

***Memoria scripturarum* w opowiadaniu o prorockim powołaniu św. Pawła (Dz 26,12–18)**

Memoria Scripturarum in the Story of St Paul's
Prophetic Vocation (Acts 26: 12–18)

Jest rzeczą oczywistą, że wszyscy pisarze Nowego Testamentu uważali i traktowali Stary Testament za swoją Biblię. Jak zauważa A.T. Hanson, *nigdy nie pomyśleliby o nim jako o Starym Testamencie. Dostrzegali w nim potwierdzenie swej wiary i często posługiwali się nim, aby dowieść swego punktu widzenia. (...) Wszyscy autorzy nowotestamentalni podzielali pewne założenia odnośnie do Biblii. Pisma, które posiadali, uważali za całkowicie prawdziwe i bezbłędne, wewnątrznie spójne, bez żadnych sprzeczności. Przede wszystkim jednak dostrzegali w nich wiele odniesień do Jezusa Chrystusa i proctwo o Nim*¹. Na ten niezwykle ważny wymiar pism Nowego Testamentu wskazuje także dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, która stwierdza, że *Pisma Nowego Testamentu nigdy nie przedstawiają siebie jako coś kompletnie nowego. Przeciwnie, jawią się jako coś, co jest solidnie zakorzenione w długim doświadczeniu religijnym narodu Izraela, doświadczeniu spisany w różnych formach w pismach sakralnych, które stanowią Pisma narodu żydowskiego*². We wnioskach końcowych tego samego dokumentu prawda ta została wyrażona w sposób bardzo obrazowy, kiedy Papieska Komisja Biblijna stwierdza, że *bez Starego Testamentu Nowy Testament byłby księgą nie do rozszyfrowania, rośliną pozbawioną korzeni i skazaną na uschnięcie*³. Uchwycenie zatem tej istotnej relacji między Starym a Nowym Testamentem jest jednym z najważniejszych zadań teologii biblijnej, która

¹ A.T. Hanson, *Cytaty ze Starego Testamentu w Nowym Testamencie*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa ³1999, s. 95.

² Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, 3, Kielce 2002, s. 16.

³ Tamże, 84, s. 167.

przecież powinna ukazywać jedność i ciągłość odwiecznego Bożego planu zbawienia świata. Co więcej, znajomość sposobów posługiwania się Starym Testamentem przez autorów Nowego Testamentu pozwala nie tylko zrozumieć sam mechanizm wzajemnych odniesień, ale daje możliwość głębszego poznania myśli autorów nowotestamentalnych, którzy wyrażają, z jednej strony, jedność i kontynuację Bożego planu zbawczego, a z drugiej – ukazują istotną nowość, doskonale eschatologiczne wypełnienie się Pisma w Jezusie Chrystusie⁴.

Niniejszy artykuł podejmuje problematykę obecności Starego Testamentu w Nowym, a konkretnie w Dziejach Apostolskich, na przykładzie opowiadania o powołaniu Pawła, które odnajdujemy w obrębie mowy wygłoszonej przez samego Apostoła przed królem Agryppą II w Cezarei Nadmorskiej (por. Dz 26, 12–18). Rozpoczynamy od kilku uwag metodologicznych odnoszących się do stosowania Starego Testamentu w Nowym, gdzie wyjaśniamy także tytułowe pojęcie *memoria scripturarum*. Następnie omówimy krótko trzy relacje o wydarzeniu pod Damaszkiem, aby następnie szczegółowo wskazać na możliwe zależności trzeciego opowiadania (por. Dz 26, 12–18) od Starego Testamentu. Końcowa część rozważań zostanie poświęcona znaczeniu teologicznemu zastosowanych przez Łukasza odniesień do pism starotestamentalnych, osadzonemu w szerokim kontekście zastosowania Starego Testamentu w *Opus Lucanum*⁵.

Użycie Starego Testamentu w Nowym: uwagi metodologiczne

Cytowany wcześniej dokument Papieskiej Komisji Biblijnej wskazuje na podstawowe sposoby zastosowania Starego Testamentu w Nowym. Mówi się o *licznych wyrażeniach zapożyczonych przez Nowy Testament z pism narodu żydowskiego, co prowadzi do częstych zjawisk reminiscencji i cytatów pośrednich, to znaczy całych zdań przejętych do Nowego Testamentu, bez wskazania pochodzenia danego cytatu*⁶.

⁴ Zob. Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska Verbum Domini. O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, 40, Kraków 2010, s. 48. Zdaniem papieża, *pojęcie wypełnienia się Pism jest złożone, ponieważ zawiera trzy wymiary: podstawowy aspekt ciągłości w stosunku do Objawienia Starego Testamentu, aspekt zerwania oraz aspekt spełnienia i przewyższania*.

⁵ Przyjmujemy powszechnie raczej uznawaną opinię, że Trzecia Ewangelia (Łk) i Dzieje Apostolskie mają tego samego autora. Zgodnie z tradycją, nazywamy go także Łukaszem, zob. M. Kiedzik, *Łukasz – towarzysz i uczeń Pawła*, w: *Przybliżyło się królestwo Boże. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Romana Bartnickiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2008, s. 229–239.

⁶ Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski*, 3, s. 16.

Obok reminiscencji i cytatów pośrednich występują także tak zwane cytaty wyraźne (bezpośrednie), to znaczy wprowadzone do Nowego Testamentu jako takie, z zaznaczeniem pochodzenia przywoływanego zapożyczenia. W przypadku tych ostatnich jest jasne, że autor wprost odnosi się do pism Starego Testamentu, najczęściej przez zastosowanie także formuły wprowadzającej cytat (*formula quotationis*)⁷, choć czasem jednoznaczne ustalenie konkretnego tekstu może też być problematyczne i niejednoznaczne⁸. Jeszcze większe wyzwanie stanowi określenie pochodzenia cytatów pośrednich czy innego rodzaju reminiscencji, różnego stopnia aluzji⁹ i ech¹⁰ do Starego Testamentu. Doskonałym przykładem księgi biblijnej, która nie zawiera ani jednego cytatu bezpośredniego ze Starego Testamentu¹¹, ale mimo to pozostaje *księgą najbardziej przesiąkniętą Starym Testamentem*¹², jest Apokalipsa

⁷ Zob. R.A. Pérez Márquez, *L'Antico Testamento nell'Apocalisse. Storia della ricerca, bilancio e prospettive*, Assisi 2010, s. 87. Autor wymienia najważniejsze formuły: **kaqwj gegraptaí** (Mt 26, 24; Mk 1, 2; 9, 13; 14, 21; Łk 2, 23); **gar gegraptaí** (Mt 2, 5; 4, 4; 26, 18); **kaqwj proeirhken Hsaiain** (Rz 9, 29).

⁸ Jako przykład można zacytować Mt 2, 23, gdzie mowa o Jezusie, że *przybył do miasta zwanego Nazaret i tam zamieszkał. Tak się spełniło słowo przekazane przez proroków: Będą Go nazywać Nazareczykiem*. Już samo użycie w liczbie mnogiej „przez proroków” (**oþwj plhrwqh/ to rhqen dia twñ profhtwñ**) wskazuje na różne możliwości interpretacji odniesienia ze Starego Testamentu: Sdz 13, 5.7 lub Iz 11, 1. Szerzej na ten temat, zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. I, Częstochowa 2005, s. 137–138.

⁹ Przez „aluzje” rozumie się zazwyczaj nawiązanie stanowiące werbalne lub kontekstualne podobieństwo do pra-tekstu, zob. J. Paulien, *Criteria and the Assessment of Allusions to the Old Testament in the Book of Revelation*, w: *Studies in the Book of Revelation*, red. S. Moyise, Edinburgh & New York 2001, s. 116. W połowie lat 80. XX w. G. Beale, studiując aluzje w Apokalipsie, stworzył własny podział aluzji na „oczywiste” (*clear*), „prawdopodobne” (*probable*) i „możliwe” (*possible*), zob. G.K. Beale, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids & Cambridge 1999, s. 78; autor zastosował cztery kryteria: podobieństwa w temacie, treści, szczególnej konstrukcji wyrazów i strukturze, zob. J. Paulien, *Criteria and the Assessment*, s. 117. Nieco inaczej odniesienia do Starego Testamentu podzielił J. Fekkes, mówiąc o aluzjach „pewnych/praktycznie pewnych” (*certain/virtually certain*), „prawdopodobnych/możliwych” (*probable/possible*) oraz o „mało prawdopodobnych/wątpliwych” (*unlikely/doubtful*), zob. J. Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation: Visionary Antecedents and their Development*, Sheffield 1994, s. 15, 280–281; cyt. za: D. Mathewson, *Assessing Old Testament Allusions in the Book of Revelation*, EQ 75 (2003) 4, s. 313.

¹⁰ Wydaje się, że echo należy traktować jako najniższy stopień aluzyjności. J. Paulien użycie pojęcia *echo* uważa za zasadne, gdy *jesteśmy prawie pewni, że ze strony autora nie było intencji odesłania czytelnika do danego pra-tekstu*, zob. J. Paulien, *Elusive Allusions in the Apocalypse: Two Decades of Research into John's Use of the Old Testament*, [online][dostęp: 12 maja 2012]. Dostępny: <http://www.scribd.com/doc/7240064/Allusions-in-the-Apocalypse>, s. 9. Natomiast J. Hollander proponuje inne ujęcie tego problemu: teksty zachowują się jak *sale*, w których roznosi się echo, *tak że nawet wyraz lub fraza może łatwo i donośnie w nich rezonować*, zob. J. Hollander, *The Figure of Echo: A Mode of Allusion in Milton, and After*, Berkeley 1981, cyt. za: D. Mathewson, *Assessing Old Testament Allusions*, s. 320–321.

¹¹ Por. J. Paulien, *Dreading the Whirlwind: Intertextuality and the Use of the Old Testament in Revelation*, [online], [dostęp: 12 maja 2012]. Dostępny: <http://www.scribd.com/doc/7240155/Use-of-the-OT-in-Revelation>, s. 8.

¹² Tamże, s. 1.

Janowa. Stary Testament jest w niej obecny przez charakterystyczne słownictwo, obrazy i tematy¹³.

Nowe światło na problematykę użycia tekstów starotestamentalnych w Nowym Testamencie rzuciła D. Dimant, która po zbadaniu odwołań do Starego Testamentu u autorów apokryfów i pseudoepigrafów wyodrębniła dwa sposoby jego użycia: „ekspozycyjny” (*expositional*) i „kompozycyjny” (*compositional*)¹⁴. W pierwszym z nich tekst biblijny jest wyraźnie zaznaczony i wprowadzony po to, by stać się przedmiotem interpretacji. W drugim zaś przeplata się on z dziełem autora i nie jest od niego oddzielony, a co więcej, jest podporządkowany (*subservient*) nowemu kontekstowi¹⁵.

Kiedy mówimy o obecności Starego Testamentu w Nowym, trzeba także mieć na uwadze, że autorzy Nowego Testamentu w przywoływaniu i wykorzystywaniu odniesień do Starego korzystali zazwyczaj z tradycyjnych metod interpretacji tekstów i ich wzajemnych powiązań wypracowanych przez współczesny im judaizm, takich jak midrasz¹⁶ oraz metoda liturgiczna, stosowana w targumach aramejskich¹⁷. Często sięgano też po alegorię, peszer¹⁸, egzegezę typologiczną, która stała się uprzywilejowaną metodą *stosowaną w Nowym Testamencie i we wczesnym Kościele, polegającą na uznaniu jakiejś osoby albo wydarzeń starotestamentowych za typy albo zapowiedzi jakiejś osoby (prawie zawsze Chrystusa) albo jakiegoś znamiennego elementu czy charakterystycznego rysu religii chrześcijańskiej*¹⁹.

Z przytoczonych wyżej przykładów wynika jasno, że użycie Starego Testamentu w Nowym nie polega tylko na zacytowaniu konkretnego tekstu biblijnego. Często są to pewne sformułowania, dłuższe czy krótsze, mniej lub bardziej bezpośrednio oraz wiernie oddające teksty starotestamentalne, które jednak w pamięci słuchacza/czytelnika będą

¹³ D. Mathewson, *Assessing Old Testament Allusions*, s. 311. Na temat Starego Testamentu w Apokalipsie, zob. G.K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, Sheffield 1998.

¹⁴ Por. J. Paulien, *Dreading the Whirlwind: Intertextuality and the Use of the Old Testament in Revelation*, s. 6.

¹⁵ Por. tamże, s. 7.

¹⁶ Por. R. Rubinkiewicz, *Midrasz jako zjawisko egzegetyczne*, „Catechesi Tradendae” 63 (2003) 3, s. 17–26.

¹⁷ Por. J. Paulien, *Dreading the Whirlwind: Intertextuality and the Use of the Old Testament in Revelation*, s. 4.

¹⁸ Zob. G.J. Brooke, *Peszer*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, Warszawa 2005, s. 664–665.

¹⁹ A.T. Hanson, *Typologia*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1996, s. 780. Na temat metod egzegetycznych judaizmu wykorzystanych w Nowym Testamencie, zob. R.A. Pérez Márquez, *L'Antico Testamento nell'Apocalisse*, s. 66–91.

wywoływać określone skojarzenia i przywoływać konkretne teksty biblijne. Te szeroko rozumiane wszelkie możliwe odniesienia międzytestamentalne czy nawet w obrębie tego samego Testamentu (cytaty bezpośrednie, pośrednie, aluzje, echa, charakterystyczne słownictwo, struktury literackie, motywy, obrazy, tematy, zastosowane metody interpretacji) składają się na to, co określam pojęciem *memoria scripturarum* („pamięć pism”). Chodzi zatem o szeroko rozumianą lekturę intertekstualną obu Testamentów²⁰.

Zastosowanie metody intertekstualnej w hermeneutyce biblijnej oraz zakres i znaczenie tego terminu w kontekście analizy Pisma Świętego do dziś stanowią przedmiot dyskusji wśród biblistów²¹. Sama metoda rozwinęła się w epoce postmodernizmu²², jednak *zjawisko intertekstualności nie jest wcale nowe*²³, a na gruncie biblijnym zauważone zostało już przez Ojców Kościoła – D. Marguerat i A. Curtis określili egzegezę alegoryczną Orygenesusa jako *pomysłowe badanie rentgenowskie tekstu biblijnego*²⁴. Zazwyczaj mówiono jednak jedynie o „wpływie” (*influence*²⁵) starszego tekstu na analizowany tekst; metoda intertekstualna rozszerza tę analizę przez zwrócenie uwagi na *wpływ (impact) czytelnika na proces intertekstualnej interpretacji*²⁶. Według Moyise’a, *zadaniem metody intertekstualnej jest odkrycie, w jaki sposób tekst źródłowy przemawia w nowym dziele oraz jak nowe dzieło wymusza nowe znaczenia tekstu źródłowego*²⁷. Biorąc pod

²⁰ Szczegółowo na temat samej metody, jej historii, założeń teoretycznych oraz przydatności w interpretacji tekstów biblijnych, zob. *Intertextuality in Biblical Writings. Essays in Honour of Bas van Iersel*, red. S. Draisma, Kampen 1989; *Reading Between Texts. Intertextuality and the Hebrew Bible*, red. D.N. Fewell, Louisville 1992; J.-J. Lavoie, *La scrittura interpretata da se stessa*, w: *La voce del Dio vivente. Interpretazione e letture attuali della Bibbia*, red. J. Duhaime, O. Mainville, Roma 1997, s. 82–94; R. Nycz, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa 1995, s. 59–82; J. Czernski, *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Opole 1997, s. 225–247; J.W. Voelz, *Multiple Signs, Levels of Meaning and Self as Text: Elements of Intertextuality*, Sem 69/70 (1995), s. 149–164; D. Marguerat, A. Curtis, *Intertextualités. La Bible en échos*, Genève 2000; S. Hübenal, *Transformation und Aktualisierung. Zur Rezeption von Sach 9-14 im Neuen Testament*, Stuttgart 2006, s. 9–58.

²¹ Por. J. Kaczmarek, *Analiza intertekstualna Apokalipsy. Metodologia i przykłady zastosowania*, WST 13 (2000), s. 105–107.

²² Krótki zarys historii metody intertekstualnej w badaniach literackich przedstawia W. Linke, *Intertekstualizm w badaniach biblijnych na przykładzie Apokalipsy*, RTWP 2 (2002), s. 98–107; oraz J. Kaczmarek, *Analiza intertekstualna Apokalipsy*, s. 104–105.

²³ W.S. Vorster, *Intertextuality and Redaktionsgeschichte*, w: *Intertextuality in Biblical Writings*, s. 20.

²⁴ D. Marguerat, A. Curtis, *Intertextualités. La Bible en échos*, s. 5 (*ingénieuse radioscopie du texte scripturaire*).

²⁵ W.S. Vorster, *Intertextuality and Redaktionsgeschichte*, s. 15.

²⁶ J. Paulien, *Dreading the Whirlwind: Intertextuality and the Use of the Old Testament in Revelation*, s. 10.

²⁷ S. Moyise, *The Old Testament in the Book of Revelation*, Sheffield 1995, s. 111.

uwagę ten aspekt, stwierdza on, że czytelnik „słyszy” tekst *Starego Testamentu*, ale jego znaczenie jest zmodyfikowane (*affected*) przez nowy kontekst²⁸, co więcej, czytelnik może w procesie percepcji tekstu odkryć nowe znaczenie danej aluzji²⁹.

Podsumowując zatem, można powiedzieć, że *memoria scripturarum* to literacki i teologiczny „collage” biblijnych odniesień, który ściśle przeplata się z dziełem autora. Zgodnie z zaproponowanym wcześniej podziałem przez D. Dimant, tak pojmowana „pamięć pism” należy do kompozycyjnego użycia *Starego Testamentu* w Nowym. Ważną rolę będzie także odgrywał słuchacz/czytelnik tekstu, który w zaproponowanej literacko-teologicznej „mozaice” będzie umiał zobaczyć nie tylko cały obraz, ale będzie potrafił dostrzec także poszczególne elementy („kamyczki”), które go tworzą. Każdy bowiem z nich posiada swoje pierwotne, naturalne znaczenie („kolor”), ale dopiero w zestawieniu z innymi elementami („kolorami”) tworzy barwny obraz, który staje się nośnikiem wtórnych, nowych treści.

Przekazy o wydarzeniu pod Damaszkiem w Dziejach Apostolskich

Jak wykazał ks. A. Najda w swoim opracowaniu, *Dzieje Apostolskie* stanowią *historiografię paradygmatyczną*³⁰. Z jednej strony, Łukasz jest *historiografem*, który spełnia prawie wszystkie wymogi formalne „grecko-rzymskiego historyka”³¹, z drugiej – będąc historykiem, *Łukasz pozostaje teologiem i dlatego nie da się go zakwalifikować do któregoś z kierunków historiografii grecko-rzymskiej. Dokonuje selektywnego spojrzenia na wydarzenia historyczne z pierwszych*

²⁸ Tamże, s. 110–111.

²⁹ Por. tamże, s. 118.

³⁰ A.J. Najda, *Historiografia paradygmatyczna w Dziejach Apostolskich*, Warszawa 2011.

³¹ Tamże, s. 372. Według J. Kręcidło, *Dzieje Apostolskie na tle starożytnej historiografii*, BPT 1 (2008), s. 32, najważniejsze standardy pisania historii wypracowane przez historiografię grecką i częściowo zaadaptowane przez rzymską, które wykorzystuje Łukasz, to: 1) obwieszczony w prologu zamiar pisania dzieła historycznego, będącego opowiadaniem o czynach i słowach; 2) odwołanie się do źródeł mówionych i pisanych, z których ma korzystać; 3) krytyczne korzystanie z tych źródeł; 4) zakorzenienie narracji w konkretnym kontekście czasowym i przestrzennym; 5) dbałość o rzetelne zbadanie oraz obiektywne i prawdziwe przedstawienie wydarzeń; 6) teologiczna orientacja dzieła, wpisująca się w metodologię wypracowaną przez Herodota. Mimo tych wymienionych podobieństw z literaturą grecko-rzymską, Autor stwierdza jednoznacznie oryginalność *Dziejów Apostolskich*: *Dz są utworem nieznanym ściślejszej gatunkowej paraleli w antycznej literaturze. Należy je więc traktować jako oryginalny wytwór wczesnochrześcijańskiej historiografii.*

*dziesięcioleci chrześcijaństwa, zauważa w nich i podkreśla działania Boga. Przedstawia historię zbawczą, to znaczy „historię Boga z ludźmi”. W taki sposób prezentuje poszczególne epizody, które są jedynie partiami tej historii, że czytelnik ma wrażenie, jakby sam uczestniczył w opisywanych wydarzeniach. Łukasz pragnie bowiem nie tyle informować, ile formować swoich czytelników. W tym celu pisze w *Dziejach* historię paradygmatyczną. Skupia się nie tyle na opisywaniu tego, co zdarzyło się w przeszłości, lecz bardziej na ukazaniu tego, co może się wydarzyć zawsze, w każdym czasie istnienia Kościoła. Tworzy paradygmaty, które stanowią swoiste wzorce czy modele i, podobnie jak obrazy malarskie, przemawiają do ludzi wszystkich czasów³².*

Wśród wielu paradygmatów, które odnajdujemy w *Dziejach Apostolskich* (paradygmaty historii, postaci oraz wspólnoty Kościoła)³³, na szczególną uwagę zasługuje postać Pawła jako pierwszoplanowego, obok apostoła Piotra, bohatera opowiadanej historii. Łukasz kreuje Pawła jako paradygmat świadka Chrystusa, głosiciela i mocy Ewangelii, znoszenia cierpień i przeciwności, wierności ekonomii historii odkupienia, całkowitego poświęcenia się realizacji zbawczego planu Bożego, troski o Kościół i służby Kościołowi, interpretacji Pisma Świętego, nauczyciela wiary, pracy w zespole, przyjęcia i realizacji Bożego powołania oraz postawienia Jezusa Chrystusa w centrum własnego życia, wielkiej wiary w Niego, bezgranicznego zaufania Mu i spełniania Jego woli, pobożności i modlitwy, nawrócenia, niewinności i legalności chrześcijaństwa, sporu chrześcijaństwa ze światem greckim i wychodzenia z niego, aby nieść mu światło Ewangelii, drogi życiowej chrześcijanina, prawdziwego Izraelity i obywatela rzymskiego³⁴.

W tej Łukaszej „kreacji” Pawła ważną rolę odgrywają przekazy o wydarzeniu pod Damazkiem. Jest ono początkiem nowego etapu życia Szawła/Pawła, który z prześladowcy chrześcijan staje się gorliwym głosicielem i wyznawcą Jezusa Chrystusa. Łukasz trzykrotnie relacjonuje to samo wydarzenie: pierwszy raz słyszymy o nim, kiedy autor *Dziejów* opowiada o prześladowaniu Kościoła w Jerozolimie (por. Dz 8, 2), które rozpoczęło się po ukamienowaniu Szczepana. Uczestniczył w nim jako świadek także młody Szaweł (por. Dz 8, 1). Następnie gorliwie niszczył Kościół, *wpadał do domów, porywał mężczyzn i kobiety i wtrącał ich do więzienia* (Dz 8, 3). Postanowił udać

³² A.J. Najda, *Historiografia paradygmatyczna w Dziejach Apostolskich*, s. 373.

³³ Tamże, s. 179–370.

³⁴ Tamże, s. 275–276.

się z misją do Damaszku, aby uwięzić uczniów Jezusa i przyprowadzić ich do Jerozolimy (por. Dz 9, 2). W drodze do Damaszku miało miejsce nieoczekiwane przez Szawła spotkanie, które całkowicie odmieniło jego życie i postępowanie. Łukasz opisuje je w Dz 9, 1–19a. Kolejne dwa przekazy o tym wydarzeniu mają charakter autobiograficzny i zostały wkomponowane w mowy Pawła: pierwsza ma miejsce w Jerozolimie w świątyni (por. Dz 22, 6–16), a kolejna relacja o spotkaniu ze Zmartwychwstałym pod Damaszkiem została wpleciona przez Łukasza w mowę obronną, wygłoszoną przez Pawła przed królem Agryppą II i prokuratorem Festusem w Cezarei (por. Dz 26, 12–18).

Mimo pewnych różnic (reakcje współtowarzyszy podróży, wątek Ananiasza), które odnajdujemy w powyższych relacjach³⁵, nie ma żadnej wątpliwości, że chodzi o to samo wydarzenie. Potwierdza to obecność następujących identycznych elementów we wszystkich trzech opisach: 1) Szawel jest w drodze do Damaszku (por. Dz 9, 3; 22, 6; 26, 12); 2) w czasie podróży niespodziewanie oświeśla go światłość z nieba (por. Dz 9, 3; 22, 6; 26, 13); 3) upadek na ziemię (por. Dz 9, 4; 22, 7; 26, 14); 4) słyszy głos mówiący do niego (por. Dz 9, 4; 22, 7; 26, 14); 5) identyczne są pierwsze słowa dialogu: *Szawle, Szawle, dlaczego mnie prześladujesz?* (Dz 9, 4; 22, 7; 26, 14); 6) pytanie Pawła: *Kim jesteś Panie?* (Dz 9, 5; 22, 8; 26, 15); 7) autoprezentacja Głosu: *Ja jestem Jezus, którego ty prześladujesz* (Dz 9, 5; 22, 10; 26, 15); 8) polecenie, aby Szawel podniósł się z ziemi (por. Dz 9, 6; 22, 10; 26, 16; 9), obecni są współtowarzysze podróży (por. Dz 9, 7; 22, 9; 26, 13)³⁶.

Dzięki trzykrotnemu powtórzeniu narracji o tym samym wydarzeniu Łukasz nie tylko odwołuje się do znanej w literaturze starożytnej techniki redundacji³⁷, ale poprzez pewne modyfikacje, dodania, skrócenia, zmiany porządku, zmiany gramatyczne, zastąpienia stara się ukazać odmienne aspekty opowiadanego wydarzenia. Stąd można

³⁵ R. Orłowski, *Łukaszwowy przekaz o powołaniu Pawła. Studium literacko-teologiczne*, Wrocław 2008, s. 43–46.

³⁶ Zob. tamże, s. 42–43.

³⁷ Jest to znana technika powtórzenia, stosowana dla podkreślenia i zaakcentowania najważniejszych tematów danego dzieła. Łukasz wykorzystuje to literackie narzędzie w Dziejach Apostolskich, kiedy chce przekazać odbiorcom treści o szczególnej wadze. Na temat redundacji, zob. D. Marguerat, *Saul's Conversion (Acts 9, 22–26) and the Multiplication of Narrative in Acts*, w: *Luke's Literary Achievement. Collected Essays*, red. C.M. Tuckett, Sheffield 1995, s. 130–142; R.D. Witherup, *Functional Redundancy in the Acts of the Apostles: A Case Study*, JSNT 48 (1992), s. 67–86. Zob. także R. Orłowski, *Łukaszwowy przekaz o powołaniu Pawła. Studium literacko-teologiczne*, s. 47, przyp. 83. Autor zwraca uwagę, że czytelnik współczesny nie jest przyzwyczajony do powtórek w tekście, które wydają się być przejawem obcej dla współczesnego odbiorcy mentalności lub nawet wyrazem niedoskonałości literackiej.

mówić o kolejnych reinterpretacjach wydarzenia pod Damaszkiem. Najczęściej zwraca się uwagę, że przekaz z Dz 9, 1–19a akcentuje apostołskie powołanie Pawła, drugie opowiadanie podkreśla powołanie Pawła na świadka Jezusa (por. Dz 22, 6–16), zaś trzeci opis wyraża prawdę o prorockim powołaniu Apostoła (por. Dz 26, 12–18)³⁸. Właśnie ten trzeci przekaz o wydarzeniu pod Damaszkiem staje się teraz przedmiotem naszego szczególnego zainteresowania.

„Pamięć pism” w Dz 26, 12–18

Jak już zostało powiedziane wcześniej, trzeci opis wydarzenia pod Damaszkiem został wkomponowany w mowę Pawła (por. Dz 26, 2–23) wygłoszoną przed królem Herodem Agryppą II, jego siostrą Berenike oraz prokuratorem Festusem oraz ich świtą (por. Dz 26, 30) w Cezarei Nadmorskiej³⁹. Jest to ostatnie publiczne wystąpienie Pawła przekazane w Dziejach Apostolskich. Apostoł rozpoczyna od charakterystycznego *captatio benevolentiae* (Dz 26, 2–3), po którym przypomina swoje życie jako gorliwego faryzeusza (por. Dz 26, 4–5). W następnych zdaniach osadza oskarżenie przeciwko niemu kierowane w kontekście dziejów Izraela i obietnicy (por. Dz 26, 6–8), w której *upatruje Paweł najwyższy składnik wiary i pobożności biblijnego Izraela*⁴⁰. Kontynuując apologię, Paweł wspomina dawną solidarność w myśleniu i działaniu z tymi, którzy teraz są jego przeciwnikami i oskarżycielami (por. Dz 26, 9–11): przekonany o konieczności walczenia wszelkimi sposobami z imieniem Jezusa Nazarejczyka (por. Dz 26, 9), co gorliwie czynił w Jerozolimie, otrzymał specjalne uprawnienia, aby prześladować chrześcijan (por. Dz 26, 10–11) także w innych miastach, dlatego wyruszył do Damaszku wyposażony w specjalne upoważnienie od wyższych kapłanów (por. Dz 26, 12). Tutaj Paweł rozpoczyna swoje opowiadanie o tym, co go spotkało w czasie podróży. Zasadniczo, mimo pewnych tylko różnic (np. całkowite pominięcie wątku Ananiasza), opis ten zawiera wiele elementów wspólnych dla trzech relacji: Paweł wspomina *światło z nieba*

³⁸ Zob. H. Langkammer, *Apostoł Paweł. Od nawrócenia aż po Rzym*, Lublin 2002, s. 35–50.

³⁹ Zob. W. Chrostowski, *Mowa obronna Pawła przed królem Herodem Agryppą II podczas uwięzienia w Cezarei Nadmorskiej (Dz 26, 2–23)*, w: *Nie wstydzę się Ewangelii. Księga Pamiątkowa dla Biskupa Profesora Zbigniewa Kiernikowskiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2011, s. 123–146.

⁴⁰ Tamże, s. 134.

Mamy zatem pierwszy istotny element, który jednoznacznie przywołuje w pamięci schemat powołania prorockiego ze Starego Testamentu⁴². Już sam gatunek literacki wskazuje na fakt, że dla autora Dziejów Apostolskich wydarzenie pod Damaszkiem, relacjonowane w 26, 12–18, jest momentem powołania Pawła na urząd proroka.

Okoliczności powołania

Bardzo często biblijne historie powołania w Starym Testamencie zawierają kilka wspólnych elementów, do których należą: 1) opisy niezwykłych zjawisk, które podkreślają nadzwyczajny charakter opowiadanego wydarzenia: pojawienie się anioła (por. Sdz 6, 12); Bóg przemawia do Mojżesza z płonącego krzewu (por. Wj 3, 4); widzenie (por. Iz 6, 1; Ez 1, 1); 2) powoływany człowiek wykonuje swoje codzienne, zwykłe zajęcia: Gedeon młóci zboże (por. Sdz 6, 11–24); Mojżesz pasie owce (por. Wj 3, 1–4); Amos troszczy się o trzodę (por. Am 7, 15); 3) na ukazanie się osoby powołującej zazwyczaj używany jest czasownik קָרָא w koniugacji nifal (por. Rdz 18, 1; Wj 3, 2.16; 4, 1.5; Sdz 6, 12) lub koniugacji qal (por. Iz 6, 1; Ez 1, 1); 4) pojawieniom się istot niebieskich towarzyszą różne zjawiska, a jednym z nich jest olśniewająca jasność (Ez 1, 4–28); 5) opisane zostaje doświadczenie osoby, która jest powoływana (por. Iz 6, 1; Ez 1, 1; Wj 3, 1–3); 6) zaznaczona jest też reakcja świadków, najczęściej upadanie na ziemię (por. Ez 1, 28; 3, 23; 11, 13; 43, 3; 44, 4; Am 5, 20).

Wszystkie powyższe elementy odnajdujemy z łatwością w opisie powołania Pawła pod Damaszkiem: 1) Paweł widzi *światło z nieba jaśniejsze od słońca* (Dz 26, 13); 2) jest w drodze do stolicy Syrii, aby uwięzić chrześcijan, wykonuje zatem rutynowe czynności, związane z prześladowaniem uczniów Jezusa (por. Dz 26, 9–12); 3) obecność czasownika „ukazać się” w wypowiedzi Jezusa (por. Dz 26, 1 6b); 4) jasność z nieba, która olśniła Pawła i towarzyszy (por. Dz 26, 13b); 5) upadek na ziemię i usłyszenie głosu (por. Dz 26, 14); 6) reakcja współtowarzyszy, którzy upadają na ziemię (por. Dz 26, 14)⁴³.

Powyższe zestawienie nie pozostawia żadnych wątpliwości, że narracja o wydarzeniu pod Damaszkiem w Dz 26, 12–18 zawiera wszystkie najważniejsze elementy, które składają się na starotestamentalne opowiadania o powołaniach, zwłaszcza prorockich. Słuchacz/czytelnik

⁴² Niektórzy komentatorzy wskazują na możliwość zależności formy opowiadania także od literatury apokryficznej, zwłaszcza opowiadania o Józefie i Asenet, zob. tamże, s. 62–64.

⁴³ Zob. tamże, s. 52–55.

opowiadania obeznany ze Starym Testamentem z łatwością kojarzy i przywołuje w pamięci poszczególne sformułowania, które odsyłają jednoznacznie nie do konkretnego nawet tekstu, ale do samego schematu powołania prorockiego.

„Dialog objawienia”

Powołanie rozpoczyna się od wizji, której następnie towarzyszy dialog powołującego z powoływanym. W Starym Testamencie osoba powoływana słyszy „głos” (por. Ez 1, 28; Iz 6, 4.8; 40, 3.6) lub *słowa Jahwe* (Jr 1, 4). Czasami słowa powołującego zostają wprowadzone przy pomocy formuły „rzekł” (por. Sdz 6, 12; 1 Krl 22, 20; Am 7, 15), „zawołał” (por. Wj 3, 4).

Podobnie w Dz 26, 14 Paweł wspomina, że usłyszał głos mówiący do niego po hebrajsku (**h̄kousa fwnhn legousan proj me th/ -Ebraidi dialektw**). Nie ulega wątpliwości, że głos ten skierowany jest tylko i wyłącznie do Pawła (**proj me**), choć *światło z nieba oświetliło wszystkich, i zarówno Paweł, jak i towarzysze podróży, upadli na ziemię* (Dz 26, 13–14)⁴⁴. Rozpoczyna się dialog Jezusa z Pawłem, często nazywany „dialogiem objawienia” (*Erscheinungsgespräch*)⁴⁵, który składa się z następujących elementów:

- A1 wstęp – **h̄kousa fwnhn legousan proj me th/ -Ebraidi dialektw**
 A2 podwójne zawołanie i pytanie Jezusa – **Saoul Saoul ti, me diwkeijē sklhron soi proj kentra laktizein**
 B1 wprowadzenie – **egw. de. eīpa**
 B2 pytanie Pawła – **tij eī kurie**
 C1 wprowadzenie – **o` de. kurioj eīpen**
 C2 objawienie się Jezusa – **egw. eimi Whsouj oh su. diwkeij**
 C3 posłanie – **aȳla. anasthqi kai. sthqi epi. touj podaj**

⁴⁴ Jest to istotna różnica w porównaniu z poprzednimi opowiadaniem, gdzie według 9, 4.7 i 22, 7 tylko Paweł upadł na ziemię, a według 9, 7 towarzysze Pawła nic nie widzieli. Zdaniem W. Chrostowskiego, *Mowa obronna Pawła przed królem Herodem Agryppą II podczas uwięzienia w Cezarei Nadmorskiej* (Dz 26, 2–23), s. 137–138, występujące różnice paradoksalnie potwierdzają wiarygodność każdej z tych relacji, których Łukasz nie uzgadnia ze sobą ani nie dąży do ich ujednoczenia. Jak pisze ks. W. Chrostowski: *Różnice wskazują na to, co w danej sytuacji zostało lepiej zapamiętane, podkreśla też odmienne aspekty przełomowej przemiany. Łącząc je i starannie porównując, uzyskujemy spójny obraz tego, co się wydarzyło. Paweł doświadczył czegoś absolutnie wyjątkowego, czego w taki sam sposób nie doznali pozostali towarzysze wyprawy do Damaszku, aczkolwiek i oni przeżyli coś, czego nie byli w stanie pojąć. Nie próbuje tego racjonalizować, lecz przedstawia wydarzenia tak, jak je zapamiętał.*

⁴⁵ G. Lohfink, *La conversione di San Paolo*, Brescia 1969, s. 65.

Z kolei taka struktura dialogu nawiązuje do Starego Testamentu⁴⁶, co ilustruje poniższy schemat⁴⁷:

	Rdz 31, 11–13	Rdz 46, 2–3	Wj 3, 4–10
A1	eipen mi	eipaj	legwn
A2	Iakwb	Iakwb Iakwb	Mwush/ Mwush/
B1	egw. de. eipa	o` de. eipen	o` de. eipen
B2	ti, estin	ti, estin	ti, esti
C1	kai. eipen	legwn	kai. eipen
C2	egw. eimi o` qeoj	egw. eimi o` qeoj	egw. eimi o` qeoj
C3	nuh oua anasthqi	nh. fobou/ katabhhai	kai. nuh deutro

Czasami dialog może mieć też skróconą formę, w której brakuje elementu C2, zawierającego autoprezentację objawiającego się Boga (zob. Rdz 22, 1–2.11–12; 1 Sm 3, 3–4, 11). Kolejny raz zatem Łukasz skorzystał ze schematu znanego ze Starego Testamentu, dobrze kojarzonego z tradycji, aby zapisać dialog między Pawłem a Jezusem pod Damaszkiem⁴⁸. Ta wierność schematowi ze Starego Testamentu tłumaczy także fakt, że we wszystkich trzech przekazach (por. Dz 9, 4–6; 22, 7–10; 26, 14–16) struktura jest identyczna⁴⁹. Uważna lektura dialogów prowadzi jednak do wniosku, że mimo respektowania starotestamentalnego wzorca, Łukasz dokonuje jednak pewnych uzupełnień, korekt, dodatków, które lepiej pozwalają mu wyrazić i przekazać zamierzone treści, także te teologiczne.

W Dz 26, 14 nowym elementem w stosunku do poprzednich tradycji jest informacja, że Jezus przemówił do Pawła w *dialekcie hebrajskim*⁵⁰ oraz dodatek w postaci nieznanego w świecie semickim przysłowia pochodzącego z literatury greckiej i rzymskiej: *Trudno ci wierzyć przeciwko ościeniowi (sklhron soi proj kentra*

⁴⁶ Zdaniem A. Paciorek, *Wydarzenie pod Damaszkiem w świetle nowotestamentowych wypowiedzi*, w: *Mów, Panie, bo słucha sługa Twój. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1999, s. 169, model literacki „rozmowy objawiającej” stosowali także autorzy literatury apokryficznej.

⁴⁷ R. Orłowski, *Łukaszwowy przekaz o powołaniu Pawła. Studium literacko-teologiczne*, s. 83.

⁴⁸ Podobną formę dialogu Łukasz stosuje w zapisie rozmowy Jezusa z Ananiaszem (por. Dz 9, 10) oraz anioła Bożego z Korneliuszem (por. Dz 10, 3–4), zob. tamże, s. 85–88.

⁴⁹ Zob. tamże, s. 82–83.

⁵⁰ Być może chodzi o język aramejski, zob. J.A. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, Brescia 2003, s. 805.

laktizein)⁵¹. Wyraża ono *bezowocność jakiegoś działania*⁵² i oznacza, że Paweł *ma stać się posłusznym narzędziem Chrystusa, pożytecznym do wykonywania mu zleconej pracy apostołskiej*⁵³, co zresztą potwierdzi sam Paweł w Dz 26, 19: *Królu Agryppo! Temu objawieniu z nieba nie mogłem się sprzeciwić!*

Powierzenie misji i jej istota

W ten sposób dochodzimy do ostatniej części przekazu Łukasowego, który zawiera opis powierzenia misji Pawłowi oraz wyjaśnia, na czym będzie ona polegać, jaki będzie jej zasięg i owoce. W porównaniu z poprzednimi narracjami (por. Dz 9, 6 i 22, 10) jest ona bardziej rozbudowana i *stanowi prawdziwą mozaikę cytatów*⁵⁴ ze Starego Testamentu. Zauważmy, że jest to raczej kompilacja różnych motywów, sformułowań, elementów zaczerpniętych z opisów powołań prorockich Ezechiela (por. Ez 2, 1), Jeremiasza (por. Jr 1, 5–8), Sługi Jahwe (por. Iz 42, 6–7.16).

W Dz 26, 16 czytamy słowa Jezusa, które zawierają polecenie skierowane do Pawła, aby podniósł się na nogi. W tym charakterystycznym dla opisów powołania elemencie mamy wyraźną aluzję do powołania proroka Ezechiela:

Dz 26,16 **awla. anasthqi kai. sthqi epi. touj podaj sou**
 Ez 2,1 **sthqi epi. touj podaj sou kai. lalhsw proj se,**

Zdaniem niektórych komentatorów, chodzi wręcz o cytata z Ez 2, 1 (**sthqi epi. touj podaj sou**), o czym świadczy niezbyt poprawna konstrukcja w Dz 26, 16, na którą składają się dwa czasowniki w trybie rozkazującym (**anasthqi kai. sthqi**). Pierwszy czasownik (**anisthmi**) jest użyty bowiem we wcześniejszych opisach (Dz 9, 6; 22, 10), natomiast powtórzenie (**isthmi**) w Dz 26, 16 można by uzasadnić chęcią zacytowania Ez 2, 1⁵⁵. Postawa stojąca, do której wezwany zostaje Paweł, oznacza gotowość podjęcia misji (zob. Jon 1, 1–3;

⁵¹ Zob. tamże.

⁵² A. Paciorek, *Wydarzenie pod Damaszkiem w świetle nowotestamentowych wypowiedzi*, s. 171.

⁵³ W. Chrostowski, *Mowa obronna Pawła przed królem Herodem Agryppą II podczas uwięzienia w Cezarei Nadmorskiej (Dz 26, 2–23)*, s. 138.

⁵⁴ A. Paciorek, *Wydarzenie pod Damaszkiem w świetle nowotestamentowych wypowiedzi*, s. 169.

⁵⁵ J.A. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, s. 806; R. Pesch, *Atti degli apostoli*, Assisi 1992, s. 883 nazywa to odniesienie wprost cytatem (*è una citazione da Ez 2, 1*).

3, 1–3)⁵⁶, a także odwagę i zaufanie pokładane w Bogu. Jest też symbolem nowego życia powołanego⁵⁷. Zmartwychwstały wyjaśnia, że ukazał się Pawłowi, aby uczynić go „sługą i świadkiem” tego, co zobaczył. Te dwa określenia streszczają misję Pawła. Ma być sługą Jezusa i Jego Ewangelii (por. 1 Kor 4, 1) oraz świadkiem, który będzie opowiadał o Chrystusie zmartwychwstałym, niosąc Jego Ewangelię aż po krańce ziemi, wiernie głosząc wszystko, co zobaczył i usłyszał (por. Dz 22, 15) i co jeszcze Bóg mu objawi.

Kolejny werset – 26, 17 zawiera aluzje do powołania proroka Jeremiasza. Najpierw jest to samo posłanie uniwersalne, które obejmuje zarówno żydów, jak i pogan (**ek tou/laou kai. ek twñ eqnwnh**):

Dz 26,17 **eij ouj egw. apostellw se**
 Jr 1,7 **proj pantaj ouj ean exaposteilw se**

Posłaniu towarzyszy obietnica obrony ze strony Posyłającego:

Dz 26,17 **exairoumenoj se**
 Jr 1,8 **meta. sou/ egw, eimi tou/ exaireisqai, se**

Misja Pawła ma konkretne ukierunkowanie (do żydów i pogan) i polegać ma na głoszeniu Ewangelii, której skutkiem jest zbawienie. Zostaje ono opisane przez Łukasza najpierw jako misja otwierania oczu i odwracania od ciemności ku światłu (por. Dz 26, 18). Odnajdujemy tutaj kolejne aluzje do powołania prorockiego, tym razem Sługi Jahwe, którego Bóg ustanawia *światłością dla narodów* (Iz 42, 6: **fwj eqnwnh**), aby *otworzyć oczy* (Iz 42, 7: **anoikai ofqalmuj**) i obiecuje mu, że *ciemności zamieni przed nimi w światło* (Iz 42, 16: **poihsww autoij to. skotoj eij fwj**). Słowa te znajdują niewątpliwie swoje echo w Dz 26, 18: **anoikai ofqalmuj autwnh(tou/ epistreyai apo. skotoj eij fwj**). Powołanie Pawła jest zatem rozumiane przez

⁵⁶ Także w powołaniu proroka Jonasza pojawia się charakterystyczny element, który może zostać przywołany w pamięci, kiedy słyszymy o powołaniu Pawła pod Damazkiem. Chodzi o schemat „polecenie – wykonanie”, choć w pierwszym przypadku (Jon 1,1–3) chodzi raczej o brak wykonania polecenia Boga, bo Jonasz ucieka przecież do Tarsisz, zamiast iść do Niniwy:

Jon 1,1–3 **kai. egeneto logoj kuriou proj Iwnan ton tou/ Amqi legwn**
a nastqi kai. poreuqhti eij Nineuh [...]
kai. anesth Iwnaj tou/ fugeih eij Qarsi
 Jon 3,1–3 **kai. egeneto logoj kuriou proj Iwnan ek deuterou legwn**
a nastqi kai. poreuqhti eij Nineuh [...]
kai. anesth Iwnaj kai. eporeuqh eij Nineuh

⁵⁷ R. Pesch, *Atti degli apostoli*, s. 883.

Łukasza jako kontynuacja misji Sługi Jahwe (por. Dz 13, 47)⁵⁸. Przejście z ciemności do światłości jest także charakterystycznym określeniem nowego życia chrześcijańskiego (por. Łk 2, 32; Ef 2, 1–10; 1 P 2, 9). W ten sposób dokonuje się także odwrócenie (**tou/epistreyai**) *od władzy szatana do Boga* (**kai. thj exousiaj tou/ satana/ epi. ton qeon**). Zdaniem F. Bovona, mamy tutaj terminologię przypominającą liturgię chrztu⁵⁹. Wiara w Jezusa zmartwychwstałego przynosi także *odpuszczenie grzechów oraz dziedzictwo ze świętymi* (Dz 26, 18: **tou labeiñ autouj afesin amartiwn(kai. klhron en toij hgiasmenoj)**). Ostatnie sformułowanie *dziedzictwo ze świętymi* przywołuje w pamięci Mdr 5, 5, gdzie autor stawia pytanie o los sprawiedliwego: *jak to się stało, że znalazł się wśród synów Bożych i ma udział w dziedzictwie świętych* (**en agioij o' klhroj autou/ estin**)? Warto na koniec zauważyć, że być może mamy w Dz 26, 18 także nawiązanie do charakterystycznych sformułowań pierwotnego kerygmatu chrześcijańskiego, odnoszących się do zbawczych skutków dzieła Bożego w Jezusie. W Kol 1, 12–14 czytamy: *Z radością dziękujcie Ojcu, który dał wam zdolność udziału w dziedzictwie świętych w światłości* (**eiñ thn merida tou/ klhrou twñ agiwn en twł fwti**). *On wyrwał nas władzy ciemności* (**ek thj exousiaj tou/ skotouj**) *i przeniósł do królestwa swego umiowanego Syna, w którym mamy odkupienie, odpuszczenie grzechów* (**thn afesin twñ amartiwn**).

Znaczenie teologiczne odniesień do Starego Testamentu

Łukasz w swoim podwójnym dziele literackim i teologicznym, jaki stanowią Ewangelia oraz Dzieje Apostolskie, obficie korzysta ze Starego Testamentu. Czyni to podobnie jak inni autorzy nowotestamentowi, aby ukazać, że dzieło zbawcze zostało zapowiedziane przez Boga w Starym Testamencie, wypełnione definitywnie w Jezusie (Ewangelia) i jest wiernie kontynuowane w Kościele (Dzieje Apostolskie). Kluczem do rozumienia zapowiedzi starotestamentowych

⁵⁸ W Dz 13, 47 w kontekście początku misji Pawła wśród pogan Łukasz cytuje wprost Iz 49, 6 jako słowa polecone przez Pana: *Ustanowiłem Cię światłością narodów, aby przez Ciebie zbawienie dotarło aż po krańce ziemi.*

Dz 13, 47: **tegeika, se eiñ fwj eqwnñ tou/ einai, se eiñ swthrian ełwj escaıou thj ghj**
Iz 49, 6: **eqeika, se eiñ diaqhkhñ genouj eiñ fwj eqwnñ tou/ einai, se eiñ swthrian ełwj escaıou thj ghj**

⁵⁹ F. Bovon, *Dzieje Apostolskie*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, Warszawa 2001, s. 1401.

i czasu przygotowania jest Jezus Chrystus (por. Łk 16, 16), stąd często Łukasz będzie odnosił się do Starego Testamentu, wyjaśniając, w jaki sposób Mojżesz i wszyscy prorocy zapowiadali Jezusa i Jego zbawcze dzieło (por. Łk 24, 27)⁶⁰. W tym kluczu Łukasz przywołuje Stary Testament, posługując się cytatami, aluzjami, ale także mozaikami reminiscencji starotestamentalnych, np. hymn *Magnificat* (Łk 1, 46–55) czy *Benedictus* (Łk 1, 67–80)⁶¹, które są splotem cytatów i aluzji starotestamentalnych połączonych razem dla wyrażenia nowej rzeczywistości⁶².

Ten sposób zastosowania literackiego, a zwłaszcza teologicznego Starego Testamentu rozciąga się także na Dzieje Apostolskie, które opowiadają kontynuację dzieła odkupienia przez pierwotne wspólnoty chrześcijańskie i wybranych przez Chrystusa ludzi niosących orędzie zbawienia całemu światu. Autor Dziejów Apostolskich nie stroni od cytatów bezpośrednich, prawie dosłownych, czasami złożonych, wprowadzanych za pomocą charakterystycznych formuł, innych odniesień globalnych⁶³, ale stosuje także literackie schematy oraz odwołania, przywołujące w pamięci określone teksty Starego Testamentu, które można określić jako *memoria scripturarum*.

Przykładem takiej szeroko rozumianej „pamięci pism” jest przeanalizowany przekaz o powołaniu Pawła pod Damazkiem, który Łukasz umieszcza w obrębie apologii apostołskiej wygłoszonej przed dworem królewskim w Cezarei. Nie ma tam jednoznacznego odesłania do jakiegokolwiek cytatu ze Starego Testamentu, brakuje charakterystycznych formuł wprowadzających, a jednak całe wydarzenie trzeba czytać w kontekście zastosowania schematów literackich charakterystycznych w Starym Testamencie (forma powołania prorockiego, dialog objawienia) oraz sformułowań, które

⁶⁰ Na temat zastosowania Starego Testamentu w Ewangelii Łukasza, zob. J. Klinkowski, *Zużytkowanie Starego Testamentu w Nowym*, Legnica 2000, s. 207–240. Na stronach tych autor omawia odniesienia tylko Łukaszone, których nie ma u pozostałych synoptyków. W zakończeniu autor stwierdza, że w Ewangelii zostało wkomponowanych wiele typologii i modeli starotestamentalnych, służących w mniejszych perykopcach do rozwijania akcji teologicznej. W Ewangelii Łukasza toczy się ona na dwóch płaszczyznach, z jednej strony – fakty, z drugiej – znaczenie teologiczne, wydobywane poprzez zastosowanie modeli i typologii starotestamentalnych (s. 243).

⁶¹ Zob. A. Valentini, *Magnificat, Benedictus: i cantici del Dio che si ricorda*, PSV 56 (2007), s. 81–93.

⁶² M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, Kraków 2000, s. 18.

⁶³ Zob. J.A. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, s. 58–62. Autor wylicza 37 cytatów ze Starego Testamentu w Dziejach Apostolskich, które występują zwłaszcza w pierwszej części Księgi 1–15. Przez „odniesienia globalne” rozumie takie sformułowania, które ogólnie przywołują Stary Testament: 3, 18.24; 10, 43.

jednoznacznie przywołują w pamięci powołania wielkich proroków starotestamentalnych. To, co wydaje się najistotniejsze, to nawet nie sam fakt zastosowania Starego Testamentu, czy to poprzez schematy literackie, czy pojedyncze zależności leksykalne, ale ich znaczenie teologiczne. Jak pisze M. Simonetti, w przywołanych już wcześniej słowach, chodzi przecież o *wyrażenie nowej rzeczywistości*. Opowiadanie, nawet jeśli odwołuje się do tego, co wcześniejsze, służy przekazaniu przede wszystkim nowych treści i ich głębokiej interpretacji teologicznej⁶⁴.

Najpierw autor Dziejów Apostolskich ukazuje wydarzenie pod Damaszkiem jako moment powołania Pawła na proroka Jezusa zmarłychwstałego⁶⁵. Jest to istotne dopełnienie misji Pawła, który według Dz 9, 3–19 jest apostołem, zgodnie z Dz 22, 6–21 świadkiem, a w Dz 26, 12–18 prorokiem. Powołanie to sytuuje Pawła na linii wielkich proroków Starego Testamentu. Być może właśnie zastosowana „mozaika” różnych możliwych odniesień do powołań prorockich, zarówno Ezechiela, Jeremiasza, Sługi Jahwe, Jonasza, służy autorowi do wyrażenia myśli, że nie należy utożsamiać Pawła z konkretnym prorokiem, ale jego misja jest kontynuacją misji prorockiej w szerokim rozumieniu. Fundamentalne wydaje się też odniesienie do Sługi Jahwe, którego powołanie w pierwszym rządzie zostało wypełnione przez samego Jezusa. W ten sposób Łukasz wyraża przekonanie, że prorocka misja Pawła jest kontynuacją misji samego Chrystusa, a ta stanowi przecież wypełnienie wszystkich proroctw Starego Testamentu. Zatem nie dziwi fakt, że w powołaniu prorockim Pawła będą elementy przywołujące w pamięci słuchacza/czytelnika Dziejów kolejnych wielkich proroków czasu oczekiwania i przygotowania, jakim był Stary Testament. Choć brakuje tutaj typowych cytatów wypełnienia, które stosuje Mateusz⁶⁶, idea zapowiedzi i pełnej realizacji jest oczywista.

Zwłaszcza aluzje do powołania Sługi Jahwe, który zostaje ustanowiony *światłością dla narodów* (Iz 42, 6), oraz proroka Jonasza posłanego z misją do pogańskiej Niniwy pozwalają Łukaszowi skierować uwagę na istotny fakt, że Paweł staje się także paradygmatem

⁶⁴ Na ten temat pisze szeroko J.N. Aletti, *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli*, Bologna 2009.

⁶⁵ Zresztą sam Paweł tak rozumie swoje powołanie, o czym świadczy Ga 1, 15, gdzie Apostoł nawiązuje do powołania proroka Jeremiasza (por. Jr 1, 5), zob. R. Orłowski, *Łukaszowy przekaz o powołaniu Pawła. Studium literacko-teologiczne*, s. 110–123.

⁶⁶ Zob. J. Miler, *Les citations d'accomplissement dans l'Évangile de Matthieu. Quand Dieu se rend présent en truite humanité*, Roma 1999.

proroka wybranego przez Boga, który odważnie i ochoczo podejmuje zlecone mu zadanie. Świadczy o tym choćby jego wypowiedź, że nie mógł sprzeciwić się Chrystusowi (por. Dz 26, 19), stąd podjął misję głoszenia Ewangelii *najpierw do mieszkańców Damaszku, potem Jerozolimy i całej ziemi żydowskiej i wreszcie do pogan* (Dz 26, 20a). Jak sam wspomina w mowie przed Agryppą: *wzywalem ich, aby się nawrócili, skierowali do Boga i spełniali uczynki wynikające z nawrócenia* (Dz 26, 20b). Nawet w przeciwnościach i niebezpieczeństwie życia nie odstąpił od zleconej misji, będąc głęboko przekonany, że zgodnie z wcześniejszą obietnicą samego Jezusa, pozostaje w opiece Boga, dzięki któremu, jak sam wyznaje: *żyję do dnia dzisiejszego i stoję tutaj, aby wobec wszystkich dać świadectwo. Nic więcej nie głoszę jak tylko to, co zapowiadali Prorocy i Mojżesz: że Chrystus będzie cierpiał i jako pierwszy zmartwychwstanie oraz stanie się światłem zarówno dla naszego narodu, jak i pogan* (Dz 26, 22–23). Jak wynika choćby z tej ostatniej wypowiedzi oraz całego życia i działalności Pawła, które znamy z Dziejów Apostolskich, apostoł wiernie i gorliwie podejmuje zleconą mu przez Jezusa misję prorocką. Tutaj zarysowuje się pewien kontrast wobec proroka Jonasza, który ucieka przed Bogiem i powierzonym mu zadaniem wzywania do nawrócenia Niniwy, podczas gdy Paweł pozostaje paradygmatem proroka, który odważnie realizuje swoje prorockie powołanie, mimo pojawiających się różnego rodzaju przeszkód i przeciwności⁶⁷. Biorąc pod uwagę fakt, że Dzieje są historią paradygmatyczną dla uczniów Jezusa, ten aspekt opowiadania o prorockim powołaniu Pawła wydaje się być ważny dla autora Księgi.

Obecność licznych reminiscencji starotestamentalnych pozwala Łukaszowi wyrazić jeszcze jedną prawdę teologiczną. Skoro Jezus zwraca się do Pawła pod Damaszkiem językiem Biblii Starego Testamentu, to znaczy, że powołuje dokładnie w taki sposób, jak Jahwe zwracał się do proroków Starego Testamentu⁶⁸. W tym kontekście ciekawa wydaje się informacja, którą odnajdujemy tylko w Dz 26, 14, że Jezus przemówił do Pawła po hebrajsku. Jezus zwraca się zatem

⁶⁷ Autor posługuje się tutaj *synkrisis*, czyli zabiegiem retorycznym, polegającym na porównaniu dwóch osób lub rzeczy, także z wyraźnym zamiarem ich przeciwstawienia, zob. C. Pellegrino, *San Paolo e le radici cristiane d'Europa. Il „nuovo initio” degli Atti degli Apostoli tra narrazione e teologia*, San Giorgio Jonico 2008, s. 164–165.

⁶⁸ Zob. A. Paciorek, *Wydarzenie pod Damaszkiem w świetle nowotestamentowych wypowiedzi*, s. 170.

w języku ojców i proroków, tak samo i w tym samym języku, w jakim Bóg Starego Testamentu przemawiał do człowieka⁶⁹.

Memoria scripturarum zastosowana przez Łukasza w Dz 26, 12–18 ujawnia niezwykłą znajomość Starego Testamentu, kunszt literacki, ale nade wszystko pozwala odkryć głęboką myśl teologiczną autora Dziejów Apostolskich. Jest on *w najwyższym stopniu teologiem Pisma*⁷⁰, a lektura zarówno Ewangelii, jak i Dziejów Apostolskich jest doskonałą lekcją dla chrześcijan każdego czasu rozumienia i interpretowania Starego Testamentu, gdyż jak zapewnia sam Jezus zmartwychwstały: *Musi wypełnić się wszystko, co jest napisane o Mnie w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach* (Łk 24, 44). Po tej deklaracji Jezus *rozjaśnił im umysł, aby rozumieli Pisma* (Łk 24, 45). Dwudzieło Łukasze jest niewątpliwie „światłem”, które „rozjaśnia nasz umysł” i pozwala lepiej i głębiej „rozumieć Pisma”.

Zakończenie

W podsumowaniu naszych rozważań przytaczamy fragment adhortacji Benedykta XVI, który syntetycznie ujmuje problematykę relacji między Starym i Nowym Testamentem w następujących słowach: *Odnosi się do jedności Pism w Chrystusie jest rzeczą konieczną, by zarówno teologowie, jak i duszpasterze byli świadomi relacji między Starym i Nowym Testamentem. Przede wszystkim jest oczywiste, że sam Nowy Testament uznaje Stary Testament za słowo Boże i dlatego przyjmuje autorytet świętych Pism narodu żydowskiego. Uznaje je implicite, posługując się tym samym językiem i nawiązując często do fragmentów owych Pism. Uznaje je w sposób wyraźny, przytacza bowiem wiele jego fragmentów i posługuje się nimi w argumentacji. Tak więc argumentacja opierająca się na tekstach Starego Testamentu stanowi w Nowym Testamencie decydującą wartość, przewyższającą rozumowanie czysto ludzkie. W czwartej Ewangelii Jezus stwierdza, że „Pisma nie można odrzucić” (J 10, 35), a św. Paweł precyzuje w szczególności, że Objawienie Starego Testamentu jest nadal aktualne dla*

⁶⁹ Warto też zwrócić uwagę, że jeśli przez „dialekt hebrajski” rozumiemy język aramejski, który był językiem mówionym w czasach Jezusa, to być może chodziłoby także o identyfikację Jezusa zmartwychwstałego z ziemskim. Uwielbiony Pan posługuje się tym samym językiem co historyczny Jezus z Nazaretu.

⁷⁰ J. Jervell, *Die Mitte der Schrift: Zum lukanischen Verständnis des Alten Testaments*, w: *Die Mitte des Neuen Testaments: Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie. Festschrift für Eduard Schweizer*, red. U. Luz, H. Weder, Göttingen 1983, s. 79.

nas chrześcijan (por. Rz 15, 4; 1 Kor 10, 11). Ponadto stwierdzamy, że „Jezus z Nazaretu był Żydem, a Ziemia Święta jest macierzystą ziemią Kościoła”; korzenie chrześcijaństwa znajdują się w Starym Testamencie i chrześcijaństwo zawsze czerpie pokarm z tych korzeni. Dlatego zdrowa nauka chrześcijańska zawsze odrzucała wszelkie odradzające się formy marcjonizmu, który na różne sposoby przeciwstawia Stary Testament Nowemu⁷¹.

⁷¹ Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska Verbum Domini*, 40, s. 47–48.

Summary

The article deals with the presence of the Old Testament in the New Testament, particularly in the Acts of the Apostles on the basis of the story of the Apostle Paul's calling, which can be found in the apostle's speech made before King Agrippa II in Caesarea Maritima (Acts 26: 12–18). The consideration suggested here begins with a few methodological observations referring to the use of the Old Testament in the New Testament, where the term *memoria scripturarum* is also explained. Next, three accounts of the event near Damascus are briefly discussed and followed by a detailed presentation of the possible dependency of the third account (Acts 26: 12–18) on the Old Testament. The final part of the article is dedicated to the theological significance of Luke's references to the Old Testament scriptures in the general context of the use of the Old Testament in the *Opus Lucanum*.