

Ks. Andrzej Kowalczyk

KRYTYKA LITERACKA I EGZEGEZA PERYKOP O CHRZCIE JEZUSA

O chrzcie Jezusa piszą wszyscy trzej synoptycy, czwarty ewangelista nie ma opowiadania o chrzcie, a jedynie podaje świadectwo Jana Chrzciciela o zstąpieniu na Jezusa Ducha Świętego, które według synoptyków miało miejsce po Jego chrzcie. Chrzest w ewangeliach synoptycznych jest przedstawiony jako moment przełomowy w życiu Jezusa, od chrztu rozpoczyna On swoją działalność mesjańską. Od chrztu też rozpoczyna opowiadanie o życiu Jezusa ewangelista Marek a Mateusz i Łukasz wspominają tylko nieliczne epizody z okresu przed chrztem, wszystkie zresztą wyjęte z dzieciństwa Jezusa, dotyczące Jego narodzenia lub narodzenia Jego poprzednika. Relacje o chrzcie u Marka i Łukasza są do siebie bardzo podobne, chociaż nie identyczne, relacja Mateusza jest nieco dłuższa od poprzednich.

Pragniemy w artykule tym przedstawić interpretację opowiadań o chrzcie łącznie z dyskusją, jaka się wokół nich toczy, oraz wyjaśnić różnice w treści i formie tych opowiadań. Aby sprostać podjętemu zadaniu, wszystkie trzy perykopy poddajemy wnikliwej krytyce literackiej.

Mt 3, 13 *Tote paraginetai ho Iēsous apo tēs Galilaias epi ton Iordanēn pros ton Ioannēn tou baptisthēnai hup' autou.*

Wtedy przyszedł Jezus z Galilei nad Jordan do Jana, żeby przyjąć chrzest od niego.

Mk 1, 9 *Kai egeneto en ekeinaiis tais hēmerais ēlthen Iēsous apo Nadzaret tēs Galilaias kai ebaptisthē eis ton Iordanēn hupo Ioannou.*

W owym czasie przyszedł Jezus z Nazaretu w Galilei i przyjął od Jana chrzest w Jordanie.

Łk 3, 21 *Egeneto de en to baptisthēnai hapanta ton laon kai lēsou baptisthentos.*

Kiedy wszystek lud przystępował do chrztu, Jezus także przyjął chrzest.

Żaden z ewangelistów nie określa dokładnie czasu przyjścia Jezusa do Jana.

Mt) Mateusz rozpoczyna opowiadanie od przysłówka *tote* (wtedy). Jest to dla niego charakterystyczne. Przysłówek *tote* występuje u Mt 90 razy. Słowo *paraginomai* (przychodzę) używa Mateusz trzy razy: tutaj oraz w 2, 1 i 3, 1; Marek używa je tylko raz: w 14, 43.

Mk) Marek rozpoczyna perykopę od formuły, która składa się z dwóch występujących niezależnie od siebie wyrażen: a) *kai egeneto*, b) *en ekeinai tais hēmerais*. Wyrażenie *kai egeneto* u Mk występuje cztery razy w opisie wizji Ezechiela związanej z jego powołaniem na proroka (Ez 1, 1nn). Wyrażenie *en ekeinai tais hēmerais* na początku perykopy u Mk występuje tutaj oraz w 8, 1.

U Mt wyrażenie *a* występuje na początku perykopy tylko we formułach kończących kazania: 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1 i 26, 1. Wyrażenie *b* na początku perykopy występuje u niego w 13, 1 i 22, 23. Wyrażenia *a* i *b* połączone w jedną formułę u Mt nie występują, natomiast znajdujemy je 14 razy u Łk; por. Łk 1, 5 *Egeneto en tais hēmerais Hērodou*. Wyrażenia *a* i *b* połączone u Mk poza tym przypadkiem nie występują. Wydaje się, że Marek stworzył formułę *a+b* przez połączenie Mateuszowego wyrażenia z formuły kończącej mowy *kai egeneto* — może pod wpływem Ezechielowego *kai egeneto* z opisu wizji — i wyrażenia rozpoczynającego u Mt kazanie w przypowieściach *en tē hēmera ekeinē* (Mt 13, 1). W pewnym sensie podobny przykład uzupełnienia wyrażenia Mateuszowego przez Marka mamy w Mk 1, 32 *Opsias de genomenēs, hote edou hēlios* (Z nastaniem wieczora, gdy słońce zaszło). Mateusz w tekście paralelnym (8, 16) posiada tylko pierwszą część tego sformułowania: *Opsias de genomenēs*.

Ponieważ Marek nie wspomniał jeszcze w swojej ewangelii miasta rodzinnego Jezusa, uzupełnia relację Mateusza o przybyciu Jezusa z Galilei nazwą miasta Nazaret. Wymiana przez Marka słowa *paraginetai* na *elthen* łączy się z użyciem na początku *kai egeneto*. Zamiana zdania celowego *żeby przyjąć chrzest* na orzekające *i przyjął chrzest* było konieczne ze względu na usunięcie przez Marka dialogu Jezusa z Janem.

Łk) *Egento + en to +* bezokolicznik jest charakterystyczną dla Łukasza formułą przejętą z LXX¹. Od podobnej formuły *kai egeneto en*

¹ M. Zerwick, *Graecitas biblica Novi Testamenti*, Romae, 1966, 132.

to rozpoczyna się opis wizji Ezechiela (1, 1). Formuła *en tō* + bezokolicznik występuje tam 8 razy. Łukasz prawdopodobnie pod wpływem tego opisu zmienia początek opowiadania o chrzcie.

Trzeci ewangelista wspominał już wcześniej Galileję, Nazaret i Jordan, dlatego w perykopie o chrzcie nie wymienia tych nazw.

Mt 3, 14 *ho de Ioannēs diekōluen auton legon, Egō chreian echō hupo sou baptisthēnai, kai sou erchē pros me;*

15 *apokritheis de ho Iēsous eipen pros auton, Afes arti, houtōs gar prepon estin hēmin plērosai pasan dikaiosunen tote afiēsīn auton.*

3, 14 Lecz Jan powstrzymywał Go mówiąc: „Ja potrzebuję chrztu od Ciebie, a Ty przychodzisz do mnie?”

15 Jezus mu odpowiedział: „Pozwól teraz, bo tak godzi się nam wypełnić wszystko, co sprawiedliwe”. Wtedy Mu ustąpił.

Marek i Łukasz nie posiadają tego dialogu. Jeśli chodzi o formę literacką warto zwrócić uwagę na paralelizm odwrotny w wierszach 13 i 14: *paraginetai, baptisthēnai, hup' autou — hupo sou, baptisthēnai, erchē*. Formuła *apokritheis de ho Iēsous eipen* jest typową dla Mt, występuje u niego 7 razy; u Mk znajdujemy podobną w 14, 48. Rzeczownik *dikaiosunē* (sprawiedliwość) występuje u Mt 7 razy: tutaj oraz w: 5, 6, 10, 20; 6, 1, 33; 21, 32. U Mk w ogóle nie występuje. O wypełnieniu (*plerōsai*) Prawa i proroków mówi Jezus w kazaniu na górze (Mt 5, 17). *Sprawiedliwość* oznacza w tym wierszu plan Boga. *Wypełnienie sprawiedliwości* to podporządkowanie się Bogu. Jezus musi przyjąć chrzest pokuty, ponieważ wola Boga jest, aby upokorzył się i cierpiał za grzechy innych zgodnie z tym, co prorok zapowiedział w Pieśniach o Słudze Jahwe ,por. Iz 53, 6 „Wszyscyśmy pobłądzili jak owce, każdy z nas się obrócił ku własnej drodze; a Jahwe zwałił na niego winy nas wszystkich”. Zdziwienie Jana Chrzciciela doskonale harmonizuje z Iz 52, 15b „bo ujrzą coś, czego im nigdy nie opowiadano, i pojmą coś niesłychanego”.

Brak tego tekstu u pozostałych synoptyków tłumaczy się na ogół w następujący sposób: pierwotna forma opowiadania o chrzcie, czyli Markowa, nie posiadała go; tradycja późniejsza², albo inaczej wspólnota Mateusza³ włączyła dialog Jezusa z Janem, aby podkreślić wyższość Jezusa nad swoim poprzednikiem. Fakt bowiem przyjęcia chrztu przez Jezusa był dla pierwotnej gminy niezrozumiały, stanowił nawet

² V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, London, 1972, 159.

³ O. da Spinetti, *Matteo. Commento al „Vangelo della Chiesa”*, Assisi, 1973, 77.

przeszkodę dla właściwego pojmowania Jego godności. A. Descamps⁴ nazywa te dwa wiersze „niekoniecznymi” z punktu widzenia literackiego. Podobnie M. Sabbe⁵ uważa, że nawet jeśli je opuścimy „całość na tym nie ucierpi”. Według niego charakter redakcyjny, tzn. Mateuszowy, potwierdzają użyte tutaj terminy *sprawiedliwość* i *wypełnić* tak bardzo w stylu pierwszej ewangelii. Włączony dialog może nawet nie mieć nic wspólnego z faktem historycznym⁶.

Nam się wydaje, że nie ma powodu, aby zaprzeczać historyczności dialogu. Jego charakter Mateuszowy niekoniecznie świadczy o inkluzji, ponieważ samo opowiadanie posiada też charakter Mateuszowy; por.; *tote, paraginetai, kai idou*. Nie jest przekonywujące wysuwanie problemu zgorznienia chrztem Jezusa przez wspólnotę Mateusza jako motywu zasadniczego włączenia dialogu. Ostatecznie dialog ten nie wnosi nic istotnego ponad to, co na temat godności Jezusa i Jana mamy już w ewangelii Marka. Czy również nie u Marka Jan Chrzciiciel mówi: „Idzie za mną mocniejszy ode mnie, a ja nie jestem godzien schylić się, żeby rozwiązać rzemyk u Jego obuwia”? (Mk 1,7). Mateusz szerzej opisuje chrzest Jezusa po prostu dlatego, że ewangelię swoją adresuje do Żydów, którzy byli świadkami działalności Jana, a nawet wielu z nich przyjęło Jego chrzest. Mateusz miał motyw, aby włączyć dialog, ale też tak samo dobry motyw, aby go wyłączyć, miał Marek. Marek pisząc dla chrześcijan pochodzenia pogańskiego, zamieszkałych w Rzymie, mniej jest zainteresowany Janem Chrzciicielem; dowodem na to może być nie tylko brak dialogu, ale także krótszy u Marka opis jego działalności, oraz brak długiej perykopy *Poselstwo Jana Chrzciiciela i świadectwo Jezusa o Janie* (Mt 11, 2-15). Powiedzieliśmy „może być”, bo istotnie nie musi, jednak już to samo stawia pod znakiem zapytania twierdzenie o włączeniu dialogu przez Mateusza.

Ale to nie wszystko. Zwróćmy uwagę na pewną prawidłowość, jaka zachodzi w perykopach o chrzcie. Najszerzej o chrzcie mówi Mateusz. Marek jest chrztem mniej zainteresowany od Mateusza, opuszcza zarówno dialog jak i zdanie o wyjściu Jezusa z wody. O wyjściu z wody mówi jakby w nawiasie, akcent kładzie natomiast na teofanii: *i natychmiast, gdy wychodził z wody, ujrzał*. Łukasz jeszcze bardziej wysuwa na pierwszy plan teofanię — o wyjściu Jezusa z wody w ogóle nie pisze. Ostatni ewangelista zupełnie pomija opis chrztu a wspomina tylko teofanię. Jeśli przyjmiemy, że ewangelia Mateusza jest pierwsza — a więc dialog został przez Marka usunięty — otrzymamy cztery

⁴ A. Descamps, *Le christianisme comme justice dans le premier évangile*, w: ETL 22, 1946, 28.

⁵ M. Sabbe, *Le baptême de Jésus*, w: *De Jésus aux Évangiles*, Gembloux—Paris, 1967, 184.

⁶ Por. O. da Spinetti, dz. cyt., 77.

etapy prawidłowej ewolucji zainteresowania chrztem: od największego do najmniejszego.

Jeśli chodzi o zainteresowanie osobą Jana Chrzciciela, to trzeba dodać, kolejność ewangelii przedstawia się inaczej: najmniej o Janie mówi Marek, więcej mówi Mateusz, a jeszcze więcej Łukasz i czwarty ewangelista. Czy jednak można w tym wypadku mówić o ewolucji rozpoczynając od Marka jako etapu pierwszego? Można, ale taka ewolucja jest mniej prawdopodobna niż w poprzednim przypadku. Przedstawione tutaj stopnie zainteresowania dadzą się wytłumaczyć inaczej, niekoniecznie ewolucją z Markiem jako pierwszym etapem. Marek najmniej interesuje się Janem, ponieważ — jak już powiedzieliśmy — pisze dla pogan oddalonych od terenu działalności Jana Chrzciciela; Mateusz pisze o nim szerzej, ponieważ adresuje swoją ewangelię do Żydów; Łukasz jeszcze bardziej interesuje się Janem ze względu na cele, które sobie stawia: chce być historykiem wydarzeń mesjańskich; poza tym pewne fakty związane z dzieciństwem Jezusa i Jana mają — jak się wydaje — według Łukasza ważne znaczenie teologiczne. Jan Ewangelista pisze dużo o Janie Chrzcicielu między innymi dlatego, że był jego uczniem.

Trudno się zgodzić z V. Taylorem⁷, który twierdzi, że Marek nie posiada dialogu, ponieważ problem relacji Jezus — Jan Chrzciciel jeszcze nie był mu znany, że w przeciwieństwie do Mateusza mógł się ograniczyć do podania samych tylko faktów. Przecież dialog pomimo swojej wartości apologetycznej jest także faktem, zresztą podawane przez Marka fakty wcale nie są pozbawione treści teologicznej. Po drugie: usunięcie dialogu przez Marka zasadniczo nie szkodzi — jak powiedzieliśmy — tematowi godności Jezusa w jego ewangelii. Po trzecie: jeśli problem relacji Jezus — Jan powstał po Marku i ma o tym świadczyć brak dialogu u Marka, to dlaczego tego dialogu nie ma także Łukasz? Czy można się zgodzić z tym, że Łukasz, skrzętny zbieracz tradycji o Janie Chrzcicielu nie wiedział nic o jego dialogu z Jezusem? Musiał o nim wiedzieć, ale widocznie nie był nim zainteresowany. A zatem „gorszący” fakt chrztu Jezusa nie był tak wielkim problemem jak się wydaje. W każdym bądź razie, jeśli dialog nie był ważny dla Łukasza, również mógł być nieważny dla Marka.

Przyczynę usunięcia dialogu przez Marka odkrywamy śledząc główne tematy jego ewangelii: tajemnicę Jezusa Syna Bożego i niezrozumienie prawdziwej godności Jezusa przez współczesnych. Marek stara się wykazać, że godność Jezusa była dla świadków Jego życia tajemnicą aż do Jego śmierci na krzyżu, dlatego Jezus został odrzucony

⁷ V. Taylor, dz. cyt., 159.

przez naród żydowski. Ponieważ na podstawie dialogu można wnioskować, że Jan wiedział kim Jezus naprawdę jest, Marek woli go opuścić. Ewangelista jest pewny, że Jan nie zdawał sobie sprawy z synostwa Bożego Jezusa, usuwa więc dialog, aby czytelnikowi nie sugerować takiej opinii. Podobny cel ma zmiana słów w teofanii *Ten jest mój Syn* (Mt) na *Ty jesteś mój Syn* (Mk). Z formuły Mateuszowej łatwiej jest niż z Markowej wyciągnąć wniosek, że obecni przy chrzcie poznali Synostwo Boże Jezusa. Dodajmy, że dla uniknięcia nieporozumienia, Marek usuwa także perykopę *Poselstwo Jana Chrzciciela*, w tym wypadku jednak chodzi o coś przeciwnego; ewangelista nie chce zasugerować, że Jan Chrzciciel nie rozpoznał w Jezusie Mesjasza.

Poza tym musimy się zgodzić, że Markowi, który tak bardzo podkreśla Synostwo Boże Jezusa, mogła nie odpowiadać forma dialogu. Prorok uznaje swoją niższość, nie chce Jezusa ochrzcić, ale czy to nie za mało? Czy prośba Syna Bożego o chrzest skierowana do Jana nie mogła się wydawać ewangelistcie niepotrzebnym dowartościowaniem chrztu Janowego?

Z Mt 3, 14 wynika, że Jan rozpoznał w Jezusie Mesjasza. Dlaczego więc wysłał później posłów z zapytaniem, czy On jest *Tym, który ma przyjść*? Pytanie to według niektórych biblistów świadczy, że Jan Chrzciciel nie był pewny co do Jego godności mesjańskiej i w konsekwencji dialog Jezusa z Janem jest historycznie nieprawdziwy. Ale nie tylko dialog, również nieprawdziwe byłoby świadectwo Jana o Jezusie w czwartej ewangelii (por. J 1, 32-34), nieprawdziwa byłaby także relacja o teofanii po chrzcie w perykopach synoptycznych. Uważamy, że takie wnioski są zbyt daleko idące. Pytanie Jana raczej świadczy o wątpliwościach jego uczniów niż jego samego. Uczniów Jana Chrzciciela prawdopodobnie niepokoiła obojętność Jezusa wobec faktu aresztowania ich mistrza; jeśli Jezus jest Mesjaszem, dlaczego nie interweniuje na korzyść proroka, którego misję potwierdził przyjmując od niego chrzest? Dlaczego Jezus Mesjasz toleruje niesprawiedliwość, nie staje do walki ze złem panoszącym się w narodzie? Być może również Jan miał swój cel stawiając to pytanie Jezusowi, chciał mianowicie sprowokować Jezusa do objawienia swojej godności Mesjasza i inauguracji „dnia Pańskiego”, czyli wielkiego sądu nad narodem i światem.

Mt 3, 16 *baptistheis de ho Iēsous euthus anebē apo tou hudatos kai idou ēneōchthēsan (auto) hoi ouranoi, kai eiden (to) pneuma (tou) theou katabainon hōsei peristeran (kai) erchomenon ep' auton.*

A gdy Jezus został ochrzczony, natychmiast wyszedł z wody.

I otworzyły Mu się niebiosa i ujrzał Ducha Bożego zstępującego jak gołębicę i przychodzącego nań.

Mk 1, 10 *kai euthus anabainōn ek tou hudatos eiden schidzomenous tous ouranous kai to pneuma hōs peristeran katabainon eis auton.*

i natychmiast, gdy wychodził z wody, ujrzał rozdzierające się niebo i Ducha jak gołębicę zstępującego nań.

Łk 3, 21b *kai proseuchomenou aneōchthenai ton ouranon**

22a *kai katabēnai to pneuma to haigon sōmatikō eidei hōs peristeran ep' auton*

21b A gdy się modlił, otworzyło się niebo

22a i Duch Święty w postaci cielesnej niby gołębicą zstąpił na Niego.

Mt) Słowa *kai idou ēneochthēsan (autō) hoi ouranoi, kai eiden* przypominają wiersz 1 z opisu wizji Ezechiela z rozdz. 1: *kai ēnoichthēsan hoi ouranoi, kai eidon* (i otworzyły się niebiosa i ujrzałem). Przysłówek *euthus* (natychmiast) występuje u Mt 7 razy. Marek używa go 42 razy, Łukasz tylko jeden raz. Wzmiankę o tym, że Jezus *natychmiast wyszedł z wody* należy przyjąć prawdopodobnie jako stwierdzenie, że nie wyznawał żadnych grzechów; chrzest bowiem łączył się z wyznaniem grzechów, por. w. 6: „Przyjmowali od niego chrzest w Jordanie, wyznając przy tym swe grzechy” (por. także Mk 1, 5).

to pneuma tou theou. W ST Duch Jahwe oznaczał nieosobową siłę, którą Bóg udzielał swoim wybranym, aby mogli spełnić powierzona im misję. Ducha Jahwe otrzymuje Otniel (Sdz 3, 10), Gedeon (Sdz 6, 34), Jefte (Sdz 11, 29), Samson (Sdz 13, 25), Balaam (Lb 24, 2), Saul (1 Sam 10, 6-10) itd. Czasy mesjańskie będą według proroków okresem wylania się Ducha Jahwe i Jego szczególnej działalności. Według Izajasza Duch Jahwe spocznie na Królu mesjańskim, por.:

Iz 11, 1 I wyrośnie różdżka z pnia Jessego,
wypuści się odrośl z jego korzenia.

2 I spocznie na nim Duch Jahwe (*kai anapausetai ep' auton pneuma tou theou*),
duch mądrości i rozumu,
duch rady i męstwa,
duch wiedzy i bojaźni Jahwe.

Ducha Bożego otrzyma też Sługa Jahwe:

Iz 42, 1 Oto mój sługa, którego podtrzymuję,

wybrany mój, w którym upodobała sobie dusza moja.
 Sprawilem, że Duch mój na Nim spoczął (*thēsō to pneuma
 mou ep' auton*);
 On przyniesie narodom prawo.

W świetle choćby powyższych dwóch tekstów zstąpienie Ducha Bożego na Jezusa ma charakter wyraźnie mesjański. W synagodze w Nazarecie Jezus tekst o Słudze Jahwe i zstąpieniu Ducha Świętego odniesie właśnie do siebie (por. Mt 12, 17-21). Należy podkreślić, że nie jest to pierwsza ewangeliczna wzmianka o działaniu Ducha Świętego w życiu Jezusa; z Mateuszowej ewangelii dzieciństwa dowiadujemy się, że Jezus z Ducha Świętego został poczęty (por. 1, 20).

Czy zstąpienie Ducha Świętego na Jezusa należy rozumieć w sensie starotestamentalnym, jako udzielenie przez Boga potrzebnych darów? Tak interpretują je niektórzy współcześni bibliści Np. według O. da Spinetoli człowieczeństwo Jezusa otrzymało w chwili zstąpienia Ducha Świętego moc, której dotąd nie miało, prawdziwe bogactwo duchowe⁸. Opinię tą zdają się potwierdzać słowa Piotra z przemówienia w domu Korneliusza: „Znacie sprawę Jezusa z Nazaretu, którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą” (Dz 10, 38). Interpretacja ta jednak nie bierze pod uwagę czegoś bardzo zasadniczego, mianowicie, że Jezus jest Słowem wcielonym, które było u Boga i było Bogiem (J 1, 1-14). Pochodzenie Jezusa nie ma sobie równego wśród wielkich postaci ST, który z proroków lub wodzów Izraela mógłby powiedzieć to, co powiedział Jezus: „Zanim Abraham stał się, Ja jestem”? (J 8, 58). Zstąpienie Ducha Świętego było raczej znakiem niż rzeczywistym ubogaceniem osobowości Jezusa.

W NT termin *Duch Święty* i terminy podobne oznaczać mogą nie tylko moc Bożą ale również Osobę Bożą. Ten drugi sens występuje w takich sformułowaniach, w których Duchowi przypisuje się działania osobowe, np.: „rzekł Duch Święty: „Wyznaczcie mi już Barnabę i Szawła do dzieła, do którego ich powołałem” (Dz 13, 2). W ewangelii Mateusza Duch Święty wymieniony jest obok Ojca i Syna w nakazie chrztu (por. 28, 19).

Wyrażenie *pneuma (tou) theou katabainon* przypomina sformułowanie z opisu snu Jakuba w Rdz 28, 12: *kai hoi aggeloi tou theou anebainon kai katebainon* (i aniołowie Boży, którzy wstępowali i zstępowali). W ST działanie Ducha na człowieka nie jest określane jako „zstąpienie”; por. Lb 11, 25: „Spoczął na nich duch”; Lb 24, 2: „Ogarnął (Balaama) duch Boży”; Sdz 6, 34: „duch Jahwe uzbroił Gedeona”; Sdz 11, 29: „duch Jahwe był nad Jeftem” itd.

⁸ O. da Spinetoli, dz. cyt., 87.

Gołębica nigdzie w Piśmie św. poza tym tekstem nie jest znakiem Ducha Świętego. W Ps 68, 14 gołębica jest symbolem narodu izraelskiego względnie arki przymierza; w Pieśni nad Pieśniami 2, 14; 5, 2; 6, 9 przedstawia „oblubienicę” czyli naród wybrany. Najczęściej gołębicę egzegeci kojarzą z dwoma tekstami: opisem stworzenia świata (Rdz 1, 2) i potopu (Rdz 8, 11). W tym pierwszym czytamy, że była „ciemność nad powierzchnią bezmiaru wód, a tchnienie Boga unosiło się nad tymi wodami” (*kai pneuma theou epeferato epanō tou hudatos*). Noemu gołębica przynosi gałązkę oliwną zwiastując tym samym rychły koniec czasu kary i powracające na ziemię życie. Niewątpliwie oba te wydarzenia w jakimś sensie powtarzają się w czasie chrztu Jezusa: Duch unosi się nad wodami Jordanu, z których wychodzi Jezus dając początek nowemu stworzeniu; gołębica w momencie chrztu zapowiada koniec okresu odrzucenia ludzkości przez Boga.

Wyraz *erchomenon* (przychodzącego) wydaje się być w tym zdaniu niepotrzebny, Mateusz dodaje go prawdopodobnie pod wpływem opisu wizji Ezechiela; por. Ez 2, 1 *kai ēlthen ep' eme pneuma* (i przyszedł na mnie duch). W czasie tej wizji Ezechiel zostaje powołany na proroka; por. Ez 2, 3: „Powiedział mi: „Synu Człowieczy, posyłam cię do synów Izraela, do ludu buntowników...” Czwarty ewangelista pisze o „zstąpieniu i spoczynku Ducha” na Jezusie (por. J 1, 32).

Mk) Marek ze względu na tryb orzekający w poprzednim zdaniu nie powtarza już Mateuszowego *A gdy Jezus został ochrzczony*, poza tym wyraz *euthus* (natychmiast) łączy nie z *anebē* (wyszedł), lecz z *eiden* (zobaczył). Takie połączenie sugeruje natychmiastowe wyjście z wody, na pierwszym planie jednak stawia widzenie.

Mateusz pisze, że *niebiosa Mu się otwarły* — Marek, że *widział rozdzierające się niebo*. Zmiana podmiotu jest wynikiem inwersji kolejności wyrazów w zdaniu dokonanej przez Marka w celu jedynie odróżnienia się od Mateusza; zwróćmy uwagę na pary następujących wyrazów u Mt: *ēneōchthesan* — *eiden* i *katabainon* — *peristeran*. U Mk kolejność wyrazów w tych parach jest odwrotna: *eiden* — *schidzomenou* i *peristeran* — *katabainon*.

Wyraz *ēneōchthesan* (otworzyły się) Marek zastępuje przez *schidzomenou* (rozdzierające się). Celem tej zmiany jest powiązanie opowiadania o chrzcie z opowiadaniem o śmierci Jezusa. Gdy Chrystus skonał „zasłona przybytku świątyni rozdarła się (*eschisthē*) na dwoje, z góry na dół” (Mk 15, 38; por. Mt 27, 51). Rozdarcie się zasłony Marek kojarzy z rozdarciem się nieba przy chrzcie. Dla Marka śmierć Jezusa jest jakby drugim chrztem, dopełnieniem dzieła rozpoczętego w wodach Jordanu, ostatecznym wypełnieniem aktu pokuty. Chrzest rozdarł niebiosa tylko dla Jezusa, Jego śmierć na krzyżu otworzyła dostęp do Boga

wszystkim ludziom. O połączeniu śmierci z chrztem przez Marka świadczy następujący logion: „Kielich, który Ja mam pić, pić będziecie, i chrzest, który Ja mam przyjąć, wy również przyjmiecie” (Mk 10, 39). W tekście paralelnym u Mt (20, 23) nie ma mowy o chrzcie.

Rozdarcie niebios z rozdarciem zasłony w świątyni proponuje połączyć u Mk H. Schlier⁹. Zwraca on uwagę, że w obydwu przypadkach mamy symbol otwarcia się dostępu do Boga na mocy ofiary Chrystusa. Dodajmy, że opis chrztu z opisem śmierci łączy jeszcze więcej elementów: 1) przy chrzcie daje się słyszeć głos z nieba — Jezus na krzyżu zawołał wielkim głosem; 2) przy chrzcie Bóg zaświadcza o synostwie Bożym Jezusa — setnik po skonaniu Jezusa wyznaje, że On był Synem Bożym; 3) przy chrzcie Ojciec niebieski odzywa się do Jezusa — Jezus na krzyżu woła do Ojca Niebieskiego; 4) przy chrzcie Ojciec nazywa Jezusa Synem „umiłowanym” — Jezus na krzyżu cytuje Ps 21, w którym jest aluzja do miłości Bożej: „Zaufał Panu, niechże go wyzwoli, niechże go wyrwie, jeśli go miłuje” (*sōsato auton, hoti thelei auton*).

Marek nie ma przy rzeczowniku *pneuma* określenia *to theou*. Łukasz w miejscu paralelnym ma to *pneuma to hagion*. Natomiast to *pneuma* bez przymiotnika znajduje się w świadectwie Jana Chrzciciela w czwartej ewangelii (J 1, 32). W NT to *pneuma* bez przymiotnika na oznaczenie Ducha Świętego występuje bardzo rzadko, między innymi w Dz 10, 19: „Kiedy Piotr rozmyślał jeszcze nad widzeniem, powiedział do niego Duch”; por. Dz 11, 12; Rz 8, 16. W pierwszych dwóch ewangeliiach to *pneuma* bez przymiotnika występuje 5 razy (teksty równolegle ułożone są paralelnymi):

Mt	Mk
3, 11 <i>en pneumati hagio</i>	1, 8 <i>en pneumati hagiō</i>
3, 16 <i>pneuma theou</i>	1, 10 <i>to pneuma</i>
4, 1 <i>hupo tou pneumatos</i>	1, 12 <i>to pneuma</i>
10, 20 <i>to pneuma tou patros</i>	13, 11 <i>to pneuma to hagion</i>
12, 18 <i>thēsō to pneuma mou (Iz)</i>	
12, 28 <i>en pneumati theou</i>	
12, 31 <i>tou pneumatos</i>	3, 29 <i>eis to pneuma to hagion</i>
22, 43 <i>en pneumati</i>	12, 36 <i>en tō pneumati to hagio</i>

Dlaczego Marek w perykopie o chrzcie i w perykopie następnej, w zdaniu: *A zaraz potem Duch wyprowadził Go na pustynię* (1, 12) nie dodaje swoim zwyczajem przymiotnika *hagion*? Czy jest to przypadek, czy też kryją się za tym jakieś motywy literackie lub teologiczne? Na

⁹ H. Schlier, *De Verkündigung der Taufe Jesu nach den Evangelien*, w: *Besinnung auf das N. T.*, Freiburg 1964, 213.

głębszy sens tych wyjątkowych u Marka form może wskazywać fakt, że w obu przypadkach chodzi o działanie Ducha w Jezusie.

Zwróćmy uwagę, że Marek w miejsce czterech różnych terminów Mateuszowych używa tylko dwóch, bardziej typowych dla terminologii chrześcijańskiej.

Wyraz *erchomenon* Marek usuwa jako zbędny.

Łk) Łukasz nie ma wzmianki o wyjściu z wody, ale też nie ma wzmianki o wyznawaniu grzechów przez pokutników. W miejsce Markowego imiesłowu *anabainōn* kładzie imiesłów *proseuchomenou* (modłaczemu się). Łączenie różnych wydarzeń w życiu Jezusa z modlitwą jest cechą charakterystyczną Łukasza; np. o modlitwie Jezusa pisze on w 5, 16, podczas gdy w tekście paralelnym nie pisze o niej ani Mateusz (8, 4), ani Marek (1, 45); por. także Łk 6, 12 i Mk 3, 13; Łk 9, 18 i Mt 16, 13 oraz Mk 8, 27.

Łukasz pomija czasownik *eiden* (zobaczył). Chodzi mu prawdopodobnie o to, aby czytelnik nie odnosił widzenia tylko do Jezusa. Taka interpretacja *zobaczył* jest możliwa, ponieważ u niego podobnie jak i u Mk Ojciec niebieski zwraca się do Jezusa — *Ty jesteś*. Usunięcie *eiden* domagało się jednak podkreślenia, że Duch Święty zstąpił w postaci widzialnej, dlatego Łukasz włącza wyrazy *sōmatikō eidei* (w postaci cielesnej).

Należy podkreślić, że Łukasz zgodnie z Mt a przeciwko ewangelii Marka używa wyrazu *anoigō* (otwieram) i *eipi* (na). Przemawia to za tym, że Łukasz znał Mt. B. H. Streeter¹⁰ klasyk teorii dwóch źródeł, według której Łukasz nie znał Mt, wyjaśnia tę zgodność następująco: w źródle Q musiało istnieć też opowiadanie o chrzcie różniące się co do formy od Markowego i na nim oparli się Mateusz i Łukasz¹¹.

Mt 3, 17 *kai idou fōnē ek tōn ouranōn legousa, Houtos estin ho huios mou ho agapētos, en hō eudokēsa.*

A głos z nieba mówił: „Ten jest mój Syn najmilszy, w którym mam upodobanie”.

Mk 1, 11 *kai fōnē egeneto ek tōn ouranōn, Su ei ho huios mou ho agapētos, en soi eudokēsa.*

A z nieba odezwał się głos: „Ty jesteś mój Syn najmilszy, w Tobie mam upodobanie”.

Łk 3, 22b *kai fōnē eks ouranou genesthai, Su ei ho huios mou ho agapētos, en soi eudokēsa.*

a z nieba odezwał się głos: „Ty jesteś mój Syn najmilszy, w Tobie mam upodobanie”.

¹⁰ B. H. Streeter, *The Four Gospels. A Study of Origins*, London 1924, 188.

¹¹ Por. także V. Taylor, dz. cyt., 160.

Mt) Sformułowanie *kai idou fōnē* znajduje się w opisie widzenia Ezechiela (1, 25). Mateusz używa imiesłowu *legousa* prawdopodobnie pod wpływem Ez 2, 2 *kai ēkouon autou lalountos pros me* oraz 2, 7 *akoue tou lalountos pros se*. Zdanie *kai idou fōnē ek ton ouranōn legousa* powtórzone jest z niewielką zmianą w perykopie o przemienieniu Jezusa: *kai idou fonē ek tēs nefalēs legousa* (Mt 17, 5a). Powtórzone jest tam również w formie identycznej świadectwo Ojca o Jezusie: *houtos estin ho huios mou ho agapētos, en ho eudokēsa* (por. Mt 17, 5b).

W ST synem Boga nazywany jest naród izraelski; por. Ez 4, 2; Iz 1, 2; Oz 11, 1; Jer 31, 9.20. W Ps 2, 7 Bóg nazywa swoim synem Króla mesjańskiego: *Huios mou ei sou, ego sēmeron gegennēka se* (Tyś Synem moim, Ja Cię dziś zrodziłem). Autor Listu do Hebrajczyków (5, 5) słowa te odnosi do Jezusa.

Wyrażenie *ho agapētos, en ho eudokēsa* w formie nieco zmienionej znajduje się u Mt w cytacie pierwszej pieśni o Słudze Jahwe: *ho agapētos mou eis hon eudokēsen hē psuchē mou* (umiłowany mój, w którym moje serce ma upodobanie Mt 12, 18; por. Iz 42, 1). Warto dodać, że w tekście masoreckim Izajasza mowa jest nie o *umiłowanym* lecz o *wybranym*, podobnie w LXX: *ho eklektos mou, prosedeksato auton hē psuchē mou* (wybrany mój, upodobała sobie go dusza moja). A zatem Mateusz pod wpływem opisu teofanii nad Jordanem używa w cytacie zamiast *eklektos* — *agapētos*, oraz zamiast *prosedeksato* — *eudokēsen*. Mateuszowi chodzi o wyraźniejszą identyfikację Jezusa z Cierpiącym Sługą Jahwe; por. Iz 42, 1-7; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13-53, 12.

Ponieważ świadectwo Ojca niebieskiego przy chrzcie rozpoczyna się od zaimka wskazującego *ten*, można wnioskować, że było ono skierowane nie tylko do Jezusa, lecz także do obecnych, a przynajmniej do Jana Chrzciciela. W czwartej ewangelii Jan rzeczywiście da świadectwo, że ujrzał Ducha zstępującego na Jezusa (por. J 1, 31).

Nie wszyscy jednak uczeni przyjmują realność teofanii. M. Sabbe¹² uważa, że opowiadanie o chrzcie należy do wizji apokaliptycznych. Na ten gatunek literacki wskazuje jakoby terminologia: *widzieć, otwarte niebiosa, zstąpienie Ducha*. A zatem perykopa nie byłaby relacją o wydarzeniu, lecz proklamacją godności mesjańskiej Jezusa. F. Lentzen-Deis¹³ nazywa teofanię „wizją interpretatywną” i stara się poprzeć swoją tezę analogiami z literatury rabinistycznej i targumicznej. Z tym się zgodzić nie możemy. Teorie te raczej zakładają niemożliwość zjawiska nadprzyrodzonego, niż udowadniają jego nieistnienie.

¹² M. Sabbe, art. cyt.

¹³ F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen*, Frankfurt a. M. 1970.

nie. Niektórzy egzegeci, np. O. Cullmann¹⁴, A. Feuillet¹⁵ przyjmujący realność teofanii twierdzą, że wizja podczas chrztu zrodziła w Jezusie świadomość mesjańską. J. Schniewind¹⁶ porównuje ją do wizji Pawła pod bramami Damaszku. O. da Spinetoli¹⁷ dopuszcza możliwość, że słowa Ojca niebieskiego w czasie chrztu zostały skomponowane przez gminę pierwotną dla wyrażenia stanu duszy Jezusa w owym momencie lub podobnym w Jego życiu. Również i te opinie trudno zaakceptować, nie ma bowiem żadnych tekstów w NT, z których wynikałoby, że Jezus nie miał świadomości mesjańskiej przed chrztem. Dialog Jezusa z Janem Chrzcicielem każde domyślać się czegoś przeciwnego, mianowicie, że Jezus znał swoją godność mesjańską już przed chrztem.

Mk) Wyrażenie *kai idou* (i oto) występuje w opisie pierwszej wizji Ezechiela 5 razy, u Mt i Łk po 17 razy, natomiast ani raz u Mk. Wyrażenie *kai egeneto* (i stało się) występuje we wspomnianej wizji Ezechiela 4 razy. Wniosek jest taki: Markowi nie odpowiada wyrażenie *kai idou* i kiedy je spotyka, zmienia na jakieś inne, w naszym przypadku, być może pod wpływem Ez na *kai egeneto*. Przykładem podobnej zmiany może być perykopa o Przemienieniu; Mateuszowe sformułowanie *kai idou fonē* (17, 5b) Marek zastępuje wyrażeniem *kai egeneto fone* (9, 7b); w tym samym wierszu Mateusz ma *idou nefalē*, natomiast Marek *kai egeneto nefalē*.

Zamiast zaimka wskazującego *houtos* mamy tutaj zaimek w 2 osobie. Jest to prawdopodobnie wpływ Ps 2, 7 *Huios mou ei sou*. Ale nie jest wykluczony jeszcze inny motyw tej zmiany: Marek nie chce zasugerować czytelnikowi, że już w czasie chrztu współcześni poznali Synostwo Boże Jezusa; por. komentarz do Mt 3, 14-15. W opisie Przemienienia Marek zgodnie z Mateuszem używa zaimka wskazującego *houtos*.

Określenie *huios agapētos* znajduje się u Mk poza perykopą o chrzcie i Przemienieniu także w przypowieści o przewrotnych rolnikach (por. 12, 6); w tekście paralelnym Mt ma *huion mou* (por. 21, 37).

Łk) Trzeci ewangelista przejmuje od Mt kolejność wyrazów *fonē eks ouranou*, natomiast zgodnie z Mk usuwa *idou* oraz używa wyrazu *ginomai* jednak nie w 3 osobie, lecz konsekwentnie do zastosowanej na początku opowiadania formuły *egeneto + en tō + bezokolicznik* — w bezokoliczniku. Należy podkreślić, że w kolejności wyrazów Łukasz zgadza się z Mt przeciwko Mk.

¹⁴ O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Nauchatel—Paris, 1958, 65—67.

¹⁵ A. Feuillet, *La personnalité de Jésus entrevue à partir de sa soumission au rite de repentance au précurseur*, w: RB 77, 1970, 42.

¹⁶ J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1968, 26.

¹⁷ O. da Spinetoli, dz. cyt., 83.