

Janusz Kręcidło

Strategia perswazyjna Marka Ewangelisty w świetle podejścia socjologicznego i antropologii kulturowej

Studia Theologica Varsaviensia 49/1, 155-169

2011

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.

JANUSZ KRĘCIDŁO MS, UKSW

STRATEGIA PERSWAZYJNA MARKA EWANGELISTY W ŚWIETLE PODEJŚCIA SOCJOLOGICZNEGO I ANTROPOLOGII KULTUROWEJ

Dedykuję ks. prof. Janowi Załęskiemu

1. PODEJŚCIE SOCJOLOGICZNE I ANTROPOLOGIA KULTUROWA A STUDIUM STRATEGII PERSWAZYJNYCH AUTORÓW EWANGELII

Każdy z Ewangelistów dąży do przekonania odbiorców swojego dzieła do przyjęcia osoby i orędzia Jezusa z Nazaretu. Opowiadając we właściwy dla siebie sposób historię Jezusa, Ewangelisci używają środków perswazyjnych adekwatnych do przyjętej koncepcji teologicznej. Teologia autorów czterech Ewangelii kanonicznych jest przedmiotem gruntownych i wnikliwych badań egzegetów posługujących się dziś szerokim wachlarzem metod i podejść. Dla egzegetów katolickich zasady interpretacji zostały określone przez Papieską Komisję Biblijną w dokumencie *Interpretacja Biblii w Kościele*¹. Trzy spośród wymienionych tam, zalecanych przez Kościół sposobów interpretacji Pisma Świętego, występują pod nagłówkiem „Podejścia przez nauki humanistyczne”: 1. Podejście socjologiczne; 2. Podejście przez antropo-

¹ Korzystamy tu z wydania polskiego tego dokumentu, któremu towarzyszą artykuły biblistów omawiających niektóre metody i podejścia: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzami biblistów polskich*, R. Rubinkiewicz (przekład i red.), Warszawa 1999.

logię kulturową; 3. Podejście psychologiczne i psychoanalityczne². W niniejszym artykule chcemy spojrzeć na specyficzną strategię perswazyjną Ewangelisty Marka w perspektywie socjologicznej oraz antropologiczno-kulturowej. Podejścia te bazują na przeświadczeniu, że każdy tekst pozostaje w relacji do społeczności, w której powstaje. W przypadku tekstów Ewangelii kanonicznych implikuje to przede wszystkim konieczność jak najlepszego poznania środowiska ludności Palestyny pierwszego wieku po Chrystusie, widzianego jako część szerszej rozumianej społeczności w ramach kultury śródziemnomorskiej³. Konstruowane dziś modele socjologiczne, aplikowane do społeczności świata śródziemnomorskiego, umożliwiają daleko posuniętą ich rekonstrukcję historyczną. To zaś pozwala lepiej zrozumieć funkcjonowanie wspólnot pierwotnego Kościoła. Modele aplikowane w podejściu socjologicznym koncentrują się przede wszystkim na aspektach ekonomicznych i instytucjonalnych tych społeczności. Natomiast antropologia kulturowa „stara się zdefiniować cechy charakterystyczne różnych typów ludzi w ich środowisku społecznym (...) z tym wszystkim, co implikuje studium środowiska wiejskiego czy miejskiego i w odniesieniu do wartości uznanych przez społeczeństwo (cześć i niesława, tajemnica, wierność, tradycja, rodzaj wychowania i szkół), do sposobu, w jaki sprawuje się kontrolę społeczną, wizji rodziny (...), nie zapominając o koncepcji *sacrum* i *profanum*, tabu, rytu przechodzenia z jednej sytuacji w drugą, magii, pochodzenia zasobów, władzy, informacji itd.”⁴.

W minionym stuleciu dokonał się w egzegezie ogromny postęp jeśli chodzi o studium strategii perswazyjnych autorów Nowego Testamentu. Studia te jednak prowadzone były na gruncie czysto li-

² *Tamże*, s. 45-49.

³ Tego typu badania nie są zupełnym *novum* w historii studiów egzegetycznych nad Ewangeliami, gdyż są podejmowane już od kilku dziesięcioleci w nurcie tzw. *Formgeschichte*, w badaniach środowisk, w których powstały teksty Ewangelii (*Sitz im Leben*). Prowadzone w tym nurcie prace były ważnym impulsem do badań środowisk powstania Ewangelii w podejściach socjologicznym i w antropologii kulturowej. Zob. *Interpretacja Biblii w Kościele*, s. 45-46.

⁴ *Tamże*, s. 47.

terackim i polegały (i nadal polegają) na identyfikacji różnorodnych środków językowych, którymi posługiwali się biblijni autorzy, by przekonać czytelników do przyjęcia prezentowanego przez nich stanowiska w sprawie Jezusa z Nazaretu. Mamy tu na myśli badaczy nawiązujących do starożytnych greckich i rzymskich szkół retorycznych oraz do retoryki hebrajskiej. Te jakże pożyteczne i wnikliwe studia z natury rzeczy podlegają jednak metodologicznemu samoograniczeniu, będącemu konsekwencją zatrzymania się na poziomie czysto literackim i nie dotykają istoty funkcjonowania języka jako środka perswazyj. W sukurs przychodzi tu współczesna socjolingwistyka, która ukazuje, że znaczenie wypowiedzi językowych nie jest zakodowane tylko w słowach, czy też dłuższych wypowiedziach, lecz należy go przede wszystkim szukać na poziomie analizy społecznych interakcji. Język mówiony i teksty pisane winno się postrzegać jako sposoby komunikacji społecznej, odzwierciedlające relacje w określonej grupie społecznej. Tak więc przede wszystkim kontekst społeczny, wspólny dla autora (mówcy) i czytelnika (słuchacza), determinuje znaczenie wypowiedzi. Problem z adekwatną interpretacją i w konsekwencji z właściwym zrozumieniem sensu starożytnych tekstów przez współczesnych czytelników jest przede wszystkim pochodną niewystarczającej znajomości systemu relacji społecznych autorów i bezpośrednich adresatów ich dzieł. Wyjaśnia to dobrze tzw. „teoria dostosowania mowy” (ang. *speech accommodation theory*), według której mówca lub pisarz, aby osiągnąć pożądaną cel perswazyjny, dąży do dostosowania języka przekazu do możliwości percepcyjnych swoich odbiorców⁵. Badając więc strategie perswazyjne autorów Nowego Testamentu należy zadbać o to, by jak najlepiej poznać skomplikowany system relacji społecznych w starożytnym świecie śródziemnomorskim, który jakże odbiegał od sposobów funkcjonowania współczesnych społeczności. Oczywiście należy sobie zdawać sprawę, że nie da się stworzyć

⁵ Szerzej na ten temat zob.: L. M. Beebe, H. Giles, *Speech-accommodation Theories: A Discussion in Terms of Second Language Acquisition*, „International Journal of the Sociology of Language” 46 (1984) s. 5-32 (dostępny w internecie [15. 01. 2010] pod adresem: <http://www.reference-global.com/doi/abs/10.1515/ijsl.1984.46.5>); H. H. Clark, *Arenas of Language Use*, Chicago 1992, zwłaszcza ss. 9-99.

jednego uniwersalnego modelu, gdyż ekumeny, w których powstawały teksty Nowego Testamentu były bardzo zróżnicowane pod względem geograficznym (Palestyna, Azja Mniejsza, Grecja, Italia), etnicznym, stratyfikacji społecznej itd.

Strategie perswazyjne autorów Ewangelii można odczytywać w sposób najbardziej adekwatny jeżeli za punkt odniesienia przyjmie się umiejscowienie autora i adresatów w systemie relacji społecznych Palestyny pierwszego wieku ery chrześcijańskiej. Spojrzenie to jest swego rodzaju *novum* na tle ujęcia tradycyjnego, odzwierciedlającego consensus dawniejszych badaczy, według których pierwsi chrześcijanie rekrutowali się zasadniczo ze średniej klasy społecznej⁶. W opinii współczesnych uczonych każdy z autorów Ewangelii kanonicznych adresuje swoje pismo do wspólnot usytuowanych w nieco innym miejscu w systemie społecznych relacji tamtego okresu. To zaś otwiera drogę do szukania w tekstach każdej z czterech Ewangelii charakterystycznych dla jej autora środków perswazyjnych, adekwatnych do funkcjonujących w obszarze klasy społecznej jego adresatów. W niniejszym artykule zajmiemy się strategią perswazyjną autora Ewangelii Marka. By ją należycie uchwycić, trzeba wpieryw przyjrzeć się zakorzenieniu narracji tej Ewangelii w systemie relacji społecznych Palestyny w połowie I wieku ery chrześcijańskiej⁷.

⁶ Zagadnienie to omawia np. R. L. R o h r b a u g h, *Methodological Considerations in the Debate over the Social Class Status of Early Christians*, "Journal of the American Academy of Religion" 52 (1984) s. 519-546.

⁷ Zdajemy sobie sprawę, że dokonujemy tu pewnego uproszczenia. By uzyskać bowiem pełny obraz kontekstu społecznego Mk należałoby rozpatrywać to zagadnienie na dwóch biegunach. Pierwszy z nich to kontekst społeczny Palestyny w latach dwudziestych i trzydziestych pierwszego wieku ery chrześcijańskiej, jako środowisko bezpośrednich odbiorców Jezusowej działalności. Drugi zaś to kontekst społeczny Rzymu lat sześćdziesiątych (lub później), tzn. kontekst adresatów tej Ewangelii. Szerzej na ten temat zob.: B e n W i t h e r i n g t o n III, *The Gospel of Mark. A Social-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids 2001, s. 31-35.

2. STRATYFIKACJA SPOŁECZNA W PALESTYNIE W PIERWSZYM WIEKU PO CHRYSZTUSIE I OBECNOŚĆ POSZCZEGÓLNYCH WARSTW SPOŁECZNYCH W EWANGELII MARKA

Należy sobie uświadomić, że akcja Ewangelii Marka dzieje się przede wszystkim na terenach wiejskich i w małych miasteczkach Górnej Galilei oraz że historia Jezusa jest wpisana przez autora w panujące tam warunki społeczne. Trzeba jednakże zapytać, czy jest ona adresowana w równym stopniu do wszystkich warstw społecznych, czy też tylko do jednej (lub kilku) określonej. Odpowiedzi na to będziemy szukać patrząc na tekst Ewangelii na tle stratyfikacji społecznej, którą chcemy tu najpierw krótko scharakteryzować.

Najwyżej w hierarchii społeczeństwa Palestyny owego czasu plasowała się elita miejska, do której przynależało około dwóch procent całości populacji. Należał do niej władca, najwyżsi oficerowie armii, rodziny kapłańskie, herodianie i inne rody arystokratyczne⁸. Źródłem dochodów tej grupy społecznej była posiadana ziemia oraz podatki nakładane na niższe klasy społeczne. Władza polityczna, ekonomiczna, militarna i sędziowska należała niemal niepodzielnie do tej grupy społecznej. Częścią tej struktury była również władza religijna, stojąca na straży zachowania tradycji. Ludzie należący do tej grupy społecznej żyli w izolacji w stosunku do reszty społeczeństwa a kiedy pojawiali się w przestrzeniach publicznych, byli łatwo rozpoznawalni poprzez sposób ubierania się, wypowiedania i zachowania się. Wzmianki o tej najwyższej klasie są stosunkowo liczne w Ewangelii Marka. Oto niektóre spośród 65 takich wzmianek: Herod (6, 14; 8, 15), najwyższy kapłan (2,26; 14,47.53.54.60.61.63.66), arcykapłani (8, 31; 10, 33; 11, 18. 27; 14, 1.10.43.53.55; 15, 1.3.10.11.31), uczeni w Piśmie (1, 22; 2, 6.16; 3, 22; 7,1.5; 8, 31; 9, 11.14; 10, 33; 11, 18.27; 12, 28.35.38; 14, 1.43.53; 15, 1.31), starsi (8, 31; 11, 27; 14, 43.53; 15, 1), saduceusze (12, 18); królowie (13, 9), Józef z Arymatei (15,43), Jair i jego ro-

⁸ Zob. M. Goodman, *The Ruling Class of Judea*, Cambridge 1987, 1; R.L. Rohrbauhg, *The Jesus Tradition. The Gospel Writers' Strategies of Persuasion*, w: Ph.F. Esler (red.), *The Early Christian World*, London – New York 2002, s. 203.

dzina (5, 22.23.40)⁹. Oponenti Jezusa, o których Marek wielokrotnie mówi w Ewangelii, rekrutowali się zasadniczo z tej grupy społecznej lub spośród ludzi bezpośrednio od niej zależnych. Konflikt pomiędzy przedstawicielami tej grupy a Jezusem stanowi ważny element fabuły Ewangelii Marka i jego strategii narracyjnej¹⁰. Umieszczenie w narracji takich postaci, jak Józef z Arymatei, czy też Jair każe domyślać się, że w Markowej wspólnocie znajdowali się również ludzie pochodzący z tej warstwy społecznej, którzy uwierzyli w Jezusa¹¹. Jest to dla czytelnika wyraźnym sygnałem otwartości wspólnoty na ludzi wywodzących się z tej najwyższej klasy społecznej.

Drugą grupę w piramidzie uwarstwienia społecznego stanowili wassale będący na usługach elity (ok. 5% populacji)¹². Zalicza się do niej niższych rangą oficerów wojskowych, urzędników, uboższą arystokrację itp. Ludzie należący do tej klasy społecznej pełnili funkcje pośredników pomiędzy elitą a resztą społeczeństwa, stąd też ich znaczenie uzależnione było od pozycji i woli przedstawicieli elity, którym służyli. Marek Ewangelista wspomina 37 razy przedstawicieli tej klasy społecznej. Zaliczamy do nich takie postaci jak: faryzeusze (2, 16.18.24; 3, 6; 7, 1; 3, 5; 8, 11.15; 10, 2; 12, 13), celnicy (2, 15, 16); żołnierze (15, 16), centurion (15, 39), ludzie z domu Jaira (5, 35), Lewi (2, 14), sprzedawcy w świątyni (11, 15), lekarze (2, 17; 5, 26) itp. Spośród tej klasy społecznej rekrutowała się większa liczba wyznawców Jezusa niż spośród elity, jednakże faryzeusze – najczęściej wspomniani przez Marka jej przedstawiciele – stoją wyraźnie w opozycji do Niego¹³. Strzegą oni tradycji religijnej (np. przepisów czystości), którą Jezus świadomie łamie. To zaś staje się zarzewiem licznych konfliktów.

⁹ Krótką, ale akurataną charakterystykę przedstawicieli elity w Mk znajdziemy np. w: B. D. Ehrman, *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, Oxford 2000, s. 64-65.

¹⁰ Por. J.R. Donahue, D.J. Harrington, *The Gospel of Mark*, SP2: Collegeville 2002, s. 22.

¹¹ Do podobnego wniosku dochodzi Ben Witherington III, *The Gospel of Mark. A Social-Rhetorical Commentary*, s. 32.

¹² Istotne elementy relacji „patron/klient” przystępnie omawia np.: E. Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids 2003, s. 67.

¹³ *Tamże*, s. 65.

Do trzeciej klasy społecznej, zamieszkującej miasta, zalicza się drobnych sprzedawców, rzemieślników i robotników najemnych (od 3 do 7% populacji). Ich status materialny był zwykle gorszy niż mieszkańców wsi. Co więcej, rekrutowali się oni spośród tych mieszkańców obszarów rolniczych, którzy nie mogli wyżyć z uprawy roli i udawali się do miast w poszukiwaniu środków do życia. Niedożywienie i choroby skutkowały dużą śmiertelnością. Biorąc pod uwagę to, że warstwa ta stanowiła kilka procent społeczeństwa, zastanawiać może dlaczego w Ewangelii Marka mamy tak mało wzmianek o ludziach należących do niej. Niektórzy współcześni autorzy twierdzą, że jedyną osobą z tej klasy, obecną w Mk, jest uboga wdowa, która wrzuciła do świątynnej skarbonki dwa małe pieniądze (12, 42)¹⁴. Wydaje się jednak, że z tej warstwy społecznej rekrutować mógł się po części także tłum, o którym wielokrotnie mowa w Ewangelii (1, 5; 11, 18.32; 12, 12.37.41; 14, 2.43; 15, 8.11.15) oraz wielu spośród kupujących w Świątyni (11, 15). Faktem pozostaje wszakże, że wzmianki te nie są liczne, co może suponować, że ludzie tej warstwy społecznej stanowili mały procent słuchaczy historycznego Jezusa i wspólnoty Markowej.

Kolejna grupa to ludzie z marginesu społeczności miejskich. W ciągu dnia napływali oni do miast w poszukiwaniu środków do życia, natomiast wieczorem, przy zamykaniu bram, byli z nich wypędzani. Do tej klasy wyrzutków społecznych, stanowiących około 10% społeczeństwa, zalicza się ludzi uważanych za nieczystych (np. pasterzy świń), żebraków, kaleki, wędrownych robotników najemnych, lichwiarzy, garbarzy, prostytutki, domokrażców, bandytów, marynarzy itp.¹⁵ Ich sytuacja materialna była najgorsza ze wszystkich klas społecznych. Przez wyższe klasy byli uważani za niepotrzebny balast społeczny. Wzmianki o przedstawicielach tej warstwy społecznej są stosunkowo częste w Ewangelii Marka (22 razy). To oni byli przede wszystkim be-

¹⁴ Zob. R. L. Rohrbauhg, *The Jesus Tradition. The Gospel Writers' Strategies of Persuasion*, s. 206.

¹⁵ Niektórzy dokonują tutaj jeszcze rozróżnienia na dwie grupy: nieczysti i zmarginalizowani (5%) oraz wyrzutkowie (np. żebracy, kaleki, 5%). Zob. R. L. Rohrbauhg, *The Jesus Tradition. The Gospel Writers' Strategies of Persuasion*, s. 201.

neficjentami Jezusowej posługi uzdrawiania. W tym środowisku rozchodziła się najszybciej wieść o Nim (zob. np. 1, 28.32-34.45; 3, 7-10; 6,31-34.54-56; 7,36-37). Postaci z Ewangelii Marka, należące do tej klasy społecznej to m.in.: człowiek posiadający ducha nieczystego (1, 23), chorzy i opętani przez złe duchy (1, 32-34.39; 6, 9.13. 55; 9, 38), trędowaty (1, 40), paralytyk (2, 3), kobieta cierpiąca na krwotok (5, 25), głuchoniemy (7, 32), niewidomy (8, 22), ślepiec Bartymeusz (10, 46), pasterze świń (5, 14).

Najliczniejszą klasę społeczną w Palestynie pierwszego wieku ery chrześcijańskiej stanowili mieszkańcy wsi (ok. 75%). Zalicza się do nich rolników posiadających własną ziemię, rolników dzierżawiących ziemię, robotników najmujących się do pracy na roli, niewolników oraz tych, dla których rola nie stanowiła podstawy utrzymania (np. rybacy, rzemieślnicy). Wsie były zarządzane przez wasali miejskiej elity. Producenci rolni obciążani byli wysokimi podatkami, stąd też w latach nieurodzaju, nie mogąc znaleźć środków na ich płacenie, zadłużali się u arystokratów, co nierzadko prowadziło do utraty ziemi na ich rzecz. Nie do pozazdroszczenia była również sytuacja rzemieślników, których status materialny był tak niski, że żyli na krawędzi nędzy i brakowało im często środków na założenie własnej rodziny¹⁶. Ewangelisci wyraźnie plasują Jezusa w tej warstwie społecznej: używane przez nich greckie słowo *τέκτων*, określające Jego profesję, zazwyczaj oznacza rzemieślnika pracującego w drewnie lub metalu. Życie w środowisku wiejskim charakteryzowało się nie tylko ograniczonością środków do życia – na granicy nędzy – lecz także bezwzględnością i okrucieństwem we wzajemnych relacjach¹⁷. Często dochodziło do kłótni, napaści, bójek, kradzieży, egzekwowania swoich racji (np. pobieranie podatków, czy też odzyskiwanie długów) przy użyciu siły. W samej Ewangelii Marka jest mowa piętnaście razy o tego typu sytuacjach (1, 14.45; 3, 6. 27; 5, 3; 6, 16-28; 10, 33-34; 12, 1-8. 40. 41-44; 13, 9-13; 14, 1. 43-48; 15, 7.15-20). Ofiarami okrucieństwa stawali się

¹⁶ Zob. *tamże*, 207.

¹⁷ Ben Witherington III podkreśla, że w latach 20. i 30. pierwszego wieku sytuacja ta uległa jeszcze pogorszeniu. Zob. tenże, *The Gospel of Mark. A Social-Rhetorical Commentary*, s. 33-34.

często najbardziej bezbronni i pozbawieni środków do życia – wdowy, sieroty, bezdietni starzy rodzice, ludzie kalecy, chorzy. W społecznościach wiejskich trwała walka o przetrwanie, której naturalną konsekwencją była nieufność i lęk wobec obcych. W narracji Ewangelii Marka ludzie z klasy społecznej, którą tu charakteryzujemy, są najczęściej pojawiającą się grupą. Można przypuszczać, że niemal zawsze, gdy autor ten pisze o tłumie słuchaczy Jezusa (gr. ὄχλος odpowiadające hebrajskiemu עַם הָאָרֶץ – *‘am hā’āreš*, ma na myśli przede wszystkim ludzi z tej warstwy społecznej (zob. jednak powyżej uwagi na temat trzeciej klasy społecznej). Rzeczownik ὄχλος pojawia się zaś aż 38 razy w tej Ewangelii! Spośród postaci Ewangelii Marka do tej warstwy społecznej należą m.in.: ludzie z judzkiej krainy (1, 5), Piotr i Andrzej (1, 16), Jakub i Jan (1, 19-20), siewca (4, 3), Maryja, Matka Jezusa (6, 3), dzieci (10, 13), dzierżawcy (12, 1), Szymon z Cyreny (15, 21), Maria Magdalena (15, 40).

3. STRATEGIA PERSWAZYJNA EWANGELISTY MARKA: JEZUS, SYN BOŻY, UBOGI WŚRÓD NAJUBOŻSZYCH, DAJE PRZYSTĘP DO BOGA TYM, DLA KTÓRYCH ZOSTAŁ ON ZAMKNIĘTY PRZEZ TRADYCYJNY JUDAIZM

Najważniejszy dla zrozumienia strategii perswazyjnej autora drugiej Ewangelii jest sam jej początek. Jezus jest tu przedstawiony jako Chrystus i Syn Boży (1,1: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ)¹⁸. Tytuły te wyrażają Jego najwyższą godność (honor), bo stoi za

¹⁸ Pojawia się tutaj problem z dziedziny krytyki tekstualnej, wynikający z nieobecności lub nieco zmodyfikowanej formy wyrażenia *Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ* we wiodących starożytnych manuskryptach. W Kodeksie Synajskim *prima mano* brak wyrażenia *υἱοῦ θεοῦ*. Podobnie rzecz wygląda w Θ i 28° i w niektórych starożytnych przekładach na języki syryjski, koptyjski, gruziński oraz u kilku Ojców Kościoła (np. O r y g e n e s , C y r y l J e r o z o l i m s k i , H i e r o n i m). W Kodeksie Aleksandryjskim oraz w wielu innych manuskryptach (np. Δ, rodziny *f* i *f*³, 33, 180, 205, 565, 579, 597, 700, 892) mamy wersję *Χριστοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*. W przyjętym tekście tego wersetu *Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ* podążamy za poprawką w Kodeksie Synajskim oraz za kodeksami majuskułowymi B (Kodeks Watykański jest tu dla nas decydujący), D, L, W.

nią Boży autorytet. Są one niezwykle istotne dla zrozumienia tożsamości Jezusa ukazywanej przez autora w dalszej narracji¹⁹. Wskazują mianowicie na to, że Jezus godzien jest czci, pomimo tego, że urodził się, wychował i przeżył swoje życie jako człowiek ze społecznych nizin. Jeszcze dwukrotnie w tekście Ewangelii Marek przekonuje wyraźnie czytelnika, że Bóg „nadzoruje” działania Jezusa, co nadaje Jego słowom i czynom szczególnego autorytetu. Pierwszy raz dokonuje się to w opowiadaniu o chrzcie Jezusa w Jordanie: „W chwili, gdy wychodził z wody ujrzał rozwierające się niebo i Ducha jak gołębicę zstępującego na siebie. A z nieba odezwał się głos: «Tyś jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie»” (1, 10-11)²⁰. Drugi raz Bóg Ojciec dochodzi do głosu w opowiadaniu o przemienieniu Jezusa na wysokiej górze (9, 2-8)²¹: „To jest mój Syn umiłowany, Jego słuchajcie” (9, 7).

Drugim mocnym środkiem perswazyjnym, stosowanym przez Marka, jest powoływanie się przez niego na autorytet Pisma dla uzasadnienia czynów Jezusa, które gorszą Jego oponentów. Na przykład, aby usprawiedliwić zrywanie przez uczniów kłosów w szabat, Jezus odpiera zarzuty, odwołując się do przykładu króla Dawida, który, by zaspokoić głód, wszedł wraz ze swoimi towarzyszami do Świątyni i jadł chleby pokładne, które wolno było spożywać tylko kapłanom (2, 23-28). W sporze o zachowanie tradycji, prowadzonym przez Jezusa z faryzeuszami i uczonymi w Piśmie, w kontekście spożywania przez Jego uczniów posiłku nie obmytymi rękami (7, 1-13), cytuje On słowa proroka: „Słusznie prorok Izajasz powiedział o was, obłudnikach, jak jest napisane: Ten lud czci Mnie wargami, lecz sercem swym daleko

¹⁹ Więcej na ten temat zob.: B. D. Ehrman, *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, 60-63. Zob. też: W. Hendriksen, *New Testament Commentary. Exposition of the Gospel According to Mark*, Grand Rapids 2007, s. 32-34.

²⁰ Por. B. J. Malina, R. L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Minneapolis 2003, 146-147. Wnikliwą analizę tych wersetów znajdziemy np. w: R. T. France, *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC: Grand Rapids 2002, s. 76-82.

²¹ Szerzej na ten temat zob.: Ben Witherington III, *The Gospel of Mark. A Social-Rhetorical Commentary*, s. 259-265; R. T. France, *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, s. 346-360.

jest ode Mnie. Lecz czci mnie na próżno, ucząc zasad podanych przez ludzi” (Iz 7, 6-7). W dyskusji z faryzeuszami na temat nierozzerwalności małżeństwa (10, 1-12) Jezus powołuje się na argument skrypturystyczny cytując tekst z Księgi Rodzaju: „Lecz na początku stworzenia Bóg stworzył ich jako mężczyznę i kobietę: dlatego opuści człowiek ojca swego i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem.” (10, 6-18, por. Rdz 1, 27; 2, 24). Wypędzając przekupniów ze Świątyni jerozolimskiej, Jezus uzasadnia ten czyn cytując słowa proroków: „Czyż nie jest napisane: Mój dom ma być domem modlitwy dla wszystkich narodów, lecz wy uczyniliście z niego jaskinię zbójców” (11, 17, por. Iz 56, 7; Jr 7, 11). Przytoczone tutaj przykłady na zastosowanie autorytetu Pisma dla uwiarygodnienia autorytetu Jezusa, w Jego sporach z oponentami, pokazują, że Marek chętnie korzysta z tego argumentu. Częstość stosowania tej techniki przez autora Drugiej Ewangelii pokazuje, że tego typu argumentacja stanowi ważny element jego strategii perswazyjnej wobec domniemyanych odbiorców²².

Marek Ewangelista wyraźnie nie pretenduje do tego, by ukazać Jezusa jako kogoś z wyższej warstwy społecznej²³. Wydaje się, że jest to element celowej strategii perswazyjnej wobec domniemyanych adresatów jego tekstu. Chodzi tu mianowicie o tzw. lingwistyczną konwergencję (zbieżność), która staje się możliwa dzięki temu, że Jezus oraz jego słuchacze, a także najprawdopodobniej, adresaci Markowej Ewangelii, pochodzą z tego samego społecznego *stratum*. Jezus jest ukazany jako jeden z nich. Żyje w tej samej przestrzeni społecznej. To wspólne umiejscowienie społeczne Jezusa, słuchaczy Jego nauki i beneficjentów Jego cudotwórczej działalności, ma przekonać odbiorców Ewangelii ze społecznych nizin, że jako człowiek Jezus był jednym

²² Inne ważne miejsca, gdzie autor posługuje się tą techniką to: 1, 2-3, cyt. z Mt 3, 1; Iz 40, 3; 4, 12, cyt. z Iz 6, 9n; 10, 19, cyt. z Wj 20, 12-16; Pwt 5, 16-20; 11, 9, cyt. z Ps 118, 25n; 12, 1, cyt. z Iz 5, 2; 12, 10-11, cyt. z Ps 118, 22n; 12, 19, cyt. z Pwt 25, 5n; 12, 26, cyt. z Wj 3, 6; 12, 29-31, cyt. z Pwt 6, 4-5; Kpł 19, 18; 12, 36, cyt. z Ps 110, 1; 13, 19, cyt. z Dn 12, 1; 12, 24, 25, cyt. z Iz 13, 10; 34, 4; 14, 62, cyt. z Ps 110, 1; Dn 7, 13; 15, 34, cyt. z Ps 22, 2.

²³ Zob. B. J. Malina, R. L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, s. 345.

z nich. Dzięki temu autor Ewangelii może zyskać ich sympatię i przekonać ich do wiary w Jezusa.

Naturalnie, tak opowiedziana historia Jezusa musiała być negatywnie odebrana przez klasę elity miejskiej, której przeciwstawia się On proponując nowy porządek społeczny a zwłaszcza religijny. Z punktu widzenia strategii perswazyjnej autora tej Ewangelii, wielokrotne podkreślanie tego, jak bardzo nauka i postawa Jezusa różnią się od standardów przyjętych przez tą klasę społeczną jest świadomym dążeniem do lingwistycznej dywergencji (rozbieżności). Marek nie zmierza przede wszystkim do pozyskania warstwy elity miejskiej i do nakłonienia jej do przyjęcia wiary w Jezusa. Ukazuje raczej Jezusa jako Tego, który zatroskany jest zwłaszcza o los członków swojej warstwy społecznej.

Autor Ewangelii prezentuje Jezusa jako Chrystusa i Syna Bożego (a więc obdarzonego najwyższym autorytetem, pomimo pochodzenia z najniższej warstwy społecznej),²⁴ co daje Mu prawo do takiej reformy zasad religijnych i panujących stosunków społecznych, która w rezultacie dawała dostęp do Boga tym, którzy byli go pozbawieni. Opowiada więc historię Jezusa w taki sposób, by ukazać, że w Nim jako Synu Bożym otwiera się droga do Boga dla wszystkich. Pokazuje jak Jezus świadomie łamie przepisy religijne, które zamykały społecznościami wiejskim i ludziom z marginesu społecznego dostęp do Boga, ze względu na to, że ludzie ci żyli w stałej niemożności ich zachowania.

Podstawowym źródłem konfliktu Jezusa z elitami miejskimi, a zwłaszcza z odpowiedzialnymi za sferę religijną, było łamanie przez Niego standardów dotyczących zachowania czystości religijnej²⁵. Jezus świadomie spotyka się z ludźmi, których panujący system religijny uznawał za nieczystych, a więc z chorymi, uznawanymi za opętanych przez demony, wykonującymi „nieczyste” zawody, zmarłymi itd. Podajmy tu kilka przykładów:

²⁴ Por. *tamże*, s. 145.

²⁵ Szerzej na temat kategorii „czyste/nieczyste” zob.: B. J. Malina, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Louisville 2001, s. 161-196; B. J. Malina, R. L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, s. 395-397.

- 1, 40-42: uzdrowienie trędowatego;
- 2, 13-14: spotkanie z celnikiem Lewim;
- 4, 35-41; 7, 31: udanie się na tereny zamieszkałe przez pogan;
- 5, 24-28: kobieta cierpiąca na krwotok dotyka się płaszczem Jezusa;
- 5, 35-43: Jezus bierze za rękę i przywraca do życia zmarłą córkę Jaira, przełożonego synagogi;
- 7, 24-30: Jezus udaje się w okolice Tyru i Sydonu, spotyka Syrofenicjanek i na odległość wyrzuca złego ducha z jej córki.

Jezus nie respektuje również przepisów czystości dotyczących zakazu dotykania ciała chorego człowieka. Dotknięcie chorego skutkowało bowiem osobistym zaciągnięciem nieczystości: Jezus wkłada palce w oczy głuchoniewidomego i śliną dotyka jego języka (7, 33); bierze za rękę niewidomego i zwilża mu oczy śliną (8, 23). Rozmnażając na pustkowiu chleb dla tłumów sprawia, że spożywając go nieumytymi rękami, ludzie staną się nieczyści (6, 34-44; 8, 1-10). Łamie wielokrotnie przepisy dotyczące świętego czasu szabat (np. zrywanie kłosów przez uczniów: 2, 23-34; uzdrawia w szabat: 3, 1-6). Takie zachowania Jezusa są interpretowane przez władze religijne jako przejaw bycia narzędziem szatana (np. 3, 22). Same zaś duchy nieczyste nazywają Jezusa „Świętym Boga” (1, 24)²⁶.

Powoływanie się przez Marka na autorytet Boga, który uzasadnia działanie i słowa Jezusa (zob. powyżej) dotyczy również Jego podejścia do przepisów czystości. Słowa i czyny Jezusa znaczą więcej niż przepisy czystości za którymi stoi autorytet wielowiekowej tradycji. Marek odwołuje się również do argumentu rozumowego, uzmysławiając odbiorcom swego dzieła, że nieczystość nie bierze się z zewnątrz, lecz jej siedliskiem jest wewnątrz człowieka (7, 15-23)²⁷.

Należy zauważyć, że to, co gorszyło miejskie elity w postępowaniu Jezusa, jeśli chodzi o łamanie przepisów czystości, nie wywoływało tego typu reakcji wśród Jego wiejskich słuchaczy, których sposób życia uniemożliwiał im zachowanie tych przepisów. Nie byli oni w stanie uczynić zadość większości przepisów czystości, nawet gdy-

²⁶ Dobrą egzegezę tej wypowiedzi znaleźć można w: M. Wojciechowski, *Jezus jako Święty w pismach Nowego Testamentu*, RSB2: Warszawa 1996, s. 44-70.

²⁷ Por. J.R. Donahue, D.J. Harrington, *The Gospel of Mark*, s. 226-231.

by bardzo się starali. Na co dzień narażeni byli na kontakt z niemytą żywnością, zdechłymi zwierzętami, czy też cielesnymi wydzielinami różnego rodzaju. Pracując na roli, w trosce o zdobycie środków do życia i wywiązanie się ze zobowiązań podatkowych, byli często zmuszani do łamania przepisów związanych ze święceniem dnia szabat i innych dni świętych. Nie byli też w stanie wywiązać się z obowiązkowych ofiar świątynnych, które nakładało na nich Prawo religijne. Żyli więc w stanie niemożności zadośćuczynienia przepisom Prawa religijnego niemal we wszystkich sferach codziennego życia.

PODSUMOWANIE

Czytając Ewangelię Marka ze świadomością takiej właśnie sytuacji potencjalnych adresatów jego Ewangelii, zauważamy klarowność jego strategii perswazyjnej. Opowiada on z historii Jezusa te sytuacje, które stanowić mają konkretną odpowiedź na ich dylematy związane z niemożnością zachowania przepisów Prawa. Jezus łamie właśnie te przepisy Prawa, których adresaci Jego słów i czynów nie byli w stanie zachować. A skoro Ten, który te prawa świadomie łamie, jest Synem Bożym i słuszność Jego działania jest potwierdzona Bożymi interwencjami (zob. powyżej: chrzest i przemienienie Jezusa), to również oni mogą liczyć na to, że niezachowanie przepisów nie zamknie im drogi do Boga. Prócz autorytetu osoby Jezusa, w strategii perswazyjnej Ewangelisty Marka położony jest nacisk na czystość wnętrza człowieka, tzn. na czystość duchową, która stanowić ma zasadniczy punkt odniesienia w jego relacji do Boga. W tej nowej optyce, ludzie żyjący w ciągłym zagrożeniu utraty czystości rytualnej, której brak oznaczał zamknięcie możliwości kontaktu z Bogiem, są w stanie zachować czystość duchową, będącą nowym kryterium ich dostępu do Boga.

SUMMARY

The article aims to examine a particular strategy of persuasion employed by the author of the Gospel of Mark. In order to achieve that the author of the article does not scrutinize linguistic peculiarities of the text of the Gospel, but uses sociological approach and cultural anthropology. He analyzes the addressees of Jesus' teaching and implied readers of Mk in the frame of the model of stratification of Palestinian society in first century A.D. The result of the investigation is that both Jesus' teaching and the Gospel of Mark were addressed mainly to the lowest class of the society: poor, sick and marginalized people who did not have any access to God in the official Judaism due to their constant ritual impurity. Mark persuades his readers that in Christ, the Son of God, they were given a possibility to build relationship with God based on their inner spiritual purity and on personal faith in Jesus.