

FORMUŁA: „TYŚ JEST CHRYSZTUS” W MK 8, 29

Interesujące jest to, że relacja Markowa, zawierająca formułę wyznania Piotra w okolicach Cezarei Filipowej (Mk 8, 27-30), jest tak dziwnie krótka w stosunku do relacji w Ewangelii Mateuszowej, a nawet Łukaszowej. Jest to tym bardziej godne uwagi, bo wszyscy synoptycy zasadniczo jednakowo redagują to, co poprzedza samo wyznanie. Wszyscy mówią o udaniu się w okolice Cezarei Filipowej, o pytaniu Jezusa, skierowanym do uczniów, o dawaniu odpowiedzi dotyczącej poglądów o Jezusie, a więc — że uważa się Go za Jana Chzrciciela, albo za Eliasza, albo za jednego z proroków. Wszyscy Ewangeliści notują, że sam Jezus stawia pytanie: „A wy za kogo mnie uważacie, że jestem”? Wszyscy też twierdzą, że to Piotr odpowiada (w imieniu pozostałych): „Tyś jest Chrystusem (Łukasz dodaje: Bożym, a Mateusz: Synem Boga żywego). Po tym wyznaniu, jak wiadomo, w Mateuszowej Ewangelii czytamy o obietnicach Jezusa, danych Piotrowi. Brakuje ich w Ewangelii Markowej i Łukaszowej.

W różny sposób próbowano i próbuje się tłumaczyć treść przekazu Markowego, a zwłaszcza zamieszczoną w nim formułę wyznania Piotra. Przyjmuje się, że umieszczenie opisu tej sceny przed zapowiedziami męki tłumaczyć można tym, że Piotr pełni w opisach męki rolę znaczącą (por. 8, 22 n.; 14, 29. 33. 37. 54. 66-72; 16, 7), że jest to zarazem tekst pomyślany jako *początek* opisu męki¹. Dostrzega się też, i słusznie, że na krótkim odcinku tekstu Markowego występują *trzy tytuły* Jezusa: Mesjasz (Chryztus), Syn Człowieczy i Syn Boży (zob. 8, 29. 31; 9, 7) oraz, że swego rodzaju inkluzję stanowią te same wyrażenia w opisie męki Jezusa (14, 21. 41. 61. 62; 15, 32)². Odnotować też należy, że wzmianki o *miejscu* związanym z wyznaniem Piotra są bardzo zdawkowe (w. 27: wioski koło Cezarei Filipowej), że autor starał się poprzez formuły gramatyczne: *legon, exelten, eperota, epetima*, podkreślić, iż mamy tu do czynienia z relacją o wydarzeniu, ale widzianym z pewnej perspektywy czasowej układającego opowiadanie³.

¹ R. Pesch, *Das Evangelium der Urgemeinde. Wiedergestellt und erläutert von...*, Freiburg 1979, 44—58.

² Zob. W. Schmithals, *Das Evangelium nach Markus. Kapitel 1-9, 1 ÖTKNT 2/1*, Gütersloh 1979, 378.

³ R. Pesch, *Das Markusevangelium, II, Teil Kommentar zu Kap. 8*,

Układ opisu jest przejrzysty. Opowiadający wyraźnie zmierza w nim do uwypuklenia prawdy, iż jest to sprawa Jezusa (= *per autou*). Jak więc tę jego sprawę widzą i widzieć mają ludzie? Jak widzą — ma to wynikać z dialogu; jak widzieć mają — ma wynikać z wyznania tego, który je wypowiada, czyli Piotra, występującego tutaj jako osoba kompetentna i reprezentatywna (*apokritheis ho petros legei auto*). Słusznie też podkreślił R. Pesch, że dialog, jaki został zamieszczony w omawianym tekście, nie odpowiada sposobowi prowadzenia dialogów z uczonym-rabinem. Jego przecież należało pytać, a nie on stawia pytanie słuchaczom, którymi byli uczniowie⁴.

Tematem dialogu zapisanego przez autora Ewangelii jest chrystologia. Ten wątek treściowy mocno akcentuje Ph. G. Davis⁵, zwracając uwagę na to, że właśnie chrystologia jest teologicznym założeniem tej Ewangelii. Zauważa się też — uważam, że słusznie — iż to Marek najsilniej wskazuje na ludzką stronę Jezusa. Szczególnie dostrzega się to w tekście Mk 15, 39, gdzie w przeciwieństwie do paralelnych tekstów Mt 27, 54 i Łk 23, 47 użyto formuły *houtos ho anthropos*. Ten kontrast ludzkiej i boskiej strony Jezusa uwydatniony został w Mk 6, 14-8, 30, a przede wszystkim w 8, 22-27 (dyskusja wokół sprawy szatana) oraz w 8, 33 (gdzie Piotr zostaje nazwany szatanem). Można stwierdzić, że w ogóle cała Ewangelia ma ten paradoks na uwadze: człowieczeństwo i bóstwo Jezusa (zob. 7, 8; 10, 27; 11, 30; 12, 14 i in.).

Chrystologia to *problem teologiczny*. Jest on ujmowany różnie i różne są elementy brane pod uwagę w naukowej refleksji na ten temat. Jest to równocześnie *problem historyczny*, jako że Jezus zaistniał w konkretnym czasie. Jako taki, problem ten leży u podstaw naukowego rozważania treści przekazów ewangelijnych. Gdybyśmy zajmowali się tylko *pierwszym z tych zagadnień*, a drugie *pomijali*, zadawalibyśmy gwałt autorom przekazów. Nie można po prostu przenosić naszych interpretacji *tylko na problemy wiary w Chrystusa, a pomijać historyczność Jezusa*. Mu-

27 — 16, 20, *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Freiburg 1977, 29: „es geht offenbar um die Darstellung von Geschehen und die Information um die faktische Meinungen”. Jest to zdanie całkiem odmienne od tego, które czytamy u W. Schmithalsa, dz. cyt., 378: „Der Text gibt keine historische Ankunft Über Jesu messianisches Selbstbewusstsein, dessen Entstehung oder Entwicklung”.

⁴ R. Pesch, *Das Markusevangelium*, dz. cyt., s. 29: „Beim rabbinischen Lehrgespräch fragen die Schüler, der Meister antwortet”.

⁵ Zob. Ph. G. Davis, *Mark's christological Paradox*, *Journal for the Study of the New Testament* 35 (1989) 3—18.

siało wszak coś się zdarzyć, aby w oparciu o zdarzenia pojmować można było teologiczną refleksję.

Stawiam sobie przeto pytanie: o ile to, co zawiera się w Mk 8, 27-30, i jest przekazem wiary pierwotnego Kościoła, równocześnie ma wymiar historyczny; czy istnieje jakaś możliwość wskazania na ten walor? Wbrew sądom, które wyrosły z postulatów odmitologizowania nowotestamentalnego przekazu dotyczącego godności mesjańskiej Jezusa, oraz wobec twierdzeń o niemożliwości oddzielenia elementu historycznego od teologicznego, należy przecież postawić pytanie: jaką wartość historyczną posiada zapis Mk 8, 27-30, a zwłaszcza twierdzenie przypisywane Piotrowi: *sy ei ho christos* (w. 29) = Tyś jest pomazańcem.

Podjmując jednak to zagadnienie i formułując je w taki sposób, stwierdzić mogę, że nie jestem osamotniony... Wszak wątek historycznego dopatrywać się trzeba już w pierwotnych tekstach chrystologicznych. Kiedy odczytujemy tekst Rz 1, 3-4, stwierdzamy w pierwszej części formuły wyznania wiary, cytowanego przez Apostoła Narodów, że Jezus Chrystus jest „według ciała synem pochodzącym z rodu Dawida” (*peri tou hyiou autou tou genomenou ek spermatos david kata sarka*), czyli że zaistniał on w konkretnym czasie, jako osoba historyczna. I to usiłował uwypuklić autor tej właśnie formuły, chociaż zawarł w niej także wątek ontologiczny. Jeśli stosował on schemat: ciało — duch, czy uniżenie — wywyższenie, to odwoływał się, mówiąc o ciele czy o uniżeniu — do faktów, które pozwoliły mu na refleksję nad nimi. Z takim też zdaniem mamy do czynienia w 1 Kor 15, 3 nn.: *christos apethanen... kata tas grafas, kai... etafe* = Chrystus umarł zgodnie z pismem i... rzeczywiście został złożony do grobu (jak się składa do grobu innych ludzi).

Takich zdań i formuł można przytaczać o wiele więcej. Są one przedmiotem szczegółowych opracowań, jakie są znane nie tylko biblistom. W. Schmithals uważa, że tradycje o Jezusie historycznym można znaleźć we wczesnochrześcijańskim przekazie⁶, ale natychmiast dodaje, że już Paweł „ignoruje tego rodzaju przekaz”. Takie też wcześniejsze historyczne napomknięcia dostrzec można — według niego — i w innych pismach Nowego Testamentu. Jednak gdy chodzi o konkretne jakies przekazy, autorom trudno jakoś powiedzieć podobne zdanie⁷. W tych przypadkach raczej

⁶ Zob. W. Schmithals, dz. cyt. s. 661.

⁷ Zagadnienie historyczności Ewangelii ciągle bywa na nowo podejmowane, a dekret Papieskiej Komisji Biblijnej z dn. 23.IV.1964 r. wkracza niejako w sedno sprawy. Trudno teraz pisać teologię Nowego Testamentu bez uwzględnienia problemu historyczności Ewangelii i historii Jezusa przedpaschalnego, co łatwo sprawdzić, zaglądając chociażby do znanego

mówi się tylko o treściach teologicznych, bez uwzględniania wątk historycznego. A treść teologiczną nadać mieli autorzy Ewangelii, nazwani tylko umownie Mateuszem, Markiem, czy Łukaszem. Oni mieli najwięcej do zrobienia. Oni tworzyli swoje dzieła pod koniec pierwszego wieku. Skoro więc upłynął czas stosunkowo długi między powstaniem tych dzieł a wydarzeniami, to trzeba było spisywać katechezę, pouczenia, które należało dostosować do odbiorców. Powstały w związku z tym hipotezy, teorie, na temat procesu powstawania Ewangelii i ich poszczególnych części; mnożyły się też i mnożą próby odgadnięcia teologicznych poglądów tego późnego czasu. Dopiero w II w. po Chr. miano się z powrotem zainteresować problematyką historyczną.

Na jakiej podstawie buduje się podobne twierdzenia? Czy nie popełnia się w ten sposób błędów, które znakomity filozof szwajcarski (*nota bene*, pochodzący z Polski) J. M. Bocheński nazwał zabobonem? Pisze on: „Uczni historycy i filozofowie używali od dawna racjonalnej metody zwanej hermeneutyką; polegała ona na rozpatrywaniu i tłumaczeniu tekstów w ramach współczesnej im literatury i wypadków. Ale od czasów niemieckiego filozofa Diltheya (1833—1912) autora *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (przyp. mój — J. Ł.) nazwano hermeneutyką całkiem coś innego, a mianowicie nie racjonalną, ale irracjonalną metodę mającą służyć tzw. *Verstehen*, tj. wczuwaniu się historyka. Dilthey twierdził nawet, że jego praca badawcza polega na „ruchu do życia” i temu „ruchowi” ma nowoczesna hermeneutyka służyć”⁸. Ten błąd popełnia się nadal...

Trzeba z naciskiem podkreślić, że problematyka historyczna

przez ogół biblistów i teologów dzieła L. Goppelta, *Theologie des Neuen Testaments*, hrsg. v. J. Roloff, Göttingen 3 1978, s. 25—31, lub do syntetycznego opracowania F. Lambiasi, *L'autenticità storica dei Vangeli. Studio di criteriologia*, Bologna 1976. Problem ten został podjęty także przez K. Kertelge w art.: *Irdischer Jesus und verkündigter Christus*, BuK 43 (1988) 43—53. Minał zresztą okres, o którym wypowiedział się H. Schürmann w ten sposób: „Viele Jahre lang die Leben-Jesu, Forschung unter dem Verdicht, das wissenschaftlichen Fragen nach dem irdischen Jesus strickt untersagte, nicht eigentlich aus Gründen der Quellensituation, sondern angeblich um des Kerygmas und des reinen Glaubens willen” — zob. *Das Geheimnis Jesu. Versuche zur Jesus-frage*, Leipzig 1972, 7. Ten sam zresztą autor wyznaje: „In der deutschen Forschung gab es einhalbes Jahrhundert als verboten nach dem historischen Jesus ernstlich zu fragen... denn... es erkannt war: es gibt keinen unmittelbaren quellenmässigen Zugang zum Leben Jesu, weil doch alle unsere Quellen vom Osterglauben bestimmt sind” (s. 74).

⁸ J. M. Bocheński, *Sto zabobonów, krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Paryż 1987, 44.

w I w. chrześcijaństwa mogła być czymś drugorzędnym, gdyż zapotrzebowanie odbiorców pism Nowego Testamentu tyczyło teologii, choć wcale nie eliminowało historii. Jest to zrozumiałe z tej racji, iż rzeczywistość historyczna była znana, ale była ona czymś tak zaskakującym, iż musiano ją objaśniać teologicznie. Fakty historyczne pozostały jednakże faktami. Zaczyna się to z powrotem dostrzegać, a niektóre pozycje z lat ostatnich, poruszające te problemy, nie byłyby chyba przyjmowane i akceptowane jeszcze przed kilkunastu laty.

Znamienne jest to, że w RFN wydano przekład książki J. A. T. Robinsona pt.: *Wann entstand das Neue Testament?*⁹ Jest to interesujące dlatego, że obfitość literatury z zakresu biblistyki w tym kraju znana jest w całym świecie; wiadomo też, że autorami tych licznych pozycji są głównie uczeni niemieccy. A jednak wydano tę książkę, z której dowiadujemy się o poglądach już zapomnianych na temat powstawania pism Nowego Testamentu, dość mocno różniących się od tych, jakie prawie że powszechnie akceptują zwłaszcza niemieccy uczeni. Przypomniano porzucone twierdzenie o *pierwszeństwie Ewangelii Mateuszowej*, kwestionując tym samym wszechpanujące przekonanie o pierwszeństwie Ewangelii Markowej oraz o istnieniu hipotetycznego źródła Q dla Ewangelii synoptycznych¹⁰. Jak wiadomo, wiele trudności w hołdowaniu opiniom o pierwszeństwie Markowej Ewangelii sprawia zwłaszcza tradycja wczesnego Kościoła, której tak wiele miejsca — i słusznie — poświęca się w pracy J. A. T. Robinsona, a jeszcze bardziej w pracach B. Orcharda, który podjął kampanię w tym kierunku, aby udowodnić, że nie *Zweiquellentheorie*, ale *Two Gospel Hypothesis* wyjaśnia należycie problem synoptyczny¹¹.

Gdyby się przyjęło teorię *Two Gospel Hypothesis* w miejsce rozpowszechnionej i znanej *Zweiquellentheorie* i od niej pochodnych, to w tym świetle należałoby także inaczej odczytywać to, co mieści się w *Mt 16, 13-20*, a w związku z tym także u *Łk 9, 18-21* oraz u *Mk 8, 27-30*. Jeśli — jak twierdzi J. B. Orchard¹²

⁹ J. A. T. Robinson, *Wann entstand das Neue Testament*, Paderborn-Wuppertal 1986, ss. 383.

¹⁰ A. Polag, *Fragmenta Q, Texthefte zur Logienquelle*, Neukirchen 1979.

¹¹ J. B. Orchard, *A Synopsis of the Four Gospels in greek, arranged according to The Two-Gospel Hypothesis*, Edinburgh 1983; tenże, *A Synopsis of the Four Gospels in a New Translation. Arranged according to the Two Gospel Hypothesis*, Mercer University Press 1982. Zob. też: R. Bartnicki, *Powstanie ewangelii synoptycznych według hipotezy dwóch Ewangelii w ujęciu Bernarda Orcharda*, Coll. Th. 59 (1989) 3, 5—25.

¹² J. B. Orchard-H. Riley, *The Order of the Synoptics. Why Three Synoptics Gospels*, Macon 1987.

— Ewangelia Mateuszowa powstała pod koniec lat czterdziestych, to w takim razie — co w niej zapisano, było oceniane i przyjmowane przez *innych*, niż dotąd sądzono, czytelników wywodzących się z Judaizmu, gdyż żyli wtedy bardzo liczni jeszcze świadkowie Jezusowych nauk i czynów. Jeśli Łukaszowa Ewangelia powstała na potrzeby chrześcijan pochodzących z pogaństwa i Żydów w diasporze, to zapisy w niej dokonane ok. r. 62/63 mogły być konfrontowane z tym, co rzeczywiście przekazali „naoczni od początku świadkowie i słudzy Słowa” (Łk 1, 2). Paweł zaś w r. 60/61 przybył do Rzymu, jako więzień w towarzystwie Łukasza, przywiózł z sobą, jak twierdzi Orchard, Ewangelię napisaną przez tegoż Łukasza, przeznaczoną dla pogan i gotową do rozpowszechniania. Ale ponieważ była ona manifestem rywalizującym z żydowską Ewangelią Mateusza, przed jej opublikowaniem trzeba było być bardzo ostrożnym i — aby ją można było rozpowszechniać — należało dokonać konsultacji z przywódcą Kościoła — Piotrem. Dziać się to miało wtedy, gdy Piotr i Paweł przebywali w Rzymie (por. 1 P 5, 12-13) i gdzie również znajdowali się Marek i Łukasz. I oto właśnie Piotr, we własnym Kościele, złożonym z pochodzących z judaizmu i pogaństwa, publicznie zaaprobował zredagowaną przez Łukasza, przeznaczoną dla pogan, Ewangelię, jako całkowicie zgodną z tradycją.

Dwie Ewangelie: Mateuszowa i Łukaszowa, istniejąc obok siebie, wymagały wszakże jakiejś szczegółowej interpretacji. Według Orcharda, miał to uczynić Piotr w wygłaszanych w Rzymie przemówieniach¹³. Pozostawiły one wielkie wrażenie ze względu na siłę przekonania naocznego świadka spraw, które przed trzydziestu z górą laty miały miejsce w Palestynie. Te właśnie przemówienia Piotrowe *spisał, na prośbę słuchaczy*, wśród których byli także członkowie pretorium, *duchowy syn Piotra — Marek*. Działał on wszakże *nie jako autor* tekstu w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale jako ten, który *pośredniczył* w przekazywaniu orędzia, *objaśniał je, tłumaczył*. Marek byłby więc tym, który dopiero jako trzeci z Ewangelistów przekazał potomności pouczenia Piotra. I faktycznie, tak nazywają i przyjmują dzieło Marka starożytni. Euzebiusz w swej *Historii* powołuje się trzykrotnie¹⁴ na tradycję, która uważała Markową Ewangelię właśnie za dzieło Piotra. Co więcej — tenże Euzebiusz broni¹⁵ tekstu Marka, jako całkowicie poprawnego dlatego, że odpowiada on wypowiedziom

¹³ Por. J. B. Orchard, *The Formation of the Synoptic Gospels*. Downside Review 106 (1988) 1—16.

¹⁴ *Historia Ecclesiae* 2, 15; 3, 39, 15-16; 6, 14, 5-7.

¹⁵ *Historia Ecclesiae* 3, 39.

Piotra. Nieudolność w stylu tej Ewangelii tłumaczy się faktem, że jest ro raczej słowo mówione, a nie wypracowanie piśmienne. Jeśli więc Ewangelia Markowa jest zapisem przemówień Piotra, notowanych skrupulatnie przez jego ucznia, i jeśli były to przemówienia wygłaszane podczas liturgicznych zebrań, to nic dziwnego, że pewne elementy Ewangelii przeznaczonej dla chrześcijan pochodzących z judaizmu — jaką była Ewangelia Mateuszowa — mogły być wyrażone gorzej niż to zapisano w tej Ewangelii. Jeśli Ewangelia Łukaszowa, przeznaczona dla chrześcijan pochodzących z pogaństwa, wykorzystana została przez Piotra na znak akceptacji, to również jej sformułowania, nie-konieczniew pięknej formie, znaleźć się mogły w Markowym dziele, jako że przekazywał je *hermeneutes* Kazań Piotrowych.

Jak w tym świetle wyjaśniać zapis dotyczący wyznania Piotra w okolicach Cezarei Filipowej, zamieszczony w Mk 8, 27-30? Czy trudno przyjąć bez zastrzeżeń te np. wywody, jakie mimo wielkiego wysiłku w naukowych badaniach prezentuje ostatnio Gérard Claudel w pracy *La confession du Pierre?*¹⁶ Choć bowiem zastrzega się on, że pragnie być niezależny w swych badaniach, to przecież powtarza w dużym stopniu to, co jest już znane z szeregu wcześniejszych opracowań egzegetów.

Gdybyśmy wzięli pod uwagę to, co próbują dowodzić w swych pracach zwolennicy *Two Gospel Hypothesis*, to należałoby najprzód przyjąć, że opis dialogu Jezusa z uczniami w okolicach Cezarei Filipowej *byłby relacją samego Piotra*. Tak, jak widział on z perspektywy czasowej swoje wyznanie i zajęte wtedy stanowisko, starał się je przekazać swoim słuchaczom w Rzymie, a Marek wiernie wspomnienie to odtworzył, czy raczej — przekazał. *To wspomnienie Piotra* było zarazem przyznaniem się Księcia Apostołów do niepełnego rozumienia godności Jezusa.

O takim rozumieniu tego fragmentu, jako relacji *historycznego* zdarzenia, świadczyć może już *kontekst poprzedzający*. Ciekawe i znamienne jest w Mk 8, 12 opuszczenie uwagi zamieszczonej przez pozostałych synoptyków (por. Mt 16, 4; Łk 11, 29), że znakiem, jakiego żądają faryzeusze, jest znak Jonasza. A jest to uwaga, która miała się mieścić nawet w hipotetycznym źródle Q¹⁷. Wiadomo, że niewiele można dowodzić z milczenia, ale skoro tyczy ono zmartwychwstania Jezusa, należałoby sądzić, że autor naszego tekstu, cytując Piotra, o tym szczególnie milczy dlatego, że chce

¹⁶ G. Claudel, *La Confession du Pierre. Trajectoire d'une péripécie évangélique*. EB. Nouvelle série 10, Paris 1988.

¹⁷ Zob. A. Polag. *Fragmenta Q. Texthefte zur Logienquelle*, Neukirchen 1979, 52 § 33.

przedstawić zdarzenie w taki sposób, by nie naruszać jego substancji pierwotnej.

Zastanawiającym jest też w tym względzie retrospektywne omawianie *dwu cudownych nakarmień chlebem* (Mk 8, 14-21). Wiadomo, że zapis o nakarmieniu pięciu tysięcy, zamieszczony przez Mk w 6, 32-44 i par. u Mt 14, 13-21 oraz Łk 9, 10b-17, jak też J 6, 1-15, oraz czterech tysięcy, zamieszczony w Mk 8, 1-10 i par. u Mt 15, 32-39, został wykorzystany w argumentacji potrzeby wiary w Jezusa. Oba te opisy są przedmiotem analiz L. Schenke¹⁸. Zamieszczenie owych zapisów wyjaśnia on, i słusznie, potrzebą katechezy Eucharystii¹⁹. Stawia sobie wszakże pytanie, w jakim stopniu ów zapis ma również sens historycznego dokumentu? Może wszak na niego wskazywać znaczenie szersze, niż u Mateusza, opracowanie dyskusji na temat chlebów, jak też owo kłopotliwe pytanie, zamieszczone w Mk w. 19 n.: *posous kofinous klasmaton plereis erate*, oraz odpowiedzi: *dodeka — hepta*. Czy wystarczy tu mówić tylko o symbolice liczb dwanaście-siedem, jak to czyni R. Pesch w komentarzu do Ewangelii Markowej?²⁰ R. Pesch pomija w ogóle interpretację tej niezwyklej wypowiedzi, a zwłaszcza odpowiedzi na stawiane pytanie: ile zebraliście ułomków? Takie też zdanie wypowiada W. Grundmann²¹: *Daraus wird deutlich, dass mindestens V. 20 von dem herrürt der die vorstehende Reihenfolge komponiert hat ein Fall von unhistorischer Weiterbildung der Überlieferung in Form eines direkten Jesuswortes*. W odniesieniu zaś do paralelnego tekstu Mateuszowego R. Schackenburg²² wyraża się w ten sposób: *Die Erinnerung an die beiden Speisungen ist kein Argument für die Geschichtlichkeit der zweiten Speisung (15, 32-39), sondern liegt im Zug der Mt-Darstellung die sich darin Mk anschliesst*. Ale pytanie: co właściwie relacjonuje Marek — nie otrzymuje w ten sposób odpowiedzi. A może Piotr, przypominając te wy-

¹⁸ L. Schenke, *Wundererzählungen des Markusevangeliums*, SBB, Stuttgart 1974, 217. 281—307, oraz: tenże, *Die wunderbare Brotvermehrung. Die neutestamentliche Erzählungen und ihre Bedeutung*, Würzburg 1983.

¹⁹ „Wir können zusammenfassend feststellen, dass der Evangelist in Mk 6 und Mk 8... versteht die Speisungen als Vorbilder und Hinweise auf die Eucharistie, die Jesus am Ende seines irdischen Wirkens einsetzen und durch die er als Aufstandener auch in Zukunft seine Gemeinde speisen will” — zob. *Die wunderbare Brotvermehrung*, dz. cyt. s. 151.

²⁰ R. Pesch, *Das Markusevangelien, I. Teil, Einleitung und Kommentar 1 1-8*, 26, Freiburg 1976, 414 n.

²¹ W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, ThKNT 2, Berlin 1977, 210.

²² R. Schackenburg, *Das Matthäusevangelium*, Bd 1. 1, 1-16, 20, NEB, Würzburg 1979, 148.

darzenia, usiłuje dowodzić swej wiarygodności Świadka zdarzeń? Zdaje się mówić: niech to świadczy o treści mojego wyznania, o którym za chwilę wam opowiem...?

Autorzy biblijni z pewnością mieli na względzie swoich czytelników, których usiłowali przekonać, że trudno było uczniom Jezusowym dojść do wiary, mimo wyraźnych i czytelnych przecieżeń rzeczywistości. Ale doprawdy, w przypadku zapisu Markowego, relacjonującego właśnie to, co przekazywał bezpośredni świadek wydarzeń, jakim był Piotr, chodziło o wskazanie na rzeczywistości, a nie na fikcje. Te nie byłyby w stanie przekonać czytelników Ewangelii. Oczywiście, że ten przypadek dowodzi także istnienia związku z przejmującą zapowiedzią starotestamentalną, znaną z Iz 6, 9-10 (cytowaną przez Mk w 4, 12), w której czytamy, że przypatrujący się nie widzą, że słuchający nie słyszą. Ale ta refleksja opiera się właśnie o fakty, które miały miejsce.

Również opowiadanie o uzdrowieniu ślepego nawiązuje do kontekstu teologicznego pouczeń o trudności poznania prawdy o Jezusie (Mk 8, 22-26). Komentatorzy podkreślają, że jest to zarazem dalszy etap realizacji założenia Ewangelisty o tajemnicy mesjańskiej²³. Ale i tu rodzi się pytanie o historyczność opisanego zdarzenia. Czy jest to tylko wypracowane opowiadanie obrazujące trudność pojmowania nauki o Jezusie Chrystusie przez współcześnie żyjących chrześcijan, czy też Piotr, którego Marek jest *hermeneutes*, usiłuje wykazać, iż fakt otwarcia oczu nie otworzył oczu na Jezusa jemu samemu i tym, którzy byli świadkami działającego z mocą Jezusa?

Poprzedzające opowiadania zostały zamieszczone w Piotrowej relacji jako przygotowanie do zrozumienia sensu wydarzenia, jakie miało miejsce w okolicach Cezarei Filipowej. *Jaki jest efekt tego przygotowania, okazuje się to z wyznania Piotra*. Jest nim właśnie to krótkie sformułowanie: „Tyś jest pomazańcem”. Pytanie o rzeczywistość całej sceny i postawionego pytania nie może być tutaj bezprzedmiotowe. Przynajmniej ogólnie stwierdzić można, o czym już wyżej powiedzieliśmy, że wydarzenie to miało miejsce. *Świadczy o tym nie tylko to, co je poprzedza, ale też sam sposób jego przedstawienia*.

Historyczną wzmianką jest już wspomnienie — choć ogólne — *miejsca*: okolice Cezarei Filipowej. W Ewangelii Markowej tylko

²³ Zob. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, Bd. 1, dz. cyt., s. 420. Trzeba wszakże odnotować, że autor ten stwierdza również, iż: „aus 8, 22-26 dürfte sich an historischer Information entnehmen lassen”. Zagadnienie to przedstawił ostatnio J. Matera z Katolickiego Uniwersytetu w Waszyngtonie w art. pt.: *The Incomprehension of the Disciples and Peter's Confession (Mark 6, 14 — 8, 30)*, *Biblica* 70 (1989) 153—172.

jeden raz i to w naszym tekście została zamieszczona ta wiadomość o miejscu wydarzenia. Jeśli brak powiązań z tą nazwą opisów starotestamentalnych, jakie byłyby ważne w ukazaniu godności mesjańskiej Jezusa, skoro też wzmianka o mieście nie ma współcześnie dla autora waloru teologicznego, rację jej uwzględniania upatrywać trzeba w rzeczywistości, która miała związek z tym właśnie miejscem. Gdyby autorowi zależało jedynie na nawiązaniu do starotestamentalnych opisów, mogłyby przecież przenieść całe wydarzenie swego opowiadania np. na teren świątyni, lub w miejsce związane z historią królów judzkich czy izraelskich. Po cóż było lokalizować opracowane opowiadanie w miejscu nic nie znaczącym dla teologicznej symboliki?

Dialog notowany w 8, 27b-29, mający zaskakująco wierną paralełę w pozostałych Ewangeliach synoptycznych, jest według R. Pescha wstępem do opowiadania o męce, zaliczanego do przedmarkowej tradycji²⁴, a całość, jak to znów zaznacza tenże autor, ma swoje zaplecze w starotestamentalnych opisach „męki sprawiedliwego”, udokumentowanych zwłaszcza w Psalmach²⁵. Całość ma stanowić „kombinację” chrystologicznego tytułu „Mesjasz” (8, 29), „Syn Człowieczy” i „Syn Boży” (8, 31; 9, 7), tak samo, jak to zauważamy w „kulminacyjnym punkcie opisów męki”, jakim jest Mk 14, 61 n. Jak wiadomo, tworzono bardzo skomplikowane systemy mające na celu wyjaśnienie tekstu zawierającego wyznanie Piotra.

Początkowy fragment całego opisu męki, zrekonstruowanego przez R. Pescha, próbuje odtworzyć M. E. Boismard, zwracając uwagę na poszczególne etapy jego powstania, aż do postaci, jaką obecnie posiadamy. Boismard uważa, że na pytanie: „Za kogo mnie uważacie” — z ust Piotra miała paść odpowiedź taka, jaką zapisał autor czwartej Ewangelii (J 6, 69): „Tyś jest świętym Boga = *sy ei ho hagios tou theou*”. Formuła ta nie była ściśle chrystologiczna, jest natomiast poświadczona w Mk 1, 24 (*ho hagios tou theou*) i w Łk 4, 34 jako wyznanie ducha nieczystego. Warto tu odnotować, że według Boismarda w tej sekcji Ewangelia Janowa ma być zależna od tzw. dokumentu B, od którego głównie miałby się wywodzić Mk pośredni. Boismard zwraca uwagę na to, że Jan zaczerpnął tę formułę właśnie z owego dokumentu. Dowodzi on swoje zdanie następująco: gdyby autor Ewangelii Janowej znalazł w swoim dokumencie formułę znaną z obecnego

²⁴ R. Pesch, *Das Markusevangelium*, Bd, II/2, dz. cyt., s. 12.

²⁵ R. Pesch przytacza cały szereg Psalmów, które mogłyby być brane pod uwagę w opowiadaniach o męce Jezusa. Dotyczy to także niektórych innych tekstów ST, zwłaszcza Deutero-Izajasza. Por. tamże, s. 13.

Mk, nie usiłowałby jej zmieniać na taką, która w swej treści była mniej znacząca. Natomiast Mk pośredni zmienił formułę dokumentu B na tę, którą obecnie odczytujemy: „Tyś jest Chrystus”, gdyż była ona bardziej zrozumiała dla czytelników greckich jego Ewangelii. Natomiast ostatni redaktor Ewangelii Łukaszowej dokonał kombinacji formuły poświadczonej przez Jana, którą winien czytać w Proto-Łk, połączonym z dokumentu B i z Mk (już pośredniego). Stąd jego wyrażenie: *Mesjasz Boży*. Wreszcie ostatni redaktor Ewangelii Mt porzucił formułę, jaką znalazł w Mt pośrednim (prawdopodobnie tę, którą przekazuje J w 6, 69), a którą znaleźć mógł nie tylko w dokumencie B, ale też w A. Aby zaadoptować dla swego dzieła formułę Marka pośredniego, Mateusz pośredni zamieścił w wyznaniu: „Tyś jest Chrystus. Syn Boga żywego”²⁶.

Gdy czytam cały ów wywód Boismarda, *stawiam sobie pytanie: jaka jest zasadność proponowanych przezeń kombinacji? A może tych kombinacji w ogóle nie było*, skoro tak żywe było oczekiwanie Mesjasza! Wiadomo, że duży wpływ na oczekiwanie zbawienia przez Mesjasza miały nie tylko wydarzenia polityczne (jarzmo okupacji Seleucydów, a potem nie akceptowana powszechnie działalność dynastii hasmonejskiej, która przyczyniła się do ucieczki na pustynię ludzi zatroskanych o duchowe wartości izraelskiej tradycji), ale także twórczość poetycka, jaką znamy zwłaszcza z Psalmów Salomona. Dwa ostatnie z nich, tj. Ps Sal 17 (zwł. ww. 32-39) i 18 dają tak wysokiej miary charakterystykę Pańskiego Pomazańca, iż trudno oprzeć się wrażeniu, że mamy tu do czynienia ze sformułowaniami, jakie mogłyby powstać dopiero dzięki niektórym sformułowaniom nowotestamentalnym o Mesjaszu. A przecież wiadomo, że mamy tu do czynienia z utworami, które rzeczywiście swój rodowód znajdują w okresie *poprzedzającym* narodziny Jezusa. Usiłowano oczywiście doszukiwać się w tych dziełach ręki *anonimowych glossatorów* chrześcijańskich; są to jednak usiłowania nie uznane, nie znajdujące pozytywnego echa u ogółu uczonych²⁷.

Oczekiwanie jakiejś idealnej osobistości, której przymioty odpowiadałyby charakterystyce zwłaszcza okresu międzytestamentalnego, znanej nie tylko z apokryficznych Psalmów Salomona, ale też z tekstów qumrańskich, były bardzo żywe. Pomijam

²⁶ M. E. Boismard, *Synpose des quatre Evangiles en français*, Paris 1972, II, 243.

²⁷ Zob. Svend Holm Nielsen, *Die Psalmen Salomons. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Poetische Schriften*, Bd, IV Gütersloch 1977, 104, uw 32.

tutaj przytaczanie opinii i poglądów na ten temat. Wszak powiedziano o tym naprawdę wiele; ciągle też podejmuje się nowe próby interpretacji poszczególnych tekstów biblijnych i pozabiblijnych oraz dokonuje się syntetycznych ujęć całego problemu²⁸. *Ogólnie można stwierdzić, że napięcie w oczekiwaniu Mesjasza było znaczne.* Nic dziwnego, że pojawiający się czasem samozwańczy mesjasze są *sprawdzani*, oceniani w świetle istniejących wypowiedzi lub też ciągle jeszcze powstających. Piotr, a za nim Marek, autor Ewangelii, zna niewątpliwie te tendencje, a Marek objawia tę swoją świadomość w postawionej tezie na początku swojego dzieła: „początek Ewangelii Jezusa Chrystusa, Syna Bożego” (Mk 1, 1). Jak wypadło to sprawdzanie, zresztą jedno z wielu, idąc za Piotrem, Marek przedstawił właśnie w omawianym tekście.

*Markowa relacja w 8, 27-30 miała na celu ukazać brak zrozumienia przez uczniów godności mesjańskiej i niełączenia postaci Mesjasza z synostwem Bożym Jezusa*²⁹. Powodem takiego niezrozumienia miała być twardość serca tych, którzy towarzyszyli, na czele z Piotrem, swojemu Mistrzowi, a która uczyniła ich, wraz z Piotrem, bezradnymi wobec tajemnicy.

Postawę taką można uzasadnić konsekwentnie zamieszczanymi zapisami w następujących kolejno perykopach oraz sumariach, jak np.: „Uczniowie byli zdumieni w duszy, że *nie* zrozumieli sprawy z chlebami, gdyż umysł ich był otepiały” (6, 52), albo: „Skąd tu na pustkowiu będzie mógł ktoś nakarmić ich chlebem” (8, 4). Sam Jezus ma, według Marka, *czynić wyrzuty uczniom* z powodu ich niewiary (7, 18), mimo że właśnie *im*, jak to czytamy w 4, 11, powierzona była tajemnica Bożego królestwa. Tychże *uczniów przestrzega* Jezus przed *kwasem* faryzeuszów i Heroda (8, 15). W tym też kontekście wyznanie Piotra *nie może zawierać* stwierdzenia, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym (Mk 1, 1), ale tytuł taki nie jest tu nieadekwatny do rzeczywistości Jezusa, która objawiała się poprzez nadzwyczajne Jego czyny. W tym też kontekście można zrozumieć, dlaczego Marek zamiesz-

²⁸ Por. J. Łach, *Jezus Syn Dawida, Studium egzegetyczno-teologiczne*, Warszawa 1973, 209—221; M. Cimos, *Messianismo*, art. w: *Dizionario di teologia biblica* (a cura di P. Rossano-G. Ravasi-A. Girlanda), Torino 1988, 937—953; J. Coppens, *Le messianisme royal*, Paris 1968; tenże, *La relève apocalyptique du messianisme royal*, Louvain 1981.

²⁹ F. J. Matera uważa, że skoro Piotr wraz z innymi uczniami nie rozpoznał wcześniej godności Jezusa, jako Mesjasza i Syna Bożego, to także w wyznaniu, o którym czytamy w naszym tekście, nie ma wiadomości o tym, że rozumiał on tę godność wystarczająco. Por. J. Matera, art. cyt., s. 153 nn.

cza perykopę o przestrodach, jakie Piotr miał skierować do swego Mistrza, oraz jaką został obdarzony za to ripostą: „Zejdź mi z oczu szatanie, bo nie myślisz o tym, co Boże, ale o tym co ludzkie” (8, 33).

Epizody o uzdrowieniach, nagromadzone przez Ewangelistę, ujawniają jego zamiar. Postanowił on powiedzieć, jak trudno było uczniom, na czele z Piotrem, przekonać się o godności Mesjasza i Syna Bożego. A tajemnicę tę powinni przecież zrozumieć. *I historycznie wyglądało to tak: Piotr rozumiał pojęcie christos po swojemu, zgodnie z tradycyjno-narodowymi wyobrażeniami panującymi wówczas w Palestynie. Dowiodło tego jego późniejsze postępowanie i w ogóle jego zachowanie. Z drugiej strony Ewangelista, pod wpływem Piotra znajdującego teraz całą prawdę, ukazał czytelnikom Ewangelii sens znacznie pełniejszy tego tytułu, nawiązujący do tytułów Syn Boży i Pan Dawida, zarówno poprzez wyraźnie zamierzone przygotowanie czytelnika do rozumienia tego tytułu w tej części tekstu, która rozpoczyna się od 6, 14, jak też przez krytykę ograniczonego rozumienia Piotra.*

Z tego, co powiedzieliśmy dotąd, wynika, że Piotr mógł rzeczywiście nazwać Jezusa Mesjaszem i to w okolicach Cezarei Filipowej. Treść tego wyznania, podana przez Marka, została ujęta w różny sposób przez pozostałych synoptyków korzystających ze źródeł, jakie zbierano w okresie popaschalnym, w oparciu o nauczanie pochodzące od pierwszych świadków. Wyznanie Piotra zawiera w sobie te treści, jakie znane być mogły wówczas świadomemu Izraeliccie, obserwującemu przez dłuższy czas znaki dokonywane przez Mistrza z Nazaretu. Nie można utrzymywać poglądu Bultmanna, który całe opowiadanie w Mk 8, 17-30 nazywa legendą³⁰.

Autor drugiej Ewangelii wcale nie zaprzeczał, że wyznanie Piotra było w swej treści nieadekwatne do rzeczywistości, która była wystarczająco znana wtedy, gdy on to dzieło pisał. Owszem, tak starał się układać mu materiał, aby czytelnik mógł zrozumieć, że to sam Piotr wyznał, na czym polegał jego błąd. Sam Piotr pozostawił w spadku swemu gronu słuchaczy, a wśród nich samemu Markowi, wyznanie, że nie był on zdolny, choć powinien, obserwując liczne nadzwyczajne dzieła Jezusa, poznać lepiej i pełniej treść pojęcia Mesjasz (*christos*) zawierającego nie tylko te treści, jakimi przejęci byli oczekujący na Niego Żydzi, ale również i te, za które zasądzi Go na śmierć, wydając władzy rzymskiej. Dowiadujemy się o tym z opisu procesu Jezusa, we-

³⁰ R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1967, 7, 276—278.

dług którego określono Go, już w przedredakcyjnej tradycji, Jezusem, Synem Błogosławionego, i Synem Człowieczym, który jest Chrystusem. Wiadomo zaś, że przekazy te traktuje się jako dokument historyczny³¹. Skazanie na śmierć jest faktem. Faktem w oczach i ocenie sądzących jest też winą skazanego: Jezus przypisywał sobie tytuł, który przerastał oczekiwania, jakie wielu pielęgnowało i jakie uzupełniano coraz bardziej wysublimowanymi szczegółami odnoszącymi się do mającego przyjść wybawiciela narodu.

Myślę, że Piotr, który po zmartwychwstaniu Jezusa w dniu Pięćdziesiątnicy świadomie stanął na czele swych braci-apostołów, nie tylko ubolewał, że zapał się Jezusa, ale też wspomniał, upokorzony, fakt, iż wyznał on wprawdzie w Jezusie Mesjasza, ale w tym wyznaniu nie zmieścił całej o Nim prawdy tj. tego, że jest On Synem Bożym i Synem Człowiekiem. Tę prawdę poznał on później i za nią został zamęczony w Rzymie.

³¹ D. Dormeyer, *Der Sinn des Leidens Jesu, Historisch-kritische und textpragmatische Analysen zur Markuspasion*, SBS 96, Stuttgart 1979, 28—31.