

# SOTERIOLOGIE W KONFLIKCIE? (NIE)AKTUALNOŚĆ TEMATU A GENEZA I CEL EWANGELII MARKA

## 1. Zaskakująca dysproporcja

W Wielkim Jubileuszu Roku 2000, w Święto Przemienienia Pańskiego ówczesna Kongregacja Nauki Wiary ogłosiła „Deklarację o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła *Dominus Iesus*”<sup>1</sup>. Dwa lata później ukazał się pierwszy numer czasopisma „*Verbum Vitae*” z pytaniem na okładce „Kto będzie zbawiony?”. Tytuł ten wprowadzał do szerzej ujętego tematu: „Zbawienie w Jezusie Chrystusie”. Redaktor naczelny nowego czasopisma uzasadniał wybór tego zagadnienia potrzebą poszerzenia teologicznej dyskusji, która trwała w Kościele po ogłoszeniu wspomnianego dokumentu, ponieważ w tej debacie „wiele słów padło ze strony teologów, a z rzadka jedynie dało się słyszeć głosy biblistów”<sup>2</sup>. Tak samo studium ewangelicznej perykopy, która zawiera tytułowe pytanie pierwszego numeru, zwróciło uwagę na ożywione

---

<sup>1</sup> Forma deklaracji jest nieczęstym gatunkiem dokumentów tej dykasterii. Od tamtego czasu tę samą rangę mają jeszcze tylko najnowsze dokumenty Dykasterii Nauki Wiary: „Deklaracja *Fiducia supplicans* o duszpasterskim znaczeniu błogosławieństw” oraz „Deklaracja *Dignitas infinita* o godności człowieka”.

<sup>2</sup> H. Witczyk, *Wprowadzenie*, *Verbum Vitae* 1 (2002) s. 20–21.

zainteresowanie tą tematyką w różnych kręgach<sup>3</sup>. Można było więc oczekiwać od biblistów badań.

Współczesny stan badań soteriologii Marka zdumiewa<sup>4</sup>. Nieliczne opracowania nie satysfakcjonują, gdyż ograniczają się do części Ewangelii, co już pokazał przegląd badań prowadzonych w ostatnich dwóch dekadach ubiegłego wieku i na początku bieżącego<sup>5</sup>. Deklarujący studium soteriologii tej Ewangelii skupiali się głównie na interpretacji znaczenia męki i śmierci Jezusa<sup>6</sup>. Rozszerzenie tego zakresu polegało na uwzględnieniu w badaniach Jego zapowiedzi o losie Syna Człowieczego (Mk 8,31; 9,31; 10,33–34)<sup>7</sup> czy też Jego słów o ofiarowaniu życia jako okup za wielu (Mk 10,45)<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Por. A. Malina, „Kto może być zbawionym?” (Mk 10,26), *Verbum Vitae* 1 (2002) s. 105: „Problem zbawienia był wiele razy podejmowany w rozważaniach Ojców Kościoła, w dysputach średniowiecznych i nowożytnych teologów. Dziś nie tylko nie znika z katedr współczesnej teologii, szczególnie dotyczącej zbawczego charakteru religii niechrześcijańskich, ale też pojawia się w pytaniach młodzieży stawianych na lekcjach religii, odżywa w listach czytelników do wydawnictw religijnych”.

<sup>4</sup> Por. D.S. du Toit, *Heil und Unheil: Die Soteriologie des Markusevangeliums*, w: *Sōtēria: Salvation in Early Christianity and Antiquity Festschrift in Honour of Cilliers Breytenbach on the Occasion of his 65th Birthday*, Leiden–Boston: Brill 2019, s. 186 przyp. 1: „Es gibt erstaunlich wenige umfassende Darstellungen der Soteriologie des Markusevangeliums”.

<sup>5</sup> Por. W.R. Telford, *Writing on the Gospel of Mark*, Dorset: Deo Publishing 2009, s. 19. Do ujęć kompleksowych badań zalicza (niewydaną) rozprawę doktorską B.K. Arnett, *The Theme of Salvation in Mark's Story of Jesus*, New Orleans Baptist Theological Seminary 2003. Do całościowych ujęć mniejszych rozmiarów, ale wykraczających poza hasła słownikowe, można zaliczyć artykuł: H.J.B. Combrink, *Salvation in Mark*, w: *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology*, ed J.G. van der Watt, Leiden–Boston: Brill 2005, s. 33–66 (= tenże, *Salvation in Mark*, *Scripture and Interpretation* 2,1 [2008] s. 52–84).

<sup>6</sup> Teksty mające czasowniki σφύζεν nie są przedmiotem konsekwentnej analizy. Na przykład E. Best zupełnie pomija pierwszą wzmiankę terminu (Mk 3,4) i tylko sygnalizuje obecność innych w relacjach o cudotwórczej działalności Jezusa (Mk 5,23.28.34; 10,52), twierdząc, że w pozostałych przypadkach użycia tego terminu trudno mówić o jego pełniejszym znaczeniu odkupienia, nadawanym mu przez Kościół (Mk 8,35; 10,26; 13,13.20) czy z takim znaczeniem włożonym w usta szydzących z ukrzyżowanego Jezusa (Mk 15,30.31); por. tenże, *The Temptation and the Passion: the Markan Soteriology*, Cambridge: Cambridge University Press 1965 (zwłaszcza s. 109–110). Ograniczenie do ostatnich rozdziałów Ewangelii charakteryzuje też nowsze monografie traktujące jej soteriologię, np.: G. Markusse, *Salvation in the Gospel of Mark*, Eugene, OR: Pickwick Publications 2018.

<sup>7</sup> Por. A. Weihs, *Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium: Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen*, Würzburg: Echter 2003.

<sup>8</sup> Por. K. Backhaus, „Lösepreis für viele” (Mk 10,45): *Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Markus*, w: *Der Evangelist als Theologe: Studien zum Markusevangelium*, ed. T. Söding, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995, s. 91–118; F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*,

Natomiast pomija zupełnie tę tematykę monografia przedstawiająca rezultaty badań prowadzonych w ostatnich dekadach: *Reading the Gospel of Mark in the Twenty-First Century: Method and Meaning*<sup>9</sup>. Także szczegółowy indeks skrypturystyczny potwierdza ten stan: żadne z ponad czterdziestu opracowań nie wzmiankuje dwóch najważniejszych wypowiedzi na temat zbawczego działania Boga: „A kto może być zbawiony?” (Mk 10,26); „Kto uwierzy i zostanie ochrzczony, będzie zbawiony; kto zaś nie uwierzy, będzie poddany wyrokowi” 16,16)<sup>10</sup>. Tak samo praca, której tytuł sugeruje zajęcie się tematem zbawienia w Ewangelii Marka, nie poświęca żadnej uwagi tekstom wzmiankującym terminy, które oznaczają działanie zbawcze<sup>11</sup>.

## 2. Różnice synoptyczne i próby wyjaśnienia specyfiki Marka

W Nowym Testamencie występują postaci czasownika „zbawić” 116 razy: σώζειν – 108 razy oraz διασώζειν – 8 razy. Pojawiają się one częściej niż pokrewne ter-

---

t. 1: *Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen: Mohr Siebeck 2002, s. 507: „Mit der Aussage über das Blutvergießen «für viele» (ὕπερ πολλῶν) wird das Lösegeld-Wort von 10,45, das betont am Ende des Mittelteils steht, wiederaufgenommen und die soteriologische Dimension des Leidens und Sterbens Jesu hervorgehoben”.

<sup>9</sup> Ed. G. Van Oyen, *Reading the Gospel of Mark in the Twenty-First Century: Method and Meaning*, Leuven–Paris–Bristol: Peeters 2019. Zawarte w niej prace odnoszą się do podejść do tekstu Ewangelii (narratologii, recepcji, intertekstualności), poszczególnych fragmentów Ewangelii i jej kompozycji, do charakterystycznych dla niej tematów (tajemnica mesjańska, Królestwo Boże, rola ucznia, męka, zmartwychwstanie i jego otwarte zakończenie). Monografia składa się z 13 głównych tekstów posympozjalnych i 29 przesłanych po sympozjum „Colloquium Biblicum Lovaniense”, które odbyło się 26–28 lipca 2017 roku. Nie jest w niej wcale analizowana obecność czasownika σώζειν, choć są przytaczane teksty z tym terminem: Mk 3,4; 5,23.28.34; 6,56; 8,35; 10,52; 13,13.20; 15,30.31.

<sup>10</sup> Obydwa teksty należą do nielicznych, zupełnie pominiętych wersetów tej Ewangelii w omawianej książce. Opuszczenie drugiego wersetu nie wynika z pominięcia tzw. dłuższego zakończenia, ponieważ indeks rejestruje z niego kilka innych tekstów (Mk 16,9.10.15.19.20). Soteriologia Marka nie jest wyróżniona wśród innych traktowanych w nich zagadnień, a w szczególności te dwa teksty zaledwie są wzmiankowane także w innych najnowszych studiach poświęconych Ewangelii: C.C. Black, *Mark's Gospel: History, Theology, Interpretation*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2023.

<sup>11</sup> Tak na przykład M.W. Martin, *Salvation, Grace, and Isaiah's New Exodus in Mark, w: Getting “Saved”: the Whole Story of Salvation in the New Testament*, ed. C.H. Talbert, J.A. Whitlark, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2011, s. 119–154.

miny: rzeczownik „zbawiciel” (σωτήρ) – 24 razy; „zbawienie” (σωτηρία) – 46 razy i (σωτήριον) 4 razy; przymiotnik „zbawczy” (σωτήριος) – 1 raz. W Ewangeliach Mateusza i Marka wymienione terminy pojawiają się po 16 razy. Wśród tekstów synoptycznych wyróżnia się Ewangelia Łukasza mająca 26 wzmianek tych terminów. Tej wyższej częstotliwości odpowiada jego druga księga – Dzieje Apostolskie z 27 wzmiankami. Sama ich częstotliwość nie oddaje roli wyraźnych odniesień do zbawienia. Większe znaczenie ma ich obecność w tekstach o charakterze programowym u Mateusza i Łukasza. W nich zbawienie pochodzące od Boga i dokonane przez Jezusa jest kojarzone z odpuszczeniem grzechów.

## 2.1. Programowy charakter wzmianek o zbawieniu u Mateusza i Łukasza

W pierwszej Ewangelii anioł Pana wyjaśnia Józefowi znaczenie nadania imienia mającemu narodzić się z Maryi: „On bowiem zbawi (σώσει) swój lud z jego<sup>12</sup> grzechów” (Mt 1,21). Zdanie to ma funkcję programową w tej Ewangelii<sup>13</sup>. Imię „Jezus” (Ἰησοῦς) odpowiada w Biblii greckiej hebrajskiemu imieniu „Jozue” (*Jhōšua*). Wyjaśnienie odwołuje się do jego rozpowszechnionej etymologii<sup>14</sup>: „JHWH jest zbawieniem”<sup>15</sup>. O grzechach ludu jako przedmiocie zbawienia

<sup>12</sup> W tekście greckim występuje dwukrotnie zaimek osobowy w funkcji przydawki: αὐτοῦ określający lud oraz αὐτῶν odnoszący się do grzechów. Drugi zaimek jest użyty w liczbie mnogiej dla rozróżnienia dwóch odniesień: lud jest Jego, to znaczy Pana, zaś grzechy są ich, to znaczy tych, którzy należą do ludu Pana.

<sup>13</sup> W ten sposób W. Carter, *Matthew and Empire: Initial Explorations*, Harrisburg, PA: Trinity Press International 2001, s. 76: „Verse 1:21c («he will save his people from their sins») [...]. Located in the opening chapter, this birth and naming announcement, spoken to Joseph by an authoritative «angel of the Lord», commissions the yet-unborn Jesus to his life work. It defines the main character’s name in salvific terms, and employs the verb «save» [...] for the first time. The verse, located in the Gospel’s opening chapter, exercises a «primacy effect» whereby content located at the beginning of the Gospel shapes its audience’s expectations, understandings, and questions throughout the whole work”.

<sup>14</sup> Etymologia naukowa tego imienia nie jest pewna; por. J. Lemański, *Księga Wjścia. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa: Edycja św. Pawła 2009, s. 374.

<sup>15</sup> Tak samo interpretują znaczenie tego imienia Syr 46,1: „Mocnym w walce był Jozue, syn Nawe, i następcą Mojżesza w prorocत्वach, stał się według swojego imienia wielki w zbawieniu (ἐπὶ σωτηρία) wybranych Pana”; Filon z Aleksandrii: „Ozeaszowi zaś zmienił Mojżesz imię na Jozue [...] (Lb 13,16), co znaczy zbawienie Pana (σωτηρία κυρίου)” (*Mutat.* 121). Złożenie J + ŠW<sup>4</sup> kojarzy się z: „JHWH jest pomocą”; por. L. Koehler, W. Baumgartner, B. Hartmann, E.Y. Kutscher, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, t. 2, Leiden: Brill 1974, s. 379; P. Fiedler, *Das Matthäusevangelium*, Stuttgart: Kohlhammer 2006, s. 49.

dokonanego przez Boga mówi Psalmista: „A On wykupi Izraela ze wszystkich jego nieprawości” (Ps 130,8). Na Jezusa, przez którego Bóg zbawia swój lud, wskazuje także tytuł „Emmanuel” (Εμμανουήλ), którego znaczenie zostaje przetłumaczone przez narratora adresatowi Ewangelii: „z nami Bóg” (μεθ’ ἡμῶν ὁ θεός) (Mt 1,23)<sup>16</sup>. W osobie i działalności odsłania się związek z Bogiem i relacja Boga do ludu. Jezus jest Emmanuelem, to znaczy tylko w Nim „Bóg jest z nami”, czyli bliskość ludzi do Jezusa jest koniecznym warunkiem bycia blisko Boga. Jedność między wierzącymi musi mieć swoją podstawę w ich autentycznej więzi z Jezusem: „Tam jestem wśród nich” (Mt 18,20). Ostatnie słowa Ewangelii Mateusza są obietnicą Zmartwychwstałego dla Jego uczniów: „I oto Ja jestem z wami wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20)<sup>17</sup>. Także inne wzmianki czasownika „zbawić”, które nie mają paraleli w pozostałych Ewangeliach, wyrażają tę ścisłą zależność tak oznaczonego działania od Jezusa: uczniowie podczas burzy na jeziorze kierują prośbę do Niego: „Panie, zbaw, giniemy!” (Mt 8,25); kiedy Piotr zaczyna tonąć, tak samo woła: „Panie, zbaw mnie!” (Mt 14,30). W Ewangelii Mateusza dwie pierwsze wzmianki rzeczownika „grzech” (ἁμαρτία) wiążą wyjaśnienie nadania imienia (Mt 1,21) oraz wyznanie grzechów podczas przyjmowania chrztu od Jana (Mt 3,6)<sup>18</sup>. W ten sposób ujawnia się potrzeba właśnie działania oznaczonego przez Jego imię: odpuszczenia grzechów. Uwolnienie od nich przynoszą Jego słowa i czyny (Mt 9,2–6; por. 9,13)<sup>19</sup>. Nie jest ono ograniczone do ludzi spotykanych w okresie Jego ziemskiego życia. Na wyjście poza ten zakres wskazuje klamra obejmująca ziemskie życie Jezusa, utworzona: na jego początku przez wyjaśnienie znaczenia nadania Mu imienia, zaś na jego końcu przez słowa nad kielichem: „To jest bowiem krew przymierza wylana za wielu na odpuszczenie grzechów (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν)” (Mt 26,28).

<sup>16</sup> Nie jest ono tylko wyjaśnione protagoniście narracji jak w przypadku imienia „Jezus”.

<sup>17</sup> Por. C.H. Talbert, *Indicative and Imperative in Matthean Soteriology*, w: *Getting “Saved”: the Whole Story of Salvation in the New Testament*, ed. C.H. Talbert, J.A. Whitlark, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2011, s. 105: „[...] when Jesus is active God is present. What Jesus does and says, God is doing and saying through him. In Matthew, Jesus mediates the divine presence; he is God with us”.

<sup>18</sup> Na ten związek dwóch tekstów wskazuje też J.A. Gibbs, *Israel Standing with Israel: The Baptism of Jesus in Matthew’s Gospel (Matt 3:13–17)*, *Catholic Biblical Quarterly* 64 (2002) s. 521.

<sup>19</sup> Por. R.H. Gundry, *Salvation in Matthew*, w: *Society of Biblical Literature 2000 Seminar Papers: One Hundred Thirty-Sixth Annual Meeting November 17–21, 2000*; Nashville, TN – Atlanta GA: Society of Biblical Literature 2000, s. 404: „Since salvation includes forgiveness of sins, salvation by Jesus naturally includes *his* forgiveness of sins (9:1–7)”.

W trzeciej Ewangelii i Dziejach Apostolskich zbawienie pochodzące od Boga polega na przyniesionym przez Jezusa odpuszczeniu grzechów. W podniosłych wypowiedziach tytuł „Zbawiciel” (σωτήρ) odnosi się i do Boga, i do Jezusa. W *Magnificat* Maryja ogłasza: „raduje się duch mój w Bogu Zbawicielu (σωτήρι) moim (Łk 1,47). Pasterzom z okolic Betlejem anioł oznajmia przyczynę radości: „Ponieważ narodził się wam dzisiaj Zbawiciel (σωτήρ), który jest Mesjaszem Panem, w mieście Dawida” (Łk 2,11). O zbawczym działaniu Boga i Jezusa mówi także hymn *Benedictus*. Zachariasz najpierw błogosławi Boga, który „podniósł róg zbawienia (σωτηρίας) dla nas” (Łk 1,69) oraz „[zapowiedział] zbawienie (σωτηρίαν) od naszych nieprzyjaciół” (Łk 1,71). Zaraz po charakterystyce misji Jana względem Boga (będzie nazwany prorokiem Najwyższego i pójdzie przed Panem oraz przygotowuje Jego drogi [Łk 1,76]) wskazuje na cel jego działalności: „dać poznanie zbawienia (σωτηρίας) Jego ludowi w odpuszczeniu ich grzechów” (Łk 1,77). U Łukasza ludzie otrzymują od Jana zapowiedź zbawienia właśnie w odpuszczeniu grzechów<sup>20</sup>. Wprawdzie nie wyznają grzechów, kiedy przyjmują chrzest w Jordanie (Mk 1,5; por. Mt 3,6), jednak dzięki Chrzcicielowi tłumy (Łk 3,7–9), celnicy (3,13), żołnierze (3,14) rozpoznają to, co wymaga zmiany w ich życiu. Ta aktywność Jana jest realizacją przytoczonej zapowiedzi Izajasza o głosie wołającym na pustyni. W tekście Łukasza zawiera ona wzmiankę o zbawieniu poznany przez ludzi. Mówi ona nie tylko o prostowaniu drogi Pana i wyrównywaniu Jego ścieżek, ale także zapowiada kolejno: wypełnienie dolin, obniżenie gór i pagórków (obydwa działania w *passivum theologicum*)<sup>21</sup>, wyrównanie poskręca-

<sup>20</sup> Misja prekursora polega na głoszeniu bliskiego odpuszczenia grzechów. W hymnie *Benedictus* pojawia się po raz pierwszy syntagma ἄφεσις ἁμαρτιῶν (Łk 1,77), a po raz drugi występuje ona jako składnik dopełnienia czasownika κηρύσσειν na początku opowiadania o działalności Jana (Łk 3,3). Działalność ta daje poznanie zbawienia w przyszłym odpuszczeniu grzechów. Słowa o przyszłym chrzcie w Duchu Świętym i ogniu stanowią konkretyzację głoszenia chrztu nawrócenia na odpuszczenie grzechów (F. Bovon, *L'Évangile selon Saint Luc* (1,1–9,50), Genève: Labor et Fides 1991, s. 108). Na pochodzenie odpuszczenia grzechów od Jezusa wskazuje występowanie w Ewangelii następnych zwrotów z czasownikiem κηρύσσειν i z rzeczownikiem ἄφεσις. Tworzą one inkluzję obejmującą całą ziemską działalność Jezusa. Na jej początku Jezus odwołuje się do proroctwa Izajasza, głosząc cel swojej misji: κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν (Łk 4,18; por. Iz 61,1). Otwierając umysły uczniów na rozumienie Pism po swoim zmartwychwstaniu, Jezus oznajmia im spełnienie obietnicy głoszenia w Jego imię wszystkim narodom nawrócenia na odpuszczenie grzechów: κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη (Łk 24,47). Teksty w drugiej księdze Łukasza potwierdzają, że odpuszczenie grzechów jest dawane dzięki Jezusowi, w Jego imię i przez wiarę w Niego (Dz 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18).

<sup>21</sup> W innym miejscu to działanie jest otwarcie przypisane Bogu: „postanowił Bóg zniżyć każdą górę wysoką, pagórki odwieczne, doły zasypać do zrównania z ziemią, aby bezpiecznie mógł kroczyć Izrael w chwale Pana” (Ba 5,7).

nych dróg i wygładzenie wyboistych, a na końcu: „I ujrzy każde ciało zbawienie (σωτήριον) Boga” (3,5–6; por. Iz 40,4–5). Ten cel zostaje osiągnięty w ostatniej wypowiedzi Jana o przyjściu mocniejszego oraz chrzczeniu w Duchu Świętym i ogniu (Łk 3,16). Powszechna perspektywa zbawienia odsłania się już wcześniej – w słowach Symeona, który identyfikuje zbawcze działanie Boga z poznaniem przez Niego Jezusa: „Ujrzały moje oczy Twoje zbawienie, które przygotowałeś wobec wszystkich ludów: światło dla objawienia pogan i chwały ludu Twojego Izraela” (Łk 2,30–32; por. Iz 42,6; 49,9.6; 46,13). Powszechność zbawienia kontrastuje z zapowiedzią upadku i powstaniu wielu w Izraelu z powodu Jezusa (Łk 2,34; por. Iz 8,14–15). Obdarowaniu pogan zbawieniem pochodzącym od Boga będzie towarzyszyć opór ze strony wielu w Izraelu. Podobny kontrast jest uwydatniony na końcu drugiej księgi Łukasza. Paweł cytuje prorocstwo Izajasza o zatwardziałości Izraela (Dz 28,25–27; por. Iz 6,9–10), a następnie uzasadnia skierowanie do pogan orędzia o zbawieniu: „Niech będzie zatem znane wam, że dla pogan posłane jest zbawienie Boga, a oni będą słuchać” (Dz 28,28). Zbawienie jest dziełem Boga, do którego jest odniesiony termin zbawienie na początku i na końcu dzieła Łukasowego: „zbawienie Twoje” (τὸ σωτήριόν σου) (Łk 2,30; oraz „zbawienie Boga” (τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ) (Dz 28,28; por. też Łk 3,6).

## 2.2. Interpretacje „sekretnej” soteriologii Marka

Rola Jezusa jako Zbawiciela jest oczywista w Nowym Testamencie. Może jednak zastanawiać powód ograniczonego użycia terminu σωτήρ w jego pierwszych księgach w kontraście do ponad dwudziestu wzmianek w innych pismach. Jego występowanie ogranicza się do dwukrotnej wzmianki w Łukasowej Ewangelii Dzieciństwa (Łk 1,47; 2,11) oraz do jednej w Ewangelii Jana (4,42). Wyjaśnienia tej dysproporcji można szukać we wczesnych etapach tradycji ewangelicznej. W jej palestyńskim okresie rozwoju imię *Jēšua* ‘oznaczało Zbawiciela. Zbędnym więc było nazywanie Zbawicielem Jezusa, gdyż On Nim był dla najwcześniejszych wspólnot. Mateuszowe wyjaśnienie znaczenia imienia (Mt 1,21) jest świadectwem tego wczesnego etapu tradycji ewangelicznej, a nie wprowadzeniem do niej czegoś nowego. W bardziej hellenistycznych kręgach chrześcijaństwa pojawia się połączenie „Jezus Zbawiciel”, które wcześniej brzmiałoby dość osobliwe jak powtórzenie *Jēšua* ‘*Jēšua*’<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> To wyjaśnienie podaje po raz pierwszy O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen: Mohr (Paul Siebeck) 1963 (wyd. 3), s. 252.

W przypadku Ewangelii Marka nieobecność tytułu σωτήρ ma wynikać z obciążenia jego znaczenia w czasie i środowisku powstania Ewangelii przez ideologię imperialną. Najnowsze pojmowanie pozornie zredukowanej soteriologii Ewangelii Marka wpisuje się dobrze zarówno do sformułowanej jeszcze na początku ubiegłego wieku koncepcji o pierwotnym charakterze jej chrystologii na tle pozostałych Ewangelii (charakteryzującej się motywem sekretu mesjańskiego)<sup>23</sup>, jak i do bardzo popularnej w dwóch pierwszych dekadach obecnego stulecia hipotezy o jej celu jako odpowiedzi na propagandę służącą uprawomocnieniu zdobycia i utrzymania cesarskiej władzy przez Wespazjana<sup>24</sup>. Potwierdzeniem pozycji i siły nowego władcy świata miały być jego zwycięstwa zarówno te dawne z lat czterdziestych odniesione podczas podboju Brytanii, jak i te ostatnie w wojnie przeciw Żydom, kontynuowanej przez jego syna Tytusa, a zakończonej triumfem przez zdobycie i zniszczenie Jerozolimy. Gdy Wespazjan w końcu pojawił się w Rzymie (rok po ogłoszeniu go cesarzem przez legiony w Aleksandrii i ponad pół roku po potwierdzeniu tego wyboru przez rzymski Senat), wówczas witano go z wielkim entuzjazmem. Jego przybycie kładło bowiem kres wojnie domowej w cesarstwie rzymskim oraz przynosiło pokój i stabilność jego mieszkańcom. Oczekowaną odmianę po czasach nieszczęść potwierdzało najpierw zapewnienie żywności głodującej stolicy, a następnie hojne rozdawanie pieniędzy obywatelom. Józef Flawiusz w szczegółowym opowiadaniu o przybyciu oczekiwanego władcy do stolicy przytacza pozdrowienia kierowane pod jego adresem przez jej mieszkańców: „ci, których mijał, wołali do niego, tytułując go dobroczyńcą i zbawcą (τὸν εὐεργέτην καὶ σωτήρα)<sup>25</sup> i jedynym godnym władcą Rzymu” (*Bell.* 7, 71)<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Por. A. Malina, *Ewangelia sekretu czy tajemnicy? Z chrystologii św. Marka*, w: *Jezus jako Syn Boży w Nowym Testamencie i we wczesnej literaturze chrześcijańskiej*, red. H. Drawnel, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 41–52.

<sup>24</sup> Por. R. Bartnicki, *Ewangelia według św. Marka jako odpowiedź na propagandę cesarza Wespazjana. Głos w dyskusji nt. daty i okoliczności napisania Ewangelii*, w: *Studia nad Ewangelią według św. Marka. Nowy Testament: geneza – interpretacja – aktualizacja*, red. J. Kręcidło, W. Linke, Warszawa: Apostolicum 2009, s. 29–53.

<sup>25</sup> Historyk żydowski posługuje się tytułaturą pochodzącą ze wschodniej obrzędowości dworskiej okresu hellenistycznego. Przykładem jej zastosowania jest potwierdzone w liście Artakserksesa do satrapów i innych wysokich urzędników państwa oficjalnie uznanie Mardocheusza jako „naszego zbawcy i stałego dobroczyńcy (τὸν τε ἡμέτερον σωτήρα καὶ διὰ πάντος εὐεργέτην)” (*LXX Est* 8,12n).

<sup>26</sup> Tytuł σωτήρ odniesiony do władcy Rzymu pojawia się w inskrypcji z Priene, datowanej na 9 r. przed Chr., która dostosowuje księżycowy kalendarz prowincjonalny do kalendarza rzymskiego (juliańskiego), czcząc Augusta przez wyznaczenie dnia jego urodzin jako po-

Odpowiedź Ewangelii Marka na propagandę imperialną miała być dobrze dostosowana do rzymskiej ideologii politycznej charakteryzującej działania Wespazjana. Jej umiarkowanie, a nawet pewna subtelność mocno kontrastowały z roszczeniami czci dla Juliusza Cezara czy już ewidentnymi ekscesami w (auto)ubóstwianiu Kaliguli, a także w pewnym sensie Nerona, które znaczyły zwłaszcza późniejszy okres ich panowania<sup>27</sup>. Dopasowany do tego kontekstu rzymskiego miał być obraz osoby i publicznej działalności Jezusa w Ewangelii Marka. Cechą wyróżniającą na tle innych pism Nowego Testamentu – także dwóch pozostałych Ewangelii synoptycznych – jest motyw powstrzymywania przez Niego popularności wzbudzonej przez cuda oraz zminimalizowana obecność zaszczytnych tytułów. Ewangelia Marka przedstawia Go jako prawdziwego władcę, ale w kategoriach rzymskiej ideologii politycznej.

### 3. Soteriologie w kontraście

Celem głównej części studium jest wprowadzenie do krytyki koncepcji Markowego obrazu Jezusa, który miałby odpowiadać na wyobrażenia o sprawowaniu i posiadaniu władzy politycznej. W pełnym zakresie ta krytyka ma dwa cele: pierwszym jest sprawdzenie, czy takie koncepcje opierają się na właściwej interpretacji źródeł rzymskich, drugim zaś – weryfikacja związków między znaczeniem tych źródeł a rzeczywistym sensem tekstów Marka<sup>28</sup>. Poniższe spostrzeżenia przygotowują jedynie do tego pełniejszego postępowania badawczego. Mają one pomóc udzielić odpowiedzi na pytania: Czy Marek ma spójną

---

czątku roku: „Opatrzność [...] przez danie nam Augusta, którego nappełniła takimi cnotami dla dobrodziejstwa ludzi (εις ευεργεσιαν ανθρωπων) i którego posłała nam jako zbawiciela (ωσπερ [...] σωτηρα πεμψασα) [...] Dzień narodzin tego boga, Augusta, był dla świata początkiem dobrych nowin (ηρξεν δε το κοσμο των δι αυτον ευαγγελιων)” (cyt. za <https://web.archive.org/web/20170722070724/http://www.masseiana.org/priene.htm> – dostęp 11.04.2024 r.).

<sup>27</sup> Unikanie żądania czci publicznej nie było motywowane osobistą pokorą, lecz odpowiadało rzymskiej ideologii politycznej. Zaszczyty królewskie lub boskie, otwarty kult, przypisywanie tylko sobie triumfów Rzymianie kojarzyli z tyraniami ze Wschodu. Wespazjan i inni umiarkowani władcy przyjmowali i akceptowali publiczne zaszczyty jako usankcjonowane przez prawa i tradycje rzymskie; por. A. Winn, *The Markan Secrecy Motif and Roman Political Ideology*, *Journal of Biblical Literature* 133/3 (2014) s. 592.

<sup>28</sup> Obydwa cele są wyznaczone również w ramach szerszego projektu zatytułowanego: „Soteriologia biblijna w kontekście judaizmu i świata grecko-rzymskiego”, realizowanego przez zespół badawczy Instytutu Nauk Teologicznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

soteriologię, która się rozwija zgodnie z zasadniczą strukturą jego Ewangelii? Jak ten rozwój współbrzmi z głównymi tematami Ewangelii: poznaniem prawdziwej tożsamości Jezusa oraz roli Jego uczniów w tym poznaniu?

### 3.1. Obecność terminów a ich znaczenie dla soteriologii

Wzmianki o zbawieniu znajdują się także poza tekstami z czasownikiem „zbawić” (σώζειν) czy wyrazami pokrewnymi, ale analiza występowania tych terminów powinna stanowić punkt wyjścia dla studium soteriologii Marka<sup>29</sup>. Odróżniane są dwa podstawowe znaczenia czasownika „zbawić” (σώζειν) w zależności od kontekstu jego użycia. Kiedy występuje sześć razy w relacjach o cudach, wtedy kojarzy się z przywróceniem zdrowia (Mk 3,4; 5,23.28.34; 6,56; 10,52). Natomiast w pozostałych dziewięciu przypadkach odnosi się on mniej więcej do ocalenia życia (Mk 8,35 [dwukrotnie]; 10,26; 13,13.20; 15,30.31 [dwa razy]; 16,16)<sup>30</sup>. Zwrot ψυχὴν/ψυχὰς σώζειν może oznaczać ocalenie eschatologiczne. W pierwszych przypadkach jednak na węższe znaczenie wskazuje użycie czasownika paralelnie do terminów oznaczających uzdrowienie. Pierwszy taki termin pojawia się w charakterystyce anonimowych osób, które dążą do oskarżenia Jezusa o złamanie nakazu odpoczynku szabatu: „I przyglądali się Mu, czy w szabat uleczy (εἰ [...] θεραπεύσει)” (Mk 3,2). Podobnie dzieje się w następnej perykopie z czasownikiem σώζειν. Najpierw bowiem spełnienie dążeń kobiety jest określone przez synonim czasownika θεραπεύειν, a mianowicie przez ἰᾶσθαι: „poznała w ciele, że została wyleczona (ἰᾶται) z plagi” (Mk 5,29). Następnie są użyte paralelnie czasownik σώζειν i zwrot z przymiotnikiem ὑγιής: „Córko, twoja wiara ocaliła cię (σέσωκέν σε).

<sup>29</sup> Oparcie całościowych ujęć na uwzględnieniu najpierw tekstów z tymi tytułami jest postulowane przez H.J.B. Combrink, *Salvation in Mark*, s. 36: „[...] the narrative theme, salvation in Mark, is more prevalent than can be deduced from the occurrence of the word group σώζω alone. This does not mean, however, that it is not worthwhile to take serious note of the lexeme σώζω and related concepts as a point of departure”.

<sup>30</sup> W ten sposób H.J.B. Combrink, *Salvation in Mark*, s. 35: „It occurs six times in the context of healings by Jesus, while the other occurrences are related to losing or saving one’s life”. W Ewangeliiach synoptycznych czasownik σώζειν w opowiadaniach o uzdrowieniach dokonywanych przez Jezusa jest użyty 16 razy, zaś bliskoznaczne terminy występujące w nich to: ἰᾶσθαι – 15; θεραπεύειν – 30. Podana przez G. Fohrera liczba 33 razy dla drugiego terminu odnosi się nie tylko do opowiadań o uzdrowieniach Jezusa, lecz błędnie obejmuje dwie wzmianki o działalności Dwunastu wysłanych przez Niego (Mk 6,13; Łk 9,1.6); por. W. Foerster, G. Fohrer, σώζω, σωτηρία, σωτήρ, σωτήριος, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel, G.W. Bromiley, t. 7, Grand Rapids, MI: Eerdmans 1964, s. 990.

Odejdź w pokoju i bądź zdrowa (ἴσθι ὑγιής) od swojej plagi!” (Mk 5,34)<sup>31</sup>. Niemniej jednak już w tych pierwszych wzmiankach, które się znajdują w relacjach o uzdrowieniach, termin ten oznacza ocalenie całego człowieka, które przynosi Jezus oraz które może pochodzić tylko od samego Boga. Ten pełniejszy sens – antropologiczny, chrystologiczny i paterologiczny – jest uwydatniony przez kontrast z działaniami czy postawami mającymi tylko pozory ocalenia lub mu przeciwnymi.

## 3.2. Soteriologia w strukturze Ewangelii Marka

W odróżnieniu od rzeczowników „zbawiciel” (σωτήρ) i „zbawienie” (σωτηρία)<sup>32</sup>, których nie ma w drugiej Ewangelii, czasownik σώζειν pojawia się we wszystkich jej częściach przedstawiających: działalność Jezusa w Galilei i jej okolicach (Mk 3,4; 5,23.28.34; 6,56); Jego drogę z uczniami do Jerozolimy (Mk 8,35 [dwa razy]; 10,26.52); działalność w Jerozolimie (Mk 13,13.20); Jego mękę i śmierć (Mk 15,30.31 [dwukrotnie]) i chrystofanie paschalne (Mk 16,16 w tzw. dłuższym zakończeniu).

### 3.2.1. W Galilei i jej okolicach

W opowiadaniu o uzdrowieniu dokonanym przez Jezusa w szabat w synagodze (Mk 3,1–6) czasownik σώζειν pojawia się w złożonym pytaniu dotyczącym właściwego działania: „Czy wolno w szabat dobrze czynić albo źle czynić, życie ocalić albo zabić?” (3,4). Podwójna alternatywa podkreśla kontrast między możliwościami działania: z jednej strony – „dobrze czynić” (ἀγαθὸν ποιῆσαι) i „życie ocalić” (ψυχὴν σῶσαι), z drugiej zaś strony – „źle czynić” (κακοποιῆσαι) i „zabić” (ἀποκτεῖναι). Tutaj najbardziej wzrasta opór wobec działalności Jezusa, którą On sam określa jako ocalenie życia. Ta kontestacja wieńczy serię wrogich reakcji wobec Niego i Jego uczniów. Składają się one

<sup>31</sup> Także w tekście paralelnym najpierw niemożność powrotu do zdrowia określona jest w zdaniu „i nie mogła przez nikogo być uleczona (θεραπευθῆναι)” (Łk 8,43), a następnie „twoja wiara cię ocaliła (σέσωκεν)” (Łk 8,48). Czasownik θεραπεύειν przedstawia efekt (w jej przypadku jego brak) stosowania zabiegów i środków w sensie medycznym.

<sup>32</sup> Drugi termin pojawia się raz w tzw. krótszym zakończeniu po Mk 16,8, które występuje razem z dłuższym, co potwierdzają niektóre rękopisy (L Ψ 083. 099. 274 [na marginesie]. 579. ł 1602 sa<sup>mss</sup> bo<sup>mss</sup> aeth<sup>mss</sup>), albo bez tego dłuższego zakończenia, jak poświadczają to nieliczne manuskrypty (k sy<sup>hmg</sup>): „Wszystkie [rzeczy] poleczone zaś krótko opowiedziały tym, którzy byli z Piotrem. Po tym zaś sam Jezus od wschodu aż do zachodu posłał przez nich święte i niezniszczalne orędzie wiecznego zbawienia (τῆς αἰωνίου σωτηρίας). Amen”.

na cykl tzw. pięciu kontrowersji galilejskich: uzdrowienie sparaliżowanego (2,1–12); powołanie grzeszników (2,13–17); stare i nowe (2,18–22); zrywanie kłosów w szabat (2,23–28); uzdrowienie w szabat (3,1–6). Przeciwnicy Jezusa mają uznać w Nim prerogatywy przynależne samemu Bogu: ogłasza On odpuścić grzechów paralytykowi, przynosi usprawiedliwienie grzesznikom, Jego czas jest okresem radości dla uczniów, jest Panem szabat (2,10.17.28), a w ostatniej scenie ogłasza wolę Boga odnośnie do szabat w formie pytań retorycznych (3,4). Boskie prerogatywy ujawniają się zwłaszcza w pierwszym i ostatnim opowiadaniu<sup>33</sup>. Jezus rozpoznaje niewyjawione myśli swoich przeciwników i czyni to otwarcie przez wywołanie chorych w sposób, który w obydwu przypadkach objawia zarówno Jego moc<sup>34</sup>, jak i wiedzę<sup>35</sup>, które są właściwe samemu Bogu. Od wcześniejszych reakcji Jego przeciwników różni tych ostatnich to, że już na początku mają wrogie intencje polegające na dążeniu do oskarżenia Go o złamanie przepisów dotyczących zachowywania szabat. Kulminacja ich opozycji wobec Jego zbawczej działalności wyraża się też w tym, że nie korzystają w żaden sposób z Jego słów i czynów. Nie odpowiadają na pytanie o ocalenia życia. To wrogie milczenie, które tylko tutaj jest wyraźnie zaznaczone, wyróżnia ich na tle negatywnych wcześniejszych

<sup>33</sup> Wzajemne relacje między perykopami składającymi się na tzw. cykl kontrowersji galilejskich (Mk 2,1–3,16) są szczegółowo omówione w A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, część 1:1,1–8,26. Wstęp – przekład z oryginału komentarz*, Częstochowa: Edycja św. Pawła 2013, s. 161–164.

<sup>34</sup> Uzdrowienie jest zmanifestowane przez Jego polecenie, aby chory wyciągnął rękę. W tym wezwaniu pobrzmiewa – może tylko dalekim echem – rozkaz Boga do Mojżesza o wyciągnięciu ręki nad morze (Wj 4,16.26; stały motyw występujący także przy plagach, zob. Wj 4,4; 7,19; 8,1.12; 9,22; 10,12.21). Tutaj jednak wydający to samo polecenie przedstawia się jako sprawca działania oznaczonego przez czasownik σφύζειν. W historii cudownego przejścia Izraelitów przez morze Bóg daje się poznać jako zbawiający lud: Izraelitów zapewnia Mojżesz, że ujrzą „zbawienie od JHWH” (Wj 14,13; por. 15,2; poznanie Jego obecności jest udziałem także Egipcjan według Wj 7,5; 14,4.18).

<sup>35</sup> W tych dwóch tekstach występują terminy nieobecne w innych fragmentach sekcji: rzeczownik „serce” odnoszący się do niewyjawianej na zewnątrz wrogości wobec Jezusa (2,6.8; 3,5); czasownik „powstać” (2,9.11.12; 3,3). Podczas gdy przeciwnicy ukrywają przed innymi intencje i opinie negatywne wobec Niego, On podejmuje działania w kontraście do ich sądów i postaw: wobec nich kieruje słowa do chorego oraz zwraca się do nich z pytaniem zawierającym dyskutowany termin; por. A. Malina, *Czy Ewangelia według św. Marka mówi o sercu Jezusa?*, w: *Któż potrafi opowiedzieć dzieła Miłosierdzia Bożego? Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. dra hab. Stanisława Hałasa SCJ w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. T.M. Dąbek, S. Witkowski, B. Zbroja, Kraków Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie 2022, s. 192–203.

reakcji przeciwników. Kontrast między ocaleniem a pozbawieniem życia jest powiększony w zakończeniu narracji. Reakcja Jego przeciwników jest najbardziej negatywna z serii pięciu kontrowersji: faryzeusze i zwolennicy Heroda wychodzą z synagogi i naradzają się nad podjęciem działań zupełnie przeciwnych do sensu Jego wypowiedzi z czasownikiem σῶξεν. Podczas gdy Jego pytanie retoryczne o czyny dopuszczalne w szabat wyraża troskę o zachowania życia, oni właśnie w takim dniu radzą się między sobą, jak Go zgładzić.

Następne trzy wzmianki czasownika σῶξεν występują w tzw. kompozycji warstwowej, utworzonej przez opowiadanie o uzdrowieniu kobiety cierpiącej na upływ krwi (5,25–34), które przerywa narrację o wskrzeszeniu córki Jaira (5,21–24.35–43)<sup>36</sup>. Takie połączenie tekstów uwydatnia znaczenie wielu ich elementów, a mianowicie m.in.: kontaktu fizycznego z osobami nieczystymi w sensie rytualnym czy wieku dziewczynki równego dwunastu lat choroby kobiety. Szczególnie uwydatnione są działania oznaczone przez powtórzony czasownik. To wielorakie powiązanie obydwu historii służy przekazaniu fundamentalnej prawdy o znaczeniu publicznej działalności zbawczej Jezusa dla życia ludzi oraz o roli wiary w korzystaniu z tej działalności. Chociaż w obydwu sytuacjach był On narażony na nieczystość rytualną, to jednak nie tylko zachował czystość, ale przez dotyk uwalniał od nieczystości, eliminując przede wszystkim jej przyczynę: uwolnił kobietę od ciężkiej choroby, a dziewczynkę przywrócił do życia. W tych dwóch opowiadaniach, jak wcześniej w narracji o oczyszczeniu trędowatego (Mk 1,40–45), wzmianki o bezpośrednim kontakcie fizycznym dowodzą usunięcia przeszkód postawionych przez przepisy czystości rytualnej. Trzeba mocno podkreślić, że te przepisy zostały zdezaktualizowane nie przez ich odwołanie czy zmianę, lecz przez eliminację tego, do czego się odnosiły: nieczystości rytualnej, która uniemożliwiała udział w kulcie. Z tego też powodu dokonywane przez kontakt uzdrowienia mają uniwersalne konsekwencje. Jezus – dotykający potrzebujących i przez nich dotykany – przynosi zmianę najpierw w położeniu Izraelitów, których dotyczyły przepisy wymagające czystości obrzędowej, a następnie także w sytuacji pogan, których warunki dostępu do kultu całkowicie pomijały<sup>37</sup>. Na to, że

<sup>36</sup> Por. M. Moj, *Kompozycje warstwowe w Ewangelii Marka*, Tarnów: Biblos 2018, s. 107–140.

<sup>37</sup> Na to znaczenie wskazuje najnowsze studium kompozycji warstwowej oraz jej związku z poprzedzającą narracją o egzorcyzmie w ziemi Gerazeńczyków (Mk 5,1–20): A. Kubiś, *The Hemorrhaging Woman and Jairus' Daughter as Representatives of Israel: An Attempt at the Symbolic Reading of Mark 5:21–43*, *The Biblical Annals*, 10/3 (2020) s. 355–387.

wzmianki czasownika σόζειν odnoszą się do działania wykraczającego poza cudowne uzdrowienie z choroby, wskazuje kontekst społeczno-religijny. Jak w synagodze, uzdrawiając człowieka z jedną chorą ręką, mówi o ocaleniu życia, tak samo tutaj użycie tego terminu przedstawia ocalenie w mocnym znaczeniu, ponieważ odpowiada bardzo poważnej sytuacji chorych. Jest to ewidentne w pierwszym przypadku: stan córki Jaira jest o wiele cięższy niż wcześniej przedstawianych chorych<sup>38</sup>. Podobnie na bardzo ciężkie położenie kobiety, obok informacji o długim czasie jej choroby, wskazuje uwaga o braku skuteczności dotychczasowego leczenia pomimo kosztów poniesionych do granic możliwości. Szczegółowo przedstawione zamiary chorej mają jeden ostateczny cel: „będę ocalona (σωθήσομαι)” (Mk 5,28). W jej przypadku chodziło nie tylko o uzdrowienie z konkretnej choroby fizycznej, lecz o ponowne i pełne włączenie do życia religijnego i społecznego – o ocalenie życia w pełnym wymiarze. Temu pełniejszemu sensowi odpowiadają zestawione ze sobą zapewnienia o ocaleniu i uzdrowieniu, które są wypowiedziane wobec tłumu i uczniów: „Córko, twoja wiara ocaliła cię (σέσωκέν σε). Odejdź w pokoju i bądź zdrowa (ἴσθι ὑγιής) od swojej plagi!” (Mk 5,34). Wcześniej nie mogła nawet przedstawić prośby właśnie z powodu swojej nieczystości i napierającego zewsząd tłumu. Podobnie przełożony synagogi musiał uwierzyć, że Jezus nie tylko ma władzę uzdrawiania chorych, ale też może dokonać jeszcze większego cudu pomimo ograniczeń przewidzianych przez prawo Mojżeszowe, które nie pozwalało na kontakt ze zmarłym.

Ostatnia wzmianka czasownika σόζειν w opowiadaniu o działalności Jezusa w Galilei i jej okolicach znajduje się w trzecim sumarycznym opisie (Mk 6,53–56; wcześniej takie opisy znajdują się w Mk 1,32–34; 3,7–12)<sup>39</sup>. Adresaci tej działalności w takich opisach są zawsze anonimowi oraz jest ukazany ich nieustanny napływ do miejsc Jego pobytu. Tutaj jednak nie zatrzymuje się On

<sup>38</sup> Na to gorsze położenie wskazuje pozostawienie jej w domu oraz prośba jej ojca: „Moja córeczka kona, przyszedłszy połóż rękę na nią, aby została ocalona (σωθῆ) i żyła” (5,23). Wypowiedź ta nie jest tylko prośbą o uzdrowienie. Jej szczegółowość wzmacnia znaczenie czasownika σόζειν. W Ewangelii Marka nikt inny nie wymienia pojedynczych czynności uzdrowiciela, które już ujawniły oraz jeszcze okażą Jego wyjątkową pozycję i moc: wyciągnięcia i położenia ręki (Mk 1,41; 6,5; 7,32; 8,23.25). W tym przypadku chodzi nie tylko o uzdrowienie chorej, ale o ocalenie i zachowanie przy życiu umierającej.

<sup>39</sup> Do opisów sumarycznych można zaliczyć także Mk 1,39: „I przyszedł, głosząc w ich synagogach w całej Galilei oraz demony wyrzucając”. Nie zawiera on jednak żadnej wyraźnej informacji o adresatach tej działalności poza pośrednio implikowanym ich gromadzeniem się (w szabat?) oraz odniesieniem do opętanych we wzmiance o egzorcyzmach.

w jednym miejscu (jak wcześniej w domu Szymona w Kafarnaum w Mk 1,29 czy nad brzegiem Jeziora Galilejskiego w 3,7), lecz przemierza nieustannie ziemię Genezaret i dokonuje cudownych uzdrowień. W ten sumaryczny opis wpleciona jest sekwencja czasowników, które ukazują najrozleglejszy w sensie czasu i przestrzeni horyzont działalności Jezusa. Jej rozciągnięcie pochodzi od formy czasu niedokonanego tych czasowników tworzących klimaks: najpierw oznaczających aktywność ludzi: „słyszeli” (ἤκουον); „wchodził” (εἰσεπορεύετο); „kładli” (ἐτίθεσαν); „błagali” (παρεκάλουν), a na samym końcu rezultat tych działań: „byli ocaleni” (ἐσώζοντο). Jedynym czasownikiem niewystępującym w czasie przeszłym niedokonanym jest termin oznaczający treść powtarzanych przez nich próśb: „błagali Go, aby przynajmniej skraju Jego ubrania mogli się dotknąć (ἄψωνται). I ilu Go dotknęło (ἤψαντο), tylu było ocalonych”<sup>40</sup>. Opis sumaryczny o Jego działalności w tym regionie ukazuje ludzi przybywających z różnych stron, którzy kierują swoją uwagę wyłącznie na Jezusa i korzystają z dobrodziejstw Jego pobytu w ich ziemi. Zupełnie inna jest postawa głównych bohaterów następnej perykopy, którzy zwracają uwagę na Jego uczniów i przed Nim oskarżają ich o zaniedbania w zachowywaniu tradycji starszych (Mk 7,1–5). Podział na rozdziały utrudnia dostrzeżenie efektu, którym jest zestawienie różnic w reakcjach ludzi na charakter Jego zbawczej działalności: podczas gdy jedni są ocaleni dzięki bliskości do Niego, inni nie korzystają z tej bliskości. Kontrast ten jest bezpośrednią antycypacją trzech kolejnych wzmianek czasownika σώζειν, których znaczenie łączy się z drogą uczniów za Jezusem.

### 3.2.2. Na drodze do Jerozolimy

Trzy kolejne teksty z czasownikiem σώζειν znajdują się w sekcji przedstawiającej drogę Jezusa z uczniami do Jerozolimy (Mk 8,27 – 10,52). Głównym tematem perykop tej sekcji jest więź uczniów z Nim. Z tą przewodnią tematyką jest ściśle powiązane znaczenie tego czasownika w każdym z czterech przypadków jego użycia.

Najbardziej oczywisty związek zbawienia z drogą ucznia właśnie za Jezusem wydaje się mieć pierwszy tekst. Czasownik jest użyty dwukrotnie w antytetycznych zdaniach: ostrzeżeniu przed utratą oraz obietnicy ocalenia życia: „Jeśli

<sup>40</sup> Prośby te pokazują, że okoliczności uzdrowienia kobiety cierpiącej na krwotok stały się powszechnie znane: w tamtym opowiadaniu aż cztery razy powtórzony jest czasownik ἄπτεσθαι, który w stronie medialnej oznacza dotykanie (Mk 5,27.28.30.31; por. jeszcze w 3,10, zaś w 1,41 oznacza akt, którego podmiotem jest Jezus dotykający trędowatego).

ktokolwiek bowiem chce swoje życie ocalić (σῶσαι), zgubi je. A kto zgubi swoje życie z powodu mnie i Ewangelii, ocali (σώσει) je” (Mk 8,35). Uzasadniają one – na ich funkcję wskazuje spójnik „bowiem” (*gar*) – otwarcie mowy o warunkach podążania drogą za Nim. Zestawione zdania przeciwstawiają dwie ewentualności: pragnienia ocalenia życia oraz jego utraty z powodu Jezusa i Ewangelii. Tylko w pierwszym zdaniu występuje czasownik „chcieć” (θέλειν). Jeśli byłaby to samodzielna sentencja, brzmiałaby ona jak przysłowie ze względu na formę i treść. Po prostu wyrażałaby powszechne przekonanie o nieuniknioności śmierci. W połączeniu z drugim zdaniem podaje nie regułę, lecz konsekwencje postawy, które wynikają z pragnienia ocalenia życia bez odniesienia do Jezusa i Ewangelii. Drugie zdanie nie przedstawia ewentualność, ale wyraża obietnicę. Ocalenie życia jest ukazane jako pewna konsekwencja, na co wskazuje tryb oznajmujący czasu przyszłego: „ocali” (σώσει) utraty życia z powodu Jezusa i Ewangelii. Zaimkek osobowy „mnie” oraz termin „ewangelia” – w połączeniu z przyimkiem „z powodu” – wskazują na przyczynę odwracającą zupełnie konsekwencje utraty życia. Ocalenie życia przez spełnienie warunków pójścia za Nim jest potwierdzone w dwóch kolejnych tekstach z czasownikiem „zbawić” (σώζειν)<sup>41</sup>.

Następne teksty z czasownikiem σώζειν ściśle wiążą warunki zbawienia z pozycją znajdujących się na drodze za Jezusem i Jego tożsamością. Po sześć razy Jego imię jest powtórzone w opowiadaniach: o dziedziczeniu życia wiecznego – mającym piętnaście wersetów tekście (Mk 10,17–31) oraz o uzdrowieniu niewidomego pod Jerychem – liczącym tylko siedem wersetów (Mk 10,46–52).

<sup>41</sup> Jeszcze w samej mowie o warunkach bycia uczniem Jezusa (Mk 8,34 – 9,1) mamy potwierdzenie paradoksalnych słów o utracie i ocaleniu życia, choć już bez użycia czasownika „zbawić” (σώζειν). Najpierw znajduje się ostrzeżenie przed konsekwencjami wstydzania się relacji z Nim. Komplementarne znaczenie do obietnicy o utracie i ocaleniu życia wynika z paralelizmu wyrażen „z powodu mnie i Ewangelii” (Mk 8,35) oraz „mnie i moich słów” (Mk 8,38). Przestroga na koniec mowy implikuje obietnicę udziału w chwale Boga Ojca dla tych, którzy nie będą się wstydzić Jezusa. Podczas gdy pierwsze ostrzeżenie łączy się z obietnicą ogólnie określonego ocalenia życia i ostatecznej jego utraty, końcowa przestroga przed wstydzaniem się zakłada obietnicę udziału w Boskiej czci zamiast wiecznego zawstydzania (choć ona nie jest tutaj wprost wyrażona jak w logionie przekazanym w tradycji podwójnej Mt 10,32–33; Łk 12,8–9). Innymi słowy, do złożonej na początku obietnicy ocalenia życia dla poświęcających własne życie (Mk 8,35) dochodzi tutaj implikowana w ostrzeżeniu obietnica uhonorowania przez Syna Człowieczego tych, którzy nie ukrywają swojej przynależności do Jezusa ani łączności z Jego słowami. Następnie Jezus zapowiada przyjście królestwa Boga (Mk 9,1; po raz pierwszy mówi o jego bliskości bezpośrednio przed powołaniem pierwszych uczniów w Mk 1,15). Tym zrealizowanym przyjściem królestwa Bożego w mocy, widzianym przez niektórych z Jego słuchaczy jeszcze za ich ziemskiego życia, będzie zmartwychwstanie Jezusa.

Imię Ἰησοῦς kojarzono w środowisku semickim ze zbawczym działaniem Boga. Skojarzenie tematu zbawienia z imieniem protagonisty Ewangelii jest wzmożone przez wzmiankę nazwy miasta łączonego z osobą noszącą imię Ἰησοῦς w Biblii greckiej. Ponadto te dwie perykopy są obramowane przez wzmianki o drodze: rzeczownik ὁδός znajduje się na początku pierwszej perykopy w Mk 10,17 oraz na początku następnej w Mk 10,32 oraz w pierwszym i ostatnim wersecie drugiej perykopy – w Mk 10,46.52).

Pierwsze z dwóch opowiadań ma czasownik σῶζειν w pytaniu retorycznym – skierowanym przez uczniów do siebie wzajemnie: „Kto może być zbawiony (σωθηῖναι)?” (Mk 10,26). Forma pytania wyraża ich powątpiewanie o możliwości zbawienia. W reakcji na ich wątpliwość Jezus nie zatrzymuje się na samym stwierdzeniu, że nie można osiągnąć zbawienia ludzkimi siłami, jak mogłaby na to wskazywać powierzchowna lektura przeciwstawionych wyrażen przyimkowych: „U ludzi to niemożliwe, ale nie u Boga; wszystko bowiem jest możliwe u Boga” (Mk 10,27). Rzeczownik w wyrażeniu przyimkowym „u ludzi” (παρὰ ἀνθρώπους) nie ma rodzajnika, ponieważ odnosi się do natury właściwej rodzajowi ludzkiemu, która nie może dać zbawienia. Druga część uzupełnia to, czego brakuje w refleksji uczniów: „ale nie u Boga; wszystko bowiem jest możliwe u Boga”. Jak należy rozumieć to zdanie? W oderwaniu od kontekstu mielibyśmy do czynienia z ogólnym potwierdzeniem niemożności osiągnięcia zbawienia przez ludzi i odniesieniem jego możliwości do Boga. Bez kontekstu odpowiedź znowu miałaby formę sentencji sapiencjalnej o uniwersalnej treści, ale bez konkretnego odniesienia. Jednak już na poziomie gramatycznym widać pewne subtelne rozróżnienie, które trudno oddać w przekładzie na język polski. W pierwszym wyrażeniu przyimkowym „nie u Boga” (οὐ παρὰ θεῶ) rzeczownik nie ma rodzajnika, ponieważ moc Boską przeciwstawia niemocy ludzkiej, co jest oczywiste przez porównanie tych dwóch natur. Natomiast drugie wyrażenie przyimkowe ma rzeczownik z rodzajnikiem: παρὰ τῷ θεῷ, gdyż chodzi nie tylko o wszechmoc przysługującą naturze Boskiej, ale o nieograniczoną moc zbawienia właściwą Bogu jako osobie<sup>42</sup>. Ten związek zbawienia z Bogiem jako konkretną

<sup>42</sup> To samo odniesienie do osoby Boga, a nie tylko do Jego natury mają inne twierdzenia o Jego nieograniczonej mocy (zwrot Abba, Ojczy, wszystko [jest] możliwe dla Ciebie w 14, 36; por. rzeczownik z rodzajnikiem w LXX Rdz 18,14; zaimek osobowy Ty w LXX Hi 42,2; 2 Krn 14,10; obecny w dziejach w LXX Za 8,6; Podobny sens ma takie samo przejście od kontrastu do stwierdzenia pozytywnego: „[...] dążenie ciała wrogie jest Bogu (εἰς θεόν), ponieważ prawu Boga (τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ) nie jest podporządkowane” (Rz 8,7; por. 7,27 „prawo Boga” [θεοῦ bez rodzajnika]).

osobą wskazany jest przez Jezusa na początku rozmowy z bogaczem: „Dlaczego mnie nazywasz dobrym? Nikt nie jest dobry, jeśli nie jeden Bóg” (Mk 10,18). Cała ta perykopa, ale też i wcześniejsze wskazują na to, że odniesienie zdania brzmiącego jak ogólna sentencja jest bardzo konkretne. Dla życia wiecznego, czyli dla zbawienia znajdujący się na drodze za Jezusem powinni być gotowi do poświęcenia nawet tego, co bardzo sobie cenią i uważają za niezbędne. Relacja każdego człowieka z Nim ukazana jest jako jedyna i konieczna droga do dziedziczenia życia wiecznego jako daru Boga Ojca. Bóg i Jego działalność zbawcza identyfikują się całkowicie z osobą i z działalnością Jezusa. Pozbawiając się tego, co zapewnia bezpieczeństwo materialne, należy podążać za Jezusem. Wiążąc się z Nim, człowiek staje się jak dziecko. Jest zależnym, już nie od siebie samego, od swojego stanu dotychczasowego, ale jedynie od Tego, który może obdarzyć życiem wiecznym. Z tej konieczności wynika wymaganie postawione bogatemu, aby zrezygnował ze swej dotychczasowej pozycji osoby zabezpieczonej dobrami ziemskimi. Związek między wskazaniem na Boga jako tego, który zbawia, a spełnieniem wymagania podążania za Jezusem, jako warunku odziedziczenia życia wiecznego, prowadzi do konkluzji z doniosłą wymową chrystologiczną. Podążanie za Jezusem prowadzi do znalezienia się w sferze działania zbawczego, które pochodzi nie od ludzi, lecz od Boga<sup>43</sup>.

Ostatni tekst z sekcji opowiadającej o drodze Jezusa z uczniami do Jerozolimy przedstawia uzdrowienie, które ma miejsce właśnie w ramach przestrzennych oznaczonych przez powtórzenie terminu kluczowego dla tej części

---

<sup>43</sup> Temat nowej tożsamości za cenę porzucenia dawnych wartości jest wprowadzony już w odpowiedzi na dyskusję uczniów na temat wielkości wśród nich. Na konieczność porzucenia dóbr wskazują zdecydowane wymagania: „Jeśli twoja ręka jest dla ciebie powodem grzechu, odetnij ją, [...], jeśli twoja noga jest dla ciebie powodem grzechu, odetnij ją, [...], jeśli twoje oko jest dla ciebie powodem grzechu, wyłup je; lepiej jest dla ciebie jednookim wejść do królestwa Bożego” (Mk 9,43.45.47). Dla zdobycia życia wiecznego warto nawet utracić to, co Jezus przyniósł podczas swojej ziemskiej działalności. W Ewangelii Marka opisane są uzdrowienia paralytyka, człowieka z uschlą ręką i niewidomych (Mk 2,1–12; 3,1–5; 8,22–26; 10,46–52). Czy ta transformacja wymagająca porzucenia cennych dóbr dotyczy także relacji interpersonalnych? Odpowiedź twierdzącą przynosi przykład mężczyzny, który opuszcza najdroższe osoby dla jeszcze większego dobra, jakim jest związek z żoną (Mk 10,7–8). Innymi słowy, aby być zbawionym przez Boga, trzeba wejść w relację osobową z samym Jezusem, a to wejście wymaga właśnie transformacji osobowej. Trzeba stać się dzieckiem w przyjmowaniu królestwa Bożego, aby wejść do niego (Mk 10,15). Choć jest to radykalna zmiana w życiu, nie jest jednak ona czymś niemożliwym, jak pokazuje instytucja małżeństwa, dla którego człowiek opuszcza swój dom rodzinny. Dla większej wartości, jaką jest życie wieczne, można i trzeba dokonać zamiany jednego stanu życia na zupełnie nowy.

Ewangelii (óðós znajduje w pierwszym i ostatnim wersecie perykopy – w Mk 10,46.52). Całość jest bardzo dynamiczna dzięki szczegółom, których obecność dla spójności narracji nie wydaje się konieczna<sup>44</sup>. Wzmianki o kolejnych działaniach są istotne – także w przypadku dwóch imiesłowów, które oznaczają czynności podporządkowane względem głównej. W podanej kolejności odpowiadają składowym trzyczęściowemu wezwaniu: „odrzuciwszy swoje ubranie” jest paralelne do „Nabierz odwagi!”; „poderwawszy się” odpowiada na „Wstawaj!”; „przyszedł do Jezusa” jest wypełnieniem „Woła cię”. Działania niewidomego przekraczają zakres czynności sugerowanych przez składowe potrójnego wezwania. Bardzo znaczące, choć niejednoznaczne jest odrzucenie ubrania<sup>45</sup>. Za głębszym znaczeniem przemawia paralelizm z pierwszą częścią potrójnego wezwania. Odrzucenie płaszcza, który mu dotychczas służył jako żebrakowi, wyraża jego zaufanie w moc Jezusa mogącego go uwolnić od ślepoty, a więc także od konieczności żebrania. Natomiast bardziej praktyczny sens tego gestu jest sugerowany przez następną czynność, którą oznacza czasownik „poderwać się” (ἀναπηδᾶν), który tylko tutaj występuje w NT (*hapax legomenon*), a w LXX oznacza nagle podniesienie się lub powstanie z pozycji wcześniej siedzącej (1 Sm 20,34; LXX 1 Sm 25,9; Est 5,1e; Tb 2,4; 7,6) czy niespodziewane wynurzenie się (Tb 6,2). Sens porzucenia dotychczasowego życia przez pozostawienie przedmiotu kojarzonego z głównym zajęciem nie wyklucza znaczenia praktycznego, a mianowicie uwolnienia się od tego, co przeszkadza w wykonaniu czynności wymienionej jako następna. Obydwa znaczenia mają imiesłowy oznaczające pierwsze czynności powołanych przez Jezusa: „zostawiwszy [sieci]” (Mk 1,16); „zostawiwszy [ojca]” (1,20); „wstawszy” (2,14). W tych trzech wcześniejszych przypadkach oraz tutaj następne czynności są w trybie oznajmującym i oznaczają ruch osób wezwanych przez Jezusa, który jest odniesiony do Niego: podążanie pierwszych uczniów za

---

<sup>44</sup> W dwóch innych tekstach synoptycznych nie ma informacji o przekazaniu polecenia ani o reakcji adresatów: po poleceniu zaraz następuje pytanie o treść prośby (Mt 20,32; Łk 18,40). W narracji Marka oznaczony przez formę trybu oznajmującego trzeci akt jak główny, którym jest przyjście przywołanego do przywołującego (jak w J 11,28–29), też nie musiałby być wzmiankowany: na przykład pouczenie Dwunastu następuje bezpośrednio po ich przywołaniu przez Niego (9,35).

<sup>45</sup> Może chodzić o zrzucenie albo odrzucenie ubrania w sensie: pozbycia się wierzchniego odzienia charakteryzującego tego żebraka; pozostawienia okrycia na noc lub rozstania się z płaszczem rozciągającym przy drodze w celu przyjmowania jałmużny. W każdym razie niewidomy odrzuca przedmiot od tego momentu uznany już za więcej niepotrzebny albo porzuca rzecz tylko w tej chwili przeszkadzającą mu w szybkim powstaniu i dojściu do przywołującego.

Nim oraz przyjście niewidomego do Niego. W odróżnieniu od drogi powołanych czynności niewidomego nie wieńczę opowiedzianej historii, lecz są jej punktem zwrotnym.

Jezus mówi niewidomemu, że ma odejść przed zdaniem o wierze, która go ocaliła. Czasownik „odejść” (ὕπαγειν) występuje w poleceniach potwierdzających uzdrowienie chorych (Mk 1,44; 2,11; 5,19.34; 7,28) lub determinujących zadania Jego uczniów (Mk 6,38; 8,33; 10,21; 11,2; 14,13; 16,7). Tutaj polecenie ma dwa znaczenia: pozytywnej odpowiedzi na prośbę o uzdrowienie ze ślepoty oraz wezwania do pójścia drogą wierzącego. Wypowiedź o wierze, która przynosi niewidomemu uzdrowienie – dosł. go „ocaliła” (σέσωκεν), podobna jest do słów skierowanych do kobiety cierpiącej na krwotok: „Córko, twoja wiara ocaliła (σέσωκεν) Cię. Odejdź w pokoju i bądź zdrowa od swojej plagi!” (Mk 5,34). W przypadku kobiety wyleczonej z krwotoku polecenie odejścia znajduje się po zdaniu o wierze. Treść wiary bowiem różni się w tych dwóch przypadkach. Dla kobiety jest nią pewność, że wystarczy tylko dotknąć płaszcza Jezusa, aby zostać uzdrowioną (Mk 5,27–28). Dla Bartymeusza jest nią przekonanie, że Jezus jest Mesjaszem i Nauczycielem. Ewangelista najpierw dwa razy cytuje wołanie niewidomego nazywającego Go Synem Dawida (Mk 10,47.48), a już blisko końca tej historii przytacza zwrot „Rabbuni” wskazujący na Jego rolę nauczyciela. Te różnice pokazują, dlaczego polecenie odejścia uwydatnione na początku znajduje odpowiedź w jego adresacie: idzie on za Jezusem, zaś obecność kobiety nie jest więcej wzmiankowana po Jego słowach zapewniających ją o uzdrowieniu. Spełnienie jej prośby jest owocem wiary tej kobiety w moc uzdrowiciela. Dla niewidomego konsekwencją wiary, która polega na rozpoznaniu tożsamości Jezusa jako Mesjasza i Nauczyciela, nie może być samo uzdrowienie w sensie fizycznym, ale jest nią dopiero droga za Nim. Jej początkiem jest decyzja o porzuceniu dotychczasowego życia wyrażająca się przez odrzucenie płaszcza żebraka (Mk 10,50).

### 3.2.3. W Jerozolimie

Sześć ostatnich wzmianek czasownika σῶζειν odnosi się do całościowo ujętej tożsamości i działalności uczniów oraz Jezusa. Trzy z nich dotyczą uczniów: dwie występują w tzw. mowie eschatologicznej (Mk 13,5–37), dwie w wypowiedziach sztychających z ukrzyżowanego Jezusa i Jego działalności, zaś ostatnia w Jego słowach po zmartwychwstaniu (Mk 16,16). Te odnoszące się do uczniów są oznaczone przez czasowniki w formie pasywnej, która pełni rolę *passivum theologicum*.

Jezus zapowiada uczniom liczne i różne prześladowania, które łączy zwrócona przeciwko nim powszechna nienawiść. Wrogość jest ze względu nie tyle na nich, ile ich więzi z Jezusem. Wobec prześladowań motywowanych nienawiścią z powodu przynależności do Jezusa mają zachować wytrwałość, która jest czymś więcej niż cierpliwość, niż samo bierne opieranie się powszechnej nienawiści i prowokowanym przez nią licznym cierpieniom. Wyrazem tej aktywnej wytrwałości jest posłuszeństwo szczegółowym poleceniom podanym uczniom w tej mowie. Obietnica zbawienia dla tych, którzy wytrwają do końca, odnosi się zarówno do tego ostatniego doświadczenia, czyli do śmierci, jak i do wszystkich przypadków ucisku wymienionych w tej mowie. Wytrwały nie opiera się na sobie, na autorytetach, na osobach bliskich, lecz pokłada ufność tylko w Bogu i zachowuje nadzieję na przyjście Pana. Swoje pragnienia kieruje ku samemu Niemu. Tym, którzy w taki sposób wytrwają do końca, to przyjście przyniesie zbawienie: „Kto zaś wytrwa do końca, będzie ocalony” (Mk 13,13)<sup>46</sup>.

Następujące po zapewnieniu o ocaleniu apele o przyjęcie odpowiedniej postawy wobec nadchodzących ogromnych nieszczęść (Mk 13,14–19), wieńczy druga wzmianka o zbawieniu, które byłoby niemożliwe bez interwencji Boga: „I jeśli by nie skrócił Pan [tych] dni, nie zostałyby ocalone (ἐσώθη) żadne ciała. Ale z powodu wybranych, których wybrał, skrócił [te] dni”<sup>47</sup>. Dlaczego w mowie Jezusa do uczniów skrócenie czasu ucisku ukazane jako przeszłe? Interwencje Pana, który przerywa udrękę swoich wybranych, są znane z dziejów zarówno całego narodu: „nawiedził Izraelitów, gdyż ujrzał ich ucisk” (Wj 4,31), jak i jednostek: „[Twoje imię] z wszelkiego ucisku zbawiło mnie” (Ps 54,9). Jezus nie tylko ma wiedzę o znakach odnoszących się do przyszłych wydarzeń. Tutaj pokazuje, że wie o zbawczym działaniu Boga i zna motywację tego działania. O los uczniów troszczy się nie tylko Jezus odpowiadający na

<sup>46</sup> Forma pasywna oznacza, że zbawienie jest dziełem Boga (Mk 10,26); por. J.H. Morales Ríos, *El Espíritu Santo en san Marcos. Texto y contexto*, Roma: Antonianum 2006, s. 253.

<sup>47</sup> Uwypukleniu tej zależności od relacji Boga do ocalonych służą podobnie brzmiące słowa, które są utworzone od różnych czasowników: oprócz dwukrotnie użytego ἐκλόβωσεν trybem oznajmujący aorystu jest też ἐξελέξατο od „wybrać” (ἐκλέγεσθαι). Te czasowniki razem z przymiotnikiem „wybrany” (ἐκλεκτός) tworzą aliterację powstałą przez powtarzanie dźwięku ἐκ, na początku wyrazów oraz w ich środku, oraz spółgłoski λ między powtarzającą się spółgłoską κ. Współbrzmieniu temu odpowiada oznaczająca niemożliwy bez Boga rezultat ocalenia wybranych aliteracja ze spółgłoską σ: οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ. To, co zdecydowanie negatywne: niemożność zbawienia jest oddane przez brzmienie o takim wydźwięku, zaś działanie Boże i adresaci tego działania przez dźwięki analogiczne do ich sensu.

ich pytania o czas i znaki zniszczenia świątyni. O nich jako swoich wybranych ma staranie przede wszystkim sam Bóg – Pan stworzenia i historii.

Dwie wzmianki czasownika σφίζειν znajdują się w szyderstwach z Jezusa ukrzyżowanego i Jego wcześniejszej działalności. Przechodzący obok miejsca egzekucji wypowiadają słowa, które są scharakteryzowane przez narratora jako bluźnierstwa. Nazywając bluźnierstwem ich słowa, ewangelista je interpretuje jako negację mocy Boga, która należy do Jezusa, i to również wtedy, kiedy jest On przybity do krzyża<sup>48</sup>. Ich szyderczy gest oraz charakterystyka ich wypowiedzi jako bluźnierstwa oznaczają, że uznają za niemożliwe spełnienie żądania, by przez zstąpienie z krzyża Jezus siebie ocalił.

Możność zbawienia jest wyraźnie negowana w następnym wystąpieniu<sup>49</sup>. Szydzący najpierw odwołują się do tego, co rzeczywiście się wydarzyło: „innych wybawiał”. Działalność cudotwórcza Jezusa była bowiem znana w Jerozolimie od jej rozpoczęcia w Galilei (Mk 3,8). Pierwsze zdanie o zbawianiu innych jest prawdziwe w znaczeniu absolutnym. W ich zamierzeniu ma jednak tylko funkcję retoryczną, uwydatnia kontrast między przeszłą działalnością cudotwórczą, oznaczoną w pierwszym zdaniu („innych wybawiał”), a tym, co jest oczywiste i wyrażone w drugim („siebie nie może wybawić”). To drugie zdanie jest prawdziwe w dwóch znaczeniach, ale jest też fałszywe w trzecim sensie. Po pierwsze: żaden ukrzyżowany nic już nie może zrobić dla uratowania siebie. Po drugie: w teologicznym sensie nikt z ludzi nie może siebie zbawić – Jezus

<sup>48</sup> W Nowym Testamencie, a zwłaszcza w Ewangelii Marka, grecki czasownik „bluźnić” βλασφημεῖν oraz odpowiadający mu rzeczownik βλασφημία są używane w znaczeniu religijnym w sposób dość jednorodny i wyraźny. Określają one wystąpienia przeciw mocy Boskiej poprzez jej odrzucenie lub przypisanie jej komuś innemu. Uczni w Piśmie zarzucają Jezusowi bluźnienie jako uzurpację tego, co może tylko Bóg: odpuszczenie grzechów (Mk 2,7); On z kolei ostrzega ich przed bluźnierstwem przeciwko Duchowi Świętemu z powodu oskarżenia, że egzorcyzmy dokonywane są mocą szatana, podczas gdy są zapowiedzianym im chrzczeniem w Duchu Świętym (Mk 3,29; por. 1,4,8; 3,23–27); arcykapłan zarzuca Mu bluźnierstwo w kontekście słów o zasiadaniu Syna Człowieczego po prawicy Mocy (Mk 14,64); rzeczownik „bluźnierstwo” występuje w mowie Jezusa na temat tego, co może uczynić nieczystym (Mk 7,14–23).

<sup>49</sup> Wprowadzenie narracyjne z przysłówkiem „podobnie” (ὁμοίως) oznacza, że ewangelista charakteryzuje również wystąpienie arcykapłanów i skrybów jako bluźnierstwo. Obydwie grupy reagowały na działalność Jezusa w świątyni (Mk 11,18) i uczestniczyły w procesie przed Sanhedrynem (Mk 14,53.55–64), dlatego nie powołują się na fałszywy – również w ich przekonaniu jako członków Sanhedrynu (Mk 14,58–59) – zarzut o Jego zamiarze zburzeniu świątyni, który przytoczyła poprzednia grupa. Nie formułują również żadnego żądania pod adresem Jezusa. Cała wypowiedź zamyka się w ich grupie: „między sobą [...] mówili”.

sam wcześniej stwierdza, że zbawienie jako dzieło człowieka jest niemożliwe, ponieważ zależy zupełnie od Boga (Mk 10,26). Po trzecie: ich stwierdzenie jest fałszywe na najgłębszym poziomie, o czym świadczy negatywna kwalifikacja, która pochodzi od ewangelisty, porównująca ich wystąpienie z poprzednimi szyderstwami – określonymi jako bluźnienie. Charakterystyka ta oznacza, że wszyscy oni zaprzeczają mocy przynależnej Bogu, a rzeczywiście posiadanej przez Jezusa, nawet wtedy, kiedy był przybity do krzyża. Odwoławszy się do Jego działalności zbawczej, a więc do tego co, objawiało Jego znaczenie dla ludzi, przechodzą wprost do szydzenia z Jego niemocy, wyrażając udawane życzenie: „niech zejdzie z krzyża”. Podmiotem tego zdania jest podwójny tytuł „Chrystus, Król Izraela”. Przytaczają tylko to, co wskazuje na znaczenie Jego znaczenie dla ludu. Położenie akcentu na tytuł Mesjasza jest zgodne z logiką ich negacji mocy zbawczej Jezusa. Z tego powodu również tytułowanie Mesjaszem jest całkowicie udawane, szydercze. Szyderycy pomijają jednak tytuł przypomniany w ostatniej części pytania arcykapłana: „Czy Ty jesteś Mesjasz, Syn Błogosławionego?” (Mk 14,61). Opuszczenie tego, co wskazuje na relację Jezusa do Boga, wynika z celu ich wypowiedzi. Nie zależy im wcale na określeniu Jego relacji do Boga, lecz tylko na afirmacji własnej postawy wobec Niego. Formułując życzenie, aby ukrzyżowany zszedł z krzyża, wskazują na motywację w zdaniu celowym: „żebyśmy zobaczyli i uwierzyli”. Cel jest niemożliwy do osiągnięcia z dwóch powodów: na płaszczyźnie narracji i teologii. Po pierwsze, wcale nie oczekują oni zstąpienia Jezusa z krzyża. Po drugie, adresat Ewangelii wie, że Jezus musi cierpieć i umrzeć (Mk 8,31), zgodnie z wolą Boga (Mk 14,36). Formułując więc takie życzenie arcykapłani i uczeni w Piśmie deklarują faktycznie swoją niewiarę zarówno w moc zbawczą Jezusa, jak i w Jego tożsamość.

Ostatnia wzmianka czasownika odnoszącego się do ocalenia wierzących znajduje się w obietnicy zbawienia dla tych, którzy uwierzą kerygmatowi uczniów (Mk 16,16). Słowa o wierze są wypowiedziane po wypowiedzi Jezusa ganiących uczniów za brak wiary. Mocno zaakcentowany motyw niewiary – przez dwa razy powtórzony czasownik πιστεύειν z zaprzeczeniem, po jednym razie czasownik ἀπιστεῖν i rzeczownik ἀπιστία – przypomina trudności uczniów w wierze podczas publicznej działalności Jezusa, zwłaszcza w sytuacjach zagrożenia (Mk 4,40) i niepowodzenia (Mk 9,19). Mimo zdecydowanego wyrzucania uczniom niewiary wypowiedź Jezusa jest pozytywna. Narrator skrótowo relacjonuje treść nagany z powodu ich niewiary (16,14), bardziej szczegółowo zaś przytacza część pozytywną w mowie niezależnej (16,15–17). Mowa składa

się z trzech części: nakazu głoszenia Ewangelii (16,15); obietnicy zbawienia paralelnej do ostrzeżenia przed potępieniem (16,16); zapowiedzi znaków towarzyszących tym, którzy uwierzą (16,17–18). W tej bezpośrednio cytowanej wypowiedzi nie ma żadnej wzmianki o negatywnej postawie uczniów. Obietnica zbawienia jest paralelna do ostrzeżenia przed niebezpieczeństwem potępienia tych, którzy nie uwierzą – z dwukrotną wzmianką czasownika wierzyć (πιστεύειν) oraz jeden raz z jego antonimem (ἀπιστεῖν) (16,16–17).

Spotkanie ze Zmartwychwstałym sprawia radykalną przemianę w Jego uczniach, tak że stają się oni zdolni do przyjęcia i wypełniania zadania powierzonego w nakazie misyjnym. Jezus zapowiada przeciwstawne skutki głoszenia Ewangelii – w zależności od przyjęcia jej z wiarą lub od jej odrzucenia z powodu niewiary: zbawienie albo potępienie (Mk 16,16). Skuteczna działalność uczniów będzie wspierana przez znaki, które towarzyszyć będą tym, którzy uwierzą (16,17). Znaki są obiecane nie tyle głoszącym Ewangelię, ile tym, którzy uwierzą. To uzależnienie cudów od wiary zgadza się z teologią Marka, według której od wiary adresata cudu zależy jego wykonanie i skuteczność (2,5; 5,34.36; 9,23.24; 10,52; w sensie negatywnym w 6,5–6; 9,19; 13,21). Ich funkcja jest taka sama, jak w cudotwórczej działalności Jezusa.

## Podsumowanie

Potrzeba ciągle całościowego badania koncepcji zbawienia w Ewangelii Marka. Brak typowej terminologii w tekstach programowych tej Ewangelii, która byłaby analogiczna do jej obecności u dwóch pozostałych Synoptyków, może być przyczyną niewielkiego zainteresowania soteriologią Marka oraz uproszczeń w jej wyjaśnianiu. Do tych ostatnich należy koncepcja Markowego obrazu Jezusa i Jego działalności, który miałby odzwierciedlać wyobrażenia o sprawowaniu i posiadaniu władzy politycznej w okresie jej zdobywania i utrwalania przez Wespazjana. Dopiero analiza wszystkich tekstów z czasownikiem „zbawić” (σῶζειν) stanowi właściwy punkt wyjścia dla pełnego studium jej soteriologii, choć już przynosi pierwsze wnioski. Wszystkie wzmianki tego terminu – także w relacjach o uzdrowieniach – mają znaczenie ocalenia całego człowieka, czyli także w sensie eschatologicznym. Droga Jezusa z uczniami do Jerozolimy pokazuje, że dzięki przyjęciu warunków podążania za Nim, mogą oni poznać Jego tożsamość oraz zależne od niej Jego działanie zbawcze – zwłaszcza w czasach ucisku oraz przez pamięć o Jego śmierci. W ten sposób

sami stają się zdolni do takiego głoszenia prawdy o Nim, że przyjmujący ją z wiarą mogą być zbawieni.

### Bibliografia

- Backhaus K., „Lösepreis für viele“ (*Mk 10,45*): Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Markus, w: *Der Evangelist als Theologe: Studien zum Markusevangelium*, ed. T. Söding, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995, s. 91–118.
- Bartnicki R., *Ewangelia według św. Marka jako odpowiedź na propagandę cesarza Wespazjana. Głos w dyskusji nt. daty i okoliczności napisania Ewangelii*, w: *Studia nad Ewangelią według św. Marka. Nowy Testament: geneza – interpretacja – aktualizacja*, red. J. Kręcidło, W. Linke, Warszawa: Apostolicum 2009, s. 29–53.
- Best E., *The Temptation and the Passion: the Markan Soteriology*, Cambridge: Cambridge University Press 1965.
- Black C.C., *Mark's Gospel: History, Theology, Interpretation*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2023.
- Bovon F., *L'Évangile selon Saint Luc (1,1 – 9,50)*, Genève: Labor et Fides 1991.
- Carter W., *Matthew and Empire: Initial Explorations*, Harrisburg, PA: Trinity Press International 2001.
- Combrink H.J.B., *Salvation in Mark*, w: *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology*, ed. J.G. van der Watt, Leiden–Boston: Brill 2005, s. 33–66.
- Combrink H.J.B., *Salvation in Mark*, *Scripture and Interpretation* 2,1 (2008) s. 52–84.
- Cullmann O., *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen: Mohr (Paul Siebeck) 1963 (wyd. 3).
- du Toit D.S., *Heil und Unheil: Die Soteriologie des Markusevangeliums*, w: *Sōtēria: Salvation in Early Christianity and Antiquity Festschrift in Honour of Cilliers Breytenbach on the Occasion of his 65th Birthday*, Leiden – Boston: Brill 2019, s. 186–208.
- Fiedler P., *Das Matthäusevangelium*, Stuttgart: Kohlhammer 2006.
- Foerster W., Fohrer G., σῶζω, σωτηρία, σωτήρ, σωτήριος, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel, G.W. Bromiley, t. 7, Grand Rapids, MI: Eerdmans 1964, s. 965–1024.
- Gibbs A., *Israel Standing with Israel: The Baptism of Jesus in Matthew's Gospel (Matt 3:13–17)*, *Catholic Biblical Quarterly* 64/3 (2002) s. 511–526.
- Gundry R.H., *Salvation in Matthew*, w: *Society of Biblical Literature 2000 Seminar Papers: One Hundred Thirty-Sixth Annual Meeting November 17–21, 2000*; Nashville, TN–Atlanta GA: Society of Biblical Literature 2000, s. 402–414.
- Hahn F., *Theologie des Neuen Testaments*, t. 1: *Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen: Mohr Siebeck 2002.
- Kubiś A., *The Hemorrhaging Woman and Jairus' Daughter as Representatives of Israel: An Attempt at the Symbolic Reading of Mark 5:21–43*, *The Biblical Annals*, 10/3 (2020) s. 355–387.
- Lemański J., *Księga Wyjścia. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa: Edycja św. Pawła 2009.
- Malina A., *Czy Ewangelia według św. Marka mówi o sercu Jezusa?*, w: *Któż potrafi opowiedzieć dzieła Miłosierdzia Bożego? Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. dra hab. Stanisława Ha-*

- lasa SCJ w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. T.M. Dąbek, S. Witkowski, B. Zbroja, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie 2022, s. 192–203.
- Malina A., *Ewangelia sekretu czy tajemnicy? Z chrystologii św. Marka*, w: *Jezus jako Syn Boży w Nowym Testamencie i we wczesnej literaturze chrześcijańskiej*, red. H. Drawnel, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 41–52.
- Malina A., *Ewangelia według św. Marka, część 1: 1, 1 – 8, 26. Wstęp – przekład z oryginału komentarz*, Częstochowa: Edycja św. Pawła 2013.
- Malina A., „*Kto może być zbawionym?*” (*Mk 10,26*), *Verbum Vitae* 1 (2002) s. 105–122.
- Martin M.W., *Salvation, Grace, and Isaiah's New Exodus in Mark*, w: *Getting "Saved": the Whole Story of Salvation in the New Testament*, ed. C.H. Talbert, J.A. Whitlark, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2011, s. 119–154.
- Morales Ríos J.H., *El Espíritu Santo en san Marcos. Texto y contexto*, Roma: Antonianum 2006
- Moj M., *Kompozycje warstwowe w Ewangelii Marka*, Tarnów: Biblos 2018.
- Reading the Gospel of Mark in the Twenty-First Century: Method and Meaning*, ed. G. Van Oyen, Leuven – Paris – Bristol: Peeters 2019.
- Talbert C.H., *Indicative and Imperative in Matthean Soteriology*, w: *Getting "Saved": the Whole Story of Salvation in the New Testament*, ed. C.H. Talbert, J.A. Whitlark, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2011, s. 95–118].
- Telford W.R., *Writing on the Gospel of Mark*, Dorset: Deo Publishing 2009.
- Weihls A., *Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium: Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen*, Würzburg: Echter 2003.
- Winn A., *The Markan Secrecy Motif and Roman Political Ideology*, *Journal of Biblical Literature* 133/3 (2014) s. 583–601.
- Witczyk H., *Wprowadzenie*, *Verbum Vitae* 1 (2002) s. 19–26.

*Ks. prof. dr hab. Artur Malina, SBP 101*