

Kazimierz Romaniuk

Zmiany interpunkcyjne jako jeden ze sposobów rozwiązywania niektórych problemów egzegetycznych

Collectanea Theologica 52/1, 47-60

1982

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. KAZIMIERZ ROMANIUK, WARSZAWA

ZMIANY INTERPUNKCYJNE JAKO JEDEN ZE SPOSOBÓW ROZWIĄZYWANIA NIEKTÓRYCH PROBLEMÓW EGZEGETYCZNYCH

W swym rozumieniu prawdy o naturze i skutkach natchnienia Kościół nigdy nie darzył poparciem teorii przyrównywujących proces powstawania księgi natchnionej do dyktowania nie tylko poszczególnych wyrazów, lecz także znaków przestankowych. Nie tylko wydawcy, lecz także czytelnicy krytycznie wydanego tekstu biblijnego — w języku oryginalnym lub w którymś ze starożytnych tłumaczeń — mają prawo wybrać wariant tekstu udokumentowany tradycją rękopiśmienniczą, której lepszość należy, rzecz jasna, udowodnić dostatecznie przekonującymi argumentami. Stwierdzenie powyższe odnosi się również do ewentualnych zmian w rozmieszczeniu — oraz samej jakości — znaków przestankowych i to tym bardziej, że znaki owe w starożytnych rękopisach w ogóle nie były stosowane. Wszelkie więc kropki, przecinki, wykrzykniki, znaki zapytania, myślniki, dwukropki itp. spotykane w krytycznych wydaniach tekstów biblijnych są dziełem ich wydawców.

Wiadomo jednak, z drugiej strony, że rodzaj i miejsce usytuowania znaku przestankowego w zdaniu nie pozostaje bez wpływu na sens tego zdania. Dotyczy to chyba w stopniu szczególnym zamiany kropki kończącej zdanie na znak zapytania i odwrotnie.

Z opublikowanych w fachowej literaturze biblijno-egzegetycznej znane są przynajmniej dwie propozycje zamiany kropki kończącej zdanie na znak zapytania, wskutek czego tekst staje się — przynajmniej według niektórych egzegetów — o wiele bardziej zrozumiały. Jeden z tych przypadków to Mk 11, 13: „Czy nie był to już czas na figi?”¹, a drugi — J 2, 4: „(zresztą), czyż nie nadeszła jeszcze moja godzina?”².

W studium niniejszym spróbujemy zastosować analogiczny zabieg do trzech kolejnych, nie mniej trudnych tekstów: Mk 4, 12n; 1 Kor 6, 18 i Ga 3, 20.

¹ Zob. w związku z tym K. Romaniuk, *Car ce n'était pas la saison des figues* (Mc 11, 12—14 parr), ZNW 66 (1975) 275—278.

² Por. M. E. Boismard, *Du Baptême à Cana* (Jean 1, 1—2, 11), Paris 1956, 156; J. Michl, *Bemerkungen zu Joh 2, 4*, Bb 36 (1955) 492—509.

I. Mk 4, 12

A. Problem

Czwarty rozdział ewangelii Marka zaczyna się od przypowieści o siewcy (4, 1—9). Przypowieści tej słuchało „bardzo wiele ludzi. A kiedy znalazł się sam, zapytali Go uczniowie razem z Dwunastoma, co znaczą te przypowieści”. Odpowiedź Jezusa w przekładzie Biblii Tysiąclecia brzmi: „Wam dana jest tajemnica królestwa Bożego, dla tych zaś, którzy są poza wami, wszystko dzieje się w przypowieściach, aby patrzyli oczami, a nie widzieli, słuchali uszami, a nie rozumieli, żeby się nie nawrócili — nie była im wydana tajemnica”. Trudność największą w tym zdaniu stanowi — jak widać — partykuła „aby” (*hina*), posiadająca zazwyczaj znaczenie celowe, wskutek czego nauczanie Jezusa w przypowieściach miałooby na celu świadome zaślepienie i ogłuszenie ludzi na słowo Boże oraz doprowadzanie do tego, by ludzie ci nigdy się nie nawrócili i nie mieli dostępu do tajemnic Bożych. Przypisywanie Chrystusowi tego rodzaju działania byłoby co najmniej mało zrozumiałe.

B. Rozwiązania dotychczasowe

Wszystkie, podejmowane dotychczas próby zinterpretowania tego tekstu w taki sposób, by nie musiało się przypisywać Jezusowi wyżej wspomnianego działania, można sprowadzić najogólniej do kilku następujących propozycji.

1. Jedni, nie wprowadzając do tekstu żadnych uzupełnień w postaci terminów domyślnych, utrzymują, że chodzi o myśl, którą np. BT tak przedstawia w nocie wyjaśniającej: „nauczanie Chrystusa będzie okazją do zatwardziałości dla słuchaczy, którzy dobrowolnie popadli w ślepotę i w sposób zawiniony w niej trwają. Cytat z Izajasza stwierdza pewien przewidziany i dopuszczony skutek przewrotnego postępowania ludzi”.

2. Inni³ doradzają po partykule *hina* domyślać się odpowiedniej formy czasownika *pleroo*: „wypełniać się”. Chodziłoby wówczas o myśl następującą: „wszystko dzieje się w przypowieściach, aby się wypełniło to, co mówi prorok: patrzyli oczami...”. Wyjaśnienie to nie wszystkim zadowala z tej — między innymi racji — że Marek nie zna typowego dla Mateusza wprowadzania cytatów starotestamentowych za pomocą formuły *hina plerothe*⁴, nie mówiąc

³ Por. np. M. J. Lagrange, *Le but de parabole*, RB 7 (1910) 28 nn; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Berlin⁷ 1972, 13 n; I. Daumoser, *Berufung und Erwählung bei den Synoptikern*, Stuttgart 1955, 173 nn; W. Marxsen, *Redaktionsgeschichtliche Erklärung der sogenannten Parabeltheorie des Markus*, ZThK 52 (1955) 25.

już o tym, że żaden rękopis ewangelii Marka nie upoważnia do wprowadzenia owego uzupełnienia do tekstu.

3. Jeszcze inni partykule *hina* nadają sens przyczynowy czyli równoważny greckiemu *hoti*: „ponieważ” „bo”. Trudność znika wówczas zupełnie: nauczanie w przypowieściach tych spoza grona uczniów i apostołów jest w pełni uzasadnioną karą za ich zatwardziałość i zaślepienie. I to wyjaśnienie pozostawia pewien niedosyt: brak bowiem biblijnych, dokładniej, nowotestamentowych przykładów takiego użycia partykuły *hina*.

4. Zastrzeżenia budzą również próby odnalezienia odpowiednika aramajskiego partykuły *hina*; dla jednych byłoby to tłumaczenie dość wieloznacznej partykuły aramajskiej *di* — o znaczeniu przyczynowym lub względnym⁵, dla innych jest to odpowiednik aramajskiego *lemaan*, posiadającego znaczenie przede wszystkim skutkowe⁶. Nikt nie zdołał jeszcze udowodnić, że Marek piszący swoją ewangelię dla środowisk nie judaistycznych, rzeczywiście odwoływał się do tych partykuł aramajskich.

C. Próba nowego rozwiązania

1. A oto jak zabrzmi nasz tekst, gdy na końcu w. 12 umieścimy zamiast kropki znak zapytania: „Czy (tylko) wam dana jest tajemnica królestwa Bożego zaś dla tych, którzy są poza wami wszystko miałyby się dziać w przypowieściach, aby patrzyli oczyma, a nie widzieli, aby słuchali uszami, a nie rozumieli, żeby się nie nawrócili i aby nie była im wydana tajemnica?”

2. Znika więc zupełnie trudność związana ze znaczeniem celowym partykuły *hina*, a w pytaniu retorycznym, które tworzy w. 12, zawierałaby się dość wyraźnie sformułowana teza, której poszczególne elementy tak oto można by przedstawiać: 1° Jezus zwraca się ze swoim słowem nie tylko do uczniów i kolegium dwunastu, lecz do wszystkich ludzi. 2° Fakt, że uczniowie nie zapytali o sens przypowieści w obecności licznych rzesz ludzi pozwala się domyśleć, że uważali siebie za „rodzaj lepszy” i sądzili, że tylko oni są adresatami nauczania Jezusa, w czym dochodziła do głosu starotestamentowa teza o wybraństwie Izraela, którego uczniowie czują się jakby kontynuatorami. 3° Jezus ma uczniom tę postawę za złą i przeciwstawia jej swoją uniwersalistyczną doktrynę o zbawieniu wszystkich ludzi, o czym zdają się świadczyć słowa następujące bezpośrednio po wyjaśnieniu przypowieści: „Czy po to wnosi się światło,

⁴ Formuła ta pojawia się co prawda — jeden jedyny raz zresztą — w Mk 14, 49 (dosłownie *hina plerothoion*), ale nie następuje po niej żaden konkretny cytat, tylko termin *hai graphai*.

⁵ Zob. w związku z tym M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospel and Acts*, Oxford³ 1967, 212—215.

⁶ Por. C. H. Peisker, *Konsekutives hina in Markus 4, 12*, ZNW 59 (1968) 126 nn.

by je postawić pod korcem lub pod łóżkiem? Czy nie po to, aby je postawić na świeczniku? Nie ma bowiem nic ukrytego, co by nie miało wyjść na jaw. Kto ma uszy do słuchania, niechaj słucho" (4, 21—23).

Zbawczy uniwersalizm ewangelii Marka — może nie zarysowany tak wyraźnie, jak w ewangelii Łukasza — wynika jednak choćby z faktu, że Marek pisał również swoją ewangelię dla pogan. Dla nich też — jeśli tylko uwierzą — jest miejsce w królestwie Bożym, im również gwarantuje się dostęp do tajemnic Bożych. Uniwersalistyczny zasięg zbawczego działania Jezusa dochodzi również do głosu w perykopie „o Matce i braciach Jezusa” (Mk 3, 31—35), w opowiadaniu o obecności Jezusa na ucztach u celnika oraz w wypowiedzianych wtedy słowach Jezusa: „Nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników” (2, 17); w sposobie potraktowania Syrofenicjanki, która wymogła przez wiarę łaskę uzdrowienia dla swojej córki (7, 24—30).

3. Oddzielnego wyjaśnienia domaga się dwuwiersz 4, 33—34, w którym czytamy: „W wielu takich przypowieściach głosił im naukę o ile mogli (ją) zrozumieć, a bez przypowieści nie przemawiał do nich. Osobno zaś objaśniał wszystko swoim uczniom”. Pozornie mogłoby się wydawać, że nadal mamy do czynienia z podziałem ludzi na dwie kategorie: na uczniów i nie-uczniów Jezusa. Wprawdzie wszyscy słuchają nauczania Jezusa w przypowieściach — inaczej bowiem Jezus w ogóle nie naucza — ale tylko uczniom są wyjaśniane przypowieści, albo dokładniej: uczniom na osobności jest objaśniane wszystko. Zakłada się rzecz jasna, że termin „przypowieści” jest tu używany w znaczeniu zaciemniającym, a nie oddającym w sposób bardziej dostępny abstrakcyjne prawdy⁷. Lecz chyba nie rozmiąłby się z prawdą ktoś, kto by utrzymywał, że owo „objaśnianie wszystkiego uczniom na osobności” ma na celu przede wszystkim korygowanie ich błędnego partykularyzmu, a konkretniej mówiąc — ich przeświadczenia, że tylko oni mogą mieć dostęp do skutków zbawienia. To właśnie między innymi dlatego Jezus nie nauczał inaczej, jak tylko w przypowieściach. Z drugiej strony jednak Chrystus Pan daje do zrozumienia, że od Jego uczniów powinno się wymagać więcej. Oni już bez dodatkowych wyjaśnień powinni rozumieć sens przypowieści Jezusa. Ponieważ jednak jest inaczej, usłyszą zarzut w postaci pytania: „Nie rozumiecie tej przypowieści? Jakże rozumiecie inne przypowieści?” (Mk 4, 13).

To powtarzające się co pewien czas monitowanie uczniów Jezusa — że są bojaźliwi, że są małej wiary, że jeszcze nic nie rozumieją — jest również typowe dla ewangelii Marka.

⁷ Taka funkcja przypowieści zdaje się dobrze harmonizować z charakterystycznym dla ewangelii Marka „sekretem mesjańskim”. Jezus z Ewangelii Marka lubi mówić o sobie w sposób zawołowany, enigmatyczny.

II. 1 Kor 6, 18 b

A. Problem

Już w roku 1956 E. B. Allo naliczył około trzydziestu różnych interpretacji tekstu 1 Kor 6, 18⁸. Źródłem zarówno wielości interpretacji, jak i niejasności tekstu jest co najmniej dwuznaczność terminu ciało (*soma*) oraz rzekome stwierdzenie, że wszelki grzech popełniony przez człowieka znajduje się poza ciałem. Termin *soma* może bowiem oznaczać zarówno czysto fizyczny organizm, ciało ludzkie, jak i pewną ludzką zbiorowość, czyli organizm społeczny. Problem polega na tym, iż nie wiadomo, w jakim znaczeniu posługuje się tu Paweł terminem *soma*. Druga trudność jest jeszcze bardziej widoczna: wiadomo przecież, że istnieje wiele wykroczeń przeciwko ciału, bez względu na to, jakby się rozumiało sens rzeczownika *soma*. Dlaczego więc mówi apostoł, że wszelki grzech popełniany przez człowieka znajduje się poza ciałem, lub mówiąc inaczej — nie dotyczy ciała?

B. Rozwiązania dotychczasowe

Wszystkie — lub prawie wszystkie — zaproponowane próby wyjaśnienia tych trudności można podzielić na dwie grupy: wyjaśnienia moralno-ascetyczne oraz wyjaśnienia eklezjalne⁹.

1. Autorzy pierwszych akcentują szczególnie mocno wielkość i ciężar gatunków grzechu rozpusty. W porównaniu z nim żaden inny grzech nie niszczy tak bardzo ciała ludzkiego, jest po prostu — choć może jest to powiedziane z pewną przesadą — na zewnątrz ciała, nie dotyka, nie niszczy tego ciała. Z drugiej strony niecodzienne zło moralne grzechu rozpusty wynika z tego, że bezceści on ciało ludzkie, będące przybytkiem Ducha Świętego.

2. Interpretacje eklezjalne biorą swą nazwę stąd, że wszystkie bez wyjątku termin *soma* z w. 18 uważają za określenie nie jednego, fizycznego organizmu, lecz całej społeczności wiernych. Działalność niwecząca grzechów rozpusty w odniesieniu do tak pojmowanego ciała jest nieporównywalna. Paweł miałby przy tym ciągle myśleć o spustoszeniu, którego w społeczności korynckiej dokonał grzech kazirodztwa, potępiony tak surowo w 1 Kor 5¹⁰. W porów-

⁸ „Grande est la difficulté de ce verset. Oecumenius en énumérait déjà dix-sept interprétations, dit Cornely, et aujourd'hui on pourrait en donner de vingt à trente” (*Saint Paul, Première épître aux Corinthiens*, Paris 1956, 148).

⁹ Nomenklatura powyższa pochodzi z pracy ks. Waldemara Piernikarczyka, *Problem grzechów „poza ciałem” i „przeciw ciału” w 1 Kor 6,18*, Lublin 1974, str. XI + 124 (maszynopis rozprawy licencjackiej KUL).

¹⁰ O związkach 1 Kor 6, 12—20 z 1 Kor 5, 1—12 mówi wyraźnie R. Kemphorne, *Incest and the Body of Christ*, NTSt 14 (1967) 569 nn.

naniu z tym grzechem każdy inny jest jakby poza ciałem, tzn. nie dotyka w ogóle i nie niszczy społeczności wiernych.

Te dwie główne interpretacje tekstu 1 Kor 6,18 — tzn. moralno-ascetyczna i eklezjalna — sięgają swymi początkami już najwcześniejszej patrystyki, ale też powtarzają się ciągle na nowo utyskiwania nad ich słabymi stronami. Najczęściej zarzuca się im brak dostatecznego uzasadnienia dla idei owej proporcjonalności lub porównywalności grzechu rozpusty z innymi grzechami. W gruncie rzeczy obydwie interpretacje posługują się formułą: „wszystkie inne grzechy w porównaniu z rozpustą...”¹¹.

3. Nic tedy dziwnego, że poddawano te wyjaśnienia wielokrotnym modyfikacjom i uściśleniom. Na tej drodze doszło też do wypracowania hipotezy, która stanowi przełom w historii interpretacji naszego tekstu. Wysunięto mianowicie propozycję, żeby słowa: „każdy grzech popełniony przez człowieka znajduje się poza ciałem” uważać za cytat jednego ze sloganów, powtarzanych przez libertynów korynckich. Możliwość takiego rozumienia naszego tekstu była sygnalizowana już pod koniec ubiegłego stulecia¹². Dopiero po prawie osiemdziesięciu latach do myśli tej nawiązał O. F. D. Module¹³, a szczegółowo hipotezę tę przedstawił przed kilkunastu laty R. Kempthorne¹⁴.

Hipoteza ta, wytyczając właściwy — jak się wydaje — kierunek rozumowania, domaga się jednak dalszych uściśleń i uzupełnień¹⁵. Sformułowanie kilku spośród takich uzupełnień jest celem niniejszego studium.

¹¹ Zastrzeżenie to odnosi się także do hipotezy, która uważa rozpustę za grzech cielesny, a wszystkie inne — w porównaniu z nią — za niecielesne, nie dotyczące ciała; nie jest od tego zarzutu wolna dość oryginalna hipoteza Ambrozjastra, według którego przez ciało w w. 18b należy rozumieć ciało żony (por. 1 Tes 4, 4): w porównaniu z rozpustą każdy grzech jest jakby poza ciałem żony.

¹² Por. np. W. J. Conybeares — J. S. Howson, *The Life and Epistles of St. Paul*, New York 1974, 2, 43.

¹³ Por. *An Idiom Book of N. T. Greek*, Cambridge² 1959, 196. W niepełna dwa lata później prawie to samo powtórzył — choć również nieśmiało („it seems”) — R. M. Grant, *Hellenistic Elements in 1 Corinthians w: Early Christian Origins. Studies in Honor of Harold R. Willoughby*, Chicago 1961, 64n. 19.

¹⁴ Por. *Incest and the Body of Christ*, NTSt 14 (1967) 568—574.

¹⁵ Uściślił ją już R. Kempthorne przynajmniej w tym sensie, że pogląd „o wszelkim grzechu poza ciałem” przypisywał nie libertynom korynckim, lecz chrześcijanom próbującym wziąć niejako w obronę niewiastę kazirodczą z r. 5. Miała ona być poganą, a zatem grzech z nią i przez nią popełniany był jakby na zewnątrz ciała, czyli Kościoła. Nie wydaje się jednak, by opinię tę można było uzasadnić w sposób zadowalający. J. Murphy O'Connor stwierdza, że zna w ogóle tylko trzech autorów, którzy w swych komentarzach uwzględniają hipotezę cytatu w 1 Kor 6,18. Są to L. Morris, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, London 1958, 103;

C. Propozycja nowego rozwiązania

1. Należałoby w pierwszym rzędzie lepiej uzasadnić możliwość charakteru „cytacyjnego” słów: „wszelki grzech popełniony przez człowieka jest na zewnątrz ciała”. Otóż zdaje się za tym przypuszczeniem przemawiać przede wszystkim obecność kilku takich cytatów we fragmencie 6, 12—20. Od dawna już za beztróskie powiedzonka niektórych Koryntian uważa się słowa: „wszystko mi wolno” (w. 12 oraz 12 b); „pokarm dla żołądka, żołądek dla pokarmu” (w. 13). Co więcej, wydaje się, że cały 1 Kor według zamiarów autora jest utrzymany w konwencji literackiej przytaczania pewnych powiedzeń-zarzutów, na które Paweł w swoim liście odpowiada. Powiedzenia owe docierały do Pawła bądź przez ludzi Chloe, bądź znajdowały się w pismach-zapytaniach kierowanych do Pawła przez Koryntian. I tak ludzie Chloe donoszą apostołowi, że niektórzy spośród Koryntian mówią: „Ja jestem od Pawła”, inni: „Ja od Apollosa”; a jeszcze inni: „ja od Kefasa” (1, 12 — to samo zostało powtórzone w 3, 4). Być może tą samą drogą dotarły do Pawła wyrazy samozadowolenia niektórych Koryntian mówiących: „Jesteśmy nasyćeni, opływamy w bogactwie, zaczęliśmy królować bez apostołów” (4, 8). Nieco dalej, w formie jeszcze wyraźniejszej: „Przechwalają się niektórzy, dumni z tego, że nie przybywam do was” (4, 18). O tym, że Koryntianie pisali do Pawła, świadczą słowa następujące: „Co do spraw, o których pisaliście” (1 Kor 7, 1). Do treści tego pisma nawiązuje apostoł, być może, w poszczególnych pouczeniach, zawartych zwłaszcza w pierwszej części r. 7. Tak np. sądzą niektórzy, że stwierdzenie: „dobre jest człowiekowi nie łączyć się z kobietą” stanowi również cytat poglądu, który pojawił się wśród Koryntian, zwłaszcza po tak surowym napiętnowaniu przez apostoła różnych nadużyć seksualnych¹⁶.

Odpowiedzią na ewentualne pytanie lub niezdecydowaną opi-

F. C. Grant, *The New Testament: The Letters and the Revelation to John*, New York 1962; R. Kempthorne, *art. cyt.* Zob. *Corinthians Slogans in 1 Cor 6, 12—20*, CBQ 40 (1978) 392.

¹⁶ Istnieją jednak co najmniej dwie możliwości interpretacji zarówno tego (można powiedzieć: rozpaczliwego) wniosku Koryntian, jak i następującej bezpośrednio po nim rady Pawła. Jedni sądzą, że korynccy przedstawiciele przesądnego ascetyzmu głosili konieczność powstrzymania się od życia w małżeństwie, co Paweł uznał za błąd i dlatego doradzał, aby każdy miał swoją żonę; inni natomiast — i to jest bardziej prawdopodobne — są zdania, że Paweł cytując słowa Koryntian, niekoniecznie błędnych w pragnieniu doskonałości moralnej, lecz zbyt radykalnie tę doskonałość pojmujących, przyznaje, iż ideałem byłoby dla mężczyzny nie łączyć się w ogóle z kobietą. Nie można tego jednak narzucać jako normy obowiązującej dla wszystkich. Niebezpieczeństwo zaspokajania potrzeb seksualnych poza małżeństwem byłoby może zbyt wielkie i dlatego tam, gdzie się je przewiduje, apostoł doradza wstępować w związek małżeński. Doradza, ale nie nakazuje. Tak więc przedmiotem nakazu nie jest ani bezżeństwo, ani małżeństwo.

nię Koryntian jest też rada, żeby mąż oddawał powinność żonie, a żona mężowi: być może w nawiązaniu do sugestii co niektórych Koryntian, żeby ci, co już zawarli małżeństwo zrezygnowali z przyśługujących im praw i nie współżyli ze sobą fizycznie. Rada dla wdów i wdowców (7, 8n) być może stanowi fragment dialogu i ucierającym się wśród Koryntian przekonaniem, żeby wdowcy i wdowy nie wstępowali w ponowne związki małżeńskie.

Nakazy — „nakazuję nie ja, lecz Pan” (7, 10) — dotyczące nierozzerwalności związku małżeńskiego może stanowić aluzję do akcji, które prowadzili żydujący (niewykluczone adherenci ugrupowania odwołującego się do osoby Piotra) przypominający Prawo Mojżeszowe o możliwości oddalenia żony po uprzednim zaopatrzeniu ją w tzw. list rozwodowy (por. Mt 5, 31 w nawiązaniu do Pwt 21, 1). Wreszcie wskazania przeznaczone dla małżeństw mieszanych (7, 12—16) przeciwstawiają się być może tendencjom sugerującym pozostawianie lub wręcz oddalanie strony niewierzącej.

To samo można powiedzieć o instrukcjach dotyczących idolożytytów, trybunałów pogańskich, sposobu zachowania się mężczyzn i kobiet na zebraniach liturgicznych itp. Porzekadła błędnowierców działających na terenie Koryntu jeszcze wyraźniej są cytowane w słowach następujących: „nikt, pozostając pod natchnieniem Ducha Świętego nie może mówić: Niech Jezus będzie przeklęty” (12, 3); lub nieco dalej: „dlaczego twierdzą niektórzy spośród was, że nie ma zmartwychwstania” (15, 12).

Tak więc potraktowanie słów „wszelki grzech popełniony przez człowieka jest na zewnątrz ciała” jako przytoczenia sloganu krążącego wśród niektórych Koryntian wydaje się być w pełni uzasadnione najbliższym kontekstem i wspomnianą konwencją polemiczno-dyskusyjną całego listu.

2. Z kolei wypada się zastanowić nieco dokładniej nad treścią cytowanego w 1 Kor 6, 18 sloganu. Otóż wydaje się, że chodzi w nim o specyficzną koncepcję grzechu, zrozumiałą w pełni na tle wypowiedzi Pawła potępiającego grzech kazirodztwa, a zwłaszcza zbyt tolerancyjną postawę wobec tego grzechu całej społeczności korynckiej (1 Kor 5, 1—13). Ta tolerancyjność tak niezwykła — Paweł wręcz stwierdza: „A wy unieśliście się pychą, zamiast z ubolewaniem żądać, by usunięto spośród was tego, który się dopuścił wspomnianego czynu” — jest zrozumiała tylko przy założeniu, że według Koryntian grzechy w rodzaju kazirodztwa nie wyrządzały żadnej szkody całej społeczności wiernych. Nikomu nie stała się żadna krzywda, nie ucierpiało na tym wcale dobro publiczne. Mówiąc jeszcze inaczej Koryntianie uznawali — jak się zdaje — tylko jeden grzech: przeciwko sprawiedliwości społecznej albo przeciw miłości bliźniego.

Supozycja powyższa wyznacza sens rzeczownika *soma* w 1 Kor

6, 18a: jest to ciało w znaczeniu organizmu społecznego. Tak rozumianemu ciału nie szkodzi żaden ludzki grzech, oczywiście we wspomnianym przed chwilą zawężonym ujęciu: grzech kazirodztwa, a może i wszelkie wykroczenie przeciwko szóstemu przykazaniu.

3. Uwagi dotąd poczynione — aczkolwiek chyba słuszne — pozostawiają jednak pewien niedosyt. Czuje się, że nie wyjaśniają wszystkiego. Jako ich uzupełnienie i pewne *novum* przedstawianej tu interpretacji tekstu 1 Kor 6, 18b proponujemy uczynić jeszcze jeden krok naprzód. Oto on: niech w. 18b kończy się nie przecinkiem lub średnikiem, ale znakiem zapytania. Nim odczytamy tekst w tej nowej wersji, zauważmy, iż nic nie stoi na przeszkodzie, żeby przymek *pan* — zamiast oddawać przez „wszelki”, „każdy”, jak to jest zazwyczaj w postaci twierdzącej tego zdania — przetłumaczyć przy użyciu przymka „jakikolwiek”, pasującego bardziej do formy pytającej zdania. W przekładzie polskim w. 18b brzmiałby zatem: „Czy (w ogóle) jakikolwiek grzech popełniony przez człowieka pozostanie poza ciałem?”

Podtrzymuje się — jak widać — założenia, że mamy tu do czynienia z cytatem sloganu libertynów korynckich: grzechy przeciwko szóstemu przykazaniu, a zwłaszcza grzech kazirodztwa jest poza ciałem. Przekształcając ten slogan o charakterze twierdzącym w pytanie retoryczne Paweł tym samym stwierdza, że w ogóle nie ma grzechu, który byłby poza ciałem, który nie dotyczyłby ciała.

Jedna z korzyści proponowanego tu wyjaśnienia polega na tym, że nie musimy rozstrzygać problemu, w jakim sensie Paweł używa w w. 18b rzeczownika *soma*. Wiele zależy w tym względzie od motywacji, którą apostoł uzasadnia swoje napomnienia do unikania rozpusty: „Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest przybytkiem Ducha Świętego, który w was jest, z którego macie od Boga i że już nie należycie do siebie?” (1 Kor 6, 19; por. ww. 15 n). Zwykło się uważać, że chodzi w tych słowach o ciało fizyczne, o organizm jednostkowy każdego człowieka. Ale czy wypowiedź Pawła zmieni sens, jeśli rzeczownikowi *soma* nadamy sens społeczności wiernych, Kościoła? Czyż obca jest apostołowi myśl, że Duch Boży znajduje się, uczestniczy w każdym zebraniu liturgicznym? Otóż Paweł zdaje się utrzymywać, że nie ma takiego grzechu, który by nie szkodził ciału, bez względu na to, jakby się rozumiało treść rzeczownika, wyrażającego ideę ciała. Każdy grzech — nie tylko grzech rozpusty jest wymierzony przeciwko ciału pojmowanemu konkretnie, materialnie, bo ciało to jest przybytkiem Ducha Świętego, a grzech nie może współistnieć z Duchem Świętym. Grzesząc człowiek sprzeniewierza się ciału, które jest miejscem zamieszkania Ducha Świętego, pozbawia ciała ogromnego zaszczytu służenia Bogu za mieszkanie. Każdy grzech dotyka również boleśnie — dla tych samych

racji, choć nie tylko — ciała jako organizmu społecznego, czyli jako wspólnoty wiernych.

4. Warto może, na zakończenie, zauważyć, że w w. 18c nie istnieje już chyba możliwość podwójnego rozumienia rzeczownika *soma*. Decyduje o tym obecność zaimka dzierżawczego *idion* obok rzeczownika *soma*. W ten sposób Paweł zdaje się wypowiadać myśl, że grzech rozpusty, szkodząc całej wspólnotcie, szczególnie jednak krzywdzi, rujnuje własne ciało człowieka, o wiele bardziej niż dotyka wspólnoty.

Nie jest wykluczone, że tu również chodzi o pewne korygowanie przekonań niektórych Koryntian, utrzymujących być może, że z własnym ciałem wolno im robić, co się komu podoba. Przecież ci sami ludzie mówili: „Pokarm dla żołądka, żołądek dla pokarmu” — i na tym wyczerpuje się całe zagadnienie. Otóż nie. Własne ciało nie jest aż tak bardzo własne, czyli nasze, żeby Bóg nie miał do niego żadnego prawa: „już nie należycie do siebie samych. Za wielką cenę zostaliście nabyci”. Mamy bardzo wyraźnie sformułowany obowiązek chwaleń Boga w naszym ciele (w. 20, a nie znieważania Go grzechami rozpusty.

III. Ga 3, 19 n

A. Problem

W kontekście analizy porównawczej zbawczych wartości prawa i obietnic List św. Pawła do Galatów zawiera takie oto słowa: „Na cóż więc Prawo? Zostało ono dodane ze względu na wykroczenia, aż do przyjścia Potomka, któremu udzielono obietnicy; przekazane zostało przez aniołów, podane przez pośrednika. Pośrednika jednak nie potrzeba, gdy chodzi o jedną osobę, a Bóg właśnie jest sam jeden” (3,19—20). Trudność największą sprawia — jak łatwo się domyśleć — w. 20b, a dokładniej wyrażenie „pośrednika nie trzeba, gdy chodzi o jedną osobę”. Oczywiście nie ma pośrednika jak długo ta osoba nie jest umieszczona w jakiegokolwiek relacji do innych osób. Z chwilą jednak, gdy są rozpatrywane wzajemne związki choćby tylko dwu osób, może się okazać, że pośrednik jest konieczny. „Jedna osoba” z w. 20b to oczywiście Bóg Ojciec, co potwierdza samo zakończenie tegoż wiersza. Otóż Nowy Testament stwierdza kilka razy, że Bóg, który jest jeden, zwraca się do ludzi poprzez pośrednika czyli Jezusa Chrystusa (1 Tm 2, 5; Hbr 8, 6; 9, 15; 12, 24).

B. Interpretacje dotychczasowe

Oto kilka spośród nowszych i bardziej oryginalnych interpretacji tekstu Ga 3, 19 n.

1. Twierdzą niektórzy¹⁷, że w naszym dwuwierszu chodziło Pawłowi o wykazanie, iż Bóg tak w świetle wiary, jak i według Prawa, jest Bogiem jedynym, a Mojżesz był na mocy prawa pośrednikiem nie tylko dla Izraelitów, lecz także dla wszystkich ludzi. Istota tej interpretacji sprowadza się jednak do twierdzenia, że liczebniki *kenos* i *heis* nie odnoszą się do tej samej osoby. Ostatecznie zwolennicy tej hipotezy proponują taką oto parafrazę w. 20: Pośrednik (Mojżesz) nie był dla jednego tylko (narodu izraelskiego, ale dla wszystkich ludzi), a (z drugiej strony) Bóg jest jeden (dla wszystkich, a nie tylko dla Izraela). Zastrzeżenia zasadnicze w tej interpretacji budzi jednak próba nadania dwojakiego sensu liczebnikowi *heis*¹⁸. Partykuła *de* wiążąca obydwa elementy w. 20 zdaje się wskazywać na tożsamość znaczeniową tego liczebnika.

2. Inni¹⁹ sądzą, że w Ga 3, 20 Paweł chce wyrazić myśl o niepotrzebie pośrednika tam, gdzie ma się do czynienia z relacją między dwoma tylko osobami, jak w przypadku Boga i Abrahama w momencie udzielania temu ostatniemu obietnicy. Natomiast w grę wchodziła wielość aniołów²⁰ i jednostkowo traktowany naród gdy było przekazywane Prawo. I wtedy był potrzebny pośrednik w osobie Mojżesza. I to wyjaśnienie nie wszystkich zadowala. Zastrzeżenie budzi głównie stwierdzenie, że nie ma potrzeby odwoływania się do pośrednika tam, gdzie chodzi o relację pomiędzy Bogiem — jak wiadomo jedynym — a wielością ludzi. Wiadomo przecież — Paweł sam stwierdza to bardzo wyraźnie, o czym już była mowa — że Jezus Chrystus jest właśnie pośrednikiem pomiędzy Bogiem a ludźmi.

3. W końcu jeszcze inni²¹ sądzą, że Pawłowi chodzi — choć pośrednio — co prawda — o stwierdzenie jedności Boga Ojca i Syna. Pojawienie się pośrednika, działanie poprzez niego było konieczne w relacjach Bóg — Izraelici, ale nie ma potrzeby odwoływania się do jakiegokolwiek pośrednika w relacji Bóg Ojciec i Jego Syn tj. potomek Abrahama²². Zauważa się, co prawda, że dochodząca w tym rozumowaniu do głosu chrystologia jest może trochę wzniosła,

¹⁷ Por. R. Bring, *Der Mittler und das Gesetz. Eine Studie zu Gal 3, 20, KeDo 12* (1966) 292—309.

¹⁸ Zob. w związku z tym F. Mussner, *Der Galaterbrief*, Freiburg i. Br. 1974, 250 n. 30.

¹⁹ Zob. np. F. Mussner, *dz. cyt.*, 248 n.

²⁰ Za dość rozpowszechnioną, zwłaszcza w literaturze rabinistycznej, należy uznać myśl, według której aniołowie — a nie wprost Bóg — są dawcami Prawa. Zob. w związku z tym A. Oepke, *ThWNT 4*, 623.

²¹ Por. np. J. Bligh, *Galatians. A Discussion of St. Paul's Epistle*, London 1969, 308 n.

²² „There was room for the angels and for Moses between God and the Israelites, because he was one and they were many, but there is no room for a mediator between God and Christ since they have one” (J. Bligh, *dz. cyt.*, 308).

ale rzekomo nie za wzniosła jak na teologię listu do Galatów²³. Zastrzeżenia budzi jednak nie tyle wzniosłość, co raczej zbyt daleko posunięta arbitralność i nieuzasadnienie tej chrystologii. Trudno dopatrzeć się racji, dla których można by utrzymywać, że Pawłowi chodzi tu o całkiem nie powiązane z kontekstem twierdzenie o jedności Ojca z Synem.

4. Wreszcie przed kilku laty A. Vanhoy²⁴ zauważył, że na wszystkich dotychczasowych interpretacjach Ga 3, 19—20 zaciążył zgubnie swą treścią tekst 1 Tm 2, 5, w którym jest mowa o Jezusie²⁵ Chrystusie jako jedynym pośredniku między Bogiem a ludźmi, co miało swoją typologiczną zapowiedź w osobie Mojżesza, który był pośrednikiem między Bogiem a ludźmi w przekazywaniu Prawa. Tymczasem według A. Vanhoy Paweł nawiązuje w swym rozumowaniu raczej do idei nie jednego, lecz dwu pośredników, o czym wyraźniej miałyby być mowa w Dz 7, 53 i 7, 38²⁶. Jednym z pośredników miałyby być anioł reprezentujący wielość aniołów przekazujących prawo, drugim — Mojżesz, lecz Paweł zdaje się to tylko suponować jako przedstawiciel społeczności izraelskiej w jej różnych relacjach do Boga. Oceniając powyższą hipotezę za jej zaletę należy uznać przesunięcie punktu ciężkości całego rozumowania na ideę anioła jako pośrednika. Zasadą autora jest także to, że wykazał zasadnicze braki i logiczne niekonsekwencje wcześniejszych interpretacji. Jednakże w oparciu o wyjaśnienie, które on sam przedkłada, nie można znaleźć odpowiedzi na następujące pytania: Jak funkcjonuje ta hipoteza w całokształcie argumentacji Pawła? O co apostołowi chodzi, co chce wykazać? Jak zharmonizować z tą hipotezą, jak rozumieć na jej tle prawdę niewątpliwą o jedności pośrednictwa Jezusa Chrystusa? Czy Paweł mógł — zwłaszcza w kontekście polemiki z żydującymi w Galacji — jakby puścić w niepamięć tę centralną prawdę chrystologiczną albo z całym spokojem od niej abstrahować?

C. Próba nowej interpretacji

Spróbujmy obecnie — skoro żadna z dotychczas zaprezentowanych interpretacji nie zadowala w pełni — postawić, zgodnie z przyjętą w tych rozważaniach zasadą, na końcu w. 20a zamiast przecinka znak zapytania. Sparafrazowany cokolwiek w. 20 brzmiał-

²³ „The arguments rests on a very high Christology, but it is not too high for this Epistle” (J. Bligh, *dz. cyt.*, 308 n).

²⁴ *Un médiateur des anges en Ga 3, 19—20*, Bib 59 (1978) 403—411.

²⁵ Autor wspomina około 430 interpretacji tego tekstu (*por., art. cyt.*, 403. przyp. 1).

²⁶ Dość odległy przykład występuje w 1 Sm 17, 4. 23, gdzie Dawid i Goliat są pośrednikami między Filistynami i Izraelitami.

by wówczas „Czyż nie ma pośrednika gdy chodzi o Jednego? Otóż Jednym jest Bóg”. „Jednym” jest — jak to zresztą wynika z samej ortografii — zarówno w w. 20a jak i w 20b Bóg Ojciec, zaś sformułowana trochę polemicznie teza, którą Paweł zdaje się tu prezentować jest następująca: zarówno w przypadku przekazywania Prawa — gdzie przekazujących było wielu, dokładnie aniołów — jak i przy obdarzeniu obietnicy Abraham, gdzie dającym był Jeden — w rzeczywistości wszystko dokonało się przez pośrednika. W ten sposób przeciwstawia się Paweł tezie żydujących, że Prawo czerpie swoją powagę także z tego, iż zostało przekazane przez aniołów jako zbiorowość, którą reprezentował jeden anioł pośrednik. Jest wiele dowodów, zarówno biblijnych jak i poza biblijnych, potwierdzających taką rolę aniołów²⁷.

Otóż ze względu na sposób pochodzenia obietnica żadną miarą nie przedstawia wartości mniejszej niż Prawo. Mówiąc jeszcze inaczej: Paweł pragnie wykazać, że pośrednik występuje nie tylko tam, gdzie jedna ze stron stanowi wielość — jak liczni aniołowie w przypadku ogłoszenia prawa — lecz także i tam, gdzie zarówno Dawca, jak i odbiorca jest tylko jednostką. Co więcej, nie wypowiadając się na temat samej godności Pośrednika w przypadku przekazywania obietnicy, Paweł wskazuje na godność tego, który obietnicę dawał: był nim sam Jedyny. Obietnica nie tylko zatem nie ustępuje Prawu, lecz wyraźnie je przewyższa. Nie ma natomiast przeciwieństwa między prawem a obietnicą z punktu widzenia samego faktu pośredniczenia.

Zalety niniejszej interpretacji zdają się być następujące 1° Znika trudność najpoważniejsza, że „Jeden nie potrzebuje pośrednika”. Zwracaliśmy już wielokrotnie uwagę na niezgodność tego twierdzenia z nauką Pawła o Jezusie Chrystusie jako jedynym Pośredniku między Bogiem a ludźmi. 2° Dopatrywanie się w w. 20a pytania harmonizuje doskonale z charakterem polemicznym całego listu, obfitującego w niewątpliwie i dość często powtarzające się pytania retoryczne. 3° Propozycja tej interpretacji wydobywa na plan bliższy funkcję aniołów, a pośrednio postać Mojżesza, odgrywającego rolę niepoślednią w polemikach z żydującymi. Są pewne postawy, by przypuszczać, że osobą tego pośrednika przechwalali się niejednokrotnie ludzie przypisujący nadal wartości soteryjne Prawu. 4° Czyni bardziej klarownym rozumowanie Pawła, któremu chodzi — tu chyba nie tyle o wykazanie (jak się na ogół przypuszcza) — wyższości obietnicy nad Prawem, ile raczej o zwrócenie uwagi na brak jakichkolwiek sprzeczności między Prawem a obietnicami. To przecież miały na względzie wywody Pawła o potrójnej — wy-

²⁷ Zob. np. Wj 33, 18—23; 40, 35; Pwt 33, 2; Dz 7, 38. 53; Filon, *De Somniis* I, 142; *Test. duod. Patr. Test. Dan.* VI, 2.

rażnie przygotowującej ludzi na przyjście Mesjasza — funkcji Prawa. Każda z tych trzech funkcji została przedstawiona niewątpliwie w pozytywnym świetle.

Zaproponowane tu próby interpretacji przysłowiowo trudnych tekstów biblijnych mogą być uznane za metodyczne uniki, za omijanie, a nie rozwiązywanie trudności. Ale czyż nie można tego powiedzieć o każdej innej interpretacji? Czy w gruncie rzeczy nie o to chodzi, żeby znikła trudność?

W każdym razie są to zabiegi chyba mniej sztuczne niż stosowane tak często odwoływanie się do bardzo niezwykłych znaczeń pewnych terminów, co pociąga za sobą uporczywe poszukiwanie paraleli biblijnych i pozabiblijnych; niż traktowanie miejsc trudnych jako nieautentycznych gloss, relektur tekstu, przemieszczenia w kontekście, zepsucia tekstu itp.?

Pomysł posługiwania się w egzegezie zmianami interpunkcyjnymi może budzić pewne zastrzeżenia jak wszystko co nowe, jak — dla przykładu — hipotezy cytowania powiedzeń przeciwników w tekstach polemicznych. Wydaje się jednak, że sprawdzian zmian interpunkcyjnych warto byłoby zastosować na szerszą skalę w egzegezie nie tylko nowotestamentowej. Jego stosunkowo niewielka sztuczność respektuje, bardziej niż inne metody, oryginalne brzmienie tekstu i stwarza dość wyraźne szanse uchwycenia jego sensu.

EXÈGESE DU NOUVEAU TESTAMENT ET PONCTUATION

Le changement de ponctuation comme methode d'interpretation des certains textes néotestamentaires a été appliqué, il y a quelque temps, au texte de Mc 11, 13. Dans l'étude actuelle il s'agit d'employer la même methode aux textes: Mc 4, 12; 1 Cor 6, 18 et Gal 3, 19 n. Voici les traductions proposées de ces textes: Mc 4, 12: „Est-ce qu'uniquement à vous que le mystère de Royaume est donné tandisque pour ceux qui sont en dehors de vous tout ce fait en paraboles afin qu'ils aient beau voir et n'aperçoivent pas, qu'ils aient beau entendre et ne comprennent pas, de peur qu'ils ne se convertissent et qu'il ne leur soit pardonné?” 1 Cor 6, 18b: „Y-a-t-il péché quelconque que l'homme peut commettre qui pourrait être extérieur à son corps?” Gal 3, 19: „N'y a-t-il pas de médiateur quand on est seul?”