 76 n.; D. R o u r e, *Jesús y la figura de Dawid en Mc 2,23-26. Trasfondo biblico, intertestamentario y rabinico*, Rome 1990; W. T h i s s e n, *Erzählung der Befreiung*, 212. Inaczej W. W e i s s, «Eine neue Lehre in Vollmacht», 55.

<sup>96</sup> Por. J. E r n s t, *Das Evangelium nach Markus*, 103; J. G n i l k a, *Das Evangelium nach Markus*, T. 1, 122; L. G o p p e l t, *Theologie des Neuen Testaments*, T. 1, 145 n.; W. G r u n d m a n n, *Das Evangelium nach Markus*, 92; J. R a d e r m a k e r s, *La bonne nouvelle de Jésus selon saint Marc*, T. 2, 98; J. R o l o f f, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, 58.

<sup>97</sup> Por. J. G n i l k a, *Das Evangelium nach Markus*, T. 1, 123; A. J. H u l t g r e n, *The Formation of the Sabbath Pericope in Mark 2,23-28*, 40 n.; W. T h i s s e n, *Erzählung der Befreiung*, 212. Inaczej W. W e i s s, «Eine neue Lehre in Vollmacht», 54 n.

<sup>98</sup> Tak W. T h i s s e n, *Erzählung der Befreiung*, 212, powołując się m.in. na L. G o p p e l t a, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Ein Aufriss der Urgeschichte der Kirche*, Gütersloh 1954, 46.

<sup>99</sup> Zdaniem V. T a y l o r a ww. 25 n. zawierają ukrytą aluzję do roszczeń mesjańskich Jezusa, por. *The Gospel According to St. Mark*, 216.

tam gdzie wchodzi w grę stosunek do Prawa. Jednakże wspólnota porównuje tylko postacie, bliżej ich nie określając. Nie wyprowadza też bezpośrednich wniosków dotyczących godności Jezusa i charakteru Jego misji. Aczkolwiek z drugiej strony elementy te zakłada się niejako na dalszym planie jako przyjęte już i stałe. Inaczej mówiąc, stwierdzenie: „Jeżeli Dawid, to tym bardziej Jezus” zakłada ugruntowaną już świadomość chrystologiczną<sup>100</sup>.

Świadomość ta obejmuje przekonanie o szczególnym posłannictwie Jezusa, który ma prawo propagować własną interpretację ustanowionego przez Boga porządku. Ale obejmuje także przekonanie o soteriologicznych aspektach tego posłannictwa: o humanitarnym ukierunkowaniu działalności Jezusa<sup>101</sup>.

Nie ulega jednak wątpliwości, że najmocniejszym chrystologicznym akcentem omawianego tutaj kerygmatu wspólnoty jest logion o Synu Człowieczym (w. 28). Jak już wspomniano<sup>102</sup>, w ramach prób harmonizacji w. 28 z w. 27 usiłowano pozbawić ten logion chrystologicznego brzmienia, podkładając pod tytuł Syn Człowieczy znaczenie „człowiek”<sup>103</sup>. Próby te można by skwitować uwagą, iż nie egzegeza i interpretacja mają określać sens tekstu, lecz tekst ukierunkowywać interpretację<sup>104</sup>. Racją bytu logionu w tym kontekście jest zresztą fakt, iż w. 27 traktuje o człowieku, w. 28 natomiast – o Synu Człowieczym<sup>105</sup>.

W ramach podobnych prób porównywania dwu logionów (ww. 27 i 28) zwracano też uwagę na ograniczającą treść wypowiedzi o Synu Człowieczym. O ile w. 27 głosi prawo wolności przysługujące każdemu człowiekowi, o tyle według w. 28 prawo to przysługuje tylko Synowi Człowieczemu<sup>106</sup>. Nie chodzi jednak o ograniczenie, lecz o dwie różne, a uzupełniające się perspektywy.

O treści w. 28 decyduje bowiem w znacznym stopniu wnioskujące *hoste*. Wiąże ono nie w. 28 z w. 27, lecz w. 28 z całą poprzednią częścią perykopy, wraz z dodanym fragmentem ww. 25 n. Wspólnota słucha opowiadania, zwłaszcza Jezusowych argumentów – tzn. autentycznych słów Jezusa i słów włożonych w usta Jezusa – i daje wyraz swojej

<sup>100</sup> Por. L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, T. 1, 146.

<sup>101</sup> Jak zauważa V. Taylor, cała historia (Mk 2,25 n.) jest przytoczona ze względu na aspekty humanitarne, por. *The Gospel According to St. Mark*, 217.

<sup>102</sup> Por. § 2.

<sup>103</sup> Por. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 87 n.; tenże, *Theologie des Neuen Testaments*, 31; J. Jeremias, *Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien*, 165; Ph. Vielhauer, *Jesus und der Menschensohn*, 121 n.; J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, 20.

<sup>104</sup> Por. J. Gnilk a, *Das Evangelium nach Markus*, T. 1, 120; W. Thissen, *Erzählung der Befreiung*, 72.

<sup>105</sup> Por. wyżej, § 2.

<sup>106</sup> Por. E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, 155 n.; por. też H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, T. 2, 70; E. Henschel, *Der Weg Jesu*, 121; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, wyd. 2, Göttingen 1964, 43; H. W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium*, 74.

świadomości religijnej, dołączając swe „a zatem” w postaci chrystologicznego komentarza<sup>107</sup>. Syn Człowieczy sugeruje, że jest kimś większym niż Dawid, a przecież i on przejawiał pewną swobodę w interpretacji Prawa. Syn Człowieczy wyjaśnia także, jaki był pierwotny zamiśl Boga odnośnie do szabatu. A zatem: Syn Człowieczy jest panem również (nawiązanie do Mk 2,10) szabatu. Nie jako autor kazuistycznych rozstrzygnięć, lecz jako interpretatywna władza. Szabat ustanowiony został (w. 27) – dla człowieka – przez Boga; jednak szabat – dodaje wspólnota – podlega Synowi Człowieczemu<sup>108</sup>.

W tym kontekście bezprzedmiotowym staje się pytanie, czy zwrot „być panem” ma tutaj sens świecki czy teologiczny<sup>109</sup>. „Bycie panem” w odniesieniu do szabatu, instytucji wpisanej w stwórczy porządek Boży, może mieć tylko treść religijną. Jezusowi przysługują prerogatywy Boże. Panem szabatu był Jahwe (por. Kpł 23,3); według chrześcijańskiej wspólnoty Jego miejsce zajął teraz Syn Człowieczy<sup>110</sup>. Co więcej, wydaje się, że główny akcent chrystologicznego komentarza wspólnoty spoczywa właśnie na pierwszym członie wypowiedzi: Syn Człowieczy jest panem! Jako ten, który przebacza grzechy (por. 2,10) i (również) jako ten, który ma władzę nad szabatem<sup>111</sup>.

Kerygmat wspólnoty dotyka więc w tym miejscu istoty chrystologii. Głosi to, co najważniejsze, ale „najważniejsze” znaczy tu również „nowe”. Głosi nowy porządek religijny i zarazem Jezusa-Pana jako uosobienie „nowego”<sup>112</sup>.

Wydaje się jednak, że należy zwrócić tutaj uwagę na jeszcze jedną myśl, tym ważniejszą, że pozostającą w związku z tematem chrześcijańskiej wolności<sup>113</sup>. Wspólnota, głosząc omawiany kerygmat, jednocześnie stwierdza też coś o sobie. Stwierdza, że pojmuje swoją chrześcijańską wolność jako posłuszeństwo Synowi Człowieczemu, który przez dowartościowanie kryterium „dla człowieka” chroni wolność tę przed niewolą i samoułudą oraz czyni wolnością wyzwoloną, pełną łaski<sup>114</sup>.

<sup>107</sup> Por. J. C o p p e n s, *Les logia du Fils de l'homme...* 520 n.; W. G r u n d m a n n, *Das Evangelium nach Markus*, 93; H. W. K u h n, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium*, 74 nn.; E. L o h s e, *Jesu Worte über den Sabbat*, 83; Ph. V i e l h a u e r, *Jesus und der Menschensohn*, 122; W. W e i s s, «Eine neue Lehre in Vollmacht», 52.

<sup>108</sup> Nieco inną wykładnię proponuje V. T a y l o r: skoro szabat został ustanowiony dla człowieka, to najdoskonalszy Reprezentant człowieka jest jego panem, por. *The Gospel According to St. Mark*, 219.

<sup>109</sup> Por. W. W e i s s, «Eine neue Lehre in Vollmacht», 52.

<sup>110</sup> Por. J. G n i l k a, *Das Evangelium nach Markus*, T. 1, 124.

<sup>111</sup> Por. A. F e u i l l e t, *L'eksousia du Fils de l'homme (d'après Mc. II,10-28 et parr.)*, RSR 42: 1954, 181-189; H. W e i n a c h t, *Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Markusevangelium. Studien zur Christologie des Markusevangeliums*, Tübingen 1972, 133 i 139.

<sup>112</sup> Por. E. N e u h ä u s l e r, *Jesu Stellung zum Sabbat*, 10 nn.; W. T h i s s e n, *Erzählung der Befreiung*, 212 n.

<sup>113</sup> Por. § 4.

<sup>114</sup> Por. R. P e s c h, R. K r a t z, *So liest man synoptisch*, 88.

## 6. Kerygmat Ewangelisty

Marek przejął z tradycji perykopę zawierającą wyraźnie zarysowany temat: dokonana się realizacja „nowego”; „nowe” to Jezus w swej nauce i czynach; Jezus wyposażony w *eksousia* (por. Mk 1,27). Temat ten, dla Ewangelisty szczególnie ważny<sup>115</sup>, rozwinięty był przy tym w sposób metodyczny i kompletny: od zdarzenia wyzwającego problem, przez dowód z Pisma, aż po uogólniające sentencje, z których zwłaszcza druga miała wymowę jednoznacznie chrystologiczną. Wszystko to sprawiło, że kerygmat tak skonstruowanej perykopy – wraz w wpisany weń kerygmatem Jezusa – Marek mógł uznać za swój, wprowadzając do przesłania tekstu pomniejsze jedynie zmiany.

„Nowe” najlepiej ukazuje pełny swój walor w zetknięciu ze „starym”; prawo kontrastu gra tutaj nieocenioną rolę. Co więcej, „nowe” skazane jest na walkę ze „starym”. Marek głęboko świadom tej prawdy, pragnie, by znali ją również odbiorcy jego Ewangelii. Stąd uwydatnienie funkcji faryzeuszów jako oficjalnych przedstawicieli dawnego porządku<sup>116</sup>. Uzasadnione byłoby przy tym pytanie, czy Ewangelista chodzi o historyczne reminiscencje, czy o zasadę ogólną. Wydaje się, że raczej o to drugie. Jezusowe *novum* nie jest na pewno – ani w przypadku bezpośrednich świadków działalności Jezusa, ani w przypadku adresatów Markowej Ewangelii – zwykłą kontynuacją. W zetknięciu ze „starym” powoduje śpięcia, ale okazuje też swoją wyższość<sup>117</sup>.

Motyw wyższości Marek odnalazł też w części tradycyjnego przekazu, zawierającej dowód z Pisma. Oczywiście wyższości o aspektach chrystologicznych. Jezus jest większy od Dawida – głosiła już tradycyjna wersja perykopy – i jeśli Dawid miał prawo uczynić to, czego „nie wolno”, to tym bardziej Jezus. Marek, wprowadzając dodatek *kai hoi met' autou* w w. 25, postępuje tak nie tylko ze względów stylistycznych, porządkowych, by zbudować paralelizm literacki w w. 26. Uważa wątek „Dawida i towarzyszy” za bardzo istotny dla chrystologicznego kerygmatu, bo uwydatniający relację typologiczną<sup>118</sup>. W relacji tej z kolei wyraźnie zarysowuje się rola uczniów Jezusa – zarówno bezpośrednich, jak i tych z grona adresatów Markowej Ewangelii – jako współuczestników Jezusowego *novum*. Ci, którzy przyłączyli się do Jezusa – głosi za tradycyjnym przekazem (lecz jeszcze dobitniej) Marek – korzystają z owoców i konsekwencji Jezusowej wyższości. Tym samym chrystologia tego tekstu staje się czymś więcej niż pouczeniem o szczególnej godności Jezusa: tutaj chodzi również o szczególną sytuację Jego uczniów.

Marek wreszcie, jak wspomniano, wprowadził prawdopodobnie na początku w. 27 słowa: *kai elegen autois*. Również one są czymś więcej niż

<sup>115</sup> Por. J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, T. 1, 124.

<sup>116</sup> Por. E.S. Malbon, *The Jewish Leaders in the Gospel of Mark. A Literary Study of Marcan Characterization*, JBL 108: 1989, 259 nn.

<sup>117</sup> Por. W. Weiss, *«Eine neue Lehre in Vollmacht»*, 334 nn.

<sup>118</sup> Por. J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, 58.

tylko zabiegiem literackim. Ewangelista – po pierwsze – podzielił w ten sposób perykopę niejako na dwa człony. W pierwszym zamknięte zostało to, co „pewnego razu” (jak tłumaczy Biblia Tysiąclecia) się wydarzyło. Drugi wskazuje na kontynuowane i szerzej głoszone nauczanie Jezusa<sup>119</sup>. Zamykające perykopę logiony uzyskały tym samym mocniejsze brzmienie jako Jezusowa proklamacja, której odniesienia przekraczają ramy opisanego zdarzenia.

Warto zwrócić uwagę – po drugie – na zaistniały w ten sposób paralelizm: *kai legei autois* (w. 25) – *kai elegen autois* (w. 27). Nie chodzi jednak o odmianę paralelizmu synonimicznego. Adresatem pierwszej wypowiedzi Jezusa są faryzeusze, adresatem dwu logionów (ww. 27 i 28) nie określani bliżej słuchacze nauczania Jezusa. Ale w zamyśle Marka chodzi tu chyba o jeszcze innych odbiorców tego przesłania: o czytelników jego Ewangelii<sup>120</sup>.

Marek zatem głosi przede wszystkim kerygmat chrystologiczny. Interesuje go zwłaszcza szczególna godność i rola Jezusa. Kerygmat ten zdradza jednak zarazem wyraźne cechy dialektyczne. Ewangelista nie chodzi o oderwaną chrystologię, lecz o chrystologię w relacji do odbiorcy Ewangelii. Takie elementy jak antropologiczny kontekst wydarzenia, jego walory egzystencjalne i humanitarne – wpisane już w tradycyjny przekaz – Marek wykorzystuje do tym śmielszej proklamacji Jezusa jako Tego, z którego wielkości i *novum* czerpią również Jego uczniowie.

ks. MICHAŁ CZAJKOWSKI

#### CONTROVERSE CONCERNANT LE SABBAT. STRUCTURE KÉRIGMATIQUE DE MC 2,23-28

Le message kériqmatique de Mc 2,23-28 reflète les transformations de la péricope aux succesives étapes de la formation de l'Évangile. On doit probablement à Marc les compléments suivants: „les Phariséens” (v.24), „regarde” (v.24), „et ses compagnons” (v.25), „et il leur disait” (v.27). Le noyau primitif de la péricope formaient les vv.23.24.27. À l'étape de la tradition prémarcienne la péricope a été élargie par l'introduction du commentaire: les vv.25-26, et par l'addition du loghion sur le Fils de l'homme (v.28). Ces compléments sont probablement l'oeuvre de la communauté postpascale.

Dans le message kériqmatique de Jésus lui-même le plus important était le motif anthropologique – l'intérêt pour l'homme – et la relation au dessein créateur de Dieu. Nous observons dans ce message aussi les éléments sotériologiques et eschatologiques. À l'étape de la tradition prémarcienne le kériqme de la péricope a obtenu les accents christologiques: le thème de ce kériqme est devenu la nouveauté réalisée dans la personne et dans les oeuvres de Jésus. L'évangéliste a développé cette christologie, en accentuant la dignité et le rôle spécifique de Jésus, en opposant le „nouveau” à l'„ancien”, ainsi que en mettant en relief la situation spécifique des disciples de Jésus.

<sup>119</sup> Biblia Tysiąclecia tłumaczy pierwsze słowa w. 27: „I dodał”. Poprawnie Biblia Posańska: „I mówił im”.

<sup>120</sup> Por. R. Zwick, *Montage im Markusevangelium*, 280.