

Bartosz Adamczewski

Jakub, brat Pański, i jerozolimska wspólnota ubogich

Collectanea Theologica 74/1, 65-82

2004

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.

BARTOSZ ADAMCZEWSKI, WARSZAWA

JAKUB, BRAT PAŃSKI, I JEROZOLIMSKA WSPÓLNOTA UBOGICH¹

To Jakub, a nie Piotr, był prawdziwym uczniem Jezusa; już od łona matki był świętym ascetą – rechabitą, nazirejczykiem, powstrzymującym się od mięsa, krwi i wina; ubierał się tylko w lniane szaty i powstrzymywał od stosunków seksualnych; nie namaszczał się olejem, za to często kąpał w zimnej wodzie; na drodze do Emaus jako najstarszy z pozostałych braci został ustanowiony przez Jezusa Jego prawowitym następcą; zaatakowany w połowie lat 40. przez swego wielkiego wroga, spokrewnionego z Herodianami Pawła, spadł ze schodów świątyni i połamal sobie nogi; nazywany Sprawiedliwym, analogicznie jak przywódca wspólnoty znad Morza Martwego, był w istocie opozycyjnym arcykapłanem, dokonującym prześlągania za Izrael w świątyni i protestującym przeciw składaniu ofiar w imieniu pogańskich, rzymskich cesarzy, co doprowadziło ostatecznie do jego męczeńskiej śmierci, a także do wybuchu wojny żydowskiej – tego rodzaju rewelacje na temat Jakuba, brata Pańskiego, przynosi wydana w 1997 r. w wysokim nakładzie w Stanach Zjednoczonych, a następnie m. in. w Niemczech, książka Roberta Eisenmana *James, the Brother of Jesus*².

Ta kreowana na światowy bestseller pozycja, będąca w istocie wytworem paranaukowej fantazji, opartej na luźnych asocjacjach słownych w pozakanonicznym materiale źródłowym, spotkała się już z zasłużoną krytyką ze strony wielu biblistów i qumranologów³.

¹ Angielska wersja tego artykułu ukaże się w „The Polish Journal of Biblical Research”, numer planowany na wiosnę 2004.

² R. Eisenman, *The Brother of Jesus*, New York 1997; tłum. niem. *Jakobus, der Bruder von Jesus*, München 2000.

³ Zob. m. in. J. Painter, *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition*, Columbia 1997; Ph. R. Davies, *James in the Qumran Scrolls*, w: B. Chilton, C. A. Evans (red.), *James the Just and Christian Origins*, NovTSup 98, Leiden-Boston-Köln 1999, s. 17-31.

Jednak samo jej wydanie jest dowodem rosnącego w ostatnich latach zainteresowania osobą Jakuba, brata Pańskiego. Wydaje się, że dla licznego grona biblistów ostatnich dwóch dziesięcioleci badania nad rolą Jakuba w pierwotnym Kościele są czymś w rodzaju poszukiwania mitycznego Graala – próbą odnalezienia zaginionego ogniwa, łączącego niegdyś palestyńską wspólnotę uczniów Jezusa z głównym nurtem wczesnego judaizmu, zogniskowanego wokół Tory i jerozolimskiej świątyni. Osoba brata Pańskiego często jest bowiem traktowana, zarówno przez uczonych chrześcijańskich, jak i żydowskich, jako klucz do zrozumienia „prawdziwego”, „historycznego”, „żydowskiego” Jezusa⁴.

Kim więc był naprawdę Jakub, brat Pański? Jakiego rodzaju autorytetem cieszył się w pierwotnym Kościele? Udzielenie odpowiedzi na tak postawione pytania jest niezwykle trudne, i to z dwóch zasadniczych powodów. Po pierwsze, wiarygodny materiał źródłowy, dotyczący osoby Jakuba, jest niezwykle skąpy. Problem leży nie tyle w braku wczesnochrześcijańskich relacji o Jakubie, ile w ich tendencyjnym w znacznej większości nastawieniu teologicznym. Krytyczni bibliści mocno różnią się przy tym między sobą w ocenie wiarygodności poszczególnych źródeł. Po drugie, postać Jakuba jest w historii nowotestamentalnego chrześcijaństwa na tyle ważna, a jednocześnie na tyle kontrowersyjna, że badania nad nią w znacznym stopniu obciążone są metodologicznym błędem przednaukowego nastawienia poszczególnych badaczy, wpływającego z ich wyznania, religii, światopoglądu, a także ogólnego „ducha czasu”, w którym żyją bądź żyli.

Jakub, brat Pana „według ciała” – luterkańska antyteza względem kerygmatu Apostoła Narodów

Proces „oczyszczania” postaci Jakuba i autorytetu, którym cieszył się w pierwotnym Kościele, z jego późniejszych, tendencyjnych interpretacji teologicznych, dobrze zacząć od uświadomienia sobie wstępnych założeń, przyjmowanych przez samych egzegetów. Przez długie lata zarówno postać Jakuba, jak i związany z imieniem Jakuba list, zawarty w kanonie Nowego Testamentu, interpretowane były przez pryzmat Pawła – jako negatywne tło czy wręcz opozycja

⁴ Por. np. C. A. Evans, *Jesus and James: Martyrs of the Temple*, w: *James the Just*, s. 249; R. Eisenman, *Jakobus*, s. 811.

względem teologii wielkiego Apostoła Narodów. Wydaje się, że decydujące znaczenie miała tu opinia Marcina Lutera, zafascynowanego teologią Pawłową, który nazwał List Jakuba „listem słomianym”, w którym „nie ma nic z Ewangelii”. W XIX w. przedstawiciel protestanckiej szkoły z Tybingi, F. C. Baur, w duchu heglowskiej dialektyki przeciwstawił wczesnochrześcijański „paulinizm” „petrynizmowi”, przy czym do tego ostatniego zaliczył również opozycyjną w stosunku do Pawła teologię Jakubową. Postać Jakuba i jego autorytet ustawione zatem zostają w zdecydowanie negatywnym świetle, a w konsekwencji także – teologicznie zmarginalizowane⁵.

Współczesnym przykładem takiego nastawienia, marginalizującego związaną z postacią Jakuba, wczesnochrześcijańską teologię palestyńską, jest praca K. Bergera: *Theologiegeschichte des Urchristentums*. Ten „nawrócony” z katolicyzmu na protestantyzm teolog z Heidelbergu nie przeciwstawia już wprawdzie Jakuba Pawłowi, ale jednak teologię Jakubową umieszcza, w odróżnieniu od wszystkich innych tradycji i pism Nowego Testamentu, „na uboczu Antiochii” (*abseits von Antiochien*), sytuując ją w ten sposób poza głównym nurtem związanego, według K. Bergera, przede wszystkim z „hellenistami” (por. Dz 6,1), młodego chrześcijaństwa⁶.

Rozpropagowany przez szkołę z Tybingi obraz Jakuba, jako zamkniętego w ciasnej interpretacji Prawa, jerozolimskiego antybohatera, który, jak sądzi współcześnie J. D. G. Dunn, odrzucił nawet kolektę, zebraną dla Jerozolimy przez otwartego na hellenistyczny świat Apostoła Narodów⁷, sprawia, że także autorytet brata Pańskiego w pierwotnym Kościele rozumiany jest w dość specyficzny sposób. Już A. Harnack sugerował, że Jakub jako następca, a jednocześnie członek rodziny Jezusa, wprowadził w Jerozolimie rządy zbliżone do znanego w świecie semickim kalifatu⁸. Łatwo dostrzec kryjącą się za takim ujęciem myśl, że Paweł był prawdziwym

⁵ Dokładniej na temat historii badań nad postacią Jakuba i Listu Jakuba: L. T. Johnson, *The Letter of James*, AB, New York 1995, s. 126-161.

⁶ K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums: Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen-Basel 1995², s. 179.186-190. Tezy K. Bergera oparte są w dużej mierze na argumentacji *ex silentio*: Ch. Burchard, *Der Jakobusbrief*, HNT, Tübingen 2000, s. 20.

⁷ J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, London 1977, s. 252-257.

⁸ A. Harnack, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, Leipzig 1910, s. 26.

spadkobiercą Jezusa według Ducha, a Jakub – jedynie według ciała. Brat Pański został zatem zdegradowany do protoplasty skazanego na wymarcie, teologicznie „niedorozwiniętego” ebionityzmu.

Nieco zmodyfikowaną wersję tej samej, tybińskiej antytezy prezentuje współcześnie M. Hengel, który twierdzi, że Jakub, uważając się za następcę króla i arcykapłana Jezusa na jerozolimskim „tronie Dawida”, a jednocześnie czując się zagrożony przez znacznie bogatsze i bardziej wpływowe gminy poganochrześcijańskie, napisał polemiczny, anty-Pawłowy list do wszystkich wspólnot Kościoła. Jako brat Jezusa według ciała rościł sobie bowiem pretensje do autorytetu ogólnokościelnego, rozumianego nie tylko w sensie duchowym, ale przede wszystkim kościelno-prawnym. Byłby zatem w istocie „wynałazcą” kościelnego prymatu, a więc, w pewnym sensie, pierwszym papieżem.⁹ Choć zatem M. Hengel odżegnuje się od związków ze szkołą tybińską, a jego obraz Jakuba jest dużo bardziej wyważony, to jednak ostatecznie konkluduje on swe myśli w sposób typowo luterkański: „Za Bożą Opatrznością wczesny Kościół dostrzegł «apostoła» w Pawle, a nie w Jakubie¹⁰.”

Jakub Sprawiedliwy – model żydowskiego nazirejczyka

Zaprezentowane na wstępie, kreowane na naukową sensację poglądy R. Eisenmana, są nie tylko z punktu widzenia naukowego bardzo słabo uzasadnione, ale także, wbrew pozorom, nie zawierają właściwie żadnych nowatorskich twierdzeń. Obraz Jakuba jako sprawiedliwego, żydowskiego ascety, głęboko pobożnego nazirejczyka, nieustannie modlącego się w jerozolimskiej świątyni i cieszącego się z tego powodu szczególnym, charyzmatycznym autorytetem, nie jest bowiem w dziejach interpretacji jego osoby niczym oryginalnym. Tego rodzaju spojrzenie na Jakuba prezentuje także współcześnie bardzo wielu biblistów¹¹.

⁹ M. Hengel, *Jakobus der Herrenbruder – der erste „Papst“?* w: E. Gräber, O. Merk (red.), *Glaube und Eschatologie*. FS W. G. Kümmel, Tübingen 1985, s. 71-104; tenże, *Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik*, w: G. F. Hawthorne, O. Betz (red.), *Tradition and Interpretation in the New Testament*. FS E. E. Ellis, Grand Rapids, MI, Tübingen 1987, s. 248-278.

¹⁰ M. Hengel, *Der Jakobusbrief*, s. 264.

¹¹ Z nowszych publikacji zob. m.in.: K. Berger, *Theologiegeschichte der Urchristentums*, s. 179; B. Chilton, *Conclusion and Questions*, w: *James the Just*, s. 252.

Fakt, że model żydowskiego *ṣaddiqa* szczególnie często stosowany jest do opisu postaci Jakuba w ostatnim kilkunastu latach, wyjaśnić można ogólnym ukierunkowaniem współczesnej biblistyki na poszukiwanie związków chrześcijaństwa z judaizmem. Jednak oprócz ogólnego nastawienia współczesnych autorów, starających się iść z „duchem czasów”, pojawia się tutaj wyraźnie także drugi wzmiankowany na wstępie problem metodologiczny – kwestia oceny wiarygodności źródeł dotyczących Jakuba. Problem polega na tym, że tak chętnie stosowany dziś przez biblistów do Jakuba tytuł Sprawiedliwego¹², wraz z całym, rozbudowanym obrazem jego osoby jako żydowskiego ascety, mocno związanego ze świątynią jerozolimską nazirejczyka, nie pochodzi z pism Nowego Testamentu, lecz z późniejszej literatury judeochrześcijańskiej i gnostyckiej (tradycji Hegezypa, Klemensa Aleksandryjskiego, tzw. Ewangelii Tomasza, literatury pseudo-Klementyńskiej)¹³. Choć niewątpliwie da się dostrzec pewną ciągłość tych tradycji z pismami Nowego Testamentu, zwłaszcza z dwudzielem Łukasza (por. np. Dz 21,23), to jednak zasadniczo obraz Jakuba jako sprawiedliwego nazirejczyka, rywalizującego o ogólnokościelny autorytet z Piotrem i z Pawłem, jest obrazem późniejszym, pozakanonicznym¹⁴.

Problem krytyki źródeł okazuje się więc problemem zasadniczym w badaniach nad postacią Jakuba. Oczywiście można przyjąć, że także w tradycjach spisanych w II, III i IV w. zachowała się, analogicznie jak w tradycji talmudycznej, pewna liczba dawnych przekazów, pomocnych do rekonstrukcji „historycznego” Jakuba. Wydaje się jednak, że w tym przypadku materiał pozakanoniczny uznać należy za zasadniczo niewiarygodny. Postać Jakuba wykorzystywana była bowiem jako źródło autorytetu przez te wszystkie grupy, które z różnych powodów pozostawały na marginesie chrześcijaństwa i z tego względu odrzucały, przyjęty już powszechnie w Kościele pod koniec I w., autorytet Piotra i Pawła. Metodologicznie rzecz ujmując, ciężar dowodu wiarygodności poszczególnych tradycji pozakanonicznych dotyczących Jakuba spoczywa na tych, którzy

¹² Zob. chociażby tytuły najnowszych prac zbiorowych na temat Jakuba: B. Chilton, C. A. Evans (red.), *James the Just and Christian Origins*, B. Chilton, J. Neusner (red.), *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission*, Louisville 2001 oraz monograficznej pracy: J. Painter, *Just James*.

¹³ Zob. L. T. Johnson, *The Letter of James*, s. 99-106.

¹⁴ B. R. Ward, *James of Jerusalem in the First Two Centuries*, ANRW 26 (1992) 1, s. 779-812.

chęcą owe przekazy do rekonstrukcji „historycznego” Jakuba wykorzystywać.

Autorytet Jakuba według pism Nowego Testamentu i Józefa Flawiusza

Nowotestamentalne relacje na temat Jakuba, brata Pańskiego, są nieliczne i do tego mało precyzyjne. W Ewangeliach synoptrycznych Jakub wzmiankowany jest tylko wraz z innymi „braćmi” i „siostrami” Jezusa w Mk 6,3 i w paralelnym do niego tekście Mt 13,55. Całe grono „braci Jezusa” przedstawiane jest natomiast w Ewangelii Marka, a także w Ewangelii Jana, w nieprzychylnym świetle – jako ci, którzy stoją tak blisko Jezusa, a mimo to nie pojmują, kim On naprawdę jest i dlatego w istocie szkodzą Jego misji (Mk 3,21.31-35; J 7,3-10; por. jednak bardziej pozytywny obraz „braci” Jezusa w J 2,12). Z pewnością zatem, według zgodnej opinii ewangelistów, Jakub nie należał do grona uczniów ziemskiego Jezusa. Czy jednak relacje Marka i Jana na temat sceptycznego bądź wręcz nieprzychylnego nastawienia „braci” Jezusa do Jego misji nie są także teologicznie tendencyjne, wprowadzone przez ewangelistów, stawiających kwestię rozpoznania prawdziwej godności Jezusa w centrum swego teologicznego orędzia¹⁵? Czy to przypadek, że zarówno Mateusz, jak i Łukasz, najprawdopodobniej niezależnie od siebie, usunęli w swej pracy redakcyjnej tekst Mk 3,21, wyraźnie stawiający Jakuba i pozostałych „braci” Jezusa w złym świetle? Także w przypadku pism Nowego Testamentu powraca zatem metodologiczny problem krytyki źródeł.

Kwestia oceny wiarygodności źródeł i oddzielenia historycznego „jądra” od własnych poglądów autora dotyczy oczywiście w jeszcze większym stopniu listów wielkiego polemisty – Apostoła Narodów. Paweł wzmiankuje Jakuba czterokrotnie. W 1 Kor 15,7 przekazuje przejętą najprawdopodobniej z wcześniejszej tradycji wzmiankę o ukazaniu się wskrzeszonego z martwych Chrystusa Jakubowi. Paweł wydaje się zaliczać w tym tekście Jakuba do grona apostołów, co oczywiście dla Pawła nie jest tożsame z członkostwem w kole-

¹⁵ *Tamże*, s. 788-790.

gium Dwunastu¹⁶. Charakterystyczne jest, że w tej wczesnej, prawdopodobnie jerozolimskiej bądź antiocheńskiej tradycji, dotyczącej chrystofanii Pana, Jakub wymieniony jest nie tylko po Kefasie i Dwunastu, na co zwraca uwagę większość badaczy, ale także po „ponad pięciuset braciach równocześnie, z których większość żyje dotąd, niektórzy zaś zmarli” (1 Kor 15,5n.). Przejęcie przez Jakuba funkcji lidera jerozolimskiej wspólnoty z pewnością nie było więc traktowane przez najstarszą gminę jako coś oczywistego i nie nastąpiło zbyt szybko.

W innym miejscu tego samego listu (1 Kor 9,5) Paweł wzmiankuje jeszcze przelotnie „braci Pana”, jako tych, którzy podobnie jak inni apostołowie i Kefas, podjęli jakąś działalność ewangelizacyjną poza Jerozolimą, licząc na utrzymanie ze strony Kościołów i zabierając ze sobą *adelphēn gynaika* („wierzącą żonę”). Jakub ponownie zestawiony tu jest więc w jednym szeregu z Kefasem i „pozostałymi apostołami”. Pomimo wyczuwalnego napięcia między Pawłem a resztą apostołów, nie ma tu żadnych śladów polemiki Pawła z Jakubem. Wręcz przeciwnie, Jakub prezentowany jest w 1 Kor zasadniczo w pozytywnym świetle. Co więcej, Pawłowe rozumienie tytułu „apostoł” oraz wzmianka o wzięciu ze sobą przez „braci Pana” *adelphēn gynaika* sugerują, że Jakub podejmował jakąś działalność ewangelizacyjną poza Jerozolimą. Co do tego bibliści nie są jednak zgodni¹⁷. W każdym razie nie jest wykluczone, że Jakub opuszczał co jakiś czas Święte Miasto i przynajmniej raz pojawił się w Antiochii. Nie daje to jednak podstaw do przypuszczeń, wysuwanych przez M. Hengela, a ostatnio także W. R. Farmera, że Jakub rościł sobie pretensje do prymatu ogólnokościelnego, a przynajmniej był postacią dobrze znaną we wszystkich wspólnotach, także poganochrześcijańskich¹⁸. Znamienne jest, że wśród rozmaitych „partii” korynckich (1 Kor 1,12) nie było stronnictwa Jakuba, zaś w Liście do Galatów Paweł, wzmiankując postać Jakuba, musi go na początku dokładniej określić jako „Jakuba, brata Pańskiego” (Ga 1,19).

¹⁶ A. C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, NIGTC, Grand Rapids, MI-Carlisle 2000, s. 1207n.

¹⁷ Za misjonarza uważa Jakuba m. in. R. P. Martin, *James*, WBC, Waco, TX 1988, s. xxxii. Przeciwny tej hipotezie jest m. in. Ch. Burchard, *Der Jakobusbrief*, s. 3.

¹⁸ M. Hengel, *Jakobus der Herrenbruder*, s. 102; W. R. Farmer, *James the Lord's Brother, according to Paul*, w: *James the Just*, s. 139.

Wbrew dość rozpowszechnionemu mniemaniu¹⁹, także w Liście do Galatów relacja między Pawłem a Jakubem nie ma charakteru wrogości ani nawet polemiki. W Ga 1,19, opisującym pierwsze spotkanie Pawła z Kefasem i Kościołem jerozolimskim, Jakub wymieniony zostaje jako jeden z „pozostałych apostołów” (oczywiście nie należąc do grona Dwunastu). Zestawiony zostaje wówczas z Kefasem, bez śladów jakiegokolwiek nieprzychylnego nastawienia względem Pawła. W Ga 2,9 Jakub wymieniony zostaje jako jeden z trzech „filarów” Kościoła jerozolimskiego. Jego pozycję na tej liście (na pierwszym miejscu, przed Kefasem i Janem) wyjaśnić można wzrostem znaczenia Jakuba w jerozolimskiej wspólnotcie, ale także retoryczną taktyką Pawła, któremu zależało na pokazaniu, że to przede wszystkim Jakub, wbrew temu, co mogli słyszeć Galaci, nie wysuwał żadnych zastrzeżeń przeciwko Ewangelii głoszonej przez Apostoła Narodów²⁰. W każdym razie Paweł wyraźnie odróżnia Jakuba, Kefasa i Jana (znów zestawionych w jednym szeregu!) od „fałszywych braci”, którzy mu się przeciwstawiali (Ga 2,4-7). Jakub ukazany tu więc zostaje jako pierwszy z tych, którzy podali Pawłowi i Barnabie prawicę na znak jedności (2,9).

Bardzo niejasna jest natomiast rola Jakuba w opisanym przez Pawła w Ga 2,11-14 „incydencie antiocheńskim”, dotyczącym wspólnoty stołu obrzezanych i nieobrzezanych uczniów Chrystusa. Paweł wyraźnie koncentruje się tu na swym konflikcie z Kefasem. Nie wiemy więc, czy bezpośredni sprawcy konfliktu – „niektórzy od Jakuba” (2,12a) działali z polecenia brata Pańskiego lub przynajmniej za jego wiedzą. Mogli powoływać się na jego autorytet, jednakże Paweł wyraźnie unika stawiania Jakuba w stan oskarżenia. Poza tym, nie znamy motywacji, którą kierowali się w Antiochii owi „niektórzy od Jakuba”. Cały konflikt znamy tylko z relacji Pawła, któremu zależało na przedstawieniu własnego punktu widzenia. Znowu dotykamy tu kwestii wiarygodności źródeł.

Z relacji Pawła w Ga 2,11-14 wynika w każdym razie, że po podzieleniu w Jerozolimie pola ewangelizacji na „obrzezanych” i „nieobrzezanych” (Ga 2,7-9), bardzo szybko pojawił się problem statusu Antiochii. Bibliści przyjmują dziś najczęściej, że konflikt antiocheński dotyczył wszystkich Kościołów mieszanych. „Niektó-

¹⁹ Zob. np. W. R. Farmer, *James the Lord's Brother*, s. 145-149.

²⁰ Zob. J. L. Martyn, *Galatians*, AB, New York 1997, s. 204.

rzy od Jakuba” prezentowałyby więc w Antiochii judeochrześcijańską wykładnię uzgodnień jerozolimskich, zgodnie z którą w Kościołach mieszanych nieobrzezani powinni uszanować żydowskie przepisy, zabraniające Żydom bliskich kontaktów z poganami²¹. Jednakże niedawno M. Bockmuehl przedstawił ciekawą hipotezę, zgodnie z którą „niektórzy od Jakuba” kierowałiby się tu przynajmniej po części motywami politycznymi. Antiochia traktowana byłaby przez nich jako część Ziemi Izraela w jej idealnym zasięgu (por. np. Lb 34,7-9; Pwt 1,7; Joz 1,4; Ez 47,15-17), a więc, konsekwentnie, jako uzgodniony w Jerozolimie teren misji Kefasa i Jakuba²². By potwierdzić tę hipotezę, M. Bockmuehl zauważa, że zamieszczony w Dz 15,23-29 list, zawierający tzw. klauzule Jakubowe, skierowany został do wiernych „w Antiochii, Syrii i Cylicji” (15,23), a więc również na terenach, zaliczanych, przynajmniej w niektórych tekstach judaistycznych, do idealnej Ziemi Obiecanej. Jakub pragnąłby zatem, zgodnie z programem samego Mesjasza Jezusa, radykalnego odnowienia Izraela w ziemi obiecanej Dwunastu Pokoleniom²³.

Hipoteza M. Bockmuehla rzuca zatem ciekawe światło także na dotyczące Jakuba teksty Dziejów Apostolskich. Jak wspomniano, Łukasz w swym dwudziele unika przedstawiania „braci” Jezusa w negatywnym świetle. Już w Dz 1,14, a więc jeszcze przed narracją o zstąpieniu Ducha Świętego, „bracia” ukazani zostają jako członkowie trwającej na modlitwie wspólnoty uczniów Jezusa. Dz12,17 wzmiankują Jakuba jako przełożonego jerozolimskiej wspólnoty po odejściu Piotra. W swej relacji z tzw. soboru jerozolimskiego Łukasz wyraźnie daje do zrozumienia, że to do Jakuba należało tam ostatnie słowo (Dz 15,13-21). Ukazuje go przy tym jako człowieka wiernego Prawu: wkłada w jego usta cytaty z proroctwa Amosa o odbudowie domu Dawida i szukaniu Pana przez pogan (Am 9,11n. LXX), a także przypisuje mu sformułowanie tzw. klauzul Jakubowych, będących najprawdopodobniej odzwierciedleniem przepisów Księgi Kapłańskiej, dotyczących pogan, mieszkają-

²¹ J. D. G. Dunn, *The Incident at Antioch (Gal 2: 11-18)*, w: M. D. Nanos (red.), *The Galatians Debate*, Peabody, MA 2002, s. 227; W. Pratscher, *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*, FRLANT 139, Göttingen 1987, s. 80-85.

²² M. Bockmuehl, *Antioch and James the Just*, w: *James the Just*, s. 155-198.

²³ *Tamże*, s. 184-187.

cych wśród ludu Izraela (Kpł 17-18)²⁴. Jakub nie jest tu jednak przeciwnikiem Pawła. Przeciwnie – Łukasz ukazuje go jako człowieka kompromisu, właściwie mediatora między Pawłem a atakującymi go ludźmi z kręgu faryzeuszy. Podobną rolę wiernego Prawu mediatora Jakub pełni także w Dz 21,18-24: wysuwając propozycję opłacenia przez Pawła jerozolimskich nazirejczyków, broni go przed jego wrogami. Informuje przy tym Pawła o rozstrzygnięciach jerozolimskiego „soboru”, tak jakby chciał go usprawiedliwić, dając do zrozumienia, że mógł o nich dotąd po prostu nie słyszeć.

Powraca tu znów pytanie: na ile taki obraz Jakuba odpowiada historycznej rzeczywistości, a na ile jest on wyrazem Łukaszczej teologii? Nie da się zaprzeczyć, że każdy z autorów nowotestamentalnych, ukazujących postać Jakuba, czyni to zgodnie ze swoimi założeniami teologicznymi. Z pewnością ani nieprzychylnych relacji Marka i Jana, ani retorycznych sformułowań Pawła, ani irenicznej narracji Łukasza nie można przyjmować bezkrytycznie jako historycznego opisu rzeczywistości. Każdy z omawianych tu autorów ukazuje postać Jakuba w sobie właściwy sposób, z własnej perspektywy teologicznej²⁵.

Zdecydowana większość biblistów unika zatem dzisiaj stosowania popularnych do niedawna schematów, takich jak dialektyczne przeciwstawianie Jakuba Pawłowi lub Piotrowi, bądź też ukazywanie Jakuba jako usiłującego narzucić poganochrześcijanom jarmo Prawa. Z drugiej strony, bibliści są coraz bardziej świadomi, jak trudno jest dokonać historycznie wiarygodnej rekonstrukcji postaci Jakuba i jego własnych teologicznych poglądów. Jak stwierdza z pewną przesadą P. H. Davids, na podstawie listów Pawła i Dziejów Apostolskich jesteśmy w stanie o Jakubie powiedzieć z całą pewnością właściwie tylko tyle, że był on najbardziej znaczącym liderem w Kościele Jerozolimie²⁶.

Współczesne pismom nowotestamentalnym źródła niechrześcijańskie niewiele do tego obrazu brata Pańskiego dodają²⁷. Wzmian-

²⁴ J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, AB, New York 1998, s. 557.

²⁵ B. Chilton, *Introduction*, w: *James the Just*, s. 9.

²⁶ P. H. Davids, *Palestinian Traditions in the Epistle of James*, w: *tamże*, s. 33n.

²⁷ Pomijamy tu problem tzw. ossuarium Jakuba, które wedle wszelkiego prawdopodobieństwa jest falsyfikatem. Zob. omówienie dyskusji w: Z. J. Kaper, *Preliminary Discussion Concerning the So-called Ossuary of Jacob from a Tel Aviv Collection*, *The Polish Journal*

ka o śmierci Jakuba u Józefa Flawiusza (*Ant.* XX, 9, 1 /§197-203/), choć niewątpliwie bezstronna jeśli chodzi o wewnątrzkościelne dyskusje teologiczne, jest niestety bardzo lakoniczna. Flawiusza interesuje nie tyle sam Jakub, ile ocena postępowania arcykapłana Annasza II. Na podstawie wzmianki Flawiusza o wzburzeniu, które po skazaniu Jakuba wraz z grupą bliżej nieokreślonych ludzi Annasza II na ukamienowanie ogarnęło „skrupulatnie zachowujących prawo”, z pewnością nie można wnioskować o bliskich związkach Jakuba z faryzeuszami²⁸. Można co najwyżej stwierdzić, że faryzeusze (bo ich z pewnością Flawiusz ma tu na myśli) nie uważali Jakuba za swego przeciwnika lub wroga²⁹.

W pismach qumrańskich, wbrew twierdzeniom R. Eisenmana³⁰, Jakub nie występuje. Popularne ostatnio stosowanie do brata Pańskiego modelu „Nauczyciela Sprawiedliwości”, przekazującego swej sekciarskiej wspólnotie prawidłową interpretację Prawa³¹, jest więc metodologicznie dość ryzykowne.

Do niewątpliwie historycznie wiarygodnych informacji o Jakubie należy zatem zaliczyć przede wszystkim jego niekwestionowany autorytet w Kościele jerozolimskim. Na czym jednak ów charyzmat mógł polegać? Jak wykazano wyżej, obraz Jakuba jako żydowskiego ascety, trwającego na modlitwie w jerozolimskiej świątyni, jest w istocie obrazem ponowotestamentalnym. Należy także odrzucić bardzo rozpowszechnioną tezę, że charyzmat Jakuba polegał na szczególnie wiernym zachowywaniu przez niego przepisów Prawa. Taki obraz brata Pańskiego jest bowiem z kolei efektem powierzchownej, bezkrytycznej lektury listów Pawła. Patrząc na listy apostoła z ówczesnej perspektywy (I w.), należy zauważyć, że to właśnie opcja teologiczna Pawła, a nie Jakuba, była na tle całości judaizmu czymś zupełnie niespotykanym, wyjątkowym. To tylko dla Pawła w Chrystusie „nie ma już Żyda ani Greka” (Ga 3,28). Dla

of Biblical Research, t. 2, nr 1, (December 2002), s. 31-66 oraz najnowszą pracę zbiorową na temat znaleziska: t e n z e (red.), *Ossuarium Jakuba, brata Jezusa. Odkrycie, które podzieliło uczonych*, Kraków-Mogilany 2003.

²⁸ L. T. Johnson, *The Letter of James*, s. 99.

²⁹ M. Hengel, *Jakobus der Herrenbrüder*, s. 74.

³⁰ Zob. R. Eisenman, *James the Just in the Habakuk Pesher*, *Studia Post-Biblica* 35, Leiden 1986.

³¹ Zob. np. Ph. Davies, *James in the Qumran Scrolls*, s. 17-31; P. H. Davids, *Palestinian Tradition*, s. 56n.

Jakuba zaś, zgodnie ze świadectwem Pisma (por. np. Am 9,11n. LXX włożony w usta Jakuba w Dz 15,16n.), a także z ustaleniami przyjętymi wspólnie z Pawłem i Barnabą w Jerozolimie (Ga 2,7-9), podział świata na „obrzezanych” i „nieobrzezanych” dalej pozostawał w mocy³². Podobne do Jakuba stanowisko zajmowała także najprawdopodobniej zdecydowana większość wierzących Żydów, uznających w Jezusie oczekiwanego Mesjasza. Bibliści wyraźnie odchodzą dzisiaj od koncepcji, według której Jakub w jakiś bezpośredni sposób angażowałby się w konflikt z Pawłem jako jego zagorzały przeciwnik³³. To Paweł, a nie Jakub, musiał uzasadnić swoje stanowisko wobec wspólnot Kościoła. I tylko w zestawieniu z poglądami Apostoła Pogan Jakub mógł być ewentualnie traktowany (np. przez Łukasza) jako ktoś szczególnie mocno przywiązany do zachowywania litery żydowskiego Prawa.

List Jakuba – ideał jerozolimskiej wspólnoty ubogich

W dotychczasowych rozważaniach na temat postaci Jakuba świadomie pominięto jedno źródło związane z jego imieniem, a mianowicie zawarty w kanonie Nowego Testamentu list. Przyczyna takiego postępowania jest prosta: w nowożytnej biblistyce zwykło się przyjmować, że list ten nie ma właściwie nic wspólnego z postacią historycznego Jakuba. Jeszcze niedawno dość powszechnie datowano owo pismo na przełom I/II w. W popularnym, wielokrotnie wydawanym *Wprowadzeniu do Nowego Testamentu* W. G. Kümmela List Jakuba uznany został „bez wątpliwości” za nieautentyczny i w związku z tym datowany na koniec I w.³⁴ Nowsze introdukcje zaznaczają jednak, że chociaż większość biblistów odmawia także dzisiaj Jakubowi autorstwa listu, noszącego jego imię, to jednak kwestia związków tego pisma z teologicznymi poglądami jerozolimskiej wspólnoty i jej lidera daleka jest jeszcze od jednoznacznego rozwiązania³⁵.

Istotnie, niewielu biblistów optuje dziś za literacką autentycznością Listu Jakuba, choć, jak zaznacza autor jednego z najnowszych

³² M. Bockmuehl, *Antioch and James*, s. 191.

³³ Zob. np. W. Pratscher, *Der Herren bruder Jakobus*, s. 80-93; B. R. Ward, *James of Jerusalem*, s. 783n.; B. Chilton, *Introduction*, s. 7.

³⁴ W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1980³⁰, s. 364n.

³⁵ Zob. np. R. E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, ABRL, New York 1997, s. 741-743; U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2002⁴, s. 434.

komentarzy do Jk, Ch. Burchard, ich liczba wydaje się ostatnio wzrastać³⁶. Do argumentów jeśli nie za autentycznością, to przynajmniej za wczesną datacją i palestyńskim pochodzeniem Jk dodaje się ostatnio przeanalizowane m. in. przez P. Hartina tematyczne powiązania tego pisma z materiałem, należącym do źródła Q, w stadium jego rozwoju sprzed literackiej redakcji Ewangelii synoptycznych³⁷.

Ciekawym rozwiązaniem pośrednim, uwzględniającym zarówno związki Jk z wczesną tradycją palestyńską, jak i jego dopracowaną, hellenistyczną kompozycję i szatę językową, jest hipoteza „szkoły Jakubowej”, prezentowana m. in. przez R. P. Martina i P. H. Davidsa³⁸. Według tej hipotezy, kanoniczny List Jakuba byłby literackim odzwierciedleniem pewnej teologicznej tradycji, której początki sięgają palestyńskich wspólnot uczniów Jezusa. Ostateczna redakcja Jk nastąpiłaby jednak już po śmierci brata Pańskiego, w zmienionym w jakimś stopniu *Sitz im Leben*, w hellenistycznej formie, ale jednak z zachowaniem istotnych elementów duchowości i teologii wczesnego Kościoła jerozolimskiego. Zamiast o autorstwie mówi się zatem w ostatnich latach raczej o autentycznym „głosie” Jakuba w hellenistycznym liście, noszącym w preskrypcie jego imię³⁹.

Jaka treść mogłaby w kanonicznym Liście Jakuba pochodzić od samego brata Pańskiego? Pytanie to związane jest z kwestią teologicznego „jądra” tego dość osobliwego pisma. Podobnie jak w przypadku badań nad postacią historycznego Jakuba, również w komentarzach do listu noszącego jego imię da się zauważyć w ostatnich latach wyraźne odchodzenie biblistów od teorii opozycji teolo-

³⁶ Ch. Burchard, *Der Jakobusbrief*, s. 4. Dla przykładu, K. Berger przyjmuje, że List Jakuba powstał ok. 50 r., zaś autorstwo Jakubowe tego pisma uważa za „nie tak całkiem nieprawdopodobne”: K. Berger, Ch. Nord, *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*, Frankfurt am Main-Leipzig 1999, s. 73.

³⁷ P. J. Hartin, *James and the Q Sayings of Jesus*, JSNT SS 47, Sheffield 1991; zob. także R. Hoppe, *Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes*, FzB 28, Würzburg 1985², s. 148; L. T. Johnson, *The Letter of James*, s. 55-57.118-121.

³⁸ R. P. Martin, *James*, s. lxxix-lxxvii; P. H. Davids, *Palestinian Tradition*, s. 54-57.

³⁹ Oprócz R. P. Martina i P. H. Davidsa, zob. także Ch. Burchard, *Der Jakobusbrief*, s. 5. W. Popkes, który wcześniej również przychylił się do tej hipotezy; W. Popkes, *Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes*, SBS 125/126, Stuttgart 1986, s. 187n., ostatnio się ze swego wcześniejszego stanowiska wycofał; t e n ż e, *Der Brief des Jakobus*, THNT, Leipzig 2001, s. 68.

gii Jakubowej względem teologii Pawła bądź jego zwolenników. Jk uważany jest za list zasadniczo wolny od polemiki z przeciwnikami teologicznymi⁴⁰. Do centralnych punktów własnego, specyficznego orędzia tego pisma zalicza się dziś natomiast przede wszystkim teologię ubóstwa, doskonałości, mądrości i głoszonego słowa⁴¹. Właściwie wszystkie te tematy mogły należeć do pierwotnej, Jakubowej tradycji, gdyż dobrze pasują do *Sitz im Leben* wczesnego, palestyńskiego Kościoła. Jednak jeden spośród nich wydaje się dla jerozolimskiej wspólnoty szczególnie istotny – jest nim problem ubóstwa.

Zastanawiające jest, że w wielu miejscach Nowego Testamentu gmina jerozolimska charakteryzowana jest właśnie za pomocą określenia „ubodzy”. Paweł, relacjonując w Liście do Galatów przebieg swojego spotkania z „filarami” jerozolimskiego Kościoła, dodaje, że do aktu zgody między apostołami „obrzezanych” i „nieobrzezanych” dołączona została klauzula, że poganochrześcijanie powinni pamiętać o „ubogich”, co też Paweł traktował jako nałożone na siebie zobowiązanie (Ga 2,10). Egzegeci zgodnie twierdzą, że obowiązek ten Paweł starał się spełnić przez kolektę, zbieraną na rzecz Kościoła jerozolimskiego (2 Kor 8,1-9,15; Rz 15,25-32). „Ubodzy” są tu więc synonimem najstarszej wspólnoty wyznawców Jezusa-Mesjasza⁴². Podobnie Łukasz wielokrotnie podkreśla propagowany w gminie jerozolimskiej ideał wyzbywania się prywatnej własności na rzecz wspólnoty (Łk 2,45; 4,34-37; 5,1-11) oraz troski o pozbawione środków do życia wdowy (Dz 6,1). Jeżeli dodać do tego prawdopodobnie również związaną z jerozolimskim Kościołem teologię Listu Jakuba, mocno związaną z problematyką ubóstwa i opieki nad sierotami i wdowami (Jk 1,27; 2,2-6), to wyłania się tu spójny, wielokrotnie poświadczony, a więc historycznie wiarygodny obraz wspólnoty, w której ubodzy traktowani byli w szczególności uprzywilejowany sposób.

Wielu egzegetów stawia w tym miejscu pytanie, czy Kościół jerozolimski propagował ubóstwo jako pewien religijny ideał? Innymi słowy – czy można mówić o szczególnej „pobożności ubogich” (Ar-

⁴⁰ K. Berger, *Theologischesgeschichte der Urchristentum*, s. 188; Ch. Burchard, *Der Jakobusbrief*, s. 113.

⁴¹ R. P. Martin, *James*, s. lxxvii-lxxxvi; L. T. Johnson, *The Letter of James*, s. 159n.; Ch. Burchard, *Der Jakobusbrief*, s. 18-20; W. Popkes, *Der Brief des Jakobus*, s. 2.16-18.

⁴² E. Bammel, TWNT 6, s. 911n.; W. Pratscher, *Der Herrenbruder Jakobus*, s. 63-65; J. L. Martyn, *Galatians*, s. 207.

menfrömmigkeit) w „Jakubowym” Kościele⁴³? Większość egzegetów odrzuca dziś taką hipotezę. Zauważają oni, że orędzie Listu Jakuba koncentruje się raczej na solidarności społecznej bogatszych z biedniejszymi⁴⁴. Jednakże bliższa analiza tego pisma dowodzi, że członkowie wspólnoty, odwołującej się do autorytetu Jakuba, czuli się zobowiązani do czegoś więcej niż tylko charytatywnej troski o osoby społecznie upośledzone. Nawet jeśli w praktyce problem ubóstwa miał być rozwiązywany przez dzielenie się swym majątkiem przez osoby bogatsze z biedniejszymi (Jk 1,27; 2,15n.), to jednak samo ubóstwo ma w Jakubowej wspólnotie szczególnie status teologiczny. Ubodzy są tu bowiem nie tylko przedmiotem opieki i troski, ale z punktu widzenia wiary są przede wszystkim „dziedzicami Królestwa” (Jk 2,5).

Wielu komentatorów przypuszcza, że adresaci Listu Jakuba, w naturalny sposób dążący do wzbogacenia się i zaspokojenia swych społecznych ambicji, postawieni zostają przez autora na granicy dwóch światów: ubóstwa i bogactwa, pokory i pychy, zazdrości i dobroczynności, obiecanego królestwa i „tego świata”. Antyteza ubóstwa i bogactwa jest więc dla autora Listu Jakuba antytezą nie tyle ekonomiczną, ile przede wszystkim aksjologiczną i teologiczną. Wbrew naturalnym aspiracjom do pięcia się w górę po szczeblach społecznej drabiny, adresaci listu mają utożsamić się z ubogimi, którzy są, jeśli tylko miłują Boga, wybrani przez Niego na dziedziców Jego królestwa (Jk 2,5)⁴⁵. W tym sensie ubóstwo jest w Jakubowej wspólnotie wprawdzie nie życiowym ideałem, ale jednak – z punktu widzenia wiary – stanem szczególnie błogosławionym przez Pana.

Zaprezentowany powyżej ideał Jakubowej wspólnoty ubogich wydaje się, w odniesieniu do Kościoła jerozolimskiego, historycznie wiarygodny. Również członkowie gminy z Qumran chętnie nazywali siebie ubogimi (1QpHab 12,3-10; 1QM 11,13; 13,14; 1QH 13,16-22; 4Q171 2,9; 3,10; 4Q434 1,1; 4Q491 frag. 11, kol. 1,11)⁴⁶. Na podstawie Łukaszej aluzji w Dz 6,7 R. P. Martin wysunął hypo-

⁴³ Zob. W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, s. 365; P. H. Davids, *The Epistle of James in Modern Discussion*, ANRW 25 (1988) 5, s. 3642n.

⁴⁴ Ch. Burchard, *Der Jakobusbrief*, s. 102n.

⁴⁵ R. P. Martin, *James*, s. lxxxv; L. T. Johnson, *The Letter of James*, s. 83-88; W. Popkes, *Der Brief des Jakobus*, s. 21n.

⁴⁶ H. H. Eßer, TBNT, s. 82.

też, że do jerozolimskiej wspólnoty uczniów Jezusa należało wielu biedniejszych kapłanów, ekonomicznie wyzyskiwanych przez arcykapłańską plutokrację. Jakub mógł stawać aktywnie w ich obronie, co też, być może, doprowadziło do jego męczeńskiej śmierci z wyroku Annasza II⁴⁷.

Jednakże źródeł jerozolimskiego szacunku dla ubogich szukać należy nie w Qumran, gdzie pojęcie to nie należało do centralnych samookreśleń gminy, ani też nie w społecznych konfliktach, dręczących Judeę epoki postherodiańskiej. Obietnica odziedziczenia królestwa przez ubogich, przywołana w Liście Jakuba jako teza znana już wcześniej adresatom (Jk 2,5), jest z pewnością echem błogosławieństwa ubogich, proklamowanego z mocą przez samego historycznego Jezusa (Łk 6,20 par.; por. 1 Kor 1,27)⁴⁸. To Jezus tak mocno w swych błogosławieństwach łączył pokorne znoszenie ubóstwa i cierpienia z obietnicą szczególnego udziału w królestwie Boga (Łk 6,20-23 par.). Wspólnota jerozolimska, widząca w Jezusie zapowiadanego Mesjasza-Króla, z pewnością czuła się, zgodnie z Jego nauką, błogosławiona przez Boga właśnie jako wspólnota ubogich. Żyła duchem proklamowanego przez Jezusa królestwa, w którym ubodzy mają szczególny udział.

Jakub brat Pański – przywódca mesjanistycznej wspólnoty „błogosławionych ubogich”

Czy Jakub, brat Pański, mógł mieć jakiś udział w wypracowaniu samoświadomości jerozolimskiego Kościoła jako mesjanistycznej wspólnoty „błogosławionych ubogich”? Z pewnością to nie on nadał pierwotnej gminie takie właśnie ukierunkowanie. Za życia Jezusa nie należał do grona jego uczniów. Nie uważał swego „brata”, którego znał od dzieciństwa (Mk 6,3), za obiecywanego przez całe pokolenia Mesjasza. Nie znaczy to jednak, że nie podzielał głoszonych przez Niego ideałów lub był do Jezusowego orędzia nastawiony nieprzychylnie. Jak wskazano wyżej, relacje Marka i Jana na temat stosunku Jakuba i pozostałych „braci” do ziemskiego Jezusa prawdopodobnie nie są teologicznie bezstronne⁴⁹. Ocena po-

⁴⁷ R. P. Martin, *James*, s. lxvi.

⁴⁸ L. T. Johnson, *The Letter of James*, s. 228.

⁴⁹ Por. także J. Painter, *Who Was James? w: The Brother of Jesus*, s. 29-31.

stawy Jakuba jedynie na podstawie danych, zawartych w tych dwóch Ewangeliach, może być dość myląca.

Wbrew dość rozpowszechnionemu od czasów A. von Harnacka mniemaniu, wydaje się dość wątpliwe, by źródłem autorytetu Jakuba w jerozolimskiej wspólnotcie było wyłącznie jego pokrewieństwo z Jezusem. Wydaje się mało prawdopodobne, by najstarsza wspólnota uczniów Jezusa przyjęła Jakuba za swego lidera tylko dlatego, że był on prawdopodobnie najstarszym z braci Pana (Mk 6,3). Według wczesnej tradycji Jezus ukazał się bowiem Jakubowi dopiero po Kefasie, Dwunastu i „pięciuset braciach równocześnie” (1 Kor 15,6n.), zaś przedtem – jak zgodnie twierdzą ewangelici – Jakub do grona uczniów Jezusa nie należał. W żadnym z pism Nowego Testamentu (łącznie z Jk 1,1) nie ma śladów budowania autorytetu Jakuba na bazie jego fizycznego pokrewieństwa z Jezusem.

R. Eisenman wysunął swego czasu hipotezę, według której przejęcie przez Jakuba przywództwa nowego mesjańskiego ruchu odbyło się na zasadzie elekcji z udziałem całego ludu, podobnie jak to było w przypadku walczących arcykapłanów z rodziny Machabeuszów⁵⁰. Z pewnością hipoteza ta jest dużo bardziej zakorzeniona w realiach Palestyny I w., niż zaproponowana przez A. von Harnacka teoria semickiego kalifatu. Można oczywiście dyskutować, czy Jakub rzeczywiście został wybrany na przełożonego jerozolimskiej wspólnoty przez rzucenie losów bądź aklamację ludu. Jednak zaproponowany przez R. Eisenmana model „machabejski” wyraźnie pokazuje, że Jakub, by zostać zaakceptowanym jako lider przez zwolenników swego poprzednika, musiał być godnym kontynuatorem jego misji. Również dla R. Eisenmana nie ulega więc wątpliwości, że brat Pański był nie tylko genealogicznym, ale przede wszystkim duchowym spadkobiercą Jezusa⁵¹.

Najprawdopodobniej zatem Jakub zawsze, przynajmniej w jakimś ogólnym sposób, był duchowo związany z religijno-społecznymi ideałami swego „brata”. Także Jakubowi, podobnie jak Jezusowi, bliska była zapewne głoszona już przez Jana Chrzciciela idea rychłego nastania sądu Boga i Jego królowania (Mk 1,2-8.15 par.; por. Jk

⁵⁰ R. Eisenman, *Maccabees, Zadokites, Christians and Qumran. A New Hypothesis of Qumran Origins*, *Studia Post-Biblica* 34, Leiden 1983, s. 36n. 64n.

⁵¹ *Tamże*, s. 5.

2,5.12n.; 5,1-6)⁵². Bliska mu też zapewne była, zapowiadana przez proroków, idea mesjańskiej odnowy Izraela jako sprawiedliwego królestwa, w którym ubodzy nie będą już więcej ponizani i wyzyskiwani (por. np. Iz 11,1-9; 61,1-3). Jakub nie potrafił jednak uznać swego „brata” za oczekiwanego przez pokolenia Mesjasza. Dopiero gdy objawił mu się wywyższony Jezus (1 Kor 15,7), uwierzył w Niego jako „Pana chwały” (Jk 2,1) i stał się Jego sługą (Jk 1,1). Dopiero wówczas mógł stać się członkiem, a z czasem liderem wspólnoty, pojmującej siebie jako 12 pokoleń idealnego Izraela (por. Jk 1,1), która wierzyła, że to właśnie Jezus jest Mesjaszem, który rzeczywiście wprowadził w Izraelu eschatologiczne królestwo Boga⁵³.

To właśnie głęboki, duchowy związek Jakuba z ideałami Jezusa stał się zapewne ostatecznie przyczyną jego śmierci. Głoszenie, że „Bóg wybrał ubogich w tym świecie na dziedziców Królestwa” (Jk 2,5) łatwo mogło być uznane za zagrażające społecznemu establishmentowi, podobnie jak wcześniej mesjanistyczne nauczanie Jezusa. Lakoniczna wzmianka Flawiusza może być w tym względzie historycznie wiarygodna: Sanhedryn pod przewodnictwem Annasza II mógł skazać Jakuba na ukamienowanie właśnie dla tego, że był on „bratem Jezusa, zwanego Mesjaszem” (*Ant. XX, 9, 1 /§200/*)⁵⁴.

Jakub nie był zatem najprawdopodobniej jerozolimskim ascetą: nie ślubował nazireatu ani nie był szczególnie związany ze świątynią. Nie był też osobistym wrogiem ani zagorzałym przeciwnikiem Apostoła Narodów. Nie czuł się bardziej niż inni Żydzi zobowiązany do zachowywania przepisów Prawa Mojżeszowego. Był natomiast przywódcą wspólnoty, uważającej siebie za doskonałego Izraela czasów ostatecznych, w którym Mesjasz Jezus proklamował i wprowadził królestwo Boga – królestwo, w którym szczególnie udział mają miłujący Pana ubodzy. Jakub cieszył się w tej wspólnocie wielkim autorytetem jako „brat”, a więc przede wszystkim duchowy spadkobierca wielkiego Nauczyciela i Pana – Jezusa Chrystusa.

ks. Bartosz ADAMCZEWSKI

⁵² L. T. Johnson, *The Letter of James*, 119; W. Pokkes, *Der Brief des Jakobus*, s. 24n.

⁵³ Por. R. Bauckham, *James and Jesus, w: The Brother of Jesus*, s. 102-104.

⁵⁴ W. Pratscher, *Der Herrenbruder Jakobus*, s. 260.