

Waldemar LINKE CP

«GWAŁT» A KRÓLOWANIE BOGA  
STUDIUM LOGIONU O JANIE CHRZCICIELU I KRÓLESTWIE BOŻYM  
(Mt 11,12-13; Łk 16,16)

**Treść:** I. Czasownik βιάζομαι w starożytnych przekładach greckich; 1. Znaczenie czasownika βιάζομαι w Septuagincie: a. βιάζομαι jako tłumaczenie חזק i חפץ; b. βιάζομαι jako tłumaczenie כבש; c. βιάζομαι jako tłumaczenie הרס; d. βιάζομαι jako tłumaczenie עזר i פצר; e. βιάζομαι jako tłumaczenie פיר; f. διαβιάζομαι jako tłumaczenie עפל; g. βιάζομαι bez odpowiednika hebrajskiego; 2. Znaczenie czasownika βιάζομαι w innych przekładach starożytnych: a. Aquila; b. Symmach; c. Theodotion; II. Logion Q 16,16 czy Mt 11,12-13 i Łk 16,16? Geneza i historia przekazu; III. Jan Chrzciciel w świetle Mt 11,12-13 i Łk 16,16; Wnioski.

**Słowa kluczowe:** Jan Chrzciciel, królestwo Boże, gwałt, Septuaginta, źródło Q.

**Keywords:** John the Baptist, Kingdom of God. Violence, Septuagint, Q Source.

Jedną z najbardziej zastanawiających wypowiedzi Jezusa na temat królestwa Bożego, jaką można znaleźć w Ewangeliach, jest logion przytaczany przez Mt 11,12 i Łk 16,16 na temat losów królestwa Boga w czasach od Jana Chrzciciela do Jezusa. Nie bez powodu czytamy w komentarzu do tego wersetu: „Wiersz należy do najtrudniejszych logionów Jezusa”<sup>1</sup>. By szukać rozwiązania trudności interpretacyjnych, jakie ten tekst nastrecza czytelnikowi, chcielibyśmy sięgnąć do opracowań, bowiem mnogość publikacji na tematy biblijne w ostatnich latach pozwala nam wierzyć, że nie może istnieć werset w Biblii, a przynajmniej w Nowym Testamencie, który nie zostałby przez chrześcijańskich uczonych zajmujących się Pismem Świętym bardzo dokładnie omówiony. Pewnym zaskoczeniem może być więc odkrycie, że w latach 1945-2009 nie poświęcono w języku polskim ani jednej pracy<sup>2</sup>

<sup>1</sup> J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz* (PŚNT t.3, cz. 1), Poznań-Warszawa 1979, 198. Zob. też opinie przytoczone przez B.E. THERING, “Are the ‘Violent Men’ False Teachers?”. *NovT* 21(1979), 293.

<sup>2</sup> P. OSTAŃSKI, *Bibliografia biblistyki polskiej* (UAM WT SBibl. 1), t. 1-2, Poznań 2002, t. 3-4, Poznań 2010. Lepiej wygląda sytuacja, jeśli chodzi o studia obcojęzyczne. E. BÄMMEL, “Is Luke 16,16-18 of Baptist’s Provenience?”. *HTR* 51(1958), 101-106; F.W. DANKER, „Luke 16,16 – An Opposition Logion“, *JBL* 77(1958), 231-243; G. BRAUMANN, “Dem Himmelreich wird Gewalt angetan”. *ZNW* 52(1961), 104-109; P.H. MENOUD, “Le sens du verbe *biazetai* dans Lc 16,16”. w: *Melanges bibliques en hommage au R. P. Beda Rigaux*, red. A. Descamps, A. de Halleux, Gembloux 1970, 207-212; E. MOORE, “ΒΙΑΖΩ, ΑΠΙΑΖΩ and Cognates in Josephus”. *NTS* 21(1974-1975), 519-543; D.R. CATCHPOLE, “On Doing Violence to the Kingdom”. *Journal of Theology for Southern Africa* 25(1978), 50-61 (przedrukowane w *IrBS* 3[1981], 77-91); B.E. THERING, “Are the ‘Violent Men’ False Teachers?”. *NovT* 21(1979), 293-297;

logionowi, który wspominamy. Jest on natomiast kluczowy dla zrozumienia oceny osoby Jana Chrzciciela w Ewangeliach, bowiem w obydwu wersjach odsyła do tej ważnej i tajemniczej postaci Nowego Testamentu.

Znaczenie tego ważnego wersetu warte jest przedyskutowania w sposób naukowy, bowiem za pośrednictwem duszpasterskiej i popularyzatorskiej działalności można treść tych słów Ewangelii przybliżyć polskojęzycznemu odbiorcy tylko pod warunkiem podjęcia takiej dyskusji. Inaczej ryzykujemy, że do najbardziej potrzebującego wsparcia, a więc do najmniej przygotowanego czytelnika, będą docierały sygnały niespójne i powodujące zamieszanie. Tylko tytułem przykładu wspominamy konkretny przypadek. W najnowszym przekładzie Biblii na język polski, jaki ukazał się w wydawnictwie Edycja Świętego Pawła<sup>3</sup>, interesujące nas teksty zostały przetłumaczone odpowiednio: „królestwo niebieskie doznaje gwałtu i gwałtownicy je zdobywają” (Mt 11,12) i „każdy usilnie o nie [królestwo Boże – W.L.] się stara” (Łk 16,16). Odnośne komentarze, w które zaopatrzone jest to wydanie polskiego przekładu tekstu biblijnego, w żaden sposób nie wspomagają czytelnika w zrozumieniu zacytowanych słów, nie tłumaczą też różnorodności użytego słownictwa. Przekład Łk 16,16 w tej edycji jest zależny od wyborów dokonanych przez ks. prof. Mariana Wolniewicza w *Biblii Poznańskiej*<sup>4</sup>. Autor przekładu Mt 11,12 w *Biblii Paulistów* idzie zaś za wyborem Walentego Prokulskiego SI, który tłumaczył Ewangelie synoptyczne do *Biblii Tysiąclecia*<sup>5</sup>. Podobną niekonsekwencją cechuje się *Biblia Warszawsko-Praska* bp Kazimierza Romaniuka<sup>6</sup> czy przekład ks. prof. Remigiusza Popowskiego<sup>7</sup>. To oczywiście tylko wyselekcjonowany materiał mający unaocznić problematyczność tego wersetu i trudność, wobec której staje niewykwalifikowany czytelnik Biblii.

---

P. PAPONE, “Il regno dei cieli soffre violenze? (Mt 11,12)”. RivBibIt 38(1990), 375-376; J.B. CORTÉS, F.M. GATTI, “On the meaning of Luke 16:16”. JBL 106(1987), 247-259; S. LLEWELYN, The Traditions-geschichte of Matt. 11,12-13 par. Luke 16,16”. NovT 36(1994), 330-349; R.S. NOTLEY, “The Kingdom of Heaven Forcefully Advances”. w: *The Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity: Studies in Language and Tradition*, red. C.A. Evans, Sheffield 2004, 279-311. Historia interpretacji tego wersetu doczekała się nawet monografii: P.S. CAMERON, *Violence and the Kingdom: The Interpretation of Matthew 11,12* (ANTJ 5), Frankfurt a. M. 1984; J. ERNST, *Johannest der Täufer. Interpretation – Geschichte - Wirkungsgeschichte*, Berlin-New York 1989, 63-72; K. BACKHAUS, *Die „Jüngerkreise“ des Täufers Johannes. Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums* (PTS 19), Paderborn i in. 1991, 63-66.

<sup>3</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2009, *sub loco*.

<sup>4</sup> „...królestwo niebieskie zdobywa się wielkim wysiłkiem i [tylko] ludzie silni je zagarniają” (Mt 11,12). W komentarzu zaś do tego tekstu pojawia się zdanie: „Dlatego cierpi ono [królestwo Boże – W.L.] gwałt i tylko ci, którzy usilnie się o to starają, wchodzi do niego, je zagarniają”. Łk 16,16 przetłumaczył zaś poznański biblista: „każdy usilnie stara się dostać do niego [królestwa Bożego – W.L.]”.

<sup>5</sup> „...królestwo niebieskie doznaje gwałtu, a zdobywają je ludzie gwałtowni” (Mt 11,12). „...każdy gwałtem wdziera się do niego [królestwa Bożego – W.L.]” (Łk 16,16).

<sup>6</sup> „...królestwo niebieskie gwałt cierpi i gwałtownicy zdobywają je siłą” (Mt 11,12) i „...o królestwie Bożym, które każdy pragnąłby zdobyć siłą” (Łk 16,16).

<sup>7</sup> „...królestwo niebieskie doznaje naporu i ludzie mocni je zdobywają”(Mt 11,12) i „...głoszone jest królestwo Boże i każdy z uporem dąży do niego” (Łk 16,16).

Aby wspomóc odbiorcę tego tekstu i zasygnalizować możliwe kierunki poszukiwań rozwiązania problemów z nim związanych, podejmiemy najpierw badania na gruncie leksykograficznym i zobaczymy wieloznaczność słownictwa występującego w badanych tekstach. Przeanalizujemy jego użycie w Septuagincie i znanych nam późniejszych starożytnych przekładach biblijnych na język grecki. Opierając się na takim fundamencie podejmiemy się analizy historii przekazu i teologii logionu znanego nam dzięki Mt 11,12 i Łk 16,16. Następnie zobaczymy, jak w tych tekstach ukazana jest teologiczna sylwetka św. Jana Chrzciciela i jak terminologię, którą się zajmujemy (ὁ βιαστής, βιάζομαι) odnieść do niego.

## I. Czasownik βιάζομαι w starożytnych przekładach greckich

Rzeczownik ὁ βιαστής w Mt 11,12 to biblijny *hapax legomenon*. Czasownik βιάζομαι występuje znacznie częściej<sup>8</sup>. Do tej samej rodziny etymologicznej należy też rzeczownik ἡ βιά, który w Nowym Testamencie występuje tylko w Dz (5,26; 21,35; 27,41), natomiast jest licznie reprezentowany w greckojęzycznych tekstach Starego Testamentu<sup>9</sup>. Ciekawym na zbadanie jest ciągle użycie czasownika w Septuagincie i innych starożytnych przekładach Biblii na grecki, pomimo że przebadano jego użycie w pismach Józefa Flawiusza<sup>10</sup>.

Jeśli chodzi o Septuagintę, to jej posługiwanie się czasownikiem βιάζομαι jest zjawiskiem trudnym do opisanego. W tekstach, które mają swe odpowiedniki hebrajskie, przekład ten zastępuje omawianym czasownikiem greckim aż 7 czasowników hebrajskich (חפץ, פרוץ, פצר, עזר, כבש, חזק, הרס). Ponadto czasownik złożony διαβιάζομαι w Lb 14,44 zastępuje czasownik עפל, a czasownik παραβιάζομαι stanowi oddzielny problem, którego tu nie będziemy omawiać<sup>11</sup>. Pomijamy też przymiotnik βίαιος, który pojawia się tylko raz w Nowym Testamencie, lecz obszerniej jest reprezentowany w Septuagincie<sup>12</sup> oraz przysłówki βιαίως<sup>13</sup>. Wyrazy παραβιάζομαι i βίαιος w Nowym Testamencie pojawiają się tylko w Dziale Łukasza. Może to stanowić podstawę do stwierdzenia, że duży wpływ na użycie słownictwa z tej grupy słowotwór-

<sup>8</sup> G. SCHRENK, βιάζομαι, βιαστής, TWNT, t. 1, 608-613; W. STENGER, βιάζομαι, βιαστής, EWNT, t. 1, 518-521.

<sup>9</sup> E. HATCH, H.A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint*, t. 1, Gratz 1954, 218. Zob. niepodpisane hasło βιά w: EWNT, t. 1, 518.

<sup>10</sup> E. MOORE, „BIAZO, APIAZO and Cognates in Josephus”. NTS 21(1974-1975), 519-543. Bardzo skromną próbę zmierną w tym kierunku podjął P.H. MENOUD, *Le sens du verbe biazetai...*, 212 czy P. PAPONI, „Il regno dei cieli soffre violenza...”, 375.

<sup>11</sup> Występuje on w Septuagincie (Rdz 19,9; Pwt 1,43; 1 Sm 28,23; 2 Krl 2,17; 5,16; Am 6,10; Jn 1,13) oraz w Nowym Testamencie (Łk 24,29; Dz 16,15). W Kodeksie Watykańskim pierwotna wersja ma czasownik prosty βιάζομαι.

<sup>12</sup> Wj 14,21; 3 Mch 4,5; 4 Mch 2,15; 5,16; 7,10; Ps 48(47),8; Hi 34,6; Mdr 13,2; 19,7; Iz 11,15; 58,6; 59,19; Dz 2,2.

<sup>13</sup> Est 3,13; Iz 30,30; Jr 18,4.

czej w pismach Kościoła miała Septuaginta, której słownictwo i styl stanowią dla tego właśnie autora ważny punkt odniesienia<sup>14</sup>.

Septuagincie należy przypisać praktykę zastępowania bogactwa hebrajskich terminów znacznie bardziej techniczną i uboższą terminologią grecką<sup>15</sup>. Z powyższego zestawienia wynika też wniosek, że czasownik grecki ma szerszy zakres znaczeniowy, niż jego hebrajskie odpowiedniki.

Występowanie czasownika βιάζομαι w Septuagincie jest o tyle szczególne, że nie mamy przykładów jego użycia w stronie czynnej, natomiast towarzyszy im dopełnienie bliższe<sup>16</sup>. Leksykon ujmujący tylko formy występujące w Septuagincie<sup>17</sup>, podaje go jako *verbum deponens*. Czasownik ten uległ więc ewolucji morfologicznej od czasów Homera, który używał zarówno czynnej (np. *Od.* 12,297), jak i bierno-zwrotnej jego formy (np. *Il.* 22,229)<sup>18</sup>. Można zastanawiać się więc, czy za zmianą formy poszła też zmiana znaczenia.

## 1. Znaczenie czasownika βιάζομαι w Septuagincie

### a. βιάζομαι jako tłumaczenie חָזַק וְשָׁפַח

Wydaje się, że sfera relacji międzyosobowych jest najbardziej naturalnym kontekstem, w którym może pojawiać się analizowany przez nas czasownik. Nie dziwi więc, że pierwszym obszarem, którym się zajmiemy, będzie użycie tego czasownika w prawodawstwie biblijnym odnoszącym się do relacji małżeńskich. Kazyistykę z tym związaną omawia Kodeks Deuteronomiczny w Pwt 22,13-23,1. W tej kolekcji przepisów znajdują się też takie, które odnoszą się do stosunków pozamałżeńskich. W Pwt 22,25 znajdujemy regulację dotyczącą gwałtu na kobiecie. Jest to przepis mający analogię w Pwt 22,28, który omówimy poniżej. Obydwie te normy odnoszą się jednak do dwóch kasusów, które rozpatrywane są oddzielnie, bowiem różny jest w obydwu status prawny kobiety. W Pwt 22,25 mowa jest o kobiecie związanej już umową małżeńską<sup>19</sup>, ale jeszcze przed skonsumowaniem małżeństwa (הַמְאָרְשָׁה הַנְּעִרָה), natomiast w w. 28 mówi się o dziewczynie (dosłownie „dziewicy”)<sup>20</sup>, która jeszcze nie jest związana przysięgą małżeńską (לְאִרְשָׁתָּה). Obszerny fragment tego prawodawstwa małżeńskiego (ww. 25-29) poświęcony jest sytuacjom, w którym doszło do pozamałżeńskiego stosunku płciowego, którego kobieta nie aprobowała, a

<sup>14</sup> M. ROSIK, *Ewangelia Łukasza a świat grecko-helleński. Perspektywa literacka i ideologiczna* (BB), Wrocław 2009, 150-156.

<sup>15</sup> Do podobnych wniosków doszliśmy w studium W. LINKE, „Anioł (ἄγγελος) w LXX Hi. Rozwój teologii czy języka religijnego?”. *WST* 20(2007), z. 1, 75-94.

<sup>16</sup> P. PAPONE, „Il regno dei cieli soffre violenze? (Mt 11,12)...”, 375.

<sup>17</sup> J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, t. 1, Stuttgart 1992, 80.

<sup>18</sup> Jednak strona zwrotna jest częstsza, zob. H.G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, 314.

<sup>19</sup> M. BABIK, *Słownik biblijny. Małżeństwo, rodzina, seksualność*, Kraków 2009, 86.

<sup>20</sup> Tamże, 86-87.

do którego przemocą doprowadził mężczyzna. Sytuacja opisana w w. 25 przeciwstawiona jest tej, jaką opisuje w. 23. Tu różnica wiąże się z miejscem, w którym doszło do stosunku płciowego. W w. 23 rzecz dzieje się w obszarze zabudowanym (בְּעִיר), gdy w w. 25 miejscem przestępstwa jest obszar niezamieszkały (בְּשָׂדֵה). W tych szczegółowo opracowanych kazusach sam fakt pożycia określany jest przy użyciu zróżnicowanej terminologii. Terminem występującym w znaczeniu technicznym na określenie czynności współżycia płciowego jest czasownik שָׁכַב, który występuje w ww. 22, 23, 25(bis), 28, 29. Oprócz tego występują też inne terminy, uściślające rodzaj tego współżycia. W Pwt 22,25 czasownik חָזַק precyzuje, że współżycie to odbyło się z użyciem siły. Nie jest to jednak techniczny termin oznaczający gwałt, zwraca on uwagę na przewagę fizyczną mężczyzny i bezradność kobiety, która nie mogła skutecznie wzywać pomocy.

Podobnie w Pwt 25,28 użyty jest czasownik הִפְשֵׁה, który wskazuje na gwałtowne działanie względem kobiety (pochwycenie jej, przejście nad nią kontroli). Kara dla mężczyzny za takie działanie jest mniejsza niż w przypadku, gdy ofiarą była kobieta zamężna (była to kara główna), bowiem w przypadku dziewicy jest to kara pieniężna na rzecz ojca kobiety, nakaz jej poślubienia i zakaz rozwodu. Inna bowiem jest w rozumieniu prawodawcy wina gwałciciela, który nie burzy rodziny, ale swym działaniem stawia ojca kobiety w sytuacji, w której nie może on negocjować korzystnych warunków umowy przedślubnej. Zakaz rozwodu ma z tym faktem związek niewątpliwy, bowiem w przypadku rozwodu umowa przedślubna gwarantuje kobiecie podstawę utrzymania.

Obydwa przepisy, o których mowa, nie odnoszą się do gwałtu jako do osobnego przestępstwa przeciwko kobiecie. W Pwt 22,25 chodzi raczej o przestępstwo wobec instytucji małżeństwa. Analogiczny przepis znajdujemy w Prawach Esznunny: „Jeśli ktoś zaniósł dar śwadziebny za córkę obywatela, a ktoś inny wziął ją bez zgody jej ojca i jej matki i zgwałcił ją, jest to sprawa gardłowa: umrze”<sup>21</sup>. Regulację tę podejmuje w par. 130 Kodeks Hammurabiego. Akt gwałtu jest tam określony obrazowo: „zatkąć kneblem usta”<sup>22</sup>. Pwt 22,28 staje natomiast w obronie *patria potestas*. Pozbawienie dziewczyny dziewictwa ustanawiało, poza porządkiem prawnym, zależność między kobietą a mężczyzną, który ją „zawłaszczył”. Norma miała więc na celu objęcie porządkiem prawnym nawet takiej zaburzonej sytuacji, jaka powstawała na skutek wymuszonego na kobiecie pożycia, bez naruszenia, ponad to, co nieodwracalne (utrata dziewictwa), prerogatyw ojca. Przepisy sumeryjskie i akadyjskie, do których Pwt 22,25.28 prawdopodobnie nawiązują, nie mają również wyartykułowanego technicznego pojęcia gwałtu jako przestępstwa. Problemem, o którym mówią te przepisy, a więc prawdopodobnie także prawodawstwo biblijne,

<sup>21</sup> Par. 26. Tłumaczenie za E. LIPIŃSKI, *Prawo bliskowschodnie w starożytności. Wprowadzenie historyczne* (SH-B 2), Lublin 2009, 95. Tłumaczenie A. Goetze w ANET, 162 mówi jednak o pozbawieniu siłą dziewictwa. Podobnie M. KURYŁOWICZ, *Prawa antyczne. Wykłady z historii najstarszych praw świata*, Lublin 2006, 85.

<sup>22</sup> J. KLIMA, *Prawa Hammurabiego*, Warszawa 1957, 91; R. SKECZKOWSKI, *Pomniki prawa (Kodeks Hammurabiego, Prawo Salickie, Wielka Karta Wolności)*, Koszalin 1996, 63; M. STĘPIEŃ, *Kodeks Hammurabiego*, Warszawa 2000, 107, przyp. 193.

jest „złamanie”, „naruszenie” nie tyle integralności fizycznej kobiety, ile raczej statusu prawnego rodziny, w której kobieta funkcjonowała.

b. βιάζομαι jako tłumaczenie כבש

W Księdze Estery znajdujemy epizod, który ostatecznie pograża podstępnego prześladowcę Żydów, Hamana. Jest to scena, w której król perski zastaje swego urzędnika w dwuznacznej pozie na łożu biesiadnym królowej, z pochodzenia Żydówki (Est 7,8). Powoduje to posądzenie ze strony króla, o zamiar uchybienia czci władczyni. Czyn, którego miałby zamiar się dopuścić ten, kto z prześladowcy stał się nagle ofiarą represji, określony został czasownikiem כבש.

Słowo to jest często związane ze stosunkiem człowieka do ziemi. Rdz 1,28 to Boży nakaz, by pierwszy człowiek podporządkowywał sobie ziemię. W Lb 32,22.29; Joz 18,1 mowa jest o podboju Kanaanu, w 2 Sm 8,11; 1 Krn 22,18 o podbojach Dawida, a w 2 Krn 28,10 o planowanym podboju Judy przez Izrael za Achaza. W Mich 7,19 czasownik użyty jest w sensie przenośnym, by określić zniszczenie, anulowanie grzechów ludu Boga. Czasownik ten odnosi się też czasem do osób i ma wówczas znaczenie, które może okazać się istotne dla zrozumienia Est 7,8. Księga Jeremiasza, gdy relacjonuje sprawę uwolnienia hebrajskich niewolników za Sedecjasza i ich ponowne zniewolenie, na określenie tej ostatniej czynności używa czasownika כבש (Jr 34,11.16). W Neh 5,5 odnosi się on do upokarzającej sytuacji niewoli<sup>23</sup>, która może mieć w odniesieniu do kobiet znaczenie nadużyć seksualnych<sup>24</sup> ze strony zwycięzców. Zach 9,15 mówi o unicestwieniu eschatologicznych wrogów mieszkańców Judy.

Użycie czasownika כבש w Est 7,8 jest silnie związane z tekstami Jr 34,11.16<sup>25</sup> czy Neh 5,5. W tekstach tych nie znajdujemy jednego sposobu tłumaczenia interesującego nas wyrazu. Jr 34,11 używa czasownika ὠθέω, w 34,16 pojawia się wyrażenie omowne ἐξαπείστέλλωεις παῖδας καὶ παιδίσκας, a w Neh 5,5 dwukrotnie występujący czasownik hebrajski jest dwukrotnie tłumaczony czasownikiem καταδυναστεύω. Nie dziwi nas więc, że i grecki tłumacz Księgi Estery znalazł swój sposób oddania czasownika כבש.

W komentarzu do tego wersetu Timothy S. Laniak dopuszcza zarówno seksualny, jak i militarny wydźwięk tego terminu, choć skupia się na tym pierwszym wariantcie<sup>26</sup>. Przywołuje bowiem argumenty pozwalające w zachowaniu Hamma-

<sup>23</sup> L. STACHOWIAK, *Księga Jeremiasza. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz* (PŚST 10, cz.1), Poznań 1967, 385; J. HOMERSKI, *Księga Jeremiasza. Przekład i komentarz*, Częstochowa 1999, 195.

<sup>24</sup> H. LANGKAMMER, *Księgi Ezdrasza-Nehemiasza. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz-ekskursy* (PŚST t.2, cz. 3), Poznań-Warszawa 1971, 235; L.C. ALLEN, T.S. LANIAK, *Ezra, Nehemiah, Ester* (NIBC 9), Peabody 2003, 245; M. WRÓBEL, *Księga Ezdrasza. Księga Nehemiasza* (NKB ST 11), Częstochowa 2010, 165. Znacznie bardziej wyważony pogląd prezentuje J. BLENKINSOPP, *Ezra-Nehemia. A Commentary*, Philadelphia 1988, 258-259.

<sup>25</sup> W.L. HOLLADAY, *Jeremiah*, t. 2, Minneapolis 1989, 241.

<sup>26</sup> L.C. ALLEN, T.S. LANIAK, *Ezra, Nehemiah, Ester ...*, 245. Podobnie też np. J. CRAGHAN, *Ester-Giuditta-Tobia-Giona* (LoB 1.11), Brescia 1995, 45.

na, czy w jego interpretacji przez władcę, dostrzec gest mający charakter znieważenia władcy poprzez uchybienie zasadom etykiety wobec jego żony.

Warto mieć jednak na uwadze słowa Stanisława Grzybka, który stwierdza, iż podejrzenie Hammana o gwałt było „nierozsądne”<sup>27</sup>. Wniosek ten wyprowadza polski biblista z psychologizującej analizy postaw bohaterów tej sceny. Idziemy za jego słuszną intuicją, że dla zrozumienia słów króla perskiego w Est 7,8 ważny jest kontekst narracyjny. Stają się one zrozumiałe w świetle słów Estery skierowanych do króla, w których informuje go ona o zamiarach Hamana, który chciał uczynić z Żydów niewolników (Est 7,4). Pytanie króla skierowane do Hamana nawiązuje do tych słów i zawiera w sobie przypuszczenie, że Haman chce potraktować Esterę jak służącą, wobec której natarczywe zachowanie o podtekście erotycznym nie byłoby niczym dziwnym na tle obyczajów epoki. Jednak nie gwałt jest istotą tej wypowiedzi, ale sposób traktowania władczyni.

c. βιάζομαι jako tłumaczenie הרס

Użycie czasownika βιάζομαι w LXX Wj 19,24 jest dość zaskakujące. Jest on tam ekwiwalentem czasownika הרס znaczącego „zburzyć”, „zniszczyć” i może odnosić się zarówno do rzeczy (dom, ołtarz, obraz kultowy bóstwa), społeczności i instytucji politycznych (kraj, miasto) jak i do osób. W Wj 19,21 ten sam czasownik hebrajski występuje w znaczeniu, które po grecku oddane jest czasownikiem ἐγγίζω („zbliżyć się”, „być blisko”). Ten czasownik grecki użyty został przez tłumacza septuagintalnej wersji Wj w 19,22 jako tłumaczenie czasownika hebrajskiego נגש w Nifal. Tłumaczenie נגש w różnych systemach koniugacyjnych przez ἐγγίζω jest dość częste (ok. 30 razy). Jako ekwiwalent הרס czasownik ἐγγίζω występuje w Septuagincie tylko w Wj 19,21. Stosując w LXX Wj 19,21-22 dla tłumaczenia obydwu czasowników hebrajskich jeden grecki, udało się uzyskać tekst spójniejszy, którego przedmiotem jest zachowanie tabu, jakim było miejsce teofanii (por. LXX Wj 24,2).

Powtórzenie czasownika ἐγγίζω w Wj 19,24 do tłumaczenia הרס byłoby uzasadnione, ponieważ w wersecie tym chodzi o tę samą sytuację, o której mowa jest w Wj 19,21-22. Odejście od tego wcześniejszego rozwiązania mogło być spowodowane obawą, że jego zastosowanie będzie potraktowane jako dowód ubóstwa leksykalnego tłumacza, więc w Wj 19,24 nie mogło pojawić się po raz trzeci w czterech wersetach greckie słowo ἐγγίζω. Użycie βιάζομαι do tłumaczenia הרס, rozwiązanie nie powtórzone nigdzie indziej w Septuagincie, wpisuje się jednak w ogólną tematykę ochrony granicy tabu, a więc pozostaje rozumieć ten czasownik w sensie „naruszyć”, „złamać”, „obalić”. Pewnym problemem jest brak poświadczenia w Septuagincie dla takiego znaczenia.

<sup>27</sup> S. GRZYBEK, *Księga Estery. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz* (PŚST t. 6, cz. 3), Poznań 1963, 130.

## d. βιάζομαι jako tłumaczenie עָצַר i עָצַרָה

W septuagintalnych wersjach Księgi Sędziów czasownika βιάζομαι używa się w sposób dość niejednorodny. Zastępuje on bowiem hebrajski czasownik עָצַר w Kodeksie Aleksandryjskim (Sdz<sup>A</sup> 13,15<sup>28</sup>.16) oraz czasownik עָצַרָה w obydwu wersjach (A i B) w Sdz 19,7. Te dwa czasowniki mają dość podobne znaczenie: „przymusić”, „powodować coś siłą”. Pierwszy z nich jest dość często używany w Biblii Hebrajskiej (w 49 wersetach, 50 razy), drugi zaś jest rzadki, bowiem pojawia się 7 razy w tyluż wersetach (stosunek 7:1). W Księdze Sędziów zaś występowanie to nie jest aż tak kontrastowo różne, bowiem rdzeń עָצַר pojawia się dwa razy w formie czasownikowej i raz w rzeczowniku, a עָצַרָה raz w formie czasownikowej (stosunek 3:1), jednak przewaga częstotliwości pierwszego z czasowników jest wyraźna. Tłumaczenie pierwszego z nich jest niejednorodne, ponieważ ani Kodeks Aleksandryjski, ani Watykański nie są konsekwentne w zastępowaniu go przez βιάζομαι. W żadnym z nich bowiem nie występuje ono w tłumaczeniu Sdz 18,7. Jest to werset, w którym pojawia się oparty na omawianym rdzeniu rzeczownik עָצָרָה. W Kodeksie Watykańskim, wierniejszym tekstowi hebrajskiemu, rzeczownik ten zastąpiony jest imiesłowem czasownika ἐκπιέζω („uciskać”, „ściskać”). Jest to przykład interpretacyjny, bowiem ten tekst grecki dodaje rzeczownik, nie mający odpowiednika w tekście hebrajskim, który przenosi problem ucisku na płaszczyznę fiskalną. Czasownik zaś עָצַר (Sdz 13,15.16) w Kodeksie Watykańskim tłumaczony jest zawsze przez złożony czasownik κατέγω („trzymać coś mocno”). W Kodeksie Aleksandryjskim obydwa razy przełożony jest przez βιάζομαι, które wyraźnie ma to samo znaczenie: jego treścią jest naleganie na gościa, by skorzystał z ofiarowanego mu posiłku.

Podobne znaczenie ma czasownik עָצַר w Sdz 19,7, który obydwie tradycje tekstu zgodnie tłumaczą przez βιάζομαι. Jest to opowiadanie zawierające w sobie element przemocy seksualnej (Sdz 19,24.25)<sup>29</sup>. Scena ta, stylizowana na wzór Rdz 19,4-9, przybiera jednak dramatyczniejszy obrót, bowiem dochodzi nie tylko do gróźb, ale do aktu przemocy, którego ofiarą jest żona mieszkańca Gibe'a, który udzielił schronienia lewicie. Słownictwo związane jest z przemocą seksualną. W w. 24 tekst hebrajski ma czasownik עָנָה (tu w znaczeniu „poniżyć”, „pohańbić”) oddany w obydwu wersjach tekstu przez ταπεινώω, a w w. 25 czasownik עָלַל w systemie koniugacyjnym Hitpael oznacza „ogłupiać”, „wykorzystywać seksualnie”, co w obydwu wersjach tekstu greckiego Septuaginty tłumaczy się ἐμπαιζω („traktować pogardliwie”). Jest to zupełnie inne słownictwo niż użyte tam, gdzie w tłumaczeniu występował czasownik βιάζομαι.

Podobnie rzecz się ma z Rdz 33,11, gdzie βιάζομαι tłumaczy czasownik עָצַר, który odnosi się do natarczywości wobec Ezawa ze strony Jakuba namawiającego bliźniaka do przyjęcia daru. Jest to sytuacja podobna do Sdz 13,15n; 19,7. Gdy natomiast w Rdz 34,2 jest mowa o gwałcie Sychema na Dinie, użyte jest słowo עָנָה, które znajduje się w Sdz 19,24 i tak samo jak w tym ostatnim tekście zostało przetłumaczone na grecki w Septuagincie czasownikiem ταπεινώω. Księga Rodzaju

<sup>28</sup> Podobne rozwiązanie przekładowe przyjmuje także Theodocjon. Uwaga ta nie dotyczy Sdz 13,16.

<sup>29</sup> M. BABIK, *Słownik biblijny...*, 192.



potwierdza więc praktykę przekładową, jaką wskazaliśmy w Sdz 19,24. Podobnie też rzecz się ma w Pwt; 21,14; 22,24<sup>30</sup>. Porównanie to utwierdza nas w przekonaniu, że słownictwo związane z gwałtem daje się w Rdz i Sdz wyodrębnić, zaś czasownik βιάζομαι nie jest jego elementem.

e. βιάζομαι jako tłumaczenie פָּרַע

Rdzeń פָּרַע występujący w Biblii Hebrajskiej 84 razy w 72 wersetach jest dość wieloznaczny. Wiąże się z gwałtownym przełamaniem czegoś, dokonaniem wyłomu w czymś czy gwałtownym naleganiem na kogoś. Tłumaczenia czasownika פָּרַע przez βιάζομαι jest tu faktem marginalnym. Zjawisko to pojawia się w 2 Sm 13,25.27, gdzie relacjonuje się spiszek Absaloma na życie Amnona, będący zemstą za gwałt na Tamar (zob. 2 Sm 13,32). Znaczenie, jakie można przypisać temu czasownikowi, to „nalegać”. Wyraz ten opisuje natarczywość, z jaką Absalom próbuje wpłynąć na Dawida, aby wszyscy potomkowie władcy przybyli na ucztę, która skończyła się bratobójstwem. Gwałt w tym opowiadaniu opisany jest natomiast typowo czasownikiem עָנָה tłumaczonym równie standardowo (ταπεινώω). Także tutaj widać, że czasownika βιάζομαι używa się w przekładzie greckim na opisanie działania zawierającego w sobie element przemocy i wykorzystania wyższości jednej strony wobec drugiej.

Recenzja Lucjana 2 Krl 5,23 zawiera nieobecna w pierwotnym tekście Septuaginty wersję, która idzie za tekstem hebrajskim, i zastępuje פָּרַע czasownikiem βιάζομαι<sup>31</sup>, przy czym ma on znaczenie „nalegać”. Warto też zwrócić uwagę, że w Wj 19,24 na końcu wersetu, gdzie Septuaginta używa czasownika βιάζομαι, wersja Lucjana פָּרַע tłumaczy przez ἀπόλλυμι.

Przekłady czasownika פָּרַע przez βιάζομαι nie mają więc nic wspólnego ze znaczeniem „zgwałcić” czy nawet przenośnym „pogwałcić”. Nic jednak nie potwierdza przekonania, że jest to uprzywilejowany ekwiwalent językowy czasownika greckiego, którym się zajmujemy<sup>32</sup>. Jest to jeden z kilku czasowników hebrajskich oznaczający „działać gwałtownie”, „postępować z użyciem przemocy/przymusu” tłumaczonych przez βιάζομαι.

f. διαβιάζομαι jako tłumaczenie עָפַל

Oprócz formy prostej czasownika βιάζομαι w Septuagincie występuje jeden raz forma złożona διαβιάζομαι (Lb 14,44). Czasownik עָפַל, który tłumaczy, jest bardzo

<sup>30</sup> J. VAN SETERS ma wątpliwości, czy w tych tekstach można czasownikowi przypisać współczesne znaczenie słowa „zgwałcić” (tenże, „The Silence of Dina”. w: *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen 25-36. Mélanges offert à Albert de Pury* (Le Monde de la Bible 44), red. J.-D. Macchi, T. Römer, Genève 2001, s. 239-247, zwł. 242.

<sup>31</sup> Podobne rozwiązanie przekładowe przyjmuje także Theodocjon.

<sup>32</sup> Tak sądzi R.S. NOTLEY, „The Kingdom of Heaven Forcefully Advances...”, 304-306 opierając się na D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956, 286.

rzadki w Biblii Hebrajskiej, bowiem występuje tylko dwa razy: w Lb 14,44 i Ha 2,4. Ten drugi tekst w Septuagincie przetłumaczony jest w sposób zmieniający sens zdania. Jest to wynik chęci poprawienia przez tłumacza dość ryzykownego teologicznie tekstu hebrajskiego. Jeśli zaś chodzi o Lb 14,44, to powraca w tym tekście kwestia naruszenia granic tabu, jednak analizowane tu formy czasownikowe oznaczają pozbawione czci religijnej i uporczywe działanie mające na celu przekroczenie dozwolonych granic, a nie samo to przekroczenie.

g. βιάζομαι *bez odpowiednika hebrajskiego*

Teksty, w których βιάζομαι pojawia się bez hebrajskiego odpowiednika, możemy podzielić na dwie kategorie. Do pierwszej należą teksty pochodzące z księgi, której całość znamy tylko w tłumaczeniu greckim, lecz mamy do dyspozycji teksty hebrajskie (Syr 4,26; 31,21). Inne pochodzą z ksiąg, które nie mają swych odpowiedników hebrajskich, ponieważ nie są owocami przekładu z hebrajskiego (2 Mch 14,41; 4 Mch 2,8; 8,24; 11,25).

W Syr 4,26 badany przez nas czasownik pojawia się w zdaniu będącym częścią przysłowia: καὶ μὴ βιάζου ῥόυ ποταμοῦ. Ma ono swój odpowiednik w tekstach hebrajskich, który nie budzi wątpliwości: עמדה עמוד לפני שבלת<sup>33</sup>. Treść obydwu zdań jest w zasadzie jednoznaczna, choć przekład grecki rzeczownik שבלת („strumień”, „rzeka”) tłumaczy (a raczej zastępuje) wyrażeniem ῥόυ ποταμου („nurt rzeki”). Nadaje to całości obrazu poetyckiego, ilustrującego zalecenie moralne, charakter bardziej dramatyczny i dynamiczny. Podobnie też ma się rzecz z użyciem czasowników, bo zamiast dość neutralnego עמד („stać”, „stawać”) używa bardziej nasyconego ekspresją βιάζομαι, co nie ma innego wytłumaczenia, niż chęć osiągnięcia większego efektu artystycznego przez wprowadzenie obrazu zmagania się z nurtem rzeki. Grecki tłumacz podkreśla wymagające wysiłku zmaganie człowieka z siłą napierającego nurtu rzeki, a nie tylko jego bierny opór.

Nieco bardziej złożona jest sytuacja w przypadku Syr 31,21, bowiem tekst hebrajski tego wersetu zachował się w bardzo złym stanie<sup>34</sup>, a zachowana końcówka wersetu nie daje pewności, że tłumaczenie było tu ścisłe. Musimy więc pozostać przy greckim tekście, który zawiera bardzo praktyczną radę dla osób zmuszonych do intensywnego życia towarzyskiego. Jest to składnik dość obszernej kolekcji rad odnoszących się do jedzenia i picia oraz udziału w ucztach (Syr 31,12-32,13). Czasownik βιάζομαι pojawia się tu po raz kolejny w znaczeniu „przymuszać do jedzenia”.

Na podstawie zebranego materiału możemy stwierdzić, że Septuaginta nie operuje jednym znaczeniem czasownika βιάζομαι. Użycie siły, przymusu czy presji to jedyny wspólny mianownik dla tekstów, jakie omówiliśmy.

<sup>33</sup> H.L. STRACK, *Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs*, Leipzig 1903, 3; P. BEENTJES, *The Book of Ben Sira in Hebrew* (SVT 68), Leiden 1997, 25.

<sup>34</sup> P. BEENTJES, *The Book of Ben Sira...*, *sub loc.*

## 2. Znaczenie czasownika βιάζομαι w innych przekładach starożytnych

### a. Aquila

Przekład prozelity Akwili był wyczulony na kwestie filologiczne<sup>35</sup> i stawiał sobie za zadanie stworzenie dosłownego i dokładnego odwzorowania w grece tekstu hebrajskiego<sup>36</sup>. Posługuje się on czasownikiem βιάζομαι rzadziej niż Septuaginta oraz czyni to w innych miejscach (Ps 69[68],5; Ez 18,16; 22,29). W pierwszym z tych miejsc tłumaczony jest czasownik hebrajski צָוָה występujący w systemie odmianowym Hiphil („zmuszać do milczenia”). W Ez 18,16 pojawia się w tłumaczeniu zdania לֹא הָבֵיל הַיְיָ לְאֵל do tłumaczenia tego pierwszego czasownika („byś silnym”, „działać z użyciem siły”)<sup>37</sup>, a w innym passusie tej samej księgi (22,29) tłumaczy עִשָּׂק („uciskać”, „krzywdzić”). Także u tego tłumacza nie znajdziemy ujednoczonego użycia tego słowa. Ostrożność w posługiwaniu się nim jest widoczna. Można ją przypuszczalnie wyjaśnić tym, że nie odpowiadał on ściśle żadnemu terminowi Biblii Hebrajskiej, dlatego był mało użyteczny z punktu widzenia tego tłumacza.

### b. Symmach

Symmach, co do którego starożytność przekazała nam rozbieżne wiadomości<sup>38</sup>, jest przedstawicielem egzegezy żydowskiej, przynajmniej jeśli chodzi o jego warsztat interpretacyjny<sup>39</sup>. Jego sposób posługiwania się czasownikiem βιάζομαι nie wykazuje zależności od Septuaginty ani od pracy translatorskiej Aquili. W 1 Sm 13,12 zastąpił on badanym przez nas słowem greckim formę Hitpael od פָּנָא. Septuaginta posłużyła się rzadkim czasownikiem ἐγκτεύομαι („panować nad sobą”), która lepiej odpowiada znaczeniu czasownika hebrajskiego. Pod tym względem przekład aleksandryjski jest bardzo konsekwentny, bowiem czasownika ἐγκτεύομαι używa wyłącznie do tłumaczenia פָּנָא<sup>40</sup>. Symmach posługuje się nim wyłącznie w przekładzie

<sup>35</sup> HIERONIM, *Listy* 57,11.

<sup>36</sup> Cechy przekładu Aquili omawia N. FERNÁNDEZ MARCOS, *La Bibbia dei Settanta* (ISB S 6), Brescia 2000, 123-126. Zob. też K.H. JOBES, M. SILVA, *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids 2000, 38-40; J.M. DINES, *The Septuagint*, London-New York 2004, 87-89; R. LAMBERTON, „Theory and Practice of Translation in Late Antiquity”. w: *Übersetzung. Eine Internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung*, t. 2, Berlin 2007, 1160-1170, zwł. s. 1164-1166; N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Septuaginta. La Bibbia di ebrei e cristiani* (ANT 6), Brescia 2010, 37-38.

<sup>37</sup> W. ZIMMERLI, *Ezekiel*, t. 1, Minneapolis 1979, 384.

<sup>38</sup> EPIFANIUSZ z SALAMINY w *De mensuribus et ponderibus* 16 mówi o Symmachu jako o Samarytaninie, podczas gdy EUZEBIUSZ z CEZAREI (*Hist. Eccles.* 6,17) i HIERONIM (*De vir.* 54) mówią o nim jako o ebionicie. Brak jednak w dziele tego tłumacza śladów jego rzekomych przekonania ebionickich (N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Septuaginta...*, 39).

<sup>39</sup> A. SALVESEN, *Symmachus in the Pentateuch* (JSSM 15), Manchester 1991, 296-297; N. FERNÁNDEZ MARCOS, *La Bibbia dei Settanta...*, 132-133; J.M. DINES, *The Septuagint...*, 89-90. Przekonanie L.J. GREENSPOONA o wtórnym charakterze wobec Teodocjona (tenże, „Symmachus, Symmachus's Version”. ABD t. 6, 251) nie da się raczej utrzymać.

<sup>40</sup> Rdz 43,31; 1 Krl 13,12 oraz niektóre wersje (A i jedna z poprawek w S) Est 5,10.

Iz. W przyjętym przez siebie rozwiązaniu Symmach przedstawia pewien zamysł interpretacyjny. Stara się pokazać Saula nie jako kogoś, kto przekracza normę kultyczną mobilizując w tym celu swe siły duchowe, ale jako człowieka odczuwającego opór wobec przestępstwa wobec zasad kultu, który musi się przełamywać, by dokonać aktu, jaki spotka się z potępieniem Samuela, a ostatecznie – Boga. Takie podejście do przekładu jest zasadniczo zgodne ze skłonnością do teologicznego wygładzenia tekstu, jaki można zauważyć u tego tłumacza<sup>41</sup>.

Inny tekst, w którym u Symmacha pojawia się βιάζομαι to Hi 24,17. Jest to bardzo niejasny fragment księgi, która nastęrcza ogromne problemy tekstowe, a jeśli chodzi o jej wersję w Septuagincie, to mamy raczej do czynienia z parafrazą, niż z przekładem<sup>42</sup>. Interesujący nas tekst jest w opinii Gianfranco Ravasiego zamknięciem ósmej mowy Hioba<sup>43</sup>. Jak się zdaje, takie rozumienie roli kompozycyjnej wersetu wpływa na jego interpretację w tym komentarzu. Należy go raczej czytać w powiązaniu z wersetami następnymi, a przynajmniej tak czyni Symmach. Jego lektura Hi 24,17 jest dość twórcza<sup>44</sup> także w przypadku badanego terminu. Przetłumaczenie przy jego pomocy czasownika נָכַר w Hiphil zdaje się być raczej wynikiem interpretacji wersetu, niż jego prostego przekładu. Jest to zrozumiałe przy dość słabo uchwytnym sensie tego wersetu.

W Iz 9,4 czasownik, którym się zajmujemy, nie tyle tłumaczy treść, ile pozwala na wyjście z pewnej dwuznaczności, jaką wprowadza figura etymologiczna כָּל־סֵאֵן סֵאֵן na początku wersetu. W tej samej księdze czasownika βιάζομαι Symmach używa jeszcze raz (38,14). Tu także użycie go ma charakter interpretacyjny i uściśla, na czym miałyby polegać przedśmiertne działania podjęte przez króla Judy Ezechiasza (נָצַח od בָּרַח, „nakazywać”, „wydawać polecenia”).

Można więc powiedzieć, że Symmach stosuje badany przez nas czasownik tam, gdzie ma zmodyfikować tekst hebrajski. Nie przypisuje mu żadnego technicznego znaczenia.

### c. *Theodotion*

Ten chrześcijański tłumacz<sup>45</sup> nie wnosi niczego nowego do naszej wiedzy o użyciu czasownika βιάζομαι, ponieważ używa go tam, gdzie pojawił się on w Septuagincie, choć znacznie rzadziej (Sdz 13,15; 2 Krl 5,23).

Starożytne tłumaczenia biblijne poza Septuagintą nie stanowią samodzielnej podstawy do lepszego zrozumienia czasownika βιάζομαι. Tłumacze posługiwali się

<sup>41</sup> A. STÖGER, *Vangelo secondo Luca*, t. 2, Roma 1966, s. 87; B.M. METZGER, „Theories of the Translation Process”. BSac 150(1993), 140-150, zwł. 142.

<sup>42</sup> W. LINKE, „Anioł (ἄγγελος) w LXX Hi...”. 75-76.

<sup>43</sup> G. RAVASI, *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, t. 2, 295.

<sup>44</sup> L.J. LIEBREICH, „Notes on Greek Version of Symmach”. JBL 63(1944), n. 4, 397-403.

<sup>45</sup> K.H. JOBES, M. SILVA, *Invitation to the Septuagint...*, 41-42.

nim nie przez odniesienie do jakiegoś konkretnego terminu hebrajskiego, ale do idei użycia przemocy lub przymusu. Zgadza się to z praktyką przekładową i rozumieniem sensu tego słowa w Septuagincie. Można więc, zważywszy na różnorodność założeń metodologicznych i hermeneutyczno-teologicznych u poszczególnych tłumaczy, powiedzieć, że precyzyjne wskazanie terminu hebrajskiego najbliższego terminowi greckiemu jest niemożliwe. Jeśli chodzi o zastosowanie go w Nowym Testamencie, to dane, jakich dostarcza powyższa analiza, mają raczej charakter negatywny.

Nie oznacza to jednak bezużyteczności ich przeprowadzenia. Wręcz przeciwnie, nie będziemy w analizie logionu ewangelicznego związani wąskim, technicznym rozumieniem tego słowa i uwagę zwrócimy na jego związek z kontekstem. Odniesienie podobnej terminologii do decyzji prawnej<sup>46</sup> czy praw podmiotowych<sup>47</sup> występuje w literaturze prawnej Mezopotamii. Użycie takiego słownictwa dla opisu naruszenia, złamania barier i granic ma więc swe zastosowanie w literaturze biblijnej i pozabiblijnej.

## II. Logion Q 16,16 czy Mt 11,12-13 i Łk 16,16?

### Geneza i historia przekazu

Ewangelia według św. Mateusza zawiera zwarty blok materiału poświęcony Janowi Chrzcicielowi (Mt 11,7-19). Do tej jednostki należy werset zawierający interesujące nas słownictwo (czasownik βιάζομαι i rzeczownik ὁ βιαστής): Mt 11,12. Perykopa ta ma swój odpowiednik w Łk 7,24-35, jednak w tej sekcji brak jest odpowiednika dla Mt 11,12, bowiem ten znajduje się w Łk 16,16. Taka sytuacja jest powodem, dla którego powstaje pytanie o oryginalny kontekst interesującego nas logionu. W swej książce poświęconej postaci Jana Chrzciciela w tradycji synoptycznej Edmondo Lupieri stwierdził, że „Łk 16,16 jest zrozumiały tylko wtedy, gdy znajduje się w swym aktualnym kontekście”<sup>48</sup>. Badacz ten był świadom, że swymi poglądami przeciwstawia się długiej tradycji egzegetycznej, którą wiąże z Rudolfem Bultmannem<sup>49</sup>. Nie jest to jednak opinia, która zdobyłaby uznanie uczonych,

<sup>46</sup> „Usz, ensi Ummy, pogwałcił wyrok, obalił graniczne kamienie”, walec Entenemy (ok. 2400 przed Chr.) cyt. za A. MIERZEJEWSKI, *Tajemnice glinianych tabliczek*, Warszawa 1981, 198.

<sup>47</sup> „Jego syn zada mu gwałt”. Ze zbioru przepowiedni astrologicznych „Enuma Anu Enlil” cyt. za A. MIERZEJEWSKI, *Tajemnice glinianych tabliczek...*, 271.

<sup>48</sup> E. LUPIERI, *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche* (SB 82), Brescia 1988, 68. Być może poszedł za stanowiskiem L. SAUBOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, t. 2, b.m., 618-621.

<sup>49</sup> E. Lupieri (tenże, *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche...*, 94) ma tu na myśli R. BULTMANN, *The History of the Synoptic Tradition*, London 1972, 164 (oryginał niemiecki: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1931). Pogląd ten utrwalił się w kręgu egzegezy niemieckiej, por. E. HIRSCH, *Die Worlagen des Lukas und das Sondergut des Mattäus* (Frühgeschichte des Evangeliums 2), Tübingen 1941, 65-68. Następnie spopularyzował się poprzez publikacje w innych językach np. T.W. MANSON, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels*, London 1950, 134; J.M. CREED, *The Gospel according to St. Luke. The Greek Text with Introduction, Notes, and Indices*, London 1965, 207; J. DRURY, *Tradition and Design in Luke's Gospel. A Study in Early Christian Historiogra-*

skoro Stephen Llewelyn<sup>50</sup> raczej nie dostrzegł pracy włoskiego historyka i egzegety, ponieważ nie cytuje jej w bardzo szczegółowych i obszernych przypisach swego artykułu. Llewelyn zakłada z jednej strony nieprzystawalność Łk 16,16 do kontekstu Łk 16,14-18<sup>51</sup>, a z drugiej bliski związek Mateuszowej wersji logionu z rekonstruowanym oryginałem aramejskim<sup>52</sup>. Taki pogląd na stosunek Mt 11,12-13 i Łk 16,16 stał się podstawą badań dotyczących Jana Chrzciciela<sup>53</sup>. Ciekawe wyjaśnienie redakcyjnego przesunięcia logionu dokonanego przez Łukasza zaprezentował Kenneth E. Bailey, który zasugerował, że w Łk stanowi on komentarz do przypowieści o niegodziwym słudze<sup>54</sup>. Innym jeszcze sposobem spojrzenia na wzajemne relacje obydwu wersji logionu jest potraktowanie go jako przekazanej niezależnie wypowiedzi Jezusa, która w obydwu tekstach znajduje się poza pierwotnym kontekstem<sup>55</sup>. Sprzeczne ze sobą stwierdzenia i przytaczane na ich poparcie argumenty pozostawiają czytelnika opracowań biblijnych w niepewności i utrudniają zrozumienie tekstu biblijnego. Pokazują też, jak dalece iluzoryczny jest obiektywizm badań naukowych w tej dziedzinie służącej teologii.

Mając przed sobą otwarty problem pierwszeństwa jednej z wersji logionu, podchodzimy do niego bez wstępnych założeń. Wyjdziemy od stwierdzenia kilku elementarnych faktów. Przede wszystkim więc należy stwierdzić, że między Mt 11,11 a 11,12-13 istnieje dość złożony związek logiczny. Paralelne do Mt 11,11 wersety Łk 7,28 jest mniej rozwinięty. Różnice między tymi wersetami są większe, niż to ma miejsce w perykopach Mt 11,7-10 i Łk 7,24-27<sup>56</sup>. Uznać trzeba jego Mateuszową

phy, London 1976, 160; J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza...*, 198; L. SABOURIN, *L'Évangile de Luc. Introduction et commentaire*, Roma 1985, 284.

<sup>50</sup> S. LLEWELYN, *The Traditions-geschichte of Matt. 11,12-13...*, 332-333. Zdaje się, że jego przewodnikiem po dziejach interpretacji Mt 11,12, par. Łk 16,16 jest P.S. CAMERON, *Violence and the Kingdom...*, passim.

<sup>51</sup> S. LLEWELYN, *The Traditions-geschichte of Matt. 11,12-13...*, 333, co rozwija na stronach 334-338. Jest to opinia całkowicie przeciwna do tego, co pisze E. LUPIERI w cytowanym powyżej tekście (tenże, *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche...*, 68).

<sup>52</sup> S. LLEWELYN, *The Traditions-geschichte of Matt. 11,12-13...*, 332, co rozwija na stronach 339-342. Powołuje się tu na wyniki pracy nad rekonstrukcją aramejskiej wersji tego fragmentu dokonanej przez G. DALMANA, *Die Worte Jesu*, Leipzig 1898, 113-116. Podobny wydźwięk mają stwierdzenia: „Luke's modification of v. 16 b is better explained by assuming that the evangelist knew it in another context” oraz „Matthew's supposed modification of Luke 16:16 is difficult” (tenże, *The Traditions-geschichte of Matt. 11,12-13...*, 333, co rozwija na stronach 342-346). Tymczasem E. LUPIERI pisze: “il testo mateo è secondario rispetto a quello lucano” (tenże, *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche...*, 95).

<sup>53</sup> W. WINK, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (SNTS MS 7), Cambridge 1968, 20; J. ERNST, *Johannest der Täufer...*, 65.

<sup>54</sup> K.E. BAILEY, *Poet and Peasant. A Literary Cultural Approach to the Parables in Luke*, Grand Rapids 1976, 116-117.

<sup>55</sup> P.H. MENOUD, *Le sens du verbe biazetai...*, 208.

<sup>56</sup> Należy jednak zauważyć, że także Mt 11,8 ma formę bardziej pierwotną niż paralelne Łk 7,25, bowiem w tym ostatnim wersecie znajdujemy uzupełnienie (ἐν μαλακοῖς ἱματίοις zamiast ἐν μαλακῶ ἱς), zastąpienie syntetycznego wyrażenia οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες wyrażeniem bardziej jednoznacznym, choć też bardziej skomplikowanym οἱ ἐν ἱματισμῷ ἐνδόξῳ καὶ τρυφῇ ὑπάρχοντες oraz poprawkę stylistyczną polegającą na zastąpieniu konstrukcji omownej ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων przez prostsze wyrażenie ἐν τοῖς βασιλείοις.

formę za bardziej pierwotną, bowiem zawiera elementy będące śladem bezpośredniego przekładu logionu z aramejskiego. Nie chodzi tu tylko o ἀμήν<sup>57</sup>, ale też o użycie czasownika ἐγενήρω w znaczeniu „urodzić się”, „pojawić się” (o osobie), „zacząć publiczną działalność” (por. Sdz 2,16.18; 3,9.15; 1 Krl 11,14 itd). Znajdujemy je we wszystkich pismach narracyjnych Nowego Testamentu (Mt 3,9; 24,11; Mk 13,22, Łk 1,69; 3,8; 7,16; J 7,52; Dz 13,22). Został on zachowany w różnych redakcjach mowy eschatologicznej (w jej Mateuszowej i Markowej wersji: Mt 24,11 i Mk 13,22). Podobnie też występuje w obydwu wersjach logionu o dzieciach Abrahama, które Bóg może wzbudzić nawet z kamieni (Mt 3,9 i Łk 3,8). Jeśli chodzi o passus mowy eschatologicznej, to zwraca się uwagę na jego apokaliptyczny charakter<sup>58</sup>. Ten drugi przypadek traktowano jako grę słów w języku aramejskim<sup>59</sup>. Można więc uznać, że użyta w Mt 11,11 konstrukcja to semityzm składniowy, który poświadcza pierwotny charakter wersji Mateuszowej.

W Mt 11,11 i 11,12 mowa jest o królestwie niebios, co sprawia, że wersety trudno rozpatrywać zupełnie niezależnie od siebie. Co więcej, obydwie przedstawiają Jana Chrzciciela jako osobę kończącą okres stary, przed nadejściem królestwa, czyli Jezusa, i zaczynającą okres nowy, związany z osobą Chrystusa. Podział logiczny między tym, co mówią Mt 11,11 i 11,12 prowadziłby do tego, że Jan zostałby wykluczony z nowego czasu, z królestwa Jezusowego<sup>60</sup>. Gdyby tak było, znalezienie powodu, dla którego Jan Chrzciciel jest jedną z kluczowych postaci wszystkich Ewangelii nastęrczałoby nieprzewycięzalną trudność. Taki właśnie problem staje przed Łukaszem, którego narracja w tym miejscu traci płynność. Musi się uciec do wykorzystania przeredagowanego materiału (Łk 7,29-30), który w Mt obecny jest w zupełnie innym kontekście (por. Mt 21,31-32). Może sobie na to pozwolić także dlatego, że już wcześniej, w Ewangelii dzieciństwa, określił relacje między Janem Chrzcicielem a Jezusem<sup>61</sup>.

Jeśli chodzi zaś o spójność Łk 16,16 z kontekstem, to rzecz ma się tak, że werset ten nie stanowi dalszego ciągu z poprzedzającym go. Perykopa Łk 16,16-17 ma dość ewidentny charakter redakcyjny i tworzą ją dwa logiony umiejscowione w Mt w bardzo odmiennych od siebie kontekstach (Łk 11,17 jest paralelny do Mt 5,18)<sup>62</sup>. Umieszczenie w tym miejscu Łk 16,16 jest elementem własnej teologicznej konstrukcji Łukasza, opartej na trzech okresach historii zbawienia: czas prawa i proroków (Izraela), czas

<sup>57</sup> J.P. MEIER, *Law and History in Matthew's Gospel. A Redactional Study of Mt. 5:17-48* (AnB 71), Rome 1976, 46-47.

<sup>58</sup> J. GNILKA, *Marco*, Assisi <sup>2</sup>1991, 706.

<sup>59</sup> J.M. CREED, *The Gospel according to St. Luke: The Greek Text, with Introduction, Notes, and Indices*, London 1930, 52; M. BLACK, *Aramaic Approach to the Gospel and Acts*, Oxford <sup>3</sup>1967, 145.

<sup>60</sup> Tak np. J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza...*, 198 i 199, choć jego opinia nie jest konsekwentna.

<sup>61</sup> H.J. CADBURY, *The Making of Luke-Acts*, London 1961, 44-46.

<sup>62</sup> P.S. MINEAR daje przykład interpretacji Łk 16,16-17 jako perykopy o wysokim poziomie wewnętrznej spójności. Być może czyni tak, ponieważ interesuje go teologia Łukasza, a nie kwestie historyczno-redakcyjne (tenże, *To Heal and to Reveal. The Prophetic Vocation according to Luke*, New York 1976, 116-117).

Jezusa i czas Kościoła<sup>63</sup>. Dlatego, podobnie jak w Łk 7,28, także w Łk 16,16 Jan Chrzciciel występuje jako postać przynależąca do minionego etapu historii zbawienia, związana z Prawem i prorokami<sup>64</sup>. Głoszenie jako dobrej nowiny królowania Bożego<sup>65</sup> wyznacza już nową epokę, przeciwstawiającą się wcześniejszej. Do tej samej przebrzmiałej epoki należeć by musieli także faryzeusze miłujący pieniądze i niegodziwi w swym wnętrzu. Pozostaje przyjąć, że takie rozumienie postaci Jana Chrzciciela tłumaczy, dlaczego na początku Łk 16,16 pojawia się kwestia aktualności (czy raczej dezaktualizacji) Prawa i proroków. Efekt takiego układu materiału w ramach wersetu łatwiej daje się pogodzić z zamysłem redakcyjnym Łk, niż z konsekwencją w ukazywaniu przez Łukasza postaci Jana Chrzciciela. Poświęcił on tę drugą kwestię, ponieważ, jak zaznaczyliśmy wyżej, mógł uznać ją, za załatwioną. Pojawienie się czasownika εὐαγγελίζω jest też redakcyjnym zabiegiem charakterystycznym dla Łk<sup>66</sup>.

Ostatecznie więc musimy uznać, że także kształt i charakter Łk utwierdzają nas w przekonaniu, że teza iż Mt 11,12-13 to tekst bardziej pierwotny, nie może być odrzucona *a priori*. Poza tym powstaje poważne pytanie, czy istotnie wyjaśnienie tego konkretnego problemu wymaga od nas, by jako konieczną tezę przyjąć w tym przypadku istnienie wspólnej bazy dla wersji Mt i Łk, czyli źródła Q<sup>67</sup>. Łk 7,28 możemy bowiem uznać za redakcyjną przeróbkę Mt 11,11, nie ma konieczności przyjmowania, że istnieje jakiś hipotetyczny tekst, z którego korzystali obydwaj ewangeliści<sup>68</sup>.

<sup>63</sup> J.A. FITZMYER, *Luke*, t. 2 (AB 28), New York 1964, 1115. Koncepcja trój etapowej historii zbawienia w Dziele Łukasowym, oparta na dorobku HANSA CONZELMANNNA, (tenże, *The Theology of St Luke*, London 1960, odnośnie do Łk 16,16 – strony 157nn), zob. J.A. FITZMYER, *Luke...*, t. 1, 182-187; W. WINK, *John the Baptist...*, 46-49; G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma 1995, 631. Trzeba jednak pamiętać, że trójpodział historii zaproponowany przez Conzelmanna budził pewne wątpliwości, gdy próbowano go aplikować do konkretnych zagadnień, zob. np. jego konstatację w odniesieniu do pojęcia próby-pokusy (πειρασμός) w Łk, S. BROWN, *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke* (AnB 36), Rome 1969, 5-12.

<sup>64</sup> É. SAMAIN, „La notion de APXH dans loevre lucanienne”. w: *L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et Théologiques. Mémorial Lucien Cerfaux* (BETHL 32), red. F. Neirynek, Louvain 1973, 299-328, zwł. 311-312; F. GRYGLEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp-przekład z oryginalnego komentarza* (PŚNT t.3, cz. 3), Poznań-Warszawa 1974, 269.

<sup>65</sup> J. REILING, J.L. SWELLENGREBEL, *A Translator's Handbook on the Gospel of Luke*, Leiden 1971, 568.

<sup>66</sup> Nie bez powodu J.A. Fitzmyer mówi o tym czasowniku: „a favorite Lucan word” (tenże, *Luke...*, t. 1, 148).

<sup>67</sup> Istnienie przypadku, w którym zakładanie Q nie jest konieczne, usiłowaliśmy wykazać w artykule W. LINKE, „Parabola o ziarnie gorczycy. Uwagi o konieczności hipotezy istnienia Q (Mt 13,31-33; Mk 4,30-32; Łk 13,18-21)”. w: *Przed Twym miłosierdziem. Księga pamiątkowa na pierwsze ćwierćwiecze święceń kapłańskich i pierwsze półwiecze życia proboszcza księdza kanonika doktora Zbigniewa Godlewskiego*, red. D. Bartoszewicz, Warszawa 2010, 119-137. Ważnym głosem w dyskusji na ten temat jest nowo wydana książka B. ADAMCZEWSKI, *Q or Not Q? The So-Called Triple, Double and Single Traditions in the Synoptic Gospels*, Frankfurt a. M. 2010, choć nie wszystkie tezy w niej sformułowane podzielać możemy z przeopowiadaniem i działalnością Jezusa oraz z potraktowaniem Mt jako ostatniego ogniwa w łańcuchu tradycji.

<sup>68</sup> Jak logion ten funkcjonuje w całości Dzieła Łukasowego, zob. J.M. NÜTZEL, *Jesus als Offenbarer Gottes nach den lukanischen Schriften* (FB39), Würzburg 1980, 106-107.



Musimy więc powiedzieć, że nie ma jednego znaczenia logionu Q 16,16 ani powodu, by przyjąć za konieczne istnienie takiego logionu. Mamy dwa różne logiony, różnie przedstawiające postać Jana Chrzciciela, z których pierwotnym jest Mt 11,12-13<sup>69</sup>. Podobnie też słownictwo oparte na rdzeniu βιασ- w Mt i w Łk mogą mieć różne znaczenie<sup>70</sup>.

### III. Jan Chrzciciel w świetle Mt 11,12-13 i Łk 16,16

Stawiając pytania o poglądy na osobę Jana Chrzciciela i środowiska, z jakich mogą pochodzić logiony odnoszące się do Jana Chrzciciela i królestwa Bożego, postaramy się udzielić odpowiedzi wychodzącej od samego tekstu, nie zaś od tradycji jego interpretacji. Odchodzimy też od tradycyjnego sposobu patrzenia na stronę gramatyczną (*vox*) czasownika βιάζομαι jako na klucz do rozumienia logionu. Takie ujęcie wpłynęło na tradycję komentowania odnośnych wersetów<sup>71</sup>. Należy zauważyć ważny fakt, który w jakimś stopniu porządkuje tę materię. Czas teraźniejszy, który nie pozwala rozróżnić strony biernej i zwrotnej, występujący w obydwu wersetach ewangelicznych, nie jest najczęściej używanym w Biblii Greckiej. Częstszy jest aoryst, który rozróżnia te dwie strony. Tylko raz (Syr 31,21) użyta jest strona bierna, podczas gdy Rdz 33,11; Wj 19,24; Pwt 22,25.28; Sdz<sup>A</sup> 13,15.16; Sdz<sup>AB</sup> 19,7; 2 Sm 13,25.27 posługują się stroną zwrotną. Możemy na tej podstawie przypuszczać, że w formach czasu teraźniejszego mamy do czynienia raczej ze stroną zwrotną, a nie bierną, która zachowuje znaczenie czynne ze względu na zmianę omawianego czasownika posiadającego pełną odmianę w *deponens*. Ważniejsze jest natomiast uwzględnienie różnicy między obydwoma tekstami Ewangelii co do podmiotu tego czasownika, a w konsekwencji co do roli, jaka jest przypisywana królestwu Boga/niebios w składni zdania z tym orzeczeniem. W oparciu o te dwa założenia, wsparci wiedzą o tym, jaką rolę spełniał czasownik βιάζομαι w starożytnych przekładach biblijnych na grecki, spróbujemy odczytać jego znaczenie w kontekście obydwu wersetów.

#### *Mt 11,12-13*

Jezus w relacji Mt 11,12-13 opisuje sytuację, która jest charakterystyczna dla pewnego zamkniętego okresu. Jego ramy czasowe wyznaczają z jednej strony „dni Jana Chrzciciela”, z drugiej zaś – chwila, w której Jezus wypowiada swe słowa („aż

<sup>69</sup> O Mt 11,11-13 G.H.P. THOMPSON pisze, że to „a similar saying spoken perhaps on a different occasion” (TENŹE, *The Gospel according to Luke*, Oxford 1972, 214).

<sup>70</sup> Nie jest to pogląd oryginalny, bowiem różnicę między znaczeniami tej terminologii w obydwu tekstach eksponuje zwłaszcza P.H. MENOUD, *Le sens du verbe biazetai...*, 210-212.

<sup>71</sup> Dla przykładu cytujemy najnowszy komentarz do Mt w języku polskim: „Najważniejsze rozróżnienie dotyczy tego, czy czasownik βιάζομαι należy rozumieć w sensie medialnym i raczej pozytywnym, czy w sensie biernym, tj. negatywnym lub pozytywnym”. (A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13* [NKB NT 1/1], Częstochowa 2005, 467). Dobrą syntezę tradycji przedstawia F.D. BRUNER, *Matthew. A Commentary*, t. 1, Grand Rapids-Cambridge 2007, 513-514.

do teraz”)<sup>72</sup>. Czym są te momenty graniczne? Pytanie to jest szczególnie istotne zwłaszcza w odniesieniu do pierwszego z nich, bowiem najprostsze rozumienie tego wyrażenia („za życia Jana Chrzciciela”) jest niemożliwe skoro Jan Chrzciciel jeszcze żyje. Podobnie mało prawdopodobne jest utożsamienie z czasem prorokowania przez Jana Chrzciciela<sup>73</sup>. Z drugiej zaś strony musimy wziąć pod uwagę to, że użycie takiego określenia nie pozwala nam przesunąć znaczenia tego zwrotu przed czas narodzin Jana. Ewangelia Mateusza, w odróżnieniu od Łk, nie wprowadza motywu narodzin Jana. Pojawia się jako osoba dorosła, w toku swej działalności publicznej prowadzonej na Pustyni Judzkiej (Mt 3,1). Ogłasza on bliskość królestwa niebios (Mt 3,2), podobnie jak czyni to na początku swej działalności Jezus (4,17). Pierwsze orędzie Jezusa jest związane, nie tylko w Mt, z aresztowaniem Jana, o którym mówi się nawiązując do męki i śmierci Jezusa (użycie czasownika παραδίδωμι)<sup>74</sup>. Pojawia się tu idea paralelizmu pomiędzy Janem a Jezusem, którą rozwinie Łk 1-2. W tym kontekście mówienie o okresie pomiędzy pojawieniem się Jana Chrzciciela a jakimkolwiek momentem w działalności Jezusa przed śmiercią Jana nie ma właściwego sensu. Wydarzenia te są sobie tak bliskie, że czas pomiędzy nimi nie tworzy raczej szczególnego okresu w historii zbawienia, który miałby swoją specyfikę. Użyte w Mt 11,12 „teraz” miałoby sens jedynie o tyle, że pokazuje trwanie tego etapu, który został zapoczątkowany przez wystąpienie Jana Chrzciciela. Ponadto w słowach Jezusa nie ma śladu, który wskazywałby na przewidywany koniec tego okresu; ma on charakter definitywny<sup>75</sup>. Chodzi więc o to, że wystąpienie Jana Chrzciciela jest właściwym początkiem tej sytuacji, w której działa także sam Jezus<sup>76</sup>. Opisując więc ten etap, Jezus charakteryzuje nie tylko Jana i jego działalność, ale także swoje przepowiadanie i publiczną aktywność<sup>77</sup>.

Doskonale harmonizuje z tym rozumieniem Mt 11,12a treść w. 13, gdzie mowa jest o tym, że Prawo i Prorocy wraz z pojawieniem się Jana Chrzciciela tracą przynajmniej pewien aspekt swej roli, określony czasownikiem „prorokować” (προφητεύω). Znaczenie tego terminu podatne jest na interpretacje zbyt teologiczne, harmonizujące jego sens z zagadnieniem stosunku Jezusa do prawa w kontekście Mt 5,17-19. Trudno zaakceptować jako interpretację tych słów stwierdzenie, że „Znaczenie Prawa i Proroków jako zapowiedzi ustało. Nie ustało ich znaczenie prorockie i nauczające”<sup>78</sup>. Prorokowanie w Nowym Testamencie oznacza bowiem przekaz treści aktualnej, opisującej czy to teraźniejszość, czy najbliższą przyszłość, lub do nich się odnoszącej. Wraz z pojawieniem się Jana Chrzciciela, orędzie prawa i proroków już nie wystarcza jako prorokowanie w tym rozumieniu. Dlatego Jezus musi je „doprowadzić do stanu pełni”

<sup>72</sup> W. WINK, *John the Baptist...*, 29-30; J. ERNST, *Johannest der Täufer...*, 66-67.

<sup>73</sup> P. BONNAR, *L'Évangile selon Saint Matthieu* (CNT 1), Neuchatel 1963, 163.

<sup>74</sup> W. LINKE, "Pierwsze wystąpienia Jezusa w Ewangelii Marka a kształtowanie się tradycji synoptrycznej". WST 19(2006), 185-194, zwł. 188.

<sup>75</sup> W. WINK, *John the Baptist...*, 19.

<sup>76</sup> A. PACIOREK, *Ewangelia według św. Mateusza...*, 468.

<sup>77</sup> K. BACKHAUS, *Die „Jüngerkreise“ des Täufers Johannes...*, 64.

<sup>78</sup> *Tamże*.

(zob. πληρωσαι w Mt 5,17)<sup>79</sup>, co nie oznacza jego unieważnienia czy zniesienia, ale zmianę jego statusu. Staje się ono, z opisu stanu relacji między Bogiem a ludzkością reprezentowaną przez Lud Przymierza, odsyłaczem i zapowiedzią tego, co realizuje się w czasach Jezusa zapoczątkowanych pojawieniem się Jana Chrzciciela. Prawo i prorocy nie mają więc już mocy żywego słowa Boga, ale tylko charakter pouczenia, na podstawie którego można lepiej poznać Jezusa i dane przez Niego zbawienie (Dz 28,23, por. 18,24-25). Postać Jana Chrzciciela nie jest więc tutaj kluczowa, ale ukazuje się on tu właśnie jako poprzednik Pański, ściśle związany z czasem Jezusa<sup>80</sup>.

W tym kontekście należy spojrzeć na słownictwo związane z przemocą czy presją w Mt 11,12: czasowniki βιάζομαι, ἀρπάζω i rzeczownik βίασις. Dla ustalenia, jak rozumieć (czynnie czy biernie) pierwszy czasownik, warto zwrócić uwagę, że podmiotem drugiego są βιασταί. Z tego należy wnosić, że w zdaniu poprzednim owi ludzie natarczywi czy działający z użyciem przemocy pozostają podmiotem logicznym czasownika, którego podmiotem gramatycznym, a więc przedmiotem czynności pozostaje królestwo niebios. Postawa Jana Chrzciciela jest skonfrontowana z tymi, którym Jezus przeciwstawia swego poprzednika: określanymi obrazowo jako „trzeci-na kołysana przez wiatr” (Mt 11,7), „człowiek ubrany w miękkie [szaty]” (w. 8). Przeciwnością tych osób pozbawionych stałości i mocy jest prorok. Jednocześnie Mt 11,10 i Łk 7,27 zawierają cytaty Ml 3,1<sup>81</sup>, w którym mowa jest o posłańcu czy też aniele, którym jest Jan<sup>82</sup>. Przyjście tej postaci eschatologicznej jest związane bezpośrednio z przyjściem Pana do świątyni. Trudno jest odpowiedzieć, czy między Panem a Aniołem Przymierza da się w tym wersecie dokonać rozróżnienia. Raczej przyjmujemy, że Aniołem Przymierza jest sam Pan<sup>83</sup>. Co do pierwszego posłańca-anioła<sup>84</sup>, to jego tożsamość pozostaje także dyskusyjna. Tradycyjne utożsamienie go z prorokiem (wyrażenie מַלְאָכִי jako podstawa dla imienia Malachiasz) raczej nie wytrzymuje krytyki. Słuszniej jest przyjąć, że związki z Wj 23,20-22 sugerują interpretację tej postaci jako niebiańskiego posłańca JHWH<sup>85</sup>. Sama Księga Malachiasza pokazuje nam, że taką postacią może być Eliasz *redivivus*, o którym mówi Ml 3,23-24. Jan w wizji Mt to prorok na wzór Eliasza, ubrany w płaszcz z wielbłądziej wełny i pas skórzany wokół bioder (Mt 3,4). Utożsamienie to pojawia się w 11,14 w formie bardzo bezpośredniej<sup>86</sup>. Możemy więc powiedzieć, że kluczem do zrozumienia, co oznaczają występujące w Mt 11,12 terminy odnoszące się do nalegania i przemocy,

<sup>79</sup> J.P. MEIER, *Law and History in Matthew's Gospel. A Redactional Study of Mt. 5:17-48* (AnB 71), Rome 1976, 73-81.

<sup>80</sup> J.P. MEIER, *Matthew* (NTM 3), Wilmington 1980, 122-123.

<sup>81</sup> Połączony z Wj 23,20, por. L. SAUBOURIN, *Il Vangelo di Matteo...*, 617; F. GRYGLEWICZ, *Evangelia według św. Łukasza...*, Poznań-Warszawa 1974, 169.

<sup>82</sup> J.M. CREED, *The Gospel according to St. Luke...*, 107.

<sup>83</sup> H. REVENTLOW, *Aggeo, Zaccaria e Malachia* (AT 25, cz. 2), Brescia 2010, 239.

<sup>84</sup> L. ALONSO SCHÖKEL, J.L. SICREDIAZ, *I Profeti*, Roma 1989, 1393.

<sup>85</sup> H. REVENTLOW, *Aggeo, Zaccaria e Malachia...*, 239.

<sup>86</sup> J.D. KINGSBURY, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, London 1976, 30; D. DOGONDKE, *Postannictwo Eliasza według prorocstwa Malachiasza (Ml 3,23-24)* (UAM WT Studia i materiały 128), Poznań 2009, 34-35.

jest postać eschatologicznego Eliasza, który w swej działalności nie cofał się przed gestami gwałtownymi (Syr 48,1-11). Eschatologiczny Eliasz przynosi sąd, tak jak działający w czasach Achaza prorok izraelski (por. 1 Krl 18,20-46). Można więc powiedzieć, że postawa, o jakiej mówi Mt 11,12, jest tożsama z gorliwością Eliasza (Syr 48,2). Jan-Eliasz to prorok nowych, Jezusowych czasów, którego orędzie zachowuje aktualność w czasach, gdy prawo i prorocy już utracili moc prorocką<sup>87</sup>. Jego moc związana jest z gorliwością, z jaką działa, i ze skutecznością jego słowa. „Królestwo niebios jest przedmiotem działań płynących z gorliwości i zdobywają je gorliwcy” na wzór Eliasza i Jana Chrzciciela. Te cechy i metody działania oceniane są zdecydowanie pozytywnie i cechują sytuację, w której miara prawa i proroków została doprowadzona do pełni i doskonałości przez Jezusa.

### *Łk 16,16*

W tekście Łukasowym słownictwo związane z przemocą/naleganiem jest zredukowane do użycia czasownika βιάζομαι. Już zwracaliśmy uwagę, że został on zastąpiony jako orzeczenie w partii wersetu odnoszącej się do królowania Boga będące w tym przypadku przedmiotem (podmiot gramatyczny) ewangelizacji<sup>88</sup>. Zastanawiające jest, że czasownik εὐαγγελίζεται jest pierwszym w zdaniu. Początek wersetu zachowuje charakter równoważnika zdania, jednak do jego interpretacji potrzeba jakiegoś odniesienia prawa i proroków do czynności. Połączenie jej z głoszeniem dobrej nowiny wydaje się rozwiązaniem najbardziej naturalnym. Aż do Jana Chrzciciela więc głoszone jako dobrą nowinę prawo i proroków. Nie mamy powodu, by w kontekście Łk Jana wyłączyć z tej fazy. Jako głosiciel ewangelii królowania Bożego w Łk występuje tylko Jezus (4,43; 8,1), a w Dz 8,12 Filip głosi królowanie Boga wraz z imieniem Jezusa<sup>89</sup>. Ten nowy etap, związany z samym Jezusem, różni się od tego, do którego przynależał Jan Chrzciciel<sup>90</sup>. Ten ostatni nie jest w Łk utożsamiany z Eliaszem, bowiem rolę tę pełni sam Jezus<sup>91</sup>.

<sup>87</sup> Nie jest to jedyna możliwa interpretacja eschatologiczna tego wersetu. Alternatywną jest ta, która przedstawia owych gwałtowników jako działających wobec królestwa niebios z przemocą jako eschatologicznych przeciwników reprezentujących królestwo szatana (J.D. KINGSBURY, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom...*, 142 i 149-150). Nie wydaje się ona jednak ściśle związana z tekstem Mt 11,12-13 i dość swobodnie interpretuje jego dane.

<sup>88</sup> G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca...*, 634.

<sup>89</sup> Warto tu mieć na uwadze stwierdzenie, jakie umieszcza w swej monografii S. PUNAYAR: „Luke does not ascribe the proclamation of the kingdom of God to John. That is reserved for Jesus” (tenże, *Luke's Christological Use of the Old Testament. Study on the Special Lukan Quotations*, Rome 1993, 35).

<sup>90</sup> W.J. HARRINGTON, *The Gospel according to St Luke*, London 1968, 203; A. STÖGER, *Vangelo secondo Luca*, t. 2..., 86;

<sup>91</sup> L. SABOURIN, *L'Évangile de Luc...*, 285; W.L. BURTON, *The Murder of the Prophets and other Themes in Luke/Acts*, diss., Roma 1998, 110-112; DOGONDKE, *Postannictwo Eliasza według prorocstwa Malachiasza...*, 35-38; P. ŁABUDA, „Dziś ze mną będziesz w Raju (Łk 23.43)”. *Słowo Krzyża* 4(2010), 244-257. Sprawę w sposób nieco bardziej złożony przedstawia A.R.C. LEANEY, *A Commentary to the Gospel according to St. Luke*, London 1966, 41. Trzeba jednak mieć na uwadze Łk 1,17, gdzie Jan Chrzciciel pojawia się w związku z Eliaszem, por. J. DANIELOU, *Jean-Baptiste témoin de l'Agneau*, Paris 1964, 11. Nie ma jednak w Łk utożsamienia między tymi dwiema postaciami, które obecne jest w Mt 11,14, zob. G.H.P.

Prawo i prorocy mieli odniesienie do wiary Izraela, natomiast głoszenie królowania Boga jest faktem powszechnym i dotyczącym wszystkich. To uniwersalistyczne przesłanie chrześcijaństwa wpisane już w nauczanie Jezusa, jak przedstawia je Łukasz<sup>92</sup>, sprawia, że Jan Chrzciciel, którego orędzie jest skierowane do wyznawców judaizmu, przynależy do poprzedniego okresu historii zbawienia. Jest to zgodne z prorocką zapowiedzią Zachariasza, ojca Jana Chrzciciela (Łk 1,77). Jednak, jeśli weźmiemy pod uwagę Łukaszkową relację o przepowiadaniu Jana Chrzciciela, to zwraca się on do dzieci Abrahama (Łk 3,8), ale odpowiada też na pytania żołnierzy (w. 14). Chociaż to właśnie „lud” był głównym adresatem misji Jana (por. Łk 3,15, por. Dz 13,24). Jan ewangelizował lud (w. 18) czyli głosił przyjście eschatologicznego sędziego, który „będzie chrzczył Duchem Świętym i ogniem” (w. 16). Zapowiedź ta (identyczna jak w Mt 3,11) nie wykracza jeszcze poza eschatologiczne nadzieje Izraela, nie ma więc niczego, co czyniłoby Jana Chrzciciela głosicielem ewangelii, której treścią jest królowanie Boga uobecniane przez Jezusa.

Powszechne wezwanie do zabiegania o królestwo Boże nie jest w Łk niczym zaskakującym. Jezus ogłaszając początek swej misji podczas przemówienia w synagodze w Nazarecie, gdy mówi o swej ojczyźnie (Łk 4,24), nie ma na myśli tylko rodzinnego miasteczka, bowiem mówi o Elizeuszu (ww. 25-26) i Eliaszu (w. 27), którzy zostali posłani poza granice Izraela: w pierwszym przypadku prorok poszedł do Sarepty koło Sydonu, w drugim zaś – przyjął i uzdrowił Aramejczyka (Syryjczyka). Powszechny charakter przyjścia królowania Boga, którym jest Jezus, to także temat Łk 17,24.

Królowanie Boże w Łk nie jest czymś, co ludzie tworzą własnymi działaniami. Jest ono w uczniach Jezusa (Łk 17,21), jednak przyłączanie się do niego nowych osób to przede wszystkim owoc Bożego miłosierdzia i cierpliwości, z jaką szuka On nawet grzeszników (Łk 15). To Bóg przez Jezusa jest podmiotem aktywnym, zaś człowiek pozostaje raczej poddany mocy Bożego miłosierdzia i „przynaglany” przez nią, „przymuszany” (Łk 14,23, podczas gdy paralelny tekst Mt 22,9 mówi o zapraszaniu)<sup>93</sup>. Można więc uznać, że Łk 16,16 należy do wersetów ukazujących Łukaszkową koncepcję teologiczną, w której zbawcza inicjatywa Boga realizowana przez Jezusa Chrystusa dotyczy wszystkich ludzi, ale ludzie ci uczestniczą w niej raczej biernie, poddawani są presji.

## Wnioski

Analiza użycia terminów, które następują tak wiele problemów interpretacyjnych w Mt 11,12-13 i Łk 16,16, w Septuagincie i innych przekładach starożytnych

---

THOMPSON, *The Gospel according to Luke...*, 50; J.M. MUÑOZ NIETO, *Tiempo de Anuncio. Studio de Lc 1,5-2,52*, Taipei 1994, 171; N. LANG, *The History of the Early Christianity* (SRHEC 3), Frankfurt a. M. 1997, 100. F. BOVON mówi tu o kompromisie między tradycją utożsamiającą Jana Chrzciciela z Eliaszem a zamysłem redakcyjnym Łukasza (tenże, *L'Évangile selon Saint Luc 1,1-9,50* (CNT 3a), Genève 1991, 58-59. Stanowisko tego badacza nie jest jednak konsekwentne, por. tamże, 369. Inni wolą mimo wszystko widzieć tu raczej nawiązanie do posłańca z Mi 3,1, por. W.J. HARRINGTON, *The Gospel according to St Luke...*, 119.

<sup>92</sup> J.M. CREED, *The Gospel according to St. Luke...*, 207.

<sup>93</sup> Zupełnie przeciwną (czynną) interpretację czasownika przedstawia jako lepiej pasującą do kontekstu J. NOLLAND, *Luke 9:21-18:34* (WBC 35B), Nashville 1993, 820-821.

Biblii na język grecki, ukazała nam bardzo różnorodne znaczenia, jakie czasownik βιάζομαι i terminy pokrewne mogą przyjmować w różnych kontekstach. Łatwiej nam dzięki temu przeglądowi zrozumieć, że w dwóch Ewangeliach mogą one występować z różnym znaczeniem.

Jeśli przyjęliśmy, że tekst Mt 11,7-19 przekazuje perykopę w wersji bardziej pierwotnej, niż Łk 7,24-35, to musimy zaakceptować jako konsekwencję tego wyboru, że w myśl pierwotnego logionu od Jana zaczynają się czasy ludzi nalegających, którzy swoim naleganiem zdobywają królestwo niebios, a Jan jest pierwszym z nich, wypełniając rolę eschatologicznego Eliasza. Łukaszowa redakcja modyfikuje tę wizję teologiczną osoby i dzieła Jana Chrzciciela. Jest on nie tyle prekursorem Pana, ile raczej ostatnią postacią z szeregu proroków zamkniętej epoki Izraela. Nowe czasy charakteryzują się tym, że Bóg działa z mocą i w sposób przynaglający wobec wszystkich ludzi, którzy powinni okazać uległość Jego działaniu. O ile Mateuszowi zależy bardziej na ukazaniu ciągłości zbawczego działania Boga, o tyle Łukasz jest bardziej chrystocentryczny w swym rozumieniu chrześcijaństwa. Może się to wiązać z jego doświadczeniem kontaktu z grupami uczniów Jana Chrzciciela lub przynajmniej wiedzy o istnieniu takich grup (Dz 18,25; 19,3-4). Ewangelia spisana przez chrześcijanina żyjącego w czasach, gdy Słowo Boże opuściło już granice Jeruzolimy, Judei, Samarii i zaczęło rozchodzić się po całej ziemi (por. Dz 1,8) przetwarza wątki wiążące bardziej pierwotne wersje opowiadań o Jezusie z ekonomią zbawienia zawartą w świętych tekstach i tradycji teologicznej judaizmu.

„VIOLENCE” AND A REIGN OF GOD. A STUDY ON LOGION OF JOHN THE BAPTIST  
AND A KINGDOM OF GOD (MATT 11:12-13; LUKE 16:16)

*Summary*

Jesus' speech of violence suffered by the reign of God (Matt 11:12-13; Luke 16:16) is a big interpretative and historical-critical problem. The first kind of difficulty comes from the fact that the vocabulary used especially in Matt is not easy to understand in a right way. One can identify words βιάστης and βιάζομαι with various meanings from interpersonal to social relationships. The second kind is setting the primal version and the context of use of this logion. An answer for these enigmas has not only theoretical value but is also important for our idea about John the Baptist and his place in an early Christianity theological traditions.

For resolving these problems we commence this study with presentation of use the vocabulary in view in Septuagint and other ancient translations into Greek. This research shows the variety of this terminology. Next we study the logion problems and it leads to conclusion that we have to do with two different conceptions of the character and the function of John the Baptist in Matt 11:12-13 and in Luke 16:16. This forces us to use two different interpretations of the words used by each of the authors. Also there's no need to seek for any common source for the two New Testament writers (Q). Luke 16:16 is perfectly clear as an adaptation of Matt 11,12-13 for the ideas of the Luke's Work.