

KS. STANISŁAW HAREZGA

## STRUKTURA LITERACKA DRUGIEJ MOWY PIOTRA (DZ 3, 12-26)

Mowy Dziejów Apostolskich są nie tylko wiernym obrazem apostołskiego przepowiadania, ale pozostają jednocześnie własną kompozycją Łukasza<sup>1</sup>. Chcąc od tej strony pokazać całe bogactwo jego pracy redakcyjnej, należy wydobyc wszystkie właściwości literackie, jakie przez niego w poszczególnych mowach zostały zastosowane. W artykule tym zajmemy się odczytaniem zamierzonej przez redaktora struktury literackiej<sup>2</sup> drugiej mowy Piotra (Dz 3, 12-26). Uczynimy to po uzasadnieniu jedności literackiej mowy i odnalezieniu zastosowanego przez Łukasza kryterium jej kompozycji.

### 1. JEDNOŚĆ LITERACKA MOWY I KRYTERIA JEJ KOMPOZYCJI

Pierwszym teologiem, który zwrócił uwagę egzegetów na schematyczny podział mów misyjnych Dziejów Apostolskich, był M. Dibelius<sup>3</sup>. Pracując metodą Formgeschichte, odkrył mowę („Predigt”) jako szczególny gatunek literacki i rozpoznał w nim typową budowę. Ta specyficzna struktura literacka każdej mowy stanowi formę zewnętrzną rozkładu jej

<sup>1</sup> Por. W. Wiater, *Wege zur Apostelgeschichte. Ein Arbeitsbuch*, Düsseldorf 1974 s. 34.

<sup>2</sup> Termin „struktura” pojawia się obecnie w tytułach i tekstach wielu monografii i artykułów biblijnych. Świadczy to o przenikaniu metod strukturalnych do badań biblijnych. Zob. A. Zaboriski, *O recepcji metod strukturalnych w biblistyce*, RBL 26:1973 s. 117-130; S. Bar-Efrat, *Some Observations on the Analysis of Structure in biblical Narrative*, VT 30:1980 s. 157-168. W pracach biblijnych pod pojęciem „struktura” rozumie się jednak planowane komponowanie i łączenie materiału przez redaktora, co wymaga odczytania i interpretacji. W tym też sensie analiza strukturalna jest dzisiaj zasadą egzegetyczną. Zob. H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, 6. Aufl. Stuttgart 1978 s. 229; K. Berger, *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung*, Heidelberg 1977 s. 68.

<sup>3</sup> Por. *Die Formgeschichte des Evangeliums*. 4. Aufl., Tübingen 1961 s. 15. Rezultaty prac M. Dibeliusa pozostają do dzisiaj punktem wyjścia i bazą dla dyskusji nad strukturą mów w Dziejach Apostolskich. Na temat stanu badań i najważniejszych prób odczytania kompozycji drugiej mowy Piotra, opartych na różnych założeniach metodologicznych, zob. S. Harezga, *Chrystologiczna perspektywa dziejów zbawienia. Tradycja i redakcja w drugiej mowie Piotra (Dz 3, 12-26)*, Lublin 1982 (mps BKUL) s. 41-49.

materiału<sup>4</sup>. Potrzeba jej analizy wynika jednak nie tylko ze specyficznego rodzaju literackiego mowy, odznaczającego się własną kompozycją. Istnieje racja ogólniejsza, która została nazwana przez językoznawców cechą strukturalności tekstu<sup>5</sup>. Ona to sprawia, że każda językowa wypowiedź, a więc i każdy tekst, odznacza się właściwą organizacją wewnętrzną, która przekształca go na poziomie syntagmatycznym w jedną strukturalną całość<sup>6</sup>.

Chcąc mówić o strukturze jakiegokolwiek tekstu, trzeba zwrócić przede wszystkim uwagę na jego literacką jedność. Ona to bowiem sprawia, że tekst — jak pisze T. Dobrzyńska — „jest niejako zadany do spójnego odczytania”<sup>7</sup>. Cecha strukturalności tekstu związana jest więc ściśle z cechą jego odgraniczenia<sup>8</sup>. To stawia przed nami zadanie odszukania w analizowanej mowie jej skrajnych zdań o delimitacyjnym charakterze.

Taką rolę na początku mowy pełni w. 12. Zwraca na to uwagę większość egzegetów i komentatorów zajmujących się strukturą mowy<sup>9</sup>. Wiersz ten nawiązuje najpierw do poprzednio opisanego cudu uzdrowienia chromego (Dz 3, 1-11). Łączność ta widoczna jest szczególnie w użyciu przez Łukasza czasownika *peripateō*. W narracji dotyczącej cudu pojawia się on bowiem aż trzykrotnie, stanowiąc trzon całego opowiadania (por. w. 6.8.9). Do zaistniałego zdarzenia nawiązuje także wyrażenie wskazujące *epi toutō*. Przywołuje ono celowo cudowność dokonanego na oczach tłumu zdarzenia<sup>10</sup>, które domaga się wyjaśnienia. Posługując się techniką niezrozumienia, stworzył Łukasz przez to możliwość wprowadzenia mowy<sup>11</sup>. Czyni to przez podwójne retoryczne pytanie, podkreślając potrzebę interpretacji zaistniałego cudu<sup>12</sup>.

<sup>4</sup> Zob. S. Mędała, *Rodzaje literackie w Piśmie św. w świetle metod strukturalnej analizy tekstu*. W: *Warszawskie studia biblijne*. Pod red. J. Frankowskiego, B. Widły, Warszawa 1976 s. 19-21.

<sup>5</sup> Por. J. M. Lotman, *O pojęciu tekstu*, „Pamiętnik Literacki” 63: 1972 z. 2. s. 209-211. Cecha strukturalności, obok cechy wyrażenia i odgraniczenia, uważana jest za podstawę pojęcia tekstu.

<sup>6</sup> Por. W. Schenk, *Texlinguistische Aspekte der Strukturanalyse, dargestellt am Beispiel von 1 Kor XV.1-11*, NTS 23:1977 s. 469 n.

<sup>7</sup> *Delimitacja tekstu pisanego i mówionego*. W: *Tekst. Język. Poetyka. Zbiór studiów*. Pod red. M. R. Mayenowej, Wrocław 1978 s. 102.

<sup>8</sup> Por. J. M. Lotman, *O pojęciu tekstu*, „Pamiętnik Literacki” 63:1972 z. 2.

<sup>9</sup> Struktury mowy u takich narodów, jak: J. Chmiel, U. Wilckens, E. Schweizer i M. Dibelius. Zob. Hareźga, jw. s. 42, 45-48.

<sup>10</sup> Por. w.10: *eplēsthēsan* [...] *epi tō* [...] *autō* i w. 11: *ho laos ekthamboi*.

<sup>11</sup> Por. P. G. Müller, *Christos Archegos. Der religionsgeschichte und theologische Hintergrund einer neutestamentlichen Christusprädikation*, Frankfurt 1973 s. 252.

<sup>12</sup> Zob. J. Fenton, *The Order of the Miracles Performed by Peter and Paul in Acts*, Ext 77:1965/66 s. 382.

Tak więc w. 12, odwołując się do poprzedniego tekstu i wprowadzając nową informację, spełnia zadanie punktu granicznego mowy. Spójność i jedność literacka tekstu domagają się jednak odnalezienia również wiersza kończącego mowę<sup>13</sup>. Zadanie to spełnia w. 26, który stanowi syntezę i podsumowanie mowy. Potwierdza to zestawienie terminów występujących w tym wierszu, które już wcześniej zostały użyte w mowie:

<i>hymn</i>	w. 14.20.22
<i>prōton</i>	(uzasadnione od w. 25)
<i>anastēsas</i>	w. 22 ( <i>anastēsei</i> )
<i>to Theos</i>	w. 13.15.18.21.22.25
<i>ton paida autou</i>	w. 13
<i>apeteilen</i>	w. 20: <i>aposteilē</i>
<i>eulogounta</i>	w. 25: <i>eneulogēthēsontai</i>
<i>apostrefein</i>	w. 19 <i>epistrepseate</i>

Z przedstawionego zestawienia wynika inkluzyjny charakter wyrażenia: *ton paida autou* w odniesieniu do w. 13<sup>14</sup>:

[...] *ho Theos* [...] *edoksasen to paida autou* (w. 13)

[...] *anastēsas ho Theos ton paida autou* (w. 26).

Identyczność tych sformułowań ujawnia się jeszcze wyraźniej, gdy zwróci się uwagę na zależność zachodzącą między znaczeniem *edoksasen* a *anastēsas*. Wyrażają one działanie Boże względem *ton paida autou* jako wypełnienie obietnicy. Tak więc przez włączenie wyrażenia o „słudze”, poprzez w. 13 i 26, szczególnie podkreślona została jedność literacka mowy<sup>15</sup>. Pewne obramowanie mowy stanowią także cytaty występujące w w. 13 (Wj 3, 6.15) i 25 (Rdz 22, 18), które dotyczą Boga i przypominają przymierze<sup>16</sup>.

To wszystko przemawia za jednością literacką mowy. Stąd też musi ona zawierać pewne elementy formalne, które tworzą jej strukturę. Powstaje więc pytanie, jakie kryterium zastosował Łukasz przy komponowaniu myśli i treści mowy. Kryterium to powinno być obiektywne i mu-

<sup>13</sup> Por. Z. Saloni, *Definicja spójności tekstu*. W: *O spójności tekstu*. Pod red. M. R. Mayenowej, Wrocław 1971 s. 90 n.; Berger, jw. s. 13.

<sup>14</sup> Szerzej o inkluzji, zob. G. Betori, *Perseguitati a causa del Nome. Strutture dei racconti di persecuzione in Atti 1, 12-8, 4*, Rome 1981 s. 42.

<sup>15</sup> Por. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1961 s. 169; O. Bauernfeind, *Die Apostelgeschichte*, Leipzig 1939 s. 71.

<sup>16</sup> J. Chmiel widzi w tych wierszach inkluzję, którą tworzy termin *patriai* (w. 25) z wyrazem *paterōn* (w. 13). Łącznikiem zaś tej symetrii byłoby wyrażenie *laou* (w. 23). Por. *Interpretacja Starego Testamentu w kerygmacie apostoelskim o zmartwychwstaniu Jezusa. Studium hermeneutyczne*, Kraków 1979 s. 115.

si mieć oparcie w tekście. Wymagania te spełnia pozdrowienie, którego używa Łukasz, jako środka retorycznego do podziału mowy i rozwoju jej myśli. Ważność tego literackiego środka wykazał już R. F. Zehnle, omawiając strukturę pierwszej mowy Piotra (Dz 2, 14.22.29)<sup>17</sup>. Podkreślił to również M. F. J. Buss w swojej monografii na temat mowy Pawła w Antiochii Pizydyjskiej<sup>18</sup>. Należy zauważyć, że poza naszą mową jeszcze tylko w tych dwóch, wyżej wymienionych, pozdrowienie zostało wykorzystane do wewnętrznej konstrukcji mowy. Zobaczmy, jak pełni ono tę funkcję w drugiej mowie Piotra Dz 3, 12-26.

Po raz pierwszy pojawia się w wierszu wprowadzającym (w. 12) i ma formę: *andres Israēlitai*. W trakcie mowy (w. 17) nabiera odcienia większej bezpośredniości i bliskości ze słuchaczami. Zwrot zaś do słuchaczy na końcu mowy ma wyraźnie emfaticzne użycie<sup>19</sup>. Jest on także bardzo rozbudowany przez zastosowanie tytułów, które są jednocześnie jedynymi określeniami Żydów w NT<sup>20</sup>. Mimo tych tytułów mowa nabiera jednak pod koniec cech wyraźnie uniwersalistycznych. Tak więc przez użycie pozdrowienia druga mowa Piotra dzieli się na dwie części (w. 12-16 i w. 17-26). Ten ogólny schemat mowy pozwoli nam teraz lepiej wnikać w mniejsze elementy jej kompozycji.

## 2. PROPOZYCJA STRUKTURY MOWY

Pierwsza część mowy, znacznie krótsza i bardziej przejrzysta, nie stwarza większych trudności w odczytaniu jej kompozycji. Na wprowadzający charakter w. 12 zwrócono już uwagę. Teraz należy podkreślić jego łączność z pierwszą częścią mowy. Otóż wiersz ten, poprzez motyw cudu, łączy się ściśle z w. 16, który nawiązuje do cudownego wydarzenia<sup>21</sup>. Oba zawierają jego interpretację. Pierwsza, zawarta w w. 12, jest

<sup>17</sup> Por. *Peter's Pentecost Discourse. Tradition and Lukan Reinterpretation in Peter's Speeches of Acts 2 and 3*, Nashville—New York 1971 s. 26 n.

<sup>18</sup> Rozopczyna tę mowę pozdrowienie: *Andres Israēlitai kai foboumenoi ton Theon* (w. 16). Użycie *andres adelfoi* (w. 26) sygnalizuje przejście do kerygmatu chrystologicznego. Występujące po raz drugi *andres adelfoi* (w. 38) wraz z apelem do słuchania i *oun* konkludującym (w. 40) prowadzi mowę do punktu kulminacyjnego, jakim jest ogłoszenie zbawienia. Zob. *Die Missionspredigt des Apostles Paulus im Pisidischen Antiochien. Analyse von Apg 13, 16-41 im Hinblick auf die literarische und thematische Einheit der Paulsrede*, Stuttgart 1980 s. 26-31.

<sup>19</sup> Por. w. 25: *hymeis este*; w. 26: *hymen prōton*.

<sup>20</sup> Zob. Zehnle, jw. s. 53-56.

<sup>21</sup> Czyni to przez słowo *stereoō* (w. 16: *estereōsen*; w. 7: *estereōthēsan*) oraz dwa razy występujące słowo *onoma* (w. 16: *tou onomatōs autou* [...] *to onoma autou*; w. 6: *en tō onomati*).

właściwie niezrozumieniem ze strony słuchaczy, którzy swoje zainteresowanie skupiają na osobach apostołów. Interpretacja w. 16 zostaje przeniesiona na imię Jezusa, będące podmiotem wiary, od którego ona pochodzi i ku któremu się kieruje. Jedynie więc imię Jezusa, jak i wiara w Niego mogą być przywołane jako źródło cudownego zdarzenia<sup>22</sup>.

Z taką interpretacją cudu, która jako jedyna możliwa jest do przyjęcia (w. 12 i 16), łączy Łukasz kerygmat o Chrystusie<sup>23</sup>. Został on umieszczony między wspomnianymi wierszami i obejmuje mały fragment mowy (w. 13-15). Ma on jednak bardzo przejrzystą, chiastyczną budowę, która przedstawia się następująco:

A *ho Theos* [...] *edoksasen to paida autou Iēsoun,*  
 B *hon hymeis men paredōkate*  
 C *kai ěrnēsasthe* [...] *hymeis* [...] *ěrnēsasthe* [...]  
 C' *kai ětēsasthe* [...]  
 B' *apekteinate*  
 A' *hon ho Theos ěgeiren ek nekrōn*

Poprzez cytat złożony (Wj 3, 6. 15; Iz 52, 13) Bóg ukazany jest jako Bóg przymierza, który wślawił swego sługę Jezusa (w. 13 a). To działanie Boże wobec Jezusa zostało przedstawione w sposób bardzo uroczysty. Odpowiada mu w. 15 b struktury, który informuje o interwencji Bożej w dziele zmartwychwstania. Między tymi dwoma wyrażeniami o Bożym działaniu umieszczone zostało oskarżenie wobec Żydów. Ich działanie rozpoczyna się wydaniem Jezusa, jest kontynuowane przez zaparcie (wymienione 2 razy) i kończy się zabiciem Jezusa. To wszystko ma wzbudzić u słuchaczy świadomość winy i przygotować ich do nawrócenia<sup>24</sup>. Inny charakterystyczny element kerygmatu mowy to jego słownictwo, a szczególnie obecność kilku tytułów chrystologicznych (*pais* — *hagios* — *dikaios* — *archēgos tēs dzōēs*)<sup>25</sup>. Pod względem stylistycznym pierwsza część mowy, a zwłaszcza fragment kerygmatyczny napisany jest stylem oznajmującym, typowym dla wypowiedzi o charakterze doktrynalnym<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Obie interpretacje, jakie zawierają w. 12 i 16, odpowiadają sobie na zasadzie kontrastu. Uwidoczniony jest on przez kontrast, jaki istnieje wewnątrz mowy między pojęciami: *dynamis-eusebeia a pistis*.

<sup>23</sup> O definicji kerygmatu oraz o rozwoju tego pojęcia w poszukiwaniach współczesnej egzegezy, zob. S. Grzybek, *Kerygmatyczne wartości Pisma świętego*, RBL 31:1978 s. 3; J. Chmiel, *Pojęcie i rola kerygmatu w pierwotnym Kościele*, RBL 33:1980 s. 58-62; P. Cieślak, *Kerygmat o Jezusie z Nazaretu w kazaniach misyjnych Dziejów Apostolskich*, RBL 34:1981 s. 113-119.

<sup>24</sup> Oskarżenie Żydów w żadnej innej mowie nie zostało tak szeroko potraktowane (por. Dz. 2, 23; 4, 10; 5, 30; 13, 28).

<sup>25</sup> Zob. Zehnle, jw. s. 47-53.

<sup>26</sup> Por. J. Lalewicz, *Podstawy funkcjonalnej typologii wypowiedzi*. W: *Semantyka tekstu i języka*. Pod. red. M. R. Mayenowej, Wrocław 1976 s. 68.

Autor pamięta jednak, że mowa jest „wypowiedzią do kogoś”. Rozbudowuje więc antytezę umieszczoną w w. 13-15. Szczególną siłę oskarżeniu Żydów nadaje kilkakrotne powtórzenie zaimka osobowego *hymeis*<sup>27</sup>, oraz wymowa podtekstu: postępujecie wbrew woli Boga. Łukasz zdecydowanie w pierwszej części mowy bazuje na czasownikach, kładąc przez to nacisk na dynamikę i precyzyjność narracji<sup>28</sup>. Wszystkie wymienione argumenty przemawiają za integralnością pierwszej części mowy, którą śmiało można podzielić na dwa fragmenty, z których jeden dotyczy cudu i jego interpretacji (w. 12. 16), a drugi stanowi kerygmat chrystologiczny (w. 13-15).

W drugiej części mowy, w przeciwieństwie do pierwszej, znacznie trudniejsza jest do udowodnienia jej kompozycja. Z powodu bogactwa treści nie są bowiem łatwe do określenia wszystkie jej powiązania logiczne i tematyczne. Tę część mowy rozpoczyna serdeczne zwrócenie się do słuchaczy w w. 17. Zawarte w nim wyrażenie *kai nyn* z odcieniem następstwa nawiązuje do tego, co dotychczas zostało powiedziane<sup>29</sup>. Szczególnie wyraźne jest odwołanie się do działania Żydów naznaczonego tak mocnym oskarżeniem w kerygmacie. Działanie to syntetyzuje w tym wierszu słowo *epraksate*. Widziane jest ono tutaj w aspekcie podmiotowym, jako owoc niewiedzy<sup>30</sup> oraz w aspekcie przedmiotowym, jako narzędzie planu Bożego. Ten ostatni motyw dominuje w w. 18, którego treść oscyluje wokół słów: zapowiedź — wypełnienie<sup>31</sup>. Wiersze te stanowią jednak jedną całość, bowiem zarówno czyny Żydów popełnione z niewiedzy, jak i plan Boży odnoszą się do tego samego przedmiotu tzn. *pethein ton Christon autou*. Celem obydwu wierszy jest stworzenie możliwości do wezwania o pokutę i ogłoszenia zbawienia. Słuszność łączenia tych wierszy podkreśla emfaticzne zastosowanie słowa *houtōs* na końcu w. 18, które jeszcze raz odsyła do dominującego w wierszu poprzednim motywu działania *kata agnoian* i kładzie akcent na wypełnienie się Bożych zapowiedzi<sup>32</sup>.

Oдноśnie do analizy kolejnego fragmentu mowy nie ma wśród komentatorów jednomyślności. Dotyczy to zwłaszcza jego literackich i treściowych powiązań z innymi częściami mowy<sup>33</sup>. Dokładniejsze jednak ba-

<sup>27</sup> Por. *hymeis* (w. 13); *hymeis* [...] *hymīn* (w. 14); *hymōn* (w. 16).

<sup>28</sup> Zob. S. Kryj, *Srodki wyrazu w Dziejach Apostolskich*. Rozdz. 1-12, Lublin 1971 (mps BKUL) s. 94-96.

<sup>29</sup> Zob. A. Laurentin, „*We'attah — kai nyn*”, Bb 45:1964 s. 416.

<sup>30</sup> Podmiot działania został tutaj zdwojony przez dodanie sformułowania: *hōsper kai hoi archontes hymōn*.

<sup>31</sup> Por. Chmiel, *Interpretacja* s. 103.

<sup>32</sup> Tamże s. 104.

<sup>33</sup> U. Wilckens uważa fragment eschatologiczny 3, 20-21 na gruncie terminologicznym i treściowym, za wtrącenie (*Die Missionsreden der Apostelgeschichte*. Form-

dania wykazują, że ten fragment obejmujący w. 19-21 dobrze funkcjonuje w kontekście całej mowy i należycie pełni rolę nadaną mu przez redaktora<sup>34</sup>. Rozpoczyna się on podwójnym imperatywem (*metanoēsate i epistrepsate*), od którego zależne są dwa różnie wprowadzone zdania celowe. Pierwsze utworzone zostało przez *eis to* z infinitiwem *eksaleifthēnai*<sup>35</sup>; następne zaś przez wyrażenie *hopōs an* z koniunktywem na początku w. 20<sup>36</sup>. Od *hopōs an* zależne są wyrażenia *elthōsin* i *aposteilē*, które połączone są spójnikiem *kai* (w. 20). Słowo *hon* zdania względnego w w. 21 a odnosi się do zwrotu *Christon Iēsoun* (w. 20 b). Jest on centrum chiasmetycznego układu w. 20-21 a<sup>37</sup>:

(w. 20 a) *kairoi anapsyksesōs apo prosōpou tou kyriou*

(w. 20 b) [...] *Christon Iēsoun*

(w. 21 a) *hon dei ouranon men deksasthai [...] chronōn epokatastaseōs pantōn*

Z przedstawionej konstrukcji zdań wynika, że *kairoi anapsyksesōs* i *chronoi apokatastaseōs* znajdują się w ścisłej relacji<sup>38</sup>. To samo możemy powiedzieć odnośnie do miejsca *ouranon apo prosōpou tou kyriou*. Od tego jednego miejsca uzależnione są jednak dwa różne działania odnośnie do *Christon Iēsoun* (w. 20 b-21 a). Jedno dotyczy Jego posłania (*aposteilē*), drugie zaś zatrzymania (*deksasthai*). Ponieważ wyrażenia te odnoszą się do tej samej osoby z racji swego przeciwieństwa, mogą oznaczać tylko następstwo<sup>39</sup>. Spełnienie jednego uwarunkowania: *chronoi apokatastaseōs pantōn* oznacza zakończenie czynności zatrzymania. Równocześnie zachodzi wtedy możliwość realizacji czynności przeciwstawnej, czyli posłania. Po uwzględnieniu tych wszystkich powiązań treściowych i syntaktycznych można powiedzieć, że w. 19-21 stanowią jedną całość. Wykorzystując stworzoną w poprzednim fragmencie możliwość wprowadzenia apelu o nawrócenie, jednocześnie mocno popierają go perspektywą czasów mesjańskich i zbawienia.

*und traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, 3. Aufl. Neukirchen — Vluyn 1974 s. 43); C. F. Evans, broniąc jednolitości mowy, uważa je zaś za myśl Łukasową („*Speeches*” in *Acts*. W: *Melanges Bibliques en hommage au R. P. Beda Rigaux*, Gembloux 1970 s. 299-301.

<sup>34</sup> Zob. A. Barbi, *Il Cristo celeste presente nella Chiesa. Tradizione e Redazione in Atti 3, 19-21*, Rome 1979 s. 114 n.

<sup>35</sup> F. Blass, A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (bearb. F. Rehkopf.), 15. Aufl. Göttingen 1979 § 402, 2.

<sup>36</sup> Tamże § 369, 5.

<sup>37</sup> Barbi, jw. s. 114.

<sup>38</sup> Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, Poznań 1961 s. 254. PNT V.

<sup>39</sup> Por. Barbi, jw. s. 115.

Następną częścią kompozycyjną mowy jest cytat mieszany obejmujący w. 22-23. Do nich należy dołączyć w. 24, który — jak słusznie uważa J. Chmiel — należy potraktować jako „pewne corollarium do poprzednio użytych cytatów”<sup>40</sup>. Granice nowego fragmentu mowy stanowi na początku formuła cytowania: „Powiedział przecież Mojżesz” (w. 22), oraz zdanie z w. 24: „[...] także pozostali prorocy [...] od Samuela i jego następców” Na gruncie stylistycznym jedność tej części mowy podkreśla obecność złożenia *men - de*<sup>41</sup> (w. 22: *Mōysēs men*; w. 24: *kai pantes de hoi profētai*). Przemawia za nią także słownictwo, będące ważnym elementem struktury tekstu. Szczególnie należy zwrócić uwagę na podwójną obecność czasownika *akouō*. Występuje on w formie pozytywnej (w. 22: *akousesthe*) i negatywnej (w. 23: *ean mē akouse*). Odpowiada mu również dwukrotne użycie czasownika *laleō* (w. 22. 24). Polecenie słuchania jest wynikiem działania proroka „wzbudzonego przez Boga”. Konsekwencją nieposłuszeństwa jest wykluczenie z ludu. Mówili o tym zarówno Mojżesz, jak i wszyscy pozostali prorocy. Zarówno ich mówienie (*elalēsan*), jak i mówienie proroka „podobnego Mojżeszowi” (*hosa an lalēsē pros hymas*) oraz konieczność wynikająca z tego posłuszeństwa (*autou akousesthe*) są punktem centralnym „tych dni”. Są one czasem decyzji w obliczu zapowiadanego proroka.

Tych kilka uwag wystarczy, aby można było powiedzieć, że w. 22-24, będące kompleksowym dowodem z proroków, stanowią pod względem kompozycyjnym i treściowym jedną całość. Łączą się przy tym wyraźnie z poprzednim fragmentem mowy (w. 19-21). Świadczy o tym choćby ścisły związek między dwoma wskazaniem czasu, związanymi z zapowiedziami prorockimi<sup>42</sup>:

w. 21: [...] *chronōn apokatastaseōs pantōn*

w. 24: *tas hēmeras tautas*

Charakterystyczna jest też dla obu fragmentów obecność imperatywów: *metanoēsate kai epistrepsate* (w. 19), *akousesthe* (w. 22)<sup>43</sup>. Przejście do stylu rozkazującego świadczyłoby bardziej o parenetycznym charakterze całej drugiej części mowy. Dodatkowo przemawia za tym dołączenie

<sup>40</sup> Por. *Interpretacja* s. 112.

<sup>41</sup> Blass, Debrunner, jw. § 447, 2.

<sup>42</sup> Choć cytat z Pisma w w. 22-23 mógłby być uważany za środek podziału tekstu, jednak w tym wypadku, z racji wspomnianych zapowiedzi prorockich pod koniec w. 21, należy traktować je łącznie: w. 21: *hōn elalēsen ho Theos dia stomatos tōn profētōn*; w. 22.24: *Mōysēs men [...] kai pantes de hoi profētai elalēsan*.

<sup>43</sup> Czas przyszły ma tu sens imperatywu i oznacza zachętę do słuchania. Blass, Debrunner, jw. § 362.



do pierwszego podwójnego imperatywu bogatej obietnicy zbawczej, a do drugiego groźby wykluczenia z ludu <sup>44</sup>:

w. 20: *hopōs an elthōsin kairoi anapsyksesōs  
kai eposteilē ton [...] Christon*

w. 19: *eis to eksaleifthēnai hymōn tas hamartias*

w. 23: *ean mē akousē [...] eksolethreuthētesai ek tou laou.*

Całość obejmująca w. 19-24 koncentruje się wokół problematyki nawrócenia przedstawionej bądź pozytywnie (w. 19-21), bądź to negatywnie (w. 22-24). Motywem zaś przewodnim obu tych fragmentów jest powoływanie się na proroków. Widoczna jest w tym swego rodzaju gradacja. Najpierw mamy ogólne stwierdzenie: „przez usta wszystkich proroków” (w. 18), później ściślejszą już wypowiedź: „przez usta najdawniejszych proroków” (w. 21), następnie powołanie się na konkretne prorocstwo Mojżesza (w. 22-23) i wreszcie na Samuela i jego następców (w. 24).

Do nurtu profetycznego, widocznego w drugiej części mowy (w. 18.21b. 22.24), nawiązuje w. 25 przez określenie słuchaczy: *hoi hyioi tōn profētōn*. Przywołuje on jednocześnie motyw obietnicy uczynionej przez Boga w przymierzu z Abrahamem, a wypełnionej w Chrystusie. Czyni to, nazywając słuchaczy drugim określeniem: *hoi hyioi tēs diathēkēs*. Nawiązuje on przez to do nurtu Abrahamowego akcentowanego w pierwszej części mowy, który powraca tutaj znowu jakby inkluzja:

w. 13 a: *ho Theos Abraam kai Isaak kai Iakōb,  
ho Theos tōn paterōn hemōn*

w. 25 b: *ho Theos pros tous pateras hymōn [...] pros Abraam*

Tak więc w w. 25 Łukasz zbierając w określeniach słuchaczy dwa główne nurty mowy, kieruje ją jeszcze raz ku swoim adresatom <sup>45</sup>. W ostatnim zaś wierszu mowy, zawarta jest jej synteza i dochodzi do głosu chrześcijański uniwersalizm <sup>46</sup>. W czynie nawrócenia słuchaczy, misja błogosławienia przez Sługę Bożego, którego Bóg wskrzesił, zbiera wszystkie obietnice, o których była mowa <sup>47</sup>. Tak więc charakter dwóch ostatnich wierszy mowy, a zwłaszcza ich funkcja podsumowująca, pozwalają traktować je łącznie jako jedną całość.

Kończąc przegląd struktury drugiej mowy Piotra, należy stwierdzić, że odznacza się ona głęboką jednością. Choć możemy wyróżnić w niej

<sup>44</sup> Por. Berger, jw. s. 22.

<sup>45</sup> Por. Barbi, jw. s. 117 n.

<sup>46</sup> Por. w. 26: *hymīn prōton [...] tō apostrefein hekaston.*

<sup>47</sup> Por. R. Michiels, *La conception Lucanienne de la conversion*, EThL 41:1965 s. 45.

dwie części, to jednak stanowią one jedną, oryginalną mowę. Wszystkie mniejsze fragmenty, które składają się na poszczególne części mowy cechuje wielość powiązań syntaktycznych i literackich. Odkryte elementy formalne struktury tekstu nie przeczą strukturze logicznej mowy, na co starano się także zwracać uwagę.

W świetle przeprowadzonej analizy struktury mowy jej kompozycja przedstawia się następująco. Część pierwsza (3, 12-16) zawiera chrystologiczne podstawy kerygmatu i składa się z dwóch fragmentów: interpretacji cudu (w. 12. 16) oraz kerygmatu chrystologicznego (w. 13-15). Na część drugą (3, 17-26), która zawiera chrystologiczną interpretację dziejów zbawienia, składają się: przedstawienie Bożego planu zbawienia (w. 17-18), wezwanie do pokuty i obietnica mesjańskiego czasu zbawienia (w. 18-21), podkreślenie czasu podjęcia decyzji (w. 22-24) i wypełnienia przez Boga w Chrystusie obietnicy Abrahama (w. 25-26).

#### DIE LITERARISCHE STRUKTUR DER ZWEITEN PETRUSREDE (APG 3, 12-26)

##### Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Autor des Artikels stellt sich das Ziel, die von Lukas beabsichtigte literarische Struktur der zweiten Petrusrede (Apg 3, 12-16) zu erfassen. Deshalb begründet er zu Beginn die literarische Einheit der Rede und zeigt, dass das Kompositionskriterium in der Begrüssung der Hörer besteht, welche die Rede, in zwei Teile gliedert. Der erste Teil (3, 12-16) beinhaltet die christologischen Grundlagen des Kerygmas und setzt sich aus zwei Fragmenten zusammen: der Interpretation des Wunders (Verse 12. 16) sowie dem christologischen Kerygma selbst (Verse 13-15). Der zweite Teil, der die christologische Interpretation der Heilgeschichte enthält, setzt sich zusammen aus der Darlegung des göttlichen Heilsplanes (Verse 17-18), dem Aufruf zur Busse und der Verheissung der messianischen Heilszeit (Verse 18-21), der Betonung der Zeit der Entscheidung (Verse 22-24) und der Erfüllung der Verheissung an Abraham durch Gott in Christus (Verse 25-26).

*Übersetzung: Herbert Ulrich*