

WALDEMAR LINKE CP

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

KRZYŻ UCZNIA

„Krzyż” jest pojęciem, które funkcjonuje na wielu płaszczyznach, od historycznej po metaforyczną, przyjmując na każdym z tych poziomów inne znaczenie¹. Dlatego poprawne zrozumienie konkretnego użycia tego słowa wymaga przede wszystkim odniesienia go do właściwego poziomu znaczeniowego, czyli określenia dystansu między historycznym i konkretnym jego znaczeniem a tym, z którym mamy do czynienia. Poza tym trzeba też określić, w jakim kierunku dystans ten się wytworzył. Dość powszechną praktyką jest traktowanie wypowiedzi Jezusa o krzyżu w kontekście naśladowania jako przenośnego użycia terminu „krzyż”. Przyczynił się do tego niewątpliwie artykuł Johanna Schneidera w *Theologisches Wörterbuch zum Neue Testament*². Jednak to nie on stworzył u Synoptyków podstawy takiego rozumienia wyrażenia „wziąć swój krzyż”, skorzystał bowiem z prac wcześniejszych, w których na plan pierwszy wysuwano świecki (polityczny) charakter i zelockie pochodzenie wyrażenia³. Było to związane z polityczną, czy wręcz rewolucyjną interpretacją osoby Jezusa, która miała wyjaśnić Jego śmierć w kategoriach oderwanych od interpretacji teologicznej. Sam Schneider zdystansował się jednak od takiej politycznej interpretacji, mówiąc o „obrazie kogoś, kto zerwał z własnym życiem albo powiedział *nie* swemu

¹ S. Kobieltus, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Warszawa 2000, s. 252–255 (cała książka, zgodnie z tytułem, jest cennym opracowaniem tego zagadnienia); B. Szczepańska, „Problem przekładu i interpretacji, czyli o Jezusowym »Kto nie bierze swego krzyża«”, w: *W świecie słów i znaczeń. Księga pamiątkowa dedykowana profesorowi Bogusławowi Krei*, red. J. Mackiewicz, E. Rogowska, Gdańsk 2001, s. 297–307; J.R.W. Scott, *The Cross of Christ*, Dovners Grove 2006, s. 26–31.

² J. Schneider, στὰυρός, κτλ., TWNT, t. 7, s. 572–580, zwł. s. 578–579.

³ A. Fridrichsen, *Sich selbst verleugen*, „Coniectana Neotestamentica” 2 (1936), s. 1–3; H. v. Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen 1936, s. 59. Opinię tę podjął M. Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.*, Leiden ²1976(1951), s. 266, przyp. 2.

ja⁴. Takie ujęcie bardziej odpowiadało tym, którzy Jezusowe nauczanie o potrzebie wzięcia krzyża wiąжали z interpretacyjnym wysiłkiem podjętym przez wspólnotę popaschalną, by odczytać sens nauczania Jezusa w kontekście Jego Paschy⁵. Martin Hengel zwrócił uwagę na indywidualny charakter Jezusowego wezwania do naśladowania w tekstach mówiących o wzięciu krzyża⁶. Był to dla niego jeden z argumentów na hellenistyczne i popaschalne pochodzenie motywu naśladowania w Mk. Dał w ten sposób szerszy kontekst takiej interpretacji w tekstach, które mówią o krzyżu, jaki podjąć powinni uczniowie Jezusa. Takie podejście utrwaliło się wśród egzegetów jako dogmat nie wymagający dowodzenia⁷. Rozumowaniu temu zdają się sekundować Jezusowe zapowiedzi ukrzyżowania, które są obecne w Mt 20, 19; 23, 34; 26, 2. Są one bowiem w sposób widoczny popaschalną projekcją wydarzenia ukrzyżowania na zapowiedzi Jezusowej śmierci⁸. Jednakże musimy postawić sobie pytanie natury zasadniczej: czy krzyż nie funkcjonował

⁴ J. Schneider, στυγος..., s. 579. Przenośne rozumienie pojęcia „krzyż” jako stanu zniewolenia duszy przez namiętności obecne jest także w literaturze filozoficznej i wywodzi się od Platona: „każda rozkosz i udręka jak gwoździami przybija ją [duszę] i przytwierdza do ciała, czyniąc ją cięlesną” (*Phaed.* 83d). Z modyfikacjami pojawia się ono u łacińskojęzycznych stoików (Seneka, *Vita beata* 19, 3 – utożsamienie krzyża z pożądliwością; Cyceon, *Fin.* 5, 84 – krzyż jako symbol cierpienia). Nie ma jednak raczej związku z użyciem słowa „krzyż” w Ewangeliach.

⁵ A.F. Loisy uważał, że logion o krzyżu w Mk 8, 34 i par. ma znaczenie tylko w odniesieniu do śmierci Jezusa i dla kogoś, kto znał okoliczności śmierci Jezusa (tenże, *Les évangiles synoptiques*, t. 1, Paris 1907, s. 895). Dał więc podstawę interpretacji tych słów jako popaschalnego komentarza wspólnoty.

⁶ M. Hengel, *Sequela e carisma. Studio esegetico e di storia delle religioni su Mt 8,21 s. e la chiamata di Gesù* (SB 90), Brescia 1990, s. 106, przyp. 85.

⁷ H. Langkammer powoływał się na powszechną zgodę badaczy: „Wielu uczonych tekst Mk [8, 34 – W.L.] wyjaśnia w świetle Mt [11, 29 – W.L.] uważając, iż dopiero po ukrzyżowaniu Jezusa mogła być mowa o krzyżu” (tenże, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* [PŚNT 3, cz. 2], Poznań–Warszawa 1977, s. 215. M. Rosik stwierdza po prostu: „Termin ‘krzyż’ (gr. *stauros*) występuje w Ewangeliu Łukaszczej cztery razy, z czego dwa razy w znaczeniu dosłownym (Łk 23, 26.53) i dwa razy w znaczeniu przenośnym (Łk 9, 23; 14, 27)”); (tenże, *Ewangelia Łukasza a świat grecko-helleński. Perspektywa literacka i ideologiczna*, Wrocław 2009, s. 189). Nieco dalej dodaje: „U Łukasza na cztery wystąpienia terminu ‘krzyż’ dwa mają znaczenie symboliczne” (tamże, s. 191).

⁸ J. Homerski zdaje się zakładać historyczny charakter zapowiedzi męki i zmartwychwstania Jezusa (tenże, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* [PŚNT 3, cz. 1], Poznań–Warszawa 1979, s. 280). Za popaschalnym charakterem tej perykopy zdaje się opowiadać większość komentatorów, por. np. W.F. Albright, C.S. Mann, *Matthew* (AB 26), New York i in. 1971, s. 239–240; J. Rademakers, *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*, t. 2, Bruxelles 1974, s. 264; A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza 1–13* (NKB NT 1, cz. 1), Częstochowa 2008, s. 291. Na temat Jezusowych zapowiedzi męki zob. A. Feuillet, *Les trois prophéties de la passion et de la resurrection des évangiles synoptiques*, RThom 67 (1967), s. 533–561 i 68 (1968), s. 41–78; M. Bastin, *L'annonce de la Passion et de les critères de l'historicité*, RSR 50 (1976), s. 289–329 i 51 (1977), s. 187–213; J. Schaberg, *Daniel 7,12 and the New Testament Passion-Resurrection Predictions*, NTS 31 (1985), s. 208–222; W.R. Farmer, *The Passion Prediction Passages and the Synoptic Problem*, NTS 36 (1990), s. 558–570.

w wyobraźni zbiorowej ogółu mieszkańców Palestyny⁹ (a nie tylko zelotów) jako konkretna sytuacja, która może się przydarzyć? Gdyby tak rzeczywiście było, jakże kara ukrzyżowania mogłaby się wówczas pojawić jako jedyna opcja w czasie rzymskiego procesu Jezusa i to ze strony Jego rodaków? Czemu nie domagali się dla Jezusa kary ukamienowania¹⁰, typowej dla przestępstw o charakterze religijnym? Krzyż był więc elementem spontanicznie nasuwającym się wtedy, gdy mowa była o zgładzeniu człowieka. Nie można więc traktować

a priori tekstów o krzyżu uczniów Jezusa jako symbolicznych, przenośnych, metaforycznych (w każdym razie niedosłownych) i popaschalnych.

Omówimy teraz trzy grupy tekstów, z których dwie występują u wszystkich trzech synoptyków (teksty o zaparciu się siebie: Mt 16, 24; Mk 8, 34; Łk 9, 23 i o Szymonie z Cyreny: Mt 27, 32; Mk 15, 21; Łk 23, 26) oraz jedną, która występuje tylko w dwóch Ewangeliach (teksty o godnym pójściu za Jezusem: Mt 10, 38; Łk 14, 27). Analiza tych tekstów ma nas zbliżyć do lepszego zrozumienia, jakie mogły być ich dzieje oraz jakie znaczenie miały dla pierwotnego Kościoła. Ostatecznie zaś chcemy dojść do wniosków teologicznych, mianowicie odpowiedzieć na pytanie o to, czy Jezus Chrystus skierował do swych uczniów wezwanie, którego treść odnosi się wyłącznie do ogólnikowo rozumianej odwagi zmierzenia się z trudnościami życia, czy też do zmierzenia się ze śmiercią zadaną w sposób okrutny. Nie jest to tylko problem teologicznomoralny¹¹, ale też chrystologiczny. Chodzi bowiem o to, czy Jezus występuje jedynie jako nauczyciel radykalnej moralności, czy też jako ktoś, kto ma prawo (albo przynajmniej rości je sobie) do zażądania czyjegoś życia. Dotykamy więc pytania o treść samoobjawienia Jezusowego i jego interpretację, jakiej dokonali synoptycy. Pytanie to wpisuje się w szeroki program poszukiwania teologicznej prawdy o Jezusie, która opiera się na historii, nie przeciwstawiając sobie z założenia Jezusa historii i Chrystusa wiary.

⁹ R. Pindel, *Krzyż w Biblii – od narzędzia kary i znaku hańby do narzędzia zbawienia i sposobu naśladowania Chrystusa*, w: *Teologia krzyża. Materiały z sympozjum, które odbyło się 5 maja 1994 w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Franciszkanów w Krakowie*, red. Z. Kijas, Kraków 1994, s. 26–12, zwł. s. 21.

¹⁰ W starożytnym Izraelu ukamienowanie było stosowane w przypadku złamania przepisów szabatowych (Lb 15, 32–36) i bluźnierstwa (Kpł 24, 15–16). Obydwa te przestępstwa zarzucano Jezusowi.

¹¹ Jak zdaje się go rozumieć np. H. Muszyński, *Etos biblijny*, w: *Studia z biblistyki*, t. 2, red. J. Łach, Warszawa 1980, s. 9–63, zwł. s. 58–61.

Teksty o zaparciu się siebie

Mt 16, 24	Mk 8, 34	Lk 9, 23
Wówczas Jezus powiedział swoim uczniom: jeśli ktoś chce za Mną pójść, niech wyrzeknie się samego siebie, niech weźmie swój krzyż i niech Mnie naśladuje	I zawoławszy tłum z uczniami swymi jeśli ktoś chce Mnie naśladować, niech wyrzeknie się samego siebie, niech weźmie swój krzyż i niech Mnie naśladuje	Rzekł zaś do wszystkich jeśli ktoś chce za Mną chodzić, niech wyrzeknie się samego siebie, niech weźmie swój krzyż każdego dnia i niech Mnie naśladuje

Teksty te bywają rozumiane jako negatywne ujęcie tego samego warunku naśladowania Jezusa, który znajdujemy w materiale z Q¹². Dlatego klasyfikowane są jako materiał mądrościowy¹³, wtórny względem Q. J. Schneider stwierdza wprost, że Mk 8, 34 to popaschalna przeróbka logionu „podnieście jarzmo moje na was” (ἄρατε τὸν υἱὸν τοῦ ἄνθρωπου, Mt 11, 29a)¹⁴. Inni upatrują w nim obecności refleksji popaschalnej nad tekstami Starego Testamentu (Ez 9, 4nn; Ps 34, 20)¹⁵, przedmarkowej katechezy wywodzącej się z tradycji kościelnej¹⁶. Powszechność przekonania, że jest to materiał popaschalny, nie ma jednak innego uzasadnienia jak tylko założenie hermeneutyczne, iż o wydarzeniu paschalnym Jezus z Nazaretu nie wiedział, dopóki się ono nie wydarzyło. Wstępnym założeniem tej tezy jest model chrystologiczny, w którym samoobjawienie się Jezusa nie mogło być historycznym faktem, a wyłącznie projekcją wydarzenia paschalnego, jakiej dokonali uczniowie z perspektywy swego doświadczenia. Stało się tak, ponieważ odwołując się do śmierci Jezusa jako podstawy Jego historyczności, uznano jednocześnie, że „dla uczniów Jezusa [krzyż] stał się w pełni rozpoznawalnym znakiem dopiero po Jego zmartwychwstaniu”¹⁷. Stanowisko to przyswoili sobie z pewnym opóźnieniem, ale z wielkim przekonaniem (jako wyraz ekumenicznej i postępo-

¹² J. Schneider, *σταυρός...*, s. 578; R. Pesch, *Il vangelo di Marco* (CTNT 2), t. 2, Brescia 1982, s. 96–97.

¹³ K. Berger, *Zu den sogenannten Sätzen Heiligen Rechts*, NTS 17 (1970–1971), s. 10–40; R. Pesch, *Il vangelo di Marco...*, s. 99.

¹⁴ J. Schneider, *σταυρός...*, s. 578; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka...*, s. 215; T.M. Dąbek, *Kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie swój krzyż i niech Mnie naśladuje* (Mk 8, 34)”, w: *Agnus et sponsa. Prace ofiarowane o. prof. Augustynowi Jakowskiemu OSB*, red. T.M. Dąbek, T. Jelonek, Kraków 1993, s. 33–46, zwł. s. 34–35.

¹⁵ R. Schnackenburg, *L'évangile selon Marc...*, s. 27–28; J. Ernst, *Il Vangelo secondo Marco*, t. 2, Brescia 1991, s. 401; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka...*, s. 215.

¹⁶ R. Pesch, *Il vangelo di Marco...*, s. 101; J. Gnllka, *Marco*, Assisi 1991, s. 459.

¹⁷ W. Depo, *Chrystus kerygmaticzny w nauce Martina Kählera (1835–1912)*, Warszawa 2010, s. 73. Przykładem projektu syntezy teologicznej opartej na założeniu, iż w odniesieniu do Jezusa mamy tylko materiał będący wynikiem interpretacji popaschalnej dokonanej we wspólnocie, której dziełem jest Q, może być A. Weiss, *Teologia Nowego Testamentu* (MT 68), Kraków 2011, s. 39–41.

wej postawy) teologowie katoliccy¹⁸. Można jednak powiedzieć, że teologia fundamentalna powraca do postawy zaufania do wypowiedzi, w których ewangeliczny Jezus mówi o swej śmierci i swym zmartwychwstaniu¹⁹.

Różnice między wersjami tego logionu na poziomie redakcyjnym zaczynają się od określenia grupy, do której kolekcja logionów o naśladowaniu była skierowana. Mateusz zawęży tę grupę do uczniów, Łukasz rozszerza ją do „wszystkich”, co jest ewidentnym uproszczeniem redakcyjnym. Uznanie słów „wraz z uczniami” w wersji Marka za wstawkę redakcyjną²⁰ jest zabiegiem dość arbitralnym, opiera się bowiem na analogii z Mk 4, 10, która jest raczej wątpliwa²¹. Ojciec Marie-Joseph Lagrange zastanawiał się raczej, jak uzasadnić Markową wzmiankę o tłumie, która różni go od Mt 16, 24, za to pasuje do Łk 9, 23²². Zdać się może, że założenie wtórnego charakteru Mk 8, 34 ma niektórym egzegetom posłużyć przeniesieniu treści nauczania w późny kontekst nauczania we wspólnocie chrześcijańskiej zainteresowanej przede wszystkim tym, co ma wymiar ogólnoeuropejski²³. Sens taki mieć może z całą pewnością wezwanie do wyrzeczenia się samego siebie²⁴. Jeśli jednak chodzi o wzięcie/podniesienie swego krzyża, to nie można mu nadać takiego sensu, bowiem poza konkretnym kontekstem historycznym i kulturowym, słowa te mogły być bez znaczenia. Semicki charakter składni tego zdania²⁵ pozwala nam powiązać je z kontekstem palestyńskim i z wydarzeniami, które tam zachodziły. Był to czas względnego spokoju²⁶,

¹⁸ W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 115–119; J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii* (MT 25), Kraków 1999, s. 68–71; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, t. 1, Warszawa 2005, s. 235–472, zwł. s. 276. Właśnie dlatego „apologetyka zachodnia w swoich najbardziej klasycznych ujęciach i podręcznikach zazwyczaj nie odwoływała się do krzyża” (H. Seweryniak, *Krzyż jako motyw i znak wiarygodności chrześcijańskiej*, „Studia Paradayskie” 8 [1998], s. 243–263, zwł. s. 244).

¹⁹ Zwrot ten jest w dużej mierze zasługą Geralda O’Collinsa, por. M. Skierkowski, *Jezus historii i wiary. Chrystologia fundamentalna Geralda O’Collinsa*, Warszawa 2002, s. 140–141; H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna* (Biblioteka Więzi 258), Warszawa 2010, s. 386–388.

²⁰ R. Schnackenburg, *L’Évangile selon Marc*, t. 2, Paris 1973, s. 25–26; R. Pesch, *Il vangelo di Marco...*, s. 101; J. Ernst, *Il Vangelo secondo Marco...*, s. 400.

²¹ A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza 14–28* (NKB NT t. 1, cz. 2), Częstochowa 2008, s. 141.

²² M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, Paris 1947, s. 220–221.

²³ R. Schnackenburg, *L’Évangile selon Marc...*, s. 26.

²⁴ M.L. Skinner, *Dyeing Self, Bearing a Cross, and Following Jesus: Unpacking the Imperatives of Mark 8:34*, „Word and World” 23 (2003) nr 3, s. 321–331.

²⁵ R. Pesch, *Il vangelo di Marco...*, s. 99; J. Ernst, *Il Vangelo secondo Marco...*, s. 400.

²⁶ Ogólne stwierdzenia, jak np.: „ich [Rzymian – W.L.] rządy, jak uważają współcześni historycy, cechowały się raczej oporem i bezładem, aniżeli pokojem, a samo społeczeństwo Judei pozostawało wewnętrznie podzielone i trwale skonfliktowane” (M. Byra, *Powstanie w Judei 66–74 n.e.* [Seria Bitwy/Taktyka 34], Zabrze 2011, s. 14) jest raczej powierzchowna. Obraz znacznie spokojniejszych relacji rzymsko-żydowskich w interesującym nas okresie przedstawia S.J.D. Cohen, M. Satlow, *Dominacja rzymska. Powstanie żydowskie i zburzenie drugiej świątyni*, w: *Starożytny*

ostrzy konflikt z Rzymianami był bowiem dopiero kwestią przyszłości. Środowisko galilejskie, przedstawiane czasem jako tygiel polityczny i społeczny, nie było raczej tak niespokojne, jak by tego chcieli zwolennicy politycznej przyczyny śmierci Jezusa²⁷. Jednak ten kontekst był naznaczony koszmarem krzyża, ciągle obecnego w życiu szarpanego konfliktami politycznymi kraju²⁸.

Cechą charakterystyczną Mk 8, 34 jest inkluzja, jaką tworzy pojawiający się dwukrotnie czasownik „naśladować”. Jej występowanie nie jest jedynie efektem literackim, formalnym, ale ma wpływ na znaczenie całej wypowiedzi Jezusa. W tym sformułowaniu dwa człony: zaparcie się siebie i wzięcie własnego krzyża są komplementarnymi wyrażeniami uszczegółowiającymi znaczenie wyrażenia ogólniejszego: „naśladować Jezusa”. Idei tej zdają się nie dostrzegać pozostali dwaj synoptycy, którzy przez zamianę pierwszego „naśladować” na czasownik ruchu powodują, że naśladowanie Jezusa staje się jeszcze jednym z warunków pójścia lub chodzenia za Jezusem. Ma to zasadniczy wpływ nie tylko na kształt, ale też i na sens słów Jezusa. Możemy powiedzieć, że Mk 8, 34 to logion o naśladowaniu, natomiast Mt 16, 24 i Łk 9, 23 to logion o chodzeniu za Jezusem. Jeśli czasownikowi użytemu przez Marka przypiszemy przede wszystkim walor znaczeniowy związany z ruchem („chodzić po czyich śladach”), różnica nie jest zbyt ostra, lecz jeśli podkreślimy w znaczeniu tego czasownika aspekt mimetyczny, wówczas różnica ta staje się bardzo wyraźna²⁹. Układ i sens tej wypowiedzi, jaki znajdujemy w Mk 8, 34, uznać należy za bardziej pierwotny, niż teksty paralelne, będące wyraźnie rezultatem chęci uniknięcia powtórzenia.

Mateusz przenosi w 16, 24 akcent na osobę Jezusa, poświęcając Markową wzmiankę tłumowi³⁰. Imię Jezusa pojawia się w Mt dość często (procentowo różnica względem Marka nie jest duża, ale tekst Mateusza jest znacznie dłuższy, natomiast względem Łukasza różnica jest zauważalna także we wskaźnikach procentowych)³¹. Nie dziwi zatem, że Mateusz jest osamotniony w swym wyborze. Relacja bezpośrednia Jezus – uczniowie jest wyróżnikiem Mateusza wśród Synoptyków (występuje 23 razy przy 6 w Mk i braku w Łk). Możemy więc powiedzieć, że jest to zmiana redakcyjna w duchu Mt. W wersji Łukaszej nie tylko dodatek „co dnia”, ale także forma czasownika (czas teraźniejszy zamiast aorystu u Mt)

Izrael. Od Abrahama do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian, red. H. Shanks, Warszawa 2007, s. 398.

²⁷ G. Jossa, *La condanna del Messia. Problemi storici della ricerca su Gesù* (SB 164), Brescia 2010, s. 141–142.

²⁸ M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc...*, s. 221–222; M. Hengel, *La crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la croix* (LD 105), Paris 1981, s. 106–108 itd. H. Sławiński, *Przepowiadanie Chrystusowego krzyża*, Warszawa 1997, s. 30–31.

²⁹ Zdaje się jej nie dostrzegać np. M. Careiradas Neves, „*Weź swój krzyż i naśladowaj Mnie*”. *Współczesny sens ascezy*, ComP 13 (1993) nr 5 (77), s. 15–19, zwł. s. 15–16.

³⁰ M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Matthieu*, Paris 1948, s. 332.

³¹ Mt – 152 razy, co stanowi 0,829% słów w księdze; Mk – 82, 0,725%; Łk – 88, 0,425%.

wskazuje na ciągły charakter naśladowania. Ale ma to wzór w Mk i świadczy o tym, że Łk korzystał tu bezpośrednio z Mk.

U Mk 10, 21, w opowiadaniu o bogatym młodzieńcu, można znaleźć, jako jeden z wariantów tekstu, dodatek „wziąwszy krzyż” (ἄραστὸν σταυρόν). Bruce M. Metzger uważa ten tekst za zwykłą głosę dopisaną na podstawie Mk 8,34 do bizantyjskiej wersji tekstu opartej na tradycji reprezentowanej przez Kodeks Aleksandryjski³². Jest to wizja znacznie uproszczona, jeśli porównać ją z materiałem przytoczonym choćby w wydaniu krytycznym Constantina von Tischendorfa³³, co daje podstawę do stwierdzenia, że „znaczna liczba ważnych rękopisów” opowiada się za tą wersją³⁴.

Czasownik „zaprzeć się” (ἀρνέομαι)³⁵ tylko raz w Septuagincie (Rdz 18, 15) występuje w tekście mającym odpowiednik hebrajski (czasownik שָׁחַח w *piel*). Ta praktyka jest jednak dość szeroko udokumentowana w przekładzie Akwili (Kpł 5, 21; Ps 65[66], 3; 80[81], 16; Prz 30, 9; Iz 59, 13). Można więc powiedzieć, że w tłumaczeniu tekstu biblijnego z hebrajskiego na grecki wyrażenie to rozumiane jako wyparcie się, zanegowanie czegoś lub relacji z kimś jest stale obecne. W Mdr 12, 27; 16, 16 ten akt dotyczy Boga, podczas gdy w Mdr 17, 10 chodzi o powietrze, które nieuchronnie otacza człowieka z każdej strony. W 4 Mch 8, 7 przedmiotem aktu zaparcia się jest obyczaj ojczysty, a w 10, 15 relacje z rodakami. Do zaparcia się Boga nawiązuje logion Mt 10, 33; Łk 12, 9. Łk 8, 45 jest własnym tekstem Łk, który ma podkreślić boską wiedzę Jezusa, której przeciwstawiony jest brak naturalnych źródeł poznania (nikt nie przyznał się do czynu, o który pyta Jezus). W opowiadaniach o zaparciu się Piotra czasownik ten występuje dość często (Mt 26, 70.72; Mk 14, 68.70; Łk 22, 57; J 13, 38; 18, 25.27). Także w innych tekstach Nowego Testamentu odnosi się do zaparcia się Jezusa (Dz 3, 1.14; 2 Tm 2, 12.13; 2 P 2, 1; 1 J 2, 2.23; Jud 1, 4; Ap 2, 13; 3, 8). Tylko Łk 9, 23 używa tego czasownika jako określenie stosunku ucznia do samego siebie w kontekście wzięcia krzyża³⁶. W Mk 8, 34 i par. występuje natomiast czasownik złożony (ἀπαρνέομαι), który w Iz 31, 7 tłumaczy formę *gal* czasownika שָׁחַח, niepoświadczony w innych przekładach greckich Starego Testamentu. W literaturze pozabiblijnej występuje on dość często w tekstach, które cieszyły się poczytnością³⁷.

³² B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1994, s. 89.

³³ C. Tischendorf, *Novum Testamentum Graece*, t. 1, Lipsiae 1869, s. 323.

³⁴ J. Schneider, *σταυρός...*, s. 578.

³⁵ B.J. Niewczas, *Wezwanie do naśladowania Chrystusa według Mt 16,24 i tekstów paralelnych*, w: *Studia z biblistyki*, t. 2..., s. 194–230, zwł. s. 197–200; P. Kasiłowski, *Postępowanie za Jezusem w Ewangelii według św. Marka*, w: „Przybliżyło się królestwo Boże”. *Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Romana Bartnickiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2008, s. 205–228, zwł. s. 213.

³⁶ Poza tym czasownik występuje jeszcze w J 1, 20; Dz 4, 16; 7, 35; 1 Tm 5, 8; 2 Tm 3, 5; Tyt 1, 16; 2, 12; Hbr 11, 24.

³⁷ H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, s. 225.

Dziwi jego mała popularność w Nowym Testamencie, jego użycie bowiem ograniczone jest do Markowo-Mateuszowej wersji logionu (Mk 8, 34; Mt 16, 24) oraz do motywu zaparcia się Piotra w opowiadaniach pasyjnych (Mk 14, 30.31.72; Mt 26, 34.35; Łk 22, 34.61). Wyjątek pod względem użycia tego czasownika stanowi Łk, bowiem w 9, 23 (logion o zaparciu się siebie) użyty jest czasownik prosty, a złożona jego forma pojawia się w Łk 12, 9 jako synonim formy prostej, co można uznać za zabieg mający na celu wyłącznie korektę stylistyczną³⁸. Jak wspomnieliśmy, prosta i złożona forma czasownika przeplatają się w opowiadaniach synoptycznych o zaparciu się Piotra. Charakterystyczne jest jednak to, że użycie formy złożonej wiąże omawiany logion z epizodem zaparcia się Piotra, szerzej zaś – z narracjami pasyjnymi w Mk i Mt, chociaż prosta forma czasownika byłaby (jak uznał to Łukasz) stosowniejsza. Jest to ślad redakcyjnego szukania związków między logionem a narracjami pasyjnymi, co odróżnić należy od jego popaschalnego pochodzenia³⁹.

Nie trzeba odwoływać się do żadnego innego kontekstu poza własnym nauczaniem Jezusa, aby zrozumieć wezwanie do odwrócenia się od własnych spraw i interesów, by wybrać pójście za Nim. Powołanie uczniów, które jest według synoptyków jednym z pierwszych aktów realizacji misji Jezusa, następuje po Jego wystąpieniu z orędziem o konieczności nawrócenia⁴⁰. Według Ewangelii św. Jana Jezus nie powołuje uczniów, ale idą oni za Nim (J 1, 35–51). Możemy więc temat pójścia za Jezusem uznać za charakterystyczny dla synoptyków. Pozostawienie rodziny, warsztatu pracy i mienia jest warunkiem tego pójścia (Mt 4, 18–22; Mk 1, 16–20; Łk 5, 1–11). To, co zostawili apostołowie, w opowiadaniu Mt i Mk przedstawione jest konkretnie: sieci (Mt 4, 20; Mk 1, 18), łódź i ojciec (Mt 4, 22; Mk 1, 20), podczas gdy Łk operuje kategorią zbiorczą, mówi bowiem, iż uczniowie „zostawili wszystko” (Łk 5, 11). Uczniowie mają świadomość, że zostawili wszystko (Mt 19, 27; Mk 10, 28). Brak tego zdania u Łukasza może być spowodowany zamiarem przedstawienia retuszowanego obrazu uczniów Jezusa, którzy nie zdradzają zainteresowania rekompensatą za swą rezygnację, a efektem tego opuszczenia jest przeniesienie stwierdzenia, że zostawili wszystko, do sceny powołania ich. Specyficznym kontrapunktem idei zostawienia wszystkiego jest stwierdzenie, że uczniowie „wszyscy zostawili” Jezusa i uciekli (Mt 26, 56; Mk 14, 50). Łukasz znowu pomija to stwierdzenie, za to pisze o Piotrze, który choć „z daleka”, ale poszedł za Jezusem (Łk 22, 54). Można więc powiedzieć, że idea radykalnej rezygnacji w imię wyboru Jezusa, jest mocno zakorzeniona

³⁸ A. Paciorek uważa różnorodność czasowników za cechę pierwotnej wersji Q (tenże, *Q – Ewangelia Galilejska*, Lublin 2001, s. 316, przyp. 170. Idziemy jednak za rekonstrukcją zawartą w J.M. Robinson, P. Hoffmann, J.S. Kloppenborg, *The Sayings Gospel Q in Greek and English*, Minneapolis 2002, s. 118.

³⁹ P. Kasiłowski, *Postępowanie za Jezusem...*, s. 214.

⁴⁰ W. Linke, *Pierwsze nauczanie Jezusa o królestwie Bożym w Ewangelii Marka a kształtowanie się tradycji synoptycznej*, WST 19 (2006), s. 185–194, zwł. s. 186–187.

w tradycji synoptycznej, choć przez Łk poddana cenzurze, jako zbyt negatywnie przedstawiająca uczniów, którzy nie zawsze byli w stanie sprostać temu wymaganiu. Nic nie stoi więc na przeszkodzie, aby uznać ten wymóg postawiony przez Mistrza, za konstytuujący relację między Nim a tymi, których powołał. Wzięcie krzyża, funkcjonujące w Mt 16, 24 i par., byłoby więc jedyną częścią logionu, której odmawia się historycznego prawdopodobieństwa. Nie jest to natomiast konieczne, skoro uznajemy krzyż za formę śmierci, której nikt nie zadawał sobie sam, która przychodziła spoza wewnętrznego świata skazańca jako konsekwencja jego wyborów związanych z wiernością wobec prawa Bożego, tożsamości narodowej i tradycji religijnej⁴¹. Wybór drogi zagrożonej śmiercią na krzyżu nie jest czymś szczególnie charakterystycznym dla środowiska zelotów, jak chciał M. Hengel, ale raczej czymś, co mogło spotkać konsekwentnego w swych przekonaniach Żyda. W dziełach Flawiusza znajdują się nieliczne, ale znaczące wzmianki pozwalające na określenie, kim byli krzyżowani Żydzi. Pierwsze jego dzieło, *O wojnie żydowskiej*, mówi o czynie „którego nikt przedtem nie popełnił”, bowiem na biczowanie i karę ukrzyżowania skazał „mężów rycerskiego stanu”, Żydów mających rzymskie obywatelstwo (inaczej nie mieliby „godności rzymskiej”)⁴². Wydarzenie to miało miejsce za czasów Gessiusa Florusa (był prokuratorem Judei w latach 64–66 po Chr.). W końcowej fazie wojny, podczas oblężenia Jerozolimy, dochodziło natomiast do licznych przypadków ukrzyżowania uciekinierów z głodującego na skutek działań wojennych miasta. Byli to ludzie niskiego stanu („biedota z ludu”⁴³). Nie byli to jednak bojownicy, co historyk żydowski stwierdza wyraźnie, bowiem odróżnia uciekinierów od „rozbójników”, z których sprawą ci uciekinierzy się nie utożsamiali⁴⁴. W czasie, gdy Lucjusz Bassus oblegał Macheront (72 r. po Chr.), o mało nie doszło do ukrzyżowania jednego z obrońców, imieniem Eleazar, który został porwany. Młodzieniec ten należał do „znakomitego i bardzo rozgałęzionego rodu”⁴⁵, a więc obrońcy poddali twierdzę, by nie dopuścić do jego ukrzyżowania. Ten zaś błagał, „aby nie dali mu zginąć tak haniebną śmiercią”⁴⁶. W *Starożytnościach żydowskich* Józef Flawiusz wspomina wcześniejszą sytuację związaną z zajęciem Jerozolimy przez Warusa po śmierci Heroda Wielkiego (4 r. przed Chr.). Rzymski dowódca i polityk ukrzyżował 2000 Żydów, co było wynikiem poszukiwania sprawców buntu przeciw

⁴¹ „Nieco inaczej patrzyli na ukrzyżowanie mieszkańcy Judei, gdzie często stosowano tę karę przeciw powstańcom, walczącym z rzymskim okupantem. Dla prawdziwych Izraelitów ukrzyżowany był często bohaterem cierpiącym za wolność”, T.M. Dąbek, *Kto chce pójść za Mną...*, s. 37.

⁴² Józef Flawiusz, *BellJ* 2 (15)308.

⁴³ Tamże, 5(11)447.

⁴⁴ Tamże, 448.

⁴⁵ Tamże, 7(6)204.

⁴⁶ Tamże, 202.

rządom dynastii herodiańskiej⁴⁷. Można więc powiedzieć, że kara krzyżowania nawet w warunkach wojennych nie była stosowana do obywateli o wysokim statusie społecznym. Stosowano ją tylko wtedy, gdy chciano posłużyć się metodami terroru społecznego. Wobec ludzi biednych, którzy nie popełnili przestępstw przeciw państwu, stosowano ją bez wahań i ograniczeń. Znamy jednak dwa przypadki, w których doszło do masowego krzyżowania ludzi wyższego stanu, którym nie można było zarzucić przynależności do zbrojnych band, nawet o charakterze politycznym.

Można więc powiedzieć, że wzięcie krzyża (odniesienie do zwykłej procedury wykonania wyroku śmierci przez ukrzyżowanie) nie było perspektywą, z którą liczyć się musieli tylko członkowie terrorystycznych grup zelockich czy sympatycy tego ruchu. Jezusowe słowa skierowane do uczniów, w których zaparcie się siebie stoi obok wzięcia krzyża, wskazują na potrzebę zdolności zdystansowania się do perspektywy egoistycznej, nastawionej na własne korzyści i liczenia się z niebezpieczeństwem cierpienia, śmierci i utraty czci.

Teksty o godnym pójściu za Jezusem

Mt 10, 38	Łk 14, 27
A kto nie bierze swego krzyża i idzie po moich śladach, nie jest Mnie godzien	Każdy kto nie niesie własnego krzyża i idzie za Mną, nie może być moim uczniem

Przynależność tego logionu do zbioru Q uważa się za rzecz pewną⁴⁸, a jego pochodzenie od Jezusa – za bardzo prawdopodobne⁴⁹. Stanowi on część pierwotnej i zachowanej kolekcji logionów określających warunki naśladowania: ten, który mówi o wzięciu krzyża, związany jest bardzo ściśle z innym, o konieczności zerwania (znenawidzenia) ze swymi najbliższymi (Mt 10, 37; Łk 14, 27). Jest to widoczne w budowie obydwu tych wypowiedzi, zwłaszcza w zakończeniu. Obydwie kończą się tą samą formułą, jednak każdy z Ewangelistów ma własną formę zakończenia: o ile Mt posługuje się frazą „nie jest Mnie godzien”, to Łk kończy obydwą logia „nie może być moim uczniem”. Dawniej prawie jednogło-

⁴⁷ Józef Flawiusz, *Ant* 17(10)295. Inscenizacja ukrzyżowania przywódcy bandy zbójckiej, które w Rzymie w celu zastraszenia swych wrogów zorganizował Kaligula w 40 r. po Chr. (tamże, 19[1]94) nie wpływa na nasze rozumienie badanej kwestii, choć znamy tożsamość ukrzyżowanego. Obszerny wybór tekstów zaprezentowany przez G. Vermesa (tenże, *Autentyczna Ewangelia Jezusa*, Kraków 2009, s. 380) przynosi teksty, które nie zawsze są związane z materiałem ewangelicznym, jaki omawia autor w przywoływanej części swej pracy, pomija natomiast epizody znaczące (np. groźba ukrzyżowania Eleazara).

⁴⁸ J. Schneider, *σταυρός...*, s. 578; A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza...*, t. 1, s. 446.

⁴⁹ J.A. Fitzmyer, *Luke...*, s. 1061.

śnie przyjmowano, że bardziej pierwotna jest wersja Mateuszowa⁵⁰. Dziś jednak nie brak opinii, że bliższy formy pierwotnej jest tekst Łk 14, 27⁵¹. Musimy zauważyć, że formuła Mateuszowa nie pojawia się poza tymi dwoma logionami, podczas gdy zakończenie użyte przez Łukasza jest obecne jeszcze w Łk 14, 33, a więc na zakończenie Łukaszej wersji kolekcji logiów o naśladowaniu Jezusa i kondycji ucznia. Zakończenie to ma charakter redakcyjny, nie ma bowiem paralelnego tekstu w Mt ani w Mk. Można więc powiedzieć, że jeśli chodzi o formułę kończącą całą mowę Jezusa, rozbudowaną przez Łk przez dodanie obrazów ilustrujących potrzebę roztropności u uczniów (Łk 14, 28–32), ma ona za zadanie nadanie tej całości literackiej spójności, którą osłabia pomieszczenie materiału pochodzącego z różnych źródeł i mającego różnorodny charakter literacki⁵². Ważkim argumentem w dyskusji jest też uznawanie przez zwolenników redakcyjnej genezy zakończenia logionu Mt 10, 38, tekstu Mt za lepiej zachowującego oryginalną wersję Q 14, 27, niż Łk 14, 27 w innych częściach wersetu⁵³.

Jeśli chodzi o Mateuszowe użycie słowa „godny”, niesłusznie uważanego za redakcyjny dodatek, to można zauważyć, że jako takie może występować w Mt 10, 11.13, co mogło być efektem związku Q 10, 7 z Mt 10, 10. Przysłowio-we sformułowanie „godzien jest robotnik swojej zapłaty” jest nieobecne w Mk 6, 8–11, poświadczone jest natomiast w 1 Tm 5, 18; Did 13, 1⁵⁴. Czy te dwa teksty nie są echem użycia tego przysłowia w Q 10, 7? Pytanie musi pozostać bez odpowiedzi, nie mamy bowiem danych do sformułowania żadnej hipotezy, która wyszłaby poza sferę teoretycznego prawdopodobieństwa i domysłów.

Znaczenie słowa „godny” jako „gościnny” w Mt 10, 11, oparte na paraleli z Łk 10, 8⁵⁵, to pomysł dość ryzykowny, słownikowo nie poświadczony. Nie ma podstaw, aby termin ten w Mt 10, 11.13 tłumaczyć inaczej niż w Mt 10, 10. Można natomiast powiedzieć, że Mt stosuje przymiotnik „godny” rzadziej niż Łk, który

⁵⁰ E. Dinkler, *Jesus Wort vom Kreuztragen*, w: *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* (BZNW 21), Berlin 1954, s. 110–129, zwł. s. 112, przyp. 6. Wniosek ten odnosił się do całej grupy tekstów z Mk 8, 34 i par. włącznie. Zdaje się, że obecność słowa „godny” w Q 14, 27 zakłada też W.E. Arnal, *Jesus and the Village Scribes. Galilean Conflicts and the Setting of Q*, Minneapolis 2001, s. 175.

⁵¹ J.A. Fitzmyer, *Luke...*, s. 1064; K. Romaniuk, *Co to jest źródło Q?*, Warszawa 1983, s. 130; A. Paciorek, *Q – Ewangelia Galilejska...*, s. 342; J.M. Robinson, P. Hoffmann, J.S. Kloppenborg, *The Sayings Gospel Q...*, s. 136–137.

⁵² F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, s. 258–260. Szerszy kontekst kompozycji tego fragmentu przedstawia R. Meynet, *Czy czytaliście św. Łukasza? Przewodnik, który prowadzi do spotkania*, Kraków 1998, s. 169–172.

⁵³ A. Paciorek, *Q – Ewangelia Galilejska...*, s. 342; J.M. Robinson, P. Hoffmann, J.S. Kloppenborg, *The Sayings Gospel Q...*, s. 136.

⁵⁴ A. Paciorek, *Q – Ewangelia Galilejska...*, s. 287.

⁵⁵ A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza...*, t. 1, s. 422.

też częściej stosuje ten wyraz w materiale własnym⁵⁶. Łukasze użycie przymiotnika „godny” ma dość często znaczenie sądowy („zasługujący na coś” – karę lub nagrodę). W wersecie Łk 10, 6, paralelnym do Mt 10, 11, pojawia się dość nietypowe wyrażenie „syn pokoju”, dla którego nie znajdujemy analogii w żadnym innym tekście⁵⁷. Można uznać je za semityzm lub septuagintyzm⁵⁸, świadczący o oryginalności tej wersji tekstu, a w wersji Mateusza za efekt usunięcia tego semityzmu⁵⁹, wciąż pamiętając, że w Septuagincie, Nowym Testamencie czy Biblii Hebrajskiej nie ma takiego wyrażenia. Jeśli więc użycie septuagintyzmów uznamy za cechę stylu redakcyjnego Łukasza, to właśnie taki charakter tego wyrażenia nie może być gwarancją autentyczności tekstu w jego wersji Łukasze. Można też spojrzeć na Łk 10, 6 jako na tekst przeredagowany przez Łukasza, aby uniknąć dość często powtarzającego się we własnym materiale Łukasza słowa „godny”, natomiast Mateuszowe użycie tego słowa za oryginalne. Podobna byłaby sytuacja w Mt 10, 37–38 (par. Łk 14, 26–27), gdzie też użycie przymiotnika „godny” uznajemy za pierwotną formę tekstu.

Słowo „godny” w Mt 10, 37, 38 ma wydźwięk eschatologiczny, który jest obecny w pochodzącym ze Źródła mów Pańskich Q 3, 8. Być godnym Jezusa, to mieć udział w królestwie Boga⁶⁰, podobnie jak wyrażenie przysłówkowe „kroczyć/chodzić godnie” (Ef 4, 1; Kol 1, 10; 1 Tes 2, 12) oraz wyrażenia z innymi czasownikami (Rz 16, 2; Flp 1, 27; 3 J 1, 6) określają postępowanie godne Boga i zgodne z Jego wolą. Eschatologiczny wydźwięk przymiotnika „godny” jest też widoczny w Ap 3, 4; 4, 11; 5, 2.4.9.12⁶¹. Jeśli chodzi o Ap 16, 6, to ten eschatologiczny charakter dotyczy tego, co jest przeciwieństwem królestwa Bożego. Podjęcie kwestii przyjęcia krzyża i naśladowania z nim Jezusa w kontekście eschatologicznym nie wymaga innego kontekstu niż zapowiedzi prześladowań eschatologicznych, które nie są traktowane jako popaschalne (np. Mk 13, 24–25)⁶².

Te dwa teksty paralelne są różnie usytuowane w odnośnych Ewangeliach względem wcześniej omówionego logionu o konieczności podjęcia swego krzyża i pójścia za Jezusem (Mt 16, 24; Mk 8, 34; Łk 9, 23). Logion Mateuszowy o godnym pójściu za Jezusem występuje przed omówionym wyżej,

⁵⁶ Mt posługuje się tym przymiotnikiem w 3,8 (par. Łk 3, 8), 10,10 (par. Łk 10, 7) i w 10, 11.13.37.38; 22, 8. Łk, poza dwoma wymienionymi miejscami wspólnymi z Mt ma jeszcze 7, 4; 12, 48; 15, 19.21; 23, 15; 23, 41. Poza tym należy też wspomnieć, że Dz posługują się nim 7 razy: Dz 13, 25 (por. J 1, 27); 13, 46; 23, 29; 25, 11.25; 26, 20.31.

⁵⁷ W. Klassen, *'A Child of Peace' (Luke 10, 6) in First Century Context*, NTS 27 (1980–1981), s. 488–506.

⁵⁸ J.A. Fitzmyer, *Luke...*, s. 115–116.

⁵⁹ Tamże, s. 848; A. Paciorek, *Q – Ewangelia Galilejska...*, s. 287.

⁶⁰ Zob. G. Vermes, *Autentyczna Ewangelia Jezusa...*, s. 301–304.

⁶¹ W. Linke, *Jerozolima jako miejsce i uczestnik sądu Bożego w Apokalipsie według św. Jana* (RSB 18), Warszawa 2005, s. 147.

⁶² J. Gnillka, *Marco...*, s. 684; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka...*, s. 294.

natomiast u Łukasza kolejność ta jest odwrotna. Ma to wpływ na retoryczny wydźwięk każdej z tych narracji⁶³. Jeśli chodzi o Mateuszową narrację, to ważna pozostaje uwaga, iż „do tej pory Jezus nie mówił jeszcze o swojej męce”⁶⁴. Czy zmusza to nas do przyjęcia jako jedynie koniecznego wniosku, że sens słów Jezusa nie odnosi się do Jego śmierci i musi być rozumiany wyłącznie metaforycznie, to zupełnie inna sprawa. Musielibyśmy bowiem wykazać najpierw, że metafora taka istotnie mogła funkcjonować. Jak stwierdziliśmy powyżej, nie jest to wcale oczywiste. Gotowość na męczeństwo, poniesienie śmierci za królestwo Boże to elementy przepowiadania Jezusa, które stanowiły istotny składnik Jego orędzia, świadomość bowiem konfliktu między Jego nauką i jej praktykowaniem z jednej strony, a prawidłami życia społecznego – z drugiej, obecne są w nauczaniu Jezusa.

Teksty o Szymonie

Mt 27, 32	Mk 15, 21	Łk 23, 26
Wychodząc zaś znaleźli człowieka Cyrenejczyka imieniem Szymon. Tego przymusili, aby podjął Jego krzyż.	I przymusili przechodzącego pewnego Szymona z Cyreny [przymusili] idącego z pola, ojca Aleksandra i Rufusa, aby podjął Jego krzyż.	A gdy Go wyprowadzili, schwytawszy Szymona, pewnego Cyrenejczyka, idącego z pola. Nałożyli na niego krzyż, aby niósł za Jezusem.

Już Salomon Reinach dostrzegł, że między ewangeliczną relacją o Szymonie z Cyreny a Mk 8, 34 i par. istnieją pokrewieństwa literackie⁶⁵. Była to dla francuskiego archeologa przesłanka, by postać tę uznać za niehistoryczną, a zaistniałą w twórczej wyobraźni chrześcijan jedynie jako ilustracja Jezusowego nauczania o wzięciu krzyża przez Jego uczniów⁶⁶. Stanowisko to zostało jednak podważone przez badaczy tekstu biblijnego⁶⁷. Epizod z udziałem Szymona Cyrenejczyka jest elementem synoptycznego opowiadania o męce Jezusa.

Wspólnie z Mk tekst Łk zawiera wzmiankę o polu, z którego szedł Szymon, a opuszcza ją Mt. Tylko Mk podaje imiona synów Szymona. Zdaje się, że wersję pierwotną najlepiej oddaje Mk 15, 21, Mt i Łk są zaś przeróbkami redakcyjnymi, które mają na celu uczynienie informacji o Szymonie lżejszą, bardziej zrozumiałą dla czytelnika, który nie wie, o jakich konkretnych osobach mówi tekst Mk 15, 21.

⁶³ G.A. Kennedy, *Nuovo Testamento e criticaretorica* (SB 151), Brescia 2006, s. 15–16.

⁶⁴ M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Matthieu...*, s. 213.

⁶⁵ Uwagę na podobieństwa literackie, lecz bez podważania historyczności epizodu, zwraca D. Senior, *La passione di Gesù nel vangelo di Marco*, Milano 1988, s. 117.

⁶⁶ S. Reinach, *Simon de Cyrène*, w: *Cultes, mythes et religions*, t. 4, Paris 1912, s. 181–188, zwł. s. 183–184.

⁶⁷ J. Gnillka, *Marco...*, s. 874–875, 881.

Problem literackich zależności między opowiadaniem o Szymonie z Cyreny musi jednak być dziś postrzegany w kontekście archeologicznego świadectwa istnienia postaci, o której pisał Marek⁶⁸. Markowa relacja ma też wszelkie dane, by uważać ją za historyczną. O chrześcijanach związanych ze Szczepanem, którzy pochodzili m.in. z Cyreny⁶⁹, mówią Dzieje Apostolskie (Dz 11, 20), Rufusa zaś wspomina Rz 16, 13⁷⁰. Nie oznacza to koniecznie, że wiemy, o kim mówi tekst ewangeliczny, trudno jednak zakładać, że pojawienie się tych imion jest kwestią czystego przypadku, czy też nie ma w tym konkretnego celu⁷¹.

Mateuszowa relacja o drodze krzyżowej ogranicza się w zasadzie do wzmianki o Szymonie⁷². Opuszczenie informacji o synach Jezusowego pomocnika wskazuje na to, że dla adresatów tego opowiadania i wersji Łukaszej był on postacią anonimową. Dlaczego Mt pominął informację o powrocie Szymona z pola, jest mniej oczywiste. Zwracanie uwagi na „szczególną wrażliwość hebrajską” Mateusza⁷³ nie jest bardzo przekonujące, gdyż nie chodzi tu o czas, w którym chodzenie czy praca byłyby zabronione⁷⁴, wydarzenia te bowiem nie rozgrywają się „w dzień świąteczny”⁷⁵. Należy więc przyjąć, że przeważały względy literackie: chęć uczynienia opowiadania bardziej płynnym i zrozumiałym.

J 19, 17 wyklucza fakt udziału Szymona z Cyreny w niesieniu krzyża Jezusowego⁷⁶. Nacisk na to, że sam skazaniec musiał nieść krzyż na miejsce kaźni, był typowy dla autorów skłonnych w wersji Janowej widzieć historyczną relację

⁶⁸ T. Powers, *Treasures in the Storeroom*, BAR 29 (2003) nr 4, s. 46–51.

⁶⁹ Wyjaśnienie, że przydomek Szymona mógł być związany z falą emigrantów, jaka za panowania Polomeusza Sotera (306–285 przed Chr.) napłynęła do Palestyny (J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza...*, s. 349–350) zdaje się nieco naciągane. Na poparcie twierdzenia, że Szymon przybył ze świąteczną pielgrzymką (D. Senior, *La passione di Gesù nel vangelo di Marco...*, s. 117) brak dowodów. R.E. Brown, zwraca uwagę, że koptyjska literatura apokryficzna (*Assumptio Virginis* i *Acta Petri et Andrei*) wiąże Szymona z miastem Kyrenia leżącym na północnym wybrzeżu Cypru (tenże, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, New York i in. 1994, s. 916). Najrozsądniej przyjąć, że związek Szymona z Cyreną i jego obecność w Jerozolimie to fakty jego osobistej historii, dla których trudno znaleźć wyjaśnienie w faktach przedstawionych przez ówczesną historiografię.

⁷⁰ M.-J. Lagrange starał się zgromadzić dokumentację biblijną dotyczącą Szymona i jego synów (tenże, *L'évangile selon Saint Marc...*, s. 425). Jest ona jednak dość nieprzekonująca. Współcześnie bardziej krytyczną próbę znajdujemy w R.E. Brown, *The Death of the Messiah...*, s. 916.

⁷¹ Tak też zdaje się myśleć R. Pesch, *Il vangelo di Marco...*, s. 699, ale zaufanie do jego poglądów podkopuje wyraźna skłonność do szukania zgody między chronologią wydarzeń paschalnych u Synoptyków i u Jana.

⁷² M.-J. Lagrange, *L'évangile selon Saint Matthieu...*, s. 526.

⁷³ Pogląd ten referuje D. Senior, *La passione di Gesù nel vangelo di Matteo*, Milano 1990, s. 125.

⁷⁴ Inaczej R. Bartnicki, *Ewangeliczne opisy Męki* (Biblioteka Słowa Krzyża 1), Warszawa 2011, s. 180.

⁷⁵ Tamże. Podobnie A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza...*, s. 652.

⁷⁶ R.E. Brown, *The Death of the Messiah...*, s. 916–917.

przeczącą literackiej fikcji synoptyków opartej na legendarnych przekazach chrześcijańskiej tradycji⁷⁷. Nie można jednak powiedzieć, że między jedno-myślnymi synoptykami a Janem istnieje wyraźna opozycja pozbawiona elementów ciągłości. Janowe ujęcie przygotowuje Łukasz, który minimalizuje znaczenie tego epizodu. Jego relacja o wymuszonej pomocy Szymona nie wnosi wiele do naszej wiedzy o szczegółach opowiadania, a raczej jest powierzchowną relacją źródła, o którym Łukasz wiedział, że zostało wcześniej wykorzystane w sposób bardziej szczegółowy. Opuszczenie przez Łk epizodów związanych z cierpieniami zadawanymi Jezusowi przed drogą na Golgotę daje podstawę do przedstawienia roli Szymona jako drugorzędnej⁷⁸. Gdyby jednak tylko taka myśl przyświecała Łukaszowi, mógł opuścić wzmiankę o Szymonie, tak jak opuścił epizody związane z dręczeniem Jezusa przez żołnierzy⁷⁹. Warto zauważyć, że na skutek tego zabiegu redakcyjnego zmieniła się grupa, która przymusiła Szymona do dźwigania krzyża. O ile u Mt i Mk są to żołnierze rzymscy, to u Łk muszą to być Żydzi, gramatycznie Łk 23, 26 jest kontynuacją zaimka z wersetu poprzedniego, który wskazuje na Żydów domagających się śmierci Jezusa (ww. 23–24).

Zachowanie tego motywu nawet u Łukasza, który zagubił jego kontekst (dręczenie Jezusa przez żołnierzy⁸⁰), można zinterpretować tylko jako realizację zamiaru przedstawienia Szymona jako modelu naśladowcy Jezusa⁸¹ w związku z tekstami łączącymi naśladowanie Jezusa z krzyżem⁸². Szymon bowiem z krzyżem idzie „za Jezusem”, por. Łk 9, 23. Wyjaśnia to w pewnym sensie użycie w Łk 9, 23 formuły wprowadzającej „do wszystkich”, a w 14, 27 słowa „uczeń”. Ponadto jako jedyny z synoptyków Łukasz opuszcza słowo „przymusili” na określenie sposobu, w jaki Szymon został włączony w dźwiganie krzyża. Czasownik użyty przez Łukasza („nałożyli”) odwraca uwagę czytelnika od postawy (niechętniej) Szymona wobec faktu dźwigania przez niego krzyża, za to pozwala patrzeć

⁷⁷ R. Pesch za bardzo chyba ufa J. Blinzlerowi (tenże, *Il processo di Gesù*[BCR 6], Brescia 1966, s. 360, przyp. 16) twierdząc, że niesienie krzyża (dokładnie – *patibulum*) przez skazańca było regułą (R. Pesch, *Il vangelo di Marco*..., s. 697). Takie przekonanie wyraził wcześniej S. Reinach, *Simone de Cyrène*..., s. 184. Badacz ten dość odważnie stawiał nie dające się zweryfikować hipotezy, jak np. istnienie wielu wersji tekstu Mk (tamże, s. 185).

⁷⁸ B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 2, *La passione e la morte* (SB 115), s. 38–39.

⁷⁹ J.A. Fitzmyer, *Luke*, t. 2 (AB 28), New York 1964, s. 1497; J. Słupczyński, *Żołnierze w opisie autorów natchnionych Nowego Testamentu*, w: *Verbo Domini servire. Opuscula Joanni Cantio Pytel septuagenario dedicata* (Opuscula dedicata 2), red. F. Lenort, T. Siuda, Poznań 2000, s. 153–175, zwł. 156.

⁸⁰ W. Bösen, *Ostani dzień Jezusa z Nazaretu*, Wrocław i in. 2002, s. 291.

⁸¹ G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas*, t. 2, Gütersloh–Würzburg 1977, s. 481. Wyciąganie takiego wniosku w stosunku do Mk 15, 21 (por. E. Schweizer, *Il Vangelo secondo Marco* [NT 1], Brescia 1971, s. 363; R. Schnackenburg, *L'évangile selon Marc*..., s. 312.) wydaje się pozbawione podstaw; H. Sławiński, *Naśladowanie Chrystusa ukrzyżowanego według Synoptyków*, „Studia Włocławskie” 2 (1999), s. 253–265, zwł. s. 254.

⁸² B. Prete, *La passione e la morte di Gesù*..., s. 40.

na niego jako na wykonawcę Jezusowych poleceń dotyczących dźwigania krzyża za Nim. Tak więc związek między Jezusowym nauczaniem o naśladowaniu Go poprzez wzięcie krzyża a postacią Szymona jako wzorowego ucznia Jezusa powstał na poziomie redakcji Łk⁸³. Nie jest to element tak charakterystyczny dla Mk i Mt. Oni dwaj przekazali historyczną tradycję, jaka należała do pierwotnej relacji o okolicznościach śmierci Jezusa.

WNIOSKI

Jezus nauczał tych, którzy poszli za Nim, że pójście to musi zawierać radykalną formę zerwania z egoizmem oraz przewartościowania relacji z najbliższą rodziną. Realizacja tych nakazów prowadzi do wzięcia własnego krzyża: narzędzia strasznej kary, która w okupowanej ojczyźnie mogła dotknąć każdego, nie tylko zelockich bojowników. Ten przedmiot związany z bolesną i poniżającą karą był obecny w zbiorowym doświadczeniu na tyle mocno, że jego wspomnienie mogło być zrozumiałe dla uczniów, którzy nie przeżyli jeszcze doświadczenia paschalnego. Funkcjonowało ono w kontekście eschatologicznych nastrojów, jakie charakteryzowały czasy Jezusa oraz Jego własne nauczanie. Krzyż, o którym mówił Jezus swym uczniom, to realny scenariusz, jaki nie tylko Jezus, ale także Ci, którzy za Nim poszli, musieli zakładać w swym życiu.

Mówiąc do swych uczniów o krzyżu, Jezus występował wobec nich jako ktoś, kto pretenduje do zajęcia w ich systemie wartości najwyższego miejsca. Takie ukazanie siebie jako kogoś, kto może wymagać wybrania własnej osoby nawet w konfrontacji z najbliższymi krewnymi, a nawet z własnym życiem tego, kto ma dokonać wyboru, jest pośrednim, ale jednoznacznym przedstawieniem się jako Panem życia, którym jest Bóg.

Szymon z Cyreny, konkretny i realnie istniejący człowiek, pojawił się na kartach Nowego Testamentu jako uczestnik wydarzeń związanych ze śmiercią Jezusa. Przez Łukasza został on przedstawiony jako idealny uczeń Jezusa, który zrealizował nakaz wzięcia krzyża. Cel ten osiągnął Łukasz, przeredagowując wersję Marka.

DISCIPLE'S CROSS

Summary

Cross in the Jesus' preaching in commonly interpreted neither as a symbol or as post-Eastern projection produced by Christian community. Similarly the figure of Jesus' helper, Simon of Cyrene, is frequently interpreted as symbolic one, as the dramatic repetition of Jesus' indications for his

⁸³ D. Senior, *La passione di Gesù nel vangelo di Luca*, Milano 1992, s. 118–119.

disciples. In this study we try to explain the possibility of real (not symbolic) meaning of the disciple's cross in the Gospels.

We present the texts about cross and disciples divided into three groups: Matt 16, 24 (par. Mark 8, 34; Luke 9, 23), Matt 10, 38 (par. Luke 14, 27), Matt 27, 32 (par. Mc 15, 21; Luke 23, 26). Our analysis of these texts offers the possibility of understanding the preaching of Jesus as eschatological self-revelation of the Lord of Life.

In the pericope about Simon we see the historical narrative with relevant information about the members of primitive Christian community presented by Marc. In Luke's version we recognize the literary rearrangement of this fact in the compatibility with the Jesus' teaching about disciple's cross.

Słowa kluczowe: Ewangelie synoptyczne, krzyż, uczniowie, naśladowanie