



## **Naoczne spotkanie źródłem wiarygodności (1P 1,16-18)**

**PIOTR KASIŁOWSKI SJ**

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum  
Warszawa

### **1. Problem wiarygodności**

W 2P 1,16-18 Piotr zapowiada paruzję Jezusa na końcu czasów, powołując się przy tym na przemienienie Jezusa, którego był naocznym świadkiem. Ponieważ są to wydarzenia nadprzyrodzone, Piotr podkreśla wiarygodność swojego przepowiadania, co w odniesieniu do innych historycznych faktów z życia Jezusa nie było aż tak konieczne, bo były one powszechnie znane („znacie sprawę Jezusa z Nazaretu”, Dz 10,38). Z tego względu ten krótki fragment nadaje się do studium problemu wiarygodności przesłania chrześcijańskiego. W artykule chcemy prześledzić argumentację Piotra, który nakłania chrześcijan do zgody na głoszone słowo. Interesuje nas nie tylko obiektywna treść tekstu, lecz także pojawiające się w nim racje za wiarygodnością głoszonego kerygmatu<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Pojawia się forma „my”, bo Ewangelia jest głoszona przez wspólnotę Kościoła, nawet jeśli odwołuje się do indywidualnego doświadczenia poszczególnych uczniów. Ma to także uzasadnienie historyczne, gdyż Piotr odwołuje się do przemienienia Jezusa, którego świadkiem był nie tylko on, lecz także apostołowie Jakub i Jan. Hubert Frankenmölle, *I. Petrusbrief. 2. Petrusbrief. Judasbrief*. NEB 18/20 (Würzburg: Echter Verlag, 1987), 98: „... die apostolische Autorität ist mit der petrinischen identisch. Er ist der wichtigste Offenbarungsträger”.

### **Tekst grecki 2P 1,16-18**

<sup>16</sup> Οὐ γὰρ σεσοφισμένοις μύθοις ἐξακολουθήσαντες ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύναμιν καὶ παρουσίαν ἀλλ' ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος.

<sup>17</sup> λαβὼν γὰρ παρὰ θεοῦ πατρὸς τιμὴν καὶ δόξαν φωνῆς ἐνεχθείσης αὐτῷ τοιαῦδε ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης, Ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός μου οὗτός ἐστιν εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα,

<sup>18</sup> καὶ ταύτην τὴν φωνὴν ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐξ οὐρανοῦ ἐνεχθείσαν σὺν αὐτῷ ὄντες ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει.

### **Tłumaczenie dosłowne**

<sup>16</sup> Bo nie za wymyślonymi mitami postępując, daliśmy wam poznać Pana naszego Jezusa Chrystusa moc i paruzję, lecz stawszy się naocznymi świadkami Jego wielkości.

<sup>17</sup> Otrzymując bowiem od Boga Ojca cześć i chwałę, gdy taki oto głos dotarł do Niego od Majestatycznej Chwały: Syn mój, Umiłowany mój, Ten jest, w którym Ja sobie upodobałem.

<sup>18</sup> I ten głos my słyszeliśmy przychodzący z nieba, będąc z Nim na świętej górze.

### **Biblia Tysiąclecia V wyd.**

<sup>16</sup> Nie za wymyślonymi bowiem mitami postępowaliśmy wtedy, gdy daliśmy wam poznać moc i przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa, ale jako naoczni świadkowie Jego wielkości.

<sup>17</sup> Otrzymał bowiem od Boga Ojca cześć i chwałę, gdy taki oto głos Go doszedł od wspaniałego Majestatu: To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie.

<sup>18</sup> I słyszeliśmy, jak ten głos doszedł z nieba, kiedy z Nim razem byliśmy na górze świętej.

## **2. Treść przepowiadania: moc i paruzja**

Piotr przypomina chrześcijanom treść przepowiadania: „...daliśmy wam poznać moc i paruzję Pana naszego Jezusa Chrystusa” (2P 1,16). Wyępujący w sformułowaniu czasownik *gnoridzo* w Nowym Testamencie

ma znaczenie „objawiać”, „oznajmiać”. Tu jest użyty w kontekście przepowiedzenia apostołskiego, które dotyczyło także powtórnego przyjścia Jezusa. W zdaniu występują dwa terminy, którym trzeba poświęcić więcej uwagi: *dynamis* i *parousia*. Termin *dynamis* („moc”) wskazuje na władzę Jezusa w stosunku do nas<sup>2</sup>. W Nowym Testamencie jest on łączony ze zmartwychwstaniem (Mk 9,1) i powtórnym przyjściem Pana (Mt 24,30: „Wówczas ujrzą Syna Człowieczego, przychodzącego w obłokach z wielką mocą i chwałą”, Mk 13,26; Łk 21,27). Jednak w 2P 1,3 Piotr mówi o tym, że Boska moc (*dynamis*) Jezusa udziela wierzącym wszystkich darów, potrzebnych do prowadzenia pobożnego życia. Dotyczy to ziemskiego życia człowieka i aktualnego działania Chrystusa, a nie tylko sytuacji końca czasów<sup>3</sup>. Człowiek ma współpracować z tą mocą, dodając do wiary poszczególne cnoty (*epichoregeo*). W 1,8 odrzuca się bezczynność i bezowocność jako sprzeczne z życiem chrześcijańskim, co oznacza, że wierzący już doświadczą mocy Chrystusa, przez którą może dokonywać dzieł Bożych<sup>4</sup>. W 1,9 mówi się o otrzymaniu oczyszczenia z dawnych grzechów, co było dokonane przez Chrystusa, a nie mocą ofiar starotestamentalnych, które były tylko zapowiedzią Jego zbawczego działania. Moc Chrystusa dotyczy rzeczywistości duchowej, a nie materialnej, to znaczy życia wiecznego, które zostaje udzielone wierzącemu w chrzcie. Piotr przypomina, że głosił Chrystusa i domagał się wiary w to, iż ma On w stosunku do nas władzę,

<sup>2</sup> Walter Brugger, *Des Petrus letzte Mahnung. Erwägungen zum zweiten Petrusbrief* (Speyer: Pilger-Verlag, 1950), 44: „Der Ausdruck Macht deutet nicht auf eine unbestimmte große Kraft hin, sondern auf jene Macht, durch deren Besitz sich Jesus wesentlich von allen anderen Menschen, so bedeutend sie auch sein mögen, unterscheidet”.

<sup>3</sup> Paula-Angelika Seethaler, *1. und 2. Petrusbrief/Judasbrief*, Stuttgarter Kleiner Kommentar NT 16 (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1985), 79: „...daß uns die göttliche Macht alles gegeben hat, was zum ewigen Leben und zu seiner Entfaltung notwendig ist”; Inaczej Richard J. Bauckham, *Jude, 2Peter* (WBC 50. Colombia: Nelson Reference & Electronic, 1983), 215: „Although in 1:3 our author has spoken of Christ’s divine power at work in his incarnate life and resurrection, the close association of *dynamis* here with *parousian* (»coming«) requires us to restrict its reference to the future Parousia”. Interpretacja ta zbytnio oddziela paruzję od aktualnej rzeczywistości, jakoby należało czekać na przyszłe działanie Chrystusa.

<sup>4</sup> Otto Knoch, *Der Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief*, Kleinkommentare zur Heiligen Schrift (Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1967), 40: „Hier wird also nicht auf die Machttaten während des irdischen Wirkens Jesu abgehoben, sondern auf die durch den Geist des Erhöhten in der Kirche wirksamen Heilszeichen und Erlösungsgaben, die zur Vollerlösung führen sollen (vgl. Apg 1,8; 3,12; Röm 1,20; 1Kor 1,24; 2,20, 2Kor 12,9; Phil 3,10; Apk 4,11)...”

która dotyczy naszego zbawienia i naszej przyszłości. Jest to działanie realne, choć niewidzialne. Ma efekt w tym świecie i w świecie przyszłym. Moc dosięga nas szczególnie w rzeczywistości sakramentalnej, począwszy od oczyszczenia w chrzcie, przez które człowiek otrzymuje życie Boże i obietnicę uczestniczenia w Boskiej naturze (1,4).

Drugim elementem przesłania jest paruzja Chrystusa. Termin *parousia* w świecie pogańskim był używany w odniesieniu do uroczystego przybycia władcy do jakiejś miejscowości, przede wszystkim rzymskiego cesarza, a także w sytuacji objawienia się jakiegoś bóstwa w czasie sprawowania pogańskiego kultu<sup>5</sup>. Sam termin może być tłumaczony jako „obecność” i „przybycie”. W większości tekstów Nowego Testamentu dotyczy eschatologicznego przyjścia Chrystusa w chwale (Mt 24,3; 1Kor 15,23; 1Tes 3,13; 1J 2,28). Większość autorów opowiada się za takim rozumieniem tego terminu w obecnym zdaniu<sup>6</sup>. Potwierdzeniem miałby być spór z przeciwnikami, o którym słyszymy w 2P 3,4, którzy zadają pytanie: „Gdzie jest obietnica Jego przyjścia? Odkąd bowiem ojcowie zasnęli, wszystko jednakowo trwa od początku świata”<sup>7</sup>. Można jednak używać terminu *parousia* na oznaczenie pierwszego przyjścia Chrystusa, we wcieleniu i zmartwychwstaniu, jak to czyni Ignacy Antiocheński (*Phld.* 9,2) czy Justyn, który tak samo często stosuje ten termin zarówno w znaczeniu pierwszego, jak i drugiego przyjścia Chrystusa<sup>8</sup>. W niektórych tekstach Nowego Testamentu spotykamy się z tłumaczeniem terminu *parousia* jako „obecność”, gdy mowa jest o obecności uczniów (1Kor 16,17) czy o obecności Pawła we wspólnocie (Flp 1,26; 2,26). Ponieważ w naszym zdaniu pojawia się wyrażenie „moc i paruzja”, należy dostrzec dwa aspekty: aktualną obecność i działanie Pana wobec wierzących i Jego przybycie na końcu czasów. Przyjście eschatologiczne nie oznacza całkowitej nieobecności Pana w historii, bo inaczej sam chrzest nie miałby sensu. W kontekście uprzednim do naszej perykopy dużo się mówi o zmianie, jaka następuje w chrześcijanach po przyjęciu chrztu, którą należy rozumieć jako wynik działania Pana w wierzących, a nie skutek tylko ludzkiego wysiłku<sup>9</sup>. To działanie Chrystusa jest przedmiotem wiary, a nie wiedzy, bo nie można w chrzcie ujrzyć życia Bożego, które zostaje udzielone. Także paruzja rozumiana jako drugie przyjście Chrystusa domaga się wiary i stawia pytanie o jej

<sup>5</sup> Knoch, *Der Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief*, 41.

<sup>6</sup> Karl Hermann Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, HTKNT XIII/2 (Leipzig: St. Benno-Verlag, 1965), 196: „Das zweite Wort bestimmt den Inhalt des ersten”.

<sup>7</sup> Po tej linii idzie także 2P 3,12.

<sup>8</sup> 1P używa zaś terminu *apokalypsis*.

<sup>9</sup> Inaczej niż to rozumie późniejsza asceza pelagiańska.

uzasadnienie. To wydarzenie eschatologiczne, jeszcze niewidzialne, mogło być łatwo negowane, skoro o samej przyszłości ziemskiej, będącej poza zasięgiem naszego poznania, trudno powiedzieć coś pewnego. Wypełnienie się obietnic Boskich zakłada nadzieję, a nie pewność wiedzy. Nie odnoszą się one bowiem tylko do czasu historycznego, lecz związane są z życiem wiecznym. Nastanie królestwa Bożego i sąd nad człowiekiem, przemiana świata doczesnego w świat wieczny nie są czymś, co się ogląda na własne oczy. Treść przesłania Piotrowego dotyczy więc rzeczywistości nadprzyrodzonej, która transcenduje historię. Taka zapowiedź opiera się na słowie Bożym, a nie na rozumowaniu człowieka. Ludzie mieli poznanie osoby historycznej Jezusa, jednak już znaczenie nadprzyrodzone Jego wydarzenia było sprawą wiary, bo to nie jest poznawalne w ramach świata materialnego. Piotr w 1,16 w taki sposób przedstawił przepowiadanie Ewangelii, że zaakcentował niewidzialny wpływ na wierzących (*dynamis*) i ostateczną przyszłość dziejów ludzkości (*parusia*). Takie przedstawienie przesłania samo w sobie domaga się uzasadnienia jego wiarygodności<sup>10</sup>. Gdyby Piotr odwoływał się do historii, mógłby przywołać świadków historycznych. Jednak powołał się na aktualne działanie Chrystusa uwielbionego wobec wierzących, co nie jest percypowane przez człowieka zmysłami, ale opiera się na słowie Bożym. Piotr dba więc o ukazanie wiarygodności przesłania, które należy przyjąć przez wiarę.

### 3. Dlaczego antyteza?

Uzasadniając przepowiadanie „o mocy i paruzji”, Piotr sięga po środek stylistyczny, którym jest antyteza. Dzięki niej stwierdzenie pozytywne pojawia się od razu z negacją przeciwnej propozycji. Dlaczego tak czyni? Sytuacja słuchaczy wymagała od Piotra, by najpierw oczyścił on przedpole z uprzedzeń, by następnie mogła być przyjęta prawdziwa nauka. Ponieważ adresaci byli świadkami lekceważenia przez niektórych przepowiadania o paruzji, traktując je jako fantazjowanie, Piotr od razu wyklucza myślenie typu mitycznego. Wypowiada się w kulturze zdominowanej przez pogan, która akceptowała mity i mogła z nimi porównywać przesłanie Ewangelii, pozbawiając je jedynej w swoim rodzaju treści, która dotyczy realnego świata Bożego. Zyskanie wiarygodności wiązało się z celnym zaadresowaniem problemu, z którym borykali się słuchacze. Piotr odżegnuje się więc od mitów, bo nie mają one nic wspólnego z religią, która opiera się na słowie Bożym wypowiedzianym w historii.

<sup>10</sup> Seethaler, *1. und 2. Petrusbrief/Judasbrief*, 85: „Offensichtlich betrachten die Irrlehrer die Verkündigung der Wiederkunft Christi in Macht und Herrlichkeit als »ausgeklügelte Mythen« und machen sie dadurch verächtlich”.

#### 4. Pierwszy człon antytezy: „Nie za wymyślonymi mitami postępowaliśmy” (2P 1,16)

Piotr neguje, jakoby głosząc „moc i paruzję Pana Jezusa”, postępował za wymyślonymi mitami. Termin *mythos* występuje w l. mn., by obniżyć jego rangę, wskazując, że jest wiele takich wypowiedzi. *Participium* czasownika *sophidzo* charakteryzuje mity jako „wymyślone”, będące owocem ludzkiej wyobraźni<sup>11</sup>. Jest tu wskazanie na złe użycie mądrości i jej negatywne rozumienie, z jakim spotykamy się np. w Jk 3,15, gdzie mówi się o mądrości „ziemskiej, zmysłowej, szatańskiej”. Określenie „wymyślony” jest pokrewne do często używanego o mitach słowa: *plastos* („wymyślony”, „sfabrykowany”). W 2P 2,3 spotykamy wyrażenie: *plastois logois* („wymyślone argumenty”). Od razu odrzuca się pogląd, że nauczanie apostoelskie „o mocy i paruzji” jest wymysłem ludzkiej mądrości<sup>12</sup>. Czasownik *eksakoloutheo* („postępować”) jest tu użyty w znaczeniu negatywnym, bo wskazuje na postępowanie, które jest zanegowaniem naśladowania Jezusa. U Józefa Flawiusza występuje wyrażenie *mythois eksakolouthein* w tekście, w którym przeciwstawia się Mojżesza, który nie wymyślał fikcyjnych opowiadań, innym prawodawcom, którzy postępowali za wymyślonymi mitami (*Ant* I, 22; zob. 15-16). Zdanie łączy mity nie z Bogiem ani z obiektywnym światem stworzonym przez Boga, lecz z wytworem ludzkiego ducha – taki jest mit, jaki jest człowiek. Proponuje on obraz świata według wyobrażeń człowieka. Nie jest to obraz rzeczywistości stworzonej, lecz wytwór, którego wartość zależy bezpośrednio od ludzkiej przemyślności. Niektórzy proponują, by rozumieć wspomniany tu mit jako naukę o emanacjach w stworzeniu. Dla takiej interpretacji nie ma jednak bardziej dokładnych danych w tekście<sup>13</sup>. Podczas gdy wątpiący traktowali paruzję Chrystusa jako iluzję, Piotr negował, by źródłem jego przepowiadania na ten temat były mity wymyślone przez ludzi, pretendujące do przedstawiania świata nadprzyrodzonego<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Anton Vögtle, *Der Judasbrief. Der Zweite Petrusbrief*, EKK XXII (Düsseldorf: Benziger Verlag, 1994), 166 tłumaczy grecki czasownik *sophidzein* jako *erklügeln, erfinden*. W negatywnym znaczeniu czasownik *sophidzein* jest użyty w *Barn* 9,4; *JustApol* I, 14,1.

<sup>12</sup> Bauckham, *Jude, 2Peter*, 214. Epikurejczycy twierdzili, że mity o świecie pozagrobowym są po to, by ludzi przez strach zmuszać do moralnego życia.

<sup>13</sup> Vögtle, *Der Judasbrief. Der Zweite Petrusbrief*, 165; Knoch, *Der Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief*, 42: „Dabei scheinen jüdische Spekulationen über den Gang der Geschichte und die Endereignisse eine gewisse Rolle zu spielen...”.

<sup>14</sup> Piotr odżegnywałby się tu także od heretyków, którzy postępowali za mitami, a o których dalej mówi w liście jako o tych, którzy wysmiewają paruzję Chrystusa (3,3).

## 5. Mit w rozumieniu współczesnego czytelnika

W wypowiedzi Piotra mit pojawia się w negatywnym członie antytezy, przez co otrzymuje negatywną wartość. Może to być problemem dla współczesnego czytelnika, który ma inne rozumienie mitu. Zanim określimy dokładnie sens wypowiedzi Piotra, warto przyjrzeć się różnym stanowiskom na temat mitów oraz prześledzić rozwój ich interpretacji. Następnie trzeba skonfrontować ich współczesne rozumienie z wcześniejszymi poglądami na ich temat. W XIX w. mianem mitu określano to, co było przeciwne prawdzie, faktom historycznym, i co nie mieściło się w rzeczywistości<sup>15</sup>. Mit miał być produktem wyobraźni i służyć wyrażaniu ludzkich uczuć i tęsknot. Jako wyraz niższego stopnia życia duchowego człowieka powinien być przekształcony przez kulturę, tak by nad nim zapanował rozum i logos. Dzisiaj mity traktuje się jako środek do poznania transcendentnej rzeczywistości<sup>16</sup>. Mówi się o micie jako symbolu, mającym nieprzemijalną wartość, który odsłania i przybliża rzeczywistość transcendentną przez obrazy i symbole, będąc pewną formą opisu rzeczywistości sakralnej i religijnej, a nie owocem wyobraźni. Za jego pomocą ludzie starożytni mieli wypowiadać się o rzeczywistości transcendentnej. Józef Kudasiewicz podaje definicję mitu: „Jest rodzajem czy formą literacką, która wyraża potrzebę człowieka do poznania bóstwa, nie pod formą abstrakcyjną i metafizyczną, lecz na sposób konkretny”<sup>17</sup>; „Rodzaj literacki mityczny jest to sposób symboliczny, obrazowy i popularny opowiadania o rzeczywistości religijnej”<sup>18</sup>. Należy jednak odróżnić mit od nauki i doktryny. Jeśli się przyjmie, że istnieje mit o rajskim ogrodzie Eden, to trzeba uznać, że o grzechu pierworodnym jest nauka, doktryna, a nie mit<sup>19</sup>. Zwraca się uwagę na to, że mit jest niezależny od tendencji politeistycznych, które są dla niego czymś drugorzędnym i ubocznym. Może wyrażać za pomocą pojęć symbolicznych i obrazowych również treść religii monoteistycznej i prawdziwej. Zdaje się jednak być ahistoryczny, gdyż odzwierciedla wieczne, kosmiczne przeznaczenie człowieka<sup>20</sup>.

Izraelici mieli mentalność historyczną, kształtowaną przez objawienie, mające charakter konkretny, a nie abstrakcyjny, będące historią wkroczenia Boga w przestrzeń i dzieje świata, która przyjmuje formę dialogu.

<sup>15</sup> Opracowano na podstawie Józef Kudasiewicz, *Biblia – historia – nauka: rozważania i dyskusje biblijne* (Kraków: Znak, 1986), 202-218.

<sup>16</sup> Tamże, 205-209.

<sup>17</sup> Tamże, 209.

<sup>18</sup> Tamże, 209-210.

<sup>19</sup> Tamże, 209.

<sup>20</sup> Tamże, 210.

Izrael wspominał wydarzenia historyczne i oczekiwał nowych. Poznawał Boga z doświadczenia historycznego, nie „w sylogizmach mądrości greckiej” i nie w micie<sup>21</sup>. Gdy u pogan spotyka się strukturę cykliczną i mityczną, w Izraelu spotykamy się z historią pojmowaną w sposób linearny, jako zdążanie do dnia Jahwe.

W Pismach Starego Testamentu istnieją formy i motywy literackie mityczne, używane w sposób poetycki na wyrażenie transcendentnej rzeczywistości, zaczerpnięte z mitów mezopotamskich, egipskich, kananejskich, choć trzeba przyznać, że są one przetworzone, gdy stają się słowem objawiającym Boga. Przykładem jest tekst opisujący stan człowieka pierwotnego i jego relację z Bogiem. Niektóre obrazy, symbole i formuły literackie biblijnego opisu raju pochodzą z literatury sumeryjskiej. Jednak treść objawienia jest niezależna od mitu, który jest modyfikowany przez sam fakt bycia w Biblii i przez odniesienie do historii wiary Izraela. Gdy w tekstach mitycznych o raju w mitologiach starożytnych pojawia się pogląd pesymistyczny, nawet oskarżanie bogów o los człowieka, w biblijnym opisie spotykamy apologię Boga i umieszczenie przyczyny zła po stronie stworzenia. Człowiek Biblii mógł traktować wszystkie szczegóły z opisu o stworzeniu jako historyczne. Istniała bowiem świadomość posiadania słowa Bożego, które odróżnia się od wszystkich innych wytworów i tekstów ludzkich. Dla nas dzisiaj Rdz 1–11 to historia, lecz nie w sensie historii klasycznej czy współczesnej. Grzech pierwszych ludzi jest faktem historycznym, lecz nie wszystkie szczegóły opowiadania, które posługuje się elementami mitycznymi<sup>22</sup>.

## 6. Jak Grecy traktowali mity?

W hellenizmie spotykamy większe zainteresowanie mitami (*mythos*), niż racjonalnym argumentem (*logos*). Mity, jako opowiadania o bogach, wyrażały religijne, moralne i filozoficzne treści w sposób obrazowy. W gnozie w formie mitów będzie przedstawiane zbawcze poznanie<sup>23</sup>. Z drugiej strony występuje krytycyzm wobec mitów jako tekstów niemoralnych, dziecinnych, bezsensownych. Termin „mit” jest używany w negatywnym znaczeniu, jako coś nieprawdziwego, jako zmyślona historia, nie do sprawdzenia<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> Tamże, 213.

<sup>22</sup> Tamże, 218. Biblia opowiada o akcie stwórczym i dziejach zbawienia.

<sup>23</sup> Bauckham, *Jude, 2Peter*, 213: „The saving gnosis is often cast in the form of a myth”.

<sup>24</sup> Seethaler, *1.und 2. Petrusbrief/Judasbrief*, 85: „Im Mythos kleidet der Mensch seine Gedanken, Sehnsüchte und Erwartungen in geschichtliche Erzählungen”.



Są one ludzkimi spekulacjami na temat stworzenia, objawienia, zbawienia, łączone z wymysłem (*plasma*) i tym, co jest w opozycji do prawdy<sup>25</sup>. Strabon i Diodor z Sycylii przeciwstawiają mit historii; Plutarch przeciwstawia mit prawdziwemu wyjaśnieniu (*alethei logo*)<sup>26</sup>. Stoicy poddają mity alegorycznej interpretacji; epikurejczycy gardzą mitami wszelkiego rodzaju, także tymi, które podejmowały temat providencji czy kary po śmierci dla złych ludzi. Filon odróżnia biblijne opowiadania od mitów, jak prawdę od fikcji. Odrzuca poglądy pogan i hellenistycznych Żydów, którzy opowiadania biblijne czy proroctwa traktowali jako mityczne<sup>27</sup>.

Szczególnie ciekawe rozważania na temat mitu znajdujemy w *Fedonie* Platona, gdzie mit przeciwstawia się rozumowaniu. W dialogu tym Sokrates prowadzi rozważania na temat nieśmiertelności duszy, a więc sprawy wykraczającej poza świat doczesny, przez co w jakiś sposób pokrewnej tematowi, który podejmuje Piotr, mówiąc o paruzji Chrystusa. Po podaniu argumentów rozumowych za nieśmiertelnością duszy, Sokrates przedstawia barwny mit o jej wędrówce do Hadesu, w który wpleciony jest mit kosmologiczny, i przy okazji przedstawia swoje poglądy na temat mitów (107c-115a). Przywołany zostaje fakt, że mit jest znany i powtarzany w społeczności ludzi, lecz nie podaje się jego pochodzenia<sup>28</sup>. Może być on różnie interpretowany<sup>29</sup>. Sokrates rozpoczyna mit kosmologiczny, odwołując się do opisów świata, jakie zwykle są podawane przez ludzi. Odżegnuje się od nich, mając swoje przekonania, które od kogoś przejął (*hos ego hypotinos pepeismai*). Także rozmówca Sokratesa, Simmias, powołuje się na poglądy dotyczące ziemi, o których słyszał, które jednak, jak sądzi, nie przekonałyby Sokratesa. Z tej wymiany zdań między Sokratesem i Simmiasem wynika, że ludzie przeprowadzają krytykę mitów i nie wszystkie z nich są przyjmowane. Sokrates ma także świadomość, że istnieje różnica między przedstawieniem poglądów, a udowodnieniem ich prawdziwości<sup>30</sup>. Chce jednak przedstawić swoje przekonania i wprowadza je formułą: *pe-*

<sup>25</sup> Lorenz Oberlinner, *Die Pastoralbriefe. Erster Timotheusbrief*, HTKNT XI/2/1 (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1994), 191.

<sup>26</sup> Bauckham, *Jude, 2Peter*, 213.

<sup>27</sup> Tamże, 213-214.

<sup>28</sup> Mit jest wprowadzony formułą *legetai* i *legetai de houtos*.

<sup>29</sup> Wyjaśniając szczegół mitu o wędrówce duszy, Sokrates krytykuje interpretację podaną u Ajschylosa przez Telefosa, który twierdzi, że droga do Hadesu jest prostym szlakiem. Nie zgadza się z tym i podaje swoje argumenty: np. fakt istnienia obrzędów i kultów na świecie ma świadczyć o licznych drogach duszy do Hadesu (108a).

<sup>30</sup> Jak stwierdza, byłoby to trudne nawet dla przysłowiowej postaci Głauka, który mógł czynić rzeczy niemożliwe (108e4-109a6).

*peismai toinun* („jestem przekonany więc”)<sup>31</sup>. Brak naoczno poznania rzeczywistości sprawia, że wielu ludzi na te tematy rozprawia (*tous polous ton peri ta toiauta eiotohton legein*, 109c). W micie kosmologicznym mówi się o ludziach, którzy nie znają prawdziwego świata, bo nie mogą usłyszeć świadectwa od naocznego świadka (*mede allou akekoos eie tou heorakotos*, 109d). Sokrates aprobejuje odwołanie się do mitu w celu opowiadania o rzeczach, których nie można poznać (*ei gar de kai mython legein kalon, aksion akousai, o Simmia, hoia tygchanei ta epi tes ges hypo to ourano onta*, 110b). To wyjaśnia także fakt, że ludzie chętnie słuchają mitów, nie mając bezpośredniego poznania: (*toutou tou mythou hedeos an akousaimen*, 110b). Percepcja naoczna w takiej sytuacji jest oceniona w micie jako szczęście: „tak więc oglądać je, jest spektaklem godnym szczęśliwych widzów” (*hoste auten idein einai theama eudaimonon theaton*, 111a). Sokrates ma świadomość, że mit nie przekazuje naoczno poznania, więc przy jego tłumaczeniu trzeba powoływać się na autorytet ludzkiego wyjaśnienia. Dlatego mówi o różnych interpretacjach: „jak mówią poeci” (*hos oi poietai legousin*, 113c).

Gdy mit zostaje już przedstawiony, pojawia się uwaga szczególnie cenna dla naszych rozważań. Sokrates stwierdza bowiem, że żaden rozumny człowiek nie będzie twierdził, że rzeczy mają się dokładnie tak, jak je opisuje mit. Przeciwstawia mit rozumowaniu: *To men oun tauta diischyrisasthai houtos echein hos ego dielelytha, ou prepei noun echonti andri* (114d). Człowiek mający rozum (*noun echonti andri*) musi sięgać po argumenty rozumowe, co Sokrates czynił nieustannie w dialogu, udowadniając w rozumowy sposób nieśmiertelność duszy. Ceni jednak mit, gdy ten idzie po linii jego rozumowych wywodów: warto utrzymywać, że jest tak, jak to przedstawia mit o wędrówce do Hadesu, skoro zgadza się to z poglądami Sokratesa na nieśmiertelność duszy (114d).

W sumie, dialog Platona *Fedon* konfrontuje mit z rozumowaniem<sup>32</sup>. Rozum podaje argumenty. Mit przez niego akceptowany przedstawia obrazowo treść abstrakcyjną. Instancją kontrolną jest jednak rozum. Należy zauważyć, że zarówno rozumowanie, jak i mit mają swoje źródło w człowieku, pochodzą od niego, są jego aktywnością i przedstawiają jakąś intuicję

<sup>31</sup> *ten mentoi idean tes ges oian pepeismai einai, kai tous topous autes ouden me koleyi legein.*

<sup>32</sup> Lech Trzcionkowski, „Mitologia”, w *Encyklopedia Katolicka* 12 (Lublin: Wyd. KUL, 2008), 1369. Platon uchodzi za twórcę pojęcia *mythologia*. Przeciwstawił on *mythos* rozumianemu jako poetyckie opowiadanie wywodowi filozoficznemu, który jest oparty na racjonalnym rozumowaniu (*logos*). W tym okresie pojawiły się metody oczyszczania mitów z elementów niewiarygodnych, takie jak alegoreza i racjonalizacja.

dotyczącą życia przyszłego. Człowiek z jednej strony szuka argumentów rozumowych, z drugiej wymyśla także mity. Tu widać różnicę wobec objawienia biblijnego, które jest pojmowane jako słowo pochodzące od Boga, a więc spoza człowieka, przyjmowane przez niego za pomocą nadprzyrodzonego daru wiary.

## 7. Mit w Nowym Testamencie

Przedmiotem naszych analiz będą teraz te teksty Nowego Testamentu, w których występuje termin *mythos* (1Tm 1,4; 4,7; 2Tm 4,4; Tt 1,14), by porównać je z wypowiedzią Piotra<sup>33</sup>.

### 7.1. 1Tm 1,4

W 1Tm 1,4 Paweł poleca, by nie zajmować się mitami, nakazał przecieć, by nie głosić „innej nauki” (*heterodidaskalein*, 1,3). Termin „mit” służy mu do bliższego określenia treści niewłaściwego nauczania i występuje razem z wyrażeniem „genealogie bez końca”<sup>34</sup>. W postaci antytezy podany jest cel, do którego mity i genealogie prowadzą – służą one dociekaniom, a nie ekonomii Boga, która jest związana z wiarą. Prawdziwe zaś pouczenie, nazwane tu „pocieszeniem” (*paraggelia*, 1,5), prowadzi do miłości, dobrego sumienia i wiary. Mit jest negatywnie oceniony w tekście, obok „genealogii bez końca” i „czczej gadaniny”. Wyrażenie „bez końca” i określenie „czcza” (*mataios*) wskazują na nieosiągnięcie celu, bycie prowadzonym do pustki, bezsensowność, nieposiadanie realnej rzeczywistości w sobie. To są wytwory błędzącego ludzkiego ducha<sup>35</sup>. Z tego wynika następująca ocena mitu: ma on szkodliwy wpływ, który polega na tworzeniu nieistniejącej, pustej rzeczywistości (czcza gadanina). Gdy chodzi o historyczne uwarunkowania tych mitów, można wskazać na mocno judaistyczne komponenty i spekulacje związane z listami imion, występujących w Starym Testamencie i listami pokoleń<sup>36</sup>. O takich spekulacjach mowa jest w IQS III,13-15a: „Maskil winien objaśnić i nauczać wszystkich synów światłości dziejów wszystkich ludzi, odpowiednio do wszystkich rodzajów ich duchów, ich

<sup>33</sup> Nie używa się terminu *mythos* na oznaczenie ST, który uznany jest za słowo Boga (*logos*). Termin *mythos* występuje tylko w ST w negatywnym znaczeniu, w Syr 20,19 oznacza: „słowo wypowiedziane nie w porę”; w Ba 3,23 pojawia się termin *mythologoi*, oznaczający „opowiadacza baśni”, obok wyrażenia „poszukiwacz wiedzy”.

<sup>34</sup> Oberlinner, *Die Pastoralbriefe. Erster Timotheusbrief*, 13.

<sup>35</sup> Tamże, 14: „Die Falschlehre ist verirrtes menschliches Denken, das in sich geschlossen bleibt...”.

<sup>36</sup> Tamże, 13.

znaków, odpowiednio do ich czynów w ich pokoleniach i odpowiednio do spotykających ich nieszczęść oraz okresów ich zapłaty<sup>37</sup>.

Takie nauczanie jest właśnie mitem w rozumieniu 1Tm. Później w gnozie rozwinie się to w spekulacje o władzach i eonach, powstaniu świata i stworzeń. Mit wraz z innymi negatywnymi określeniami jest przeciwstawiony w 1Tm pozytywnej, obiektywnej rzeczywistości zbawczej, nazwanej ekonomią Bożą, miłością z czystego serca i wiarą nieobłudną. Ekonomia jest rozumiana jako plan zbawienia, porządek zbawczy lub zarządzanie przez pasterzy Kościoła zbawieniem udzielanym ludziom przez Boga. Połączenie ekonomii zbawczej z wiarą wskazuje na chrześcijańską wspólnotę i posłuszeństwo tym, którzy w niej przewodzą, mając apostołski autorytet<sup>38</sup>. To oznacza, że wiara ma własną treść i jest określona przez biblijne objawienie i tradycję Kościoła, w którym są przełożeni. Wyraża się w zbawczym wychowaniu i egzystencji naznaczonej miłością, która dystansuje się wobec spekulacji mitycznych prowadzących do podziałów. Mity nie pozwalają poznać zbawienia i nie budują wspólnoty Kościoła, lecz przyczyniają się do poróżnienia chrześcijan między sobą. Nie są po stronie czystego serca, które kieruje się wolą Boga i jest dziełem Boga (Ps 51,12), ani po stronie dobrego sumienia, które określa nową egzystencję chrześcijanina.

### 7.2. 1Tm 4,7

Paweł kazał odrzucić mity, bowiem stwierdził, że dobry sługa Jezusa karmi się słowami wiary i dobrą nauką (1Tm 4,6). Użycie obrazu „karmienia” ma na celu ukazanie wpływu na wszystkie wymiary życia duchowego człowieka<sup>39</sup>. Paweł stwierdza, że należy karmić się „słowami wiary”. „Słowo” oznacza, że wiara ma wymiar intelektualny i nie jest tylko aktem ufności; liczba mnoga rzeczownika przywołuje złożony charakter treści wiary, jej całość i różne aspekty. Wiara jest tym, co łączy słowa, mające do niej odniesienie, a wyrażające prawdę objawienia. Drugi element to „dobra nauka” (*kalos*). Określenie *kalos* wskazuje na dobro i piękno; nauka zaś to coś więcej niż poszczególne wypowiedzi, bo jest treścią obiektywną, przekazywalną innymi, kompletną, weryfikowalną. Mowa jest także o postępowaniu za nauką (*he parekolouthekas* 4,6). Wynika to z faktu, że nauki chrześcijańskiej się nie wymyśla, bo ona nas uprzedza, i trzeba ją przyjąć, i za nią postępować jak za osobą. Chodzi tu o nauczanie, które jest uznane i pewne, wyrażone w tradycji, pochodzącej od Pawła i przez niego

---

<sup>37</sup> Piotr Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego Qumran-Wadi Murabba'at-Masada* (Kraków: The Enigma Press, 1996).

<sup>38</sup> Oberlinner, *Die Pastoralbriefe. Erster Timotheusbrief*, 15.

<sup>39</sup> Tamże, 190.

poświadczanej. Pójściu za dobrą nauką przeciwstawiony jest nakaz: „Światowe i babskie mity odrzucaj” (4,7). Czasownik *paraiteomai* oznacza „oddalać”, „usuwać”, „unikać”, „odrzucać”. Nie ma tu jakiegokolwiek naiwnej postawy, lecz przewiduje się działanie zdecydowane, gwałtowne, energiczne, które polega na odrzuceniu mitów. Sam czasownik, określający działanie, wskazuje na zagrożenie, jakie płynie z mitów. Odrzucenie wiąże się z ochroną wspólnoty wierzących. Nie mówi się tu o dyskutowaniu z mitami czy o poznawaniu ich treści, lecz poleca absolutne ich odrzucenie, które związane jest z tym, że przyjmuje się tradycję apostołską, z którą mity są sprzeczne<sup>40</sup>. W zdaniu mowa jest o mitach w l. mnogiej, a zostają one najpierw określone jako światowe (*bebelos*). Przymiotnik ten oznacza „niepoświęcony bogu”, „dostępny dla ludzi”, „nieczysty”. Czasownik *bebeloo* oznacza „sprofanować”, „skałać”.

W Nowym Testamencie przymiotnik *bebelos* służy w Hbr 12,16 do określenia postawy Ezawa, który nie miał wycucia spraw Bożych, a był skoncentrowany na doznaniach cielesnych. W katalogu grzechów (1Tm 1,9) określa ludzi jako „światowców”, co oznacza już nie tylko posiadanie jakiegoś przymiotu, lecz całościową charakterystykę osoby, która nabrała takiej jakości, że stała się „światowa”, a nie „boska”. Świat może determinować człowieka w sposób tak radykalny, że staje się on nieczuły na sprawy Boże. W 1Tm 6,20 i 2Tm 2,16 przymiotnik *bebelos* określa termin *kenophonia*, który oznacza „puste, ciche gadanie”, a więc brak treści, a ostatecznie realności bytowej w wypowiedzi. Pustka i próżność bierze się z tego, że brakuje odniesienia do Boga i liczy się tylko na możliwości tkwiące w rzeczywistości stworzonej, na jej źle rozumianą autonomię, która przecież ma sens tylko wtedy, gdy występuje w odniesieniu do Stwórcy. Brak tego odniesienia czyni z rzeczy stworzonych nic. Określenie mitów jako *bebeloi* łączy je z rzeczywistością ludzką i oddziela od rzeczywistości Boskiej. Odmawia się im roli pośredniczenia w spotkaniu z Bogiem, bo sytuuje się je po stronie tego, co jest sferą *profanum*. Mity nie mają nic wspólnego z Boską wolą zbawienia i objawieniem, w odróżnieniu od „słów wiary”, danych przez Jezusa, umożliwiających takie spotkanie z Bogiem, które staje się zbawieniem. Ponieważ mity nie mają w sobie treści nadprzyrodzonej, są przeciwieństwem prawdziwej wiary. Posługując się nimi, nie można być sługą Jezusa.

Drugim słowem określającym mit jest przymiotnik *graodes*, który oznacza „babski”, „gadulski”; w Nowym Testamencie jest to *hapax*<sup>41</sup>. Okre-

<sup>40</sup> Tamże: „Eine aktive, inhaltsbezogene Auseinandersetzung mit den falschen Lehren oder eine Widerlegung derselben wird auch vom Gemeindeleiter nicht gefordert”.

<sup>41</sup> Tamże, 191: „altweiberhaft”.

ślenie mitu jako „babskie gadanie” nawiązuje do kultury i obyczajów starożytności i pozycji kobiety w społeczności. Pojawia się ono w polemikach filozoficznych, a ma za zadanie dyskwalifikować i umniejszyć znaczenie wypowiedzi. Jest tu wskazanie na niepewność, zmienność, sensację i małe zakorzenienie w rzeczywistości, nadmiar słów i plotki. Takiej wypowiedzi nie można wierzyć. Ponieważ aktywność publiczna i państwowa była w starożytności ograniczona do świata mężczyzn, którzy mieli lepsze wykształcenie i byli bardziej obeznani w sprawach *polis*, życie kobiet, poza wyjątkami, ograniczało się do przestrzeni domowej, a ich wypowiedzi nie były brane pod uwagę. W Kościele jednak kobiety powoli będą torować sobie drogę do bycia świadkami wiary. Jeszcze jednak w 1Kor 15,3 na liście świadków zmartwychwstania nie pojawiają się ich imiona, chociaż tradycja Ewangelii będzie nalegać na to, że kobietom ukazał się Jezus po zmartwychwstaniu. Nie mogły być one jeszcze wtedy kwalifikowanymi świadkami z tego względu, że postrzegano negatywnie ich wypowiedzi w społeczności. W określeniu „babskie mity” w ramach kultury starożytnej należy upatrywać negację, by coś było warte uwagi, wiarygodne, warte poważnego traktowania. Czyni się to teraz przez odniesienie nie do Boskiego, lecz ziemskiego świata. Określenie wskazuje na ocenę mitu od strony ludzi, którzy osądzają narracje innych i je krytykują. W ramach rzeczywistości ziemskiej coś może być niewiarygodne i śmieszne. Człowiek ma bowiem doświadczenie świata i praktyczną mądrość, z której nieustannie korzysta, by strzec swojego życia i nie wystawiać go na niebezpieczeństwo przez opieranie się na niepewnych informacjach.

W końcu mity zostają przeciwstawione pobożności, w której należy się ćwiczyć, a która ma swoje środki wyrazu, będąc wiernym wypełnianiem praktyk religijnych, modlitwy, jałmużny, sprawowaniem kultu i przestrzeganiem sprawiedliwości<sup>42</sup>. Zamiast mitów jest więc realizm życia wiarą w świecie. Pobożność stanowi bowiem synonim życia chrześcijańskiego, w którym nie oddziela się kultu od miłości. Porządkuje ona wszystkie sfery życia człowieka i ukierunkowuje na Boga, pomagając odnaleźć w życiu wymiar nadprzyrodzony. Należy się ćwiczyć w pobożności, bo ona wykracza poza naturalny świat, będąc związana z wiarą, która zostaje człowiekowi darowana przez Boga. Ćwiczenie się w pobożności ma na celu nabycie zdolności do działania, a nie wymyślenia obrazów. Jest to aktywny sposób „czuwania”, przez który człowiek przygotowuje się do czekających go zadań.

---

<sup>42</sup> Pobożność uwalnia od przywiązania do pieniądza i staje się źródłem siły do znoszenia prześladowań.

### 7.3. 2Tm 4,4

W tekście przeciwstawia się mity prawdzie: „Będą się odwracali od słuchania prawdy, a obrócą się ku mitom”. Termin „mit” występuje w liczbie mnogiej, „prawda” w liczbie pojedynczej. Prawda jest rozumiana jako obiektywna rzeczywistość, tożsama ze światem Bożym, którą trzeba poznać i przyjąć przez słuchanie i posłuszeństwo. Można się jednak od niej odwrócić. Wtedy jednak człowiek nie trafia w próżnię, lecz otwiera się na mity: porzucenie prawdy jest otwarciem się na mity. Prawdy się słucha lub nie, do mitów człowiek dociera na błędnej drodze. Zainteresowanie się mitami bierze się z tego, że człowiek nie może znieść zdrowej nauki. Pozostając w ramach swojego egoistycznego życia, popada pod szantaż własnych pożytków, które jako ślepe siły posługują się nim, by osiągnąć spełnienie. Taka sytuacja prowadzi do szukania nauczycieli, którzy mogliby wymyślać mity. Wyjaśnia się tę sytuację, przywołując powiedzenie o uszach: ludzie świerzbią uszy i dlatego znajdują przyjemność w podawanych im informacjach, i żyją w sposób zewnętrzny. Człowiek nastawiony na ciągle nowe wiadomości chce być zaspakajany nowinami, które mają wypełnić jego wnętrze.

### 7.4. Tt 1,13

Tytus otrzymuje polecenie upominania chrześcijan, by byli zdrowi w wierze, „nie zważając na żydowskie mity czy nakazy ludzi odwracających się od prawdy”. W zdaniu tym mity otrzymują przymiot „żydowskie”, a zatem zostają odniesione do konkretnej historii, religii, narodu. Jest tu kontrast do chrześcijaństwa, które przekracza żydowską tradycję, bo jest innym rodzajem życia, opartym nie na Prawie Starego Testamentu, lecz łasce Chrystusa. Zamiast mitów ma ono wiarę w Ewangelię. Mity są rozumiane nie tylko jako narracja, która zajmuje umysł, lecz jako wypowiedzi, z którymi są związane przykazania, które ze swej natury nakazują lub zakazują jakiegoś postępowania. Paweł poleca, by strzec się przykazań ludzi, odwracających się od prawdy. Sfera nakazowa wszędzie jest obecna, także u ludzi, którzy posługują się mitami: coś nakazują, czegoś zakazują. Mity jawią się tu jako ideologiczne uzasadnienie wydawanych nakazów.

## 8. Co wnoszą te teksty do rozumienia 2P 1,16

Analiza Listów Pasterskich Nowego Testamentu prowadzi do następujących wniosków. Mity zostają scharakteryzowane jako: wymyślone (*sesophismenos*), światowe (*bebelos*), babskie (*graodes*), judaistyczne (*Ioudaikos*). W 1Tm 1,4 mit jest ukazany jako coś nierealnego w porównaniu z ekonomią zbawienia. Ta sama myśl pojawia się w 2 Liście Piotra,

gdzie wymyślone mity są przeciwstawione oglądaniu „wielkości” Jezusa Chrystusa, a więc konfrontowane z poznaniem osoby Syna Bożego. Ukazuje się różnicę między mitem, pozbawionym realności bytowej, a osobą, z którą związane jest zbawienie. Piotr wypowiada się o jednej osobie, o Jezusie, który ma decydujące znaczenie wobec wszystkich innych ludzi przez „moc i swoją obecność”. Kontrastuje to z genealogiami bez końca, dotyczącymi wielu osób, nieprowadzącymi do żadnego celu. Wiarygodne jest przesłanie o realnie istniejącej osobie, co stanowi podstawę relacji, przez którą można otrzymać zbawienie. W 1Tm 4,7 zostaje użyty w stosunku do mitów czasownik „odrzuć”, który wyraża zdecydowanie negatywną reakcję wobec nich, a nie tylko nieinspirowanie się nimi. Ten aspekt jest w 2 Liście Piotra wyrażony w stwierdzeniu, że apostołowie nie podążali za mitami (*eksakoloutheo*). W 1Tm 4,7 mity są określone jako „światowe” i „babskie”, bo nie dają dostępu do świata Boskiego, a w świecie ziemskim budzą powątpiewanie i niedowierzanie. Nie cieszą się wiarygodnością. Mitem przeciwstawia się ćwiczenie w pobożności, czyli w życiu praktycznym i aktywnym, w którym kult jest połączony z miłością bliźniego. W 2P mity są określone jako „wymyślone” (*sophidzo*), a więc należące do świata immanentnego ludzkiej wyobraźni. 2Tm 4,4 przeciwstawia mity prawdzie, co weryfikuje się w postępowaniu za Jezusem, który w Nowym Testamencie utożsamiany jest z Boską prawdą. W Tt 1,14 obok mitów żydowskich wspomina się o nakazach wydawanych przez ludzi, którzy odłączyli się od prawdy. W przeciwieństwie do tego nakazy podawane przez Piotra mają swoje uzasadnienie w tym, że Jezus jest umiłowanym Synem Bożym, który zna Ojca i od Niego przynosi objawienie.

Przepowiadanie Ewangelii opiera się na interwencji Boga w historię, która wyraża się w słowie Boga Ojca wypowiedzianym do Syna. Ta interwencja jest podstawą naszej wiary w paruzję Syna i nasz udział w zbawieniu. Dlatego w Nowym Testamencie słowo „mit” jest zawsze używane w negatywnym sensie, na oznaczenie tego, co nie ma nic wspólnego z doktryną chrześcijańską i jest przeciwne zdrowej nauce, depozytowi tradycji, wydarzeniom historycznym, których apostołowie byli naocznymi świadkami. 2 List Piotra przeciwstawia mity historii zbawienia, w której Bóg działał realnie na sposób stwórcy. W mitach myśli i pragnienia są wyrażone w opowiadaniach, które nie mają w sobie rzeczywistości Boskiej i mocy zbawczej obecnej w Ewangelii<sup>43</sup>.

<sup>43</sup> W 2P 2 przywołane są wydarzenia ST, które my określamy jako mityczne (np. potop). Są one traktowane przez 2P jako wydarzenia historyczne, bo występują w Biblii, która jest traktowana jako słowo Boga. Te mity nie są rozumiane jako wymyślone (*sesophismenos*) przez człowieka, bo przez



## 9. Drugi człon antytezy: „Daliśmy wam poznać moc i przyjście Pana... jako naoczni świadkowie”

Wiarygodne nauczanie o „mocy i paruzji” Pana, czyli o udzieleniu życia Boskiego człowiekowi obecnie i o konsekwencjach tego w czasach eschatologicznych, nie wynika z mitów, lecz z naocznego doświadczenia przez Piotra i towarzyszy wielkości Jezusa w czasie Jego przemienienia<sup>44</sup>.

Piotr podkreśla fakt bycia naocznym świadkiem wielkości Jezusa. W Nowym Testamencie występują dwa terminy na określenie „bycia naocznym świadkiem”: *autoptes* i *epoptes*. Pierwszy termin (*autoptes*), występujący w Łk 1,2, oznacza świadka naocznego, który widzi na własne oczy<sup>45</sup>. Łukasz posługuje się tym określeniem na początku Ewangelii, w której będzie pisał o wydarzeniach dziejących się w znaczniej mierze w świecie ziemskim. Zależy mu na stwierdzeniu, że jego relacja opiera się na takim świadectwie. Piotr w swoim liście używa terminu *epoptes*, który pojawia się także w języku misteriów, gdzie oznacza obserwatora, który w wydarzeniu poznaje obecność bóstwa<sup>46</sup>. Termin ten był także używany, gdy mówiono o bogach, którzy wszystko widzą, a w misteriach eleuzyńskich oznaczał kogoś, kto był dopuszczony do najwyższego stopnia wtajemniczenia i kontemplacji świętości<sup>47</sup>. Odnosi się raczej do zmysłu wzroku, a nie słuchu; chodzi o widzenie na własne oczy, a nie o słyszenie na własne uszy. Użyty w liście Piotra *epoptes* wskazuje na to, że uczniowie oglądali przemienienie, będąc świadkami wydarzenia nadprzyrodzonego, a nie ziemskiego<sup>48</sup>. W 1 Liście Piotra występuje także czasownik *epopteuo*, który oznacza: „obserwować” (1P 2,12 i 3,2). W tych tekstach mówi się o patrzeniu na postępowanie człowieka, które prowadzi głębiej, do wiary i zrozumienia: w 1P 2,12 oglądanie dobrych uczynków ma prowadzić do chwaleń Boga w dniu nawiedzenia; w 3,2 oglądanie dobrego zachowania

---

swoją obecność w Biblii są Boskim objawieniem. O mitycznych tekstach pozakanonicznych 2P wypowiada się negatywnie.

<sup>44</sup> Takie uzasadnienie wydarzeń eschatologicznych jest odosobnione w NT. Frankenmölle, *1. Petrusbrief. 2. Petrusbrief. Judasbrief*, 97: „Die Berechtigung der Verkündigung der Parusie Jesu Christi begründet – dies ist neu und im NT einmalig – 2Petr mit der Verklärung Jesu”.

<sup>45</sup> Seethaler, *1.und 2. Petrusbrief/Judasbrief*, 85: „Lukas (1,2) wählt das gebräuchlichere Wort *autoptēs*, das ausschließlich den Augenzeugen meint”.

<sup>46</sup> Vögtle, *Der Judasbrief. Der Zweite Petrusbrief*, 167.

<sup>47</sup> Feliks Gryglewicz, *Listy katolickie. Pismo Święte Nowego Testamentu 11* (Poznań: Pallottinum, 1959), 280; Seethaler, *1.und 2. Petrusbrief/Judasbrief*, 85 „dieses Wort kann auch »Augenzeuge« bedeuten”.

<sup>48</sup> Gryglewicz, *Listy katolickie*, 280.

zony, ma prowadzić męża do wiary. Ten, kto widział, opowiada tym, którzy nie widzieli, bo byli nieobecni. Rzeczywistość potwierdzona przez świadka nie jest kwestionowana, a jej znaczenie jest wyjaśnione słowem (por. J 19,35). Gdy w 1J 1,1 mówi się o naocznym świadectwie apostołów o życiu ziemskim Jezusa, czego celem było danie ludziom możliwości uczestnictwa we wspólnocie z Bogiem, zostają użyte czasowniki: *akouo*, *horao*, *theaomai*, *pselaphao*, a więc przywołane jest „słuchanie”, „patrzenie” i „dotykanie”. Jezusa można było poznać nie w Jego preegzystencji, lecz gdy się objawił w historii zbawienia, gdy można było Go usłyszeć, zobaczyć i dotykać. Z tych czasowników w 2 Liście Piotra pojawia się w odniesieniu do uczniów tylko *akouo*, „słuchać” (1,18), bo wydarzenie przemienienia ma charakter transcendentny, jako objawienie eschatologicznej chwały Jezusa, o którym Bóg Ojciec daje świadectwo, że jest Jego Synem. „Bycie naocznym świadkiem” (*epoptes*) i „słuchanie” (*akouo*) to naleganie na rzeczywiste uczestniczenie w tym wydarzeniu, które ma charakter nadprzyrodzony.

W zdaniu pojawia się *participium genethentes*: „stawał się naocznymi świadkami” (*epoptai genethentes*). Czasownik *gignomai* wskazuje na zaistnienie rzeczywistości, której nie było. Mówi się o uczniach, którzy stali się naocznymi świadkami wielkości Jezusa, co do tej chwili się nie wydarzyło. Piotr nie był zawsze takim świadkiem, lecz stał się nim w pewnym momencie: był widzem i słyszał<sup>49</sup>. To „stanie się” jest niezależne od uczniów, bo zostało im dane. W ten sposób „wymyślanie” mitów zostaje przeciwstawione „staniu się świadkiem” spotkania. W miejsce myślenia życzeniowego wkracza doświadczenie; zamiast produktu umysłu ludzkiego mamy obiektywne wydarzenie historyczne i transcendujące historię<sup>50</sup>. Aktywność twórcza rozumu przeciwstawiona jest oglądowi, który jest u początku procesu poznawania rzeczywistości. Pozwala on na to, by świat obiektywny stał się przedmiotem percepcji, co uruchamia proces poznania, w którym ma udział umysł człowieka, jego mądrość i wiara. Wymyślając mit, człowiek wychodzi od siebie i swojego rozumu, czyli od zasobu poznawczego swojego intelektu. Przetwarza to, co jest w jego pamięci, i stwarza przedmioty intencjonalne, którym nadaje obiektywną formę słowną w postaci mitu. Przy „naocznym widzeniu” droga jest odwrotna. Wychodzi się od rzeczywistości zewnętrznej, obiektywnej, historycznej, żywej, poza człowiekiem. Nie ma się wpływu na tę rzeczywistość, lecz zostaje się dopuszczonym do jej poznania. Piotr mówi o wydarzeniu nadprzyrodzonym, a bycie świadkiem takiego wydarzenia oznacza stanie się jego uczestnikiem z woli Bożej, nie przez ludzki wysiłek. Wydarzenie takie jest poznawane na

<sup>49</sup> Vögtle, *Der Judasbrief. Der Zweite Petrusbrief*, 165.

<sup>50</sup> Knoch, *Der Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief*, 42: „Dieser scheinbaren Weisheit stellt unser Brief das Zeugnis der Geschichte gegenüber!”.

miarę i w sposób, o którym decyduje Bóg. Jest to realna rzeczywistość, czego potwierdzeniem jest fakt, że kerygmat głoszony przez Kościół ma treść historyczną, bo ingerencja Boga transcendentnego dokonała się w słowach i czynach Jezusa, obecnego w naszym świecie<sup>51</sup>.

## 10. Przedmiot poznania naocznego

### 10.1. „Wielkość” Jezusa

Uczniowie na Górze Przemienienia byli naocznymi świadkami „wielkości” Jezusa. Z tego doświadczenia bierze się ich przepowiadanie apostołskie. W Starym Testamencie termin *megaleiotes* („wielkość”) jest używany o Jeruzolimie (LXX Jr 40,9), o ludzie Najwyższego (Dn 7,27), o Salomonie (1Ezd 1,4). W Nowym Testamencie poza naszym tekstem określa wielkość Boga w Łk 9,43. W Dz 19,27 służy do wyrażenie wielkości materialnej i piękna świątyni Artemidy Efeskiej<sup>52</sup>. W I w. po Chr. termin pojawia się w wypowiedziach o boskim majestacie i wielkości Imperatora<sup>53</sup>. Tytuł „wielkość” wpisuje się w zwyczaj nieużywania imienia JHWH w judaizmie, lecz zastępowania go innymi określeniami<sup>54</sup>. Przede wszystkim psalmy zainteresowane są przymiotem wielkości Boga (por. Ps 47,1), co jest konsekwencją faktu, że człowiek na modlitwie doświadcza kontrastu między swoją ograniczonością i wszechmocą Stwórcy. Nie chodzi tu oczywiście o wielkość materialną i cielesną, lecz o jakość Boską, wielkość Boga, Jego wzniosłość i wszechpotęgę. Przymiot „wielki” jest w Starym Testamencie bezpośrednio odnoszony do Boga i przynależy w sposób właściwy tylko Bogu: Bóg jest wielki. Gdy jest użyty w Nowym Testamencie w odniesieniu do Jezusa, wskazuje na to, że Jego wielkość łączy Go z Ojcem. Następne zdanie wyjaśni, że „wielkość” Jezusa rozumiana jest jako jego Boski majestat, bo otrzymuje On cześć i chwałę od Ojca.

Piotr mówi, że przedmiotem naocznego poznania jest „Jego wielkość”, a więc „wielkość” osoby Pana Jezusa Chrystusa. Nie chodzi o poznanie Boga przez Jezusa, lecz o poznanie samej osoby Syna Bożego wcielonego, mającego swoją Boską wielkość, swoje Imię, działającego w historii zbawienia w sposób właściwy sobie, wchodzącego w relację osobową z ludźmi. Piotr nie mówi o poznaniu osoby, lecz o poznaniu osoby w jakimś aspekcie. Tym aspektem jest „wielkość”. Ponieważ rzeczownik

<sup>51</sup> Tamże, 43.

<sup>52</sup> Bauckham, *Jude, 2Peter*, 206. W 2P 1,4 pojawia się wyrażenie *timia kai megista* („cenny i wielki”), które potwierdza predylekcję autora do używania tej terminologii.

<sup>53</sup> Bauckham, *Jude, 2Peter*, 217.

<sup>54</sup> Seethaler, *1.und 2. Petrusbrief/Judasbrief*, 86.

abstrakcyjny *megaleiotes* jest użyty w sposób absolutny, nie wskazuje się na ograniczenia w „wielkości”: „świadkowie naoczni... Jego wielkości”. W tradycji synoptycznej mowa jest o przedmiocie poznania widzialnym dla oczu: „Jego odzienie stało się lśniącym białym” (Mk, Łk, Mt); „twarz zajaśniała jak słońce” (Mt)<sup>55</sup>.

Dobłą paralełą dla wypowiedzi Piotra jest tekst Łk 9,43, w którym mowa jest o „wielkości” Boga. Gdy Jezus dokonał cudu, którym było wyrzucenie złego ducha z epileptyka i uzdrowienie go, wszyscy świadkowie byli zdumieni z powodu wielkości Boga (*ekseplessonto ... epi te megaleioteiti tou theou*). „Wielkość” jest określona jako Boska, jednak mowa jest o „zdumieniu się z jej powodu”, a nie o jej oglądaniu. Ludzie widzieli dokonany przez Jezusa znak, który był cudem, bo Jezus przywrócił epileptykowi zdrowie. To się nie zdarza między ludźmi. Powrót do zdrowia, choć cudowny, był poznawany przez zmysły i rozumiany. Jednocześnie Łukasz przechodzi od percepcji znaku do poznania Boga. Ludzie, widząc ten znak, poznawali – trzeba dopowiedzieć – wiarą, „wielkość Boga” i byli nią zdumieni. Przez realne wydarzenia w świecie następuje odniesienie do rzeczywistości niewidzialnej i nadprzyrodzonej. Realne były cuda, przejście od choroby do uzdrowienia, które się nie dokonuje mocą ludzką. Świadkowie poznawali te wydarzenia zmysłami, rozumem i wiarą i w ten sposób mieli poznanie Boga. Łukasz w 9,43 mówi o wielkości Boga, a Piotr w naszym zdaniu o wielkości Pana Jezusa Chrystusa. Łukasz i Piotr jednak zgadzają się w swoim rozumieniu spraw. Łukasz nie mówił o wielkości Jezusa, bo chociaż dokonywał cudu, był postrzegany w tym momencie jako prorok. Jego działanie przez wiarę odsyłało do Boga. Piotr mówi o „wielkości Jezusa”, bo nie odwołuje się do cudów dokonywanych przez Niego w człowieczeństwie, przez które ludzie poznawali „wielkość” Boga, lecz przywołuje przemienienie Jezusa, które było wydarzeniem nadprzyrodzonym, włączeniem Jezusa w sferę Boską, bezpośrednim uczestnictwem w rzeczywistości Boskiej. W tym wydarzeniu uczniowie poznali „wielkość” Jezusa, a więc Jego Boską chwałę, co jest antycypacją eschatologicznej chwały Jezusa. Z tego względu Piotr powołuje się na przemienienie Jezusa, gdy głosi „moc i paruzję” Pana. Tu znajduje motyw wiarygodności dla swojego przepowiadania. Już był świadkiem tej rzeczywistości, która będzie ostatecznie udziałem Jezusa na końcu czasów. Uczniowie, będąc naocznymi świadkami wydarzenia, nie przekazują religijnych spekulacji ludzkich, lecz głoszą to, co jest rzeczywiste i Boskie.

---

<sup>55</sup> Vögtle, *Der Judasbrief. Der Zweite Petrusbrief*, 167.

### **10.2. Wydarzenie Przemienienia objawiające wielkość Jezusa (2P 1,17)**

Piotr wyjaśnia w kolejnym wersecie, że poznał „wielkość” Jezusa w wydarzeniu przemienienia<sup>56</sup>.

Między relacją Piotra o tym wydarzeniu i tradycją synoptyczną (Mk, Mt, Łk) występują warte zauważenia różnice i podobieństwa. Zwracamy uwagę tylko na kilka z nich. Takie elementy jak: głos z nieba, góra święta, widoczny majestat Boga każą stwierdzić, że 2 List Piotra przywołuje przemienienie Jezusa, a nie chrzest czy chrystofanie. Relacja listu jest krótsza, bo wydarzenie jest znane słuchaczom z tradycji Ewangelii. Zmiana liczby pojedynczej: „starać się będę...” (1,15) na liczbę mnogą: „daliśmy poznać” (1,16) wynika z tego, że nie tylko Piotr był świadkiem przemienienia Jezusa, lecz także Jakub i Jan. Nie chodzi tu o pierwszą chrystofanię, odróżniającą Piotra od pozostałych apostołów (Łk 24,34; 1Kor 15,5). W Ewangeliach przemienienie Jezusa ma miejsce przed Jego męką i jest także łączone z teofanią synajską, by przedstawić Jezusa jako eschatologicznego proroka na wzór Mojżesza. 2 List Piotra pomija te elementy, bo mówi o przemienieniu Jezusa w perspektywie oczekiwania na czasy eschatologiczne, sięgając ku przyszłości, która objawi Jezusa jako króla i sędziego, już nie w ramach historii Starego Testamentu, lecz na zakończenie dziejów świata, w czasie paruzji<sup>57</sup>. 2 List Piotra nie mówi o kontekście historycznym, czyli o oporze ze strony uczniów po zapowiedzi męki przez Jezusa. Pomija element: „Jego słuchajcie”, który występuje w tekstach synoptycznych, a który stanowi zachętę ze strony Boga, by nie stawiać w sercu przeszkody wobec zapowiedzi męki (por. Pwt 18,15), koncentruje się na objawieniu tożsamości Jezusa. Nie tyle podkreśla się sytuację i rolę uczniów, ile wskazuje na słowa skierowane przez Ojca do Syna. Na to słowo Boga, a nie na słowa ludzkie (taka jest wartość mitów) człowiek ma odpowiedzieć wiarą i posłuszeństwem. Pojawienie się na pierwszym miejscu tytułu *ho hyios mou* przybliży tekst do Ps 2,7, który mówi o ustanowieniu eschatologicznego władcy, który otrzymał od Boga Ojca „cześć i chwałę” (*time kai doksa*).

<sup>56</sup> Odróżnia się ono od wydarzenia chrztu Jezusa w Jordanie tym, że w jego trakcie zmienił się wygląd Jezusa w stosunku do ziemskiego i została objawiona Jego chwała. Wydarzenie to ma świadków, inaczej niż powstanie Jezusa z grobu w poranek wielkanocny.

<sup>57</sup> Bauckham, *Jude, 2Peter*, 207.

## 11. Relacja Piotra o przemienieniu

### 11.1 „Otrzymał od Boga Ojca”

W tekście występuje anakolut (zakłócona składnia). *Participium labon*, odnoszące się do Jezusa w 2,17, jest łączone ze zdaniem głównym (2,18), gdzie podmiotem są uczniowie: „[Jezus] otrzymując [*labon*] cześć i chwałę... taki głos słyszeliśmy [*ekousamen*]”. Blżej opisana jest sytuacja Jezusa na świętej górze. Piotr podkreśla, że to od Boga Ojca Jezus otrzymał cześć i chwałę (*para theou patros*), co oznacza, że relacja Jezusa do Boga jest synowska. W innych miejscach listu, mówiąc o Bogu, Piotr nie nazywa Go Ojcem. W 1,1 występuje sformułowanie „nasz Bóg”, które może być odniesione do Jezusa: „Bóg nasz i Zbawca Jezus” lub do Ojca: „Bóg nasz”, odróżnionego od Jezusa Zbawcy. W 1,2 występuje samodzielnie termin „Bóg”, obok „Pana Jezusa Chrystusa”; w 1,21 wyrażenie *apo theou*, w 2,4 *ho theos*, w 3,5 *to tou theou logo*, w 3,12 *tes tou theou hemeras*. W dalszym tekście będzie mowa o Duchu Świętym w związku z prorocत्वami zawartymi w Piśmie (1,20-21). Nazwanie Boga Ojcem Jezusa w perykopie jest uzasadnione słowami objawienia: „to jest mój Syn”, jednak trzeba zwrócić uwagę na to, że już we wprowadzeniu narracyjnym określiła się w jasny sposób tego, który będzie przemawiał: Bóg, Ojciec Jezusa. W tradycji synoptycznej dotyczącej przemienienia nie ma takiego sformułowania. Natomiast u wszystkich synoptyków pojawia się wyrażenie „głos z obłoku” (*phone ek tes nepheles*), które w 2P 1,18 przybiera postać „głos z nieba” (*phone... eks ouranou*). Zatem Piotr w swojej relacji od razu wskazuje na osobę Boga. Nie mówi, że był naocznym świadkiem, oglądającym Boga, lecz interpretuje głos i wypowiedziane słowa: „To jest mój Syn”, jako pochodzące od Boga, Ojca Jezusa. W ten sposób wydarzenie przemienienia przedstawia jako komunikację między osobami Ojca i Syna.

Gdy chodzi o użyty czasownik *lambano*, trzeba go tłumaczyć jako „otrzymać”, a nie „brać”. Nie ukazuje się bowiem aktywności Jezusa na świętej górze, lecz przedstawia głos, który do Niego dochodzi (*phones enechtheises*). Jezus „otrzymał chwałę i cześć od Ojca” (*timen kai doksan*)<sup>58</sup>. Z rzeczownikami *time* pojawiają się w Nowym Testamencie m.in. takie czasowniki: „być ukoronowanym czią” (*stephanoo*, Hbr 2,7), „mieć” (*echo*, J 4,44; Hbr 3,3), „brać” (*lambano*, Hbr 5,4), „okazywać” (*aponemo*, 1P 3,7), „oddać” (*didomi*, Ap 4,9), „wnieść” (*phero*, Ap 21,26), „szukać” (*dzeteo*, Rz 2,7), „otaczać” (*peritithemi*, 1Kor 12,23). Z terminem *doksa* w Nowym Testamencie łączone są także różne czasowniki. W Łk 2,9 wy-

<sup>58</sup> Kontrastem do tego jest stwierdzenie w J 5,41, gdzie neguje się, by Jezus odbierał chwałę od ludzi (*doksan para anthropon ou lambano*).

stępuje czasownik *perilampo* („chwała Pańska zewsząd ich oświeciła”)<sup>59</sup>. W Łk 9,31 *doksa* łączona jest z czasownikiem *horao*: „ukazali się w chwale Mojżesz i Eliasz” (*ophthentes en dokse*). Po przebudzeniu się uczniowie „widzieli chwałę Jezusa i dwóch mężów” (*eidon ten doksan autou kai tous dyo andras*, Łk 9,32). W J 1,14, gdy mowa jest o oglądaniu chwały Jezusa, użyty jest czasownik *theaomai*. W J 2,11 mówi się o objawieniu chwały Jezusa ziemskiego (*phaneroo*), co związane jest z dokonaniem znaku w Kanie. W J 11,40 Jezus zapowiada ujrzenie chwały Bożej (*horao*), co wiąże się ze wskrzeszeniem Łazarza. Nie ma tu jednak przemiany Jezusa czy jakiegoś nadzwyczajnego fenomenu związanego ze światłem. Można zaniewidzieć od chwały Boga (Dz 22,11); można ujrzeć chwałę Boga i Jezusa stojącego po prawicy Boga, jak to się dzieje w przypadku Szczepana (Dz 7,55). W Ewangelii Mateusza spotykamy zapowiedź przyjścia (*erchomai*) Syna człowieczego w chwale (16,27); przyjścia z mocą i chwałą (*meta dynameos kai dokses polles*, 24,30); w Liście do Rzymian jest zapowiedź objawienia się chwały w nas (*apokalypto*, Rz 8,18). 2 List Piotra przedstawia wydarzenie przemienienia jako „otrzymanie chwały przez Jezusa”. Nie mówi o tym, jak ją Jezus otrzymał, ani o tym, że uczniowie ją oglądali. Sytuację uczniów, nazwanych naoczными świadkami, dalej opisuje się w tekście czasownikami „słyszeć” i „być”. List nie mówi o przemianie Jezusa (*metamorphoo*) i o zmianie jego zewnętrznego wyglądu, inaczej niż to czynią Ewangelie synoptyczne. Nie mówi się o białych szatach (Mk, Mt, Łk), o twarzy świecącej jak słońce (*elampsen to prosopon autou*, Mt 17,2), o „innym wyglądzie oblicza” (Łk). Wydarzenie jest rozumiane jako dziejące się między Ojcem i Synem, którego naoczными świadkami są obecni na górze uczniowie, słyszący głos Ojca.

### 11.2. „Cześć i chwałę”

Tym, co Syn otrzymał od Boga Ojca, jest „cześć i chwała”<sup>60</sup>. Wyrażenie *time kai doksa* jako para występuje w Psalmie 8 (odwrócona kolejność, Ps 8,6LXX), który jest cytowany w Hbr 2,7; 9,1; 1P 1,7. Termin *time* ma bardziej abstrakcyjną treść i oznacza m.in. „honor”, „wartość”, „ocenę”. W LXX jest rzadziej używany i tłumaczy różne słowa, także hebr. *kabod* („chwała”). Wskazuje na bardziej konkretną rzeczywistość, cześć należną osobie i jej godność we wspólnocie, związaną z zajmowaniem pewnej

<sup>59</sup> Mowa jest tu także o nadzwyczajnym fenomenie, którym jest pojawienie się („stanął”, *epeste*) anioła Pańskiego, do którego dołączają się inni aniołowie i wychwalają Boga (*legonton... doksa en hypsistois Theo*, 2,14).

<sup>60</sup> Termin „chwała” (*doksa*) jest wspólny dla 2P i Łukasza, który w swojej relacji mówi o ukazaniu się Eliasza i Mojżesza w chwale (9,31), a następnie o ujrzeniu przez Piotra i towarzyszy „chwały Jezusa” (9,32).

pozycji, posiadaniem urzędu, sprawowaniem władzy, odpowiedzialnością, statusem socjalnym, honorowym wyróżnieniem w relacji do innych. Źródłem godności ludzi jest sam Bóg, a wiąże się ona z byciem stworzonym na Jego obraz i podobieństwo. Godność ma konotacje etyczne i jest związana z porządkiem ustanowionym przez Boga. Człowiek zajmuje honorowe miejsce wśród stworzeń i ma władzę nad nimi (*arche*, Ps 138,17LXX). Termin służy także do mówienia o różnych aspektach eschatologicznego zbawienia i pojawia się obok chwały i pokoju. O słudze Jahwe zapowiedano, że będzie znosił pogardę (*atimon*) ze strony ludzi, za co spotka go u Honorowanie ze strony Boga (Iz 53,3).

Termin *doksa*, wiążący się z widzialną manifestacją, w LXX tłumaczy termin hebr. *kabod*, oznaczający majestat Boga, który był widzialny na Synaju (Wj 19,16) czy w Namiocie Spotkania (Wj 40,34)<sup>61</sup>. Często *doksa* stanowi dopełnienie czasownika „widzieć” i pokrewnych (Wj 16,7; Iz 40,5), a także „ukazywać się” (Wj 16,10; Pwt 5,24). Wyrażenie „Chwała Boga” wskazuje nie na niewidzialną istotę Boga, lecz na sposób objawiania się Go w całym splendorze w stworzeniu i historii zbawienia, w Jego wielkich dziełach, w obecności w sanktuarium. Chwała jest własnością ekskluzywną Boga, odnosi się do Jego transcendencji, która objawia się w świecie historycznym, do blasku i światła, wspaniałości, która kontrastuje z przemijalnością świata. Chwała ma jakość Boską. W późnym judaizmie chwała nie jest ograniczona do samoobjawienia Boga, jak w Starym Testamencie, lecz odniesiona do całej rzeczywistości niebieskiej<sup>62</sup>. W Nowym Testamencie mówi się często o „chwale Boga” (Mt 16,27; Dz 7,55; Rz 1,23; 6,4; Ef 3,16; 1Tm 1,11; Ap 15,8): jest On „Bogiem chwały” (*ho theos tes dokses*, Dz 7,2), „Ojcem chwały” (*ho pater tes dokses*, Ef 1,17). Mowa jest o chwale w odniesieniu do Syna preegzystującego (J 12,24), Jezusa ziemskiego (J 2,11) i wywyższonego (Łk 24,26). W Nowym Testamencie chwała wskazuje na rzeczywistość i sposób bycia Bosko-eschatologiczny<sup>63</sup>. Oznacza ona manifestację mocy zbawczej Boga w historii zbawienia w Jezusie i w Jego dziele odkupienia: Jezus „objawił swoją chwałę” (J 2,11), uczniowie „widzieli Jego chwałę” (J 1,14). Zmartwychwstanie Chrystusa jest przyczyną doświadczania mocy chwały Bożej już teraz, która przemienia wierzącego (1Kor 15,20; 2Kor 3,18; Rz 8,30). Charakteryzuje ona wydarzenie paruzji (Mk 8,38, 10,37; 13,26; Mt 16,27; Flp 3,21; Kol 3,4) i zbawienia eschato-

<sup>61</sup> Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, 199.

<sup>62</sup> S. Alen, „*doksa*”, w *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, red. Lothar Coenen, Erich Beyreuther, Hans Bietenhard (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1986), 810.

<sup>63</sup> Tamże, 812.



logicznego (Mt 24,30; Flp 3,20; Kol 3,4; Ap 21,10)<sup>64</sup>. Chociaż ma Boskie pochodzenie, jej celem jest przemiana świata stworzonego i ludzkości. Budzi to nadzieję u wierzących na udział w chwale w czasach ostatecznych (Rz 5,2; 8,17; Kol 1,27, 2Tm 2,10), w czym ma uczestniczyć całe stworzenie (Rz 8,18.21)<sup>65</sup>.

Na Górze Przemienienia miało miejsce objawienie chwały Jezusa przed zmartwychwstaniem i przed paruzją, kiedy to Jezus w definitywny sposób ukaże się ludziom. Wyrażenie „cześć i chwała” jest abstrakcyjne. „Chwała” zastępuje element „obłoku”, który jest znakiem obecności Bożej, starotestamentalnej *szekina*, czyli zamieszkiwania Boga pośród ludu w Namiocie Świadcstwa, nad Arką Przymierza<sup>66</sup>. Ponieważ „chwała” związana jest z ukazaniem się osoby, jej manifestacją i wrażeniem, jakie ona powoduje, sam termin mógłby wskazywać na zewnętrzny wygląd Jezusa<sup>67</sup>. Jednak rzeczywistość opisywana za pomocą terminów „cześć i chwała”, które wskazują na element widzialny, zostaje wyjaśniona dopiero przez słowo: „To jest mój syn umiłowany”. W słowie jest dookreślone znaczenie tego widzialnego fenomenu, który, jak na to wskazuje bogate użycie terminu „chwała” w Biblii, jest otwarty na więcej wyjaśnień. W akcie słuchania uczniowie otrzymują słowo zrozumiałe, które nadaje wydarzeniu sens objawienia tożsamości Jezusa ziemskiego, która jest tożsamością Syna Boga<sup>68</sup>. Ponieważ Jego chwała pochodzi od chwały Ojca, musi być rozumiana jako Boska. W zdaniu użyty jest czasownik „otrzymać”: „otrzymał cześć i chwałę”. W hymnie chrystologicznym w Flp 2,9 pojawia się inny czasownik, gdy mówi się o eschatologicznej adoracji Jezusa: Bóg „darował mu Imię ponad wszelkie imię” (*echarisato auto to onoma to hyper pan onoma*). Tu bowiem najpierw wskazuje się na оголошение Jezusa, któremu odpowiada ze strony Boga darowanie Imienia. Na Górze Przemienienia ma miejsce objawienie synostwa Bożego Jezusa po tym, jak zapowiedział On mękę, zmartwychwstanie i paruzję (Mk 8,31.38). Uczniom została objawiona chwała Syna, by mogli pojąć, z czego Jezus się огоłosił, gdy w czasie ziemskiego życia

<sup>64</sup> Tamże, 812.

<sup>65</sup> Także objawienie istot niebieskich, które należą do sfery pełnej manifestacji chwały Bożej, ma miejsce w ramach fenomenów światła (Łk 2,9; 9,31; Dz 22,11; *kai he ge ephotisthe ek tes dokses autou*, Ap 18,1). Fenomen jaśniejącej twarzy Mojżesza (Wj 34,30) jest przez Pawła rozumiany jako efekt działania chwały Boga (2Kor 3,7).

<sup>66</sup> Gryglewicz, *Listy katolickie*, 281.

<sup>67</sup> Tamże, 281.

<sup>68</sup> Na Górze Przemienienia Jezus nie otrzymuje mocy do działania cudów, lecz zostaje objawiona jego najgłębsza istota, bycie Synem Bożym.

przyjął postać sługi<sup>69</sup>. Ta chwala uzasadnia naszą wiarę w paruzję. Termin „moc” (*dynamis*) interpretuje ją jako przybycie potężnego Pana, który jest już obecny w świecie ze swoim zbawczym działaniem<sup>70</sup>.

Po zmartwychwstaniu, w czasie chrystofanii chwala Jezusa będzie jeszcze ukryta pod postacią zwyczajnego człowieczeństwa i uczniowie nie będą jej oglądać. Po wniebowstąpieniu w swoim człowieczeństwie w wiecznej chwale Syna Bożego Jezus sprawuje wobec nas swoją władzę. Gdy w innych tekstach Nowego Testamentu mowa jest o chwale Jezusa także w powiązaniu z działaniem ziemskim, nie wiąże się tego z przemianą Jego wyglądu. W Kanie Galilejskiej Jezus przemienił wodę w wino i objawił swoją chwałę (*ephanerosen* J 2,11), jednak działał jako ten, który w zewnętrzny wyglądzie uchodził za człowieka.

### 11.3. „Głos z nieba”

*Genetivus absolutus phones enechtheises* wprowadza słowa Boga, których świadkami byli uczniowie; czasownik *phero* jest użyty z rzeczownikiem *phone*. Wskazuje się na odbiorcę głosu: *auto* i na to, skąd głos pochodzi: *hypo tes megaloprepous dokses*. Wyrażenie *megaloprepous dokses* to omówienie, które oznacza Boga<sup>71</sup>. Takie określenie Boga występuje w *WnIz* 9,37; 11,32; *Henet* 14,20; 102,3; *TestLev* 3,4; por. 18,6<sup>72</sup>. W LXX przymiotnik *megaloprepes* i rzeczownik *megaloprepeia* służą do mówienia o Bogu i Jego dziełach (Pwt 33,26; Ps 8,2; 110,3; 2Ma 8,15). W Ps 144,5.12LXX jest obecne wyrażenie: *ten megaloprepeian tes dokses* i *ten doksan tes megaloprepeias*. Mogła to być już liturgiczna forma w czasie 2 Listu Piotra i *IKlem*, bo pojawia się w późniejszej liturgii greckiej<sup>73</sup>. Wyrażenie służy do podkreślenia transcendencji Boga, co zgadza się z tym, że w naszym tekście mowa jest o Bogu w mniej obrazowych kategoriach<sup>74</sup>. Wyrażenie

<sup>69</sup> Brugger, *Des Petrus letzte Mahnung*, 45: „Damit wir erkennen könnten, wessen er sich entäußert hat”.

<sup>70</sup> Inne propozycje u Bauckham, *Jude, 2Peter*, 212: „The transfiguration scene is not a theophany *to*, nor an epiphany *of*, Jesus, but a proleptic vision of the exaltation of Jesus as kingly Son of Man granted to the disciples as eschatological witnesses” (Kee, 149)...„In fact it is clearer in 2 Peter than in the synoptic accounts that the Transfiguration itself is not a disclosure of Jesus’ hidden divine being, but a bestowal of glory on him by God (v 17)”.

<sup>71</sup> Vögtle, *Der Judasbrief. Der Zweite Petrusbrief*, 167: „Biblische Umschreibung für Gott”.

<sup>72</sup> Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, 199.

<sup>73</sup> Bauckham, *Jude, 2Peter*, 218.

<sup>74</sup> Vögtle, *Der Judasbrief. Der Zweite Petrusbrief*, 167: „Im Unterschied zur Synopse ergeht die Stimme nicht nur aus »einer Wolke«, sondern ausdrücklich von Gott”. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, 198. „Głos

„doszedł głos” wskazuje na pokonanie odległości i kontakt między rzeczywistością ziemską i transcendentną. Jezus bowiem jest na ziemi, na świętej górze (2,18), a dochodzi do niego głos od Boga Ojca, który jest w niebie. Wydarzenie jest ukazane jako rzeczywistość relacyjna, dokonująca się między Ojcem i Synem: głos Ojca dochodzi do Syna. W tradycji synoptycznej nie podkreśla się tego, że głos był skierowany do Syna: „I zjawił się obłok, osłaniający ich, a z obłoku odezwał się głos: »To jest mój Syn umiłowany, Jego słuchajcie!«”. Należy zauważyć w 2 Liście Piotra koncentrowanie się na postaci Ojca<sup>75</sup>.

#### 11.4. „Mój Syn, Umiłowany mój”

Mk 9,7	Mk 9,7	2P 1,17	2P 1,17
Ten jest Mój syn umiłowany Jego słuchajcie	Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ	Ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός μου οὗτός ἐστιν εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα	Mój syn, Umiłowany mój, Ten jest, w którym Ja upodobałem sobie

Porównując Mk 9,7 i 2P 1,17, widzimy, że w tradycji synoptycznej najpierw wskazuje się na osobę: „To jest” (*houtos estin*), a następnie podaje jedno określenie: „mój Syn umiłowany”. Wyekspozowana jest identyfikacja: *houtos*. Jezus jest odróżniony przez Ojca od wszystkich innych postaci, tak jak został przez Piotra odróżniony od wszystkich innych osób w wyznaniu wiary („Ty jesteś Chrystus”). 2 List Piotra akcentuje treść przyniesioną przez głos: *phones... toiasde* („głos...taki oto”). Na pierwszym miejscu pojawiają się określenia Jezusa, które wskazują na to, kim jest. Z jednego tytułu, obecnego w Ewangeliach: „mój Syn umiłowany”, tworzone są dwa tytuły: „mój Syn”; „mój Umiłowany”. W wypowiedzi najpierw eksponuje się synostwo, a następnie miłość. Po tych tytułach jest wskazanie na Jezu-

z nieba” odróżnia przemienienie od chrystofanii. Nie mamy tu przeróbki jakiegось świadectwa Piotra o spotkaniu ze Zmartwychwstałym.

<sup>75</sup> Frankenmölle, *1. Petrusbrief. 2. Petrusbrief. Judasbrief*, 97: „Stärker kann die Theozentrik bei der Verherrlichung nicht betont werden, zugleich aber auch die wesenhafte Gottessohnschaft Jesu nicht”.

sa: *houtos estin*. Ponieważ w Ef 1,6 *participium ho egapemenos* („Umilowany”) jest odniesione w sposób samodzielny do Chrystusa (*echaritosen hemas en to egapemeno*), staje się ono Jego imieniem własnym i tytułem. Z tego także wynika, że wyrażenie *ho agapetos mou*, obecne w 2 Liście Piotra, nabiera znaczenia tytułu chrystologicznego. W liście podkreślana jest relacja z Ojcem<sup>76</sup>. Jezus jest wskazany jako syn Boga: „mój Syn”. Tytuł „Syn” jest użyty w absolutnym znaczeniu, ścisłym, jedynym w swoim rodzaju, niemającym analogii, a nie w takim, w jakim stosowano go do narodu wybranego. Taka jest istota Jezusa: jest naturalnym Synem Boga. Relacja między Ojcem i Synem jest określona przez miłość (Umilowany). Jest to pełnia miłości, jej doskonałość, miłość stała i bez granic. Objawia się ona w historii w wydarzeniach, w których uczestniczy Jezus.

W deklaracji Boga można dostrzec odniesienie do tekstów Starego Testamentu: Ps 2,7; Rdz 22,2; Iz 42,1; Wj 4,22. W Ps 2,7 jest zdanie: *byni atta* („tyś moim Synem”). W Rdz 22,2 jest stwierdzenie o Izaaku: *bnk yhydk* („twój syn, twój jedyny”), które jest tłumaczone w LXX jako *ton hyion sou ton agapeton*. Termin hebr. *jahid* (jedeny, *monogenes*), jest tłumaczony w LXX jako *agapetos* (Am 8,10; Jr 6,2; Sdz 11,34; Zach 12,10). W Iz 42,1 występuje określenie *bhyry* „mój wybrany”, który LXX tłumaczy jako *ho eklektos mou*<sup>77</sup>. To określenie hebrajskie występuje w scenie przemienienia w Łk 9,35 (*ho eklelegmenos*, „wybrany”). W Wj 4,22 jest wyrażenie: *hyios prototokos mou Israel*. Tytuł *ho prototokos*, „pierworodny”, ma odpowiednik w 2 Liście Piotra w postaci określenia *agapetos*, „umilowany”. Chociaż terminy starotestamentalne korespondują ze sobą, nie są synonimami. Służą one do objawienia Boskiego synostwa Jezusa, które nie jest tylko uczestnictwem w synostwie Izraela. Reakcję judaistyczną na wiarę chrześcijańską widać w targumie do Ps 2,7, w którym temat synostwa mesjańskiego jest redukowany do porównania: „tak jak syn do swego ojca, tak ty do mnie”<sup>78</sup>. Sformułowania nowotestamentalne nalegają na naturalne synostwo Jezusa, a nie na funkcję synowską. Jak daleko sięga synostwo Jezusa, nie można powiedzieć na podstawie tekstów Starego Testamentu. Całe objawienie Nowego Testamentu, przekazujące świadectwo Jezusa o sobie, rozumiane przez apostołów i Kościół apostołski pod wpływem Ducha Świętego, wskazuje na naturalne synostwo Jezusa.

<sup>76</sup> Vögtle, *Der Judasbrief. Der Zweite Petrusbrief*, 167: „Rückt der Hauptton auf den die Relation Christi zu Gott bezeichnenden Doppeltitel”.

<sup>77</sup> Douglas Harink, *1&2 Peter*, Brazos Theological Commentary on the Bible (Grand Rapids, Michigan: BrazosPress, 2009), 154.

<sup>78</sup> Bauckham, *Jude, 2Peter*, 207.

### 11.5. „W którym Ja mam upodobanie”

Kolejnym elementem wypowiedzi jest stwierdzenie: „w którym Ja mam upodobanie” (*eis hon ego eudokesa*). Ma ono paralele w tekście o chrzcie Jezusa (Mk 1,11; Mt 3,17; Łk 3,22), w tekście o przemienieniu (Mt 17,5), w Mt 12,18, gdzie bliżej określa się charakter działalności Jezusa. W Mt 3,17 i 17,5 jest użyty przyimek *en* (*en ho eudokesa*); w Mk 1,11 i Łk 3,22 jest sformułowanie: *en soi eudokesa*; w Mt 12,18 *ho apagetos mou eis hon eudokesen he psyche mou*. Odniesieniem starotestamentalnym jest tekst Iz 42,1:

Iz 42,1

בְּחִירִי רָצָתָה נַפְשִׁי

Iz 42,1

LXX *ho eklektos mou prosedeksato auton he psyche mou*

W wersji zdania występującej w 2 Liście Piotra jest użyty zaimek *ego*, który w innych formach przekazu w Nowym Testamencie nie występuje, przez co podkreśla się relacyjną rzeczywistość Boga<sup>79</sup>. Zaimek *ego* przywołuje fakt istnienia osoby. „Upodobanie” to bardziej całościowy akt, dotyczący poznania i woli, pewna synteza poznawcza, przepełniona umiłowaniem. Wskazuje się na istotne przeżycie relacji Ojca i Syna: akceptacja, uznanie wartości, zachwyt z powodu istnienia Syna, podziw dla piękna. Upodobanie wiąże się z bezinteresowną radością z wzajemnego poznania i wspólnoty miłości osób Boskich. Upodobanie kieruje się ku temu, co Ukochany już ma, ku doskonałej Jego miłości i posłuszeństwu. W Synu Ojciec poznaje swoją miłość<sup>80</sup>. Uczniowie mogą przepowiadać paruzję, bo już

<sup>79</sup> Frankenmölle, *1. Petrusbrief. 2. Petrusbrief. Judasbrief*, 97: „Das Personalpronomen egō/ich steht nur hier in der Überlieferung”.

<sup>80</sup> Brugger, *Des Petrus letzte Mahnung*, 46: „Lieben und Wohlgefallen haben ist nicht das gleiche. Gott liebt den Sünder, aber er hat kein Wohlgefallen an ihm....Die Liebe des Wohlgefallens hingegen richtet sich auf das, was der Geliebte schon besitzt, wodurch er in sich vollkommen ist. Im Sohn erkennt der Vater sein vollkommenes Ebenbild. Darum richtet er auf ihn sein ganzes Wohlgefallen”. Autor używa języka dogmatyki, co jest słabą stroną komentarza egzegetycznego, ale jego interpretacja „upodobania”, która szuka głębszego zrozumienia rzeczywistości, jest cenna.

doświadczyli chwały Chrystusa, która stanowi o tej rzeczywistości ostatecznej. Będzie zaś ona objawieniem chwały Pana i momentem przemiany naszego ciała na ciało uwielbione (Flp 3,21).

### 11.6. Świadeństwo uczniów (2P 1,18)

W całym wydarzeniu głos Boga jest wyeksponowany<sup>81</sup>. O Nim mówi się na pierwszym miejscu, wskazując na to, że właśnie „taki głos” (*tauten ten phonen*) był przez uczniów słyszany. Wyrażone przez niego słowo jest rzeczywistością osobową, komunikacją między Ojcem i Synem, a przedstawia ono Jezusa jako Syna Bożego, który jest Zbawcą, przychodzącym w swojej mocy i chwale. Przemienienie tym odróżnia się od chrystofanii, że był słyszany głos Boga i że została ukazana Chwała Pana. Mity, które zostały przez Piotra wykluczone w 1,16 jako źródło poznania, są przeciwstawione słowu Boga, przez które objawia On siebie i dokonuje naszego zbawienia. Podstawą wiarygodności jest słowo pochodzenia Boskiego, które domaga się refleksji teologicznej w postaci sięgania do Pisma, by w jego świetle tłumaczyć aktualne wydarzenia eklezjalne. W drugim momencie podkreśla się, że świadkami wydarzenia byli uczniowie, eksponując zaimek „my” (*hemeis ekousamen*). Nie tylko Piotr, lecz także Jakub i Jan byli na górze, i to ich wspólne świadeństwo jest przekazane wierzącym. Należy się na to, że uczniowie byli świadkami usznymi, bo nie mówi się o widzeniu, lecz słyszeniu. W Mk 9,9 wydarzenie na Górze Przemienienia jest określone przez Jezusa jako „wizja”: uczniowie nie mieli opowiadać o tym, co widzieli (*ha eidon*). Gdy w 1J 1-3 szerzej opisuje się naoczne doświadczenie pierwszych uczniów, używa się większej liczby czasowników, takich jak: „słyszeć”, „widzieć”, „patrzeć”, „dotykać”. Pasuje to do faktu, że treścią przepowiadania są historyczne wydarzenia z życia Jezusa poznawane wszystkimi zmysłami. W 2 Liście Piotra wydarzenie jest przedstawione jako audycja (*ekousamen*), przez co wszystko jest skoncentrowane na słowie objawienia. W dalszej części listu także będzie podkreślona wartość słowa prorockiego, które zostanie przyrównane do światła (*hos lychno phainonti*). Podane jest miejsce, z którego dotarł głos: „z nieba” (*eks ouranou enechtheisan*). Jest to jednoznaczne określenie głosu jako Boskiego<sup>82</sup>. Wyrażenie służy do podkreślenia transcendencji Boga, bo niebo jest miejscem Jego zamieszkania<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, 199: „1,17 wie 1,18 ist aber das Wort Gottes hervorgehoben, das zu Christus gesprochen wird”.

<sup>82</sup> Tamże, 199.

<sup>83</sup> Wyrażenie *phone ek tou ouranou* występuje w tekstach apokaliptycznych (Ap 10,4; 11,12; 14,13); pojawia się także w J 12,28.

Sytuacja uczniów jest przez Piotra opisana czasownikami „słyszeć” i „być”. Piotr nie mówi, że widział, lecz że słyszał głos, który jest bardziej odmaterializowany niż obraz. Trzeba zauważyć, że nie widzi się głosu, chociaż można zapytać o to, skąd on dochodzi. Człowiek bowiem słyszy dźwięki w jakiejś przestrzeni i może ustalić ich źródło: z tyłu, z góry czy z boku (por. Ap 1,10.12; 4,5; 9,13). Ponieważ głos jako fenomen słyszalny w jakimś sensie jest powiązany z przestrzenią, w naszym tekście mowa jest o „głosie z nieba”, które jest kategorią „przestrzenną” i „widzialną”. W tradycji synoptycznej mowa jest o głosie, który doszedł z obłoku (*phone ek tes nepheles*, Mk 9,7), będącego znakiem Boskiej obecności w czasie teofanii. Wyrażenie „z obłoku” bardziej wskazuje na interwencję Boga w historii zbawienia, bo ma swoje odniesienie do objawienia synajskiego. W 2 Liście Piotra nie ma okazji do użycia elementu „z obłoku”, bo nie przedstawia się wydarzenia, dziejącego się na oczach uczniów, lecz raczej zwraca się uwagę na tożsamość Jezusa, ukazaną w wydarzeniu, i uzasadnia przesłanie Ewangelii.

Piotr, mówiąc o obecności na górze świętej, posługuje się czasownikiem „być”, ujmując tę obecność relacyjnie. Na pierwszym miejscu mówi o byciu z Jezusem, bo całe wydarzenie dokonuje się ze względu na Jezusa, o którym Bóg wypowiada się wobec uczniów. Dalej podane jest miejsce: „byli na górze świętej”. Nie jest to więc miejsce przypadkowe. Ponieważ w tradycji synoptycznej mowa jest o „wysokiej górze”, być może mamy tu znak późniejszej tradycji, która „wysoką górę” nazywa „świętą górą” ze względu na święte wydarzenia, które się tu działy<sup>84</sup>.

### 11.7. Wiarygodność z naoczności

Dla Piotra uczestnictwo w objawieniu chwały Chrystusa jest dowodem na Jego przyjście w chwale, gdy nastąpi paruzja<sup>85</sup>. Ukazana mu bowiem została pełnia Boskiej władzy Jezusa, z którą będzie działać wobec ludzi na końcu czasów. Piotr nalega na to, że przemienienie Jezusa było wydarzeniem, którego uczniowie byli naocznymi świadkami, czyli takimi, którzy uczestniczyli w nim osobiście, przy pomocy własnych narzędzi poznawczych. Chociaż Piotr mówi o elementach wizyjnych (chwała), to w tekście nie pojawia się czasownik „widzieć”, który opisywałby uczestnictwo uczniów. Ten element jest zawarty w określeniu *epoptes* („widz”),

<sup>84</sup> Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, 199. W tekście hebrajskim ST Góra Synaj nie jest nazywana świętą; Filon nazywa ją „Boską” (*theios*) w *Leg. All.* 3.142; „najświętszą” (*ierotatos*) w *Mos.* 2.79. W Ps 2,6LXX otrzymuje jednak nazwę „góra święta” (Ps 2,6LXX *epi Sion oros to hagion autou*).

<sup>85</sup> Gryglewicz, *Listy katolickie*, 280.

pochodzącym od *horao* („wiedzieć”). W tekście jedynym czasownikiem wskazującym na percepcję uczniów jest czasownik „słuchać”<sup>86</sup>. Drugim czasownikiem, który odnosi się do uczniów, jest czasownik „być”: uczniowie byli z Jezusem na świętej górze (1,18). Tak zostaje od strony uczniów opisane wydarzenie, którego byli naocznymi świadkami. Akcent jest położony na „słuchaniu” i „byciu”.

Wiarygodność opiera się na słowie Boga, które realnie sprawia zbawienie człowieka. Ono wyjaśnia relację między osobami Boskimi i przez nie człowiek zostaje wprowadzony w życie Boże. Potwierdzeniem tego jest odwołanie się w 2P 1,19 do słowa prorockiego, którego autorem jest Bóg działający przez swego Ducha. To słowo świeci jak lampa w ciemności i na nim opiera się nasza wiara. Wiarygodność związana jest z tym, że przez słowo mamy realny kontakt z osobą Boga. Słowo pochodzi ze świata transcendentnego i nas do niego prowadzi. Jest ono zrozumiałe przez człowieka, lecz nie jest wytworem ludzkiej wyobraźni i ludzkiego ducha. Gdyby pochodziło od człowieka, nie mogłoby dokonać jego zbawienia. Wiarygodne jest słowo pochodzące od Boga, bo ono ustanawia rzeczywistą relację stworzenia ze Stwórcą, komunikując życie Boże.

\* \* \*

Piotr, przepowiadając paruzję Chrystusa, powołuje się na naoczne doświadczenie przemienienia Chrystusa. Naoczność przeciwstawia mitom, które traktowane są w Nowym Testamencie jako twory wyobraźni ludzkiej. Nie powołuje się na argumenty rozumowe, lecz na słowo objawienia, w którym Bóg Ojciec przedstawia Jezusa uczniom jako swojego Umiłowanego Syna, pełnego chwały i mocy. Na słowie Bożym opiera się wiara chrześcijańska. Przy stwierdzeniu naoczności doświadczenia podkreśla się wagę słowa, które interpretuje element wizyjny (*epoptes*). Akcent spoczywa na „słuchaniu” słowa Boga i „byciu” obecnym w czasie wydarzenia.

### Bibliografia:

Bauckham Richard J. *Jude, 2Peter*. WBC 50. Colombia: Nelson Reference & Electronic, 1983.

---

<sup>86</sup> W 2,17 Piotr nalega na zmysł słuchu, bo mówi o głosie, „który się rozległ”: *phones enechtheises auto tois asde*; „który doszedł” (*phero*). W 2P 1,18 Piotr mówi o słyszeniu tego głosu: *hemeis ekousamen*.



- Brugger Walter. *Des Petrus letzte Mahnung. Erwägungen zum zweiten Petrusbrief*. Speyer: Pilger-Verlag, 1950.
- Coenen Lothar, Beyreuther Erich, Bietenhard Hans, redakcja, *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1986.
- Frankenmölle Hubert. *1. Petrusbrief. 2. Petrusbrief. Judasbrief*. NEB 18/20. Würzburg: Echter Verlag, 1987.
- Gryglewicz Feliks. *Listy katolickie. Pismo Święte Nowego Testamentu 11*. Poznań: Pallottinum, 1959.
- Harink Douglas. *1&2 Peter*. Brazos Theological Commentary on the Bible. Grand Rapids, Michigan: BrazosPress, 2009.
- Knoch Otto. *Der Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief*. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1967.
- Kudasiewicz Józef. *Biblia – historia – nauka: rozważania i dyskusje biblijne*. Kraków: Znak, 1986.
- Muchowski Piotr. *Rękopisy znad Morza Martwego Qumran-Wadi Murabba'at-Masada*. Kraków: The Enigma Press, 1996.
- Oberlinner Lorenz. *Die Pastoralbriefe. Erster Timotheusbrief*. HTKNT XI/2/1. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1994.
- Platon. *Fedon*. Tłumaczenie, wstęp i komentarz Ryszard Legutko. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1995.
- Platone. *Protagora. Menone. Fedone*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1983.
- Schelkle Karl Hermann. *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*. HTKNT XIII/2. Leipzig: St. Benno-Verlag, 1965.
- Seethaler Paula-Angelika. *1. und 2. Petrusbrief/Judasbrief*. Stuttgarter Kleiner Kommentar NT 16. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1985.
- Trzcionkowski Lech. „Mitologia?”. W *Encyklopedia Katolicka*. T. 12, 1369. Lublin: Wyd. KUL, 2008.
- Vögtle Anton. *Der Judasbrief. Der Zweite Petrusbrief*. EKK XXII. Düsseldorf: Benziger Verlag, 1994.

## Naoczne spotkanie źródłem wiarygodności (1P 1,16-18)

### STRESZCZENIE

W 2P 1,16-18 Piotr zapowiada paruzję Jezusa na końcu czasów, powołując się przy tym na przemienienie Jezusa, którego był naocznym świadkiem. Ponieważ są to wydarzenia nadprzyrodzone, podkreślona zostaje wiarygodność przepowiadania. W niniejszym artykule śledzimy argumentację Piotra, który nakłania chrześcijan do

zgody na głoszone przez niego słowo. Interesuje nas nie tylko obiektywna treść tekstu, lecz także pojawiające się w nim racje za wiarygodnością kerygmatu. Piotr nalega na słowo Boga, które pochodzi ze świata transcendentnego i prowadzi do niego ludzi. Jest ono zrozumiałe przez człowieka, lecz nie jest wytworem ludzkiego ducha. Piotr, przepowiadając paruzję Chrystusa, powołuje się na swoje naoczne doświadczenie, przeciwstawiając je mitom, które w Nowym Testamencie traktowane są jako twory wyobraźni ludzkiej. Nie powołuje się na argumenty rozumowe, lecz na słowo objawienia, w którym Bóg Ojciec przedstawia Jezusa uczniom jako swojego Umiłowanego Syna, pełnego chwały i mocy. Przy stwierdzeniu naoczności doświadczenia podkreśla się wagę słowa, które interpretuje element wizyjny (*epoptes*). Akcent spoczywa na „słuchaniu” i „byciu obecnym” naocznych świadków w czasie wydarzenia.

**Słowa kluczowe:** przemienienie Jezusa, naoczność, paruzja, mit, słowo

## Eyewitnessing as the source of credibility (1P 1,16-18)

### SUMMARY

In 2 P 1: 16-18, Peter announces the parousia of Jesus at the end of time, citing the Transfiguration of Jesus, of which he was an eyewitness. Because these are supernatural events, the credibility of the preaching is emphasised. In the article, we follow Peter's argumentation, which urges Christians to agree with the word he proclaims. We are interested not only in the objective content of the text, but also in the rationales behind the credibility of the kerygma. Peter insists on the word of God, which comes from the transcendent world and leads people to Him. It is understood by people, but it is not the product of the human spirit. Peter, predicting the parousia of Christ, refers to his own experience, contrasting it with the myths that are treated in the New Testament as the creations of human imagination. He does not refer to rational arguments, but to the word of revelation in which God the Father presents Jesus to his disciples as his Beloved Son, full of glory and power. When determining the presence of the experience, the importance of the word that interprets the visual element (*epoptes*) is emphasised. The emphasis rests on "listening" and "being present" of the eyewitnesses during the event.

**Keywords:** transfiguration of Jesus, eyewitnessing, parousia, myth, word