

Detlev Dormeyer, Julian Warzecha

Ewangelie Marka jako dawna biografia

Studia Theologica Varsaviensia 36/1, 11-30

1998

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.

DETLEV DORMEYER

EWANGELIE MARKA JAKO DAWNA BIOGRAFIA

Treść: Wprowadzenie; 1. Historia badań; 2. Ewangelia Marka jako dawna biografia; 3. Ewangelia Marka i antyczne biografie; 4. Boska i ludzka linia (trajektoria) działania w Ewangelii Marka jako prowadzenie czytelnika

WPROWADZENIE

W Warszawie czczony jest grób zamordowanego przez KGB kapłana Popiełuszki, na starym cmentarzu jego kościoła parafialnego. W kościele umieszczona jest tablica pamiątkowa. Zdjęcia pokazują dzieciństwo, działanie i świadectwa męczeństwa. Popiełuszko stoi w tradycji nowotestamentowych ewangelii, wczesnojudaistycznych męczeństw i hellenistycznych filozofów. Był on aktywnym doradcą ruchu „Solidarność”.

Również dla Jezusa z Nazaretu można przyjąć, że znał On jedność prowokacyjnych nauk i męczeństw jako literackie gatunki swojego czasu i dla siebie oczekiwał. Podane tu punkty mają pokazać, jak pierwsza opowiadająca Ewangelia o ziemskim życiu Jezusa łączy się z antycznymi biografiami i wczesnojudaistycznymi męczeństwami oraz jak tworzy nowy gatunek „ewangelia”.

Chciałbym więc przedstawić tu cztery punkty:

1. Historia badań
2. Ewangelia Marka jako dawna biografia
3. Ewangelia Marka i antyczne biografie
4. Boska i ludzka linia (trajektoria) działania w Ewangelii Marka jako prowadzenie czytelnika

1. HISTORIA BADAŃ

Na specyficzny – z punktu widzenia literackiego – charakter religijnego języka zwrócono dopiero uwagę na przełomie XIX i XX w., kiedy to zaczęto porównywać różne literatury. Teza *O v e r b e c k a* (1837–1905) brzmiała: Chrześcijaństwo stanowi „literaturę pierwotną”, która leży poza literackim porównaniem, tak że szczególnie ewangelie są oryginalnym i specyficznym gatunkiem (*O v e r b e c k a* 1882, 29; por. *D o r m e y e r* 1989, 49nn; *S t r e c k e r* 1992, 29nn).

Grecysta Edward *N o r d e n* podjął w swoim wzorcowym dziele *Dawna proza artystyczna* (1898) tezę *O v e r b e c k a* i ją potwierdził

(Norden 1974, 479–510). *Ewangelie stoją zupełnie na uboczu literatury pięknej* (tamże, 480). Jednak w następnym dziele *Agnostos Theos* (1913) Norden różnicuje swój sąd. Z ewangeliami należy porównywać małą literaturę ludową. *Teza jest fałszywa, jeśli posługujemy się hellenistycznymi gatunkami literatury pisanej, bez względu na idiom językowy, w który one są ubrane* (307). Odróżnienie wysokiej, „helleńskiej” literatury, od literatury ludowej, „hellenistycznej, jest obiecujące.

Równoległe do Nordena widział Johannes Weiss (1963–1914) jako najbliższą analogię do ewangelii biografię hellenistyczną (1903, 11–16). Podkreślił jednak zarazem, że *całościowy charakter naszego pisma nie pozwala nam zaliczyć go do właściwej literatury biograficznej* (1903, 22). Napięcie między analogią i oryginalnością zostało przez Formgeschichte zniwelowane na korzyść oryginalności, a zaczęto o nim znów dyskutować dopiero w studiach nad ewangeliami od 1960 r. (Dormeyer 1989, 76–195).

Równie owocną kontynuację badań Overbecka znajdujemy u Wredego. Ewangelie należą do dogmatyki i nie przedstawiają historii (Wrede 1901, 131). Bogata w tradycję, dogmatyczna nietykalność Ewangelii z racji nauki o natchnieniu, jest znów podnoszona na podstawie braku umiejętności literackich hagiografów Nowego Testamentu, czyniąc z góry poszukiwanie literackich paralel za zbędne (Dormeyer 1989, 57).

Adolf Deissman (1986–1937) otworzył natomiast nowe pole rozróżniając między literaturą i nie-literaturą. Jego całościowy wynik dla NT brzmi: *Najstarsza literatura chrześcijańska jest literaturą ludową, a nie literaturą wysoką dla ludzi wykształconych. Stwarza ona sobie sama swoje proste formy (Księga Ewangelii) lub posługuje się najprostszymi literackimi formami prozy judaizmu lub pogaństwa (kroniką, apokalipsą, listem i diatrybą)* (1908, 210).

W 1912 kontynuował to porównanie z literaturą ludową (hellenistyczną) Wendland. Pośredni krok na drodze do porównania teoretycznego i literackiego stawia historia form. Zamiast „nie-literatury” (Wrede) lub „literatury ludowej” zwolennicy tej metody używają pojęcia „małej literatury” (Dibelius 1959, 1nn; Bultmann 1957, 4nn). Stosując to pojęcie mogą oni opisać dokładniej objętość, poziom stylu, adresatów i autorów.

Do tej pozycji morfokrytyków dołączy Auerbach: Nowy Testament rozsada antyczną naukę o stylu: używa on bezpośredniego stylu prostego i niewykształconego ludu, który jest znany w starożytności jako niższy styl komedii (Auerbach, *Mimesis* 1946, 43–52; dość podobnie Dible 1989, 216–224). Auerbach wskazuje wprawdzie bariery, jakie wykształceni helleniści będą mieli

z Nowym Testamentem, nie osiąga jednak szerokiej przestrzeni między literackim **wykształceniem artystycznym**, zdobywanym dzięki studium retoryki, i literackim **wykształceniem podstawowym** poprzez nauczanie elementarne i w zakresie gramatyki. Chodzi o szerokie pole między prozą artystyczną i wzniosłą literaturą powieściową względnie literaturą fachową (*Sachliteratur*) (zob. niżej) i przez to o obniżanie się poziomu wykształcenia w wychowaniu, które to dziedziny, mocniej niż dzisiaj, stanowi dopiero wysoka i średnia proza. Przypominam tu także o tezie Seforis. Nazaret jest oddalone od ówczesnej stolicy Galilei tylko o 5 km. Habilitacyjna teza W. B ö s e n s a, opracowana w Münster, że na Jezusa miała wpływ kultura ówczesnej stolicy, została podjęta i potwierdzona w anglo-amerykańskiej nauce i w nowej książce o Jezusie T h e i s e n a. Również Jezusowi przysługiwało prawo podstawowego wykształcenia literackiego.

W ten sposób *Formgeschichte* przyniosło pewne wyniki w przyporządkowaniu małej literatury do literatury antycznej. Jednakże literackie przyporządkowanie szerokich gatunków (Ewangelia, Dzieje Apostolskie, List i Apokalipsa) pozostało w znacznej mierze do zrobienia.

Dlatego literackie porównanie wielkich gatunków wymaga zrewidowania podstawowych założeń metody historii form, np. (rzekomego) przeciwieństwa wysokiej i małej literatury, wykształconych literatów i niewykształconej gminy pierwotnej, żywotności ustnej tradycji i oddalenia od życia w literaturze spisanej; a także przeciwieństwa między nieretorycznym, ustnym kazaniem i literackim stylem prozatorskim (G ü t t g e m a n n s 1970, 82–103; D o r m e y e r 1989, 103nn). Współczesny stan nauki jest taki, że nadal wielu uczonych jest przekonanych o literackiej „oryginalności” ewangelii (tak S t u h l m a c h e r i wszyscy autorzy w wydanym przez niego dziele zbiorowym *Das Evangelium und die Evangelien* (1983); również H ü b n e r podtrzymuje tę tezę bez dyskusji – *Theologie des Neuen Testaments* Bd II 1996).

Natomiast na początku lat osiemdziesiątych ewangelia została określona – równoległe do mojego sprawozdania naukowego z r. 1984 w *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* – przez C a n - c i k a, S c h e n k a i B e r g e r a jako hellenistyczna biografia.

W odróżnieniu od tej pozycji osobiście położyłem nacisk na wpływ starotestamentalnego i wczesnojudaistycznego dziejopisarstwa. Podobną linię, która wyprowadza samodzielny gatunek z judaistycznego i hellenistycznego tła językowego reprezentują również H. K ö s t e r (1990) i Adela Y a r b r o - C o l l i n s (1992).

2. EWANGELIA MARKA JAKO DAWNA BIOGRAFIA

Dla powstania opowiadającej ewangelii decydujące są własny rozwój specyficznego języka i zarazem wpływy sąsiednich gatunków literackich. Całościowe sprowadzenie tradycji o Jezusie do czynności ramowej, która u Marka zaczyna się stwierdzeniem o Jezusie jako Synu Bożym i kończy zmartwychwstaniem, stanowi pełną napięcia linię biograficzną. Objawiające działanie Boga i interakcja między ludzkimi aktorami idą obok siebie na przemian. Analogie można znaleźć w prorockich biografiach Biblii i w biografiach hellenistycznych (T a l b e r t 1979; S c h e n k 1983; B e r g e r 1984). Chrystopologiczne przedstawienie urzędu posłańca zwiastującego radosną nowinę, proroka i nauczyciela Jezusa stoi znów w ścisłym stosunku do wyznań jak 1 Kor 15,3–5. Dlatego punktem szczytowym Ewangelii są opisy Męki i Zmarłychwstania. Nie można jednak przeoczyć, że w czasie opowiadania wyraźnie przeważa ziemskie działanie. Jezus z Nazaretu ukazuje się analogicznie do innych znaczących postaci starożytności jako nosiciel Ducha Bożego – paralelnie do *theios anēr* (C a n c i k 1981). Charyzmat cudownego uzdrawiania, nauczanie mądrości i prorocтво odbijają w oryginalny sposób Jego wystąpienie – paralelnie do *theios anēr*. Tytuły określające godność rozszadzają znów tę analogię i czynią z Jezusa ostatecznego i jedyne go Zbawcę i Odkupiciela. Każdemu Ewangelistcie udało się rozwinąć w ramach tych wspólnych elementów indywidualną chrystopologię, która – jako apostołska – mogła się utrwalić we wspólnotach.

Marek – jak dobrze wiadomo – postawił w centrum „sekre t mesjański” (W r e d e 1901; M i n e t t e d e T i l l e s s e 1968). Synostwo Boże zostaje objawione na początku, po chrzcie Jana, jedynie Jezusowi, potem w toku publicznej działalności, z okazji mesjańskiego wyznania Piotra ogłoszone trzem uczniom, zaś podczas procesu i ukrzyżowania objawione publicznie wszystkim. Ma więc miejsce wzbierająca epifania jedyne go przynoszącego zbawienie związku Jezusa z Bogiem, który dopiero z krzyża może być właściwie zrozumiany (V i e l h a u e r).

Rozpoczęcie Ewangelii Marka ustanowieniem Jezusa Synem Bożym odpowiada poza tym początkowi starotestamentalnej biografii prorockiej i relacji o powołaniu (B a l z e r 1975, 185n; R o b b i n s 1984, 76–82). Skontrastowanie Jana Chrzciciela i Jezusa, które przebiega przez całą Ewangelię, znajduje również swoje wzory w biografiach prorockich Eliasza–Elizeusza, Samuela i Helego, Dawida i Saula (D o r m e y e r 1984, 1588).

Zwróćmy się teraz bliżej do prologu: w Mk 1,1 zawarty jest zwięzły tytuł Księgi: Początek Ewangelii o Jezusie Chrystusie. Dopełniacz

należy traktować jako podmiotowy i przedmiotowy: Ewangelia Jezusa Chrystusa i o Jezusie Chrystusie (G n i l k a 1, 1978, 43; P o k o r n y 1978, 120n; D o r m e y e r 1987, 455n). Apozycja „Syn Boży” z wysokim prawdopodobieństwem jest późniejszym dodatkiem (P e s c h 1, 1976, 77; Y a r b r o – C o l l i n s 1995, 112–124). Imię własne „Jezus” oznacza, że narracyjne dzieło „ewangelia” będzie traktować o indywidualnej i historycznej postaci. Poprzez termin „Chrystus” przypisuje się własnemu imieniu „Jezus” godność królewską (H a h n 1963, 218–226). Co bliżej znaczy tytuł „Chrystus”, rozwija dalsza część Księgi (K i n g s b u r y 1983, 56). Jest dodany cytat biblijny. Wskazywanie na źródła było zwyczajem w literaturze hellenistycznej i wczesnojudajstycznej (por. Łk 1,1–4). Niezwykłe jest, co prawda, łączenie tytułu księgi bezpośrednio z cytatem źródłowym. Jednakże mamy jedną paralelę w LXX 2 Ezd 1,1: *Kai en tō prōtō etei Kyrou tou basileōs Persōn tou teleusthenai logon Kyriou apo stomatos Jeremiou* – „w pierwszym roku króla Cyrusa z Persji miało się wypełnić, co Pan powiedział przez Jeremiasza” (Ezd 1,1). Ezdrasz odnosi się do proroctwa Jeremiasza jako do księgi historycznej. Podobnie Marek wiąże swoje dzieło z gatunkiem ksiąg prorockich ST. Jako przejście od wstępu o Zuzanie (Teodocjon w. 1–6) do czynności wyjaśnia również cytat biblijny w. 5b poprzedzający w. 5a i cały wstęp (v a n H e n t e n 1990, 5n). Według L a u s b e r g a tytuł Księgi w Mk 1,1 stanowi wstępną uwagę do wprowadzenia w 1,2–4, w którym w. 2n stanowi poprzednik a w. 4 następnik, co znów na sposób grecki wprowadza do całego dzieła (L a u s b e r g 1979, 4). Jednak trzeba stwierdzić wbrew L a u s b e r g o w i, że wstęp sięga poza w. 4 i obejmuje jeszcze w. 5–15. Natomiast w. 2–4 nie są w żadnym wypadku po-marcjońską interpolacją (tamże, 8), tak że wstęp składa się z w. 1.2–15.

Przez określenie „ewangelia” Marek podejmuje nowy chrześcijański twór, który buduje na Izajaszu¹. Izajaszowy głosiciel na pustyni, Sługa Boży, dołącza do swojej zbawczej obietnicy dalsze „radosne orędzie” Boga w formie słowa *euangelizō* (Iz 40,9; 52,7). Przez to jednak Księga Izajasza nie staje się Księgą ewangelii zwiastuna radości, lecz pozostaje zbiorem słów prorockich. Brak jej zwartości biografii skoncentrowanej na jednej osobie, jak to jest w Ewangelii Marka. Tej Ewangelii, jako gatunku, nie można tylko wyprowadzać ze ST, gdyż powstała ona ze zrośnięcia hellenistycznej biografii ideału i wczesnojudajstycznego wzoru przekazującego wspomnienia o ważnych postaciach ST (K ö s t e r 1990, 26–29; D o r m e y -

¹ Frankemölle 1994, 138–171; jednakże trzeba tu wziąć pod uwagę pokrewieństwo z „ewangeliami” o kulie cesarza (D o r m e y e r 1993, 55–59).

e r 1993, 205–212). Marek robi trzy rzeczy: 1. Pisze hellenistyczną biografię ideału o Jezusie Chrystusie, 2. tworzy przez swoją Ewangelię nowy gatunek i 3. nawiązując świadomie do żydowskiej Biblii tworzy nowy hellenistyczny podgatunek, ewangelię. Ewangelia przekształca radykalnie w duchu ST hellenistyczną biografię ideału. Słuchacze mają potem sprawić, by ich nadzieja na biograficzne przedstawienie ich królewskiego Założyciela Jezusa połączyła się z przepowiadaniem żydowskiej Biblii. Oczekiwanie słuchaczy musi się przekształcić tak, by przyjąć nową, eschatologiczną Ewangelię. Tylko ci słuchacze, którzy zdecydowali się uwierzyć Ewangelii stosownie do Mk 1,15, będą rozumieli, że Bóg wypełnia ostatecznie w Jezusie swoje zbawcze działanie względem Izraela². Niewierzący nie będą rozumieli (4,12n) „tajemnicy królestwa Bożego”, które przyszło w Jezusie, ale jak większość ludu urzeczeni przyjmują niektóre aspekty Jego nauki (4,33n). **Ewangelia również dla niewierzących pozostaje czytelna i dynamiczna**³.

Cytat w 1,2n przedstawia treściowo dwie osoby. Trzeba pokrótce zauważyć, że Marek łączy tu dla tego celu dwie różne księgi prorockie. Jedna osoba ogłasza, jako ostateczny powracający Eliasz (Ml 3,1), przybycie drugiej osoby jako królującego „Pana” (Iz 40,3). Jako przedstawiciel Jahwe przyniesie On sąd i dopełnienie świata (13,24–27). Pójdzie On jako „Kyrios” drogą, która potrzebuje przygotowania i towarzyszącego wysiłku. Kto go uznaje, doświadcza już teraz i w przyszłości zbawczej Jego mocy (2,28; 7,28; 11,3; 12,36n; 13,35)⁴. Obie fazy wystąpienia Jezusa są według autora wyraźnie zapowiedziane w Biblii: Jan jako powracający Eliasz (9,11.13) przygotowuje Jezusowi przez chrzest pokuty drogę do ustanowienia

² M a r x s e n 1956,88; W i n k 1968, 1nn; w połączeniu z gołębicą „początek” może także nawiązywać do stwórczego działania Bożego. Pozostaje jednak główna myśl, iż poprzez chrzest pokuty Jezusa i towarzyszące zjawiska postawiony jest historyczny początek Ewangelii. Jednak Bóg nie jest bezpośrednio *the hidden actor* (B o r i n g 1990, 63), lecz działa właśnie po chrzcie także w otwarty sposób (K i n g s b u r y 1983, 70n; zob. przyp. następny).

³ O różnicy między uczniami i ludem jako propozycją identyfikacji dla doświadczonych i początkujących czytelników zob. niżej s. ?

⁴ „Kyrios” jest tu tytułem honorowym, nie tytułem godności (wywyższenia – H a h n 1963, 86nn); wbrew T o l b e r t, która ten tytuł łączy z Bogiem, a Jezusa czyni „głosem” i przez to „poprzednikiem” (T o l b e r t 1989, 245nn). Posiadając Ducha i głosząc Ewangelię, Jezus reprezentuje Boga jako Kyriosa Izraela. Tytuł „Kyrios” używany jest przez Jezusa jako samookreślenie (2,28; 11,3) lub jako tytuł Mu obiecany (7,28), choć Jezus przez ten tytuł nie czyni się równym Bogu (12,35–37; D o r m e y e r 1984, 1608–1631). Jan przygotowuje drogę namaszczonego Synowi Bożemu, który przez Boga, jedynego prawdziwego Kyriosa, dopiero przez zmartwychwstanie ustanowiony Kyriosem nad światem (12,35–37) i tym samym staje się Kyriosem nad kyriosem Cezarem (12,13–17). Dla chrześcijan wywodzących się z pogaństwa tytuł „kyrios” wzbudza według Ew. Marka znów skojarzenie z kultem cesarza.

Synem Bożym; słuchacze Jana i Jezusa kontynuują w różny sposób, wraz z następującym publicznym wystąpieniem Jezusa, to przygotowanie drogi (K a m p l i n g 1992, 41n). Ze zwolenników Jana wśród ludu wyróżnia się grupa uczniów, która po śmierci Chrzciciela – paralelnie do uczniów Jezusa – istnieje nadal (6,29; 2,18–20). Jezus należy do zwolenników Jana, nie do grupy uczniów. Po nowym określeniu drogi Jezusa przez epifanię i udzielenie Ducha (1,10–13) Jezus ze swej strony zwraca się, jako zastępstwo Jana, do całego ludu, teraz w Galilei (1,14n), i tworzy tam własną grupę uczniów (1,16–20; 3,13–19). Centralny temat drogi jest więc wymieniony dwa razy. **Droga** Jezusa w prologu przygotowuje **drogę** jego publicznej działalności (M a l b o n 1986, 24n). Narracyjny wstęp zaczyna się od wystąpienia Jana Chrzciciela i od drogi Jezusa pośród ludu do Jana. Teologiczny sens tego „wstępu” łączy to wydarzenie z prorocstwem ST. Teraz Bóg wypełnia w przyjściu Jezusa do Jana swoje obietnice względem Izraela.

Narracyjne działanie zaczyna się w w. 4 (sekwencja I) wraz z pokutnym nauczaniem Jana, na które ludzie z Galilei i Jerozolimy reagują swoim przyjściem; jako nowy stan okazuje się ich przyjęcie chrztu. Jest tu więc wyraźnie struktura elementarnej sekwencji lub wydarzenia: zmienia się stan, po tej zmianie następuje reakcja, a przez reakcję okazuje się nowy stan. Jeśli dwa działające podmioty wchodzi w interakcję, taką strukturę rozpoznaje się zwykle bardzo łatwo. Jeśli tylko jedna osoba opowiada o swoim działaniu, jest ta struktura ukryta, ale jednak obecna. Sławne jest powiedzenie cesarza: „Przybyłem, zobaczyłem, zwyciężyłem”. Tak przebiega również sekwencja I: Jan naucza, wszyscy ludzie przychodzą, wszyscy zostają przez niego ochrzczeni. Sekwencja II jest z kolei skoncentrowana całkowicie na Janie: Jan odróżnia się przez szczególne ubranie prorockie i pustynny pokarm. Jako Eliasza redivivus występuje on podobnie jak Eliasz i inni prorocy (Za 13,4) (G n i l k a 1, 1978, 47). Jan wygłasza wiele zapowiedzi. Ich skutek odczytuje się z sekwencji I: słuchacze się nawracają. Sąd Boży może się dokonać bez obawy dla Izraela. Zaczyna się on także po chrzcie Jezusa, ale dzieje się to zupełnie inaczej, niż oczekiwał Jan. Ta rzeczywistość spełnia się już teraz wraz z przyjściem królestwa Bożego w Jezusie.

Perspektywę narracyjną rozjaśnia reakcja współaktorów w sekwencji II i stawia w centrum sposób życia Jana oraz treść jego pokutnego nauczania przy chrzcie. Opis postaci okazuje się uderzający w rozwoju opowiadania. Sposób ubrania sygnalizuje czytelnikom stan i powagę Chrzciciela. Hellenistyczna, perypatetyczna biografia ideału unika bezpośredniej charakterystyki postaci; ukazuje ona osobę poprzez działania (D i h l e 1970, 41nn). Opis odzienia,

pożywienia i mieszkania dodają dodatkowo do działań informacje o osobie i jej społecznej pozycji. Swetoniusz w swojej biografii uzupełnia wprawdzie swój sposób przedstawiania przez działanie oceniającą charakterystyką w formie enkomionu (wiersz pochwalny – przyp. tł.), w części działań postępuje jednak według wzoru biografii perypatetycznej (S t e i d l e 1951, 166n). Jeszcze bardziej niż Plutarch uwypatnia on ekscentryczny gust cesarza⁵. Również Jan jest przedstawiony czytelnikom jako ekscentryk. Odzienie i pożywienie czynią z ludzi cesarzy lub proroków. W przeciwieństwie do tego „Chrystus” (1,1) i „prorok” (6,4) Jezus z Nazaretu nie odróżnia się niczym szczególnym w ubraniu, jedzeniu czy mieszkaniu.

Sekwencja III przynosi wystąpienie Jezusa, opuszcza jednak opis odzienia czy jedzenia. Dopiero pod koniec Ewangelii podczas ukrzyżowania mówi się o dzieleniu szat Jezusa (15,24); dokładniejszego opisu jednak brak. Wspomina się raczej o szatach przy opisie wyszydzenia, w którym jednak Jezusowi nałożono czyjś płaszcz purpurowy (15,17). W przeciwieństwie do Chrzciciela nie ma Jezus żadnego ubioru stanowego. Nie nosi On ani wczesnojudaistycznego ubrania prorockiego jak Jan (Mk 6,3,9)⁶, ani wczesnojudaistycznej narzuty właściwej uczonym w Piśmie (12,38) (B i l l e r b e c k II 31), ani królewskiej purpury, którą żołnierze nałożyli Mu przemocą dla wyszydzenia Go jak „króla Żydów”, jak brzmi tytuł winy (15,26) i przydomek „Chrystus” w napisie. Jezus występuje w ubraniu i jedzeniu jako Pan „Każdy”, nie jako królewski Chrystus i reprezentant Jahwe, jak to wyraża napis na krzyżu. Jeśli później wspomina się w Ewangelii Jego jedzenie, to nie dla wskazania jego niezwykłości jak u Jana, lecz dla symbolicznej siły zwykłego pokarmu. Obie cuda rozmnożenia chleba i Ostatnia Wieczerza biorą za podstawę potrawy, które zostały przyniesione przez uczestników lub przygotowane: chleb, ryba, jagnię paschalne z dodatkami, wino (6,30–44; 8,1–10; 14,12–26). Jezus różni się także od Jana i jego uczniów tym, że nie zachowuje postów (2,18–22).

Po wstępie uderza jeszcze wyraźniej biograficzny charakter Markowej Ewangelii. Śmierć jest decydującą sytuacją graniczną; dyktuje ona nieuchronnie koniec biografii. Odwrotnie można powiedzieć, że opowiadanie, w którym umieranie i śmierć głównej osoby stanowią zakończenie i punkt ciężkości, musi nosić rysy biograficzne (D i h l e

⁵ Przydomek „Caligula” (Bucik) dla cesarza Gajusa (37–41 po Chr.; Suet. Cal. 8–9) jest wyrazem jego wyrastania w obozie żołnierskim i jego upodobań (Suet. Cal. 22); por. D e m a n d t 1996, 114–120.

⁶ P e s c h 1, 1976, 81; B ö c h e r 1978, 49; E r n s t 1989, 8; T i l l y 1994n; M ö d r i t z e r utożsamia zbyt łatwo ekscentryczne „wirtuozostwo” (?) ze swoim nowym, socjologicznym założeniem „stygmatacja” (M ö d r i t z e r 1994, 91.49–56).

1956, 7–12; Petersen 1985, 103; Schenke 1988, 145nn). Opowiadanie o Męce trzeba zaliczyć do antycznego gatunku „Exitus illustrium virorum”. W ramach tej historii – Exitus (końca) oddziałują hellenistyczne akta męczenników i wczesnojudaistyczne męczeństwo.

Męka ma tak duży ciężar, że cała Księga została nazwana jako historia męki z obszernym wstępem (Kähler 1969). Choć takie ujęcie przeakcentowuje pozycję Męki i przedstawia wyznanie mesjańskie Szymona Piotra jako pierwsze centrum, to jednak wyjaśnia, że śmierć krzyżowa Jezusa jest następstwem konfliktów społecznych, które zaczynają się wkrótce po prologu (2,1nn).

W ramach tych konfliktów nie ma dramatycznego wzrostu. Śmiertelna wrogość faryzeuszy powstaje zaraz na początku sporu (3,6) i jest kontynuowana przez grupę wywodzących się z faryzeuszy uczonych w Piśmie aż do końca. Również niezrozumienie ludu wobec działania i osoby Jezusa oraz niezrozumienie uczniów snują się przez cały czas (Minette de Tillesse 1968, 264–278). W epickiej szerokości krąży się wokół tajemniczej i wyjątkowej pozycji Jezusa. Zmienia się jednak przedmiot konfliktów i poglądów. Czy ten sposób opowiadania jest oryginalny czy też odpowiada antycznemu opowiadaniu?

W pierwszej części (1,16–3,6) uczniowie zostają wprowadzeni do wspólnoty z Jezusem. W cz. II (3,7–12,44) są powołani jako grupa Dwunastu i w następujących po sobie scenach uczą się tajemnicy królestwa Bożego poprzez spory, przypowieści i cuda (3,7–5,43), przyswajają sobie naukę Jezusa w słowie i czynie (6,1–8,26), są pouczeni przez Jezusa o sensie cierpienia (8,27–10,46) i wspólnie z Jezusem przedstawiają publiczności nowy system wartości i postępowania (11,1–12,44). Tutaj Jezus nie jest już atakowany z powodu uczniów vs (w przeciwieństwie?) do galilejskich sporów (Robinson 1984, 125n). Niezrozumienie należy do oporu przeciw nauce i sygnalizuje niepełną zdolność do działania (Best 1983, 47nn). Dopiero podczas Męki uczniowie opuszczają Jezusa, w przeciwieństwie do uczniów Sokratesa. Uczniowie uczą się, podobnie jak uczniowie Sokratesa, poprzez ironię Nauczyciela.

Również przeciwnicy się uczą, choć po pierwszych konfliktach utwierdzają się w śmiertelnej wrogości względem Jezusa (3,6). Najpierw chodzi nie o roszczenie mesjańskie, lecz o kwestię Prawa. Pierwszy tego przykład jest zarazem pierwszym konfliktem: spór o odpuszczenie grzechów (2,1–12). *On bluźni. Któż może odpuszczać grzechy, jeśli nie Bóg sam jeden?* (2,7; 14,62). Prawo do odpuszczania grzechów przysługuje wyłącznie Bogu; stąd faryzeusze nie przypisują go nawet oczekiwanemu Mesjaszowi (Gnilka 1976, 19), ponieważ

Mesjasz nie uchyla mocy Prawa. Prawo raczej nadaje znaczenie królowaniu Boga, w którego służbie stoi Mesjasz (M Abot 3,5; M Berak 2,2; S t r a c k / B i l l e r b e c k I 1974, 608n); w ten sposób Mesjasz doprowadza właśnie przez zachowanie Prawa do przyjścia królestwa Bożego (G n i l k a, tamże).

Konflikt z faryzeuszami i uczonymi w Piśmie, których Marek dobrze odróżnia w ich zadaniach, ale w ich zamiarach sprowadza do jednej linii, przebiega na dwu płaszczyznach. Po pierwsze, Jezus zwraca uwagę na sprzeczności, praktyczne niekonsekwencje i brak humanitaryzmu w panującej interpretacji Prawa (2,1–3,6; 7,9–13; 10,2–12). Taka krytyka należy do naukowych sporów samych uczonych w Piśmie i mogłaby w małym tylko stopniu wywołać śmiertelny konflikt z Jezusem. Do tej linii argumentacji należą dalej krytyczne wypowiedzi Jezusa dotyczące przerostów i nieporozumień ruchu faryzejskiego: Mk 8,15 „Uważajcie, strzeżcie się kwasu faryzeuszów i kwasu Heroda” jest tylko ogólnym ostrzeżeniem. Mk 12,37–40 są bardziej konkretne. Zarzuca się (faryzejskim) uczonym w Piśmie ubieganie się o zaszczytne miejsca i wykorzystywanie innych pobożnych. Saducejscy uczeni w Piśmie (12,18–27) są zaliczani do arcykapłanów i starszych i wraz z nimi krytykowani (11,18 i in.). Mateusz rozwija te zarzuty do wielkiej mowy. Ale takie słowa znajdują się także jako samokrytyka w literaturze faryzejskiej (S t r a c k / B i l l e r b e c k IV, 336nn).

Druga płaszczyzna konfliktu dotyczy związku między interpretacją Prawa i rozumieniem Boga. Dla faryzeuszy i sympatyzujących z nimi uczonych w Piśmie nie ma tu już żadnego miejsca na dyskusję. Zarzut bluźnierstwa jest podniesiony zaraz przy pierwszym sporze (2,1–12) i później powtórzony przy procesie. Za bluźnierstwo według Kpł 24,11nn; Lb 15,30 czeka kara śmierci. Konsekwentnie więc po piątym sporze podjęto decyzję zabicia Jezusa (3,6). Jezusowe bowiem rozróżnienie między całym Prawem i intencją Boga uderza w podstawy rozumienia Boga u faryzeuszy i uczonych w Piśmie.

Konflikt z Jezusem nie doznaje w przebiegu Ewangelii żadnego pogłębienia; istnieje on raczej od początku w całej ostrości; **jednak** faryzeusze nie zamykają ostatecznie drzwi, lecz pozostają gotowi do rozmowy (wbrew P e s c h o w i I 1976, odn. 3,6). Pytania o znaki z nieba, o podatek dla cesarza i o pierwsze przykazanie wskazują nawet, że faryzeusze i uczeni w Piśmie wahali się, na ile konsekwentnie wypełnić swą decyzję o straceniu. To wahanie odpowiada zupełnie rzeczywistości wczesnojudaistycznego spierania się między różnymi grupami. Gdy faryzeuszom nadarza się okazja, by po oczyszczeniu świątyni zareagować wspólnie z dotkniętymi arcykapłanami i uczonymi w Piśmie, podejmują oni na nowo wyrok śmierci

(11,15–19). Powtórzenie tej decyzji na dwa dni przed Paschą, od której zaczyna się męka, nie jest już niespodzianką (14,1n).

Dopiero bardziej błahy konflikt Jezusa z saduceuszami (11,15–19.27–33;12,1–12.18–27) staje się okazją dla faryzejskich uczonych w Piśmie i sprzymierzonych z nimi faryzeuszów, by zawrzeć z saduceuszami nową koalicję i rozprawić się ostatecznie z Jezusem. Fakt, iż jednak w tym stadium inicjatywę przejmują arcykapłani wskazuje, że stronnictwo uczonych w Piśmie i faryzeuszów nie chce, by podstawą oskarżenia było rozróżnienie między rozumieniem Prawa i odmiennym rozumieniem Boga (wbrew B e r g e r o w i 1972, 590). Zadowolona się ono tym, że dopiero później poprzez prowadzoną przez saduceuszów eskalację dotyczącą roszczenia mesjańskiego.

W ten sposób w stosunku do poprzedzającej części Ewangelii dokonano się w opisie Męki przesunięcie, które wraca do wymaganego materiału oskarżeniowego. Interpretacja Prawa i odmienne rozumienie Boga nie stanowią bowiem żadnego przedmiotu oskarżenia, podczas gdy pośrednie roszczenia mesjańskie Jezusa zostają przez arcykapłanów – na podstawie „tajemnicy (sekretu?) mesjańskiej” – sprowadzone do centralnego punktu.

Stąd to oskarżenie dla uczonych w Piśmie oznacza podjęcie ubocznego aspektu, któremu oni potem przed prokuratorem, jako członkowie Najwyższej Rady, jeszcze raz nadadzą inną interpretację.

W Ewangelii Marka można więc stwierdzić następujące przesunięcie konfliktu:

Uczeni w Piśmie Faryzeusze	Najwyższy Kapłan Starsi	Prokurator
Interpretacja Prawa Rozumienie Boga (Oczekiw. mesj.) 2,1–10,52	Oczekiwania mesjańskie kult świątynny (eschtol. prorok) 11,1–14,72	roszcz. król. 15,1–47

Przesunięcie jest możliwe dzięki temu, że poszczególne grupy, które zarazem reprezentują instytucje, budują kolejno koalicje. Niespodziewane prorockie działanie Jezusa w znaku oczyszczenia świątyni (11,15–19) staje się przypadkową okazją do potajemnego utworzenia koalicji. Koalicja ta jest jednak logicznym następstwem zatwardziałości wobec Jezusowej nauki o królestwie Bożym (4,10–12). Bóg odkrywa w apokaliptycznym „musi”, występującym w zapowiedziach męki (8,31–33 i nast.) przemoc względem Jezusa jako następstwo odrzucenia Jego nauki. Faryzeusze, sympatyzujący

uczni w Piśmie i inne wiodące grupy pogłębiają podczas działalności Jezusa zatwardziałość i przechodzą podczas Męki od gotowości dialogu do przemocy.

Są jednak wyjątki. Uczony w Piśmie pytający o największe przykazanie, setnik grupy egzekucyjnej (12,28–34; 15,39) i Szymon z Cyreny są blisko królestwa Bożego i dochodzą nawet do wyznania Syna Bożego.

Również lud poddany jest temu napięciu spowodowanemu nauczaniem Jezusa. „Komentuje on i podkreśla działanie Jezusa” (S c h e n k e 1988, 95). Stąd ma On udział w pouczeniu uczniów. W wyraźnej bliskości z uczniami utrzymuje wspólnotę z Jezusem (1,21–3,6). W jednym z apoftegmatów zostaje uznany wraz z uczniami za rodzinę Jezusa (3,31–35) i wraz z Dwunastoma zostaje mu powierzona w przypowieściach i alegorycznej interpretacji „tajemnica królestwa Bożego” (4,1n.10–12. 33n). Po mesjańskim wyznaniu Piotra Jezus daje ludowi i uczniom wspólnie pouczenia o naśladowaniu w cierpieniu (8,34–38). Razem z uczniami lud przygotowuje Jezusowi uroczysty wjazd do Jerozolimy i w ten sposób przedstawia publicznie nowy system idei i postępowania (11,1–12,44). Dlatego wystraszeni przeciwnicy Jezusa uważają lud za Jego zwolenników (11,18). Podczas Męki arcykapłanom udaje się jednak przeciągnąć lud na swoją stronę (15,8–11). Lud jest zdany na prowadzenie przez uczniów (4,34; 6,30–44; 13,37). Gdy uczniowie opuszczają Jezusa podczas Męki, to i lud opuszcza uczniów i Jezusa. Szymon z Cyreny stanowi na końcu wzorcowy wyjątek, ponieważ jest gotów do dźwigania krzyża (15,21).

Lud jest wielką grupą, która przyjmuje z podziwem naukę Jezusa i współzawiaduje tajemnicą królestwa Bożego; stawia on gotowych do nawrócenia i dźwigania krzyża jako uczniów, pozostaje jednak także podatny na propagandę przeciwników (2,6; 15,8–11). Lud zachowuje się ambiwalentnie. Pełne włączenie ludu do królestwa Bożego, które już nadeszło, jest stałym, wspólnym zadaniem Jezusa i uczniów.

Biograficzna (własna, naturalna – przyp. tł.) rodzina zachowuje się nieprzychylnie względem uczniów i ludu. Przy pytaniu o cudowną moc Jezusa ustawia się po stronie wrogich uczonych w Piśmie (3,20–35). W mowie końcowej (r. 13) Jezus pozostawia jednak otwartą sprawę, czy Jego biograficzna rodzina utwierdzi się w apokaliptycznej wrogości (13,12). Pozwala się raczej w odniesieniu do matki prowokacyjnie nazywać „synem Maryi” (6,3). Biograficzna rodzina jest postawiona wobec decyzji, by wraz z uczniami i ludem stanowić poszerzoną rodzinę Jezusa lub sprzeciwić się „woli Bożej” w Jezusie (3.31–35) (D o r m e y e r 1989b).

Zarazem jest ta biograficzna rodzina źródłem idei dla metaforyki dotyczącej Syna Bożego, która zaczyna się w 1,(1)11. Bóg powołuje Jezusa z Nazaretu na swego „umiłowanego Syna” (1,11). Jezus przenosi pierwotne biograficzne doświadczenie na Boga (Abba–Ojciec) 14,36) i zwolenników (bracia, siostry) i kształtuje rodzinną sytuację pierwszeństwa na gruncie metaforyki Boga (L a t e g a n 1989). Jezus staje się „synem Maryi”, ponieważ akceptuje biograficzne (rodzinne) związki tylko w ramach zaistniałego w Nim królestwa Bożego. Śmierć Józefa należy umieszczać przed publicznym wystąpieniem Jezusa. Zamiast panującego wówczas odnoszenia do ojca, zakłada Jezus wszechwładnie niezwykłe odniesienie do matki – „Syn Maryi” (D o r m e y e r 1989b). Jako „umiłowany Syn” boskiego Ojca (1,11) przeżywa Jezus autonomię, która odpowiada autonomii biograficznego syna Maryi (por. zerwanie z rodziną 3,21n.31–35). Liczy się On z Ojcem (14,32–42) i umiera ze skargą o opuszczeniu na krzyżu (15,34).

W ten sposób z rodziła do rodziła istnieje zmiana, transformacja nauczania Jezusa i interakcji aktorów. Po zapoczątkowaniu (1,2–15) Jezus przeżywa owocny początek w rodzinnym sąsiednim Kafarnaum (1,16–45). Potem przychodzą niepowodzenia, konflikty i pogłębienia w Jego nauczaniu (2,1–9,50). W Perei, Judei i Jerozolimie powtarzają się w nowy sposób owocny początek i konflikty (10–13) (podobnie S c h e n k e 1988. 61nn). Męka stanowi gwałtowne zamknięcie nauczania i biograficzny koniec (14,1–16,8). W ten sposób rozciąga się niezaprzeczalna linia napięcia między tajemniczym ustanowieniem Synem Bożym i publiczną, pełną mocy misją nauczania jako Syn Człowieczy, aż do krzyża i zmartwychwstania (B e s t 1983, 128–134; R o b b i n s 1984, 197–215).

3. EWANGELIA MARKA I ANTYCZNE BIOGRAFIA

Przy tym podziale Ewangelia Marka pozostaje w ramach możliwości starotestamentalnej i antycznej biografii. W tym gatunku nie trzeba przedstawiać żadnego rozwoju postaci. Jeśli Plutarch i Swetoniusz przy poszczególnych życiorysach wskazali czytelnikowi rozwój osobistości w ich możliwościach i granicach, to chodzi o uboczny wynik ambitnego literackiego sposobu pisanie, a nie o wymóg gatunku. Gdy zaś chodzi o błady opis osoby Jezusa, to Ewangelię trzeba w tym punkcie porównywać raczej z ludową biografiją Apoloniusza, autorstwa Pilostratos, lub biografiami Pitagorasa autorstwa Jamblicha czy Porfiriusza, z biografiami Lukiana lub z „Apomnemeumata” Ksenofonta jako założyciela gatunku „biografii”, z łacińskim Korneliuszem Neposem i ludowymi biografiami Ezopa, Homera, Eurypidesa, Archilochosa i in.

Wszystkie one naśladowują zasadę biografii perypatetycznej, która charakteryzuje osobę i jej działania (czyn i mowa). Również Jezus wychodzi do nas w swoich działaniach nie jako przykład ludzkich możliwości rozwoju – byłby to dopiero ideał współczesnej powieści rozwoju – lecz jako „Nosiciel” (*Amsträger*) jednorazowej teologicznej (wszech)mocy, która już w prologu (1,1–15) jest określona tytułami godności „Syn Boży” i czynnością „głoszenia Ewangelii”. W dalszym ciągu Księgi dochodzą następnie dalsze tytuły godności (Syn Człowieczy) i czynności (nauczanie/Nauczyciel, czynienie cudów/Prorok, prorokowanie/Syn Dawida).

Poprzez takie rozumienie funkcji (urzędu) uwidacznia się znów bliskość z biografiami antycznych filozofów, których funkcja nosiła również „boską” legitymację jako *theoi andres* (Filostratos, Apoloniusz IV, 4.39; Berger 1984, 1242).

Budowa Ewangelii Marka jest indywidualnym osiągnięciem. Również to zgadza się z gatunkiem, gdyż np. Plutarch i Swetoniusz dla swoich biografii rozwinęli każdorazowo indywidualne schematy literackie.

4. BOSKA I LUDZKA LINIA (TRAJEKTORIA) DZIAŁANIA W EWANGELII MARKA JAKO PROWADZENIE CZYTELNIKA

Ewangelia rozwija dwa łuki napięcia (*Spannungsbögen*). Pierwszym łukiem jest Ewangelia Boga. Opowiada ona o działaniu Boga w Jezusie, które objawia się po raz pierwszy w Jezusie w wizji chrztu i usłyszeniu głosu, a następnie zwraca się do uczniów w środku Ewangelii jako wizja i usłyszenie głosu (9,7), a wreszcie w posłaniu Anioła do kobiet przy pustym grobie obiecuje zmartwychwstanie uczniom i całemu światu (16,1–8). Ewangelia Boga odpowiada pierwotnym formułom wiary i formułom homologicznym (formuły wyznania), które zna każdy chrześcijanin, że Bóg ustanowił Jezusa swoim Synem (Rz 1,3n), udzielił mu władzy nauczania uczniów i całego świata (“Panem jest Jezus” – Rz 10,9) i Ukrzyżowanego wskrzesił z martwych. Te trzy funkcje Jezusa, które w formułach pozostają oddzielone, przez Marka są połączone w jeden łuk Bożego działania. Nowe jest to narracyjne napięcie, że Ewangelia jest znana najpierw ziemskiemu Jezusowi, potem pod nakazem zachowania tajemnicy zostaje objawiona jego uczniom i dopiero po śmierci krzyżowej jest ogłoszona całemu światu (tajemnica mesjańska). Ten łuk napięcia nie jest jednak jedyny.

Paralelnie do boskiej linii objawienia istnieje linia interakcji. Przez makrosyntaksę doznaje ona skomplikowania. Aktorzy biografii podają w zakresach swoich działań zróżnicowane identyfikacje. Obsadzenie aktantów historycznymi grupami umożliwia powstanie

kolektywnych profilów postaci. Napięcie zwiększa się dodatkowo przez zmianę ról, które osobno lub kolektywnie znajdują się w ciągłym ruchu. Zakres roli „bohater” jest ciągle ograniczony do Jezusa. Według Proppa i Greimasa trzeba wprowadzić Boga jako „Posyłającego” dla boskiej linii działania. Dzięki związkowi z Bogiem Jezus nie podlega identyfikacji. Należy on jako Chrystus, Syn Boży i Syn Człowieczy metaforycznie do sfery Bożej; jest On Nosicielem charyzmatu – Nosicielem Ducha Świętego (1,10). Z drugiej strony poprzez interakcje z innymi ludzkimi aktorami Jezus pozostaje wzorem, propozycją identyfikacji do naśladowania.

Zakres roli „pomocnik” jest obsadzone potrójnie: przez Jana Chrzciciela, uczniów i lud, by przedstawić zróżnicowane możliwości reakcji na Jezusowe propozycje postępowania.

Zakres roli „przeciwnik” jest obsadzone w nieprzeniknionej pełni. Występują w nim uczeni w Piśmie, faryzeusze, herodianie, arcykapłani, starsi, prokurator, żołnierze i biograficzna rodzina. Dla wszystkich tych grup pozostaje jednak bez wyjątku niewiara, która w końcu prowadzi do wyroku śmierci i jego wykonania.

Odnosnie do roli trzeba jeszcze dodatkowo przemyśleć perspektywę domyślnego autora. Wszechwiedzący autor działa nie tylko pośrednio przez swoje narracyjne role, lecz wkracza w opowiadanie bezpośrednio przez wyjaśnienia, apele do czytelnika i oceny. Ofiaruje się on jako przewodnik w opowiadaniu (Link 1976, 16–41). Ewangelisci rozumieją się jako wszechwiedzący, autorscy narratorzy (*auktoriale Erzähler*)⁷. Proponują oni identyfikację ze **wszystkimi** rolami. Ustalono dotąd także w historii redakcji, że postacia identyfikacyjną Ewangelii nie jest Jezus, lecz uczniowie (Relloph 1969; Egger 1979; Breytenbach 1984). Interpretacja metoda psychologii głębi i teorii opowiadania wskazały dodatkowo na to, że również rola przeciwnika wymaga identyfikacji z celem opracowania (Kassel 1980; Dormeyer 1974; tegoż 1979). Petersen zwraca uwagę na to, że autor założył w sposób nieunikniony identyfikację z główną osobą Jezusa. Urok biblijnych opowiadań

⁷ *Charakterystyczne dla Ewangelii Marka są stała perspektywa narratora w trzeciej osobie, by rozumieć „głos opowiadającego”, jego przedstawione sceny, jego zdolność – którą dzieli on tylko z figurą 'Jezus' – sposoby myślenia i motywacje swoich postaci oraz (pośrednio) domyślne identyfikowanie swojej własnej perspektywy z perspektywą głównej postaci „Jezusa”* (Petersen 1985, 69). Nie mogę jednak zgodzić się w tym z Petersenem, że autor identyfikuje się pośrednio tylko ze swoją główną rolą i przez to skłania czytelnika do tego, by poprzez perspektywę autora również utożsamiał się tylko z główną postacią Jezusa (Petersen 1986, 74; przeciwnie Zwick 1989, 588nn). Wspólna „wszechwiedza” jest zbyt słabą więzią, ponieważ uprzedzająca wiedza prorocka Jezusa różni się w istotny sposób od wolności autora w tworzeniu ról i działań.

polega więc na tym, że czytelnik winien ocenić z perspektywy **każdej** roli odniesienia do innych ról i toku działań (D o r m e y e r 1987b). Stąd nie mogę więc uznać, że dla Ewangelii Marka są tylko dwa dualistycznie przeciwstawne sposoby rozumienia, „jeden jest właściwy, drugi fałszywy – jeden jest Boży, drugi ludzki” (P e t e r s e n 1985, 8). Autor objawia **czytelnikowi** Boże działanie objawienia, które poza Jezusem pozostaje ukryte osobom opowiadania – takie widzenie tajemnicy (sekretu) mesjańskiej można przyjąć. Czytelnik musi się utożsamiać z Jezusem, by zrozumieć Boże objawienie. Jednak postępowanie osób między sobą jest zbyt bogate, by oprócz Jezusa wszystkie miały podpadać pod werdykt fałszywego postępowania. Uczniowie np. są nie tylko niepojętni, lecz także zupełnie zdolni do konstruktywnych, wzorowych działań, jak pójście za powołaniem, stała wspólnota z Jezusem, rozumienie alegorycznych interpretacji przypowieści, misyjne głoszenie i uzdrawianie, wyznanie mesjańskie. Właśnie stała dialektyka właściwego i niezrozumiałego postępowania czyni ich wzorem bycia chrześcijaninem, które otrzymuje swoją pełnię i niedostatki z dodatkowej identyfikacji z innymi rolami „Jezus, przeciwnik, lud” (T a n n e h i l l 1985, 47–54).

Dzięki nowym badaniom nad opowiadaniem można pogłębić założenia metody historii form, że Ewangelia Marka ześrodkowana jest na czytelniku, a nie na autorze i jego estetycznym dziele.

Poprzez koncentrację na ludzi nauczający Jezus odpowiada hellenistycznym filozofom jak Sokrates i Epiktet, jak również wczesnojudaistycznym nauczycielom mądrości. Jezus Syrach wznosi dom nauki dla całego ludu i zaprasza do niego (Syr 51,23–30). Model hellenistycznego filozofa jest przygotowany przez model wczesnojudaistycznego nauczyciela mądrości. Lud pozostaje figurą identyfikacji dla czytelnika znającego pisma. W ten sposób Ewangelia Marka może przemawiać do nieoświeconych niewolników, do niewykształconych kobiet i mężczyzn, dzieci (Orygenes, *Contra Celsum*) i do nieoświeconego, oddalonego dzisiejszego czytelnika. Markowemu Jezusowi chodzi o uczenie się. Jak biografie ideału filozofów Ewangelia jest zachęcającym (werbującym) pismem. Tworzy ona nowy sposób życia i zarazem zachęca do niego⁸. Jezus idzie do słuchaczy i oferuje im teksty i modele życia z obrzeży ST (królestwo Boże), wczesnego judaizmu i hellenizmu (wędrowny filozof), które im jako Żydom i hellenistom są dostępne. Dlatego są zachowane dziwne, apokaliptyczne części i zostają programowo rozbudowane w końcowej mowie Mk 13 na czas po zmartwychwstaniu. Odwrotnie

⁸ Zacieśnienie do swego rodzaju „księgi misyjnej” niekoniecznie pomija bliskość względem hellenistycznej biografii ideału (R a u 1985, 2039nn. 2087).

sluchacze pytają o problemy, które leżą im na sercu (rozmowy z uczniami i spory).

Ewangelia Marka rozbudowuje – jako dawna biografia – Bożą Dobrą Nowinę i misję Jezusa do dwu linii działania, by czytelnika poinformować i zbudować. Te linie wpływają wzajemnie na siebie i otwierają czytelnikowi świat możliwości postępowania, których chrześcijańska i niechrześcijańska właściwość jest oceniana z perspektywy końca, wspólnego dźwignia i wyznania krzyża w niebezpieczeństwie śmierci (13,9–13).

LITERATURA DO EWANGELII MARKA JAKO BIOGRAFII

- AUERBACH E., *Mimesis*, Bern 1/1956 = 2/1959
- BALZER K., *Die Biographie der Propheten*, Neukirchen 1975
- BERGER K., *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*, ANRW II 25.2, Berlin 1984, 1031–1432
- BILLERBECK P./STRACK H., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I–IV*, München 1926¹, 1974⁶
- BREYTENBACH C., *Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus. Eine methodenkritische Studie* (ATMANT 71), Zürich 1984
- BULTMANN R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1921¹, 1957³)
- CANCIK H., *Die Gattung Evangelium. Das Evangelium im Rahmen der antiken Historiographie*, w: t e n ž e (red.), *Markus–Philologie* (WUNT 33), Tübingen 1984, s. 85–115
- DEISSMANN A., *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte hellenistisch–römischen Welt*, Tübingen 1908¹, 1923⁴
- DIBEIUS M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1919¹, 1959³
- DIHLE A., *Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit. Von Augustus bis Justinian*, Darmstadt 1989
- DIHLE A., *Studien zur griechische Biographie*, Göttingen 1956¹, 1970²
- DIHLE A., *Die Evangelien und die griechische Biographie*, w: P. Stuhlmacher (red.), *Das Evangelium und die Evangelien*, Tübingen 1983, s. 383–413
- DORMEYER D., *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell. Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion* (NTA 11), Münster 1974
- DORMEYER D.,/FRANKEMÖLLE H., *Evangelium als literarische Gattung und als theologischer Begriff. Tendenzen und Aufgaben der Evangelienforschung im 20. Jahrhundert, mit einer Untersuchung des Markusevangeliums im seinem Verhältnis zur antiken Biographie*, ANRW II 25,2, Berlin 1984, s. 1543–1705 (własny artykuł s. 1543–1635)
- DORMEYER D., *Die Familie Jesu und der Sohn der Maria im Markusevangelium* (3,20n.31–35; 6,3), w: Frankemölle H.,/Kertelge (red.), *Vom Urchristentum zu Jesus*, FS Gnllka J., Freiburg i n 1989, s. 109–136

- DORMEYER D., *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte. Eine Einführung*, Darmstadt 1993
- DORMEYER D., *Evangelium als literarische und theologische Gattung* (Erträge der Forschung 263), Darmstadt 1989
- DORMEYER D., *Handlungstheoretische Hermeneutik biblischer Texte*, w: A r e n s E. (red.), *Gottesrede-Glaubenspraxis*, 1994, s. 6–28
- DORMEYER D., *Joh 18,1–14 par. Mk 14,43–53: Methodologische Überlegungen zur Rekonstruktion einer vorsynoptischen Passionsgeschichte*, NTS 41(1995)218–239
- DORMEYER D., *Mk 1,1–15 als Prolog des ersten idealbiographischen Evangeliums von Jesus Christus*, Bib.Int. 2(1997) 181–211.
- EGGER W., *Nachfolge als Weg zum Leben. Chancen neuerer exegetischer Methoden* (OBS 1), Klosterneuburg 1979
- FRANKEMÖLLE H., *Evangelium. Begriff und Gattung. Ein Forschungsbericht*, Stuttgart 1988¹, 1994²
- GNILKA J., *Das Evangelium nach Markus* (EKK 2,1–2), Zürich 1978–9
- GREIMAS A.J., *Strukturelle Semantik. Methodologische Untersuchungen*, Braunschweig 1971
- GÜTTGEMANS E., *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*, München 1970
- HAHN F., *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Judentum* (FRLANT 83), Göttingen 1963¹, 1974²
- HEUTEN von J.W., *The Story of Susanna as Pre-Rabbinic to Dan 1,1–2*, w: K u y n t i in., *Variety of Forms. Dutch Studies in Midrash*, Amsterdam 1990, s. 1–15
- TENŽE, *Ancient Christian Gospels/ Their History and Development*, London 1990
- KÄHLER M., *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig 1882¹, 1969⁴
- KAMPLING R., *Israel unter dem Anspruch des Messias. Studien zur Israelthematik im Markusevangelium* (SBB 25), Stuttgart 1992
- KASSEL M., *Sei der du werden sollst. Tiefenpsychologie Impulse aus der Bibel* (Pfeiffer-Werbcher 157), München 1982
- KINGSBURG J.D., *The Christology of Mark's Gospel*, Philadelphia 1983
- LAUNBERG H., *Die proemiale Periode des Evangeliums nach Markus (1,2–4)*, NGWG PH 3(1979)3–11
- LINK H., *Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme* (Urban-Tb), Stuttgart i in. 1976
- MALBON E.S., *Narrative Space and Meaning in Mark*, San Francisco 1986
- MINETTE DE TILLESSE G., *Le secret messianique de l'évangile de Marc* (Lectio Divina 47) Paris 1968
- NORDEN E., *Die antike Kunstprosa. Vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance I–II*, 1898¹, Darmstadt 1974³
- OVERBECK Fr., *Über die Anfänge der patristischen Literatur*, Darmstadt 1966
- PESCH R., *Das Markusevangelium* (HThK II,1–2), Freiburg 1976–7

- PETERSEN R.N., *Die „Perspektive“ in der Erzählung des Markusevangelium*, w: H a h n F. (red.), *Der Erzähler des Evangeliums* (SBS 118/119), Stuttgart 1985, s. 67–93
- POKORNY P., *Das Markus–Evangelium. Literarische und theologische Einleitung mit Forschungsbericht*, ANRW II 25,3 (1985)1969–2035
- PROPP V., *Morphologie des Märchens*, Frankfurt 1975
- REPLOH K.G., *Markus–Lehre der Gemeinde* (SBM 9), Stuttgart 1969
- ROBBINS V.K., *Jesus the Teacher. A Socio–Rhetorical Interpretation of Mark*, Philadelphia 1984
- SCHENK W., *Evangelium– Evangelien– Evangelilogie. Ein 'Hermeneutisches' Manifest*, München 1983
- SCHENKE W., *Das Markusevangelium* (Urban–Tb 405), Stuttgart 1988
- STEIDLE W., *Sueton und die antike Biographie*, München 1963²
- STRECKER G., *Biblische Literaturgeschichte. II. Neues Testament*, TRE 21(1991)338–358
- STUHLMACHER P. (red.), *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982* (WUNT 1,29), Tübingen 1983
- TALBERT C.H., *What is Gospel? The Genre of the Canonical Gospel*, Philadelphia 1977 – London 1978
- TAUNEHILL C.R., *Die Jünger im Markusevangelium – die Funktion einer Erzählfigur* (ameryk. 1977), w: H a h n F. (red.), *Der Erzähler des Evangeliums* (SBS 118/119), Stuttgart 1985, s. 37–67
- THEISSEN G./MERZ A., *Der historische Jesus*, Göttingen 1996
- TOLBERT M.A., *Sowing the Gospel. Mark's World in Literary–Historical Perspective*, Minneapolis 1989.
- VIELHAUER Ph., *Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums*, München 1965, s. 199–214
- WEISS J., *Das ältere Evangelium*, Göttingen 1903
- WENDLAND P., *Die urchristlichen Literaturformen*, Tübingen 1912
- WINDISCH H., *Die Notiz über Tracht und Speise des Täufers und ihre Entsprechungen in der Jesusüberlieferung*, ZNW 32(1933)65–87
- WREDE W., *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen 1901¹, 1969⁴
- YARBO COLLINS A., *The Beginning of the Gospel. Probing of Marc in Context*, Minneapolis (MN) 1992

Prof. Detlev D o r m e y e r, Katedra Egzegezy Nowego Testamentu na uniwersytecie w Münster. Interesuje się szczególnie gatunkami literackimi Ewangelii i nowymi metodami (zob. bibliografię). Tłum. ks. Julian Warzecha SAC.

DAS MARKUS–EVANGELIUM ALS ANTIKE BIOGRAPHIE

Zusammenfassung

Der Verfasser befasst sich mit diesem Thema seit Jahren. In dem Aufsatz erörtert er das Thema in vier folgenden Schritten:

1. Forschungsgeschichte
2. Das Markus–Evangelium als antike Biographie
3. Das Markus–Evangelium und die antiken Biographien
4. Göttlicher und menschlicher Handlungsbogen als Leserlenkung

Das Problem ist also nicht neu, wenn es schon seine Geschichte hat. Mann kann das leicht aus der beigelegten Literatur erschliessen. Es bestehen viele kontakte zwischen dem Neuen Testament und der antiken, hellenistischen Literatur. Es ist aber nicht einfach, genaue Treffpunkte zu zeigen. Da das Markus–Evangelium ein durchaus narratives Werk ist, bedient sich D. D o r m e y e r in seiner Untersuchung der modernen Narrativanalyse. Es hat sich ergeben, dass das Markus–Evangelium nicht nur von den antiken Biographien (die Passionsgeschichte ist der antiken Gattung „Martyrerakte“ zuzurechnen), sondern auch von der alttestamentlichen und früh-jüdischen biographischen Geschichtsschreibung schöpft.

Julian Warzecha