

KRZYSZTOF SUSZKO
Wrocław

Sprawa powszechnego podniesienia z martwych w ujęciu synoptycznym Mt 22,23-33; Mk 12,18-27; Łk 20,27-40

W pełni czasów objawienia — w historycznym okresie ziemskiego bytowania Chrystusa — kwestia powszechnego zmartwychwstania, jak też związana z nią sprawa nieśmiertelności człowieka, stanowiły niemały problem. Ślad tego zainteresowania odnajdujemy na kartach całego Nowego Testamentu. Jednak charakterystycznym jest ujęcie zagadnienia w Ewangeliach synoptycznych, gdzie w pojedynczym tylko zderzeniu nauczania Chrystusa z poglądami ukształtowanymi na gruncie judaizmu, reprezentowanymi przez stronnictwo saducejskie, Jezus w krótkich słowach, mających swój punkt wyjścia w Pięcioksięgu, kategorycznie rozwiewa co do tego wszelkie wątpliwości. Perykopy traktujące o powszechnym podniesieniu z martwych, a odpowiadające wzajemnie sobie w Ewangeliach Mateusza, Marka i Łukasza, będą przedmiotem naszego zainteresowania. Znajdujemy je w: Mt 22,23-33; Mk 12,18-27¹; Łk 20,27-40, a ich tekst w równoległym zestawieniu przedstawia się następująco:

Mt 22,23-33

Mk 12,18-27.34b

Łk 20,27-40

²³ Ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ προσήλθον αὐτῷ Σαδδουκαῖοι, λέγοντες μὴ εἶναι ἀνάστασιν, καὶ ἐπιρώτησαν αὐτὸν

¹⁸ Καὶ ἔρχονται Σαδδουκαῖοι πρὸς αὐτόν, οἵτινες λέγουσιν ἀνάστασιν μὴ εἶναι, καὶ ἐπιρώτων αὐτὸν λέγοντες·

²⁷ Προσελθόντες δέ τινες τῶν Σαδδουκαίων, οἱ [ἀντι]λέγοντες ἀνάστασιν μὴ εἶναι, ἐπιρώτησαν αὐτόν

²⁴ λέγοντες· διδάσκαλε, Μωϋσῆς εἶπεν·

¹⁹ ἰδούσκαλε, Μωϋσῆς ἔγραψεν ἡμῖν ὅτι

²⁸ λέγοντες· διδάσκαλε, Μωϋσῆς ἔγραψεν ἡμῖν.

ἐάν τις ἀποθάνῃ μὴ ἔχων τέκνα, ἐπιγαμβρεύσει ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ ἀναστήσει σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ.

ἐάν τις ἀδελφὸς ἀποθάνῃ καὶ καταλίπῃ γυναῖκα καὶ μὴ ἄφῃ τέκνον, ἵνα λάβῃ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα καὶ ἐξαναστήσῃ σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ.

ἐάν τις ἀδελφὸς ἀποθάνῃ ἔχων γυναῖκα, καὶ οὐκ ἔτεκος ἢ, ἵνα λάβῃ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα καὶ ἐξαναστήσῃ σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ.

¹ Wiersz 34b w niniejszym zestawieniu został dołączony do perykopy z Ewangelii Marka ze względu na jego bliski związek z nią kontekstowy przez sąsiedztwo w strukturze literackiej oraz jego analogiczność z wierszami końcowymi perykop odpowiadających u pozostałych dwóch ewangelistów—synoptyków. Nie będzie jednak rozpatrywany w dalszej części artykułu.

²⁵ ἦσαν δὲ παρ' ἡμῖν ἑπτὰ ἀδελφοί· καὶ ὁ πρῶτος γήμας ἐτελεύτησεν, καὶ μὴ ἔχων σπέρμα ἀφήκεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ·

²⁶ ὁμοίως καὶ ὁ δεύτερος καὶ ὁ τρίτος ἕως τῶν ἑπτὰ.

²⁷ ὕστερον δὲ πάντων ἀπέθανεν ἡ γυνή.

²⁸ ἐν τῇ ἀναστάσει οὖν τίνος τῶν ἑπτὰ ἔσται γυνή; πάντες γὰρ ἔσχον αὐτήν·

²⁹ ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ·

³⁰ ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται,

ἀλλ' ὡς ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ εἰσιν.

³¹ περὶ δὲ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν οὐκ ἀνέγνωτε τὸ ρηθὲν ὑμῖν ὑπὸ τοῦ θεοῦ λέγοντος·

³² ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς Ἀβραάμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ;

οὐκ ἔστιν [ὁ] θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων.

³³ καὶ ἀκούσαντες οἱ ὄχλοι ἐξέπλησσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ.

²⁰ ἑπτὰ ἀδελφοὶ ἦσαν· καὶ ὁ πρῶτος ἔλαβεν γυναῖκα καὶ ἀποθνήσκων οὐκ ἀφήκεν σπέρμα·

²¹ καὶ ὁ δεύτερος ἔλαβεν αὐτήν καὶ ἀπέθανεν μὴ καταλιπὼν σπέρμα· καὶ ὁ τρίτος ὡσαύτως·

²² καὶ οἱ ἑπτὰ οὐκ ἀφήκαν σπέρμα.

²³ ἔσχατον πάντων καὶ ἡ γυνὴ ἀπέθανεν.

²⁴ ἐν τῇ ἀναστάσει [ὅταν ἀναστῶσιν] τίνος αὐτῶν ἔσται γυνή; οἱ γὰρ ἑπτὰ ἔσχον αὐτήν γυναῖκα.

²⁵ ἔφη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· οὐ διὰ τοῦτο πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ;

²⁶ ὅταν γὰρ ἐκ νεκρῶν ἀναστῶσιν οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται,

ἀλλ' εἰσιν ὡς ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

²⁷ περὶ δὲ τῶν νεκρῶν ὅτι ἐγείρονται οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τοῦ βάρτου πῶς εἶπεν αὐτῷ ὁ θεὸς λέγων·

ἐγὼ ὁ θεὸς Ἀβραάμ καὶ [ὁ] θεὸς Ἰσαὰκ καὶ [ὁ] θεὸς Ἰακώβ;

²⁸ οὐκ ἔστιν θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων· πολὺ πλανᾶσθε.

^{34b} καὶ οὐδεὶς οὐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι.

²⁹ ἑπτὰ οὖν ἀδελφοὶ ἦσαν· καὶ ὁ πρῶτος λαβὼν γυναῖκα ἀπέθανεν ἄτεκνος·

³⁰ καὶ ὁ δεύτερος

³¹ καὶ ὁ τρίτος ἔλαβεν αὐτήν, ὡσαύτως δὲ καὶ οἱ ἑπτὰ οὐ κατέλιπον τέκνα καὶ ἀπέθανον.

³² ὕστερον καὶ ἡ γυνὴ ἀπέθανεν.

³³ ἡ γυνὴ οὖν ἐν τῇ ἀναστάσει τίνος αὐτῶν γίνεται γυνή; οἱ γὰρ ἑπτὰ ἔσχον αὐτήν γυναῖκα.

³⁴ καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου γαμοῦσιν καὶ γαμίζονται,

³⁵ οἱ δὲ καταλιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται·

³⁶ οὐδὲ γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται,

ἰσόγγελοι γὰρ εἰσιν καὶ υἱοὶ εἰσιν θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες.

³⁷ ὅτι δὲ ἐγείρονται οἱ νεκροί, καὶ Μωϋσῆς ἐμήνυσεν ἐπὶ τῆς βάρτου.

ὡς λέγει κύριον τὸν θεὸν Ἀβραάμ καὶ θεὸν Ἰσαὰκ καὶ θεὸν Ἰακώβ.

³⁸ θεὸς δὲ οὐκ ἔστιν νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων, πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν.

³⁹ Ἀποκριθέντες δὲ τινες τῶν γραμματέων εἶπαν· διδάσκαλε, καλῶς εἶπας.

⁴⁰ οὐκέτι γὰρ ἐτόλμων ἐπερωτᾶν αὐτὸν οὐδέν.

Przytoczone fragmenty, za 27 wydaniem krytycznym Nowego Testamentu Nestle–Aland², od strony ich aparatu krytycznego szczególnie godne uwagi są w następujących miejscach:

² *Novum Testamentum graece*, E. NESTLE, E. NESTLE, B. ALAND, K. ALAND, J. KARAVIDOPOULOS, C.M. MARTINI, B.M. METZGER (wyd.), Stuttgart 2008²⁷ (dalej: NA).

- Mt 22,23 — gdzie zachodzi wątpliwość, czy tekst oryginalny po słowie *Σαδδουκαῖοι* nie posiadał rodzajnika *οἱ* przed *λέγοντες*, jak to ma miejsce w *Kodeksie Synajskim* (N) trzeciej ręki i niektórych późniejszych kodeksach majuskulnych (z IX w.), względnie czy rodzajnik ten nie powinien być też przed obydwoma wyrazami, jak przekazuje nam pewna część kodeksów minuskulnych³; idąc za komentarzem B.M. Metzgera, przyjmujemy jednak, że bardziej jest prawdopodobne, iż kopiści tych manuskryptów dodali rodzajnik upodobiający do fragmentów równoległych (Mk 12,18; Łk 20,27)⁴;
- Mt 22,30 — gdzie mamy niepewność, czy we frazie tekstu oryginalnego: *ἀλλ' ὡς ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ εἰσιν.* po słowie *ἄγγελοι* nie było przydawki dopełniaczowej *θεοῦ* lub *τοῦ θεοῦ*, na co wskazywałoby wiele manuskryptów⁵; jednak samo *ἄγγελοι* znajduje poświadczenie w *Kodeksie Watykańskim* (B), jak też w *Kodeksie Bezy* (D)⁶; jeśli więc równocześnie zastosujemy kryteria wewnętrzne i damy pierwszeństwo lekcji krótszej, to (*τοῦ*) *θεοῦ* wydaje się być dość typowym rozszerzeniem dodanym przez kopistę⁷;
- Mt 22,32 — gdzie we frazie *οὐκ ἔστιν [ὁ] θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων.* trudno rozstrzygnąć, czy rodzajnik *ὁ* został w odpisach dodany, czy pominięty względem tekstu oryginalnego; idąc za kodeksem B i wspierającymi go kodeksami, jak też stosując kryterium wewnętrzne charakteru Ewangelii według Mateusza, przyjmujemy obecność rodzajnika *ὁ* w oryginalnym tekście natchnionym jako dość prawdopodobną;
- Mk 12,23 — gdzie mamy do czynienia z typowym dla stylu Marka pleonazmem: *ἐν τῇ ἀναστάσει* [*ὅταν ἀναστῶσιν*], jednak nie potwierdzonym przez czołowe kodeksy, takie jak: N, B, C, D, L, W, Δ, Ψ, 33, 579, 892, 2427 i inne, z wyjątkiem: A, Θ, i rodzin kodeksów minuskulnych 1 i 13⁸; przyjmując przytoczony tekst jako oryginalny w całości, idziemy za argumentami zespołu redakcyjnego komentarza Metzgera, uważając za wystarczająco prawdopodobne celowe opuszczenie, przez kopistów czołowych wymienionych odpisów, niezręczności stylistycznej Marka, dla „wygładzenia” jego tekstu⁹;

³ Por. NA, s. 63.

⁴ Por. B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 2002² (dalej: Metzger), s. 48.

⁵ Por. NA, s. 63.

⁶ Por. *tamże*.

⁷ Por. Metzger, s. 48.

⁸ Por. NA, s. 131.

⁹ Por. Metzger, s. 93.

- Mk 12,26 — gdzie niezgodność między najstarszymi kodeksami (N, B, A, C, D, W) co do obecności lub braku rodzajnika ó przed każdorazowym wystąpieniem rzeczownika θεός jest zrównoważona; za przyjęciem jednak obecności tego rodzajnika zdają się przemawiać fakty: (1) chwiejności stanowiska przeciwnego — kodeks B pomija za każdym razem, a kodeksy D i W zachowują rodzajnik przy ó θεός Ἀβραάμ; (2) prawie wszystkie pozostałe manuskrypty wspierają obecność za każdym razem ó θεός w tym wierszu¹⁰;
- Łk 20,27 — gdzie autorom krytycznego komentarza trudno zgodzić się z obiektywnym kryterium zewnętrznym opartym na kodeksach: N, B, C, D, L, N, Θ (i innych), ze względu na ewentualną możliwość zastosowania wewnętrznego kryterium „trudniejszej wersji” w wyrazie [ἀντι]λέγοντες na podstawie kodeksów: A, W (i innych)¹¹; taka argumentacja ma tę słabość, że można ją zrównoważyć innym prawdopodobnym przypuszczeniem, opartym na kryteriach wewnętrznych, iż owo [ἀντι] mogło też zostać dodane przez kopistę dla wzmocnienia wyrazu λέγοντες, by lepiej wyjaśnić stanowisko saducejskie; tak więc, opierając się na mocnym kryterium zewnętrznym, pozostaniemy przy prostszej lekturze λέγοντες, jako bliższej prawdopodobnemu oryginałowi tekstu;
- Łk 20,34 — gdzie kodeks D, przy wsparciu *Itali*, *Kodeksu Curetonianus*, *Kodeksu Sinaiticus*, aparatu krytycznego *Harklensis* oraz poświadczenia u Orygenesesa, podaje tekst: οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου γεννῶνται καὶ γεννῶσιν γαμοῦσιν καὶ γαμίσκονται, z charakterystyczną wstawką γεννῶνται καὶ γεννῶσιν („zrodzeni i rodzący”)¹²; jako że wstawka ta najprawdopodobniej pochodzi od kopisty i nie jest potwierdzona w innych manuskryptach, przyjmiemy, zgodnie z sugestią komentarza Metzgera, tekst w brzmieniu: οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου γαμοῦσιν καὶ γαμίσκονται;
- Łk 20,36 — gdzie w kilku kodeksach (D, W, Θ) nie ma wyraźnego stwierdzenia „nie może już umrzeć” (οὐδὲ γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται), lecz złagodzone „nie umrze już” (οὐδὲ γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι μέλλουσιν)¹³; w tym przypadku opowiadamy się za wersją potwierdzoną przez większość świadków stałych pierwszej kategorii.

¹⁰ Por. NA, s. 131; Metzger, s. 93–94.

¹¹ Por. NA, s. 227; Metzger, s. 145–146.

¹² Por. NA, s. 228; Metzger, s. 146.

¹³ Por. NA, s. 228; Metzger, s. 146.

W ustalonych tekstach — idąc za klasyfikacją podgatunków literackich w Nowym Testamencie ks. J. Czernskiego¹⁴ — w każdej z przytoczonych perykop odnajdujemy typowy dla gatunku ewangelii nurt „materiału narracyjnego” w podgatunku literackim „kontrowersje”. Jak podaje wspomniany autor za R. Bultmannem: „Przez ten podgatunek ewangelii rozumie się spory Jezusa z faryzeuszami: na temat Jego pełnomocnictw i władzy (Mk 11,27-33; Mt 21,23-27; Łk 20,1-8), płacenia podatków (Mk 12,13-17; Mt 22,15-22; Łk 20,20-26), zmartwychwstania (Mk 12,18-27; Mt 22,23-33; Łk 20,27-40) itp. Opowiadania te mają określoną strukturę: (1) Pytanie przeciwników Jezusa. (2) Odpowiedź Jezusa w formie pytania. (3) Odpowiedź przeciwników, jaka ich ośmiesza. (4) Ostateczna odpowiedź Jezusa w formie wniosku”¹⁵. Należałoby tu uzupełnić, że w spory z Jezusem opisane w Ewangeliach w ramach podgatunku „kontrowersje” wchodziło nie tylko faryzeusze, ale też: „arcykapłani, uczeni w Piśmie i starsi” (Mk 11,27; por. Mt 21,23; Łk 20,1), uczniowie faryzeuszów, zwolennicy Heroda i różnego rodzaju szpiegów (Mt 22,16; por. Mk 12,13; Łk 20,20), saduceusze (Mt 22,23; Mk 12,18; Łk 20,27). Struktura opowiadań zaczerpniętych przez nas z Ewangelii Mateusza, Marka i Łukasza też jest nieco inna. Mamy raczej do czynienia (w ramach narracyjnych) z dwoma rozbudowanymi wypowiedziami: (1) saduceuszów — stawiających w efekcie pytanie i (2) Chrystusa — wyjaśniającego przyczynę błędnego pytania oraz przyczynę całościowo błędnego mniemania oponentów (zob. Mt 22,23-33; Łk 20,27-40). Pytanie Jezusa z początku Jego wypowiedzi, jakie zamieszcza tylko Marek: οὐ διὰ τοῦτο πλανασθε μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ; — „(Czyż) nie przez to błąkacie się, nie znając pism ani mocy Boga?” (12,24), nie oczekuje na odpowiedź, lecz w całości mowy pełni funkcję retoryczną.

1. Literacki kontekst bliższy

We wszystkich trzech Ewangeliach, z których zostały zaczerpnięte tytułowe perykopy, kontekst bliższy jest — z pewnymi zastrzeżeniami — bliźniaczo podobny. Kontrowersja z saduceuszami jest jedną z całego szeregu kontrowersji zamieszczonych w tej części każdej z Ewangelii i przedstawionych przez synoptyków w analogicznym ciągu tych samych scen. Umieszczona u wszystkich w ostatnim etapie ziemskiego życia Jezusa, na kilka dni przed wydarzeniami paschalnymi, poprzedzona jest Jego Mesjańskim wjazdem do Jerozolimy, a przeprowadzona ja-

¹⁴ Por. J. CZERNSKI, *Metody interpretacji Nowego Testamentu* (Opolska Biblioteka Teologiczna 21), Opole 1997, s. 97–111.

¹⁵ *Tamże*, s. 104.

ko konsekwencja Jego nauczania i działalności w tym mieście wraz z reakcją na to głównych grup społecznych ówczesnego narodu wybranego, w samym jego religijnym „sercu” — na terenie świątyni.

Tak więc u wszystkich synoptyków mamy, w tak samo ustalonej chronologii opisów zdarzeń: (1) najpierw opis wspomnianego Mesjańskiego wjazdu do Jerozolimy (Mt 21,1-11; Mk 11,1-11; Łk 19,20-40); (2) potem wejście Chrystusa do świątyni i wypędzenie sprzedających (Mt 21,12-17; Mk 11,15-19; Łk 19,45-46); (3) dalej pytanie przywódców żydowskich — arcykapłanów, uczonych w Piśmie, starszych — o władzę Jezusa (Mt 21,23-27; Mk 11,27-33; Łk 20,1-8) i, jakby w drugiej odpowiedzi na to, (4) przypowieść Jezusa o rolnikach-zabójcach (Mt 21,33-46; Mk 12,1-12; Łk 20,9-19); (5) następnie ukryte pytanie o kwestię prawomocności władzy politycznej przykryte pytaniem o należność cesarowi podatku (Mt 22,15-22; Mk 12,13-17; Łk 20,20-26); (6) dopiero w obliczu tego wszystkiego pada — jako ostatnie — pytanie o powszechne zmartwychwstanie umarłych. Od tego miejsca każdy z ewangelistów prowadzi w inny sposób dalszą narrację: (1) Mateusz rozciąga kontrowersje na jeszcze dwa zagadnienia — „największego przykazania” oraz „czym synem jest Mesjasz?” (por. 22,34-45), co w całości konkluduje: καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο ἀποκριθῆναι αὐτῷ λόγον οὐδὲ ἐτόλμησέν τις ἀπ’ ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν οὐκέτι. — „I żaden z nich nie mógł Mu odpowiedzieć. Nikt też od owego dnia nie odważył się więcej Go pytać” (22,46); (2) Marek w podgatunku kontrowersji umieszcza już tylko pytanie uczonego w Piśmie o przykazanie, które jest pierwsze pośród innych, a po odpowiedzi Jezusa daje podobną uwagę: καὶ οὐδεὶς οὐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι. — „I nikt już nie odważył się Go więcej pytać” (12,28-34) — natomiast kwestię „czym synem jest Mesjasz?” umieszcza zaraz potem, ale jako rozstrzyganą przez Jezusa w ogólnym nauczaniu tłumów w świątyni (12,35-37); (3) Łukasz pytanie uczonego w Prawie o pierwsze wśród przykazań umieścił w swej Ewangelii wcześniej, jeszcze w drodze Jezusa do Jerozolimy (10,25-28), jako inspirujące przypowieść o dobrym Samarytaninie, dlatego uwagę: οὐκέτι γὰρ ἐτόλμων ἐπερωτᾶν αὐτὸν οὐδέν. — „I już o nic nie śmieli Go pytać” zamieszcza bezpośrednio po kontrowersji z saduceuszami (20,40), a kwestię „czym synem jest Mesjasz?” dodaje jakby w dopełnieniu odpowiedzi odnośnie kwestii powszechnego zmartwychwstania (20,41-44). Tak więc wszyscy trzej ewangeliści umieszczają sprawę nauczania Jezusa o powszechnym zmartwychwstaniu w chronologii Jego działalności w ostatnim jej tygodniu, przy samym końcu przedstawianych kontrowersji, tuż przed: (1) ostatnim nauczaniem tłumów z ostrzeżeniem przed faryzeuszami i uczonymi w Piśmie; (2) mową o zburzeniu Jerozolimy i świątyni oraz o końcu świata i paruzji; (3) wydarzeniami paschalnymi. Jest przy tym do tego stopnia zauważalny jednoznaczny aspekt mesjański Jezusa, że można by się pokusić o określenie: „w zwieńczeniu Mesjańskiej działalności i Mesjańskiego nauczania”

Jeśli nieco bliżej przyglądnijemy się synoptycznemu układowi sześciu wyżej wymienionych zdarzeń, to odkrywamy, że w treści wszystkie one dotyczą władzy Jezusa jako Mesjasza: (1) nad ludem; (2) nad świątynią; (3) i (4) nad arcykapłanami, uczonymi w Piśmie i starszymi; (5) nad każdym mieniem i nad każdą władzą świecką; w końcu (6) nad każdym bytem oraz jego życiem i śmiercią. Dlatego „Nikt też od owego dnia nie odważył się więcej Go pytać” (Mt 22,46b), a Jezus tłumaczy w następstwie psalm 110, by uświadomić wszystkim Kim jest.

Warto jeszcze dopowiedzieć, że „dołożony” w tym miejscu przez Mateusza i Marka epizod z jałowym i uschniętym figowcem (Mt 21,18-22; Mk 11,12-14.20-26) oraz zamieszczone przez samego Mateusza dwie przypowieści: „o dwóch synach w aspekcie spełniania woli ojca” i „o królu, który wyprawił ucztę weselną synowi” — okalające przypowieść „o rolnikach–zabójcach” — jeszcze bardziej wydobylają myśl o mesjańskiej godności i władzy Jezusa. Natomiast Łukasz wiąże bezpośrednio oplakiwanie Jerozolimy przez Pana z Jego Mesjańskim wjazdem do tego miasta i umieszcza je jeszcze przed kontrowersjami (Łk 19,41-44). Tak więc kontekst bliższy objawienia przez Jezusa prawdy o powszechnym zmartwychwstaniu przygotowuje bezpośrednio wydarzenie Jego zmartwychwstania i w ujęciu synoptycznym można przedstawić to następująco:

Wydarzenia główne	Wydarzenia towarzyszące	Mt	Mk	Łk
Mesjański wjazd do Jerozolimy		21,1-11	11,1-11	19,28-40
	Oplakiwanie Jerozolimy			19,41-44
	Jałowy figowiec		11,12-14	
Objęcie świątyni przez Jezusa		21,12-17	11,15-19	19,45-48
	Jałowy figowiec uschnięty	21,18-22	11,20-26	
Pytanie o władzę Jezusa		21,23-27	11,27-33	20,1-8
	Przypowieść o dwóch synach	21,28-32		
Przypowieść o rolnikach–zabójcach		21,33-46	12,1-12	20,9-19
	Przypowieść o uczcie weselnej	22,1-14		
Pytanie o podatek należny cesarowi		22,15-22	12,13-17	20,20-26
Zmartwychwstanie umarłych		22,23-33	12,18-27	20,27-40
	Pierwsze–największe przykazanie	22,34-40	12,28-34	
Chrystus synem i Panem Dawida		22,41-46	12,35-37	20,41-44

2. Szerszy kontekst biblijny

W Starym Testamencie jesteśmy w stanie wskazać co najmniej kilka miejsc, do których odwołują się bezpośrednio perykopy o powszechnym zmartwychwstaniu. Są to przede wszystkim: Rdz 1–11 (ze szczególnym uwzględnieniem Rdz 1–3); Rdz 12–50; Wj 3n (ze szczególnym uwzględnieniem 3,6 i 3,14–16); Pwt 25,5–10. Wszystkie te odwołania lokują się w Torze, a więc w zasadniczo podstawowej części Biblii hebrajskiej, w samym jej fundamencie, do którego odwoływali się tak Prorocy, jak i autorzy natchnieni Pism. Dodajmy, że saduceusze przyjmowali tylko Torę¹⁶. Wskazanie tych fragmentów jest koniecznym, by zrozumieć nie tylko przedmiot kontrowersji, z jakim przychodzą saduceusze, ale też perspektywę, z jakiej Chrystus wytyka im nieznaną Prawa i mocy Bożej (por. Mt 22,29; Mk 12,24). Wreszcie jest też pewną wskazówką, dla wyjaśnienia dlaczego Mateusz i Marek łączą zagadnienie pierwszego czy największego przykazania w Prawie (Mt 22,34–40; Mk 12,28–34) z problemem rozumienia tego Prawa przez saduceuszy, rekrutujących się przede wszystkim z bogatych rodów kapłańskich, sprawujących ówczesnie władzę religijną w Izraelu tak za pośrednictwem sanhedrynu, jak i przez całkowite praktyczne uzależnienie od nich sprawowania kultu świątynnego. I właśnie też w tym miejscu sytuacja się odwraca, gdyż od pytania, postawionego przez tychże arcykapłanów, o władzę (Mt 21,23; Mk 11,27–28; Łk 20,1–2), na mocy której Chrystus wjechał do Jerozolimy przy wtórze „Hosanna Synowi Dawida!” tłumów (Mt 21,8–10a; por. Mk 11,8–11a; Łk 19,38) i objął świątynię, by w niej nauczać, przechodzimy do problemu legalnego sprawowania władzy przez Jego adwersarzy, w obliczu ich błędzenia w znajomości Prawa (Mt 22,29–32; Mk 12,24–27); dodajmy: sprawujących ją rzekomo w imieniu tego Prawa.

W tym wszystkim kierunek myślenia saduceuszy jest całkowicie odwrotny względem kierunku rozwiązywania problemu przez Chrystusa. Zauważmy, że wychodzą oni w swej argumentacji z ostatniej części Pięcioksięgu, która na odpowiednim miejscu — dość odległym od tekstu Dekalogu (Pwt 25,5–10) — podaje wnioski praktyczne co do postępowania. Te wszystkie wnioski — zajmujące dużą część Księgi Wyjścia w jej drugiej połowie oraz będące treścią Księgi Kapłańskiej i pewnej części Księgi Liczb, a jeszcze raz zebrane i uzupełnione w Księdze Powtórzonego Prawa — mają swój korzeń i uzasadnienie w ustalonym porządku świata i człowieka, którego zasadnicze zręby umieszczone zostały w opisach stworzenia kosmosu i człowieka oraz prehistorii — dokonanych w pierwszych 11 rozdziałach Księgi Rodzaju — a potem w historii patriarchów (Rdz 12–50). Prawo zostało

¹⁶ F. RIENECKER, G. MAIER, *Leksykon biblijny* (Prymasowska Seria Biblijna), tł. D. Irmińska, Warszawa 2008² (dalej: LB), s. 715.

podane ludowi przez Mojżesza tylko dzięki wcześniejszemu objawieniu się Boga Abrahamowi i patriarchom w drodze wiary, tzn. autentycznego kontaktu z żywym Jahwe. Ten żywy Bóg, ponownie objawiając się Mojżeszowi (którego autorstwu Żydzi przypisywali całe Prawo) jako Ten, Który Jest, Jest zawsze aktualnie, trwa, żyje teraz i nic bez Niego nie istnieje, a wszystko, co w Nim istnieje, ma życie (Wj 3n; por. J 1,1-5). Jeśli Bóg swoim słowem aktualnie przywołuje osoby Abrahama, Izaaka i Jakuba na świadków, i to w sytuacji objawiania się jako Ten, Który Jest, to niepodobna, by oni byli martwi, choć w naturalnym poznaniu nie można tego dowieść; ale też i Boga w naturalnym poznaniu nie sposób wprost dowieść tak w istnieniu, jak i Jego życiu (a przecież z tego powodu nie można od razu stawiać tezy przeciwnej). Dlatego właśnie we wnioskowaniu należy wyjść od tego, co jest, i zmierzać ku temu, jakie jest, a w końcu określać, jakie powinno być przez własne postępowanie. Błędem natomiast staje się odwrotny kierunek: z tego, co miałyby ewentualnie wynikać w drodze takiego czy innego postępowania, wyciągać wnioski o tym, co jest, względnie czego nie ma. I tak przeciwnej błędem drogi poznawania uczy saduceuszy Chrystus: odwołując się najpierw do tego, kim — w świetle objawienia — jest człowiek względem innych bytów stworzonych i posłanych, przechodząc dalej do zagadnienia Kim jest ich Stwórca, który objawia się jako Ten, Który Wiecznie Teraz Jest w swoim żywym Ojcostwie — również w ludziach oddanych przez wiarę — by w końcu wskazać na możliwość ewentualnego wyprowadzania z tego wniosków odnośnie zagadnień: w jaki sposób powinniśmy postępować. W tych trzech rzeczywistościach wywodzących się z Boga: ojcostwo, wieczne życie/nieśmiertelność i wiara streszcza się cała postać Abrahama z jego synem obietnicy Bożej — Izaakiem, i z realizacją tej obietnicy „dla zgromadzenia ludów” — לְקַהֵל עַמִּים (Rdz 28,3) — Jakubem. Otrzymane od Boga i przyjęte: wiara i ojcostwo Abrahama w ścisłym wzajemnym związku budują nieśmiertelność patriarchy.

Ślady tego, potwierdzające, jak i dające jeszcze pełniejszy obraz wszystkiego, co zawarte w przywołaniu momentu objawienia Imienia Bożego Mojżeszowi w połączeniu z żyjącymi patriarchami, zwłaszcza Abrahamem, zyskamy, gdy przyglądnijemy się tej ostatniej postaci na kartach Ewangelii według św. Jana. Pojawia się ona tam jako postać tła i to tylko w jednym miejscu — w drugiej połowie 8 rozdziału, który po scenie z kobietą przyłapaną na cudzołóstwie (J 8,1-11) w całości jest poświęcony ukazaniu biegunowej różnicy między pojmowaniem objawienia przez naród wybrany — potomstwo Abrahamowe — a faktycznym Objawieniem uosobionym już w Chrystusie (Mesjaszu), jak też wcześniej — w całym starotestamentalnym orędziu zbawienia utrwalonym w Prawie, Prorokach i Pismach (J 8,12-59). Historycznym fundamentem tego orędzia był właśnie Abraham, który jako pierwszy na kartach Biblii doświadczył wiary, wchodząc w przestrzeń osobistej relacji z obecnością Jahwe. Ta relacja nie była czymś chwilowym, ulotnym czy niepew-

nym, lecz trwała, determinując całe życie patriarchy. Stanowiła ona nawet coś bardziej realnego niż realizująca się — po ludzku rzecz biorąc nierealna — obietnica Boga dotycząca liczego potomstwa z Sary, czemu patriarcha dał dowód w ofierze z Izaaka.

Faktycznie Izrael w swej historii zatracił gdzieś żywą wiarę. Stąd przy wyjściu z Egiptu otrzymuje tylko znak obecności Jahwe w słupie ognia i obłoku, obrazujących chwałę Pana. Nikt z Izraelitów jednak, ani wcześniej, ani później — prócz Mojżesza i Eliasza — indywidualnie nie wszedł w podobną jak Abraham relację z obecnością Bożą, czyli w żywą wiarę. Pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem stało się Prawo, biorące początek z Synaju, a miejsce obecności Boga było zewnętrzne — w postaci arki w Namiocie Spotkania, a od czasów Salomona — w Świątyni Jerozolimskiej.

Na początku J 8 dowiadujemy się, że o brzasku nowego dnia przybył Jezus do świątyni, by właśnie tu, w czytelnym znaku obecności Bożej, wszystko się rozegrało. Uczeni w Piśmie i faryzeusze, przyprowadzając kobietę cudzołożną, rozpoczęła całą scenę Prawem Mojżeszowym. Jezus w odpowiedzi na to „powytrąca im kamienie z rąk”, a przy końcu rozdziału, a równocześnie całej sceny, Żydzi na dźwięk imienia Bożego porwą te kamienie na nowo przeciw Jezusowi. Za każdym razem Imię to Jezus stosuje do siebie. Na gruncie J 8 dochodzi ze strony kapłanów i faryzeuszy nawet do próby pojmania Go za pomocą straży świątynnej, która jednak ostatecznie odmawia wykonania rozkazu(!) — z powodu osobistych niepokojów żołnierzy, na płaszczyźnie ich wiary!

W tej sytuacji musi więc dojść do otwartej konfrontacji słownej — analogicznie jak u synoptyków — między przywódcami a Jezusem, by na oczach wszystkich wykazać zasadność zamiaru zabicia rzekomo „fałszywego proroka z Galilei”. Po przegranym przez nich starciu na gruncie faktu z cudzołożnicą i po proklamacji Jezusa: „Ja jestem światłością świata”, przyszedł czas na ostrą polemikę ze strony oponentów, w której Jezus niezmiennie trwa na pozycji Objawiającego i nikt nie ma odwagi Go pojmać. Wręcz przeciwnie — „wielu uwierzyło w Niego” (J 8,30). Perykopę J 8,31-59, którą można uznać za w pełni korespondującą z interesującymi nas perykopami ewangelistów-synoptyków, otwierają słowa: „Wtedy powiedział Jezus do Żydów, którzy Mu uwierzyli” – ἔλεγεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῶ Ἰουδαίους (J 8,31). Jak dalej się okaże, jedynym punktem styczonym między Nim a Judejczykami jest osoba Abrahama, zupełnie jednak inaczej przez każdą ze stron postrzegana.

Na gruncie tej postaci Jezus objawia się Żydom pod Imieniem Jahwe — z tak nieodpartą siłą, że przy ich braku gotowości na zrozumienie tego potrafią tylko irracjonalnie protestować. Tymczasem, gdy kilka kwestii wcześniej (w J 8,21-29) Jezus tym samym Imieniem objawia się dwukrotnie, lecz bez przywołania jeszcze wyobrażenia patriarchy, przynosi to w efekcie wiarę, jak później się okazuje, bardzo powierzchowną.

Co takiego tkwi w wierze Abrahama, że czyni ją tak autentyczną, trwałą i bez sprzeciwu? Odpowiedź przynosi już sama struktura przebiegu rozmowy Jezusa z Żydami, która wykazuje dwudzielność względem treści (J 8,31-47 i J 8,48-59). Dwa podjęte tu tematy, stanowiące oś rozmowy z Żydami „wierzącymi” z pozoru, a równocześnie dwie głęboko tkwiące cechy w postawie Abrahama, to: (1) „prawda ontyczna i moralna” oraz (2) „realnie przyjęta obecność Boga w chwale”. Te dwie cechy—tematy Chrystus wiąże inną osią: „ojcostwo—synostwo” — „wolność”. Wszystkie te cztery pojęcia dobrze charakteryzują postać Abrahama odmalowaną w Rdz 12–25 — a przywołaną też przez Chrystusa jako argument w Mt 22,32; Mk 12,26-27; Łk 20,37-38 — lecz w sposób doskonały realizują się w samym Chrystusie, co wynika z J 8,31-59.

Abraham, w pewnym sensie, okazuje się być figurą Chrystusa, której Żydzi nie odczytali. I tu uwidacznia się też przyczyna, dla której w Starym Testamencie dotarcie objawienia Boga w Trójcy Świętej było szalenie trudne, a w praktyce niewykonalne. Tak więc Abraham świadczy przeciw Żydom jako nieodczytany obraz Mesjasza i taką rolę zdaje się wyznaczać mu Jan w Ewangelii.

Można by jeszcze rozszerzyć myśl o kwestię: Na czym polega nieporozumienie między Bogiem—Chrystusem a Żydami? Najkrócej ujmując: na redukcji, jaką przeprowadził człowiek w rozumieniu „ojcostwa—synostwa” w stosunku do istoty tej relacji w rzeczywistości. Żydzi współcześni Chrystusowi pojmowali siebie jako synów Abrahama wyłącznie w znaczeniu „nasienie” (σπέρμα) — czysto biologicznie. Tymczasem w świecie zwierząt, a tym bardziej roślin, nie mówimy o relacjach osobowych, w tym o relacji ojcowsko-synowskiej, która właśnie do takich należy. Wszelka relacja osobowa zawsze jest wolna i oparta na prawdzie. Od tego właśnie wychodzi Chrystus: „Jeżeli pozostaniecie w Moim słowie, to prawdziwie uczniami Moimi jesteście i poznacie prawdę, a prawda uwolni was” — ἀν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταὶ μου ἔστε καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς. (J 8,31b-32). Relacji ojcowsko-synowskiej nie tworzy pochodność materiału genetycznego, ani nawet pochodność natury cielesnej (J 8,42a: „Rzekł do nich Jezus: «Gdyby Bóg był waszym Ojcem, to i Mnie byście miłowali»” — εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· εἰ ὁ θεὸς πατὴρ ὑμῶν ἦν ἡγαπᾶτε ἂν ἐμέ.), lecz wolny wybór trwający a ujawniający się we wspólnocie czynu (J 8,39b: „Gdybyście byli dziećmi Abrahama, to dokonywalibyście czynów Abrahama” — εἰ τέκνια τοῦ Ἀβραάμ ἔστε, τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραάμ ἐποιεῖτε; J 8,44a: „Wy macie diabła za ojca i chcecie spełniać požądania waszego ojca” — ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν.). Być synem, to być z kogoś aktualnie — trwać — a nie punktowo-historycznie otrzymać kiedyś początek (J 8,47: „Kto jest z Boga, słów Bożych słucha. Wy dlatego nie słuchacie, że z Boga nie jesteście” — ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει· διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ.). Takie trwanie syna, który z czasem staje się też ojcem i tak w pokolenia przedłuża swoje życie, jest obrazem zapowia-

dającym życie wieczne. Tyle można było osiągnąć na gruncie Starego Testamentu. Dla zrealizowania życia w wieczność rzeczywistość nie wystarczy je przedłużyć, nawet „w nieskończoność”, w kolejnych pokoleniach, lecz trzeba wejść w inny wymiar synostwa — w Synostwo Chrystusa, które trwa w Bogu — prawdziwie wiecznie (J 8,52b: „Jeśli kto strzec będzie mego słowa, ten nie skosztuje śmierci na wieki” – εἰάν τις τὸν λόγον μου τηρήσῃ, οὐ μὴ γεύσῃται θανάτου εἰς τὸν αἰῶνα.; J 8,54b.55b: „jest Ojciec mój, co otacza Mnie chwałą [...] Ja Go znam i słowo Jego strzeżę” – σὺν ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με, [...] οἶδα αὐτὸν καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ τηρῶ.). Jednak wieczność to nie tylko rozciągnięcie punktu „teraz” w niczym nie ograniczoną przyszłość, ale to też cała przeszłość pojęta tym punktem. Stąd „Abraham, ojciec wasz, rozradował się z tego, że mógł ujrzeć mój dzień, a zobaczył i uradował się” – Ἀβραάμ ὁ πατήρ ὑμῶν ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν, καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη. (J 8,56), bo: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Zanim Abraham stał się, JA JESTEM” – ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί. (J 8,58). Temu rozradowaniu się Abrahama towarzyszyło upadnięcie na twarz (Rdz 17,17: „Abraham, upadłszy na twarz, roześmiał się” – וַיִּפֹּל אַבְרָהָם עַל-פָּנָיו וַיִּצְחַק). Miało to miejsce w tym momencie długiej rozmowy patriarchy z Bogiem, gdy, jak wskazuje Chrystus, dane mu było zobaczyć dzień Zbawiciela.

I tu dochodzimy do konkluzji w tym dłuższym przyglądnięciu się Ewangelii Jana, gdzie Abraham jawi się nam jako postać, której Bóg przyobiecał życie wieczne — realne, indywidualne, jednak nieodczytane w Starym Przymierzu, gdyż, bez aktualnego zbawienia, niewytłumaczalne. Tę samą świadomość przejawiają synoptycy w omawianych perykopach, ale każdy z nich przedstawia to w innym „odcieniu” znaczeniowym, a wszyscy razem — w innym niż Jan kontekście bliższym. To, co łączy J 8,31-59 z omawianymi perykopami ewangelistów—synoptyków, to odwołanie bezpośrednio do Abrahama w kontekście ściśle związanych ze sobą tematów: „nieśmiertelność—zmartwychwstanie—ojcostwo—synostwo—wiera a Prawo”. Kontekst czwartej Ewangelii pozwoli nam to lepiej wydobyć.

3. Warstwa literacka perykop Mt 22,23-33; Mk 12,18-27; Łk 20,27-40

Z formalnego punktu widzenia wspomniany na wstępie „materiał narracyjny” w podgatunku „kontrowersja” został odmiennie opracowany w warstwie literackiej przez każdego z trzech ewangelistów—synoptyków. Na pierwszy rzut oka prosty, koncentrujący się na faktach i kerygmatyczny ton wypowiedzi Marka owocuje w opisie wydarzenia „skróconą” strukturą opowiadania, złożoną ze (1) wstępu narratora (12,18), (2) postawionej kwestii przez saduceuszy (12,19-23) i (3) zwięzłej

odpowiedzi Jezusa (12,24-26); po czym *attaca* przechodzi w nową jednostkę delimitacyjną. Bardziej rozbudowaną strukturę odnajdziemy u Mateusza. Po (1) wstępie narratorskim (22,23), (2) postawieniu kwestii saducejskiej (22,24-28) i (3) udzielonej przez Jezusa odpowiedzi (22,29-32), mamy jeszcze (4) jednowierszowe zamknięcie narracji w postaci komentarza ewangelisty na temat reakcji tłumów będących świadkami wydarzenia (22,33). Zdecydowanie najbogatszym stylistycznie jest opis Łukasza, który za podobnym strukturalnie (jak u Mateusza i Marka), jednowierszowym (1) wstępem narratorskim (20,27) i (2) postawioną kwestią sporną (20,28-33), umieszcza (3) nieco bardziej rozbudowaną odpowiedź Jezusa — argumentująco-wyjaśniającą (20,34-38), w efekcie której (4) dwuwierszowe zakończenie otrzymuje formę „przedłużonego” przez odpowiedź uczonych w Piśmie dyskursu, i dopiero z tego zostaje wyprowadzony narratorski komentarz zamykający (20,39-40). Przedstawiony w ten sposób podział literacki, przyjmujący za podstawę wyodrębniania jednostek kryterium rozgraniczające narrację od dyskursu oraz zmiany osób biorących udział w opowiadaniu, posłuży nam jako wstępny szkic roboczy dla analizy tej warstwy. Lecz już teraz zaznaczymy, iż będzie jeszcze konieczny powrót do tej kwestii, pod koniec niniejszego działu, i korekta w aspekcie rozwoju fabuły.

3.1. Wstęp narratora

Dalsze różnice warstwy literackiej ujawniają się wewnątrz struktury poszczególnych faz opowiadania, odpowiadających sobie wzajemnie. Jakkolwiek na wstępie każdy z ewangelistów zastosował jedno zdanie złożone, zakończone imiesłowem wprowadzającym mowę niezależną — λέγοντες („mówiąc”) — to jednak uczynili to na różny sposób. U Marka zdanie: Καὶ ἔρχονται Σαδδουκαῖοι πρὸς αὐτόν, οἵτινες λέγουσιν ἀνάστασιν μὴ εἶναι, καὶ ἐπηρώτων αὐτόν λέγοντες jest współrzędnie złożone, z podrzędnym wtrąceniem konstrukcji *accusativus cum infinitivo*: οἵτινες λέγουσιν ἀνάστασιν μὴ εἶναι. Wszystkie czasowniki (z wyjątkiem bezokolicznika) mają formę niedokonaną i, z wyjątkiem ἐπηρώτων („pytali”), są w czasie teraźniejszym. To sprawia, że całe zdanie pełni rolę jakby tła dla wtrąconej (a więc również zmarginalizowanej niejako) konstrukcji. Jednocześnie zbliża to, co opowiadane do aktualnego czasu odbioru, wycofując do przeszłości jedynie samo zdarzenie stawianego pytania. Dynamizm pewnej niecierpliwości i aktualności nadaje temu, co opowiadane — jak w całej Ewangelii Marka — spójnik καὶ.

Mateusz — w przeciwieństwie do Marka, u którego wszystko dzieje się „natchmiast” i ciągle, w dużym zbliżeniu czasowym — rozpoczyna pierwsze zdanie wyrażeniem okolicznikowym: Ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ („w tamtym dniu”), przez co podkreśla ścisły związek temporalny tego, co obecnie opowiadane, z tym, co wcześniej było, a przy tym całe zdanie współrzędnie złożone: Ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ προσῆλθον αὐτῷ Σαδδουκαῖοι, λέγοντες μὴ εἶναι ἀνάστασιν, καὶ ἐπηρώτησαν αὐτόν umieszcza w czasie przeszłym dokonanym, tak by uwagę naszą skierować

na pytających, na saduceuszów — na tych, którzy „podeszli” do Jezusa. Czasownikami pierwszoplanowymi (niosącymi akcję) są: προσῆλθον („podeszli”) i ἐπηρώτησαν („zapytali”). Dwukrotnie występujący czasownik λέγοντες tworzy drugi plan zdania, przyjmując formę niedokonaną. Składnia *accusativus cum infinitivo* w zdaniu podrzędnym — inaczej niż u Marka — nie została umieszczona na tle czasowników w formie niedokonanej, a więc nie w taki sposób została wyartykułowana, ale mając odwrócony szyk, postawiła czasownik εἰμί w emfazie, podkreślając przez to mocno aspekt istnienia jako główny.

Łukasz natomiast — podobnie jak Mateusz — posłużył się zdaniem podrzędnie złożonym w czasie przeszłym dokonanym, zestawiając je, a jednak łącząc, z poprzednim opowiadaniem za pomocą partykuły spójnikowej przeciwstawiającej δέ („zaś, a, natomiast, ale”¹⁷) i rozpoczynając je imiesłowem: Προσελθόντες δέ τινες τῶν Σαδδουκαίων, οἱ λέγοντες ἀνάστασιν μὴ εἶναι, ἐπηρώτησαν αὐτὸν λέγοντες. Całe to zdanie ilościowo zdominowane jest przez imiesłowy: προσελθόντες i dwa razy zastosowany czasownik λέγοντες, które, choć w inny sposób, to jednak tworzą tło — analogicznie jak u Marka — nie tylko dla identycznej konstrukcji *accusativus cum infinitivo*, lecz przede wszystkim dla głównego orzeczenia w zdaniu: ἐπηρώτησαν („zapytali”).

3.2. Postawienie kwestii spornej

W strukturze literackiej fazy „stawiania kwestii spornej” odkrywamy znacząco różniący się sposób i porządek użycia czasowników. Oto on:

Mt 22,24; Mk 12,19; Łk 20,28

Mt: Mojżesz powiedział		– Μωϋσῆς εἶπεν
Mk: Mojżesz napisał nam		– Μωϋσῆς ἔγραψεν ἡμῖν
Łk: Mojżesz napisał nam		– Μωϋσῆς ἔγραψεν ἡμῖν
Mt	Mk	Łk
εἶπεν (λέγω): <i>ind.aor.act.</i>	ἔγραψεν (γράφω): <i>ind.aor.act.</i>	ἔγραψεν (γράφω): <i>ind.aor.act.</i>

Mt 22,24; Mk 12,19; Łk 20,28

Mt: umarłby, nie mając dzieci		– ἀποθάνη μὴ ἔχων τέκνα
Mk: umarłby i pozostawiłby żonę, i nie wydałby dziecka		– ἀποθάνη καὶ καταλίπη γυναῖκα καὶ μὴ ἀφῆ τέκνον
Łk: umarłby, mając żonę, i byłby bezdzietny		– ἀποθάνη ἔχων γυναῖκα, καὶ οὗτος ἀτεκνος ἦ

¹⁷ R. POPOWSKI (red.), *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2006⁴ (dalej: WSGPNT), s. 118.

Mt	Mk	Łk
ἀποθάνη (ἀποθνήσκω): <i>con.aor.act.</i>	ἀποθάνη (ἀποθνήσκω): <i>con.aor.act.</i>	ἀποθάνη (ἀποθνήσκω): <i>con.aor.act.</i>
ἔχων (ἔχω): <i>part.pres.act.</i>	καταλίπη (καταλείπω): <i>con.aor.act.</i>	ἔχων (ἔχω): <i>part.praes.act.</i>
	μη ἀφή (ἀφίημι): <i>con.aor.act.</i>	ἦ (εἰμί): <i>con.aor.act.</i>

Mt 22,24; Mk 12,19; Łk 20,28

Mt: niech poślubi z powinowactwa, zatem niech podniesie potomstwo

– ἐπιγαμβρεύσει ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ ἀναστήσει σπέρμα

Mk: wziąłby żonę i wzbudziłby potomstwo

– λάβη ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα καὶ ἐξαναστήσει σπέρμα

Łk: wziąłby żonę i wzbudziłby potomstwo

– λάβη ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα καὶ ἐξαναστήσει σπέρμα

Mt	Mk	Łk
ἐπιγαμβρεύσει (ἐπιγαμβρεύω): <i>ind.fut.act.</i>	λάβη (λαμβάνω): <i>con.aor.act.</i>	λάβη (λαμβάνω): <i>con.aor.act.</i>
ἀναστήσει (ἀνίστημι): <i>ind.fut.act.</i>	ἐξαναστήσει (ἐξανίστημι): <i>con.aor.act.</i>	ἐξαναστήσει (ἐξανίστημι): <i>con.aor.act.</i>

Mt 22,25; Mk 12,20; Łk 20,29

Mt: Było zaś u nas siedmiu braci

– ἦσαν δὲ παρ' ἡμῖν ἑπτὰ ἀδελφοί (szyk zdania — hebr.)

Mk: Siedmiu braci było

– ἑπτὰ ἀδελφοὶ ἦσαν

Łk: Siedmiu więc braci było

– ἑπτὰ οὖν ἀδελφοὶ ἦσαν

Mt	Mk	Łk
ἦσαν (εἰμί): <i>ind.impf.act.</i>	ἦσαν (εἰμί): <i>ind.impf.act.</i>	ἦσαν (εἰμί): <i>ind.impf.act.</i>

Mt 22,25; Mk 12,20; Łk 20,29

Mt: Pierwszy ożeniwszy się, doszedł do kresu i nie mając potomstwa, pozostawił żonę

– ὁ πρῶτος γήμας ἐτελεύτησεν, καὶ μὴ ἔχων σπέρμα ἀφῆκεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ

Mk: Pierwszy wziął żonę i umierając, nie wydał potomstwa

– ὁ πρῶτος ἔλαβεν γυναῖκα καὶ ἀποθνήσκων οὐκ ἀφῆκεν σπέρμα

Łk: Pierwszy wziąwszy żonę umarł bezdzietny

– ὁ πρῶτος λαβὼν γυναῖκα ἀπέθανεν ἄτεκνος

Mt	Mk	Łk
γήμας (γαμέω): <i>part.aor.act.</i>	ἔλαβεν (λαμβάνω): <i>ind.aor.act.</i>	λαβὼν (λαμβάνω): <i>part.aor.act.</i>
ἐτελεύτησεν (τελευτάω): <i>ind.aor.act.</i>	ἀποθνήσκων (ἀποθνήσκω): <i>part.praes.act.</i>	ἀπέθανεν (ἀποθνήσκω): <i>ind.aor.act.</i>
μη ἔχων (ἔχω): <i>part.praes.act.</i>	ἀφῆκεν (ἀφίημι): <i>ind.aor.act.</i>	
ἀφῆκεν (ἀφίημι): <i>ind.aor.act.</i>		

Mt 22,26; Mk 12,21; Łk 20,30-31

Mt: — bez czasowników mówi o braciach zmarłego		
Mk: Drugi wziął ją i umarł, nie pozostawiwszy potomstwa — ὁ δεῦτερος ἔλαβεν αὐτὴν καὶ ἀπέθαιεν μὴ καταλιπὼν σπέρμα		
Łk: Drugi i trzeci wziął ją — ὁ δεῦτερος καὶ ὁ τρίτος ἔλαβεν αὐτὴν		
Mt	Mk	Łk
	ἔλαβεν (λαμβάνω): <i>ind.aor.act.</i>	ἔλαβεν (λαμβάνω): <i>ind.aor.act.</i>
	ἀπέθαιεν (ἀποθνήσκω): <i>ind.aor.act.</i>	
	καταλιπὼν (καταλείπω): <i>part.aor.act.</i>	

Mt 22,26; Mk 12,22; Łk 20,31

Mt: — bez czasowników mówi o braciach zmarłego		
Mk: Siedmiu nie wydało potomstwa — οἱ ἑπτὰ οὐκ ἀφῆκαν σπέρμα		
Łk: Siedmiu nie zostawiło dzieci i umarli — οἱ ἑπτὰ οὐ κατέλιπον τέκνα καὶ ἀπέθαιον		
Mt	Mk	Łk
	ἀφῆκαν (αφήμι): <i>ind.aor.act.</i>	κατέλιπον (καταλείπω): <i>ind.aor.act.</i>
		ἀπέθαιον (ἀποθνήσκω): <i>ind.aor.act.</i>

Mt 22,27; Mk 12,22; Łk 20,32

Mt: umarła żona — ἀπέθαιεν ἡ γυνὴ (szyk zdania — hebr.)		
Mk: żona umarła — ἡ γυνὴ ἀπέθαιεν		
Łk: żona umarła — ἡ γυνὴ ἀπέθαιεν		
Mt	Mk	Łk
ἀπέθαιεν (ἀποθνήσκω): <i>ind.aor.act.</i>	ἀπέθαιεν (ἀποθνήσκω): <i>ind.aor.act.</i>	ἀπέθαιεν (ἀποθνήσκω): <i>ind.aor.act.</i>

Fazę tę kończy pytanie:

Mt 22,28; Mk 12,23; Łk 20,33

Mt: W podniesieniu (z martwych), jednakże kogo z siedmiu będzie żoną? Wszyscy przecież ją mieli . — ἐν τῇ ἀναστάσει οὐν τίνος τῶν ἑπτὰ ἔσται γυνή; πάντες γὰρ ἔσχον αὐτὴν		
Mk: W podniesieniu (z martwych), jeśli podnieśli się, kogo z nich będzie żoną, skoro siedmiu posiadło ją (jako) żonę? — ἐν τῇ ἀναστάσει ὅταν ἀναστῶσιν τίνος αὐτῶν ἔσται γυνή; οἱ γὰρ ἑπτὰ ἔσχον αὐτὴν γυναῖκα		
Łk: (Ta) żona jednakże w podniesieniu (z martwych) kogo z nich staje się żoną? Przecież siedmiu miało ją (jako) żonę. — ἡ γυνὴ οὐν ἐν τῇ ἀναστάσει τίνος αὐτῶν γίνεται γυνή; οἱ γὰρ ἑπτὰ ἔσχον αὐτὴν γυναῖκα.		

Mt	Mk	Łk
	ἀναστῶσιν (ἀνίστημι): <i>con.aor.act.</i>	
ἔσται (εἰμί): <i>ind.fut.med.</i>	ἔσται (εἰμί): <i>ind.fut.med.</i>	γίνεται (γίνομαι): <i>ind.praes.med.</i>
ἔσχον (ἔχω): <i>ind.aor.act.</i>	ἔσχον (ἔχω): <i>ind.aor.act.</i>	ἔσχον (ἔχω): <i>ind.aor.act.</i>

Nic nie jest podane w jednakowy sposób u wszystkich trzech ewangelistów. Największą zgodność odnajdujemy w dwóch przypadkach: (1) informacji o ilości braci oraz (2) informacji o śmierci żony. Jednak i w nich tylko Mateusz stosuje szyk zdania typowy dla języka hebrajskiego, rozpoczynając od czasownika, a w zdaniu: ἦσαν δὲ παρ' ἡμῶν ἑπτὰ ἀδελφοί podkreśla „u nas”, co zupełnie pomijają pozostali synoptycy. Natomiast informację o ilości braci umieszcza na samym końcu. Marek i Łukasz czynią odwrotnie. Rozpoczynając zdanie od ἑπτὰ – „siedmiu”, stawiają ten liczebnik, a wraz z nim ilość braci, w emfazie.

Inaczej też przedstawiona jest kwestia przez saduceuszy w relacji Mateusza i Marka, gdzie pytanie jest w czasie przyszłym — τίνος (...) ἔσται γυνή („kogo [...] będzie żoną?”) — a inaczej u Łukasza, który pyta w czasie teraźniejszym, ale w sposób dynamiczny — τίνος (...) γίνεται γυνή („kogo [...] staje się żoną?”) — i w ten sposób, między innymi, mocniej niejako upodmiotawia kobietę. Czas teraźniejszy w języku greckim, podobnie jak w polskim, ma zdolność wyrażania czynności i stanów nieokreślonych pod względem czasu, np. w spostrzeżeniach ogólnych¹⁸. I takiego charakteru zdaje się nabierać pytanie trzeciej Ewangelii. Ponadto niezręczny stylistycznie — na pierwszy rzut oka — pleonazm Marka: ἐν τῇ ἀναστάσει ὅταν ἀναστῶσιν wyróżnia w tym miejscu tę Ewangelię spośród dwóch pozostałych w znaczący sposób, gdyż wzmacnia wątpliwość pytających w kluczowym momencie — w samym momencie pytania. Słowo ὅταν w połączeniu z czasownikiem ἀνίστημι w trybie przypuszczającym, wywodzącym się z tego samego rdzenia, co poprzedzający go rzeczownik ἀναστάσει, wyrażający główny przedmiot powątpiewania, tworzy konstrukcję eksponującą głęboki sceptycyzm pytających. Istnieje jeszcze bardziej znacząca różnica między pytaniem postawionym przez Mateusza a tym zbudowanym przez Marka. Pytanie Mateusza jest proste, pozbawione jakichkolwiek wtrąceń czy też paralelizmów. Stąd, bez wątpienia, możemy zamknąć znakiem zapytania frazę: ἐν τῇ ἀναστάσει οὖν τίνος τῶν ἑπτὰ ἔσται γυνή; po czym kolejną: πάντες γὰρ ἔσχον αὐτήν potraktować jako dopowiedzenie uzasadniające. U Marka wtrącony zwrot ὅταν ἀναστῶσιν nie należy traktować jako niezręczność stylistyczną, lecz jako zamierzoną strukturę słowną nawiązującą: ἀναστάσει – ἀναστῶσιν, która w następnej części zdania zostanie powtórzona w postaci: γυνή –

¹⁸ Por. A. PIWOWAR, *Greka Nowego Testamentu. Gramatyka*, Kielce 2010, s. 21.

γυναῖκα i stąd również nieuzasadnione jest postawienie znaku zapytania po pierwszym γυνή, gdyż jest to wbrew zamierzonej konstrukcji zdaniowej. Słowa: ἐν τῇ ἀναστάσει ὅταν ἀναστῶσιν τίνος αὐτῶν ἔσται γυνή οἱ γὰρ ἑπτὰ ἔσχον αὐτὴν γυναῖκα; stanowią nierozdzieloną całość logiczną, świadomie zbudowaną na dwóch paralelizmach antytetycznych. Do tej kwestii wrócimy jeszcze przy omawianiu treści, gdyż tam będzie to miało fundamentalne znaczenie.

Nieco inną, ale również grę słów i zdań, umieszczoną nie na końcu, lecz na początku stawianej kwestii przez saduceuszy, znajdujemy u Mateusza. Odnosi się wrażenie, że bardzo świadomie używa słowa ἀνίστημι w formie ἀναστήσει („niech podniesie”) na początku ich wypowiedzi, konfrontując to z terminem, jaki użył, określając adwersarzy Chrystusa, zaledwie jedno zdanie wcześniej, jako λέγοντες μὴ εἶναι ἀνάστασιν – „mówiących, że nie istnieje podniesienie”. W ten sposób już na samym wstępie wykazał wewnętrzną sprzeczność w poglądach oponentów, którzy powołując się na Mojżesza, zaprzeczali samym sobie. U Mateusza w ogóle nie znajdziemy w żadnej formie słowa ἐξανίστημι – „wzbudzać” (potomstwo), które w analogicznym miejscu stosują pozostali dwaj synoptycy. Natomiast, co ciekawe, u Łukasza nie pojawia się w całej perykopie czasownik ἀνίστημι – „podnosić (z martwych)”

Warto jeszcze poświęcić uwagę wierszowi Mt 22,24 (z wyłączeniem pierwszego słowa, wprowadzającego mowę niezależną: λέγοντες), który w tłumaczeniach zwykle dzielony jest następująco: (1) διδάσκαλε, Μωϋσῆς εἶπεν (2) εἰάν τις ἀποθάνῃ μὴ ἔχων τέκνα, ἐπιγαμβρεύσει ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ ἀναστήσει σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ¹⁹. Biorąc pod uwagę kontekst znaczeniowy całej perykopy — o czym powiemy dalej — stosowniejszym wydaje się podział: (1) διδάσκαλε, Μωϋσῆς εἶπεν εἰάν τις ἀποθάνῃ μὴ ἔχων τέκνα (2) ἐπιγαμβρεύσει ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ ἀναστήσει σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ. Od strony gramatycznej wspiera go fakt, że drugą część tak podzielonej całości wyznaczałby zastosowany tu w orzeczeniu dwukrotnie tryb rozkazujący (*imperat. aor. act. 3.s.*: ἐπιγαμβρεύσει i ἀναστήσει), co stanowi jedyne takie miejsce w całej nie tylko tej perykopie, ale i w stosunku do pozostałych dwóch. Pozostawienie w mowie niezależnej sfery przypuszczeń we własnym zdaniu mówiących, jako pierwszej części wypowiedzi — poza tym, na co powołują się z całą pewnością, jako na podstawę pochodzącą od Mojżesza, w części drugiej — lepiej oddaje też sytuację od strony psychologicznej. Taki podział zdecydowanie wyraźniej stylistycznie oddziela mowę niezależną Mojżesza w mowie niezależnej przytaczających ją saduceuszy. Natomiast ostrość wyodrębniania mowy niezależnej jest cechą stylistyczną

¹⁹ Por. *Biblia Tysiąclecia*, Poznań 2000⁵ (dalej: BT); *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, M. PETER, M. WOLNIEWICZ (red.), Poznań 1999³ (dalej: BP).

Mateusza ujawnioną jeszcze raz w dalszej części tej perykopy (22,32a), cechą, której nie posiadają pozostałe dwie równoległe — Marka i Łukasza. Taki podział umożliwia interpretację *dativu τῷ ἀδελφῷ* nie jako *dativus commodi*, odpowiadający polskiemu celownikowi, lecz jako *dativus instrumentalis*, mający swój odpowiednik w narzędniku. Ma to zasadnicze znaczenie dla ścisłej konsekwencji w optyce przedstawiania. Punkt postrzegania opowiadanej rzeczywistości pozostaje, po pierwsze, w opowiadających: Μωϋσῆς εἶπεν· ἕάν τις ἀποθάνῃ μὴ ἔχων τέκνα, a, po drugie, jest nim τις ἀποθάνῃ („ktoś, kto by umarł”) i tylko on. W przypadku zastosowania *dativus commodi* w interpretacji τῷ ἀδελφῷ („bratu”) i zwyczajowego podziału wiersza w tłumaczeniu, punkt postrzegania tylko w tym jednym wierszu przenosi się z „umarłego” na „jego brata”, by znów powrócić i pozostać przy „umarłym” do końca perykopy. Jest to nieuzasadnione, aczkolwiek znajduje wytłumaczenie jedynie w tym, że tłumaczący, znając równoległe teksty Marka i Łukasza, chcieli je upodobnić do siebie. Tam faktycznie wprowadzająca fraza wierszy Mk 12,19 i Łk 20,28 jest identyczna: διδάσκαλε, Μωϋσῆς ἔγραψεν ἡμῖν, a bezpośrednio po niej następuje przywoływanie słów Mojżesza — u każdego z ewangelistów w różny już sposób. Podobny zabieg tłumaczy, upodabniający tekst Mateusza do pozostałych dwóch ewangelistów—synoptyków, widoczny jest też przy końcu perykopy (Mt 22,31-32a), gdzie usiłuje się wprowadzić znak zapytania po zdaniu twierdzącym, idąc za podobieństwem tekstu Marka (Mk 12,26), o czym jeszcze będzie niżej.

Przyglądając się ogólnie zastosowanym czasownikom — po frazie wprowadzającej, w której Mojżesz u Mateusza „mówi” (εἶπεν), a u Marka i Łukasza „pisze nam” (ἔγραψεν ἡμῖν) — znajdujemy u wszystkich trzech tę samą grupę, ale różnie — nie w tych samych miejscach i formach — zastosowaną. Są to, obok εἶμι – „być” i ἔχω – „mieć”, cztery czasowniki: ἀποθνήσκω, καταλείπω, ἀφίημι, λαμβάνω (umierać, pozostawiać, wydawać, brać). Jeśli tylko u Łukasza znajdujemy czasownik γίνομαι – „stawać się”, to Mateusz w omawianym fragmencie wykazuje się najbogatszym zasobem tej części mowy, gdyż jako jedyny wprowadza tu jeszcze trzy inne słowa: ἐπιγαμβρεύω – „poślubić z powinowactwa”, γαμέω – „ożenić się”, τελευτάω – „dojść do kresu”. Jako jedyny też nie stosuje trybu przypuszczającego odnośnie tego, co powiedział Mojżesz — z jednym wyjątkiem: kiedy mówi o pierwszym z braci, że umarł (ἕάν τις ἀποθάνῃ). Jednak należy przyjąć, że *coniunctivus* z pewnością wyraża tu warunek tego, co następuje dalej w trybie rozkazującym. Pozostali ewangelicisci w analogicznym miejscu konsekwentnie do końca utrzymują tryb przypuszczający, wskazując tym samym jakby na (1) życzeniowy charakter zalecenia Mojżesza w przekonaniu saduceuszy, na (2) ich wątpliwości odnośnie tego, co napisał im Mojżesz, a w konsekwencji na (3) słabość stawianego przez nich argumentu przeciw zmartwychwstaniu.

Jeszcze jeden szczegół, sygnalizowany pośrednio wcześniej, wynikający z porównania trzech przedstawień ewangelicznych tego samego wydarzenia, a dotyczący frazeologii i konstrukcji zdań, warty jest odnotowania. Pod tym względem — w kompozycyjnej fazie „stawiania kwestii spornej” — najbliższe sobie w podobieństwie są Ewangelie Marka i Łukasza. O wiele mniej zależności tekstowych znajdujemy między Markiem a Mateuszem, a najbardziej wzajemnie niezależne są Ewangelie Mateusza i Łukasza. Spróbujmy zestawzić ze sobą kolejne frazy:

- 1) Mk i Łk: διδάσκαλε, Μωϋσῆς ἔγραψεν ἡμῖν
Mt: διδάσκαλε, Μωϋσῆς εἶπεν
- 2) Mk: ὅτι ἐάν τινος ἀδελφὸς ἀποθάνῃ
Łk: ἐάν τινος ἀδελφὸς ἀποθάνῃ
Mt: ἐάν τις ἀποθάνῃ
- 3) Mk: καὶ καταλίπη γυναῖκα
Łk: ἔχων γυναῖκα
Mt: — brak
- 4) Mk: καὶ μὴ ἀφῆ τέκνον
Łk: καὶ οὗτος ἄτεκνος ἦ
Mt: μὴ ἔχων τέκνα
- 5) Mk i Łk: ἵνα λάβῃ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα
Mt: ἐπιγαμβρεύσει ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ
- 6) Mk i Łk: καὶ ἐξαναστήσῃ σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ
Mt: καὶ ἀναστήσει σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ
- 7) Mk: ἑπτὰ ἀδελφοὶ ἦσαν
Łk: ἑπτὰ οὖν ἀδελφοὶ ἦσαν
Mt: ἦσαν δὲ παρ' ἡμῖν ἑπτὰ ἀδελφοί
- 8) Mk: καὶ ὁ πρῶτος ἔλαβεν γυναῖκα καὶ ἀποθνήσκων οὐκ ἀφῆκεν σπέρμα
Łk: καὶ ὁ πρῶτος λαβὼν γυναῖκα ἀπέθανεν ἄτεκνος
Mt: καὶ ὁ πρῶτος γήμας ἐτελεύτησεν, καὶ μὴ ἔχων σπέρμα ἀφῆκεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ
- 9) Mk: καὶ ὁ δεῦτερος ἔλαβεν αὐτὴν καὶ ἀπέθανεν μὴ καταλιπὼν σπέρμα· καὶ ὁ τρίτος ὡσαύτως· καὶ οἱ ἑπτὰ οὐκ ἀφῆκαν σπέρμα.
Łk: καὶ ὁ δεῦτερος καὶ ὁ τρίτος ἔλαβεν αὐτὴν, ὡσαύτως δὲ καὶ οἱ ἑπτὰ οὐ κατέλιπον τέκνα καὶ ἀπέθανον.
Mt: ὁμοίως καὶ ὁ δεῦτερος καὶ ὁ τρίτος ἕως τῶν ἑπτά.

- 10) Mk: ἔσχατον πάντων καὶ ἡ γυνὴ ἀπέθανεν
 Łk: ὕστερον καὶ ἡ γυνὴ ἀπέθανεν
 Mt: ὕστερον δὲ πάντων ἀπέθανεν ἡ γυνή
- 11) Mk: ἐν τῇ ἀναστάσει ὅταν ἀναστῶσιν τίνος αὐτῶν ἔσται γυνή;
 Łk: ἡ γυνὴ οὖν ἐν τῇ ἀναστάσει τίνος αὐτῶν γίνεται γυνή;
 Mt: ἐν τῇ ἀναστάσει οὖν τίνος τῶν ἑπτὰ ἔσται γυνή;
- 12) Mk i Łk: οἱ γὰρ ἑπτὰ ἔσχον αὐτὴν γυναῖκα
 Mt: πάντες γὰρ ἔσχον αὐτήν

Ogólne duże podobieństwo — już choćby przez fakt, że możliwym jest konsekwentne zestawienie trzech tekstów w całości — oddaje w rezultacie podobną treść. Jednak spora ilość różnic w słownictwie, zwrotach i składni owocuje odmiennym charakterem tej treści, której przyglądnijemy się nieco dalej. Tu warto jeszcze tylko zaznaczyć, że niemалą rolę w jej odczytaniu odegrają w różny sposób zastosowane spójniki. Metoda wiązania zdań może nawet zasadniczo wpływać na treść.

3.3. Odpowiedź Jezusa

Przechodząc do następnej fazy opowiadania, zauważamy konsekwencję, z jaką zostaje przeprowadzona odpowiedź Jezusa przez każdego z ewangelistów–synoptyków. Już w samej formie — różnej u wszystkich — dostosowuje się ona do tego, w jaki sposób bezpośrednio wcześniej mówili oponenti. Mimo opowiadania z pozoru o tym samym, nie może być mowy o jakimś schemacie w warstwie literackiej. W każdym z przypadków Chrystus podejmuje problem od tej strony, z której nadeszło jego postawienie. U Marka — i tylko u niego — mamy odpowiedź w inkluzji (Mk 12,24b.27b): οὐ διὰ τοῦτο πλαυνᾶσθε (...) πολὺ πλαυνᾶσθε. („[Czyż] nie przez to błąkacie się [...]. Wiele błąkacie się”). Dla Mateusza zauważenie przez Chrystusa błąkania się saduceuszy jest tylko stwierdzonym faktem i pewnym punktem wyjścia dalszej wypowiedzi (Mt 22,29b), a u Łukasza sprawa błąkania się oponentów jest całkowicie pominięta milczeniem. Przypatrując się jednak strukturze ogólnej, odpowiedź ta w każdym z przypadków jest bardzo podobna i posiada budowę dwudzielną (podyktowaną treścią) z krótką frazą wprowadzającą: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς („Odpowiadając zaś, Jezus powiedział im”; Mt 22,29a) lub ἔφη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς („Rzekł im Jezus”; Mk 12,24a), lub καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς („I powiedział im Jezus”; Łk 20,34a). W pierwszej części fazy odpowiedzi Jezusa „Nauczyciel” (Διδάσκαλος) — jak Go tytułują oponenti we wszystkich trzech Ewangeliach — bezpośrednio odnosi się do zadanego pytania, a w drugiej do całościowego rozumienia objawienia przez tych, co rzekomo w swoim nauczaniu opierają się na Prawie.

W relacji Marka Chrystus rozpoczyna odpowiedź retorycznym zdaniem pytającym: οὐ διὰ τοῦτο πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ; Zawiera ono mocny element dynamiczny w postaci zestawienia czasownika orzekającego z imiesłowem rozpoczynającym człon podrzędny (równoważnik zdania) całego zdania złożonego: „(Czyż) nie przez to błakacie się, nie znając pism ani mocy Boga?” (12,24). Stąd treść — o której szczegółowo będzie dalej — zawarta w tym członie podrzędnym nabierze również charakteru dynamicznego, a „moc Boga” jesteśmy gotowi interpretować jako bezpośrednio skierowaną do słuchających — w czasie aktualnym — tej wypowiedzi, co zresztą dobrze współgra z użytym gramatycznym czasem terażniejszym. Inicjujący zwrot: οὐ διὰ τοῦτο, odnosi się do treści bezpośrednio poprzedzającej. Ta zaś przyszła od stawiających problem, którzy, przypomnijmy, „tonęli” w sceptycyzmie. Dlatego w odpowiedzi otrzymują pytanie. Tym samym Nauczyciel wskazuje od samego początku, że źródło niezrozumienia zostało wyrażone wprost przez samych pytających, a więc świadczą oni sami przeciwko sobie. Stąd też następne zdanie, rozpoczynające się słowami ὅταν γὰρ, można potraktować jako dedukcyjne, wynikowe, tłumacząc γὰρ jako „więc”²⁰ i przekładając cały zwrot jako „ilekroć więc”, a następujące po nim ἐκ νεκρῶν ἀναστῶσιν („z martwych podnosiliby się”; z czasownikiem w *coniunctivus*) — jako zasadniczy warunek dalej opisanej nowej rzeczywistości: ὅταν γὰρ ἐκ νεκρῶν ἀναστῶσιν οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται, ἀλλ’ εἰσὶν ὡς ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς. „Powstanie z martwych” jest wyrażone czasownikowo wprost: ἐκ νεκρῶν ἀναστῶσιν. To krótkie zdanie jest aż czterokrotnie złożone: z trzech fraz współrzędnych i jednej podrzędnej. Przy czym ta podrzędna — okolicznikowa czasu — jest postawiona na początku, a wszystkie pozostałe rozpoczynają się czasownikiem i — z wyjątkiem ostatniej, która ma dodany okolicznik sposobu: ὡς ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς („jak zwiastunowie w niebiosach”) — wyczerpują się w tym czasowniku całkowicie. Dlatego w tłumaczeniu całego zdania, zamieszczonym niżej, celowo zostanie użyty myślnik po słowie „są”, by podkreślić tę strukturę, nie mogącą być dziełem przypadku. Widzimy, jak dynamizm pierwszej części wypowiedzi Jezusa, zapisanej u Marka, ujawnia się z całą oczywistością.

Jezus u Mateusza nie rozpoczyna pytaniem, gdyż ma przed sobą inny rodzaj oponentów — takich, którzy od pierwszego zdania przeczą wprost swoim poglądom głoszonym na co dzień. Toteż w odpowiedzi wystarczy podać przyczynę tego i uzasadnić ją. Dwa następujące po sobie, twierdzące zdania złożone — jedno podrzędnie, drugie współrzędnie — połączone spójnikiem γὰρ, mają sprostać temu zadaniu w pierwszej części wypowiedzi:

²⁰ Por. WSGPNT, s. 103–104.

Mt 22,29b: *πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ.*

Mt 22,30: *ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται, ἀλλ' ὡς ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ εἰσιν*

Łukasz, który nie koncentruje się na saducejskim błędzeniu, lecz raczej na problemowej stronie kwestii: na tym, co „staje się” (γίνεται) z człowiekiem w czasie „podnoszenia” (z martwych), rozpoczyna odpowiedź Jezusa od podmiotu ściśle powiązanego z przydawką dopełniaczową: οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου, związaną z określeniem czasu, i zamyka od razu pierwsze zdanie dwoma czasownikami w funkcji orzeczenia, tworząc w ten sposób zdanie współrzędnie złożone ze wspólnym podmiotem: οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου γαμοῦσιν καὶ γαμίζονται. Drugie zdanie przeciwstawia pierwszemu spójnikiem δὲ i bardziej rozbudowuje. Przede wszystkim poszerzeniu ulega grupa podmiotu, która nie dość, że, podobnie jak w poprzednim zdaniu, tu powiązana została z przydawką dopełniaczową: τοῦ αἰῶνος ἐκείνου, to jeszcze wyrażona imiesłowem podwójnie dopełnionym οἱ (...) καταξιωθέντες (...) τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν. Grupa orzeczenia i współrzędne złożenie rozmiarowo nie ulegają zmianom poza tym, że wyrażone są na sposób negatywny: οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται. Natomiast całe zdanie otrzymuje jeszcze jeden dodatkowy człon w postaci podrzędnie złożonego zdania okolicznikowego przyczyny: οὐδὲ γὰρ ἀποθαιεῖν ἔτι δύνανται. Trzecie zdanie stanowi całościowe uzasadnienie dwóch poprzednich, nawiązując do nich spójnikiem γὰρ. Nie jest to οὐδὲ γὰρ, jak w poprzednim zdaniu, dopełniające przyczyną bezpośrednio poprzedzające zaprzeczenia, lecz samo γὰρ, oznaczające wniosek z całości dotychczasowej wypowiedzi — zwłaszcza, że po tym zdaniu następuje przejście do kolejnej kwestii, zainicjowane spójnikami ὅτι δὲ. To ostatnie zdanie: ἰσάγγελοι γὰρ εἰσιν καὶ υἱοὶ εἰσιν θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες ma wartą zauważenia budowę: dwa łączne człony współrzędne i przydawkowy człon podrzędny — wszystkie z orzeczeniami imiennymi i przydawką dopełniaczową. Przy czym pierwsze dwa człony współrzędne mają wspólną przydawkę θεοῦ na końcu złożenia, a ostatni człon podrzędny rozpoczyna się przydawką ἀναστάσεως, stawiając ją w emfazie i zbliżając do θεοῦ. We wszystkich trzech członach łącznikiem orzeczenia jest czasownik εἰμί, a podmiot jest domyślny οἱ (...) καταξιωθέντες (...) τυχεῖν — postawiony na początku drugiego zdania wypowiedzianego przez Jezusa w 20,35. Ciekawym szczegółem w konstrukcji tych dwóch zdań: Οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται οὐδὲ γὰρ ἀποθαιεῖν ἔτι δύνανται. Ἰσάγγελοι γὰρ εἰσιν καὶ υἱοὶ εἰσιν θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες, powiązanych jednym podmiotem, jest to, że podobnie jak drugie z nich wiąże jedną przydawką θεοῦ dwa orzeczniki fraz złożonych współrzędnie, a zdanie podrzędne jeszcze raz spaja całość, tak też fraza podrzędna pierwszego zdania swym uzasadnieniem οὐδὲ γὰρ mierzy bezpośrednio w przed nim

będące dwa orzeczenia przeczące, a całe zdanie drugie wyjaśnia i potwierdza całe zdanie pierwsze. Będzie to miało znaczenie dla interpretacji treści. Ponadto zauważalne jest szczególne nagromadzenie czasowników w Ewangelii Łukasza w zestawieniu z analogicznymi fragmentami pozostałych dwóch Ewangelii. Na 41 wyrazów, 11 — to różne formy czasowników. Jeśli dopowiemy do tego, że w pozostałych 30 wyrazach: 7 z nich to rodzajniki, 8 — to spójniki, 4 określają czas i dwa razy występuje rzeczownik ἀναστάσεως o wspólnej etymologii z czasownikiem ἀνίστημι („podnosić”), to bardzo wyraźnie ukazuje się obraz zorientowanej czynnościowo konstrukcji gramatycznej (por. Łk 20,34b-36).

U Mateusza i Marka pierwsza część wypowiedzi Jezusa ma formę dwuzdanio-
wą, w której drugie zdanie pełni funkcję uzasadniającą pierwsze. Łukasz przeprowadza to odmiennie — w trzech zdaniach, gdzie drugie zdanie jest niejako w opozycji do pierwszego i posiada własne uzasadnienie, natomiast trzecie dopiero uzasadnia całość. To ujawnia zdecydowanie większy nacisk położony w Ewangelii Łukasza na uzasadnianie. Druga część tej wypowiedzi, na płaszczyźnie składni, również nie jest zgodna. Podczas gdy u Mateusza i Łukasza mamy dwa zdania złożone, u Marka, z pozoru podobny tekst, można ująć w trzy takie zdania oraz jedno proste:

Mt 22,31-32a: περὶ δὲ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν οὐκ ἀνέγνωτε τὸ ῥηθὲν ὑμῖν ὑπὸ τοῦ θεοῦ λέγοντος· ἐγὼ εἶμι ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ.

Mt 22,32b: οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων.

Łk 20,37: ὅτι δὲ ἐγείρονται οἱ νεκροί, καὶ Μωϋσῆς ἐμήνυσεν ἐπὶ τῆς βάτου, ὡς λέγει κύριον τὸν θεὸν Ἀβραὰμ καὶ θεὸν Ἰσαὰκ καὶ θεὸν Ἰακώβ.

Łk 20,38: θεὸς δὲ οὐκ ἔστιν νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων, πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν.

Mk 12,26a: περὶ δὲ τῶν νεκρῶν ὅτι ἐγείρονται οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τοῦ βάτου;

Mk 12,26b: πῶς εἶπεν αὐτῷ ὁ θεὸς λέγων· ἐγὼ ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ [ὁ] θεὸς Ἰσαὰκ καὶ [ὁ] θεὸς Ἰακώβ;

Mk 12,27a: οὐκ ἔστιν θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων·

Mk 12,27b: πολὺ πλανᾶσθε.

U wszystkich też zasadnicze różnice dotyczą konstrukcji, trybu zdań i elementów składniowych. Marek kontynuuje rozpoczęty w pierwszej części ton polemiczny, jednak nie powtarza schematu: zdanie pytające – zdanie twierdzące, lecz go rozwija, dzieląc tę część wypowiedzi na trzy frazy i inkluzyjną dopowiedź πολὺ πλανᾶσθε („wiele błąkacie się”), stosuje w nich układ zdaniowy: pytanie – pytanie – twierdzenie – inkluzja całości wypowiedzi. Wiąże przy tym obie części mowy Jezusa spójnikiem δὲ („natomiast”), a w saducejski sceptycyzm mierzy już przez samą pytającą formę w przeważającym fragmencie wypowiedzi. W drugim zdaniu

pytającym stosuje potrójnie składnię *nominativus duplex*, w której podmiotem jest Bóg: πῶς εἶπεν αὐτῷ ὁ θεὸς λέγων ἐγὼ ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ; („jak to możliwe, że rozkazał mu Bóg, będący nazwanym przez Siebie Bogiem Abrahama i Bogiem Izaaka, i Bogiem Jakuba?”; Mk 12,26b)²¹. Charakterystyczne jest też zdanie twierdzące, które kontrastuje z poprzednimi nie tylko przez tryb, ale i przez zminimalizowane rozmiary oraz przeciwstawne złożenie współrzędne: οὐκ ἔστιν θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων („Nie jest Bóg martwych, ale żyjących”; Mk 12,27a) oraz jeszcze krótsza dopowiedź: πολὺ πλανᾶσθε, będąca ostatnim zdaniem całej perykopy. Tego nie znajdziemy u Mateusza czy u Łukasza i tylko Marek podkreślił również na płaszczyźnie literackiej, że ostatnie słowo należy do Chrystusa.

Mateusz niemal identycznie jak Marek ukształtował drugie zdanie: οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων, lecz w pierwszym znajdujemy zasadnicze różnice. Przede wszystkim nie może być ono pytające, gdyż zupełnie inny jest tok wcześniejszej narracji perykopy Mateusza oraz w samym zdaniu została zastosowana inna składnia. Jego pierwsza część jest wprowadzająca mowę niezależną, a druga — samą tą mową. To, co jedynie wspólne w drugich częściach odpowiadających sobie zdań Mateusza i Marka, to ten sam podmiot — Bóg. Mateuszowy człon zdania mowy niezależnej posiada własne orzeczenie εἶμι i w niczym nie przypomina składni *nominativus duplex* zastosowanej przez Marka. Inna jest też forma i znaczenie imiesłowu czasownika λέγω bezpośrednio wprowadzającego frazę: ἐγὼ εἶμι ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ („Ja jestem Bóg Abrahama i Bóg Izaaka, i Bóg Jakuba”; Mt 22,32a). Po takim stwierdzeniu samego Boga nie wydaje się logicznym stawianie znaku zapytania, choć w tłumaczeniach polskich często tak spotykamy²². Trudno też postawić ten znak w środku zdania między frazą wprowadzającą a mową niezależną, choć i tak się zdarza w przekładach²³. W świetle tego, co zostało powiedziane przy okazji zauważonej gry słów i pierwszych zdań omawianej perykopy Mateusza, jak też tego, co dostrzeżliśmy wcześniej w charakterze uwagi o „błakaniu się” saduceuszy uczynionej przez tego ewangelistę, jest to z całą pewnością zdanie twierdzące: περὶ δὲ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν οὐκ ἀνέγνωτε τὸ ῥήθην ὑμῖν ὑπὸ τοῦ θεοῦ λέγοντος: ἐγὼ εἶμι ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ.

Jeszcze inaczej potraktował ten fragment Łukasz. Co do twierdzącego trybu zdania: ὅτι δὲ ἐγείρονται οἱ νεκροί, καὶ Μωϋσῆς ἐμήνυσεν ἐπὶ τῆς βάτου, ὡς λέγει κύριον τὸν θεὸν Ἀβραὰμ καὶ θεὸν Ἰσαὰκ καὶ θεὸν Ἰακώβ. (Łk 20,37) nie ma

²¹ Por.: πῶς, WSGPNT, s. 542; λέγω, tamże, s. 359–365.

²² Por.: BT; *Grecko-polski Nowy Testament, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 2006⁸ (dalej: GPNT).

²³ Por. BP, s. 70.

wątpliwości. W jego drugiej części została jednak zastosowana składnia *accusativus duplex* — analogicznie jak u Marka *nominativus duplex*, a nie mowa niezależna — jak u Mateusza. Elementem zasadniczo różniącym to zdanie od analogicznych mu w dwóch pozostałych Ewangeliach jest podmiot, którym nie jest Bóg, lecz Mojżesz. Zdanie to ma charakter dopełnieniowy względem całej pierwszej części wypowiedzi Jezusa i dlatego zostało połączone dwoma spójnikami *ὅτι δὲ*. Natomiast *καὶ* przed *Μωϋσῆς* lepiej w tym miejscu zinterpretować jako przysłówek niż kolejny spójnik, co też wynika z kontekstu: podkreśla imię proroka-nauczyciela pojawiające się znów pod koniec kontrowersji, a przywołane pierwszy raz przy jej początku. Tworzy to swego rodzaju „łuk” spinający formę literacką. Również drugie zdanie Łukasz inaczej konstruuje niż pozostali dwaj ewangelisti, rozszerzając strukturę współrzędnego złożenia o jeszcze jedno złożenie podrzędne zdania okolicznikowego przyczyny, przez co cała wypowiedź Chrystusa nabiera charakter cierpliwego tłumaczenia: *θεὸς δὲ οὐκ ἔστιν νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων, πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν*. (Łk 20,38).

Znajduje to swoją reperkusję w kolejnym zdaniu, należącym już do zakończenia, gdzie, jak u żadnego z pozostałych ewangelistów, mamy powtórzone wezwwanie z początku *Διδάσκαλε* – „Nauczycielu” i wzmiankę o słuchających Chrystusa również „jakichś z uczonych w Piśmie” – *τινες τῶν γραμματέων* (Łk 20,39). Konstrukcja początku tego zdania *Ἀποκριθέντες δὲ τινες τῶν γραμματέων* jest identyczna z konstrukcją początku zdania inicjującego perykopę: *Προσελθόντες δὲ τινες τῶν Σαδδουκαίων*. Oba te zdania wprowadzają mowę niezależną rozpoczętą przez *vocativus* *Διδάσκαλε*. Tworzą więc inkluzję perykopy w warstwie literackiej. Jednak po w. 39 następuje jeszcze jedno zdanie (Łk 20,40): *οὐκέτι γὰρ ἐτόλμων ἐπερωτᾶν αὐτὸν οὐδέν*., dopełniające zakończenie przez uzasadnienie, powiązane ściśle ze zdaniem poprzednim spójnikiem *γὰρ*. Ten spójnik jest charakterystyczny dla perykopy Łukaszowej, gdyż występuje aż pięć razy, podczas gdy w równoległych Mateusza i Marka spotykamy go tylko dwa razy. Uzasadnienie znajdujące się nawet w zakończeniu świadczy o charakterze całej tej wypowiedzi Łukasza. U Mateusza nie pojawia się rzecz podobna, natomiast kończy on hebraizmem — konstrukcją *waw-X-yiqtol*, mającą w przełożeniu na grekę postać *καὶ ἀκούσαντες οἱ ὄχλοι ἐξεπλήρουντο*.

Najistotniejsza jednak gramatycznie jest zgodność wszystkich trzech ewangelistów–synoptyków co do genetiwu, jaki należy zastosować w imionach: Abraham, Izaak i Jakub względem Boga. Ma to wprost swoje uzasadnienie w Wj 3,6 (i nie tylko tu), gdzie „Bóg” – *אֱלֹהִים* jest postawiony w *status constructus* za każdym razem przy kolejnych imionach patriarchów posiadających *status absolutus*. Konstrukcja rzeczownikowa: *status constructus* – *status absolutus* wyraża stan zależny, w którym pierwszy z rzeczowników jest modyfikowany przez drugi, przez co może

nawet tracić akcent (jednosylabowy może stać się proklityką) i zachodzą w nim zmiany wokalizacyjne²⁴. Przy czym jest to zawsze zależność wyrażająca pewien stan trwały, ustabilizowany przynajmniej już od pewnego czasu. Takiej konstrukcji odpowiada w grece (jak również w języku polskim) postawienie tego, co w hebrajskim *status absolutus*, w genetiwie (dopełniaczu). Jednoznacznie zgodne w tym frazy u Mateusza, Marka i Łukasza, choć w różny sposób, w każdym przypadku przywołujące jednak opisaną konstrukcję, nabierają zasadniczego charakteru dla rozumienia całej treści każdej z perykop i wszystkich razem. Do tej kwestii jednak naważemy dalej.

W tym miejscu musimy wrócić w aspekcie fabuły do tego, co zostało powiedziane na początku niniejszego punktu odnośnie jednostek podziału narracji. Ta bowiem każe nam nieco inaczej to przeprowadzić — zwłaszcza w Ewangelii Marka. Okazuje się, iż takie kryterium literackie, jak inkluzje obecne w tekście, podpowiada nam konieczność dokonania pewnej korekty w strukturze przebiegu opowiadania. Zauważamy, że u każdego z trzech ewangelistów występuje analogiczny ciąg narracji — dający się ściśle uzgodnić delimitacyjnie we wszystkich elementach — w którym: (1) po ogólnym zawiązaniu akcji w Mt 22,23; Mk 12,18; Łk 20,27, (2) dostrzegamy zawikłanie w postaci opowiadania, konfrontacji czy też postawienia problemu saducejskiego, zakończonych pytaniem i uzasadnieniem tego pytania w Mt 22,24-28; Mk 12,19-23; Łk 20,28-33, (3) następnie punkt kulminacyjny (*climax*) w podjęciu i rozwinięciu problemu przez Chrystusa w Mt 22,29-32a; Mk 12,24-26; Łk 20,34-37, (4) znajdujący swe rozwiązanie w jednym krótkim stwierdzeniu na temat, jak się ma relacja życia do Boga w Mt 22,32b; Mk 12,27a; Łk 20,38, (5) wreszcie zakończenie w postaci reperkusji na stwierdzenie rozstrzygające w Mt 22,33; Mk 12,27b; Łk 20,39-40. Tak więc faktycznie i Marek daje, adekwatne w swym stylu, zakończenie, lokując je w samej wypowiedzi Chrystusa, co całkowicie odpowiada charakterowi jego Ewangelii. Powiedzmy jeszcze do tego: Podczas gdy w zakończeniu perykopy cała uwaga Marka koncentruje się na samej Osobie Jezusa, pokazując Jego reakcję na wydarzenie i podając Jego komentarz do tego: πολὺ πλανᾶσθε (12,27b), Łukasz w analogicznym fragmencie przedstawia nam reakcję tych, którzy niejako z pozycji uczniów, rozumnie, przyjęli słowa Jezusa: Ἀποκριθέντες δὲ τινες τῶν γραμματέων εἶπαν διδάσκαλε, καλῶς εἶπας. οὐκέτι γὰρ ἐτόλμων ἐπερωτᾶν αὐτὸν οὐδέν. (20,39-40), natomiast Mateusz, mówiąc o zdumieniu tłumów, ujawnił aktualny wydarzeniu poziom wiary narodu wybranego: καὶ ἀκούσαντες οἱ ὄχλοι ἐξεπλήρσθησαν ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ. (22,33). W tym zmodyfikowanym układzie fabuły, jako kluczu, przyglądnijmy się trzem perykopom o zmartwychwstaniu umarłych pod kątem ich treści i znaczenia.

²⁴ Por. Th.O. LAMBDIN, *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego* (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Bibliistyki 11), Lublin 2011, s. 135-136.

4. Treść i znaczenie synoptycznej kontrowersji o powszechne zmartwychwstanie

Jak zostało już wspomniane, w związku z bliższym kontekstem literackim, wydarzenie ma miejsce w Jerozolimie, na terenie świątyni, w tygodniu bezpośrednio poprzedzającym paschę żydowską, w czasie której Jezus miał oddać życie na krzyżu i zmartwychwstać. Pierwszoplanowo udział w nim biorą Jezus i saduceusze. I tu kończy się pełna zgodność synoptyków. Postacie tła, wynikające z kontekstu, są różne. Z Ewangelii Marka można wywnioskować, że obecne również były tłumy (por. ὄχλον; 11,32), niektórzy z faryzeuszów i niektórzy zwolennicy Heroda (12,13). Natomiast arcykapłani, uczeni w Piśmie i starsi, którzy podeszli do Jezusa, gdy chodził po świątyni (καὶ ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦντος αὐτοῦ ἔρχονται πρὸς αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι; 11,27) „zostawili Go i odeszli” (καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον) kiedy skierował do nich przypowieść o winnicy (12,12). Mateusz też podaje informację o tłumach, ale uzupełnia ją, określając: takie, które miały Jezusa za proroka (εἰς προφήτην αὐτὸν εἶχον; 21,46) i „porażone były ze względu na Jego naukę” (ἐξέπλήρσοντο ἐπὶ τῇ διδασχῇ αὐτοῦ; 22,33) — to nic innego, jak Izrael, naród wybrany. Są z nimi arcykapłani (21,23.45) i starsi ludu (21,23). Natomiast faryzeusze „poszedłszy” — πορευθέντες, „podjęli naradę” — συμβούλιον ἔλαβον (22,15), a posłani przez nich uczniowie, jak też zwolennicy Heroda (22,16), „pozostawiwszy Go, odeszli” — ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθαν (22,22). U Łukasza nie ma „tłumów”, lecz jest lud (por. λαὸν; 20,1), a wraz z nim arcykapłani, uczeni w Piśmie i jego starsi (20,1). Pośród tego ludu są nasłani (por. ἀπέστειλαν) szpiegzy arcykapłanów i uczonych w Piśmie, udający sprawiedliwych (ὑποκρινομένων ἑαυτοῦς δικαίους; 20,20).

4.1. Zawiązanie narracji

Na tle tych wszystkich grup wprowadzeni na scenę wydarzeń saduceusze — u wszystkich trzech ewangelistów—synoptyków jako grupa dotąd nieznaną (Mt i Mk: σαδδουκαῖοι, bez rodzajnika), wymagająca przedstawienia, a równocześnie przedstawiona zdawkowo (jedną konstrukcją zdania podrzędnego) — wydają się być mocno zmarginalizowani w Ewangelii i ograniczeni w znaczeniu do jednego aspektu: zaprzeczania zmartwychwstaniu umarłych, a co za tym idzie — indywidualnej nieśmiertelności człowieka. Marek — opisaną wyżej konstrukcją zdaniową tła, ze zmarginalizowaną w niej prezentacją „nowej” grupy — stara się wydobyć najwyraźniej samą postać Jezusa przez wzmocnienie odnoszącego się do Niego zaimka αὐτὸν przyimkiem πρὸς (żaden z pozostałych ewangelistów tego nie czyni). W ten sposób główną treścią zdania wprowadzającego perykopę Marka staje się

sam Chrystus, do którego podchodzą potrzebujący określenia saduceusze, jako ci, dla których powstania z martwych nie ma, a którzy mówiąc, pytali Go. To, co odnosi się do Chrystusa, jest w czasie teraźniejszym, a to, co ma zastosowanie do przychodzących w tej scenie do Niego, odsuwa się jakby w czas przeszły. W ten sposób całe zdanie wprowadzające, mające pełnić funkcję tła dla wydarzenia po nim opowiedzianego, wydobywa na plan pierwszy postać, do której w następnym zdaniu zwrócą się pytający z planu drugiego tytułem „Nauczycielu” – διδάσκαλε.

Podkreślone na początku przez Mateusza „W tamtym dniu”, obok znaczenia okolicznikowego czasu, posiada również — w aspekcie tego, co zostało powiedziane odnośnie grup znajdujących się na terenie świątyni, tam, gdzie Jezus nauczał — walor wydobywający z narodu wybranego tych, którym aż do tej pory nie- możliwe wydawało się istnienie podniesienia umarłych ze śmierci do życia. Ich podejście, zaznaczone wyraźnie, pierwszoplanowo, zostało wyrażone czasownikiem złożonym προσήλθον — podobnym, lecz innym niż u Marka, zawierającym w sobie przyimek „wzmacniający” go kierunkowo (a nie dopełniający zaimek) — i połączone w złożeniu zdania z tą jego częścią współrzędną, która mówi o stawianym przez nich pytaniu. Tak więc pytanie wyszło z tej części Izraela, która głosiła nieistnienie podniesienia życia, a która wyłoniła się z tłumu otaczającego wtedy Jezusa (na niedługo przed oddaniem życia i zmartwychwstaniem), przez zbliżenie się do Niego. I taką treść na wstępie perykopy zamieszcza Mateusz.

Łukasz od samego początku koncentruje się nie tyle na osobach biorących udział w wydarzeniu, co na przyszłym samym postawieniu i rozwiązaniu problemu. Stąd nagromadzenie imiesłówów i złożzeń podrzędnych w zdaniu z nimi związanych — od pierwszego słowa. Orzeczenie główne zdania jest umieszczone dopiero pod sam jego koniec i wyraża treść: „zapytali” – ἐπηρώτησαν. Na początku nie zostało zaznaczone (jak u Marka czy u Mateusza) do kogo pytający podchodzili — np. przez zaimki czy też zaimki poprzedzony przyimkiem — a ci, którzy „podszedłszy” zapytali, otrzymali miano: „jacyś z saduceuszów” – τινες τῶν σαδδουκαίων. Obok orzeczenia dość dobrze wyartykułowane zdaje się być „podniesienie (z martwych)”, którego w przekonaniach pytających nie ma, i któremu oni wyraźnie się sprzeciwiają w tym, co mówią. Tak więc treścią Łukaszowego wprowadzenia w perykopę jest niemal samo zaistnienie pytania skierowanego do Chrystusa przez jakichś bliżej nieokreślonych spośród nazywanych „saduceuszami”, którzy, tylko na czas stawiania tego pytania i tylko w tym celu, przybliżyli się chwilowo, a według których powstania z martwych nie ma. To wrażenie przelotności zbliżenia i fakt braku wyraźnego wskazania kierunku ku Chrystusowi znajdują swe potwierdzenie w dalszym ciągu narracji, w którym odpowiedź „Nauczyciela” nie skoncentruje się na pytających — jak to ma miejsce u pozostałych dwóch synoptyków — ani też ewangelista nie wspomni już o nich na końcu opowiadania.

4.2. Zawikłanie

Opisana wyżej struktura literacka fazy „stawiania kwestii spornej” ujawniła różną optykę saduceuszy u każdego z ewangelistów. Ci z relacji Mateusza (22,24a) są „słuchającymi Prawa...” (choć niekoniecznie osobiście) — „Mojżesz powiedział...” (Μωϋσῆς εἶπεν·) „...na wypadek gdyby ktoś umarł, nie mając dziecka” (ἐάν τις ἀποθάνῃ μὴ ἔχων τέκνα). I przytaczają racjonalnie, choć z pamięci²⁵, dwa polecenia, z których drugie wskazuje na wynik spełnienia pierwszego (22,24b): (1) „niech poślubi z powinowactwa (ἐπιγαμβρεύσει) jego brat (ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ) jego żonę (τὴν γυναῖκα αὐτοῦ)”; (2) „zatem (καὶ) niech podniesie potomstwo (ἀναστήσει σπέρμα) bratem swoim (τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ)” (*dativus instrumentalis*: „z pomocą brata swego”). Następnie rozpoczynają opowiadanie historii o siedmiu braciach z jedną kobietą (22,25), stawiając problem jakby w imieniu pierwszego z braci — tego umarłego — na którym koncentrują całą swą uwagę. To opowiadanie dwukrotnie przeciwstawiają za pomocą spójnika δὲ temu, co wcześniej przez nich zostało obiektywnie stwierdzone na podstawie Prawa Mojżeszowego. W opowiadaniu dochodzi więc do głosu czynnik podmiotowo-emocjonalnie-osobisty. Jego wyeksponowanie przez saduceuszy — przewodzącą warstwę społeczną — nadaje wymiar wypowiedzi niejako osobisty z głębi całego narodu wybranego. Ponadto spiętrzenie trudności do pełni jej nierozwiązalności przez zamknięcie w liczbę siedmiu (22,25a): „Ale u nas było siedmiu braci” — ἦσαν δὲ παρ’ ἡμῖν ἑπτὰ ἀδελφοί·, nadaje charakter mocno wolitywny dalszej części wypowiedzi o słuszności racji jakby z góry przesądzonej. Dodatkowo aspekt ten jest wzmocniony przez fakt, że tylko o jednym — pierwszym z braci — jest mowa w pełni, jako niemającym potomstwa i pozostawiającym żonę (22,25b): „zatem²⁶ pierwszy, ożeniwszy się, zmarł, a nie mając potomstwa, pozostawił żonę swoją bratu swemu” — καὶ ὁ πρῶτος γήμας ἐτελεύτησεν, καὶ μὴ ἔχων σπέρμα ἀφῆκεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ. Ożenek i śmierć tego brata — przez użyte formy czasowników i bezpośrednio po sobie ich następstwo — zostały umieszczone niemalże w równoczesności, po czym, na tle obecnego nieposiadania przez niego potomstwa, zostało dokonane pozostawienie żony swemu bratu (niedopowiedziane: któremu z siedmiu, lecz pozostawione w domyśle), jakby z góry skazane na niepowodzenie. Stąd wszyscy pozostali bracia wymieniani są tylko numerycznie — bez wspominania o żonie, czy o pozostawianiu przez któregoś z nich potomstwa — krótkim, zdawkowym stwierdzeniem (22,26): ὁμοίως καὶ ὁ δεύτερος καὶ ὁ τρίτος ἕως τῶν ἑπτὰ. — „Podobnie i drugi i trzeci, aż do siedmiu”. Jest też krótka wzmianka o śmierci żony niejako w następ-

²⁵ W żadnym przypadku nie może tu być mowy o cytowaniu Pwt 25,5-6, lecz jedynie o powołaniu się nań.

²⁶ Por. καὶ, WSGPNT, s. 308–310.

stwie śmierci wszystkich, która powtórzonym spójnikiem δὲ dopełnia sprzeciwień Prawu Mojżeszowemu inkluzją opowiadania wierszy 25-27 (22,27): „Później i (po) wszystkich umarła żona” – ὕστερον δὲ πάντων ἀπέθανεν ἡ γυνή. U Mateusza, w saducejskim uzasadnieniu pytania o zmartwychwstanie, sama żona jest konsekwentnie potraktowana przedmiotowo (22,28b): „wszyscy przecież ją mieli” – πάντες γὰρ ἔσχον αὐτήν (γὰρ jest wzmacniające rację wcześniejszego pytania²⁷), a samo pytanie jakby domagało się sprawiedliwości dla pierwszego z siedmiu (22,28a): „jednakże kogo z siedmiu” – οὖν τίνος τῶν ἑπτὰ(!). Zinterpretowanie οὖν jako spójnika przeciwstawnego „jednakże”²⁸, uzasadnia konsekwencja kontekstowa, zgodnie z którą całą wypowiedź saduceuszy, wraz z pytaniem, jak i uzasadnieniem pytania, należałoby traktować jako absurdalny sprzeciw wobec Tory. Potwierdza to również sama interrogacja (22,28a): ἐν τῇ ἀναστάσει οὖν τίνος τῶν ἑπτὰ ἔσται γυνή; – „W podniesieniu (z martwych), jednakże, kogo z siedmiu będzie żoną?”, w której na samym początku, jako coś najważniejszego, stoi rzeczywistość „podniesienia” (z martwych) — niczym niezakwestionowana tutaj przez tych, którzy z zasady otwarcie jej zaprzeczają — w jakiej umieszczony został (ἐν τῇ ἀναστάσει) przysły — pewny a nie przypuszczalny — byt żony (ἔσται γυνή). Na ironię, jest on przeciwstawiony zaledwie przypuszczalnemu umarłemu przywołanego przepisu Mojżesza (ἀποθάνη; 22,24), ustami tych, którzy na co dzień głoszą na opak, że: pewna w przyszłości jest tylko śmierć; natomiast jakimkolwiek „podniesieniu” (ἀνάστασιν; 22,23) chcą zaprzeczać „podnoszeniem potomstwa” (ἀναστήσει σπέρμα; 22,24)! Pytanie, wcześniej uargumentowane opowiadaniem, a po swoim zakończeniu jeszcze wzmocnione uzasadnieniem, domaga się nie tylko pewnej, ale i udowodnionej odpowiedzi.

Saduceusze z opowiadania Marka są „czytający Prawo” osobiście, ale równocześnie przytaczający je poprzez swoje rozumienie — nie cytują, lecz parafrazują Prawo: „Mojżesz napisał nam, że...” – Μωϋσῆς ἔγραψεν ἡμῖν ὅτι. Nie są jednak pewni, powołując się na Torę, i wszystko wyrażają w trybie przypuszczającym (*modus coniunctivus* w zdaniu zależnym — po ὅτι). Rozpoczynając wypowiedź, w poszukiwaniu pewniejszego punktu oparcia, nie mówią — jak u Mateusza — z pozycji umarłego, lecz przedstawiają problem od strony pozostającego jeszcze przy życiu brata (12,19): „gdyby czyjś brat umarł i pozostawił żonę, a nie wydał dziecka, niechby wziął brat jego żonę i wzbudził potomstwo bratu swemu” – εἰάν τις ἀδελφὸς ἀποθάνη καὶ καταλίπη γυναῖκα καὶ μὴ ἀφῆ τέκνον, ἵνα λάβῃ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα καὶ ἐξαναστήσῃ σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ. Nie ma tu mowy o tym, co pierwszy brat miałby lub czego by nie miał, ale co pozostawił

²⁷ Por. WSGPNT, s. 103–104.

²⁸ Por. WSGPNT, s. 447.

niejako „w spadku” temu żyjącemu. Są to: żona i niewydane na świat dziecko. Innymi słowy: pierwszy brat nie może po śmierci już nic uczynić, więc nie ma potrzeby zajmować nim uwagi. Istotne jest, że brat żyjący otrzymał zadanie. I w tym miejscu, wraz z końcem przywoływania tego, co napisał Mojżesz, urywa się też podmiotowo-osobista mowa saducejska. W 12,20 rozpoczyna się rzeczowe przedstawianie historii kolejnych braci, którzy „nie wywiązali się z zadania”. Na samym początku mamy wyakcentowaną pełną liczbę przystępujących do zadania (12,20a): „Siedmiu braci było” – ἐπτά ἀδελφοὶ ἦσαν. Dalej charakterystyczne jest to, że już pierwszy potraktowany został w kategoriach „mającego coś do spełnienia” (12,20b): „I pierwszy wziął żonę, tak że umierając, nie wydał potomstwa” – καὶ ὁ πρῶτος ἔλαβεν γυναῖκα καὶ ἀποθνήσκων οὐκ ἀφῆκεν σπέρμα. O drugim jest mowa w bardzo podobny sposób, czego nie znajdujemy w pozostałych dwóch Ewangeliami (12,21a): „I drugi wziął ją, tak że umarł, nie pozostawiwszy potomstwa” – καὶ ὁ δεύτερος ἔλαβεν αὐτήν καὶ ἀπέθανεν μὴ καταλιπὼν σπέρμα. W obu przypadkach jest mowa w pierwszej części zdania o „braniu” żony, a w drugiej łączona jest sprawa umierania z pozostawianiem–wydawaniem potomstwa. Przy trzecim bracie, zapewne względy stylistyczne nie pozwoliły na kolejną powtórkę, dlatego jest indywidualne potwierdzenie, że stało się dokładnie tak samo, jak w przypadku pierwszych dwóch (12,21b): καὶ ὁ τρίτος ὡσαύτως. W końcu o wszystkich siedmiu jest jeszcze raz powiedziane, że „nie wydali potomstwa” – καὶ οἱ ἐπτά οὐκ ἀφῆκαν σπέρμα (12,22a), co ostatecznie potwierdza perspektywę patrzenia narratora jednakowo z pozycji każdego z braci. Każdy z nich jest jakby na moment specjalnie wybierany do opowiadania i nie — jak u Mateusza — traktowany zdawkowo, lecz stający się aktualnym punktem odniesienia. W ten sposób punkt ten jest w ruchu, przesuwa się w miarę wprowadzania do akcji kolejnego z braci. W takim ukazywaniu ciągu zdarzeń również uwaga o śmierci kobiety, zamykająca cały ten pochód, wydaje się być przemawiająca bardziej podmiotowo (12,22b): „ostatecznie (po) wszystkich i kobieta umarła” – ἔσχατον πάντων καὶ ἡ γυνὴ ἀπέθανεν. Świadczy o tym również końcowy fragment pytania, gdzie została potraktowana z większą uwagą — jako żona każdego z braci. Tylko Marek używa w tym miejscu słowa ἔσχατον – „ostatecznie”, gdyż tylko on przedstawia problem saducejski od strony małżeństwa monogamicznego, konfrontując je z kwestią ostatecznego podniesienia z martwych, i stawia pytanie (12,23): „W podniesieniu (z martwych), jeśli podnieśliby się, kogo z nich będzie żoną, skoro siedmiu posiadało ją (jako) żonę?” – ἐν τῇ ἀναστάσει ὅταν ἀναστῶσιν τίνος αὐτῶν ἔσται γυνὴ οἱ γὰρ ἐπτά ἔσχον αὐτήν γυναῖκα; Przypomnijmy dla odróżnienia: Mateusz pisze w miejscu analogicznym: „przecież wszyscy ją mieli” – πάντες γὰρ ἔσχον αὐτήν — ale poddaje w wątpliwość: czy jako żonę(?) — i upomina się w imieniu pierwszego z braci tak o żonę, jak i o rozwiązanie kwestii zmartwychwstania. Podczas gdy Mateusz wykazywał słabość saduceuszy niejako od strony teoretycznej, drwiąc sobie z ich błę-

dów przy pomocy ich własnych słów, to Marek przedstawia zdarzenie, przenosząc akcent na stronę praktyczną. Jego saduceusze są ludźmi chwiejnymi, przywołującymi Prawo Mojżeszowe w trybie przypuszczającym (nie nakazującym), nabierającymi pewności dopiero w momencie mówienia o tym, co się wydarzyło, by w końcu zamknąć pytaniem z wtrąconą uwagą sceptyczną: „jeśli powstaną(?)” – ὅταν ἀναστῶσιν, czym zdradzają, że nie są gotowi przyjąć żadnej odpowiedzi na stawiane przez siebie pytanie, gdyż i tak w to, o co pytają, nie wierzą. Można by się pokusić o stwierdzenie, że jak u Mateusza saduceusze prezentowali postawę racjonalną, choć błędną, z pewną domieszką wolitywności, tak u Marka wyraźnie przebija postawa wolitywna, z pewną domieszką racjonalności opartej na sceptycyzmie. Jeszcze jeden istotny szczegół różni sposób stawiania pytania u tych dwóch ewangelistów. Saduceusze Mateusza stawiają pytanie niejako w sposób niezłomny i wzmacniają je uzasadnieniem. U Marka jest to pytanie cały czas chwiejące się, zbudowane na dwóch paralelizmach antytetycznych. Rozpoczyna się okolicznikiem: „w powstaniu (z martwych)”, by natychmiast go zakwestionować: „jeśli powstaną”, następnie kontynuuje: „kogo z nich będzie żoną”, by znów i to zakwestionować przyczynowo: „skoro siedmiu posiadało ją jako żonę”. To pytanie wydaje się nie mieć żadnych solidnych umocowań — chwieje się samo w sobie, wewnętrżnie wszystkiemu niedowierzając.

W opowiadaniu saduceuszów przekazany nam przez Łukasza zdecydowanie w centrum uwagi postawiona jest kobieta–żona. Ci też są „czytającymi Prawo”, ale osobiście i dosłownie. Dlatego w rozmowie próbują je cytować (20,28): „Mojżesz napisał nam: «jeśli czyjś brat umarłby», mając żonę, «a ten bezdzietny byłby», niechby «wziął brat jego (tę) żonę i wzbudził potomstwo bratu jego»” – Μωϋσῆς ἔγραψεν ἡμῖν, ἐάν τις ἀδελφὸς ἀποθάνῃ ἔχων γυναῖκα, καὶ οὗτος ἄτεκνος ἦ, ἵνα λάβῃ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα καὶ ἐξαναστήσῃ σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ. Łukasz nie używa — jak Marek — na początku spójnika ὅτι wprowadzającego mowę zależną, lecz stosuje *coniunctivus* futuryczny, określający „taką czynność przyszłą, którą mówiący uważa za niepewną, tylko ewentualną, za taką, która może, ale nie musi się spełnić”²⁹. Jedynym pewnym zdarzeniem w całym tym zdaniu jest wyrażone imiesłowowo posiadanie żony (ἔχων γυναῖκα). Następne zdanie nie przechodzi (jak u Marka) w rzeczowy tryb relacji z tego, co miało miejsce (na pewno), lecz łączy się poprzez spójnik οὖν i kontynuuje rozpoczęty problem, wplatając tylko opowiadanie, a całość łącząc ściśle z tym, co zostało przytoczone z Prawa (20,29-31): „Jednakże było siedmiu braci, gdy pierwszy, wzięwszy żonę, umarł bezdzietny, gdy drugi i trzeci wziął ją tak samo, a nawet siedmiu — nie zostawili dzieci i umarli”³⁰ – ἐπτά οὖν ἀδελφοὶ ἦσαν καὶ ὁ πρῶτος λαβὼν γυναῖκα ἀπέθανεν ἄτεκ-

²⁹ GPNT, s. XXXII.

³⁰ Por. καί, WSGPNT, s. 308–310.

νος καὶ ὁ δεύτερος καὶ ὁ τρίτος ἔλαβεν αὐτὴν ὡσαύτως δὲ καὶ οἱ ἑπτὰ οὐ κατέλιπον τέκνα καὶ ἀπέθανον. Wydaje się, że to, co u Mateusza było opowiadaniem historii braci, a u Marka konfrontacją rzeczywistości z Prawem, u Łukasza pierwszoplanowo nabiera charakteru stawiania problemu z jakąś, ledwie naszkicowaną, historią w tle, konfrontującą się z tym, co zapisane w Prawie. Nie zatrzymuje się praktycznie przy żadnym z siedmiu. Mówiąc o pierwszym z nich, od razu na czoło wysunął jego śmierć, niemal jednocześnie z „wzięciem żony” (analogicznie jak u Mateusza, choć zupełnie innymi słowami), i tylko przymiotnikowo traktując bezdzietność. Dopiero przy siódmym w pełni orzeka o wszystkich, iż „nie zostawili dzieci i umarli” – οὐ κατέλιπον τέκνα καὶ ἀπέθανον. Wcześniej jednak, przy trzecim, przypomina o „braniu żony” przez kolejnych. To wyróżnia obecność kobiety w tak stawianym problemie, zwłaszcza że w następnych zdaniach otwarcie jest o niej mowa pierwszoplanowo (20,32-33): „W końcu mianowicie (ta) żona umarła. (Ta) żona jednakże w podniesieniu (z martwych) kogo z nich staje się żoną? Przecież siedmiu miało ją (jako) żonę” – ὕστερον καὶ ἡ γυνὴ ἀπέθανεν. ἡ γυνὴ οὖν ἐν τῇ ἀναστάσει τίνος αὐτῶν γίνεται γυνή; οἱ γὰρ ἑπτὰ ἔσχον αὐτὴν γυναῖκα. Na pierwszym miejscu w zdaniu pytającym nie jest postawione samo zmartwychwstanie, jak to ma miejsce u obu pozostałych synoptyków, lecz właśnie „(ta) żona” (ἡ γυνή), o której śmierci dopiero co zostało powiedziane w sposób zasadniczy. Na przestrzeni tych trzech zdań występuje 5 rzeczowników: 4 razy „żona” – γυνή i raz „podniesienie (z martwych)” – ἀναστάσει.

Podczas gdy Mateusz od samego początku usiłuje rozprawić się z błędem saduceuszów ich własnymi słowami o „podnoszeniu potomstwa” (ἀναστήσει σπέρμα) — przekonanymi, że „podniesienie nie istnieje” (μὴ εἶναι ἀνάστασιν) i tylko potomstwo jest zdolne przedłużyć w czasie życie ojca, przynosząc mu w ten sposób pewien rodzaj doczesnej „nieśmiertelności” — Marek akcentuje końcowym pytaniem ich głęboki sceptycyzm — który, jako zawieszenie sądu przedłużane w czasie, prowadzi do ogólnego pogubienia się w rozumieniu — i w ten sposób również dyskredytuje oponentów. Łukasz natomiast z całą powagą przedstawia sam problem podnoszenia umarłych, utrzymując zgrabny dystans do męskiego aspektu wydawania—pozostawiania potomstwa i dlatego unika przyglądania się tak osobom mówiącym, jak i przedstawianym w argumentacji. W tym celu ucieka się do oryginalnego rozwiązania, przyjmując optykę kobiety przy przedstawianiu problemu przez mężczyzn i stawia jeszcze jedno, jakby dodatkowe, pytanie: A co, w takim razie, z nieśmiertelnością kobiety? Nie wydaje się prawdopodobnym, by realnie tak zapytać mogli saduceusze. Stąd oryginalny zabieg stylistyczny Łukasza, by przyciągnąć uwagę do problemu, a nie do pytających, zdaje się, że osiąga swój cel.

Wracając myślą do Marka i Mateusza, zauważymy, że również każdy z nich — w sposobie, w jaki przeprowadził czy to saducejską haggadę, czy też argumentację zakończoną uzasadnianym pytaniem — jest bardzo konsekwentny co do sposobu

przedstawiania zasygnalizowanego w zdaniu rozpoczynającym perykopę. Chwiejność i niestabilność, brak stałego punktu oparcia—odniesienia w argumentacji saduceuszy (przechodzenie przez kolejnych braci ostatecznie przypieczętowane śmiercią kobiety) w prezentacji Marka przenosi się z warstwy literackiej na treść. Zakończone manifestacją sceptycyzmu opowiadających, każe nam oczekiwać nadejścia czegoś pewnego, ustabilizowanego, będącego główną treścią i centralnym punktem zainteresowania. Dotychczasowa więc całość nadal stanowi tło i tylko tło dla tego, co ma nastąpić. Trudno o lepszą charakterystykę tego, co dotychczas miało miejsce w narracji Marka, jak przez termin „błakania”. I od tego właśnie rozpocznie się odpowiedź Chrystusa w tej Ewangelii.

Mateusz natomiast kontynuuje rozpoczęte w pierwszym zdaniu perykopy wydobywanie na światło dzienne absurdalnego pytania ze strony najmroczniejszej duchowo warstwy narodu wybranego — od stronnictwa dzierżącego władzę, które odrzucało większą część objawienia starotestamentalnego, a równocześnie sprawowało w imieniu narodu kult Jahwe — która w ciągu kilku najbliższych dni zbliży się ponownie do Jezusa, by tę samą kwestię postawić praktycznie: przez posłanie Go na śmierć krzyżową. W odczuciu Mateusza ci ludzie nie mają żadnych wątpliwości co do słuszności swoich — jawnie błędnych w opinii innych — twierdzeń, nawet w obliczu faktu rzeczywistego zmartwychwstania. To właśnie z Ewangelii Mateusza, i tylko stąd, dowiadujemy się o przekupieniu strażników przybyłych do miasta od pustego grobu w dniu zmartwychwstania Chrystusa (por. Mt 28, 11-15). Charakterystyczne dla saduceuszy Mateusza jest wytrwałe „trzymanie się umarłego”, jako nienaruszalnego punktu odniesienia, a śmierci, jako czegoś, czego jedynie nie można podważyć. Nie można podważyć do tego stopnia, że prędzej da się zaprzeczyć własnymi słowami swoistej prawdzie nieistnienia „podnoszenia (z martwych)” do wieczności, „podnoszeniem” do życia własnego potomstwa po swojej śmierci (przy pomocy brata), niż rzekomej, swoiście pojmowanej, „doczesnej nieśmiertelności” we własnym potomstwie wobec niezaprzeczalnie całkowitej śmiertelności takiej. U Mateusza mamy do czynienia z realnie działającym słowem—wydarzeniem (רָבָה רָבָה): ἀνίστημι—ἀνάστασις, które nawet w ustach „błakających się” (πλανασθε; 22, 29b), ujawnia prawdę przez obnażanie sprzeczności w ich pojmowaniu objawienia Bożego.

Zbierzmy krótko treść dwóch pierwszych faz kontrowersji u każdego z ewangelistów oddzielnie:

- Mateusz przedstawia haggadę nawiązującą do Prawa Mojżeszowego, nie wyjaśniającą czegoś, lecz zakończoną pytaniem wzmocnionym przez uzasadnienie. W ten sposób ujawnia u podstaw kontrowersji słabość ze strony oponentów Chrystusa i zapatrzenie ich w śmierć fizyczną, moralną i poznawczą. Opowiadanie przeprowadzone jest z perspektywy nieżyjącego brata, który doświadczyłby „niesprawiedliwości” w przypadku istnienia podniesienia z martwych,

gdyż jego żonę mieli wszyscy. Ten pierwszy, z pomocą pozostałych swoich braci, czyni rzecz absurdalną, próbując podnieść potomstwo, a będąc równocześnie przekonany, że podniesienie do życia nie istnieje. Mateusz, pytających, widzi jako część narodu wybranego. Tak więc pytanie wyszło z tej części Izraela, która głosiła nieistnienie podniesienia życia, a która wyłoniła się w danym momencie z tłumu otaczającego Jezusa przez zbliżenie się do Niego w wydarzeniach niemal bezpośrednio poprzedzających zbawczą śmierć i zmartwychwstanie. Są to ludzie „słuchający Prawa”, choć niekoniecznie osobiście, teoretyczno-racjonalni, nie pozbawieni jednak wpływu wolitywności na myślenie, a przy tym głęboko mylący się i zaprzeczający sobie.

- Saduceusze Marka konfrontują Prawo Mojżeszowe z suchymi faktami — może teoretycznymi, a może praktycznymi (trudno rozstrzygnąć) — kończąc pytaniem wąpiącym, ale wzmocnionym przez uzasadnienie. W ten sposób ujawniony zostaje u podłoża kontrowersji między nimi a Chrystusem uzasadniany przez pierwszych sceptycyzm. Perspektywa, jaka na tej drodze się rysuje, jest zmienna, przenosząca się z podmiotu na podmiot — „wędrująca” pomiędzy tymi, którym wciąż jeszcze udaje się utrzymać przy życiu doczesnym. Nie są pewni, powołując się na Torę, wraz z wydarzeniami zmieniają perspektywę patrzenia, gdyż wyraźnie przebija u nich postawa wolitywna i podejście do życia praktyczne. Marek widzi ich jako oddzielną, samą w sobie, grupę społeczną. Jednak na pierwszym planie stoi Chrystus, a pytanie stawiane jest z drugiego planu przez przychodzących, wymagających dookreślenia, „błąkających się”, dla których z jednej strony podniesienia z martwych nie ma, a mimo to nie przestawali o to pytać. Są oni „czytającymi Prawo” osobiście, ale równocześnie przytaczającymi je poprzez swoje rozumienie. Są tak niewyraziści, jak może być tło.
- Łukasz poddaje pod rozwałę sam problem rzeczywistego „stawania się w zmartwychwstaniu”, zapuszczający swe korzenie w przekonania i praktykę Prawa Mojżeszowego w życiu codziennym. Kończy wypowiedź w pełni uzasadnionym pytaniem, skierowanym docelowo ku egzystencji osoby ludzkiej po śmierci. U podłoża tego problemu ujawnia silne przywiązanie pytających do wszystkiego, co doczesne — w ogólności ograniczone tym życiem. Uosobienie takiej postawy znajduje w kobiecie. Dlatego naturalna wydaje mu się lokalizacja całości problemu w małżeństwie. Dookreślenie adwersarzy jest Łukaszowi najmniej potrzebne. Ważne jest przede wszystkim samo zaistnienie pytania skierowanego do Chrystusa przez jakichś, bliżej nieokreślonych, spośród nazywanych „saduceuszami”, którzy ujawnili tu swoje istnienie tylko w kontekście kwestionowania podnoszenia z martwych. Są oni „czytającymi Prawo” osobiście i dosłownie — z cytowaniem — ale tylko po to, by tworzyć sobie i innym problemy.

Mamy więc trójwymiarowe pytanie, na które w kolejnej fazie spodziewamy się też otrzymać trójwymiarową odpowiedź Jezusa. Jak zobaczymy, każdy z ewangelistów konsekwentnie przeprowadzi nas przez siebie właściwy wymiar, z pozoru tylko taką samą odpowiedzią Chrystusa, co nada jej w efekcie potrójną wartość i odda głębię tego, co On objawia.

4.3. Podjęcie i rozwinięcie problemu

Przeciwstawiający spójnik δὲ został umieszczony przez Mateusza na początku zdania wprowadzającego odpowiedź Jezusa (22,29a): „Ale Jezus, odpowiadając, rzekł im” – ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς. Tym samym ewangelista zaznacza w opowiadaniu ponowny zwrot patrzenia na to, co powiedział Mojżesz. Podczas gdy saduceusze, powołując się na proroka Tory, przeczą rozumieniu jego nauczania, Chrystus, nie powołując się na nikogo, wraca właśnie do tego, co w Prawie. Wskazuje tym samym, że obecnie Torą jest On sam, a to, co napisał Mojżesz, jest w pełnej zgodzie z Jego nauczaniem.

Po „zanurzonym w śmierci”, pełnym niemocy, a równocześnie domagającym się udowodnionej odpowiedzi, przedmiotowym pytaniu, dobywającym się spomiedzy ludu wybranego od jego błędzących przywódców, następuje adekwatna odpowiedź Jezusa, mówiąca o całkowitej nieznanomości przez nich objawienia Bożego: „Błąkacie się, nie znając Pism, ani mocy Boga” – πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ. To, w jaki sposób aktualnie przed Nim przedstawili swoje rozumienie tego, co powiedział Mojżesz (מֹשֶׁה), określił całościowo „uleganiem błąkaniu” (πλανᾶσθε) i połączył to przyczynowo oraz współcześnie z nieznaniami (μὴ εἰδότες) Pism – סֵפֶר־טוֹרָה (τὰς γραφὰς) i Proroków – נְבִיאִים, których bez wątpienia można dostrzec i rozpoznać wyłącznie w mocy Boga (τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ)³¹. Przy czym Starego Testamentu nie sposób ograniczyć do Biblii hebrajskiej, gdyż w czasach Chrystusa księgi greckie przez Żydów również były przyjmowane jako natchnione, a w nich właśnie odnajdujemy to, co powiedziane wprost o nieśmiertelności człowieka. Dlatego kolejne zdanie z γὰρ ma uzasadnić tę tezę (22,30): „Ponieważ w powstaniu (z martwych) ani poślubiają, ani są poślubiane, ale jak posłańcy (Boży) w niebie są” – ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει οὔτε γαμοῦσιν οὔτε

³¹ Gdyby tylko na podstawie jednej księgi ST chcieć to wykazać, to na podstawie 2 Krl możemy powiedzieć, że kryterium pozwalającym określić kogoś jako proroka jest to, iż: nie drogą naturalną, lecz nadprzyrodzoną otrzymuje wiedzę, odwagę i moc od Boga odnośnie tego: co, kiedy i jak powinien myśleć, działać, mówić (1,2-4.6.10.12.15; 2,1.3.5.9-11.16-18; 4,27.32-35; 5,10.18-19.25-26; 6,9.12.16-17; 8,1.10-13; 9,1-3; 19,6-7; 20,1.4-7.16-18; 22,15-20); moc działania przez niego Boga objawiała się nawet po śmierci (13,20-21). Natomiast natura słowa prorockiego ma moc sprawczą, którą okazuje za każdym razem, może uśmiercić lub zachować przy życiu (1,4.6.10.12-14.16-17; 2,21-22.24; 5,7.10; 7,1-2.16-20; 8,10.15; 22,8-13.19-20).

γαμίζονται, ἀλλ' ὡς ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ εἰσιν — przez konfrontację choćby z Księgą Mądrości. Nawiązuje ono do niej i stanowi jakby konsekwencję tego, co zostało tam powiedziane:

- 1) Mdr 3,1-14: „¹ A dusze sprawiedliwych są w ręku Boga i (na pewno) nie dotknie ich męka. ² Wydało się oczom nierozumnych, że umarli, odejście ich uznane zostało za nieszczęście, ³ a wyruszenie od nas — za zmiążdżenie. Oni natomiast są w pokoju. ⁴ Bo gdyby nawet w pozorach ludzkich zostali pokarani, (to) nadzieja ich pełna (jest) nieśmiertelności. ⁵ Zatem mało skarceni, wielce doznają dobrodziejstw, ponieważ Bóg wypróbował ich i znalazł ich godnymi siebie. ⁶ Zbadał ich jak złoto w piecu i przyjął ich jak całopalną ofiarę, ⁷ mianowicie w czasie/porze ich nawiedzenia zabłyszczą i jak iskry na ściernisku rozbiegną się. ⁸ Będą sędzić narody i rządzić ludami, a Pan na wieki zakróluje im. ⁹ Polegający na Nim pojmą prawdę, a wierni w miłości wytrwają przy Nim, ponieważ łaska i zmiłowanie (jest) dla Jego wybranych. ¹⁰ Natomiast nieoddający czci boskiej będą mieli skarcenie/upomnienie, według tego jak rozumowali — ci, którzy zlekceważyli sprawiedliwego i odstąpili od Pana. ¹¹ Gdyż utrapiony/nieszczęsny ten, kto gardzi mądrością i karnością, a nadzieja ich bezowocna, trudy — daremne, dzieła — bez pożytku, ¹² żony ich bezrozumne, a dzieci ich zepsute i stawanie się ich przekłete. ¹³ Szczęśliwa niepłodna, ale nieskalana, która nie poznała współżycia w występku — będzie posiadała owoc przy nawiedzeniu dusz — ¹⁴ oraz eunuch, który nie działa ręką bezprawia, nie zamyślał przeciw Panu złości, gdyż dane mu zostaną: wybrana łaska wiary i przyjemniejszy udział/los w przybytku Pana”³².
- 2) Mdr 4,1: „Lepsza bezdzietność (połączona) z cnotą, ponieważ jest nieśmiertelność w jej pamięci, jako że u Boga poznana będzie i u ludzi”³³.

³² Δικαίων δὲ ψυχαὶ ἐν χειρὶ θεοῦ καὶ οὐ μὴ ἀψηται αὐτῶν βάσανος ἔδοξαν ἐν ὀφθαλμοῖς ἀφρόνων τεθάναι καὶ ἐλογίσθη κάκωσις ἢ ἔξοδος αὐτῶν καὶ ἡ ἀφ' ἡμῶν πορεία συντριμμα οἱ δὲ εἰσιν ἐν εἰρήνῃ καὶ γὰρ ἐν ὄψει ἀνθρώπων ἐὰν κολασθῶσιν ἢ ἐλπίς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης καὶ ὀλίγα παιδευθέντες μεγάλα εὐεργετηθήσονται ὅτι ὁ θεὸς ἐπέπρασεν αὐτοὺς καὶ εὗρεν αὐτοὺς ἀξίους ἑαυτοῦ ὡς χρυσὸν ἐν χωνευτηρίῳ ἔδοκιμασεν αὐτοὺς καὶ ὡς ὀλοκάρπωμα θυσίας προσεδέξατο αὐτοὺς καὶ ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς αὐτῶν ἀναλάμψουσιν καὶ ὡς σπινθηρὸς ἐν καλάμῃ διαδραμοῦνται κρινούσιν ἔθνη καὶ κρατήσουσιν λαῶν καὶ βασιλεύσει αὐτῶν κύριος εἰς τοὺς αἰῶνας οἱ πεποιθότες ἐπ' αὐτῷ συνήρουν ἐν ἀλήθειαν καὶ οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ προσμενοῦσιν αὐτῷ ὅτι χάρις καὶ ἔλεος τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ οἱ δὲ ἀσεβεῖς καθὰ ἐλογίσατο ἔξουσιν ἐπιτιμίαν οἱ ἀμελήσαντες τοῦ δικαίου καὶ τοῦ κυρίου ἀποστάτες σοφίαν γὰρ καὶ παιδείαν ὁ ἐξουθενῶν ταλαίπωρος καὶ κενὴ ἢ ἐλπίς αὐτῶν καὶ οἱ κόποι ἀνόνητοι καὶ ἄχρηστα τὰ ἔργα αὐτῶν αἱ γυναῖκες αὐτῶν ἄφρονες καὶ ποιητὰ τὰ τέκνα αὐτῶν ἐπικατάρατος ἢ γένεσις αὐτῶν ὅτι μακαρία στεῖρα ἢ ἀμίαντος ἦτις οὐκ ἔγνω κοίτην ἐν παραπτώματι ἔξει καρπὸν ἐν ἐπισκοπῇ ψυχῶν καὶ εὐνοῦχος ὁ μὴ ἐργασάμενος ἐν χειρὶ ἀνόμημα μὴδὲ ἐνθυμηθεὶς κατὰ τοῦ κυρίου ποιητὰ δοθήσεται γὰρ αὐτῷ τῆς πίστεως χάρις ἐκλεκτῆ καὶ κληρὸς ἐν ναῶ κυρίου θυμηρέτερος.

³³ Κρείσων ἀτεκνία μετὰ ἀρετῆς ἀθανασία γὰρ ἐστὶν ἐν μιῇ αὐτῆς ὅτι καὶ παρὰ θεῷ γινώσεται καὶ παρὰ ἀνθρώποις.

- 3) Mdr 2,23: „(...) Bóg stworzył człowieka dla niezniszczalności i obrazem własnej wieczności ucznił go”³⁴.
- 4) Mdr 6,19: „niezniszczalność natomiast czyni bliskim być Boga”³⁵.
- 5) Mdr 8,17b: „nieśmiertelność jest w (zakresie) pełni stawania się/rodzenia od mądrości”³⁶.

Mateuszowy wiersz (22,30) ma charakter rzeczowy–przedmiotowy i koncentruje się z jednej strony na tym, co „w podniesieniu (z martwych)” (ἐν [...] τῆ ἀνάστασει) — od tego rozpoczynając zdanie — a z drugiej — w zakończeniu zdania (w inkluzji) — na tym, co „w niebie” (ἐν τῷ οὐρανῷ). W ten sposób łączy te dwie rzeczywistości w całość kończącym orzeczeniem „są” (εἶσιν), a wewnątrz umieszczone „poślubianie” — „ani poślubiają, ani są poślubiane, ale” (οὐτε γαμοῦσιν οὐτε γαμίζονται, ἀλλ’) — antytetycznie wtrąca tylko pomiędzy. Jeśli „niebo” (ὁ οὐρανός – $\square\text{'}\text{מ}\text{שׁה}$) rozumiemy jako pozostające od początku w sferze misterium „miejsce” przebywania Boga dla człowieka i z człowiekiem³⁷, a „posłańców (Bożych)” (ἄγγελοι) jako tych, którzy mają do spełniania zadanie obwieszczenia–zwiastowania od Boga, w Jego imieniu, to, co słyszą w Jego obecności, i jeśli to posłanie ma dokonywać się pośród nieba, to „podniesienie (z martwych)” (ἡ ἀνάστασις) jawi się jako rzeczywistość niezwykle intensywnego przebywania w bliskości Boga — bliskości słuchania i obwieszczenia — stanu permanentnego posłania („jako zwiastunowie” – ὡς ἄγγελοι) w rzeczywistości przebywania z Bogiem („w niebie” – ἐν τῷ οὐρανῷ). To właśnie uzasadnia brak czasu i przestrzeni na „poślubianie” (γαμίζω) i wejście w wymiar wieczny, a przez to nieśmiertelny. Natomiast wyrażenie mówiące o byciu „jako zwiastun” (ὡς ἄγγελοι [...] εἶσιν) ma charakter podmiotowy w rzeczywistości nieba, a przez to w powstaniu z martwych. Wszystko to było zapowiedziane już w objawieniu starotestamentalnym, dlatego Mateusz przytacza słowa Jezusa jako uzasadniające błąkanie się saduceuszy w Prawie z powodu nieznamość Pism i Proroków. Tym samym, rozwijając niejako myśl o powstaniu z martwych i równając ją — przez odwołanie się do ostatniej, według chronologii powstawania, księgi Starego Testamentu, należącej do kanonu Septuaginty — z zapowiedzianą myślą o niezniszczalności człowieka–„obrazu” własnej wieczności i nieśmiertelności — „w przeddzień” wydarzeń paschalnych — wskazał na natchniony charakter wszystkich ksiąg zarówno kanonu hebrajskiego, jak i greckiego, odczytywanych jako takie w praktyce synagoidalnej czasów Chrystusa.

³⁴ (...) ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ’ ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας αὐδιότητος ἐποίησεν αὐτόν.

³⁵ ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ.

³⁶ ἀθανασία ἐστὶν ἐν συγγενείᾳ σοφίας.

³⁷ Por. K. SUSZKO, *Nowe objawienie stworzenia. Mt 5,3-10*, „Scriptura Sacra” 13–14 (2009–2010), s. 239.

To jednak nie mogło trafić do przekonania odrzucających wszystko, oprócz Tory, saduceuszy. Dopelniając więc sprzeciwu ich postawie — ostatnim zdaniem łączonym spójnikiem δέ, oddającym analogię inkluzji w opowiadaniu adwersarzy, przez identyczne zamknięcie polemicznej części odpowiedzi — Jezus wraca do samego Pięcioksięgu, mówiąc twierdząco: „A o podnoszeniu martwych nie odczytaliście, (co) zostało powiedziane wam przez Boga oświadczającego: «Ja jestem Bóg Abrahama i Bóg Izaaka, i Bóg Jakuba».” – περι δὲ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν οὐκ ἀνέγνωτε τὸ ῥηθὲν ὑμῖν ὑπὸ τοῦ θεοῦ λέγοντος· ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ., by z niego wyprowadzić wniosek końcowy i dać ostateczną odpowiedź. Jezusowe „nie odczytaliście” – οὐκ ἀνέγνωτε brzmi jak wyrzut i odnosi się do braku wrażliwości tak elementarnej w życiu religijnym, jak rozumienie „oświadczającego Boga” – τοῦ θεοῦ λέγοντος. Mateusz stara się przytoczyć wprost, w mowie niezależnej, to, co oznajmił Bóg i nie chce tłumaczyć czy komentować tego, lecz podać raz jeszcze, by saduceusze niejako wprost usłyszeli, na nowo, słowo Boga. Nie chodzi tu o odczytanie jakiegoś zagubionego pośród rzadko odwiedzanych tekstów. Przywołane słowa: „JA JESTEM Bóg Abrahama i Bóg Izaaka, i Bóg Jakuba” – ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ pochodzą z jednego z najbardziej znanych miejsc Księgi Rodzaju, w którym Bóg objawia się Mojżeszowi po raz pierwszy (Wj 3,6). To jedno zdanie nosi w sobie całą kwintesencję Tory: mówi o Bogu objawiającym się wprost, jako Ten, Który JEST, jest powołaniem Mojżesza i w końcu powołuje patriarchów — Abrahama, Izaaka i Jakuba — na świadków tego wszystkiego. Ponadto doskonale współgra z treścią Księgi Mądrości — przywołaną wyżej jako kanwa poprzednich słów Chrystusa, nadając konsekwencję i logiczną spójność całej wypowiedzi. Wszystkie cytaty z tej księgi, a zwłaszcza Mdr 3,4-6, można odnieść do Abrahama z Izaakiem, a dalej do Jakuba. Natomiast bezpośrednio poprzedzające je Mdr 3,1-3 są jakby wprost skierowane przeciw stanowisku saducejskiemu (por. wyżej). To, co w drugim zdaniu Chrystusa pozwalało zaledwie przypuszczać o kierunku konotacji biblijnych Jego wypowiedzi, z całą okazałością potwierdziło się w następnym.

W perykopie Mateusza widzimy, jak odpowiedź Chrystusa ściśle trzyma się tego, co na gruncie Pisma Świętego wcześniej zostało objawione. Nie wykracza On poza, lecz rozszerza rozumienie. Saducejskiej haggadzie przeciwstawia autentyczne wydarzenie biblijne o fundamentalnym znaczeniu dla historii zbawienia, a zapatrzeniu w śmierć i w człowieka umarłego — podniesienie umarłych odczytane z samego Bytu Boga. Ten Byt, wyrażony w pierwszej osobie, Osobie samego Boga, od początku ujawniania się przed Mojżeszem bierze na świadków tych, o których wiadomo, że już dawno umarli. I *de facto* to nie oni świadczą o istnieniu Boga, lecz objawiane istnienie Boga ujawnia faktyczne ich aktualne życie. Tylko

Mateusz, opierając wyjaśnienie mocno i wprost na fundamencie samej Biblii — na działającym żywym słowie Bożym (רַבִּי) — wydobywa przez usta Chrystusa starotestamentalne ἐγώ εἰμι — „JA JESTEM”, a potem — wbrew temu, co odnajdujemy w Septuagincie — za każdym razem przed θεός stawia rodzajnik ὁ w celu „zindywidualizowania—uwydatnienia” Boga przed każdym z imion patriarchów, by faktem niezaprzeczalnym stało się życie każdego z nich indywidualnie w Nim.

Reasumując, podkreślmy, iż saduceusze w odpowiedzi Jezusa otrzymali podwójny dowód: (1) na to, że nie rozumieją Tory przez to, że odrzucają pozostałe księgi natchnione objawieniem Bożym; (2) oraz na to, że właśnie w Pięcioksięgu jest uwiecznione wprost słowo Boże, potwierdzające życie odeszłych do wieczności przodków—patriarchów. Odpowiedź Chrystusa w Ewangelii Mateusza ma postać dwóch dopełniających się twierdzeń z dowodami: (1) o niezajomości objawienia Bożego, przez niezrozumienie istoty „posłania Bożego” i jego miejsca w wymiarze wiecznym nieba uobecniającym się w nieśmiertelności—niezniszczalności „obrazu Bożego” — w pierwszych dwóch zdaniach (22,29b-30); (2) o nieodczytanym podniesieniu umarłych, na podstawie przytoczonych z Wj 3,6 słów Bożych w mowie niezależnej — w trzecim zdaniu (22,31-32a).

Zgoła inaczej rozpoczyna Marek, jakby ucinając to, co dotychczas, i rozpoczynając coś od nowa. Tak często używany przez niego w całej Ewangelii spójnik καὶ tu jest nieobecny (ani żaden inny), gdyż krótkie zdanie (12,24a): „Rzekł im Jezus:” — ἔφη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, które wprowadza mowę, chce przyciągnąć całą naszą uwagę na Mówiącego, czyniąc to, co dotychczas padło, tylko tłem. Warto w tym miejscu odnotować, że już do końca perykopy Jezus pozostanie przy głosie — zarówno rozwiązanie kontrowersji (jak u wszystkich pozostałych ewangelistów), jak również samo zakończenie zdarzenia pozostanie, bez narratora, wyłącznie mową Jezusa. Innymi słowy: w tym miejscu opowiadania Marek całkowicie kończy narrację i równocześnie porzuca warstwę tła, oddając głos wyłącznie Chrystusowi, którego samego, jak i Jego słowa umieszcza na pierwszym planie. To wszystko nie tylko dobitnie ujawnia perspektywę czy sposób przedstawiania piszącego, ale też daje nam wskazówkę, a w zasadzie klucz do właściwego odczytania tego, co w tym fragmencie objawione. Dlatego podstawowym sposobem naszego patrzenia na dalsze słowa tej perykopy stanie się osoba, a w szczególności sama Osoba Jezusa oraz działanie, jako akt osobowy, co w stosunku do przedmiotowego ujęcia Mateusza będzie podstawową różnicą. W optykę aktu osobowego doskonale wprowadzają nas wyżej już przytoczone słowa: „Rzekł im Jezus”

Podczas gdy u Mateusza, na pytanie — z dużą dozą pewności siebie — twierdzące, mieliśmy w odpowiedzi Jezusa (od samego początku) również rzeczowe stwierdzenie faktu błędu i wskazanie jego źródła, to u Marka, na tak chwiejną interogację, jak to zostało wykazane wcześniej, odpowiedź rozpoczyna się też pyta-

niem, ale retorycznym, o przyczynę błędzenia, zawierającym na początku zaprzeczające wyrażenie przyimkowe z zaimkiem wskazującym: οὐ διὰ τοῦτο – „(czyż) nie przez to”. To nadaje jakby ton całej polemicznej wypowiedzi. Polemicznej, gdyż znów pojawią się w niej pytania pośród zdań twierdzących. Tym sposobem sceptycyzm zostaje niejako osiągnięty swoją własną bronią. Zacytowane tu wyrażenie inicjujące zdaje się odwoływać do bezpośrednio wcześniej wypowiedzianej kwestii, a jest nią rozchwiane, niczemu niedowierzające, pytanie saducejskie. I w tym kontekście pada: „błąkacie się” – πλανᾶσθε, co nie może odnosić się — jak u Mateusza — do Tory, gdyż w tę adwersarze jawnie powątpiewają, a ich pytanie wychodzi z faktów postawionych niejako w opozycji do niej. Tak więc jedyną przyczyną tego „błąkania” pozostaje sam sceptycyzm, zarówno budujący wspomnianą opozycję, jak też wyrażające go pytanie postawione na końcu. Dalej następuje identyczne sformułowanie jak u Mateusza: „nie znając pism, ani mocy Boga” – μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ, które jednak, ze względu na cały dotychczasowo przedstawiony kontekst, wymaga zupełnie innego zinterpretowania. Kierunek poszukiwań podpowiada nam szerokie — bo do całościowej postawy pytających — odniesienie „błąkacie się”. Dlatego „nieznajomość pism” należałoby w tym przypadku raczej odczytać jako wskazanie na cały Stary Testament — wszystkie jego pisma (podobnie jak np. w Łk 24,27) — a „moc Boga” — w sensie bezpośrednim i realnym, jako żywe doświadczenie Jahwe. Do takiej interpretacji zachęca nas też bezpośredni styl Marka, w którym Jezus jest przedstawiany w sposób niemal „dotykalny” w swej Osobie i w swym działaniu. Tym bardziej to, co On sam mówi o Bogu, takim się staje. Dlatego można by sparafrazować to Jego pytanie z 12,24b w następujący sposób: Czy doświadczyliście bezpośredniej obecności Boga albo czy przynajmniej Jego działania w słowie, skoro cała wasza postawa chwieje się i błąka? Doświadczać bezpośredniej obecności Boga w Jego mocy, to pełnić Jego wolę, a doświadczać działania słowa Bożego, to rozumieć i przyjmować Jego objawienie. W tej drugiej części pytania jest zawarta „recepta” na sceptycyzm, który zawsze owocuje błąkaniem się. Tak więc już pierwsze pytanie jest faktyczną odpowiedzią na główny problem saducejski. Chrystus w tym pytaniu—odpowiedzi staje niejako twarzą w twarz z płaczącymi się w nieustalonym do końca ich własnym pytaniu. On stoi w doświadczeniu tego, o co ich pyta — oni w zupełnie innym doświadczeniu. Chrystus doskonale wie o tym, dlatego nie ujawnia ich faktycznej biedy egzystencjalnej, lecz pytaniem zaprasza do siebie, do tego, co jest Jego udziałem tutaj, w tym życiu. Mówi im: „błąkacie się, nie znając pism”, „błąkacie się, nie znając mocy Boga”, tj. błąkacie się, niedoświadczając w sobie słowa Bożego, błąkacie się, niedoświadczając Bożej obecności w waszych czynach.

Marek, niewchodząc bezpośrednio w wymiar wieczny, lecz pozostając w kontekście czasu, rozpoczyna pierwsze zdanie Jezusa, w fazie podjęcia i rozwinięcia

problemu, formalnie twierdzące: „Ilekróć więc z martwych podnosiliby się, ani poślubiają, ani są poślubiane, lecz są — jak zwiastunowie w niebiosach” (ὅταν γὰρ ἐκ νεκρῶν ἀναστῶσιν οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται, ἀλλ’ εἰσὶν ὡς ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς) okolicznikiem czasu ὅταν — „gdy, kiedy, ilekróć”, który w połączeniu z „powstaliby” — ἀναστῶσιν (*coniunctivus*) „w jakimś stopniu wskazuje na warunek spełnienia się czynności zdania nadrzędnego”³⁸. Wynikałoby więc z tego, że „každorazowe podnoszenie z martwych” (ὅταν γὰρ ἐκ νεκρῶν ἀναστῶσιν) stanowi warunek dla „bycia” (εἰσὶν), które zostało dookreślone okolicznikiem sposobu „jak postaćcy w niebiosach” (ὡς ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς). To zdanie Marka nie jest zorientowane przedmiotowo (jak analogiczne u Mateusza), lecz czynnościowo i czasowo. Nie mówi o rzeczywistości podnoszenia z martwych, ani o rzeczywistości nieba, lecz uwydatnia samo rzeczywiste bycie, trwanie, następujące zawsze — podkreślmy to „zawsze” (na podstawie ὅταν — „ilekróć”) — w wyniku podniesienia z martwych. Podczas gdy Chrystus u Mateusza mówi „o podniesieniu” — ἐν (...) τῇ ἀναστάσει (Mt 22,30), a dopiero później „o podniesieniu martwych” — περὶ (...) τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν (Mt 22,31), akcentując na pierwszym miejscu samo „podnoszenie” i oddając je, jak też konkretnych samych „martwych” rzeczownikowo (z rodzajnikiem), u Marka na czoło wysuwa właśnie „martwych” (Mk 12,25), ale przypadłościowo i z początku ogólnie — poprzez przymiotnik — by wyposażyć ich w ewentualny akt „podnoszenia” z tej przypadłości: ἐκ νεκρῶν ἀναστῶσιν. Dalej określa ich jako tych, którzy „są” — εἰσὶν (Mk 12,25), w akcji — a ich byt — ten akt — przyrównuje do posłania w niebiosach: ὡς ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Określenie całego bytu jako posłania w niebie nie pozostawia miejsca już na nic innego. Dlatego, niejako „po drodze”, przeciwstawione małżeństwo — również oddane czynnościowo, jako akt poślubiania i przyjmowania poślubienia — nie znajduje racji bytu. Sprawa małżeństwa nie została tu zaledwie wtrącona w zdanie, lecz — przez czynnościową a nie przedmiotową konstrukcję zdania — stanowi równoważny z bytem, czy powstawaniem z martwych, element wypowiedzi. Jeśli podstawą małżeństwa jest wzajemna zgoda na nie mężczyzny i kobiety, to wiodącą w nim jest ludzka wola. Jeśli niebiosą są miejscem przebywania Boga dla człowieka i z człowiekiem³⁹ i jeśli to Bóg może być jedynie tym, który posyła byt, to wiodącą w tym jest wola Boża. Akt zgody jest z natury pasywny i potrzebuje łaski aktywizującej go — miłości — a poślubianie ma charakter utrwalający. Akt posłania w samej swej istocie nosi czynną łaskę i ma charakter dynamiczny. Natomiast akt podnoszenia z martwych jest aktem przechodzenia od tego, co trwałe i biernie, do tego, co postawione i uaktywnione. Czynnościowy charakter zdania zawartego

³⁸ Por. ὅταν, WSGPNT, s. 442.

³⁹ Por. wyżej wraz z przyp. 35.

w Mk 12,25 ujawnia nam zasadnicze jego znaczenie. W zdaniu tym odkrywamy jednak również nadbudowaną na tym treść, wynikającą z kontekstu. Otwiera się ono dynamicznie spójnikiem czasowym oznaczającym czynność uwarunkowaną, możliwą, powtarzającą się⁴⁰ — tą czynnością okazuje się być podnoszenie z martwych (trudno wyobrazić sobie większy dynamizm) — następnie bierze w środek czynność utrwalającą (podwójną i zwrotną — poślubianie) stan sam z siebie bierny — czemu się sprzeciwia — by skończyć całkowicie aktywnie z podkreśleniem dynamizmu. Ponadto ściśle nawiązuje spójnikiem γὰρ do treści bezpośrednio poprzedzającej, a tą treścią są „pisma” – γραφαί i „moc Boga” – δύναμις τοῦ θεοῦ (12,24b). Odkrywamy więc w pierwszych dwóch zdaniach wypowiedzi Jezusa, że podniesienie z martwych jest niejako wejściem ludzkiej woli w wiodące działanie (posyłanie) Boskiej woli, a źródłem tego — bezpośrednio doświadczenie Boga w Jego mocy. Natomiast wszystko to rozpoczyna się doświadczeniem działania Boga w Jego słowie — a więc już tu, na ziemi. W warunkach doczesnych miejscem realizacji tego może być małżeństwo. Może a nie musi, gdyż zawsze tym, co porusza to, co trwałe (a z samej natury martwe) — daje życie — jest łaska, Boża moc (δύναμις). W warunkach wieczności wszystko jest trwałe. Poślubianie więc, czy też inne akty utrwalające, tworzące miejsce dla działania łaski, są zbędne, pozbawione sensu. W miejscu przebywania Boga dla ludzi i z ludźmi łaska działa bezpośrednio, posyłając. Miejscem przestaje być małżeństwo czy też inny stan trwały, zdolny przyjmować łaskę, lecz staje się nim stan nazwany niebiosami – οὐρανοί.

Widzimy, jak pierwsze dwa zdania Chrystusa mocno nawiązują do wymiaru praktycznego, a swoim dynamicznym charakterem jeszcze mocniej wykazują związek z przenoszącą się optyką (z podmiotu na podmiot) saduceuszy w fazie operowania przez nich faktami. Korespondują więc zarówno treścią, jak i stylem wypowiedzi z przedstawioną sytuacją siedmiu braci i jednej kobiety. Chcą w tle jakby powiedzieć: Skoro patrzycie mobilnie, to może jesteście w stanie zrozumieć przejście „z martwych” do bycia w stanie posłania — przenieść punkt patrzenia z miejsca egzystencji ludzkiej, jakim jest małżeństwo, do innego miejsca tej egzystencji, jakim są niebiosy? I z takiej pozycji rozpoczyna się druga część wypowiedzi Jezusa, która przez spójnik δὲ – „natomiast”, przywołanie księgi Mojżesza (ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως) oraz powołanie się na „czytanie” pytających (οὐκ ἀνέγνωτε), nawiązuje do początku stawiania kwestii, czyli do Prawa Mojżeszowego. Równocześnie wiąże się, zarówno przez spójnik, jak i przez powtórzone na samym początku odwołanie się do „martwych”, a także przez utrzymany dynamiczny charakter treści, z bezpośrednio poprzedzającym zdaniem. W pierwszym zdaniu (pytającym): „Natomiast

⁴⁰ Zob. ὄραυ, WSGPNT, s. 442.

o martwych, że są budzeni, nie odczytaliście w księdze Mojżesza obok krzewu kolczastego?” (περὶ δὲ τῶν νεκρῶν ὅτι ἐγείρονται οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τοῦ βάλτου) nie pojawia się już czasownik ἀνίστημι („podnosić”), lecz mocniejszy w wyrazie: ἐγείρονται („zostali obudzeni”, a tym samym „podniesieni”), który ewangelie częściej stosują, mówiąc o zmartwychwstaniu Chrystusa, a Ewangelia Mateusza w tym przypadku stosuje go wyłącznie⁴¹. Obserwujemy, że dynamizm wypowiedzi w drugiej jej części wciąż rośnie. W warstwie literackiej: po przejściowo zastosowanym zdaniu twierdzącym pierwszej części wypowiedzi (może dla uczynienia pewnego rodzaju cezury) Chrystus, nawiązując do tego, co sam powiedział, a zarazem do tego, co padło na samym początku z ust adwersarzy, wraca do pytań retorycznych, które utrzyma do samego końca — do ostatecznego rozwiązania kwestii w sposób twierdzący niepodważalnie. W treści zwiększony dynamizm zaznacza się tym, że utrwalony początkowo, wydawać by się mogło, stan martwych ulega jeszcze większej sile oddziaływania — nie tylko podnoszącej, ale całościowo rozbudzającej. Samo odwołanie się do niewymienionej z nazwy księgi Mojżesza dotyczy nie całej Księgi Wyjścia, lecz szczególnie jej momentu opisanego w rozdziale trzecim. O tym, że właśnie jedynie o ten rozdział chodzi, ma nas utwierdzić greckie słowo βάλτος – „krzew kolczasty – jeżyna”, które Septuaginta w Pentateuchu pięciokrotnie stosuje tylko tutaj⁴². Jest to: (1) miejsce, które rozpoczyna podniesienie–obudzenie z niewoli egipskiej Izraela; (2) miejsce w historii, w które Bóg wkracza wprost przez „Posłanego Jahwe” – מַלְאָךְ יְהוָה – ἄγγελος κυρίου w taki sposób, że to, co doczesne i zniszczalne, nie ulega zniszczeniu w Jego ogniu, lecz przyjmuje w swój środek (מִתְּוֶךְ הַסֵּנֶה) – stając się punktem odniesienia w doczesności tego, co wieczne; (3) miejsce w egzystencji ludzkiej objawienia bytu jako imienia Bożego, bez możliwości objawienia natury Boga; (4) miejsce posłania człowieka, który tego wszystkiego doświadczył: וְאַשְׁלַחְךָ (Wj 3,10); (5) miejsce, w którym człowiek, by tego doświadczyć, staje przed Bogiem tu i teraz całym sobą: הֲנִי – „oto ja” (Wj 3,4) tak jak Abraham (por. Rdz 22,1.7.11) składający w ręce Boga całą treść i znaczenie swojego życia. Nie przypadkiem Mojżesz, słysząc swoje imię wypowiedziane przez Boga, odpowiada tak jak ojciec jego, Abraham, i słyszy zwrotnie, ze strony Boga, powołanie się na niego. Nie przypadkiem też właśnie w tym miejscu, w kontekście pewności, że rozmawia z Bogiem ojca swego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba (por. Wj 3,6a: וַיֹּאמֶר אֲנֹכִי אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב) pyta

⁴¹ Por. ἐγείρω w: Mt 16,21; 17,9.23; 20,19; 26,32; 27,52.63.64; 28,6.7; Mk 14,28; 16,6.14; Łk 9,22; 24,6.34; J 2,19.20.22; 21,14; ἀνίστημι w: Mt — brak; Mk 8,31; 9,9.10.31; 10,34; 16,9; Łk 18,33; 24,7.46; J 20,9.

⁴² Poza tym w całym ST pojawia się jeszcze tylko 2 razy: (1) Pwt 33,16 — gdzie kontekst, choć związany z Mojżeszem, jest zupełnie inny; (2) Hi 31,40.

Boga o imię i otrzymuje odpowiedź przerastającą wszystko: „Jestem, który Jestem” – אֲהִיָּה אֲשֶׁר אֲהִיָּה — nie tylko dlatego, że wszystko, co do tej pory znał jako realnie istniejące, dało się określić rzeczowo a Boga — nie, ale też dlatego, że jeśli coś istnieje, to z mocy Boskiego „Jestem”, które jest posyłające (por. Wj 3,14) tak w istnienie, jak i w funkcję. Jeśli Ten, Który Jest wszystko określa Sobą, tj. daje byt, a nazywa Siebie w sposób aktualny Bogiem czyimś, to nie jest możliwe, by ten, kim przybliżył się Bóg, nie istniał. Ci, przez których Bóg przybliżył się do każdego z nas, są Jego posłańcami. Posyłającym jest słowo Boga, sprawiające wszystko, a więc powołujące wszystko do istnienia. Bóg przybliżył się do Mojżesza w Abrahamie, Izaaku i Jakubie, kiedy ten próbował Go poznać w „Posłanym Jahwe”. Tym samym niemożliwe jest, by został posłany martwy lub by żyjący Bóg mógł się przybliżyć w martwym. I ta właśnie treść wybrzmiewa w drugim pytaniu: Jeśli by martwi nie byli budzeni i podnoszeni, jak o tym świadczy księga Mojżesza „w miejscu” obok krzewu kolczastego, to „Jak to możliwe, że Bóg rozkazał mu [Mojżeszowi (to, o czym mowa w Wj 3)], będąc nazwanym przez Siebie Bogiem Abrahama i Bogiem Izaaka, i Bogiem Jakuba?” – πῶς εἶπεν αὐτῷ ὁ θεὸς λέγων· ἐγὼ ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ; W tym też miejscu Ewangelii Marka odczuwalne jest apogeum tak dynamizmu mowy Jezusa, jak i całej, do końca konsekwentnie postawionej, kwestii, którą tylko połowicznie próbowali zarysować saduceusze.

Łukaszowe wprowadzenie mowy Chrystusa jest „miękkie”, jakby bezkonfliktowe — przez spójnik καὶ, raczej jako przysłówek: „także, również, nawet, właśnie, właściwie”⁴³. Przyjmuje ono kształt: „Właściwie Jezus odpowiedział im” – καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς. Nie ma w tym wprowadzeniu ani zasadniczego przeciwstawienia się czy opozycji, jak u Mateusza. Nie ma też nagłego urwania, odcinającego się od tego, co wcześniej powiedziane, i rozpoczęcia czegoś na nowo, jak u Marka. Jest natomiast wyrażona chęć nawiązania — zdradzająca intencję wytrwałego tłumaczenia, jak nauczyciel pogubionym uczniom — do kwestii dla nich niezrozumiałych zaczerpniętych od innego nauczyciela — Mojżesza — a przypasowanych do życia realnej kobiety jedynie po to, by ułatwić przeprowadzenie męskiej rozmowy na ogólnej płaszczyźnie problemu.

Znamienne, że słowem rozpoczynającym całą mowę Jezusa, a zarazem wracającym jeszcze dwukrotnie jako orzecznik w krótkim zdaniu uzasadniającym, kończącym całość pierwszej części wypowiedzi, stał się termin „synowie” – οἱ υἱοὶ. Przyjął on w ten sposób na siebie główną oś odniesień treściowych, a właściwie jego rozumienie będzie kluczowym dla odpowiedniej interpretacji całego pierwszego fragmentu tej wypowiedzi. Idąc za *Leksykonem biblijnym* F. Rieneckera i G. Maie-

⁴³ Por. καὶ, WSGPNT, s. 308–310.

ra oraz za *Słownikiem symboliki biblijnej*, L. Rykena, J.C. Wilhoita i T. Longmana, zwróćmy uwagę, że pojęcie „syn” Biblia odnosi nie tylko do określenia „męski potomek rodziców” (Rdz 21,2), ale też — postawmy na pierwszym miejscu — do: (1) daru Boga (Rdz 17,16; 30,12-24; Sdz 13,2-5; 1 Sm 1,11; Łk 1,13-17); (2) dzieci urodzonych z niewolnicy żony (Rdz 16,1-2; 30,3.6); (3) potomków (ogólnie) — זָרַע (Rdz 15,3; Mt 1,1); (4) kogoś, kto przedłuża życie ojca (Rdz 5,3: יוֹלֵד בְּדַמּוֹתָיו; (כְּצֵלְמוֹ); (5) kogoś, kto przejął wiarę od kogoś (1 Tm 1,2: γησιῶ τέκνω ἐν πίστει; 1 P 5,13); (6) kogoś, kto jest radością ojca (εὐφραίνει πατέρα; Prz 10,1; 15,20); (7) kogoś, kto jest mocą (כֹּחַ) ojca (Rdz 49,3); (8) członków określonej grupy ludzi (Sdz 20,13; 1 Sm 2,12; 26,16; 2 Sm 7,10; 1 Krl 20,35; Am 7,14; Ez 23,15; Ps 149,2; Prz 31,5); (9) ludu Bożego Izraela jako całość (Wj 4,22-23; Iz 43,6; Oz 11,1), podczas gdy Jahwe nazywany jest Ojcem Izraela (Iz 63,16; Jr 3,4.19)⁴⁴. Spośród tych określeń, w kontekście omawianych perykop, na plan pierwszy wysuwa się znaczenie czwarte. Z niego wyprowadzono poligamię, małżeństwo lewirackie, o którym mowa w analizowanych perykopach, a nawet adopcję⁴⁵. Natomiast Iz 53,10b mówi wprost o „dziecku” (יִלְדָּה); por. Iz 53,2), „którego życie jeśli stanie się ofiarą (prześląganiami), (to) ujrzy potomstwo, dni przedłuży, a wola Jahwe spełni się przez Niego” (אִם-תִּשָּׂים אִשָּׁם נַפְשׁוֹ יִרְאֶה זֶרַע: יֵאָרֶיךָ יָמִים וְחַפְץ יְהוָה בְּיָדוֹ יִצְלַח). Dodajmy, że na Bliskim Wschodzie było rozpowszechnione składanie pierworodnego syna w ofierze — zakazane jednak przez Biblię (Pwt 18,10; 2 Krl 3,27; 16,3; 17,31; 23,10; Mi 6,7). Na gruncie Nowego Testamentu wyrażenie „Syn Boży”, jak i przytoczony fragment prorocstwa Izajasza, odnoszone są do Chrystusa, a wszyscy, którzy przyjmują Chrystusa w wierze, stają się synami i dziećmi Bożymi (J 1,12-13; Ga 3,26). Jezus umarł, aby zgromadzić te dzieci (J 11,51.52)⁴⁶. Tak więc „synostwo” jest obrazem relacji łączącej Chrystusa z Ojcem i jako takie pozostaje w ścisłym związku ze sprawą przedłużania życia, śmierci i zmartwychwstania oraz życia wiecznego.

Łukasz łączy za każdym razem oī uiōi z przydawkami, tworząc w ten sposób parę wyrażień: oī uiōi tou aiōnos toutou — τῆς ἀναστάσεως uiōi — „synowie doczesności” — „synowie zmartwychwstania” oraz wyrażenie uiōi (...) theou — „synowie Boga” — połączone z innym, przez wspólne zdanie: isάγγελοι (...) theou — „jednakowi—równi aniołom Bożym”, które stają się podstawą podmiotowo—orzecznikową treści. Te wyrażenia, umieszczone na początku i na końcu pierwszej części wypowiedzi Jezusa, tworzą dla niej inkluzję i odgrywają zasadniczą rolę w rozumieniu sensu znaczenia, który przedstawia się następująco: „Synowie doczesności poślu-

⁴⁴ LB, s. 768–769; L. RYKEN, J.C. WILHOIT, T. LONGMAN, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym* (Prymasowska Seria Biblijna), t. Z. Kościuk, Warszawa 2009 (dalej: SSB), s. 958–960.

⁴⁵ SSB, s. 958.

⁴⁶ LB, s. 769.

biają i wydają się za męż. Natomiast uznani za godnych osiągnięcia wieczności i powstania z martwych ani poślubiają, ani nie są wydawane za męż, bo nie mogą już umrzeć. Są jednakowi—równi posłanym Boga i są synami Boga, będąc synami zmartwychwstania” (οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου γαμοῦσιν καὶ γαμίσκονται, οἱ δὲ καταλιθθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται οὐδὲ γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται· ἰσάγγελοι γὰρ εἰσιν καὶ υἱοὶ εἰσιν θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες; Łk 20,34b-36).

Cała mowa Jezusa zapisana u Łukasza nie wydaje się stać w ostrej opozycji do wcześniejszej wypowiedzi pytających, lecz wyraźnie do niej nawiązywać. Gdy w tamtej naciśniętej w pytaniu położony został na γυνή – „żonę”, tu, w odpowiedzi, zastosowany został w stosunku do kobiety oddzielny czasownik — jeszcze bardziej upodmiotowiający ją — i to za każdym razem inny, choć o podobnym znaczeniu: γαμίσκω i γαμίζω. Tym samym uwaga poświęcona kobiecie staje się jakby specjalna. Ponadto Chrystus sprawę poślubiania i wydawania się za męż podejmuje od pierwszego zdania i dwukrotnie o niej mówi: w aspekcie pozytywnym i negatywnym — czego nie znajdziemy u pozostałych dwóch ewangelistów. W przeciwieństwie do nich zupełnie też pomija wytknięcie błędzenia oponentów, jakby nie miało to żadnego znaczenia. W tej sytuacji rośnie odczucie przekonujące, że kontrowersja dla Łukasza jest całkowicie drugorzędna, a pierwszoplanowym jest problem, który w jego relacji został — jeśli można tak powiedzieć — jak gdyby „rozpisany na rolę”. Łukasz nie był naocznym świadkiem tego wydarzenia — w przeciwieństwie do Mateusza czy Piotra (ze świadectwa którego pisał Marek) — dlatego takie podejście — lekko zdystansowane i od strony samego problemu — wydaje się być jak najbardziej szczerym: nie przeciwstawia niczego, lecz cały czas rozwijając wątek, tłumaczy aż do ostatecznego rozwiązania go. Ten brak przeciwstawiania należy zauważyć też we wspomnianej wyżej parze wyrażen, utworzonej przez niego: οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου — τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ – „synowie doczesności” — „synowie zmartwychwstania” Nie można ich odnieść np. do dwóch różnych postaw życiowych, gdyż realnie każdy z ludzi jest najpierw synem doczesności, a z tego staje się synem zmartwychwstania. I dotyczy to w jednakowym stopniu tak mężczyzn, jak i kobiety, gdyż „za męż wychodzące”, wyraźnie w pierwszym zdaniu, podmiotowo traktowane są jako „synowie” (por. Łk 20,34). Nie może być mowy o przeciwstawianiu jednych drugim.

„Stawanie się” (γίνομαι), zaznaczone w pytaniu saduceuszy, jest również zgodne jakby kontynuowane w wypowiedzi Chrystusa czasowym łąčeniem doczesności z wiecznością. Zostało to osiągnięte przez zastosowanie tego samego terminu αἰών – „wiek”, który w zależności od zastosowanego wraz z nim odniesienia czasowego może przyjąć znaczenia: „pradawność” — z czasem przeszłym, „doczesność” — z czasem teraźniejszym oraz „wieczność” — z czasem przyszłym⁴⁷. Dru-

⁴⁷ Por. αἰών, WSGPNT, s. 16.

gie zdanie zawiera wyrażenie τοῦ αἰῶνος ἐκείνου – „wieku tamtego–owego”, odwołujące się do „wieczności”, i łączy je z podmiotem dynamicznie oddanym przez imiesłów dopełniony bezokolicznikiem: καταξιωθέντες (...) τυχεῖν – „uznani za godnych osiągnąć”, co samą już treścią zakłada upływ czasowy. „Osiąganie” „wieczności” przez „uznawanych za godnych” tworzy *continuum* a nie zaprzeczenie czy przeciwstawność „doczesności” poprzedniego zdania. Ponadto wiąże się ściśle z „podnoszeniem z martwych” (καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν) w jednym i tym samym podmiocie (por. Łk 20,35). To wiązanie ma zasadnicze znaczenie, gdyż „podnoszenie z martwych” jest punktem odniesienia dla umiejscowienia wniosku całościowego, określającego właśnie „synów zmartwychwstania” jako „synów Boga” i jako „jednakowych–równych posłanym Boga”. Tak daleko posunięte stwierdzenie dotyczące tego, co w wieczności, jest jednocześnie związane analogią myślenia czasowego z tym, co w doczesności. Stąd spójnik δὲ na początku drugiego zdania należałoby zinterpretować jako zaznaczający przejście „do innej myśli bez intencji wyraźnego przeciwstawienia jej poprzedniej”⁴⁸. Co więc stanowi różnicę między egzystencją doczesną a wieczną, między „synostwem doczesnym” a „synostwem wiecznym”? Znamionuje je sposób i miejsce realizacji samego synostwa. Miejscem realizacji „synostwa doczesnego” jest powołanie, które indywidualnie odkryte może przyjąć kształt poślubienia albo za mąż pójścia (οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου γαμοῦσιν καὶ γαμίσκονται). Sposobem jego realizacji jest przedłużanie doczesności w potomstwie, gdyż nieuniknioną cezurą jest indywidualna śmierć każdego. Jednak w momencie „osiągnięcia wieczności” i „podniesienia z martwych” (w warunkach trwania wiecznego i braku jakichkolwiek cezur czasowych) — jeśli tylko aktualna godność człowieka w tej cezurze znalazłaby uznanie — dalsza realizacja tak rozumianego powołania traci sens (οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται οὐδὲ γὰρ ἀποθαιεῖν ἔτι δύνανται). Miejscem realizacji „synostwa zmartwychwstania” jest indywidualne synostwo Boże (υἱοὶ εἰσιν θεοῦ) — koniecznie dodajmy, że w Chrystusie (J 1,12-13; Ga 3,26) — a sposobem realizacji — posyłanie przez Boga (ἰσάγγελοι γὰρ εἰσιν). Synowie Boga obejmują Królestwo, które Bóg przygotował od założenia świata (Mt 25,34; Łk 12,32; 1 Kor 6,9-10; 15,50; Ga 5,21; Ef 5,5) i stają się dziedzicami Boga a współdziedzicami Chrystusa (Rz 8,17; Ap 21,7). Tak więc całościowy plan zbawienia w Nowym Testamencie dotyczy „objawienia się synów Bożych” (Rz 8,19)⁴⁹ i jest to jeden i ten sam proces rozpoczęty w doczesności, a utrwalony w wieczność.

Potrzeba nam jednak wrócić do wyjaśnienia pojęć: „synowie tego wieku – synowie doczesności” i „synowie zmartwychwstania – uznani za godnych osiągnięcia wieczności”. Na podstawie tego, co zostało już powiedziane wyżej, dwa istotne momenty należy wydobyć z pojęcia „synostwa”: (1) moment przedłużania i (2) mo-

⁴⁸ Zob. δὲ, WSGPNT, s. 119.

⁴⁹ SSB, s. 959–960.

ment ofiarowania oraz związane z nimi ściśle: (3) moment wiary; (4) moment radości; (5) moment mocy. Samo synostwo jako takie nie istnieje, lecz tylko w powiązaniu z ojcostwem. Można by powiedzieć, że synostwo to pewna relacja osobowa doświadczana/postrzegana z pewnej strony, która dla pełnego jej zrozumienia wymaga równoczesnego analogicznego doświadczenia/postrzegania od strony ojcostwa, jak też od osobowej strony ukształtowania samej relacji. Dlatego każde „synostwo” domaga się swego rodzaju przydawki dopełniaczowej wskazującej na kierunek relacji. W przypadku pierwszego wyrażenia — „synowie tego wieku/doczesności” — momenty przedłużania i ofiarowania zostały odniesione do rzeczywistości czasowej — doczesnej. Dlatego też, jako najstosowniejsze środki do realizacji relacji przedłużającej doczesność, zostało wskazane poślubianie i wydawanie za mąż (Łk 20,34b), z racji ustanowionego przez Boga w małżeństwie miejsca działania łaski, a objawionego już w Rdz 1,28: „Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną (...)»”. Wyrażenie „synowie zmartwychwstania” jest nowym i dotąd nieznanym, dlatego najpierw wyjaśnianym, a dopiero na samym końcu zbierającym w sobie imiesłowowo wszystko, co wcześniej powiedziane: „synami podniesienia (z martwych) będąc” (τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες). Choć w momencie wypowiedzania go nie mogło jeszcze zostać zrozumiane — jak zresztą wszystko, co Jezus czynił i czego nauczał przed swoim zmartwychwstaniem — to jednak nie odnosiło się do jakiejś idei „zmartwychwstania”, lecz do tego, co miało wydarzyć się realnie już za kilka dni — do zmartwychwstania Chrystusa. Mowa jest więc o „synach Jego — konkretnego — zmartwychwstania” Wskazuje na to również czas terażniejszy dominujący w całej wypowiedzi, która wydaje się docierać do nas z wiecznego „teraz”, w sposób pewny, niezaprzeczalny, uzasadniony, na podstawie tego, co wcześniej wielokrotnie Jezus zapowiadał. Zinterpretowanie zastosowania czasu terażniejszego jako wypowiedzi ogólnej nie ma tu podstaw, gdyż w powszechnym ówczesnym doświadczeniu nie można było zmartwychwstania potwierdzić, a dla niektórych nawet zakładać (por. Dz 17,32), i co za tym idzie: pewnie o tym mówić. Natomiast jeśli posunąć się do przypuszczeń, to wyrażano je przez *coniunctivus* lub czas przyszły. Tak więc „synowie zmartwychwstania Chrystusa” (τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες), gdyż wyłącznie o takich jest mowa, są synami Boga (υἱοὶ εἰσιν θεοῦ). I to jest moment przedłużenia w relacji synowskiej–wiecznej.

Oba momenty ofiarowania również można dostrzec w tej wypowiedzi. W wymiarze „synostwa zmartwychwstania Chrystusa” ofiarowanie nas, ludzi, oznacza całkowite oddanie życia, które nie może już umrzeć (οὐδὲ γὰρ ἀποθαιεῖν ἔτι δύνανται), na służbę, a więc zrównanie, ujednakowienie, z posłanymi, czyli osobami całkowicie utożsamiającymi się z funkcją, ze służbą Bogu (ἰσαγγελοὶ εἰσιν θεοῦ). W wymiarze „synostwa doczesności” ofiara oznacza oddawanie swojego życia — tego doczesnego — tego, które całym wysiłkiem i najgłębszymi aktami wolnej woli (γαμοῦσιν καὶ γαμίσκονται) staramy się przedłużyć. I tu dochodzimy do spos-

trzeżenia może najistotniejszego: Absolutnie nie ma mowy o śmierci! Z ust Chrystusa pojawia się jedynie zaprzeczenie jej w wymiarze „synostwa zmartwychwstania”. Potwierdzenie tego faktu znajdujemy również u Mateusza i Marka. Tak więc Chrystus w świadectwie Łukasza przechodzi w pierwszej części swej mowy, ukazując proces każdego ludzkiego życia: (1) od „synostwa doczesnego” (οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου) ofiarowanego dla „przedłużenia” w poślubieniu lub za mąż wydaniu (γαμοῦσιν καὶ γαμίσκονται); (2) poprzez „dotarcie” (τυχεῖν) do „równoważności uznania” tego (καταξιοθύντες) dla wieczności (τοῦ αἰῶνος ἐκείνου) i do „podniesienia” (τῆς ἀναστάσεως) ze wszystkiego tego, co „martwe” (τῆς ἐκ νεκρῶν), już bez poślubiania (οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται), ale i też bez umierania (οὐδὲ γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται); (3) do „synostwa Jego zmartwychwstania” (τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες) ofiarowanego Bogu (ἰσαγγελοι γὰρ εἰσιν θεοῦ) w przedłużeniu na wieczność (υἱοὶ εἰσιν θεοῦ). Całkowite podniesienie ze wszystkiego, co martwe, i dotarcie całkowitą doczesną ofiarą do tego, co wieczne, a w zasadzie do Tego, Który Wieczny — innymi słowy: przyjęcie już tu, w doczesność, wieczności — omija śmierć — jest wniebowzięciem (Najświętsza Maryja Panna, Eliasz, Henoch).

Drugą część wypowiedzi Jezusa wypełnia tylko jedno zdanie (20,37): „(To), że i martwi są budzeni—podnoszeni, nawet Mojżesz uczynił znanym podczas (wydarzenia) krzewu kolczastego, kiedy nazywa Pana Bogiem Abrahama i Bogiem Izaaka, i Bogiem Jakuba” (ὅτι δὲ ἐγείρονται οἱ νεκροί, καὶ Μωϋσῆς ἐμήνυσεν ἐπὶ τῆς βάρτου, ὡς λέγει κύριον τὸν θεὸν Ἀβραὰμ καὶ θεὸν Ἰσαὰκ καὶ θεὸν Ἰακώβ.) o charakterze dopełnieniowym względem całości. Połączone spójnikami ὅτι δὲ — w wyrażeniu eliptycznym, w którym δὲ, konsekwentnie, jak za poprzednim razem, zaznacza tylko przejście „do innej myśli, bez intencji wyraźnego przeciwstawienia jej poprzedniej”⁵⁰ — jest przysłowiową „kropką nad «i»” w uzasadnianiu i wyjaśnianiu rzeczywistości zmartwychwstania. Najdoskonalszy zamysł Boga, objawiony w pierwszej części wypowiedzi, prowadzący każdego przez doczesność wprost do nieba, mało przez kogo jest osiąganym. Dlatego Chrystus w drugiej części ujawnia, że Bóg nikogo nie pozostawia w doczesności, lecz i nawet „martwi” (οἱ νεκροί) są również budzeni i podnoszeni (ἐγείρονται). Zaznaczenie przy tym, że „nawet Mojżesz uczynił (to) znanym” (καὶ Μωϋσῆς ἐμήνυσεν) tchnie optymizmem i podkreśla ciągłość i niezmiennność nauki o zmartwychwstaniu oraz pełną zgodność Nauczycieli: Jezusa i Mojżesza. Wzmacnia też poczucie mocy płynącej już z samego faktu podnoszenia się martwych (ἐγείρονται οἱ νεκροί). Jak w Ewangelii Marka zauważalne było patrzenie poprzez „miejsce”, tak Łukasz przeprowadza wszystko poprzez czas. Zarówno przyimek ἐπὶ, jak też spójnik ὡς domagają się konsekwentnej interpretacji czasowej. Zestawione ze sobą w bliskości są-

⁵⁰ Por. δὲ. WSGPNT, s. 119.

siadującej tworzą zależność znaczeniową o charakterze duratywno-zdarzeniowym: „podczas” – „gdy”/„kiedy”. Zaznaczają w ten sposób jakby „styk” wieczności z doczesnością poprzez działania: z jednej strony Boga, a z drugiej człowieka. W trwaniu — „podczas” płonienia krzewu w ogniu (וְהָיָה הַסֵּנֶה בֵּעֵר בְּאֵשׁ) i równoczesnego nie pochłaniania go przez ten ogień (וְהַסֵּנֶה אֵינְנוֹ אֹכֵל), który był płomieniem ukazującym Anioła Jahwe ze środka tego krzewu (וַיֵּרָא מֵלֶאדָּי יְהוָה אֵלָיו) (por. Wj 3,2) — Chrystus, w Ewangelii Łukasza, umieszcza zdarzenie czasowe: „kiedy” Mojżesz wobec Izraelitów, do których aktualnie wtedy był posyłany, w przyszłości nazwie Jahwe–Pana (יְהוָה) Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba (וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה כֹּה־תֹאמַר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) יהוה אלהי אבותיכם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב שלחני: אֵלֵיכֶם זֶה־שְׁמִי לְעֹלָם וְזֶה זְכָרִי לְדֹר דֹּר: אֱדֹהָיָה אֲשֶׁר אֱדֹהָיָה; por. Wj 3,14). W opowiadaniu o Mojżeszu w Wj 3 wieczność Boga niejako wnika w doczesność człowieka — analogicznie jak w pierwszej części wypowiedzi Jezusa w Łk 20,34-36 — a w konsekwencji w słowach: „podczas (wydarzenia) krzewu kolczastego, kiedy nazywa Pana Bogiem (...)” (ἐπὶ τῆς βάρτου, ὡς λέγει κύριον τὸν θεόν; Łk 20,37ba). W tym wszystkim, jak i w przywołanej osobie Abrahama (τὸν θεὸν Ἀβραάμ; Łk 20,37bβ), ujawnia się „moment wiary” W ślad za nim — zarówno w osobie Izaaka (καὶ θεὸν Ἰσαάκ; Łk 20,37bγ), jak też w słowach: „nawet Mojżesz uczynił znanym” (καὶ Μωϋσῆς ἐμήνυσεν; Łk 20,37aβ) — zauważalny jest „moment radości” z pewną dozą umocnienia. Natomiast „momentu mocy” można dopatrzeć się w budzeniu i podnoszeniu martwych (ὅτι δὲ ἐγείρονται οἱ νεκροί; Łk 20,37aa), jak też we wzbudzeniu licznych potomstwa Abrahamowego, będącego w całości dziedzicem obietnicy Bożej, przez osobę Jakuba (καὶ θεὸν Ἰακώβ; Łk 20,37bδ) — co również zawiera w sobie element radości. To wszystko sprawia, że wyraźnie dostrzegalny jest zamiar ze strony Chrystusa budowania nie idei, lecz rzeczywistego „synostwa” każdego z ludzi na bazie realnego zmartwychwstania, z którym nierozdzielnie związane są momenty: wiary, radości i mocy.

4.4. Rozwiązanie

U wszystkich trzech ewangelistów etap rozwiązania ma miejsce w końcowym fragmencie wypowiedzi Jezusa i sprowadza się do jednego krótkiego zdania będącego nie tylko wyprowadzeniem wniosku z tej wypowiedzi, ale całkowitym zamknięciem jakiegokolwiek dyskusji na temat zmartwychwstania umarłych. Zdania te u Mateusza i Marka wydają się być bliźniaczo podobne, choć nie identyczne, i dopiero różny kontekst, jaki tworzy każda z perykop, dyktuje inny sposób odczytania ich treści. W tym zanotowanym u Marka (12,17a): „Nie istnieje Bóg martwych,

⁵¹ Por. etymologię imienia Izaak (יִצְחָק): Rdz 18,13-15; 21,1-3.

lecz żyjących” (οὐκ ἔστιν θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων), główny ciężar treści koncentruje się na samej sprzeczności. Przypomnijmy, iż wiodącym elementem w tej Ewangelii jest realna „moc Boga” i jej bezpośrednie działanie; a jeśli coś istnieje, to z mocy posyłającego — tak w istnienie, jak i w funkcję — „Jestem”. Wiemy też, że każda funkcja podmiotowa niemożliwa jest bez życia. Zauważyliśmy poza tym wcześniej, iż u Marka najmocniej zaznacza się czasowy kontekst wypowiedzi Jezusa, w którym to, co będzie, jeszcze go nie ma; podobnie też to, co było, a obecnie jest martwe — tego również już nie ma. Stwierdzając ogólnie, odnośnie przeszłości, zaznaczmy: Istnieje tylko to, co do tej pory żyje, trwa, czyli aktualnie jest. Skoro więc Bóg, sam siebie określając za pośrednictwem świadectwa podmiotowych bytów stworzonych (Abrahama, Izaaka i Jakuba), o których wiemy, że żyły w przeszłości, wskazuje równocześnie na Siebie, jako na Tego, Który Jest — a więc zawsze aktualnie posyła w żyjące istnienie i funkcję te byty — to sprzecznym jest sam Jego Byt z możliwością istnienia martwego bytu podmiotowego, na który aktualnie mógłby się powoływać. Czasownik εἶμί, który został użyty w funkcji orzeczenia prostego, jak i całe zdanie wypowiedziane z dużą dozą sensu ogólnego (θεὸς nie posiada rodzajnika), pozwalają zinterpretować myśl w następującym kształcie: „Sprzecznym (z samookreśleniem się Boga) jest istnienie Boga (i) martwych, (których by on był Bogiem,) lecz (realnym jest istnienie Boga) żyjących”. Zdanie to odczytane z pominięciem nawiasów ma wydźwięk ironizujący — dobrze odpowiadający saducejskiemu sceptycyzmowi. Dodajmy, odnośnie rozumienia kontekstowego konstrukcji greckiego zdania: οὐκ ἔστιν θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων, że rzeczownik „Bóg” – θεός, w swoim istnieniu, jest dwukrotnie dookreślany (przydawką przymiotną): najpierw na sposób negatywny (οὐκ ἔστιν – „nie jest”), a potem przez zaprzeczenie tej negacji (ἀλλὰ – „lecz”).

Mateusz zaopatrza w rodzajnik przywołany podmiot zdania (Mt 22,32b): „Nie istnieje Bóg martwych, ale żyjących” (οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων), czym wyraźnie daje do zrozumienia, że niekonieczne jest dodatkowe dookreślenie go, a przez to zdanie nabiera od strony znaczeniowej bardziej kierunku egzystencjalny. Czasownik εἶμί użyty został w funkcji orzeczenia prostego (jak u Marka). Tak więc na pierwszym planie mamy stwierdzone istnienie Boga — jakkolwiek sam podmiot potraktowany jest w rozumieniu szczegółowym — a przeciwstawione sobie zostały tylko dwie przydawki przymiotne: „martwi” (νεκρῶν) i „żyjący” (ζώντων). Skoncentrowana na „miejscu” — którym jest działające żywe słowo Boga, a ostatecznie sam Byt Boga — odpowiedź Chrystusa w Ewangelii Mateusza prowadzi do rozwiązania potwierdzonego w prologu Ewangelii Jana (por. J 1,1-5)³² — w samym Bycie i w samym Słowie. Ten Bóg, Bóg Abrahama, Bóg

³² J 1,1-3a: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν – „Na początku było

Izaaka i Bóg Jakuba — trzykrotnie wezwany w świadectwie patriarchów — obecny w swoim Słowie, żyjący w Nim, jest „miejszem” życia: „To, co stało się w Nim, było życiem” (J 1,3b-4a: ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν). To życie jest „światłem ludzi”, które przeciwstawione „ciemności” — w tym kontekście jawnie oznaczającej śmierć — z woli Bożej okazało się być niepokonywalne: „Zatem życie było światłem ludzi, a przecież światło w ciemności ukazuje się, mianowicie: ciemność go nie opanowała” (J 1,4b-5: καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.). Tak więc kształt interpretacyjny zdania zapisanego w Mt 22,32b można by określić jako: „Nie istnieje (ten) Bóg (taki Bóg, który byłby) martwych (patriarchów), ale (istnieje tylko Bóg) żyjących”. Przez wyakcentowanie Bytu Boga w Jego mowie niezależnej, w kontekście świadczących patriarchów, cała siła argumentacji kieruje się ku istnieniu zarówno Boga, jak i świadczących wcześniej o Nim. Dobitnie daje temu wyraz orzeczenie przez εἰμί postawione na pierwszym miejscu w zdaniu. W kontekście odpowiedzi pobrzmiewa w tym zakwestionowanie błędnej perspektywy pytających — z pozycji umarłego brata — a i równoczesne odwołanie się do ostatecznej racji istnienia wyłącznie żyjących.

Natomiast Łukasz — aby także rozwiązanie utrzymać w charakterze pokonywanego problemu — inaczej kształtuje całe to zdanie, dodając do wniosku końcowego jeszcze jedno, wieńczące, uzasadnienie. Łukaszowa fraza (Łk 20,38): „A Bóg nie jest (Bogiem) martwych, lecz żyjących, gdyż wszyscy Nim żyją” (θεὸς δὲ οὐκ ἔστιν νεκρῶν ἀλλὰ ζώοντων, πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν) połączona spójnikiem δέ, tu przetłumaczonym jako „a”, umieszczona zostaje jakby w jednym wywodzie problemowym — ściśle z nim złączona. Jego podrzędny człon okolicznikowy przyłączony spójnikiem γὰρ, wskazującym na przyczynę, wyraża istotę rzeczy rozwiązującej całość problemu. Czasownik εἰμί został użyty jako łącznik podmiotu z orzecznikiem domyślnym — trzykrotnie powtórzonym w zdaniu bezpośrednio poprzedzającym — θεὸς. Optyka wypowiadającego to zdanie ma kierunek od istnienia–życia człowieka w Bogu ku faktycznej egzystencji. Interpretacja treści daje się więc ująć następująco: „Ponieważ w s z y s c y ż y j ą Bogiem, Boga mają tylko żyjący, a nie martwi — przejawem i s t n i e n i a Boga jest człowiek żyjący, a nie martwy”. Nasuwa to analogię stwierdzenia, że „przejawem ojca jest syn”, gdyż z samej istoty relacji wynika, iż: ojciec żyje w synu, a syn żyje ojcem (np. por. J 8,12-59; 10,25-39).

Jak liczne różnice ukazywały się zasadniczo dotychczas, tak zaskakującym ujawnia się ściśły związek wszystkich trzech Ewangelii synoptycznych właśnie na gruncie rozwiązania. Te trzy rozwiązania Chrystusa, wynikające z kontekstu różnie podane przez Marka, Mateusza i Łukasza, układają się w ogólny, spójny łańcuch

Słowo, i Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez nie się stało, a bez niego ani jedno stało się”

logiczny, o następującym łączeniu: u podstaw sceptycyzmu leży nieuświadomiona sprzeczność w poglądach (por. odpowiedź w Mk); u podstaw nieuświadomionej sprzeczności leży problem ontyczny (por. odpowiedź w Mt); u podstaw problemu ontycznego leży niezrozumienie istoty rzeczy (por. odpowiedź w Łk). A tą istotą rzeczy jest „synostwo”, a w zasadzie relacja ojcowsko-synowska.

4.5. Zakończenie

Zauważona wyżej definitywność wypowiedzi Chrystusa, zwłaszcza w części rozwiązania, skutkuje w zakończeniu tym, że saduceusze, jako społeczny prąd mentalnościowy narodu wybranego, zostają całkowicie wyłączeni i odsunięci spośród zdolnych przyjąć zbawienie. Innymi słowy: Pozostawanie w tym kręgu myślowym ostatecznie uniemożliwia wiarę — tę sercem przyjętą (por. Rz 10,10). Każdy z ewangelistów inaczej to zaznaczył. Marek wprost i bardzo wymownie, zaledwie dwoma słowami Chrystusa (Mk 12,27b): πολὺ πλανᾶσθε — „głęboko błąkacie się” Wprawdzie samo „błąkacie się” (πλανᾶσθε), zamykające tak mowę Chrystusa, jak i całą perykopę, ma również znaczenie inkluzyjne — wskazując, przez odwołanie się do początku tej mowy, na to, co jedynie ważne i pierwszoplanowe w całym wydarzeniu, a w związku z tym, co zasługuje na podkreślenie i zamknięcie — jednak znaczenie od strony treści tak umieszczonego wyrażenia: powtórzonego, wzmocnionego, po którym już nic w tym opowiadaniu nie następuje, a wypowiedzianego przez samego Chrystusa — jedyną postać pierwszoplanową — nabiera charakteru orzeczenia, wręcz wyroku nieodwołalnego, ostatecznego. Postawione na samym końcu „głęboko błąkacie się” nie ma już tylko zastosowania do pytania adwersarzy, czy też do ich sceptycyzmu, lecz uderza w wykazaną sprzeczność ich przekonań w świetle rzeczywistości ukazanej przez Jezusa na gruncie samego Pięcioksięgu. Jedyną drogą, przewyciężającą sprzeczność, byłoby przyznanie się do błędu. To jednak, w opisie Marka, ze strony saduceuszy nie jest zdolne nastąpić na gruncie postawy zawieszającej sąd — również ten odnośnie własnych przekonań i postaw.

Odsunięcie środowiska saducejskiego inaczej ujęte zostaje przez Mateusza. Zdaniem kończącym perykopę, a równocześnie rozszerzającym myśl wcześniejszą spojrzeniem na reakcję słuchających, jest (22,33): „A to usłyszawszy, tłumy były porażone ze względu na Jego naukę” — καὶ ἀκούσαντες οἱ ὄχλοι ἐξεπλήρσοντο ἐπὶ τῇ διδασκῆ αὐτοῦ. W tym szerszym spojrzeniu nie widać już saduceuszy — rozmyli się w tłumie. Jedynym śladem ich obecności może być zastosowany przez Mateusza — odnośnie sposobu przyjęcia słów Chrystusa przez lud — czasownik ἐκπλήρσω, wyrażający w swym złożeniu „uderzanie, rażenie” (πλήρσω) w „pełności” (ἐκ)⁵³. To „porażenie” zostaje wyprowadzone z konkretnej „nauki Jego” (τῇ διδασκῆ αὐτοῦ) —

⁵³ Por. ἐκ, WSGPNT, s. 176–179; ἐκπλήρσω, tamże, s. 501.

dopiero co zakończonej — i „ze względu” (ἐπί) na nią⁵⁴. Słowo oznaczające „zdumienie”, którego w tłumaczeniu używa *Biblia Tysiąclecia*, czy nawet „zaniepokojenie”⁵⁵ wydaje się być niewystarczającym, gdyż nie oddaje aktualnej obecności w tłumie wcześniej pytających. Nie ma też żadnej uwagi o tym, by opuścili miejsce zdarzenia w którymś momencie, a w przypadku perykopy Mateusza mamy do czynienia ze zwykłą narracją, która takiej okoliczności na pewno by nie przeoczyła. Natomiast z pewnością uderzające, czy wręcz porażające, musiało być objawienie podnoszenia z martwych wyprowadzone z samego Imienia Jahwe. Uderzające tym bardziej, że podane w obecności przewodzących ludowi w kulcie i życiu religijno-narodowym, będących dla niego dotychczas niepodważalnym autorytetem. Porażające, w końcu, nierozwiązanym problemem ontycznym wokół Boga, Który Jest — Tego obecnego w Torze — i wobec Boga- Człowieka, Który Jest — właśnie aktualnie przed słuchającymi.

Jeszcze inaczej zaznacza końcowe odsunięcie saduceuszów Łukasz. W zdaniach (20,39-40): „Natomiast jacyś (z) uczonych w Piśmie, odpowiadając, rzekli: Nauczycielu, dobrze powiedziałeś. Ponieważ już nie odważali się Go pytać (o) nic” (Ἀποκριθέντες δὲ τινες τῶν γραμματέων εἶπαν· διδάσκαλε, καλῶς εἶπας. οὐκέτι γὰρ ἐτόλμων ἐπερωτᾶν αὐτὸν οὐδέν) — po prostu znikają, gdyż trudno ich utożsamiać z „jakimiś (z) uczonych w Piśmie” (τινες τῶν γραμματέων). W przypadku tego opowiadania całkowite zniknięcie, bez wcześniejszej wzmianki, jest usprawiedliwione, gdyż Łukasz, jak to zauważyliśmy wcześniej, koncentruje się nie tyle na wydarzeniu, co na problemie. I faktycznie ten problem do samego końca konsekwentnie przedstawia. Notka o uczonych w Piśmie, przy całej ich zgodności, a równocześnie zwracanie się do Jezusa z uznaniem, w formie „Nauczycielu” (διδάσκαλε), oraz uwaga o braku odwagi do stawiania dalszych pytań, zdają się świadczyć o rzeczywistym rozwiązaniu problemu. Przy czym należy zauważyć, że wiersze te mają charakter „zawiasowy” — przygotowują równocześnie kolejną narrację, wprowadzając do akcji nowych uczestników oraz równocześnie wskazując na jedność miejsca i czasu z rozpatrywaną tu perykopą. Daje się wyłowić fakt, że w sytuacji tak jednoznacznego zakończenia mowy przez Jezusa jedyną grupą zdolną do podtrzymania dialogu byli tylko ci spośród narodu wybranego, którzy głównym swym staraniem usiłowali dotrzeć do prawdy Objawienia. Natomiast olbrzymi ładunek napięcia, jaki powstał w wyniku najpierw konfrontacji, a potem nieoczekiwanego rozwiązania problemu, domagał się inteligentnej riposty (ἀποκριθέντες – „odpowiadając”): „Nauczycielu, dobrze powiedziałeś” (διδάσκαλε, καλῶς εἶπας). To „Nauczycielu” ma w tym miejscu zupełnie inne znaczenie, niż na początku pytania inicjującego problem. W obliczu wypowiedzi Jezusa, o której można tylko stwierdzić „dobrze powiedziałeś” i nie sposób z nią prowadzić równorzędnej

⁵⁴ Por. ἐπί, WSGPNT, s. 214–218.

⁵⁵ Por. ἐκπληροῦμαι, WSGPNT, s. 186.

polemiki, *vocativus* „Nauczycielu” wyraża najgłębszy szacunek i uznanie. Myśl tę potwierdza drugie zdanie, mówiące o braku odwagi nawet do zadawania pytań, które wskazując na to, iż, w świetle objawionej przez Chrystusa prawdy o zmartwychwstaniu, zanikły na ten moment inne tematy i problemy, ujawnia faktyczny brak rozumienia istoty rzeczy u wszystkich przysłuchujących się omawianej kontrowersji.

Całą jej treść, w trzech różnych ujęciach Ewangelii synoptycznych Mateusza, Marka i Łukasza, możemy obecnie przedstawić następująco⁵⁶:

Mt 22,23-33

²³ Pytanie wyszło z tej części Izraela, która głosiła nieistnienie podniesienia życia, a która wyłoniła się z tłumy otaczającego Jezusa — na niedługo przed oddaniem przez Niego życia i przed Jego zmartwychwstaniem — przez zbliżenie się do Niego.

²⁴ Są oni słuchającymi Prawa (niekoniecznie osobiście), w którym Mojżesz racjonalnie (obiektywnie) powiedział, na wypadek gdyby ktoś umarł, nie mając dziecka: Niech poślubi z powinowactwa jego brat jego żonę; zatem niech podniesie potomstwo z pomocą swego brata.

²⁵ Niejako ustami całego Izraela, za pomocą wolitywnie przeciwnej Prawu haggady, pytają więc subiektywnie: „Ale u nas było siedmiu braci” — spiętrzając trudność do pełni nierozwiązywalności — „zatem pierwszy, ożeniwszy się, zmarł, a nie mając potomstwa, pozostawił żonę swoją bratu swemu”.

²⁶ „Podobnie i drugi, i trzeci, aż do siedmiu” — stawiają problem jakby w imieniu pierwszego z braci — tego umarłego — na którym koncentrują całą swą uwa-

Mk 12,18-27

¹⁸ Oto przed nami sam Chrystus, do którego podchodzą wymagający określenia saduceusze, jako ci, dla których powstania z martwych nie ma, a którzy mówiąc, pytali Go.

¹⁹ Są oni czytającymi Prawo osobiście, ale jednocześnie parafrazującymi je poprzez swoje rozumienie — subiektywnie. Stąd tryb przypuszczający w tej części ich wypowiedzi, gdzie stwierdzają: „Mojżesz napisał nam, że gdyby czyjś brat umarł i pozostawił żonę, a nie wydał dziecka, niechby wziął brat jego żonę i wzbudził potomstwo bratu swemu”

²⁰ Teraz przechodzą w ton rzeczowy, obiektywny, traktując opowiedaną sytuację zadaniowo i przenosząc uwagę z brata na brata: „Siedmiu braci było. I pierwszy wziął żonę, tak że umierając, nie wydał potomstwa” — sprawa umierania łączona jest bezpośrednio z pozostawianiem—wydawaniem potomstwa.

²¹ Drugi jest potraktowany z tą samą uwagą, co pierwszy: „I drugi wziął ją, tak że umarł, nie pozostawiwszy potomstwa”. Z trzecim stało się dokładnie tak sa-

Łk 20,27-40

²⁷ Zaistniało pytanie skierowane do Jezusa przez jakichś bliżej nieokreślonych spośród nazywanych „saduceuszami”, którzy, tylko na czas stawiania tego pytania i tylko w tym celu, przybliżyli się chwilowo, a według których powstania z martwych nie ma.

²⁸ Są oni czytającymi Prawo osobiście i dosłownie, więc przedstawiają problem w następujący sposób: „Mojżesz napisał nam: «Jeśli czyjś brat umarłby», mając żonę, «a ten bezdzietny byłby», niechby «wziął brat jego (tę) żonę i wzbudził potomstwo bratu jego”

²⁹ Dalej nie ma zatrzymania się praktycznie przy żadnym z siedmiu braci. Mówiąc o pierwszym z nich, od razu na czoło wysunięta została jego śmierć, niemal jednocześnie z „wzięciem żony” i tylko przymiotnikowo potraktowana bezdzietność. Dopiero przy siódmym orzekła się w pełni o wszystkich: „Jednakże było siedmiu braci, gdy pierwszy, wzięwszy żonę, umarł bezdzietny,

³⁰ gdy drugi ³¹ i trzeci wziął ją tak samo, a nawet siedmiu — nie zostawili dzieci i umarli”. Jednak głównym punktem odniesienia jawi się kobieta.

⁵⁶ To, co należy do ścisłego tłumaczenia tekstu biblijnego, zostało ujęte w cudzysłów. Pozostały tekst stanowi parafrazę lub znaczenie odpowiednich wierszy.

gę. Pozostałych wymieniają tylko numerycznie.

²⁷ „Później i (po) wszystkich umarła żona” — krótko wzmiankuje, niejako w następstwie śmierci wszystkich.

²⁸ „W podniesieniu (z martwych), jednakże, kogo z siedmiu będzie żoną? Wszyscy przecież ją mieli!” — wyrażają absurdalny sprzeciw wobec Tory. Pytanie ich jednak domaga się pewnej a i udowodnionej odpowiedzi.

²⁹ Obecnie Torą jest sam Chrystus, a to, co napisał Mojżesz, jest w pełnej zgodzie z Jego nauczaniem. „Ale Jezus, odpowiadając, rzekł im:”

Nie znacie Pięcioksięgu, ani Pism, ani Proroków, gdyż o nieśmiertelności była już tam mowa.

mo, jak w przypadku pierwszych dwóch.

²² „I wszystkich siedmiu nie wydało potomstwa”

„Ostatecznie (po) wszystkich i kobieta umarła”.

²³ Problem saducejski ukazuje się od strony małżeństwa monogamicznego, konfrontując je z kwestią ostatecznego powstania z martwych w sceptycznym pytaniu: „W podniesieniu (z martwych), jeśli podnieśliby się, kogo z nich będzie żoną, skoro siedmiu posiadało ją (jako) żonę?”

²⁴ Wszystko, co dotychczas, było tylko ciem. Obecnie cała nasza uwaga zwraca się ku Chrystusowi i Jego słowom. „Rzekł im Jezus:”

(Czyż) nie przez to, co sami wyraziliście w pytaniu, błąkacie się, nie znając pism, ani mocy Boga, tj. błąkacie się, niedoświadczając w sobie słowa Bożego, błąkacie się, niedoświadczając Bożej obecności w waszych czynach? — rozpoczął Jezus w tonie polemicznym. Innymi słowy: Czy doświadczyliście bezpośredniej obecności Boga albo czy przynajmniej Jego działania w słowie, skoro cała wasza postawa osobowościowa chwycie się i błąka?

²⁵ Ilekroć więc z martwych powstawaliby, ani poślubiają, ani są poślubiane, lecz są — jak zwiastunowie w niebiosach. Każdorazowe podnoszenie z martwych stanowi warunek dla bycia „jak posłańcy w niebiosach”. Podniesienie z martwych jest niejako wejściem ludzkiej woli w wiodące działanie (posyłanie) Boskiej woli, a źródłem tego — bezpośrednio doświadczenie Boga w Jego mocy. Rozpoczyna się to doświadczeniem działania Boga w Jego słowie — tu, w doczesności.

Już przy trzecim jest znów przypominane o „braniu żony” przez kolejnych braci.

³² Następnie otwarcie jest o niej mowa pierwszoplanowo: „W końcu mianowicie (ta) żona umarła”.

³³ „(Ta) żona jednakże w podniesieniu (z martwych) kogo z nich staje się żoną? Przecież siedmiu miało ją (jako) żonę”. I tak postawiony został problem ogólny,

³⁴ który Jezus „miętko” podjął, bezkonfliktowo, z intencją wytrwałego tłumaczenia. „Właściwie Jezus odpowiedział im:

³⁰ „Ponieważ w podniesieniu (z martwych) ani poślubiają, ani są poślubiane, ale jak posłańcy (Boży) w niebie są”. Podniesienie z martwych jest tym samym, co wieczne bytowanie w niebie, przynosi nieśmiertelność, natomiast poślubianie zawsze wymaga czasu i przestrzeni.

Synowie doczesności poślubiają i wydają się za mąż. ³⁵ Natomiast uznani za godnych osiągnięcia wieczności i powstania z martwych ani poślubiają, ani nie są wydawane za mąż, ³⁶ bo nie mogą już umrzeć. Są jednakowi—równi postawom Boga i są synami Boga, będąc synami zmartwychwstania”. Termin „synowie” stał się kluczowym. Nasze „synostwo Boga” jest „momentem przedłużenia” w relacji synowskiej wiecznej. Chrystus ukazuje proces ludzkiego życia jako „moment ofiarowa-

³¹ „A o podniesieniu martwych nie odczytaliście, (co) zostało powiedziane wam przez Boga oświadczającego:

³² «Ja jestem Bóg Abrahama i Bóg Izaaka, i Bóg Jakuba». Jezus wraca tu do samego Pięcioksięgu, pochylając się nad ignorancją saduceuszy.

I ostatecznie stwierdza: Nie istnieje taki Bóg, który byłby martwych, ale istnieje tylko Bóg żyjących.

³³ „A to usłyszawszy, tłumy były porażone ze względu na Jego naukę”

²⁶ Skoro jednak patrzycie mobilnie, to może jesteście w stanie zrozumieć przejście „z martwych” do bycia w stanie posłania — przenieść punkt patrzenia z miejsca egzystencji ludzkiej, jakim jest małżeństwo, do innego miejsca tej egzystencji, jakim są niebiosy? Natomiast o martwych, że są budzeni, nie odczytaliście w księdze Mojżesza obok krzewu kolczastego? Jak to możliwe, że rozkazał mu Bóg, będący nazywanym przez Siebie Bogiem Abrahama i Bogiem Izaaka, i Bogiem Jakuba?

²⁷ Przecież sprzecznym jest istnienie Boga i martwych, których by on był Bogiem, a prawdziwym rzeczywiste istnienie Boga żyjących.

„Głęboko błąkacie się”.

nia”: od „synostwa doczesnego” ofiarowanego dla przedłużenia w poślubieniu lub za mąż wydaniu poprzez „dotarcie” do „równoważności uznania” tego dla wieczności i do „podniesienia” ze wszystkiego tego, co „martwe”, już bez poślubiania, ale i też bez umierania, do „synostwa Jego zmartwychwstania” ofiarowanego Bogu w przedłużeniu na wieczność. Dotarcie całkowitą doczesną ofiarą do tego, co wieczne, omija śmierć i jest wniebowzięciem.

³⁷ „(To), że i martwi są budzeni-podnoszeni, nawet Mojżesz uczynił znanym podczas (wydarzenia) krzewu kolczastego, kiedy nazywa Pana Bogiem Abrahama i Bogiem Izaaka, i Bogiem Jakuba”. Ze strony Chrystusa wyraźnie dostrzegalny jest zamiar budowania nie idei, lecz rzeczywistego „synostwa” każdego z ludzi na bazie realnego zmartwychwstania, z którym nierozdzielnie związane są „momenty: wiary, radości i mocy”

³⁸ Ponieważ w s z y s c y żyją Bogiem, Boga mają tylko żyjący, a nie martwi — przejawem i s t n i e n i a Boga jest człowiek żyjący a nie martwy.

³⁹ „Natomiast jacyś (z) uczonych w Piśmie, odpowiadając, rzekli: Nauczycielu, dobrze powiedziałeś.

⁴⁰ Ponieważ już nie odważali się Go pytać (o) nic”.

Z całą stanowczością należy podkreślić, że powyższe zestawienie nie jest tłumaczeniem tekstu, choć w dużym stopniu opiera się na dosłownym przekładzie, lecz stanowi możliwie najkrótszą interpretację treści wynikającej ze ścisłego przetłumaczenia.

5. Teologiczny sens synoptycznego przesłania o podniesieniu z martwych

Zestawiona powyżej treść trzech różnych spojrzeń teologicznych na jedno i to samo wydarzenie posiada wspólny korzeń nie w czym innym, jak w Osobie Chrystusa, którego przesłanie ewangeliczne potrzeba nam odczytać przez złożenie w całość tych „barw podstawowych”. Zarysowane głównie dotychczas różnice otwierają szerokie pole znaczeniowe, gdyż nie odnajdujemy pomiędzy nimi wzajemnych zaprzeczeń, lecz poszerzony zakres aspektowy kwestii podnoszenia z martwych. Ponadto z pomocą przychodzi nam też czwarta Ewangelia, która dostarcza dodatkowe światło w scenie zainspirowanej może tym samym, a może podobnym wydarzeniem. To, co łączy J 8,31-59 z Ewangelią każdego z synoptyków w wydarzeniu pytania o podniesienie z martwych, to: (1) gatunek literacki kontrowersji (2) w całym ciągu takich zdarzeń, (3) wspólne miejsce tych wydarzeń, jakim jest świątynia w Jerozolimie — miejsce składania ofiar Bogu, (4) kontekst mesjański, (5) podobne okoliczności religijno-polityczno-społeczne odnotowanego napięcia między starszyzną żydowską a Jezusem, w których usiłowano Go pojmać, (6) wyraźnie zarysowane rozdwojenie na podłożu wiary pośród audytorium, (7) a w tematyce odwołanie się do Wj 3 i przywołanie Imienia Bożego (bezpośrednie lub pośrednie), (8) przy jednoczesnym powoływaniu się na postać Abrahama, (9) i zarazem podjęciu kwestii nieśmiertelności człowieka, (10) w aspekcie wieczność – czas, (11) towarzyszące temu wzmożone zainteresowanie relacją ojcowsko-synowską, (12) zainicjowanie każdej z perykop od wskazania, przynajmniej możliwej, relacji między Jezusem a audytorium: Nauczyciel – uczniowie, która czerpie swój pierwowzór ze stosunków ojcowsko-synowskich. Nie są to elementy drugorzędne, lecz tworzą zasadniczy kontekst i stanowią kluczowe czynniki treści analizowanego opowiadania tak synoptycznego, jak i Janowego. Tym, co najgłębiej jednoczy to wszystko tematycznie, jest zagadnienie „bytu” — tego Boskiego, wiecznego, i tego ludzkiego, nieśmiertelnego — obu podmiotowych.

Najistotniejszym punktem wspólnym wszystkich czterech perykop, a zarazem źródłem przekazu zawartego w nich Objawienia, jest odnowiony przez Chrystusa przed oczami wyobraźni słuchaczy obraz pierwszego spotkania Mojżesza z Bogiem, powiązany z korzeniami ich tożsamości, które rozpoznawali w ojcostwie Abrahama. Obok momentu ἐγώ εἰμι... – „Ja jestem...” (Mt 22,32), zaistniałego w „ustach” Boga (u Jana z ust Chrystusa wprost o Sobie: ἐγώ εἰμί; J 8,58), pojawia się jednocześnie drugi, nie mniej ważny: ὁ θεὸς Ἀβραάμ – „Bóg Abrahama” (Mt 22,32; u Jana wyrażony sporem o ojcostwo), wsparty realnie spełnioną obietnicą w postaci: καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ – „i Bóg Izaaka, i Bóg Jakuba” Pierwszy wyraża podmiotowe istnienie Boga; drugi — pewien stan zależności, w jaki Bóg sam stawia Siebie, objawiając się. Ten stan zależności oddaje wprost

składnia hebrajska przez *status constructus*, w którym został postawiony „Bóg” w wyrażeniu: אֱלֹהֵי אַבְרָהָם – „Bóg Abrahama” (Wj 3,6). Abraham przez słowo Boga „posiadł” Boga, czy też „Bóg”, na mocy wypowiedzianych przez Siebie słów, uczynił się „zakładnikiem” Abrahama — i to w samym Istnieniu. To wszystko ma miejsce realnie, gdyż każde słowo (הִנֵּה בָרָךְ) Boga, mając moc sprawczą, jest faktem rzeczywistym. Już na „teren” objawiania się człowiekowi, a w zasadzie na samym tego początku, Bóg postawił Swoje Istnienie w funkcji przedmiotowej, która umożliwiła człowiekowi uruchomienie przyrodzonych działań poznawczych w stosunku do Niego. Jednocześnie wskazał, że Istnienie, z Jego woli, stało się „własnością” człowieka nie na zawsze — czyli w przedłużaniu doczesności, choćby przez potomstwo — lecz na wieczność — czyli w trwaniu indywidualnym („Bóg Abrahama i Bóg Izaaka, i Bóg Jakuba”) — i nie autonomicznie, z natury, lecz przez „posiadanie” Boga. Bóg, jako „Jestem, Który Jestem”, nie ujął obrazu swojego Istnienia w wyobrażenie jakiejś rzeczy czy pojęcia, lecz odwołał się egzystencjalnie i poznawczo do samego bytu podmiotowego człowieka⁵⁷. Warto w tym miejscu odnotować również to, że nie człowiek został postawiony w stan zależny od Boga, ale Bóg, zachowując wolność człowieka, w wolny sposób darował mu swoje Istnienie. I tak mamy zarysowaną ontyczną podstawę podniesienia z martwych, którą możemy odczytać dzięki Ewangeliom synoptycznym.

Ale jest jeszcze strona poznawcza, w której, jak się okazuje, Boga nie można ująć przedmiotowo. Zdradza to już samo Jego Imię: אֲנִי הוּא אֲנִי אֲנִי („Jestem, Który Jestem”; Wj 3,14). Natomiast podmiotowo poznać oznacza: doświadczyć działania podmiotu na sobie — wejść w dialog międzypodmiotowy. Poznać Boga to doświadczyć przejawów Jego Istnienia — tym samym wejść z Nim w dialog interpersonalny⁵⁸. Historia Abrahama, przedstawiona na kartach Rdz 11,27–25,11, jest właśnie takim jednym wielkim dialogiem z Bogiem, nie znajdującym sobie równych w całym Starym Testamencie, opowiedzianym jakby poprzez życie patriarchy, w który tylko incydentalnie są wtrącane wydarzenia tworzące tło okolicz-

⁵⁷ Wszystkie byty można rozróżnić w dwie grupy: byty przedmiotowe i byty podmiotowe, czyli osobowe. Byty przedmiotowe nie posiadają żadnej władzy nad sobą, czyli: nie są świadome swego istnienia, nie poznają niczego rozumnie, nie podejmują autonomicznych aktów woli i nie decydują o niczym. Byty podmiotowe — przeciwnie — doświadczają, czyli przyjmują w sposób rozumny i wolny „do-świadomości-coś” („coś”, czyli przedmiotowo). Wszystkie byty, a więc również podmiotowe, w stosunku do siebie nawzajem są w funkcji przedmiotowej. Natomiast byty podmiotowe, i tylko one, potrafią być równocześnie w funkcji podmiotowej. Ponieważ żaden podmiot ostatecznie nie daje się zredukować do przedmiotu, gdyż właśnie doświadcza, przeto w każdym poznawaniu podmiotowym pojawia się relacja interpodmiotowa/interpersonalna.

⁵⁸ Według Boecjusza, osoba to indywidualna tożsamość (substancja) rozumnej natury. Z całą pewnością jako o osobach możemy mówić tylko o ludziach. Przez analogię przenosimy pojęcie „osoba” na wszystkie inne stworzone byty rozumne i wolne. To, co w Bogu, przez Objawienie, rozpoznajemy троіście, jest absolutnie wolne i rozumne. Stąd, przez jeszcze dalej idącą analogię, określamy również „Osobami”

nościowe. Całe życie Abrahama po śmierci jego ojca, Teracha (Rdz 12,1) — w tym, jak przedstawiła to Księga Rodzaju — stało się zasadniczo długim łańcuchem rozwoju spotykania Boga, faktycznym spotykaniem Tego, Którego nie znał, lecz doświadczał na każdym kroku i we wszystkim — Boga, którego w ten sposób poznawał podmiotowo. To podmiotowe poznawanie — w przestrzeni osobistej relacji z Istnieniem Tego, Który Jest — Biblia określa „wiarą”⁵⁹. Dodajmy, iż Abraham „nie znał Pism”, ale znał „moc Boga” — łaskę (por. wyżej nt. Mk 12,24).

Wszystkie podmioty stworzone posiadają, obok natury, łaskę — już na mocy samego aktu stwórczego, pozwalającego im istnieć. Jednak to nie jedyny jej aspekt. Tym zasadniczym dla bytów podmiotowych, umożliwiającym im rozpoznanie stwarzania, jest właśnie wiara. Wiara jest takim działaniem łaski, w którym podmiot stworzony odkrywa wszelkie relacje między nim a Stwórcą (między nim a Dawcą wszelkiej łaski). Dlatego wiarę możemy określić jako „światło podmiotowe”. Ma ono zawsze źródło poza człowiekiem — w Bogu — a więc jest nadprzyrodzone. Wiara, i tylko ona, pozwala doświadczać działania Boga, czyli poznać Go podmiotowo, oraz umożliwia podjęcie jakiegokolwiek własnego działania podmiotowego w kierunku Źródła przychodzącej łaski, czyli w kierunku Boga oraz stworzonych bytów podmiotowych innych. Jest jeszcze drugie „światło” poznania. To, które otrzymuje człowiek wraz ze swą naturą — jest więc przyrodzone, własne; pozwala mu ono odkrywać byty stworzone od strony przedmiotowej — w tym również byty podmiotowe od tej strony, lecz nie bezpośrednio Boga. „Światłem przedmiotowym” jest wiedza. Jest ona całkowicie związana z indywidualnymi możliwościami cielesno-duchowej natury i procesem rozwoju człowieka na tej płaszczyźnie — tak więc zamyka się w doczesności.

Ewangelia Jana (8,54b-55a) podpowiada nam, iż u podstaw trudności w przyjęciu prawdy o zmartwychwstaniu leży faktyczny brak poznania Boga: ἔστιν ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με, ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι θεὸς ἡμῶν ἐστίν, καὶ οὐκ ἐγνώκατε αὐτόν· ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτόν. („Istnieje mój Ojciec, wysławiający mnie, który, wy mówicie, że: Bogiem naszym jest, a nie poznaliście Go; natomiast Ja Go znam”). W tym poznaniu podmiotowym trwa natomiast Chrystus. Dlatego mówił do tych, którzy Mu uwierzyli (ἔλεγεν οὖν ὁ Θεοῦς πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ; J 8,31a) — tych, którzy weszli z Nim w relację interpersonalną — by pozostawali w Jego słowie (ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ; J 8,31b), gdyż: „Zaprawdę, istotnie powiadam wam, jeśli ktoś mojego słowa strzec będzie, śmierci na wieczność nie zobaczy” (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν τις τὸν ἐμὸν λόγον τηρήσῃ, θανάτου οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα; J 8,51). Mamy zatem Boskie ἐγὼ εἰμὶ („Jestem”) Jezusa (J 8,58) i Jego słowo sprawcze, które wprowadza tych, co zech-

⁵⁹ Por. Rdz 15.6; Rz 4.2-3.11-13.16-20; Ga 3.5-9; Hbr 11.8-19; Jk 2.20-22.

cą być uczniami (ἀληθῶς μαθηταὶ μου ἔστε; J 8,31bβ), w podmiotowe poznawanie Boga, Który jest Prawdą i Wolnością każdego (καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς.; J 8,32). Dopiero więc wiara przynosi pełną integrację bytu podmiotowego (osoby) w jego strukturze ontyczno-poznawczej. I to jest miejscem życia w człowieku — zintegrowany byt; życia, które w Bogu jest światłem ludzi (J 1,1-5). Nie jest ono oparte na naturze cielesno-duchowej, lecz na łasce Boga, która stanowi integralną część bytu osobowego i jako taka stanowi podstawę podniesienia z martwych, podniesienia ze wszystkiego, co doczesne, w wieczność.

Ciemność jednak poznawcza — brak światła podmiotowego wiary — czyni człowieka martwym, tj. niezdolnym do ruchu w żadnym kierunku, na skutek całkowitego braku orientacji. Łaska Boga trwa — jest ciągle obecna. Dlatego powodem braku światła, a co za tym idzie, braku życia (w sferze ontycznej), jest grzech, który w istocie swej opiera się na kłamstwie, a odbiera wolność: ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν τῆς ἁμαρτίας. ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν. ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. ὅταν λαλῆ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. („Zaprawdę, istotnie powiadam wam, że każdy czyniący grzech jest niewolnikiem grzechu. Wy jesteście z ojca oszczercy i chcecie czynić požądania waszego ojca. Tamten był od początku zabójcą człowieka, mianowicie nie stanął w prawdzie, bo nie istnieje w nim prawda. Kiedy mówi kłamstwo, ze swego mówi, bo jest kłamcą i ojcem kłamstwa”; por. J 8,34.44). Chrystus wprost wyraża prawdę o zabijaniu przez „oszczercę” na skutek całkowitego braku prawdy. Ten brak w sferze poznawczej zaznacza się u człowieka najpierw jako sceptycyzm (zawieszenie sądu), potem jako agnostycyzm (przekonanie o niezdolności do rozpoznania prawdy). Ludzie dotknięci brakiem prawdy są przeświadczeni i zniewoleni tym przeświadczeniem, że wszystko zmierza i kończy się śmiercią: Ἄβραάμ ἀπέθανεν καὶ οἱ προφῆται, καὶ σὺ λέγεις· ἐάν τις τὸν λόγον μου τηρήσῃ, οὐ μὴ γεύσεται θανάτου εἰς τὸν αἰῶνα. μὴ σὺ μείζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἄβραάμ, ὅστις ἀπέθανεν; καὶ οἱ προφῆται ἀπέθανον. τίνα σεαυτὸν ποιεῖς; („Umarł Abraham i prorocy, a Ty mówisz: Jeśli ktoś będzie strzec mego słowa, nie skosztuje śmierci na wieczność. Czy Ty większy jesteś od ojca naszego Abrahama, który zmarł? A i prorocy umarli. Kim siebie czynisz?”; J 8,52b-53; por. wyżej nt. Mk 12,18-23) i tylko tacy potrafią zaprzeczać podnoszeniu z martwych. Ale jest to postawa *stricte* irracjonalna.

Życie w łasce to świadome stawanie w prawdzie (J 8,32.44-45), a nie „błaganie się”, pozostawanie w słowie Bożym (J 8,31.38.43.47.51.55b), a nie „nieznajomość Pism”, oraz wciąż doświadczana obecność Boga w Jego chwale (J 8,39b.50.54.56.58), jako „moc” (por. wyżej nt. Mk 12,24). Chwałą Boga jest każdy spełniony dar (Dz 17,24-25), a spełnionym darem — każdy byt, który równocześnie: (1) po-

chodzi od Boga, przez stwarzanie, tj. umieszczanie w Jego własnym Istnieniu — „moment mocy”, (2) zmierza ku Bogu, przez odkupianie (świata), czyli pociąganie ku temu Istnieniu (por. J 6,44) — „moment wiary” oraz (3) egzystuje dla bytów podmiotowych, przez ich zbawianie, czyli wolne i rozumne, osobiste przyjmowanie odkupiania — „moment radości” (por. wyżej nt. Łk 20,37). Całokształt spełnianego daru stanowi budzenie do życia i podnoszenie do wieczności (por. 1 P 2,9). Tak więc każde z martwych powstawanie jest wchodzeniem w chwałę Boga (J 8,54). „Z martwych” oznacza zarówno „z tego, co doczesne” (w sensie zewnętrznym), jak i „z tego, co pozbawione łaski” (w sensie wewnętrznym). Zmartwychwstanie Chrystusa miało sens wyłącznie zewnętrzny, gdyż nie dokonał On w całym życiu żadnego „martwego uczynku”, tj. takiego, który by nie współdziałał z łaską (J 8,50). Każdemu z nas natomiast dla nieśmiertelności jest potrzebne stałe podnoszenie ku łasce, które jest nieosiągalne inaczej, jak tylko w Chrystusie (J 8,31-32.34-36.38.51.58).

W Chrystusie łączą się dar i powołanie. Jeśli w tym miejscu mówimy o darze, to dlatego, że zarówno Mateusz, jak i Marek, jak i też Łukasz umieszczają wypowiedź Jezusa na temat podniesienia z martwych na tle małżeństwa, które w zamysłu Boga jest wzajemnym obdarowywaniem się dwojga ludzi miłością. Jak to rozumieć w świetle daru Istnienia przez ofiarę stworzenia, odkupienia i zbawienia? Człowiek spełniony jako dar jest, przez swą strukturę podmiotową, obrazem Boga (Rdz 1,26-27; 9,6). Oznacza to, że na miarę swego bytu (Rdz 1,28) potrafi darzyć w ten sposób, że równocześnie: (1) to, co tworzy, „pochodzi od niego”, (2) to, co poznaje, „przybliża się do niego”, (3) to, co przyjmuje, w sposób wolny i rozumny „staje się jego”. To wszystko jest możliwe tylko dzięki bytowaniu podmiotowemu („indywidualnej tożsamości rozumnej natury”) i w żaden sposób nie zależy od cielesnej materii, która nie potrafi darzyć. Wyrażenia temu przeciwne są antropomorfizujące. Tak więc dar na poziomie natury jest rzeczywistością całkowicie duchową, a w wymiarze nadprzyrodzonym — realnością łaski. Podobnie jak łaska Boga, wychodząca z Jego Istnienia, realizuje się jako dar w różnych aspektach — najogólniej rzecz biorąc, przez: stwarzanie, odkupianie, zbawianie — tak i dar ludzki, dla ujawnienia, potrzebuje „formy” swojej realizacji. Tą formą jest ofiara. Dar jest aktem osobowym, którego potencją jest sam podmiot, materią — pewne dobro, a formą — ofiara. O tożsamości i cechach daru w dużej mierze przesądza rodzaj dobra. Jeśli Syna Bożego przyjmujemy jako Dar dla nas (zob. J 4,10; 6,33; 10,11.27-28), to w ten sposób, że Jego Osoba w akcie Odkupienia świata złożyła Ofiarę ze swego życia doczesnego, czego dobrem jest Zbawienie. Istotą tego Daru jest Jego podniesienie z martwych, a przez to każdego z nas, a istnieniem — nieśmiertelność, tożsamością — godność Mesjańska, a przypadłościami — cechy Jego królowania, tj. Królestwo Niebieskie. Akt jest jeden, trwały – wieczny, niezmiennie uobecniany — nadprzyrodzony. Natomiast akt ofiarowania siebie w miłości, której

istotą jest małżeństwo, ma charakter przyrodzony, gdyż szuka oparcia w naturze ludzkiej, i doczesny, gdyż wymaga stałego podtrzymywania w czasie; poza tym daje rozbić się na szereg mniejszych aktów darowania siebie, ofiarowując za każdym razem inne dobro — tym samym jest cząstkowy. Gdyby nawet był doskonały, czyli całkowicie zanurzony w łasce (pozbawiony „cienia grzechu”), potrzebowałby i tak podniesienia z doczesności, która z natury jest śmiertelna. Jednakowo dotyczy to każdej innej drogi miłości w służbie Bogu w życiu doczesnym. Śmiertelność doczesności polega na kresie, jakiego domaga się czas. To, co zmierza, musi mieć cel — kres; to, co trwa, już cel osiągnęło i jest wieczne. Czy istnieje zatem możliwość osiągnięcia całkowitego trwania w Bogu, zanim nastąpi kres biologiczno-fizyczny człowieka? W sposób naturalny — to niemożliwe, gdyż podniesienie z martwych jest darem łaski i każdy go potrzebuje. Łukasz jednak, słowami Chrystusa, próbuje wskazać, że przez całkowitą ofiarę z siebie w realizacji doczesnego powołania Bożego możemy „przedłużyć w wieczność” nasze synostwo—dzieciństwo Boże, płynnie przechodząc od synostwa doczesności do synostwa podniesienia z martwych (por. wyżej nt. Łk 20,34-36). Czyż więc tajemnica nieśmiertelności ludzkiej nie tkwi w Relacji Ojcowsko-Synowskiej Boga, odwzorowanej w obrazie i podobieństwie podmiotowego bytu ludzkiego? Kluczowym zadaniem w przybliżeniu tej Relacji jest ujęcie takich „elementów subontycznych” — mówiąc tu tylko w sensie analogicznym — jak istota i istnienie. Wydaje się rzeczą uzasadnioną pierwszy z nich określić jako „Jedność”, a drugi jako „Miłość”⁶⁰. Stąd jedność istnieje tylko przez miłość, a istotą miłości jest jedność. Obie te kategorie trudno powiązać z cielesną stroną natury ludzkiej (nie należą do niej), dlatego tak ojcostwo, jak i synostwo oraz ich wzajemna relacja są w człowieku natury czysto duchowej. Ewangelia wszystkich czterech autorów prowadzi nas tym kluczem ku podniesieniu z martwych i nieśmiertelności, przez ludzkie osoby Abrahama, Izaaka i Jakuba⁶¹.

Abram, przez całe życie w osobistej relacji wiary poznający Boga, którego najgłębszym doczesnym pragnieniem był „syn” („potomstwo” — אָבִיב; por. Rdz 15,2-3), a któremu Bóg, zmieniając imię na „Abraham”, przyobiecał, że stanie się „ojcem wielu narodów” (אֲבִיבֵי גוֹיִם; por. Rdz 17,4-5), stał się finalną postacią argumentacji Chrystusa w kontrowersji na temat podnoszenia z martwych u wszystkich ewangelistów—synoptyków oraz centralną i jedyną, wokół której rozgorzała polemika w aspekcie nieśmiertelności w Ewangelii Jana (8,51). Podczas gdy w tej ostatniej zasadniczym przymiotem jego, a zarazem głównym przedmiotem sporu, było wprost ojcostwo patriarchy, to w Ewangelii Łukasza Jezus tłumaczy zmarłychwstanie, koncentrując się wokół synostwa i wieńcząc wypowiedź żyjącymi:

⁶⁰ Por. J 3,35; 5,17-21.23.26.43; 6,57; 8,19; 10,15.17.25.30.38; 13,3; 14,6-7.9-11.20-24; 15,9-15; 16,26-28.32; 17,1.4-5.21-26.

⁶¹ W Ewangelii Jana dwóch ostatnich patriarchów należy przyjąć w domyśle.

Abrahamem, Izaakiem i Jakubem, świadczącymi przed Mojżeszem o Bogu. Ponadto we wszystkich trzech relacjach synoptycznych saduceusze stawiają problem podnoszenia z martwych w kontekście przedłużania życia ojcowsko-synowskiego na prawie lewiratu. Z Ewangelii Jana wynika, że relacja ojcowsko-synowska jest rozumiana zwrotnie — w obu kierunkach: jak ojciec mógł mieć nadzieję, że jego życie będzie przedłużane, może nawet w „nieskończoną” przyszłość, tak i ci, którzy uważali się za synów wiele pokoleń wstecz żyjącego ojca, rozciągali swój byt w przeszłość (J 8,33.39.53.56). Jezus jednak wykazuje Żydom, że brak w nich zasadniczych elementów relacji ojcowsko-synowskiej: jedności i miłości (J 8,34.39b-40.42.44a.46b.59a), sprzeciwiając się tym samym brakowi w nich prawdy i wolności (podstawowemu warunkowi dobra) i wprost przeciwstawiając grzech, jako niewolę, synostwu, które jako istniejące przez miłość daje wolność (J 8,34-37). Każdy z synoptyków ujął to na swój sposób w odmalowanym obrazie pytających saduceuszy. Już samo opowiadanie o kobiecie i siedmiu bezdzietnych braciach ukazuje zagubiony obraz relacji ojcowsko-synowskiej, która winna być miłością, i naruszoną jej jedność. Podstawy więc rozumienia nieśmiertelności „leżą w gruzach” — pośród narodu wybranego. Koniecznym było odwołać się do pierwszego wielkiego obrazu historycznego, odmalowującego całym życiem Abrahama tę relację w wymiarze: (1) doczesnym — z Izaakiem, a poprzez niego z Jakubem i dwunastoma pokoleniami Izraela, oraz (2) wiecznym — z samym Jahwe. Abraham bowiem, stając się ojcem narodu wybranego, stawał się najpierw „synem” Boga. Bóg, przyjmując go za „syna”, dawał mu łaskę wiary i w ten sposób pozwalał poznawać się — podmiotowo. Szanował też jego podmiotowość i chciał go poznać, właśnie doświadczając go. Doświadczenie, jako droga poznania podmiotowego, prowadziło do wzajemnej postawy daru, a ta, by stać się realną, musiała zaowocować ofiarą. To właśnie ofiara z Izaaka wieńczy proces rozwoju relacji ojcowsko-synowskiej Abrahama w obu wymiarach i w obu podnosi go z martwych do nieśmiertelności: (1) w tym, że na jego ojcostwo powołują się Żydzi współcześni Jezusowi, oraz (2) w tym, że Bóg objawia się Mojżeszowi, a przez niego wszystkim wierzącym, w ścisłym związku z „ojcem” Izaaka (por. Rdz 26,24) i „ojcem” Jakuba (por. Rdz 31,42). Dopiero jednak ofiara z Izaaka przyniosła nie tylko rozmnożenie potomstwa, lecz spełnienie obietnicy błogosławieństwa (Rdz 22,15-18), zapowiedzianego już przy pierwszym spotkaniu z Jahwe (Rdz 12,2-3). Na to błogosławieństwo powołuje się Piotr w mowie do ludu, po uzdrowieniu chromego (Dz 3,12-26), bezpośrednio łącząc patriarchę z wydarzeniem Zmartwychwstania Chrystusa i podnoszeniem z grzechów. Bóg w wymiarze relacji ojcowsko-synowskiej czyni Abrahama nieśmiertelnym — podnosi go z martwych doczesności i czyni ojcem wierzących wszechczasów (por. Rz 4; Ga 3,5-4,11; Hbr 2,14-18; 11,8-21; Jk 2,17-24). Ewangelia Łukasza bezpośrednio łączy osobę Abrahama: (1) w przypowieści o bogaczu i Łazarzu — z życiem wiecznym (16,19-31); (2) w zdaniu z kobietą pochyłoną — z podniesieniem się z niemocy, wyprostowaniem

(13,10-17); (3) w opowiadaniu o Zacheuszu — ze zbawieniem (19,1-10); (4) w zapytaniu o zbawienie — z rzeczywistością nieba w przestrzeni eschatologicznej (13,23-30), za każdym razem podkreślając jego ojcostwo w stosunku do innych. Tak Abraham stał się ikoną: wiary, ojcostwa i nieśmiertelności. Stąd nie do pomyslenia jest, by zabrakło jego postaci w tłumaczeniu (Łk), w rozstrzygnięciu (Mk) czy też ugruntowaniu (Mt) kwestii podnoszenia z martwych.

La questione della risurrezione universale dal punto di vista sinottico Mt 22,23-33; Mc 12,18-27; Lc 20,27-40

RIASSUNTO

Nel periodo storico della esistenza terrena di Gesù (la pienezza del tempo) sia la questione della risurrezione universale sia, legata con essa, quella dell'immortalità dell'uomo, rappresentavano il vero problema. Possiamo trovare le tracce dell'interesse per questo argomento lungo tutto il Nuovo Testamento, ma in modo speciale e più significativo appare nei Vangeli sinottici. In ognuno di questi testi notiamo lo scontro tra l'insegnamento del Cristo e le opinioni formate nell'ambito del Giudaismo che vengono rappresentate dai sadducei. Gesù con poche parole, radicate nel Pentateuco, dissipa i dubbi.

I testi che ci portano direttamente a questa scena della polemica sulla risurrezione sono: (1) la descrizione del trionfale ingresso di Gesù a Gerusalemme (Mt 21,1-11; Mc 11,1-11; Lc 19,20-40); (2) l'espulsione dei mercanti dal tempio (Mt 21,12-17; Mc 11,15-19; Lc 19,45-46); (3) la domanda dei farisei sull'autorità di Gesù (Mt 21,23-27; Mc 11,27-33; Lc 20,1-8); (4) la parabola dei contadini assassini (Mt 21,33-46; Mc 12,1-12; Lc 20,9-19); (5) la domanda sulle tasse da pagare all'imperatore romano (Mt 22,15-22; Mc 12,13-17; Lc 20,20-26). Il contesto più ampio per la questione discussa si ritrova soprattutto nella Genesi (specialmente nella parte dedicata ai patriarchi come Abramo, Isacco, Giacobbe), il terzo capitolo dell'Esodo e Vangelo secondo Giovanni, principalmente il brano: Gv 8,31-59.

Al livello letterario, tutte e tre le pericopi (Mt 22,23-33; Mc 12,18-27; Lc 20,27-40) si possono dividere in modo molto simile e si possono così individuare le parti di ciascuna, che possiamo definire come:

- 1) l'introduzione generale all'azione (Mt 22,23-33; Mc 12,18-27; Lc 20,27-40);
- 2) le complicazioni generate dal problema dei sadducei con una domanda alla fine (Mt 22,24-28; Mc 12,19-23; Lc 20,28-33);
- 3) il momento culminante del discorso quando Gesù sviluppa il tema (Mt 22,29-32a; Mc 12,24-26; Lc 20,34-37);
- 4) la soluzione del problema con la breve dichiarazione del Cristo sul rapporto tra la vita e Dio (Mt 22,32b; Mc 12,27a; Lc 20,38);
- 5) la fine del dialogo creata dalle ripercussioni della dichiarazione conclusiva (Mt 22,33; Mc 12,27b; Lc 20,39-40).

Le risposte di Gesù che vengono espresse dai tre evangelisti sinottici possono sembrare molto simili tra loro. Infatti, sono le certe differenze nel modo in cui si pone il problema dei

sadducei che possiamo osservare sia al livello del contenuto che nella struttura grammaticale. Così, le risposte di Gesù illustrano i vari aspetti teologici dell'argomento creando in tal modo un ampio campo semantico. Tutte invece si riferiscono allo stesso punto nella storia della salvezza quando Dio si rivela con il nome אֱלֹהֵי אֲשֶׁר אֱדָוָה ed anche יֵעֲקֹב וְאֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב, e fa che essi diventano il segno della risurrezione. La risurrezione raggiunge l'eternità superando la temporalità. Per scoprire l'immortalità dell'uomo sono indispensabili la fede e il rapporto tra padre e figlio caratterizzato dal donare e offrire, come mostra la storia di Abramo. In questo modo, la sua figura nella Bibbia diventa l'icona di fede, paternità ed immortalità. Gli evangelisti non possono evitare di ricordarla per spiegare (Luca), risolvere (Marco), o stabilire (Matteo) la questione della risurrezione.