

Recenzent:  
ks. prof. Mariusz Rosik

Opracowanie redakcyjne:  
Magdalena Butkiewicz

Korekta:  
Celina Hermanowicz

Projekt okładki:  
Krzysztof Kopania

Projekt typograficzny, skład i łamanie:  
Renata Witkowska

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW  
Warszawa 2023

Wydawnictwo Naukowe UKSW w Warszawie  
ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa  
tel. 22 561 89 23  
e-mail: [wydawnictwo@uksw.edu.pl](mailto:wydawnictwo@uksw.edu.pl)  
[www.wydawnictwo.uksw.edu.pl](http://www.wydawnictwo.uksw.edu.pl)

Druk i oprawa:  
Volumina.pl Sp. z o.o.

ISBN  
978-83-8281-240-4 (wersja drukowana)  
978-83-8281-241-1 (wersja elektroniczna)

# Spis rzeczy

<b>Przedmowa</b>	9
<b>Wykaz skrótów</b>	13
Skróty serii wydawniczych, słowników itp.	13
<b>Wstęp</b>	15
Uzasadnienie wyboru tematu	15
<i>Status quaestionis</i> i <i>novum</i> pracy	17
Uzasadnienie wyboru metody i jej opis	18
Struktura monografii	24
<b>Rozdział I</b>	
<b>Cierpienie i chwała w intrateksturze Pierwszego Listu św. Piotra</b>	27
1.1. Analiza powtórzeń istotnych dla tematyki cierpienia i chwały	27
1.1.1. Repetycja leksemów <i>πάσχω</i> i <i>πάθημα</i>	28
1.1.2. Synonimy i słowa tematycznie powiązane z <i>πάσχω</i> i <i>πάθημα</i>	36
1.1.3. Repetycja leksemów <i>δοξάζω</i> i <i>δόξα</i>	40
1.1.4. Synonimy i słowa tematycznie powiązane z <i>δοξάζω</i> i <i>δόξα</i>	46
1.2. Progresja idei cierpienia i chwały	56
1.2.1. Analiza syntaktyczna terminologii związanej z cierpieniem i chwałą	57
1.2.2. Analiza semantyczna terminologii związanej z cierpieniem i chwałą	66
1.2.3. Analiza pragmatyczna terminologii związanej z cierpieniem i chwałą	75
1.3. Cierpienie i chwała w teksturze argumentacyjnej	78

1.3.1. Retoryka w ujęciu G.A. Kennedy'ego i jej aplikacja do badania tekstury wewnętrznej 1P	79
1.3.2. Pierwszy List św. Piotra jako jednostka retoryczna	87
1.3.3. Określenie sytuacji retorycznej	88
1.3.4. Ustalenie gatunku wypowiedzi i problemu retorycznego	92
1.3.5. Cierpienie i chwała w świetle retorycznych technik	95
1.3.6. Próba określenia retorycznej efektywności	106
1.3.7. Cierpienie i chwała w teksturze zmysłowo-estetycznej – analiza <i>pronuntiatio</i>	107
Podsumowanie	113

## Rozdział II

### Cierpienie i chwała w interteksturze Pierwszego Listu św. Piotra 115

2.1. Aplikacja teorii intertekstualności w badaniu intertekstury 1P	115
2.2. Identyfikacja źródeł	120
2.3. Cierpienie i chwała w świetle intertekstualnych odniesień	124
2.3.1. Intertekstualne odniesienia do Iz 53 w 1P 2,22-25	125
2.3.1.1. Kontekst bliższy 1P 2,22-25	127
2.3.1.2. Znaczenie i kontekst Czwartej Pieśni o Słudze Pańskim (Iz 52,13-53,12)	129
2.3.1.3. Sposób aplikacji tekstu Iz 53 w 1P 2,22-25	130
2.3.2. Intertekstualne odniesienie do Ps 33,13-17 [LXX] w 1P 3,10-12	138
2.3.2.1. Kontekst bliższy 1P 3,10-12	139
2.3.2.2. Orędzie Ps 33, kontekst i znaczenie Ps 33,13-17	140
2.3.2.3. Sposób aplikacji tekstu Ps 33 w 1P 3,10-12	141
2.3.3. Intertekstualne odniesienie do Iz 8,12.13 w 1P 3,14.15	145
2.3.3.1. Kontekst bliższy 1P 3,14-15	146
2.3.3.2. Kontekst i znaczenie Iz 8,12-13	148
2.3.3.3. Sposób aplikacji tekstu Iz 8,12.13 w 1P 3,14.15	149
2.3.4. Intertekstualne odniesienia do Iz 11,2 i Prz 11,31 w 1P 4,12-19	151
2.3.4.1. Treść i kontekst perykopy 1P 4,12-19	152
2.3.4.2. Kontekst i znaczenie Iz 11,2	154
2.3.4.3. Sposób aplikacji tekstu Iz 11,2 w 1P 4,14	155
2.3.4.4. Kontekst i znaczenie Prz 11,31	157
2.3.4.5. Sposób aplikacji tekstu Prz 11,31 w 1P 4,18	158
Podsumowanie	159

**Rozdział III**

<b>Cierpienie i chwała w teksturze społeczno-kulturowej i ideologicznej Pierwszego Listu św. Piotra</b>	161
3.1. Zastosowanie nauk społecznych w badaniu tekstury społeczno-kulturowej	163
3.2. Tło społeczno-kulturowe	165
3.3. Cierpienie i chwała w świetle charakterystyk antropologiczno-kulturowych	184
3.3.1. Cierpienie i chwała w świetle wartości honoru i wstydu w starożytnych kulturach kolektywistycznych	185
3.3.2. Cierpienie i chwała w świetle starożytnych śródziemnomorskich charakterystyk kulturowych związanych z pokrewieństwem i rodziną	195
3.3.3. Cierpienie i chwała w świetle starożytnej śródziemnomorskiej charakterystyki kulturowej relacji typu patron-klient	197
3.4. Cierpienie i chwała w świetle wspólnych zagadnień społeczno-kulturowych	201
3.5. Cierpienie i chwała w świetle finalnych kategorii kulturowych	207
3.6. Cierpienie i chwała w teksturze ideologicznej 1P. Polemika z rzymską ideologią imperialną	210
Podsumowanie	212

**Rozdział IV**

<b>Cierpienie i chwała w teksturze religijnej Pierwszego Listu św. Piotra</b>	215
4.1. Cierpienie i chwała w perspektywie teologicznej prawdy o Bogu	217
4.2. Cierpienie i chwała w świetle chrystologii i soteriologii	219
4.3. Cierpienie i chwała w świetle pneumatologii	222
4.4. Cierpienie i chwała w świetle eschatologii	224
4.5. Cierpienie i chwała w perspektywie zagadnień etycznych	226
Podsumowanie	231

<b>Zakończenie</b>	233
--------------------	-----

<b>Bibliografia</b>	241
---------------------	-----



## Przedmowa

Jest mi niezmiernie miło, że mogę zarekomendować Czytelnikom tę książkę. Moja radość ma co najmniej dwa powody. Pierwszy z nich to okoliczność, że jest ona rozprawą doktorską napisaną na prowadzonym przeze mnie seminarium naukowym na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W związku z tym czuję się w pewnym sensie jej współtwórcą. Drugi powód mojej radości to okoliczność, że dysertacja ta została bardzo pozytywnie oceniona przez recenzentów i wyróżniona jako godne uwagi dzieło naukowe.

Wysoka naukowa wartość niniejszej monografii przejawia się zarówno w sferze metodologicznej, jak i merytorycznej. Zacznę od tej pierwszej. Jak wskazuje podtytuł książki, Autor podjął się eksploracji tematyki cierpienia i chwały w Pierwszym Liście Piotra przy użyciu narzędzia badawczego, którym jest analiza socjoretoryczna. Ta kompleksowa procedura badawcza, zaproponowana w latach 80. ubiegłego wieku przez amerykańskiego badacza Vernona K. Robbinsa, znalazła swoje liczne aplikacje zarówno w egzegezie tekstów biblijnych, jak i niebiblijnych (np. Koran). Była ona już z powodzeniem stosowana przez polskich biblistów (Dorota Muszytowska, Marcin Kowalski). Jest jednak w mojej ocenie nadal mało znana i niedostatecznie doceniana jako ważne dopełnienie (a może nawet alternatywa) metody historyczno-krytycznej.

Naukowa pasja ks. Adama Gorlewskiego została najpierw ukierunkowana na gruntowne teoretyczne i praktyczne poznanie metody analizy socjoretorycznej, aby móc następnie zaaplikować ją do 1P. Był to żmudny i bardzo wymagający proces otwierania intelektu na odrębne optyki hermeneutyczne, które zespalały się w pięciu samodzielnych procesach badawczych zintegrowanych w holistyczną metodę zwaną socjoretoryką.

Wysoka merytoryczna wartość pracy jest pochodną dużego egzegetycznego talentu Autora, który z godną pochwałą pilnością, erudycją i żelazną konsekwencją zastosował do badanej problematyki właściwe narzędzie badawcze.

Pierwszym etapem użytej procedury egzegetycznej jest badanie tematyki cierpienia i chwały w intrateksturze 1P. Autor monografii po mistrzowsku poddaje analizom językowym słownictwo greckie dotyczące cierpienia i chwały w 1P po to, aby zbadać funkcję komunikacyjną tego tekstu. Mamy tu do czynienia z bardzo dobrze przeprowadzonymi analizami filologicznymi, lingwistycznymi (syntaktyka, semantyka i pragmatyka) i retorycznymi. Te niezwykle dociekliwe badania językowe w aspekcie synchronicznym stanowią niezbędny fundament do dalszych poziomów eksploracji znaczenia tekstu.

Drugi etap przyjętej procedury badawczej to zastosowanie teorii intertekstualności do badań intertekstury 1P. Fragmenty 1P, w których występuje tematyka cierpienia i chwały nie znajdują licznych echo-tekstów w innych księgach biblijnego kanonu. Trzy odniesienia intertekstualne znajdujemy w Iz 8,12.13; 11,2; 53 oraz jedno w Ps 33,13-17 i w Prz 11,31. Autor rozprawy przekonywająco wykazał, że kluczowym echo-tekstem jest tu Izajaszowa Pieśń o Słudze Pańskim (Iz 53), której echo w 1P 2,22-25 służy wyeksponowaniu znaczenia cierpienia Chrystusa oraz ukazaniu sensu cierpienia adresatów listu.

Na trzecim etapie badań ks. Gorlewski wychodzi poza badania językowe po to, aby eksplorować zagadnienie cierpienia i chwały w teksturze społeczno-kulturowej 1P. Korzystając z metodologii nauk społecznych, kompetentnie diagnozuje życiowy kontekst adresatów listu. Ten krok badawczy jest niezwykle ważny, gdyż pozwala wyjść z zamkniętego uniwersum tekstu po to, aby – analizując społeczno-kulturowe tło regionów Azji Mniejszej, gdzie zamieszkiwali adresaci listu oraz plasując członków tych wspólnot w sieci tamtejszych relacji społecznych – głębiej zrozumieć nośność wypowiedzi dotyczących cierpienia i chwały. W ramach tego rozdziału ks. Gorlewski bada także teksturę ideologiczną 1P. Autor rozprawy modyfikuje tutaj nieco – w mojej opinii słusznie – schemat metodologiczny zaproponowany przez Vernona K. Robbinsa. Jest to przejaw jego naukowej odwagi, dojrzałości i kreatywności.

Na finalnym etapie poszukiwań Autor monografii, wykorzystując badania przeprowadzone w poprzednich rozdziałach, analizuje problematykę cierpienia i chwały w religijnej teksturze 1P. Szczegółowe wszechstronne analizy prowadzone w poprzednich rozdziałach są niejako na usługach tego ostatniego, który ma naświetlić, jak tematyka cierpienia i chwały wpisuje się w teologiczne orędzie listu i ukierunkowuje je. Godne podkreślenia jest dostrzeżenie przez Autora fundamentalnej funkcji pojęcia łaski Boga ofiarowanej w Jezusie Chrystusie dla ekspozycji teologii cierpienia i chwały w liście. To właśnie łaska Boga wprowadza adresatów w sferę *sacrum*, pozwala nawiązać relację z Nim i w perspektywie eschatologicznej usensownić przeżywane cierpienia jako drogę do chwały na wzór Chrystusa. Autor dysertacji ukazuje także teologiczne

powiązanie motywów cierpienia i chwały z takimi podstawowymi tematami teologicznymi 1P jak: nauka o Bogu, chrystologia, soteriologia, pneumatologia, eschatologia, zagadnienia etyczne.

Ów ostatni rozdział monografii ma nie tylko wysoki walor naukowy, lecz także ukazuje teologię cierpienia i chwały w 1P jako nader aktualną dla współczesnych wyznawców Chrystusa. Coraz bardziej bowiem sytuacja społeczna dzisiejszych chrześcijan przypomina tę z I wieku, gdy byli oni społecznie marginalizowani, wykluczani, prześladowani. W tych bolesnych okolicznościach cierpienie Chrystusa, które doprowadziło do chwały zmartwychwstania, było dla adresatów listu bardzo ważną motywacją, aby nie ustawać w wierze, lecz dawać świadectwo.

Książka ks. dra Adama Gorlewskiego to godna polecenia naukowa lektura dla biblistów i teologów oraz wszystkich wyznawców Chrystusa zmagających się, aby zachować swoją religijną tożsamość w dzisiejszym obojętnym i często wrogim świecie.

ks. prof. zw. dr hab. Janusz Kręciđło





## Wykaz skrótów

Ep.	Pliniusz, <i>Epistulae</i>
Fs.	Festchrift
KUL	Katolicki Uniwersytet Lubelski
LXX	Septuaginta
NT	Nowy Testament
ST	Stary Testament
TM	Tekst Masorecki

### Skróty serii wydawniczych, słowników itp.

AB	The Anchor Bible
AMA	Ad Multos Annos
AnBL	Analecta Biblica Lublinensia
BECNT	Baker Exegetical Commentary on the New Testament
BeT.TNFS	Biblica et Theologica. Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego
BHGNT	Baylor Handbook on the Greek New Testament
BIS	Biblical Interpretation Series
BLub	Biblia Lubelska
BPAA	Bibliotheca Pontifici Athenaei Antoniani
BSK	Biblioteka Słowa Krzyża
CCSS	Catholic Commentary on Sacred Scripture
ECC	The Eerdmans Critical Commentary
FOTL	The Forms of the Old Testament Literature
ISHR	International Studies in the History of Rhetoric
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament (Supplement Series)

LNTS	Library of New Testament Studies
LRS	Lexham Research Commentary
LS.M	Lingua Sacra. Monografie
MPWB	Materiały Pomocnicze do Wykładów z Bibliistyki
NA	Novum Testamentum Graece, ed. E. Nestle, K. Aland et al.
NCeBC	The New Century Bible Commentary
NICNT	The New International Commentary on the New Testament
NIV	New International Version
NKB	Nowy Komentarz Biblijny
OpBT	Opolska Biblioteka Teologiczna
PSB	Prymasowska Seria Biblijna
PŚNT	Pismo Święte Nowego Testamentu (KUL)
PŚST	Pismo Święte Starego Testamentu (KUL)
RSB	Rozprawy i Studia Biblijne
SBL.S	Society of Biblical Literature Semeia
SBL.DS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBL.MS	Society of Biblical Literature Monograph Series
SBP	Series Biblica Paulina
SNTS.MS	Society for New Testament Studies (Monograph Series)
SuNT	Supplements to Novum Testamentum
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
THNTC	The Two Horizons New Testament Commentary
THOTC	The Two Horizons Old Testament Commentary
WBC	Word Biblical Commentary
WMWKB	Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych
WPS	Wstęp do Pisma Świętego
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

# Wstęp

## Uzasadnienie wyboru tematu

Pojęcia cierpienia (πάθημα, πάσχω) i chwały (δόξα, δοξάζω) w ogólnej strategii Pierwszego Listu św. Piotra posiadają, jak się wydaje, niebagatelne znaczenie. Znamienna jest już sama częstotliwość ich występowania<sup>1</sup>. Różne części mowy wywodzące się od źródłosłowu odnoszącego się do cierpienia pojawiają się w liście 16 razy<sup>2</sup>, co w stosunku do jego długości jest ich najczęstszym występowaniem w NT. Tymczasem słowa odnoszące się do chwały występują 14 razy<sup>3</sup>. Zatem już pobieżna lektura listu pozawala pozycjonować je wśród istotnych pojęć określających tematykę i myśl przewodnią 1P<sup>4</sup>. Badany list, jak to określił Hugolin Langkammer, prezentuje swoistą „duchowość cierpienia”<sup>5</sup>. Wielokrotnie zestawia ją właśnie z chwałą oraz łączy cierpienia Chrystusa i Jego chwalebne wywyższenie w zmartwychwstaniu z obecnym doświadczeniem cierpienia odbiorców listu oraz ich spodziewaną chwałą w przyszłości (1P 1,11; 2,20; 4,13; 5,1.10). Cierpienie – w perspektywie chwały dającej nadzieję – nabiera sensu, staje się możliwe do przyjęcia.

W tradycji starotestamentowej cierpienie łączone jest głównie z grzechem jako jego źródłem (Prz 13,6; Iz 3,11; Syr 7,1), może posiadać wartości wychowawcze i oczyszczające (Prz 3,11-12; Ps 66,10; Jr 9,6), może stanowić próbę

---

<sup>1</sup> Bardzo szczegółową analizę słownictwa 1P znajdziemy w: J.H. Elliott, *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 37B), New York 2000, s. 41nn.

<sup>2</sup> Zob. 1P 1,11; 2,19.20.21.23; 3,14.17.18; 4,1.1.13.15.19; 5,1.9.10.

<sup>3</sup> Zob. 1P 1,7.8.11.21.24; 2,12; 4,11.11.13.14.16; 5,1.4.10.

<sup>4</sup> Por. A. Tronina, *Struktura literacka Pierwszego listu Piotra*, w: *Mów Panie, bo sługa Twój słucha* (AMA 2), red. W. Chrostowski, Warszawa 1999, s. 219-227.

<sup>5</sup> H. Langkammer, *Kerygmat paschalny pierwszego papieża chrześcijaństwa św. Piotra. Kazania pasyjne i pisma*, Wrocław 2012, s. 41.

dla wybranych (Rdz 22,1-18; Hi 1,11; 2,5; Tb 12,13; 2Mch 6,12-16; 7,31-38), być formą ekspiacji za grzechy (Iz 40,2), bywa interpretowane w kluczu odpowiedzialności zbiorowej (Jr 12,1-6), może również stanowić cierpienie zastępcze (Lb 11,11; 1Krl 19; Jr 3,10; Iz 53,10-12). Jedynie gdzieniegdzie w późnych tekstach eschatologiczna odpłata nadaje sens i znaczenie cierpieniu sprawiedliwych (2Mch 6,26.31; 7,36; 4Ezd 7,14-16)<sup>6</sup>. Tymczasem wśród myślicieli świata hellenistyczno-rzymskiego cierpienie rozumiane jest po prostu jako zjawisko wpisane w naturę, jako kara od bogów. Można je traktować jako coś, co wystawia charakter człowieka na próbę, czyli jako narzędzie służące celom wychowawczym, czy też rzeczywistość, której należy się spodziewać, aby – gdy nadejdzie – nie była czymś druzgoczącym<sup>7</sup>. Pierwsi odbiorcy 1P są ukształtowani na styku tych dwóch światów: tradycji żydowskiej i hellenistyczno-rzymskiego sposobu myślenia. To chrześcijanie, którzy przyjęli wiarę w Jezusa Chrystusa. Fundamentem nauki chrześcijańskiej jest kerygmat – ogłoszenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Kerygmat sam w sobie trwale łączy pojęcia cierpienia i chwały. Jezus cierpiał, umarł i zmartwychwstał, a obecnie przebywa w chwale i przyjdzie w paruzji. 1P jest zaprojektowany z myślą o tym, że w pierwszej kolejności dotrze do ludzi, dla których cierpienie i chwała w ich kulturze są pojęciami spolaryzowanymi, znajdującymi się na przeciwległych biegunach wartości. Są to chrześcijanie, których aktualną rzeczywistością jest konkretne doświadczenie społecznego ucisku i cierpienia z powodu swojej wiary. Orędzie listu silnie akcentuje wartość ich cierpienia, ukazując je jako rzeczywistość ocenianą wręcz pozytywnie i wzywając do wytrwania w nim na wzór Chrystusa (1P 3,9.18; 4,1.13.16). Jezus Chrystus zmartwychwstał i uwielbiony staje się wyznacznikiem chrześcijańskiej drogi przez cierpienia do chwały (1,3-12.18-21; 2,2-10; 3,18; 4,6.12-19; 5,1.10-11). 1P daje słuchaczom wiele bardzo konkretnych pouczeń dotyczących tego, jak powinni oceniać i przeżywać swoją rzeczywistość, jednocześnie bardzo głęboko uzasadnia ich cierpienie na poziomie wiary rozumianej jako relacja z Bogiem. Połączenie idei cierpienia i chwały w paradygmatycznym modelu postępowania, jaki stanowi Chrystus, i bardzo konkretnie formułowane powinności etyczne pierwszych odbiorców 1P stanowią, w naszym rozumieniu, problematykę godną szczegółowego zainteresowania. Istotnym wydaje się zwłaszcza możliwie precyzyjne określenie mentalności i sytuacji życiowej wspólnot, które pierwsze zetknęły się z tekstem listu oraz dostrzeżenie wyraźnej analogii do sytuacji wielu chrześcijan dzisiaj.

---

<sup>6</sup> Zob. L. Stachowiak, *Cierpienie w Starym Testamencie*, w: *Nowy Słownik Teologii Biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin – Kielce 2017, s. 150-151.

<sup>7</sup> Zob. C.S. Keener, *1 Peter. A Commentary*, Grand Rapids 2021, s. 38.

Głównym celem, jaki sobie stawiamy w niniejszej monografii, jest odczytanie teologicznego orędzia dotyczącego pojęć cierpienia i chwały w 1P. Celem drugorzędym, który stanowić będzie tło dla celu pierwszorzędnego, będzie próba określenia założeń i spodziewanych rezultatów parenezy kierowanej przez autora 1P oraz dogłębne zrozumienie sylwetki i sytuacji pierwszych odbiorców tego pisma.

## *Status quaestionis i novum pracy*

Pierwszy List św. Piotra doczekał się bardzo wielu komentarzy biblijnych i innych ważnych opracowań<sup>8</sup>, także komentarzy w języku polskim autorstwa m.in. Feliksa Gryglewicza<sup>9</sup> czy Stanisława Hałasa<sup>10</sup>. Z pewnością przeglądając współczesną bibliografię naukową dotyczącą 1P, nie możemy się dłużej zgadzać ze stanowiskiem Johna H. Elliotta, który w latach 70. ubiegłego wieku z ubolewaniem określał to pismo mianem „niechcianego dziecka egzegezy”<sup>11</sup>. Badacz ten niewątpliwie może być również uznany za egzegetę specjalizującego się właśnie w 1P. Jednocześnie jest on entuzjastą stosowania nauk społecznych w interpretacji tekstów biblijnych i właśnie jemu zawdzięczamy kilka dość istotnych publikacji dotyczących badanego listu z zastosowaniem takiej perspektywy<sup>12</sup>, w tym bardzo obszernego komentarza wydanego w prestiżowej serii „The Anchor Bible”.

Komentarze i opracowania najczęściej dość mocno eksplorują w 1P tematykę cierpienia dotyczącą zarówno adresatów listu, jak i Chrystusa będącego dla nich wzorem i nadzieją eschatologicznej chwały. Natomiast w języku polskim możemy się odwołać do monografii będącej publikacją rozprawy doktorskiej

---

<sup>8</sup> Warto choćby wymienić tu kilku autorów takich jak: W. Beare, W.J. Dalton, L. Goppelt, J.H. Elliott, D.L. Balch, J.R. Michaels, W.L. Schutter, L. Thurén, P.J. Achtemeier, P.H. Davids, K.H. Jobes, J.B. Green, B. Witherington III, R. Feldmeier, M. Dubis, D.G. Horrell, B. Sargent, M. Williams, T.B. Williams, C.S. Keener.

<sup>9</sup> F. Gryglewicz, *Listy katolickie – wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (PŚNT 11), Poznań 1959.

<sup>10</sup> S. Hałas, *Pierwszy List św. Piotra – wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB XVII), Częstochowa 2009.

<sup>11</sup> Por. J.H. Elliott, *The Rehabilitation of an Exegetical Step-Child: 1 Peter in Recent Research*, „Journal of Biblical Literature” 95 (1976), no. 2, s. 243-254.

<sup>12</sup> M.in. tamże; tenże, *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, its Situation and Strategy, with a New Introduction*, Minneapolis 1990; tenże, *1 Peter...*, dz. cyt.; tenże, *Conflict, Community and Honor. 1 Peter in Social-Scientific Perspective*, Eugene 2007.

Aldony Godlewskiej<sup>13</sup>, w której autorka dokonuje egzegezy wybranych fragmentów 1P i wyrażen dotyczących wysokiego ideału moralnego ukazanego adresatom listu. Jednakże, w naszym rozumieniu, w literaturze przedmiotu niedostatecznie mocno uwypuklany jest fakt silnego łączenia cierpienia wprost z pojęciem chwały, co – jak wykazaliśmy – jest znaczącym fenomenem mentalnym chrześcijaństwa. Ta korelacja i wynikające z niej konsekwencje stanowić mogą ważny klucz do intepretowania całości pisma i innych eksponowanych w nim zagadnień. Najsilniej problematykę łączenia idei cierpienia i chwały w 1P podejmuje, jak się wydaje, S. Hałas w publikacji pt. *Zmartwychwstanie Chrystusa w życiu chrześcijanina. Refleksja biblijna nad Pierwszym Listem św. Piotra*<sup>14</sup> powstałej na bazie jego rozprawy doktorskiej, a także pośrednio w swoim komentarzu do 1P<sup>15</sup>. Cierpienie i chwałę określa on „charakterystyką życia chrześcijańskiego”<sup>16</sup>. Jednocześnie wskazuje, że pojęcia te kondensują całe życie i dzieło Chrystusa. Natomiast kluczowym wydarzeniem, nadającym wartości i trwałości temu połączeniu pojęć, jest zmartwychwstanie Chrystusa. Jest ono motywem nadziei dla cierpiących chrześcijan, którzy już obecnie przez dzieło odkupienia są zjednoczeni z Bogiem. Innym jeszcze opracowaniem zadekowanym wprost cierpieniu i chwale w 1P pozostaje artykuł Seana M. Christensena pt. *Solidarity in Suffering and Glory: The Unifying Role of Psalm 34 in 1 Peter 3:10-12*<sup>17</sup>, a także pośrednio książka Marka Dubisa pt. *Messianic Woes in First Peter. Suffering and Eschatology in 1 Peter 4,12-19*<sup>18</sup>. Jednakże nie spotkaliśmy się w literaturze z próbą kompleksowego przebadania teologicznego orędzia dwumianu cierpienie i chwała w 1P i tę lukę staramy się wypełnić.

## Uzasadnienie wyboru metody i jej opis

Do realizacji tak wyznaczonego celu badawczego posłuży nam socjoretoryka będąca metodologiczną propozycją amerykańskiego egzegety Vernona K. Robbinsa z Emory University. Sposób sformułowania tematu domaga się tego, aby

<sup>13</sup> A. Godlewska, *Cierpiał i zostawił wam wzór. Wysoki ideał moralny według 1P* (BSK 4), Warszawa 2017.

<sup>14</sup> S. Hałas, *Zmartwychwstanie Chrystusa w życiu chrześcijanina. Refleksja biblijna nad Pierwszym Listem św. Piotra*, Kraków 1992.

<sup>15</sup> Tenże, *Pierwszy...*, dz. cyt.

<sup>16</sup> Tenże, *Zmartwychwstanie...*, dz. cyt., s. 38-51.

<sup>17</sup> S.M. Christensen, *Solidarity in Suffering and Glory: The Unifying Role of Psalm 34 in 1 Peter 3:10-12*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 58 (2015), no. 2, s. 335-352.

<sup>18</sup> M. Dubis, *Messianic Woes in First Peter. Suffering and Eschatology in 1 Peter 4,12-19* (Studies in Biblical Literature 33), New York 2002.

dla sprecyzowanego już celu badawczego uzasadnić postulowaną konieczność podjęcia studium socjoretorycznego wykorzystującego tę właśnie metodę jako najbardziej adekwatną.

Dwadzieścia dziewięć lat temu miała miejsce publikacja dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej (PKB) pt. *Interpretacja Biblii w Kościele*<sup>19</sup>. Komisja określała wówczas metodę historyczno-krytyczną jako „nieodzowną w naukowym studium starożytnych tekstów”<sup>20</sup>. Stwierdzenie to pozostaje aktualne w tym sensie, że – jak to w dalszej części wyjaśnia sama Komisja – podejścia synchroniczne muszą zaakceptować przynajmniej w głównych zarysach wnioski badań diachronicznych<sup>21</sup>. Niemniej jednak, w kontekście intensywnego rozwoju biblistyki w ostatnich dekadach, metoda historyczno-krytyczna znajduje się w głębokiej defensywie, przynajmniej w obszarze roszczeń dotyczących wystarczalności, stwarzając przestrzeń dla rozwoju innych metod i podejść do interpretacji Biblii. Taki stan rzeczy podyktowany jest ograniczeniami metody historyczno-krytycznej w docieraniu do bogactwa teologicznego przesłania tekstu biblijnego. Już 29 lat temu Komisja nieśmiało sugerowała i zachęcała do łączenia tej uznanej metody z innymi metodami i podejściami. Oczywiście żadna ze znanych metod badawczych nie jest w stanie ukazać całego bogactwa tekstów biblijnych. Stąd niewątpliwie istnieje potrzeba badań interdyscyplinarnych. Jednym z tak rozumianych narzędzi badawczych „bardziej adekwatnych i skuteczniejszych od metody historyczno-krytycznej”<sup>22</sup> jest, jak się wydaje, właśnie socjoretoryka. Niewątpliwie należy ona do tzw. zdobyczy metodologicznych ostatnich dziesięcioleci. Korzysta także z rezultatów metody historyczno-krytycznej oraz wyników innych metod i podejść. Pozwala to, przynajmniej w jakiejś mierze, przezwyciężyć ograniczenia poszczególnych sposobów interpretowania Pisma Świętego. Jak słusznie zauważa V.K. Robbins w swoim podręczniku metodologicznym pt. *Exploring the Texture of Texts. A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*<sup>23</sup>, każdy ze stosowanych w egzegezie sposobów interpretacji ma swoje mocne strony, lecz kiedy używany jest w pojedynkę, jego rezultaty są ograniczone. Gdy natomiast badacz wykorzystuje kilka metod w sposób interaktywny, rezultaty mogą być o wiele bogatsze, a egzegeza bardziej pomocna. Głównym wyzwaniem socjoretoryki jest praktyczna

---

<sup>19</sup> *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (RSB 4), tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.

<sup>20</sup> Tamże, s. 28.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 99.

<sup>22</sup> M. Kowalski, *Retoryka i socjoretoryka w lekturze tekstów Nowego Testamentu, cz. 1: Retoryka i nowe podejście do tradycji ustnej*, „The Biblical Annals” 6 (2016), nr 4, s. 613.

<sup>23</sup> V.K. Robbins, *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*, Valley Forge 1996.



interpretacja tekstów z zastosowaniem środków, które do tej pory były używane osobno<sup>24</sup>. Jest to zatem pewna platforma, na której spotykają się różne podejścia i metody czytania Biblii. V.K. Robbins przybliży taką wieloaspektowość tekstu, używając metafory arrasu (*tapestry*), gdzie różne obrazy czy kompozycje ukazują się w zależności od kąta patrzenia<sup>25</sup>. Amerykański biblista wyjaśnia, że prefiks „socio-” oznacza czerpanie z bogatych osiągnięć współczesnej antropologii i socjologii, które socjoretoryka wnosi do interpretacji tekstu biblijnego. Natomiast wyrażenie „retoryczna” odnosi się przede wszystkim do badania, w jaki sposób język tekstu jest środkiem do komunikacji między ludźmi. Zatem socjoretoryka integruje sposób, w jaki ludzie używają języka, z tym, jak funkcjonują w swoim konkretnym kontekście życiowym<sup>26</sup>.

Vernon K. Robbins wprowadził pojęcie socjoretoryki do badań nad tekstami NT w 1984 roku w książce pt. *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*<sup>27</sup>. Obecnie jest ona aplikowana przez wielu uczonych w odniesieniu do różnych tekstów. Socjoretoryka identyfikuje kolejne tekstury (*textures*), starając się zrozumieć, jak tekst działa na intelekt, emocje, wrażliwość jego czytelników oraz to, w jaki sposób światy czytelników wpływają na przyjęcie tekstu<sup>28</sup>. Ujmując tę kwestię bardziej syntetycznie, możemy powiedzieć, że krytyka socjoretoryczna oferuje interdyscyplinarną analizę interpretacyjną, dzięki której można lepiej rozumieć teksty i ich odbiór. Znajdziemy liczne publikacje samego jej twórcy świadczące o rozwoju i doskonaleniu socjoretoryki, a także o wykorzystaniu jej przez innych badaczy<sup>29</sup>. Propozycja V.K. Robbinsa

<sup>24</sup> Zob. tamże, s. 1-2.

<sup>25</sup> Por. D.B. Gowler, *Socio-Rhetorical Interpretation: Textures of a Text and its Reception*, „Journal for the Study of the New Testament” 33 (2010), no. 2, s. 195.

<sup>26</sup> Por. V.K. Robbins, *Exploring...*, dz. cyt., s. 2.

<sup>27</sup> Tenże, *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*, Philadelphia 1984.

<sup>28</sup> Zob. D.B. Gowler, *Socio-Rhetorical...*, dz. cyt., s. 191-192.

<sup>29</sup> Podstawowymi pozycjami z zakresu metodologii socjoretoryki są: V.K. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse. Rhetoric, Society, and Ideology*, London 1996; tenże, *Exploring...*, dz. cyt.; tenże, *The Invention of Christian Discourse*, w: *Rhetoric of Religious Antiquity Series 1*, Blandford Forum 2009; <http://www.religion.emory.edu/faculty/robbins/Pdfs/SRIBegDevRRA.pdf> (dostęp: 29 marca 2022).

Na uwagę zasługują również wydane pod redakcją Vernona K. Robbinsa i Davida B. Gowlera zbiory esejów, w których w jednym z tekstów znajdziemy historię ewoluowania krytyki socjoretorycznej, zob. D.B. Gowler, *The Development of Socio-Rhetorical Criticism*, w: V.K. Robbins, D.B. Gowler, *New Boundaries in Old Territory. Form and Social Rhetoric in Mark* (Emory Studies in Early Christianity 3), New York 1994.

Zasięg i sposoby aplikacji socjoretoryki można prześledzić także w książce pamiątkowej poświęconej V.K. Robbinsowi, zob. V.K. Robbins, D.B. Gowler, L.G. Bloomquist, D.F. Watson, *Fabrics of Discourse. Essays in Honor of Vernon K. Robbins*, Harrisburg 2003.

oczywiście spotkała się z krytyką. Najpoważniejsze zarzuty dotyczyły braku spójnej hermeneutyki oraz trudności pogodzenia hermeneutyki retorycznej z hermeneutykami socjokulturowymi. Według V.K. Robbinsa socjoretoryczna analiza tekstu prowadzi do powstania specyficznego komentarza, w którym badacz patrzy na tekst z wielu stron i zachowuje założenia hermeneutyczne stosowanych przez siebie kolejnych procedur i metod. Zestawianie wyników zdobytych w kolejnych krokach analizy jest możliwe, gdy traktujemy je jak gdyby były dla siebie nawzajem zwierciadłem, a końcowy komentarz staje się wówczas hermeneutycznym założeniem całego badania<sup>30</sup>.

Niestety, nie doczekaliśmy się dotąd zbyt wielu publikacji w języku polskim, które wykorzystywałyby socjoretorykę. Tę widoczną lukę jako pierwsza starała się wypełnić Dorota Muszytowska w publikacji pt. *Etos chrześcijańskiej wspólnoty. Socjoretoryka Listu Jakuba*<sup>31</sup>. Autorka dokonała wówczas próby tłumaczenia nowych pojęć, tworząc nieznaną do tej pory terminologię. Kluczowe pojęcie *texture* oddaje za pomocą wyrażenia „tekstura”. Innym badaczem-bibliistą przybliżającym polskim czytelnikom propozycję Vernona K. Robbinsa jest Marcin Kowalski. Po publikacji D. Muszytowskiej ukazał się jego obszerny, dwuczęściowy artykuł<sup>32</sup> szczegółowo omawiający genezę, rozwój i aplikację socjoretoryki. Niestety, po zestawieniu prac obu polskich badaczy musimy stwierdzić, że nie stosują oni jednobrzmiącej terminologii. M. Kowalski, w odróżnieniu od D. Muszytowskiej, suponuje wobec terminu *texture* stosowanie tłumaczenia „kompozycja”<sup>33</sup>. Na potrzeby niniejszej rozprawy przyjmujemy określenie „tekstura” jako najbardziej naszym zdaniem adekwatne i zrozumiałe w polszczyźnie. Dodatkowo warto wspomnieć, że ukazało się kilka artykułów wyżej wymienionych autorów prezentujących zastosowanie socjoretoryki<sup>34</sup>. Jest to mimo wszystko dość skromna reprezentacja tego ujęcia i niniejsza

---

<sup>30</sup> Zob. D. Muszytowska, *Etos chrześcijańskiej wspólnoty. Socjoretoryka Listu Jakuba*, Warszawa 2016, s. 15-16.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Zob. M. Kowalski, *Retoryka...cz. 1*, dz. cyt.; tenże, *Retoryka i socjoretoryka w lekturze tekstów Nowego Testamentu, cz. 2: Socjoretoryka – projekt holistycznej lektury tekstu*, „The Biblical Annals” 7 (2017) nr 1.

<sup>33</sup> Zob. tamże, s. 115.

<sup>34</sup> Zob. tenże, *Nowe wino w starych bukłakach? Analiza socio-retoryczna Ef 5,21-33*, w: *Niewiastę dzielną kto znajdzie? (Prz 31,10). Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia* (AnBL XIV), red. A. Kubiś, K. Napora, Lublin 2016, s. 393-419; tenże, *Powołani do życia w pokoju (1 Kor 7,15). Lektura socjoretoryczna „przywileju Pawłowego” w 1 Kor 7,12-16*, „Verbum Vitae” 2016, nr 30, s. 121-152. Zob. D. Muszytowska, „Owoc sprawiedliwości jest zasiewany w pokoju przez czyniących pokój” (Jk 3,18). *Socjoretoryczna analiza koncepcji pokoju w Liście Jakuba*, „Verbum Vitae” 2016, nr 30, s. 153-178.

monografia, będąc studium socjoretorycznym cierpienia i chwały w Pierwszym Liście św. Piotra, mamy nadzieję, będzie mogła rościć sobie prawo do tego, aby być potraktowana jako nowatorskie ujęcie podejmowanej problematyki.

Aplikacja socjoretoryki – według propozycji Vernona K. Robbinsa – odbywa się w ramach pięciu głównych procedur badających poszczególne tekstury danego pisma. Obejmuje badanie wewnętrznej kompozycji tekstu, czyli intratekstury (*innertexture*), badanie wpływu kontekstu zewnętrznego, czyli intertekstury (*intertexture*), badanie widocznych w tekście uwarunkowań społeczno-kulturowych, czyli tekstury społeczno-kulturowej (*social and cultural texture*), badanie ideologii stojącej u podstaw tekstu, czyli tekstury ideologicznej (*ideological texture*) oraz badanie religijnego charakteru tekstu, czyli tekstury religijnej (*sacred texture*). W każdej z kolejnych tekstur aplikuje się inne narzędzia badawcze. V.K. Robbins zostawia tu egzegetom dość dużą swobodę, sugerując, że konieczne jest odwołanie się przynajmniej do trzech lub czterech z nich, aby uniknąć ograniczonego i jednostronnego odczytania tekstu<sup>35</sup>. Bardzo istotnym postulatem twórcy metody w analizach poszczególnych tekstur jest stosowanie kolejnych kroków w taki sposób, aby były one w nieustannym dialogu ze sobą. Pozwala to na odczytanie tekstu w możliwie najszerszym wymiarze i prowadzi do odkrywania różnych związków zachodzących między tekstem, kontekstem, autorem i adresatem (tym bezpośrednim, założonym wprost przez autora, jak i pośrednim, czyli dzisiejszym). Podstawowym założeniem badacza jest w socjoretoryce to, że wszystko, co znajdujemy w danym tekście (m.in. idee, wiedza, koncepcje), ma swoje korzenie w konkretnej sytuacji społecznej, w konkretnym miejscu i czasie. Zadaniem zaś, które sobie stawia badacz, jest nie tylko określenie tej sytuacji, ale próba zrozumienia, jak i dlaczego wpłynęła ona na autora tekstu, co mówi o nim samym, o odbiorcach i o ich sytuacji<sup>36</sup>.

Korzystanie z krytyki socjoretorycznej wydaje się uzasadnione w odniesieniu do wszelkich tekstów biblijnych. Gdy spojrzymy na interesujący nas 1P, z łatwością dostrzeżemy, że tekst stanowi spójną, zamkniętą całość. Przypomina mowę autora skierowaną do odbiorców. Przedstawiona jest w nim konkretna argumentacja, wyróżnić można retoryczne środki wyrazu i środki stylistyczne, a całość pozwala dostrzec autorytet autora wśród adresatów. Badanie wewnętrznej tekstury wydaje się na pierwszy rzut oka rzeczą bardzo istotną i interesującą. Tekst odzwierciedla wiele interakcji, wpływów i zewnętrznych odniesień. Jest zanurzony w specyficznym dla siebie środowisku społeczno-kulturowym,

<sup>35</sup> Zob. V.K. Robbins, *Exploring...*, dz. cyt., s. 5-6.

<sup>36</sup> Por. E. van Eck, *Socio-Rhetorical Interpretation: Theoretical Points of Departure*, „Harvard Theological Studies” 57 (2001), no. 1-2, s. 600.

jest częścią społeczeństwa i kultury. Wreszcie stoi za nim i wpływa przy jego interpretacji pewna ideologia i oczywiście jest tekstem teologicznym, religijnym. Zatem wszystkie propozycje analiz poszczególnych tekstur przedstawione przez V.K. Robbinsa wydają się być użyteczne w jego interpretacji. Założenia socjoretoryki w spojrzeniu na 1P i jego myśl przewodnią wyznaczoną poprzez argumentację związaną z pojęciami cierpienia i chwały, pozwolą nam zbliżyć się do osiągnięcia wyznaczonego celu badawczego.

Mamy jednakże świadomość, że metodologiczny podręcznik twórcy socjoretoryki opublikowany został kilka dekad temu. W ciągu tych dziesięcioleci nastąpił zdecydowany rozwój nauki i niektórych podejść stosujących w egzegezie głównie nauki społeczne. W związku z tym propozycja V.K. Robbinsa domaga się koniecznych modyfikacji w sposobie aplikowania poszczególnych narzędzi badawczych. Jednak generalna zasada, polegająca na odkrywaniu poszczególnych tekstur tekstu i zestawianiu wyników ze sobą, pozostaje bardzo aktualna i użyteczna w naszych badaniach. W niniejszej monografii wykorzystamy te proponowane przez twórcę socjoretoryki analizy, które są adekwatne dla postawionej problematyki cierpienia i chwały w 1P. Dokonamy celowych zmian strukturalnych wobec modelowej procedury socjoretorycznej V.K. Robbinsa. Zmiany te omówimy poniżej w ramach prezentacji planu i działań podejmowanych w kolejnych rozdziałach. Jak już wspomnieliśmy, twórca socjoretoryki pozostawia dość dużą swobodę w aplikowaniu tego typu analiz w egzegezie poszczególnych tekstów.

Pomimo licznych opracowań dotyczących samego 1P nie spotykamy wielu dzieł wykorzystujących potencjał socjoretoryki w badaniu tego pisma. Wyjątek stanowi komentarz autorstwa Bena Witheringtona III pt. *Letters and Homilies for Hellenized Christians, vol. II, A Socio-Rhetorical Commentary on 1-2 Peter*<sup>37</sup>. Odwołuje się on zarówno do społecznego *milieu* 1P, stosując nauki społeczne w egzegezie, jak również kładzie nacisk na język i walory retoryczne pisma. Jednakże nie jest to w naszym rozumieniu ujęcie pozwalające uchwycić niuanse kolejno odkrywanych tekstur i wyczerpująco uwypuklające możliwości, jakie stwarza w socjoretoryce umiejętne stosowanie poszczególnych metod i podejść. Nasze spojrzenie może zatem w dalszym ciągu zostać uznane za nowatorskie z uwagi na to, że kompleksowo aplikuje kolejne procedury badawcze socjoretoryki, prowadząc czytelnika do coraz szerszego rozumienia problematyki cierpienia i chwały w 1P. Przy okazji staje się w jakimś wymiarze praktycznym podręcznikiem stosowania socjoretoryki V.K. Robbinsa w tym tekście.

---

<sup>37</sup> B. Witherington III, *Letters and Homilies for Hellenized Christians, vol. II, A Socio-Rhetorical Commentary on 1-2 Peter*, Downers Grove 2007.

Wydaje się, że poprzez takie interdyscyplinarne spojrzenie niniejsza monografia może wnieść do przedstawionej problematyki wartość dodaną. Skoncentrowanie się na jasno wyartykułowanym zagadnieniu cierpienia i chwały, analizowanym przekrojowo w całym 1P i przy pomocy narzędzi socjoretoryki, umożliwi postawienie holistycznych wniosków dotyczących jednego z kluczowych tematów tego listu.

## Struktura monografii

Na korpus monografii składają się cztery rozdziały, w których idee cierpienia i chwały obecne w 1P poddamy analizom w ramach kolejnych tekstur. Vernon K. Robbins wyróżnił ich pięć. W niniejszym wywodzie umieszczamy jednakże badanie elementów tekstury ideologicznej jako podrozdział mieszczący się w rozdziale dedykowanym teksturze społeczno-kulturowej i ideologicznej.

Pierwszy rozdział rozprawy, zatytułowany *Cierpienie i chwała w intrateksturze Pierwszego Listu św. Piotra*, obejmie badanie pojęć cierpienia i chwały w wewnętrznej teksturze 1P. Skupimy się w nim na samym tekście i funkcji komunikacyjnej języka. Konkretnie użycie języka zapisanego w określonej strukturze pozwoli nam zbliżyć się do możliwych intencji autora. Działania podejmowane w pierwszym rozdziale to najpierw szczegółowa analiza wokabularium odnoszącego się do interesujących nas idei cierpienia i chwały w 1P, aby wyraźnie dostrzec ich zastosowanie w poszczególnych kontekstach i ich ogólne rozmieszczenie w tekście. Następnie zapytamy o progresję tych idei, aby zrozumieć, czy w 1P mamy do czynienia jedynie z ich powtarzalnością czy właśnie z zamierzoną progresją. Posłużymy się tu analizą lingwistyczną obejmującą badanie syntaktyki, semantyki i pragmatyki cierpienia i chwały w badanym liście. Kolejne działanie to analiza sposobu argumentacji, którą zawiera podrozdział zatytułowany *Cierpienie i chwała w teksturze argumentacyjnej*. Zastosujemy tu analizę retoryczną opracowaną przez Goeorge'a A. Kennedy'ego. Po ogólnym wprowadzeniu do retoryki i uzasadnieniu jej zastosowania w takim właśnie ujęciu przedstawimy 1P jako jednostkę retoryczną, określimy jego sytuację retoryczną, gatunek i problem retoryczny, aby wreszcie, skupiając się na pojęciach cierpienia i chwały, poddać analizie stosowaną przez autora argumentację. Ostatecznie spróbujemy określić w tym kontekście retoryczną efektywność badanego listu i w ostatnim kroku zapytamy o cierpienie i chwałę w jego teksturze zmysłowo-estetycznej. To ostatnie działanie umieszczamy w ramach podrozdziału dotyczącego tekstury argumentacyjnej, dokonując pewnego odchylenia od propozycji V.K. Robbinsa i aktualizując je w kierunku próby odpowiedzi

na pytanie o możliwe retoryczne wykonanie (oralność) analizowanego pisma, skupiając się oczywiście na zagadnieniach związanych z cierpieniem i chwałą.

Drugi rozdział, zatytułowany *Cierpienie i chwała w interteksturze Pierwszego Listu św. Piotra*, obejmie spojrzenie na niektóre perykopy dotyczące cierpienia i chwały przez pryzmat ich zewnętrznych odniesień. Na początku tego rozdziału zamieszczone zostanie konieczne wprowadzenie do teorii intertekstualności i sposobu jej aplikacji przez nas w tekście 1P. W naszych dociekaniach, ze względu na specyfikę zainteresowań, ograniczymy się jedynie do działania określanego przez V.K. Robbinsa jako analiza związków ze słowem mówionym i pisany. Po identyfikacji źródeł w 1P dokonamy analizy intertekstualnych odniesień widocznych w kilku fragmentach listu, zwracając uwagę na to, jak autor wykorzystuje prateksty. Zapytamy o to, czy mamy do czynienia z rekontekstualizacją czy repragmatyzacją, będącą formą biblijnej relektury. Skupiając się na zagadnieniach cierpienia i chwały, dokonamy intertekstualnej analizy aluzji i cytatów widocznych w 1P 2,22-25; 3,10-12; 3,14.15; 4,12-19. Za każdym razem będziemy działać, stosując podobną sekwencję kroków badawczych, obejmującą najpierw przedstawienie kontekstu bliższego fragmentu 1P, następnie ukazanie kontekstu i znaczenia pratekstu, z którego czerpie, wreszcie – sposób aplikacji tego pratekstu w 1P.

Trzeci rozdział zawierał będzie badanie idei cierpienia i chwały w teksturze społeczno-kulturowej i ideologicznej 1P. Sięgnijemy tu po metody i podejścia pozwalające wykorzystać zdobycze nauk społecznych w egzegezie biblijnej. Analizy tu przeprowadzone pomogą skonkretyzować rzeczywistość, z której wypływa i do której odnosi się nasz tekst, tak aby uchwycić ważne elementy treści, struktury, strategii i zamierzonego efektu pisma w środowisku, dla którego zostało ono spreparowane. Środowisko społeczne, a zwłaszcza całkowicie odmienna od naszej kultura, stanowi ramy komunikacyjne, które musimy poznać, aby uniknąć błędów w interpretacji. Po wprowadzeniu dotyczącym zastosowania nauk społecznych w egzegezie, przedstawimy możliwie szeroko tło społeczno-kulturowe 1P. Badając sytuację życiową autora i pierwszych odbiorców listu, najpierw zwrócimy uwagę na proveniencję tych ostatnich. Następnie zapytamy o profil ich środowiska życiowego, dominujący status społeczny i ekonomiczny. Dalej postaramy się ustalić, jaki był ich stosunek do instytucji otaczającej ich kultury. Wreszcie przeanalizujemy, jakie były powody ich społecznego ucisku i jakie formy przybierał ten ucisk. Kolejny podrozdział pozwoli nam wykorzystać potencjał podejścia antropologiczno-kulturowego. Po naświetleniu założeń kultury kolektywistycznej, nadającej ramy interakcjom społecznym w starożytności, poddamy analizie idee cierpienia i chwały w perspektywie takich charakterystyk jak: honor i wstyd, pokrewieństwo i rodzina,

relacja patron-klient. Następnie, w podrozdziale zatytułowanym *Cierpienie i chwała w świetle wspólnych zagadnień społecznych i kulturowych*, korzystając z danych społeczno-kulturowych i traktując adresatów 1P jako zbiorczy podmiot, zapytamy o to, jaki był cel społeczny badanego pisma. Jaką reakcję tekst ten miał wywołać w swoim środowisku. Skorzystamy tu z metodologicznej propozycji Brayana Wilsona i jego socjologicznej typologii sekt, nie ograniczając się jednakże jedynie do tego ujęcia. Kolejnym etapem działań badawczych w trzecim rozdziale będzie analiza cierpienia i chwały w świetle finalnych kategorii kulturowych. Będzie to próba określenia, jaką pozycję zajmuje tekst 1P w stosunku do kultury, na gruncie której powstał.

Wreszcie uporządkujemy przedstawione w tym rozdziale spostrzeżenia, kreując w pewnym sensie syntezę postawionych już wniosków, która powinna pozwolić określić elementy ideologii 1P istotne z uwagi na zakres i cel naszych dociekań. Zwłaszcza w relacji do ideologii imperialnej, dobrze znanej w ówczesnym społeczeństwie. Będzie to pewna modyfikacja w stosunku do propozycji V.K. Robbinsa, który postuluje, aby badanie tekstury ideologicznej uczynić odrębnym działem podejmowanych analiz. Uważamy jednakże, że specyfika naszych zainteresowań wyznaczona zakresem tematu niniejszej rozprawy uzasadnia takie rozstrzygnięcie.

We wszystkich podejmowanych tu analizach cierpienie i chwała będą stanowić konieczny punkt odniesienia i przedmiot naszego największego zainteresowania.

Ostatni, czwarty rozdział monografii nosi tytuł *Cierpienie i chwała w strukturze religijnej Pierwszego Listu św. Piotra*. Rozdział ten zachowa szczególnie charakter, gdyż zebrane uprzednio wyniki wykorzystamy do teologicznego podsumowania znaczenia cierpienia i chwały w 1P. Będzie to zwięźczone dotychczasowych wysiłków zmierzające do wyraźnego osiągnięcia celu, który sformułowaliśmy w punkcie wyjścia. Patrząc na 1P jako na tekst religijny, zapytamy o to, jak przekazuje on prawdę o Bogu i o relacji z Nim. Wnioski te zostaną ujęte w podrozdziałach obejmujących analizę cierpienia i chwały w perspektywie prawdy o Bogu, chrystologii i soteriologii, pneumatologii, eschatologii, wreszcie etyki omawianego listu.

Każdy z rozdziałów dotyczących kolejnych tekstur 1P opatrzony będzie koniecznym wprowadzeniem do zastosowanych w nim metod i podejść oraz podsumowaniem syntetycznie zbierającym uzyskane wnioski. Tłumaczenie fragmentów zaczerpniętych z Pisma Świętego jest własnym tłumaczeniem autora monografii.

## Rozdział I

### Cierpienie i chwała w intrateksturze

#### Pierwszego Listu św. Piotra

W pierwszym rozdziale niniejszej monografii przyjrzymy się samemu tekstowi, który jest nośnikiem, zapisem tego, co – po pierwsze – Bóg chce komunikować człowiekowi, a następnie – po drugie – autor natchniony chciał przekazać swoim adresatom. Przyjrzymy się intrateksturze, czyli teksturze wewnętrznej 1P, jego językowi, formie zapisanej w określonej strukturze, która jest narzędziem komunikacji. Obserwacje te mają pomóc nam w dostrzeżeniu właściwości w budowie wypowiedzi, tego, jak autor posługuje się językiem i co prawdopodobnie chciałby osiągnąć przez utrwalenie tekstu w takiej właśnie formie.

#### 1.1. Analiza powtórzeń istotnych dla tematyki cierpienia i chwały

Pierwszy krok analiz w ramach badania intratekstury 1P skupia się na badaniu powtórzeń obecnych w analizowanym tekście. Powtórzenia odgrywają doniosłą rolę w budowie dyskursu, a ich zrozumienie zbliża nas do określenia tematów ważnych dla autora, w które chce on wprowadzić swoich adresatów. Już wstępna lektura listu pozwoliła zawęzić zakres naszych analiz do pojęć cierpienia i chwały. Nie są to jedyne i nie dla wszystkich badaczy najistotniejsze terminy, którymi autor posłużył się, aby osiągnąć swoje retoryczne zamierzenia. Dla nas, ze względu na jasno sprecyzowany cel i zakres niniejszej monografii, pojęcia te stanowią oś, wokół której muszą oscylować wszelkie dociekania. Badanie powtórzeń obejmie



zatem terminy cierpienia i chwały występujące w liście w różnych formach, a także wyrażenia będące synonimami wyżej wymienionych oraz wszelkie powiązane z nimi motywy, które wprowadzone zostały przez autora.

Komentatorzy zgodnie podkreślają, że 1P charakteryzuje się niezwykle starannym stylem pięknej, nienaganej greki. Jest owocem pracy człowieka, który nie tylko pisał, ale też myślał po grecku<sup>1</sup>. List znamionuje również imponujące wokabularium. Tekst zawiera 1675 słów, składa się na nie 547 terminów, z czego aż 61 stanowią *hapax legomena* NT, a 74 to terminy pojawiające się jedynie dwukrotnie. Obecność tak wielu unikalnych i rzadkich określeń definiuje autora, który oryginalnie formułuje swe myśli i proklamuje Chrystusa własnymi słowami, nie powielając stylu innych pisarzy<sup>2</sup>.

Co dla nas szczególnie istotne, zauważono, że termin πάσχω („cierpieć”) oraz πάθημα („cierpienie”) w stosunku do długości naszego listu są w nim najczęściej używane wśród wszystkich pism NT. Odpowiednio dwanaście i cztery razy<sup>3</sup> spośród jedynie odpowiednio czterdziestokrotnego i szesnastokrotnego występowania ich w całym NT. Odnotowujemy także synonimy i określenia szczegółowo opisujące tak przyczyny cierpienia Chrystusa, jak i adresatów pisma.

Częstotliwość występowania wyrażen związanych z pojęciem chwały (δόξα) jest równie wysoka i bogata w określenia synonimiczne lub pokrewne z nim motywy i tematy. Kilukrotnie terminologia cierpienia i chwały, pojęć wobec siebie przeciwstawnych, zostaje wprost połączona w jednym zdaniu lub wypowiedzi. Pojęcia cierpienia i chwały uznajemy za jedno z kluczowych w całym liście<sup>4</sup>. W niniejszym podrozdziale szczegółowo wykażemy wszystkie ich powtórzenia.

### 1.1.1. Repetycja leksemów πάσχω i πάθημα

W Pierwszym Liście św. Piotra 12 razy odnajdujemy słowa będące różnymi formami czasownika πάσχω. Odpowiednio w wersetych: 1P 2,19.20.21.23; 3,14.17.18; 4,1.1.15.19; 5,10; dodatkowo formy rzeczownikowe πάθημα w: 1P 1,11; 4,13; 5,1; 5,9. Obserwacja miejsc występowania tych słów w strukturze całego pisma pozwala nam konstatować o ich równomiernym rozmieszczeniu.

<sup>1</sup> Por. J. Załęski, *Chrześcijanin w świecie i wobec świata. Pierwszy List św. Piotra*, w: *Ewangelia Jana, Listy powszechne, Apokalipsa* (WMWKB 10), red. R. Bartnicki i in., Warszawa 1992, s. 105.

<sup>2</sup> Por. D. Keating, *First and Second Peter, Judge* (CCSS), Grand Rapids 2011, s. 22.

<sup>3</sup> Szczegółową analizę wokabularium 1P znajdziemy w: J.H. Elliott, *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 37B), New York 2000, s. 41nn.

<sup>4</sup> Zob. A. Tronina, *Struktura literacka Pierwszego listu Piotra*, w: *Mów Panie, bo sługa Twój słucha* (AMA 2), red. W. Chrostowski, Warszawa 1999, s. 219-227.

Po pierwsze, terminologię cierpienia znajdujemy w 1P 1,11. Jest tu mowa o Duchu Chrystusa, który w prorokach miał przepowiadać przewidziane dla Chrystusa cierpienia i późniejsze chwały:

ἐραυνῶντες εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ προμαρτυρόμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας („badając, kiedy i na jaki moment wskazywał obecny w nich Duch Chrystusa, przepowiadający cierpienia Chrystusa i przychodzące potem chwały/uwielbienia”).

Wyrażenie τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα (1P 1,11) wskazuje na przedmiot przepowiadania, którym są cierpienia Chrystusa. Χριστὸν παθήματα to dopełnienie dla czasownika προμαρτυρόμενον, dwa rzeczowniki stojące w *accusativus* wskazują na użycie podwójnego akuzatywu osoby i rzeczy (*accusativus duplex*)<sup>5</sup>. Przedmiotem przepowiadania są cierpienia, które dla rzeczownika „Chrystus” stają się dopełnieniem bliższym.

Następnie spotykamy nagromadzenie interesujących nas form czasownikowych od πάσχω w wersetach 1P 2,19-23. Otóż w parenezie adresowanej do sług domowych w 1P 2,18-25 przede wszystkim autor wskazuje na łaskę (χάρις – „to, co zasługuje na uznanie”), którą jest znoszenie smutków i niesprawiedliwe cierpienie ze względu na świadomość Boga/sumienie Boże:

τοῦτο γὰρ χάρις, εἰ διὰ συνείδησιν θεοῦ ὑποφέρει τις λύπας πάσχων ἀδίκως („To bowiem zasługuje na uznanie, jeżeli ktoś ze względu na sumienie przed Bogiem znosi smutki, cierpiąc niesprawiedliwie” 1P 2,19).

Użyty jest tutaj czasownik πάσχω w formie *participium praesentis activi*: πάσχων z dopełnieniem w postaci przysłówka ἀδίκως („niesprawiedliwie”).

W kolejnym wersecie 1P 2,20 również pojawia się *participium* od πάσχω – πάσχοντες. Czytamy:

ποῖον γὰρ κλέος, εἰ ἁμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμενοι ὑπομενεῖτε; ἀλλ' εἰ ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε, τοῦτο χάρις παρὰ θεῷ („Cóż

<sup>5</sup> W konstrukcji *accusativus duplex* osoba, wobec której drugi *accusativus* (jakiejś rzeczy) staje się dopełnieniem bliższym, stoi również w *accusativus*, a nie w *dativus*. Zob. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu* (MPWB 13), Lublin 2017, s. 84; A.T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, New York 1914, s. 479-486; D.B. Wallace, *Greek Grammar, Beyond the Basic. An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids 1996, s. 181-189.

to bowiem za chluba, jeśli znosicie chłostę, grzesząc? Ale to zasługuje na uznanie przed Bogiem, jeżeli dobrze czynicie i znosicie cierpienia”).

Autor listu znów mówi tu o znoszeniu cierpień, tym razem w kontekście „czynienia dobrze” (ἀγαθοποιούντες), co jest „łaską Boga/czymś zasługującym na uznanie” (χάρις παρὰ θεῷ). Odnajdujemy w tych dwóch wersetach (1P 2,19-20) rozbudowaną konstrukcję paralelną, w której istotną rolę odgrywa interesujące nas słownictwo związane z cierpieniem i chwałą. Klamrą, która niejako spina tę konstrukcję w postaci inkluzji<sup>6</sup>, jest wyrażenie τοῦτο γὰρ χάρις<sup>7</sup>. Odnotowujemy także obecność pytania retorycznego. W wersetach 1P 2,18-20 dostrzegalna jest również aliteracja<sup>8</sup> polegająca na zestawieniu w ciągu słów ὑποτασσόμενοι – ὑποφέρει – ὑπομενεῖτε – ὑπομενεῖτε.

Dalej, w zdaniu 1P 2,21, autor wskazuje na Chrystusa, który cierpiał za nich (ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν) – za adresatów pisma – i na podstawie ich powołania stanowi wzór do naśladowania:

εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε, ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν, ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ („Do tego bowiem zostaliście powołani, ponieważ i Chrystus wycierpiał za was, zostawiając wam wzór, abyście wstępowali w Jego ślady”).

Możemy dostrzec w dopełnieniu, które określa orzeczenie ἔπαθεν<sup>9</sup> i w kolejno następujących słowach, aliterację – figurę mowy opartą na brzmieniu, która jest zabiegiem autora przyciągającym uwagę odbiorców (następujące po sobie słowa: ὑπὲρ – ὑμῶν – ὑμῖν – ὑπολιμπάνων – ὑπογραμμόν rozpoczynają się od jednakowego dźwięku).

<sup>6</sup> Zob. R. Meynet, *Treatise on Biblical Rhetoric* (ISHR 3), transl. by L. Arnold, Leiden – Boston 2012, s. 133; S. Bazyliński, *Wprowadzenie do studium Pisma Świętego*, Lublin 2010, s. 143.

<sup>7</sup> Por. S. Hałas, *Pierwszy List św. Piotra – wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB XVII), Częstochowa 2009, s. 198.

<sup>8</sup> Aliteracja polega na powtarzaniu tego samego dźwięku na początku następujących po sobie wyrazów, zob. S. Bazyliński, dz. cyt., s. 138.

<sup>9</sup> Niektóre manuskrypty (m.in.: P<sup>81</sup> ⳨, Ψ, syr<sup>p</sup>) w miejsce ἔπαθεν („wycierpiał”) podają podobne słowo: ἀπέθανεν („umarł”). Być może to wpływ formuły obecnej w pismach Pawłowych (Rz 5,8; 1Kor 15,3; 1Tes 5,10 i inne). Wersję ἔπαθεν poświadczają m.in.: P<sup>72</sup>, A, B, C. Charakterystyczna terminologia związana z cierpieniem oraz teologia cierpienia na wzór Chrystusa obecna w całym 1P również skłania do przyjęcia takiej lekcji, zob. *Novum Testamentum Graece* (NA 28), ed. E. Nestle, K. Aland et al., Stuttgart 2012<sup>28</sup>, s. 700. Zob. S. Hałas, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 191. Zob. J.H. Elliott, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 634.

Wreszcie w 1P 2,23 ponownie występuje *participium* czasownika πάσχω:

ὁς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, πάσχων οὐκ ἠπειλεί, παρεδίδου δὲ τῶ κρίνοντι δικαίως („On znieważany nie znieważał, cierpiąc, nie groził, ale oddawał się sądzącemu sprawiedliwie”).

Autor rozwija tu temat wzoru, jakim jest Chrystus dla wierzących, mówiąc o znoszonym przez Niego cierpieniu, na które nie odpowiadał groźbami (οὐκ ἠπειλεί). Zauważamy również użycie paronomazji<sup>10</sup> w zestawieniu obok siebie i połączeniu słów λοιδορούμενος i ἀντελοιδόρει (1P 2,23). Celowym zabiegiem autora wydaje się tu uwydatnienie przeciwieństwa ich znaczeń. Warto także odnotować fakt, iż w passusie 1P 2,22-24 mamy do czynienia z anaforycznym użyciem terminów<sup>11</sup>. Chodzi mianowicie o powtórzenia zaimka względnego ὁς w 1P 2,22.23.24.24, który odwołuje do osoby Jezusa Chrystusa desygnowanej wcześniej w 1P 2,21b rzeczownikiem Χριστός<sup>12</sup>.

Następnie w 1P 3,14 autor przywołuje ideę cierpienia chrześcijan, budując zdanie warunkowe rozpoczynające się od spójnika εἰ i dość rzadkiej w NT formy *optativus*:

ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην, μακάριοι. τὸν δὲ φόβον αὐτῶν μὴ φοβηθῆτε μηδὲ ταραχθῆτε („Ale nawet jeżelibyście mieli cierpieć z powodu sprawiedliwości, jesteście godni czci. Nie bójcie się ich groźb i nie dajcie się zastraszyć”).

Spójnik warunkowy εἰ wraz z *optativus praesentis* wskazuje na warunek możliwy, coś co jest przypuszczalne, prawdopodobne, lecz zwykle odległe<sup>13</sup>, natomiast ci, którzy cierpią są lub będą, jak wskazuje autor, jednocześnie „godni czci/bogosławieni” (μακάριοι)<sup>14</sup>. Wyrażenie będące najbliższą paralelą znajdziemy w 1P 4,14, gdzie autor podobnie wskazuje na stan pozytywny

<sup>10</sup> Paronomazja to figura literacka oparta na brzmieniu. Jest zestawieniem obok siebie podobnie brzmiących słów celem uwypuklenia przeciwieństwa ich znaczeń, zob. S. Bazyliński, dz. cyt., s. 138; J. Czernski, *Metody interpretacji Nowego Testamentu* (OpBT 21), Opole 1997, s. 161.

<sup>11</sup> Anafora, przynależąca do retorycznych środków wyrazu, jest zastosowaniem powtórzenia tego samego wyrazu na początku następujących po sobie segmentów zdania, celem wzmocnienia jego siły wyrazu lub „płynnego nawiązania do wcześniej podjętego wątku”, zob. S. Bazyliński, dz. cyt., s. 140; J. Czernski, dz. cyt., s. 160.

<sup>12</sup> Por. K. Grzemski, *Analiza egzegetyczna hymnu o Chrystusie, cierpiącym słudze Boga* (1P 2,22-24), „Seminare. Poszukiwania naukowe” 2013, nr 33, s. 16.

<sup>13</sup> Zob. D.B. Wallace, dz. cyt., s. 484.

<sup>14</sup> Por. F. Gryglewicz, *Listy katolickie – wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (PŚNT 11), Poznań 1959, s. 219.

(μακάριοι), tym razem z powodu dotknięcia adresatów złorzeczeniem z powodu imienia Chrystusa<sup>15</sup>. Mamy w tych wersetach 1P 3,14 oraz 1P 4,14 do czynienia z zastosowaniem elipsy<sup>16</sup> – po wyrażeniu μακάριοι należy się domyślić następującego ἐστε („jesteście”), które celowo zostało pominięte<sup>17</sup>. W 1P 3,14, jak dowiadujemy się z badanego tekstu, chodzi jednak o precyzyjnie dookreślony rodzaj cierpienia, mianowicie cierpienie „z powodu sprawiedliwości” (διὰ δικαιοσύνην). Użyta tu konstrukcja warunkowego *optativus* (εἰ καὶ πάσχετε διὰ δικαιοσύνην) implikuje adresatów listu jako tych, którzy jeszcze nie cierpieli dla sprawiedliwości i taka możliwość wydaje się dość odległa.

Bardzo znamienne jest to, że kolejne użycie warunkowego *optativus* następuje w kontekście kolejnego użycia czasownika πάσχω w analizowanym liście. Tym razem w formie *infinitivus praesentis activi* (πάσχειν) w 1P 3,17:

κρείττον γὰρ ἀγαθοποιούοντας, εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, πάσχειν ἢ κακοποιούοντας („Lepiej bowiem, jeżeli taka wola Boża, cierpieć, czyniąc dobro, aniżeli czyniąc zło”).

Autor wskazuje, że lepiej – jeśli jest to wolą Boga – cierpieć, czyniąc dobrze niż czyniąc źle. Często 1P zakłada cierpienie czytelników, jednak te teksty (1P 3,14.17) i użycie form warunkowego *optativus* (εἰ καὶ πάσχετε διὰ δικαιοσύνην – 1P 3,14; εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ – 1P 3,17) wydają się temu przeciwne<sup>18</sup>. Być może autor w tych miejscach pisma poucza adresatów o cierpieniu mimo dobrych czynów, czego sam mocno doświadcza, podczas gdy adresaci mogli być jeszcze od takich doświadczeń jakoś odizolowani<sup>19</sup>. W 1P 3,17 możemy również wskazać na zastosowanie dwóch figur opartych na brzmieniu: paronomazji i aliteracji w zestawieniu obok siebie słów: εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ. Te zabiegi, jak również klasyczne użycie w 1P 3,14 oraz 1P 3,17 trybu *optativus*, który jest rzadko spotykaną formą w NT, wskazują niewątpliwie na literackie wyrafinowanie autora<sup>20</sup>.

Kolejny werset – 1P 3,18 – przywołuje następne powtórzenie interesującego nas czasownika. Czytamy:

<sup>15</sup> Por. J.R. Michaels, *1 Peter* (WBC 49), Michigan 1988, s. 186.

<sup>16</sup> Elipsa jest figurą retoryczną, która polega na pominięciu, niezapisaniu jakiegoś słowa lub wyrażenia, którego odbiorca ma się domyślić, zob. J. Czerski, dz. cyt., s. 161.

<sup>17</sup> W niektórych manuskryptach w 1P 3,14 po μακάριοι dodano ἐστε (Ⲙ i C), zob. *Novum Testamentum...*, dz. cyt., s. 702.

<sup>18</sup> Zob. D.B. Wallace, dz. cyt., s. 484.

<sup>19</sup> Zob. tamże.

<sup>20</sup> Por. J.H. Elliott, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 634.

ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ὑμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι („Także bowiem Chrystus raz wycierpiał za grzechy, sprawiedliwy za niesprawiedliwych, ażeby was przyprowadzić do Boga. Zabity wprawdzie w ciele, jednakże ożywiony w duchu”).

Spotykamy tu formę *indikativus aoristi activi*: ἔπαθεν<sup>21</sup>, gdzie podmiotem czasownika opisującego cierpienie jest Chrystus. Czasownik dopełniający wyrażenia ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν („raz za grzechy”). Autor, argumentując tezę z poprzedniego zdania, wskazuje na cierpienie sprawiedliwego Chrystusa za grzechy, które jest cierpieniem sprawiedliwego za niesprawiedliwych. Celem przyjęcia takiej postawy było przyprowadzenie adresatów do Boga. Zwraca uwagę obecność aliteracji w sekwencji słów: δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων.

Następnym razem kluczowy czasownik πάσχω pojawia się dwukrotnie w 1P 4,1:

Χριστοῦ οὖν παθόντος σαρκὶ καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὀπλίσασθε, ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας („Skoro więc Chrystus cierpiał w ciele, wy również uzbrojcie się w takie samo myślenie: że ten, kto cierpiał w ciele, zaprzestał grzechu”).

Są to w obu przypadkach przykłady *participium aoristi activi*. Pierwszy, stojący w *genetivus* – παθόντος, odnosi się do Chrystusa cierpiącego „w ciele” (σαρκί). Drugi – παθὼν w *nominativus* – stanowi podmiot zdania z dopełnieniem „w ciele” (σαρκί). Ta wypowiedź kieruje uwagę adresatów w kierunku obrazu Chrystusa cierpiącego w ciele. Adresaci mają dostrzec konieczność podobnych doświadczeń w swoim ciele, co ma być środkiem zachęcającym do zerwania z grzechem.

Kolejny raz interesująca nas terminologia związana z cierpieniem występuje w 1P 4,13:

ἀλλὰ καθὼς κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν, χαίρετε, ἵνα καὶ ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ χαρήτε ἀγαλλιώμενοι („ale cieszcie się, uczestnicząc

<sup>21</sup> Niektóre manuskrypty (m.in.: P<sup>72</sup>, A, S, C, Ψ) w miejsce ἔπαθεν („wycierpiał”) podają wersję ἀπέθανεν („umarł”). Być może to wpływ formuły obecnej w pismach Pawłowych (Rz 5,8; 1Kor 15,3; 1Tes 5,10). Wersję ἔπαθεν poświadczają m.in.: B, K, P, zob. *Novum Testamentum...*, dz. cyt., 703. Przemawia za nią również fakt, że jest to jedno z kluczowych słów używanych przez autora. Nawiązujące do tematyki cierpienia obecnej uprzednio tak w 1P 3,14.17, jak i w następujących werwetach, które nawiązują do cierpienia Chrystusa (1P 4,1). Por. S. Hałas, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 260.

w cierpieniach Chrystusa, abyście tym bardziej się cieszyli i radowali przy objawieniu się Jego chwały”).

Tym razem jest to forma rzeczownikowa od πάθημα. Stoi w *dativus pluralis*. Łączy się z czasownikiem κοινωνεῖτε i jest dopełniona wyrażeniem τοῦ Χριστοῦ. Autor w tym zdaniu zaprasza do radości z powodu udziału w cierpieniach Chrystusa przez wzgląd na przyszłe objawienie się Jego chwały.

Następnie w 1P 4,15 notujemy obecność formy czasownikowej πάσχω jako *imperativus praesentis activi*:

μη γάρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιὸς ἢ ὡς ἀλλοτριεπίσκοπος („Niech jednak nikt z was nie cierpi jako zabójca albo jako złodziej, albo jako złoczyńca, albo jako taki, który się miesza do cudzych spraw”).

Nasz czasownik ma znaczenie hortatywne<sup>22</sup>. Jest to dalsze pouczenie w kwestii znoszenia cierpień, tym razem ujęte od strony negatywnej<sup>23</sup>. Autor listu uwypukla powody, które nie mogą być źródłem cierpień i tym cierpieniom towarzyszyć w życiu adresatów (bycie zabójcą, złodziejem, złoczyńcą, mieszającym się do cudzych spraw). W szerszym passusie 1P 4,14-18 dostrzegamy także czterokrotne sekwencyjne zastosowanie spójnika εἰ.

Kolejny raz czasownik πάσχω pojawia się w 1P 4,19 w formie *participium praesentis activi* z rodzajnikiem i stanowi podmiot zdania:

ὥστε καὶ οἱ πάσχοντες κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ πιστῶ κτίστη παρατιθέσθωσαν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐν ἀγαθοποιίᾳ („Niech zatem ci, którzy cierpią zgodnie z wolą Bożą, dobrze czyniąc, powierzą wiernemu Stwórcy swoje życie”).

Cierpiący zgodnie z wolą Bożą adresaci otrzymują tu po raz kolejny paronetyczne wskazówki, aby czyniąc dobrze, zawierzali swe życie Stwórcy. Odnotowujemy obecność paronomazji w zestawieniu słów τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ.

Dalsze zastosowanie terminologii cierpienia odnajdujemy w 1P 5,1. Jest tu użyta forma rzeczownikowa od πάθημα (*genetivus pluralis*).

Πρεσβυτέρους τοὺς ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συμπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινῶς·

<sup>22</sup> Por. J.H. Elliott, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 783.

<sup>23</sup> Por. S. Hałas, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 311.

(„Starszych, którzy są wśród was, proszę jako również starszy i świadek Chrystusowych cierpień oraz jako uczestnik chwały, która ma się objawić”).

Autor w wezwaniu skierowanym do starszych, którego pełną treść odsłaniają kolejne wersety, nazywa siebie również starszym oraz świadkiem cierpień Chrystusa. Interesujące nas słowo „cierpienia” (τῶν παθημάτων) stanowi dopełnienie podmiotu zdania i jest dookreślone poprzez wyrażenie τοῦ Χριστοῦ. Wyrażenie τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων jest powtórzeniem zwrotu obecnego w 1P 4,13. Autor znów odwołuje się do cierpień Chrystusa, co wraz z uczestnictwem w Jego chwale stanowi przedmiot świadectwa.

Dalsze powtórzenie terminu „cierpienie” dotyczy znów formy rzeczownikowej πάθημα (*genetivus pluralis*), którą spotykamy w 1P 5,9:

ᾧ ἀντίστητε στερεοὶ τῇ πίστει εἰδότες τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων τῇ ἐν κόσμῳ ὑμῶν ἀδελφότητι ἐπιτελεῖσθαι („Stawcie mu opór umocnieni wiarą! Wiecie, że tych samych cierpień dopełniają wasi bracia w świecie”).

Słowa te są umocnieniem adresatów i wskazaniem na to, że „tych samych cierpień” (τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων – to ciekawy przykład *genetivus partitivus*<sup>24</sup>) „dopełniają” (doświadczają) ich bracia w świecie.

Ostatni raz odnajdujemy słowo „cierpieć” w formie czasownikowej w 1P 5,10:

ὁ δὲ θεὸς πάσης χάριτος, ὁ καλέσας ὑμᾶς εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ δόξαν ἐν Χριστῷ ὀλίγον παθόντας αὐτὸς καταρτίσει, στηρίξει, σθενώσει, θεμελιώσει („A Bóg wszelkiej łaski, Ten, który powołał was do wiecznej swojej chwały w Chrystusie, po krótkich cierpieniach sam was wydoskonali, utwierdzi, umocni, ugruntuje”).

Interesujący nas czasownik zapisany jest w formie *accusativus participium aoristi activi*, łączy się z ὑμᾶς jako swoim poprzednikiem i przymiotnikiem ὀλίγον. Autor wskazuje tu adresatom na fakt, że ich cierpienie jest krótkotrwałe, przejściowe i jako takie przeciwstawia je wiecznej chwale, do której Bóg ich wzywa.

\*

Przedstawiona powyżej analiza wszystkich powtórzeń terminologii cierpienia (πάσχω i πάθημα) daje nam wstępny obraz i pozwala przyjrzeć się

<sup>24</sup> *Genetivus partitivus* wskazuje na część, która należy do jakiejś całości, zob. A. Piwowar, dz. cyt., s. 44-46; A.T. Robertson, dz. cyt., s. 502-503; D.B. Wallace, dz. cyt., s. 84-86.



rozmieszczeniu tego słownictwa na mapie całego tekstu. Cierpienie jest niewątpliwie jednym ze słów kluczowych i wprowadza tematy istotne dla autora. Dla zyskania pełnego obrazu, koniecznego do dalszych analiz sposobu przekazu myśli poprzez tekst, budowania strategii argumentacyjnej i odkrywania celów, jakie stawia sobie autor w stosunku do adresatów, trzeba przyjrzeć się jeszcze terminom synonimicznym i tematycznie związanym z cierpieniem.

### 1.1.2. Synonimy i słowa tematycznie powiązane

#### z πάσχω i πάθημα

W niniejszym podrozdziale, dla pełnej analizy powtórzeń związanych z terminologią cierpienia i chwały w 1P, wykażemy obecność synonimów i słów tematycznie powiązanych z πάσχω i πάθημα.

Wyrazem, który możemy potraktować jako synonim cierpienia jest słowo λύπη, najczęściej tłumaczone jako „smutek/zmartwienie/cierpienie/ból”<sup>25</sup>. Odnotowujemy jego dwukrotną obecność: w formie czasownikowej (1P 1,6) oraz rzeczownikowej (1P 2,19). W 1P 1,6 czytamy:

ἐν ᾧ ἀγαλλιᾶσθε ὀλίγον ἄρτι, εἰ δέον ἐστίν, λυπηθέντας ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς („Dlatego rozradujecie się, nawet jeśli teraz musicie doznać trochę smutku z powodu różnych doświadczeń”).

Autor ogłasza adresatom wielką radość pomimo doświadczenia smutku (cierpienia). Forma czasownikowa od λυπέω w postaci *participium aoristi passivi* służy do wskazania na stan obecnego, krótkiego odczuwania smutku z powodu różnych doświadczeń ukazanych w kolejnym zdaniu jako pozytywny środek do wypróbowania wiary, której wartość przewyższa złoto (1P 1,7). Dostrzegamy także w 1P 1,6 aliterację w zestawieniu słów: ποικίλοις πειρασμοῖς.

Drugi raz λύπη pojawia się w 1P 2,19:

τοῦτο γὰρ χάρις, εἰ διὰ συνείδησιν θεοῦ ὑποφέρει τις λύπας πάσχω ἀδίκως („To bowiem zasługuje na uznanie, jeżeli ktoś ze względu na sumienie przed Bogiem znosi smutki, cierpiąc niesprawiedliwie”).

W zdaniu tym spotykamy zarówno rzeczownik λύπη, jak również formę czasownikową – *participium praesentis activi* od πάσχω. Znoszenie smutków

<sup>25</sup> λύπη, w: *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958, s. 1448.

w życiu adresatów ukazane jest jako coś, co podoba się Bogu i jest precyzyjnie określone jako bycie cierpiącym niesprawiedliwie.

Innym ważnym terminem, nad którym warto zatrzymać się w naszej analizie powtórzeń, jest słowo αἷμα oznaczające „krew”. W 1P zostaje ono użyte dwukrotnie, za każdym razem w odniesieniu do Chrystusa, i jest niewątpliwie powiązane z ideą cierpienia obecną w analizowanym piśmie. Krew jest efektem zadania ran i ewidentnie odnosi się do męki i śmierci Jezusa Chrystusa. Pojawia się w pierwszym rozdziale, odpowiednio w preskrypcie listu 1P 1,2 oraz w 1P 1,19. W 1P 1,2, po przedstawieniu nadawcy i adresatów pisma, czytamy:

κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρὸς ἐν ἀγιασμῶ πνεύματος εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθεῖη („według tego, co przewidział Bóg Ojciec w uświęceniu przez Ducha, z powodu posłuszeństwa i pokropienia krwią Jezusa Chrystusa. Łaska i pokój niech będą wam udzielone obficie!”).

Wyrażenie „pokropienie krwią Jezusa Chrystusa” (ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ) jest unikalne w NT. Autor w pierwszych zdaniach listu wskazuje adresatom na cel ich życia jako „wybranych przybyszów” (ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις – 1P 1,1). Celem tym jest według przewidzenia Ojca uświęcenie przez Ducha dokonujące się dzięki posłuszeństwu Jezusa i „pokropieniu krwią Jezusa Chrystusa”<sup>26</sup> – *genetivus originis/hebraicus* lub „pokropieniu, którego dokonuje Chrystus” – *genetivus subiectivus*, które można rozumieć jako zbawienie. Krew odnosi się do Jego zbawczej męki. Dostrzegamy również obecność rzadkiej w NT formy *optativus*: πληθυνθεῖη.

Drugi raz obecność słowa „krew” (αἷμα) dostrzegamy w 1P 1,19:

εἰδότες ὅτι οὐ φθαρμοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ, ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμόμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ („Wiecie przecież, że z waszego odziedziczonego po przodkach złego postępowania zostaliście odkupieni, nie przy pomocy rzeczy przemijających, srebra czy złota, ale drogocenną krwią Chrystusa jako baranka nieskazitelnego i niesplamionego” 1P 1,18-19).

Autor przypomina adresatom o fakcie ich odkupienia, który dokonał się dzięki „drogocennej krwi Chrystusa” (τιμίῳ αἵματι Χριστοῦ) porównanego do nieskazitelnego i niesplamionego baranka, którego krew została przelana w Jego

<sup>26</sup> Por. J.H. Elliott, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 319.

męce. Zwraca uwagę w tym wersecie jeszcze jedna aliteracja, którą stosuje autor w zestawieniu słów: ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου.

Kolejnym słowem związanym tematycznie z cierpieniem w 1P, a będącym także *hapax legomenon* NT, jest rzeczownik μώλωψ oznaczający „krwawy siniec/pręga/ranę”, widoczny na ciele skutek dotkliwego uderzenia. Spotykamy go w 1P 2,24, gdy autor cytuje za LXX fragment Czwartej Pieśni o Słudze Pańskim (Iz 53,5):

ὅς τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον, ἵνα ταῖς ἀμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν, οὗ τῷ μώλωπι ἰάθητε („On sam w swoim ciele poniósł nasze grzechy na drzewo, abyśmy zaprzestali grzeszyć i żyli dla sprawiedliwości. Jego raną zostaliście uleczeni!”).

Zaimek względny οὗ, desygnowany uprzednio w 1P 2,21 poprzez rzeczownik Χριστός, a następnie narzędne użycie w *dativus* z rodzajnikiem (τῷ μώλωπι) wskazują czytelnikom na siniec (ranę) Chrystusa jako źródło ich uleczenia. Notujemy tu również, jak to już zostało wykazane powyżej, anaforyczne użycie zaimka ὅς w wersetach 1P 2,22-24.

Warto także zwrócić uwagę na obecność jeszcze jednego słowa będącego, podobnie jak μώλωψ, *hapax legomenon* NT. Chodzi o zastosowanie przymiotnika συμπαθεῖς w 1P 3,8:

Τὸ δὲ τέλος πάντες ὁμόφρονες, συμπαθεῖς, φιλάδελφοι, εὐσπλαγχοι, ταπεινόφρονες („Na koniec zaś wszyscy bądźcie jednomyślni, współczujący, miłujący po bratersku, miłosierni, pokorni”).

Συμπαθεῖς to *nominativus pluralis* od συμπαθής. Źródłem dla stworzenia takiego określenia jest czasownik πάσχω. Autor 1P buduje złożenie poprzez dodanie przedrostka σύν. Jest to dość częste zjawisko słowotwórcze w omawianym tekście i dostrzegamy preferencje autora do stosowania tego typu złożzeń – unikalnych lub wyjątkowo rzadkich w NT<sup>27</sup>. Oznacza dosłownie „współcierpienie”, które najczęściej tłumaczymy poprzez „współodczuwanie/współczucie”, rozumiane jako współodczuwanie z kimś jego sytuacji, wrażliwość i przeżywanie z kimś jego uczuć. Autor w tym wersecie, będącym konkluzją dłuższej parenezy, zachęca do przyjmowania postaw jednomyślności, współczucia (συμπαθής), miłości braterskiej, miłosierdzia i pokory. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy poprzez użycie takiego właśnie słowa w tym

<sup>27</sup> Zob. tamże, s. 62.

miejscu swego pisma autor chciał zwrócić uwagę na jego źródłosłów związany z cierpieniem (πάσχω) i przez to zaznaczyć jeden z głównych tematów pisma, czy też używa go w ogólnie przyjętym znaczeniu wtórnym jako współczucie (współodczuwanie), które nie ogranicza się do wrażliwości jedynie na cierpienia, ale dotyczy współprzeżywania wszelkich stanów emocjonalnych drugiego człowieka. Zdaniem większości komentatorów mamy do czynienia z tym drugim przypadkiem<sup>28</sup>. W wersecie tym dostrzegamy również obecność figury syntaktycznej – asyndetonu<sup>29</sup>.

Osobną grupę określeń stanowią wyrażenia służące do sprecyzowania źródeł cierpień, które odnoszą się do Chrystusa i adresatów pisma. Stanisław Hałas zauważył, że w odwoływaniu się autora do cierpień Chrystusa i Jego męki wyakcentowane zostały obelgi – λοιδορέω („znieważanie/złorzeczenie” 1P 2,23)<sup>30</sup>:

ὅς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδορεῖ, πάσχω· οὐκ ἠπειλεῖ, παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως („On znieważany nie znieważał, cierpiąc, nie groził, ale oddawał się sądzącemu sprawiedliwie”).

Autor 1P wskazuje na przykład cierpień Chrystusa, który na znieważanie nie odpowiadał tym samym. W dalszej części listu znajdujemy formę rzeczownikową tego określenia, gdy zachęca adresatów, aby nie odpowiadali znieważaniem na znieważanie (1P 3,9):

μη ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας, τοῦναντίον δὲ εὐλογοῦντες, ὅτι εἰς τοῦτο ἐκλήθητε, ἵνα εὐλογίαν κληρονομήσητε („Nie oddawajcie złem za złe ani znieważaniem za znieważanie. Przeciwnie, błogosławcie, ponieważ zostaliście powołani do tego, aby odziedziczyć błogosławieństwo”).

W tekście użyte zostały jeszcze cztery określenia synonimiczne dla λοιδορέω, którymi autor opisuje skierowaną przeciw adresatom złą mowę będącą niewątpliwie przyczyną ich cierpienia. Są to ἐπιηρέαζω („zniesławianie /lżenie/fałszywe oskarżanie” 1P 3,16), καταλαλέω („szkalowanie/oczernianie/rzucanie oszczerstw” 1P 2,12; 3,16), βλασφημέω („przeklinanie/mówienie

<sup>28</sup> Chodzi m.in. o takich egzegetów jak: J.H. Elliott, P.J. Achtemeier, R. Feldmeier, J.R. Michaels, J.B. Green, D.E. Hiebert, S. Hałas, F. Gryglewicz, J. Załęski, P.H. Davids, D. Keating.

<sup>29</sup> Asyndeton polega na pominięciu spójników między serią słów, zob. S. Bazyliński, dz. cyt., s. 141.

<sup>30</sup> Por. S. Hałas, *Zmartwychwstanie Chrystusa w życiu chrześcijanina. Refleksja biblijna nad Pierwszym Listem św. Piotra*, Kraków 1992, s. 43.

źle/krzywdząco” 1P 4,4), ὀνειδίζω („lżenie/złorzeczenie 1P 4,14). Dostrzegamy także zastosowanie paronomazji w zestawieniu słów: κακὸν ἀντὶ κακοῦ, λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας.

### 1.1.3. Repetycja leksemów δοξάζω i δόξα

Powtórzeniami równie istotnymi dla naszych analiz, w jasno wyznaczonym zakresie dyskursu niniejszej monografii, są wyrażenia związane z terminologią chwały. W 1P spotykamy aż 14 form pochodzących od czasownika δοξάζω („chwałę/wychwalam”) i rzeczownika δόξα („chwała”). Czterokrotnie autor stosuje formy czasownikowe od δοξάζω, odpowiednio w: 1P 1,8; 2,12; 4,11.16, a formy rzeczownikowe od δόξα w: 1P 1,7.11.21.24; 4,11.13.14; 5,1.4.10.

Po raz pierwszy spotykamy się z terminologią chwały w 1P 1,7:

ἵνα τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως πολυτιμότερον χρυσίου τοῦ ἀπολλυμένου, διὰ πρὸς δὲ δοκιμαζομένου εὐρεθῆ εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμὴν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ („W ten sposób okaże się wypróbowana wartość waszej wiary, o wiele cenniejsza od zniszczalnego złota, które przecież próbuje się ogniem. Znajdzie ona sławę i chwałę, i cześć przy objawieniu Jezusa Chrystusa”).

Mamy tu do czynienia z zastosowaniem rzeczownika δόξα w *accusativus singularis* na określenie rzeczywistości objawienia Jezusa Chrystusa, która jest ukazana bardzo pozytywnie i stanowi efekt wypróbowania wiary adresatów poprzez smutki związane z obecnie doświadczanymi próbami (1P 1,6). Osobnym zagadnieniem, obrazującym styl autora i przykuwającym uwagę czytelnika, jest kumulacja synonimów w wyrażeniu εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμὴν, gdzie wszystkie te trzy rzeczowniki mogą służyć do opisanie tej samej rzeczywistości, jaką jest sława/chwała/cześć.

Już kolejny werset 1P 1,8 znów przywołuje interesujące nas słownictwo:

ὄν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε, εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὄρωντες, πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκκλήτῳ καὶ δεδοξαμένῃ [...] („Wy, chociaż Go nie widzieliście, miłujecie Go. W Niego teraz, nie widząc przecież, wierzycie, a ucieszycie się niewymowną i pełną chwały radością [...]).

Spotykamy tu formę *participium perfecti medii* lub *passivi* od czasownika δοξάζω. Werset ten kontynuuje myśl rozpoczętą w poprzednim. Rozwija pojęcie wiary, która prowadzi do zbawienia (1P 1,9), a także do radości, która będzie

„niewymowna i pełna chwały” (ἀνεκκλήτω καὶ δεδοξαμένη). Radość powiązana jest z przyszłą chwałą<sup>31</sup>, do której adresaci będą doprowadzeni. Notujemy również obecność elipsy, zabiegu polegającego na opuszczeniu zaimka wskazującego ós przed wyrażeniem πιστεύοντες, którego czytelnik ma się domyślić.

Następnie formę rzeczownikową od δόξα spotykamy w 1P 1,11:

ἐραυνῶντες εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ προμαρτυρόμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας („badając, kiedy i na jaki moment wskazywał obecny w nich Duch Chrystusa, przepowiadający cierpienia Chrystusa i przychodzące potem chwały/uwielbienia”).

Interesujący nas rzeczownik stoi w *accusativus pluralis*. Połączony jest z Χριστοῦ. Określa przedmiot świadczenia ducha Chrystusa, którym są Jego cierpienia i następujące po nich chwały/uwielbienia. Wyrażenie μετὰ ταῦτα, odnosi do poprzednich wydarzeń<sup>32</sup>, to znaczy cierpienie Chrystusa.

Kolejny przykład terminologii chwały pojawia się w dalszej części pierwszego rozdziału. W wersecie 1P 1,21 czytamy:

οὐς δὲ αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεὸν τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα, ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν („Dzięki Niemu wierzycie w Boga, który wskrzesił Go z martwych i udzielił Mu chwały, więc wiara i nadzieja wasza są w Bogu”).

Rzeczownik δόξα jest tu wraz z zaimkiem αὐτῷ dopełnieniem bliższym dla czasownika δίδωμι (tu jako *participium aoristi*). Określa przedmiot rzeczywistości, jaką Chrystus otrzymał od Boga – chwałę. Wskrzeszenie Chrystusa z martwych i udzielenie mu chwały ma dodawać adresatom pewności w ich wierze i nadziei.

Następnie w 1P 1,24 odnotowujemy obecność rzeczownika δόξα w *nominativus singularis*:

διότι πᾶσα σὰρξ ὡς χόρτος καὶ πᾶσα δόξα αὐτῆς ὡς ἄνθος χόρτου ἐξηράνθη ὁ χόρτος καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν [...]. („Bowiem wszelkie ciało jest jak trawa, a cała jego chwała jak polny kwiat. Trawa uschła, a kwiat opadł [...]).

<sup>31</sup> Zob. T. Martin, *The Present Indicative in the Eschatological Statements of 1 Peter 1,6,8*, „Journal of Biblical Literature” 111 (1992), no. 2, s. 308.

<sup>32</sup> Por. D.B. Wallace, dz. cyt., s. 333.

Wypowiedź zawiera cytat z Iz 40,6-8 wpleciony w tekst z kilkoma modyfikacjami, a wprowadzony poprzez użycie spójnika διότι. Rzeczywistość chwały dotyczy tu ciała i jest porównana do trawy i kwiatu, które są nietrwałe i przemijają, w przeciwieństwie do Słowa Pana, o którym mowa w kolejnym wersecie 1P 1,25. Zauważamy zastosowanie paralelizmu syntaktycznego, w którym druga część wypowiedzi powtarza, a jednocześnie dopełnia sens pierwszej. Zauważamy również użycie rzadkiej w NT formy aorystu gnomicznego<sup>33</sup> w wyrażeniu ἐξηράνθη ὁ χόρτος καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν.

Kolejny raz interesująca nas terminologia pojawia się w 1P 2,12, tym razem w formie czasownikowej *coniunctivus aoristi activi* od δοξάζω:

τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλήν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύοντες δοξάσωσιν τὸν θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς („Wasz sposób życia pośród pogan niech będzie dobry/piękny, tak aby ci, którzy oczerniają was jako złoczyńców, obserwując wasze dobre uczynki, mogli wychwalać Boga w dniu nawiedzenia”).

Werset jest zachętą skierowaną do adresatów, aby ich dobre postępowanie było widocznym znakiem dla pogan, którzy ich oczerniają. Terminologia chwały jest związana z wychwalaniem Boga, które ma być udziałem pogan „w dniu nawiedzenia” (ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς). Taka przemiana tych, którzy oczerniają, w tych, którzy wychwalają Boga, ma się dokonać wskutek przyglądania się dobremu postępowaniu oczernianych przez nich chrześcijan. Uwagę przykuwa kolejna aliteracja zastosowana przez autora w ciągu słów rozpoczynających się od κα- (καλήν – καταλαλοῦσιν – κακοποιῶν – καλῶν). Używanie tego typu figur, które notujemy w wielu innych miejscach listu<sup>34</sup>, świadczy o wysokich kompetencjach retorycznych autora<sup>35</sup>.

Dalsze użycie słów związanych z chwałą spotykamy w 1P 4,11. Werset ten zawiera zarówno formę czasownikową, jak i rzeczownikową interesujących nas pojęć:

εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ· εἴ τις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος ἧς χορηγεῖ ὁ θεός, ἵνα ἐν πᾶσιν δοξάζεται ὁ θεὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ᾧ ἐστιν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν („Jeśli kto przemawia, niech głosi Słowa Boże.

<sup>33</sup> Aoryst gnomiczny wyraża ogólny fakt, który nie odnosi się do szczegółowego wydarzenia, jakie miało miejsce, ale w ogólności do tego, co się zdarza, zob. tamże, s. 562.

<sup>34</sup> M.in. w: 1P 1,4.6.19; 2,15.16.18-20.21; 4,4.

<sup>35</sup> Por. J.H. Elliott, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 469.

Jeśli kto służy, niech to czyni mocą, której udziela Bóg, aby we wszystkim był uwielbiony Bóg przez Jezusa Chrystusa. Jego jest chwała i moc na wieki wieków! Amen”).

Użycie *coniunctivus praesentis medii et passivi* (δοξάζηται) jest zachętą i zarazem życzeniem kierowanym do adresatów, aby ich aktywność w posłudze prowadziła do celu, jakim jest uwielbienie Boga przez Jezusa Chrystusa. Następujące w kolejnych słowach dopowiedzenie, w postaci formuły dokso logicznej (ὅ ἐστιν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν), niesie za sobą dalsze zastosowanie rzeczownika „chwała”. Jest ona, obok „moc” (τὸ κράτος), przymiotem Boga lub Jezusa Chrystusa<sup>36</sup>. Notujemy również obecność elipsy, gdy autor niejako opuszcza formę czasownika λαλέω w drugiej części wyrażenia εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια [...] θεοῦ, wymuszając na czytelniku dopowiedzenie, domyślenie się jej oraz aliteracji w słowach: αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Następnie interesująca nas terminologia pojawia się znowu w 1P 4,13, tym razem w postaci rzeczownika stojącego w *genetivus singularis*:

ἀλλὰ καθὼς κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν, χαίρετε, ἵνα καὶ ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ χαρήτε ἀγαλλιώμενοι („ale cieszcie się, uczestnicząc w cierpieniach Chrystusa, abyście tym bardziej się cieszyli i radowali przy objawieniu się Jego chwały”).

Wyrażenie δόξα αὐτοῦ odnosi się do Chrystusa, jest przydawką dla rzeczownika ἀποκαλύψει i stanowi część dopełnienia dla czasownika χαίρω. Autor kieruje do swoich słuchaczy zachętę do radości z powodu udziału w cierpieniach Chrystusa, gdyż ma się to przełożyć na radość przy objawieniu Jego chwały. Zestawienie obok siebie słów χαρήτε ἀγαλλιώμενοι zwraca uwagę czytelnika, gdyż słowa te mogą być wobec siebie synonimami, a w naszym kontekście służą wyrażeniu rosnącego paralelizmu, w którym radość eschatologiczna (przy objawieniu chwały Chrystusa) nie jest po prostu zwykłą radością, ale radością wielką, poruszającą, ogarniającą całego człowieka<sup>37</sup>.

Kolejne zdanie, w wersecie 1P 4,14, przywołuje następne użycie pojęcia chwały:

<sup>36</sup> Formuła dokso logiczna wprowadzona użyciem zaimka ὅ w *dativus singularis* może z punktu widzenia greckiej gramatyki odnosić się zarówno do Boga, jak również Jezusa Chrystusa, zob. szerzej: P.J. Achtemeier, *1 Peter. A Commentary on First Peter* (Hermeneia), Minneapolis 1996, s. 299-300; J.R. Michaels, dz. cyt., s. 253.

<sup>37</sup> Zob. J.R. Michaels, dz. cyt., s. 262-263; S. Hałas, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 307-308.



εἰ ὄνειδίξεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι, ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται („Jeżeli lżą was z powodu imienia Chrystusa, jesteście godni czci, ponieważ Duch chwały Boga na was spoczywa”).

Słowo δόξης, występujące w *genetivus* łączy się z rzeczownikiem πνεῦμα, określając ducha mianem „Ducha chwały”, a kolejne słowa nadają mu miano „Ducha Boga”. Taka interpretacja jest poprawna gramatycznie, lecz w wyrażeniu τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα możemy także dostrzec zastosowanie przez autora hendiadydy<sup>38</sup>, należącego do retorycznych środków wyrazu. Wówczas zinterpretujemy nasze wyrażenie jako „Ducha chwały Boga”<sup>39</sup>. Autor nazywa „godnymi czci” (μακάριοι) tych, którzy są lżeni z powodu imienia Chrystusa. Ukazuje pozytywną wartość takiego doświadczenia, ponieważ jest to dowodem spoczywania na adresatach „Ducha chwały i Ducha Boga” lub „Ducha chwały Boga”.

Kolejny werset – 1P 4,16 – zawiera formę czasownikową interesującego nas czasownika, tym razem jako *imperativus praesentis activi*:

εἰ δὲ ὡς χριστιανός, μὴ αἰσχυνέσθω, δοξαζέτω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ μέρει τούτῳ („Jeśli kto [cierpi] jako chrześcijanin, niech się nie wstydzi, lecz wychwala Boga w tym imieniu”).

W dłuższym passusie 1P 4,14-18 zauważamy sekwencyjne zastosowanie spójnika εἰ. Widoczna jest również elipsa, w której czytelnik domyśla się z kontekstu bliższego, że po wyrażeniu εἰ δὲ ὡς χριστιανός należałoby dodać πάσχει. Cierpienie z powodu przynależności do Chrystusa nie powinno być, według autora, powodem zawstydzenia, lecz przeciwnie – okazją do uczczenia, wychwalania Boga.

Następnie forma rzeczownikowa od δόξα pojawia się w 1P 5,1. Czytamy:

Πρεσβυτέρους τοὺς ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συμπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός („Starszych, którzy są wśród was, proszę jako również starszy i świadek Chrystusowych cierpień oraz jako uczestnik chwały, która ma się objawić”).

<sup>38</sup> Hendiadys to konstrukcja, w której jedną złożoną myśl wyrażają gramatycznie niezależne od siebie wyrazy, zob. S. Bazyliński, dz. cyt., s. 227.

<sup>39</sup> Por. P.J. Achtemeier, dz. cyt., s. 308.

Autor przywołuje fakt bycia świadkiem/uczestnikiem w swoim życiu<sup>40</sup> cierpień Chrystusa i łączy to doświadczenie z przyszłą chwałą, mającą się objawić, której jest uczestnikiem i do takiego też doświadczenia w kolejnych wersetach wzywa adresatów.

Kolejny raz terminologię chwały odnajdujemy w 1P 5,4:

καὶ φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποίμενος κομειῖσθε τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον („A gdy ukaże się Najwyższy Pasterz, otrzymacie niewiędnący wieniec chwały”).

Autor zapowiada starszym-pasterzom wspólnoty, pełniącym dobrze swoje funkcje, o czym mowa w poprzednich wersetach, dar od Arcypasterza (Najwyższego Pasterza), jakim jest wieniec dookreślony jako „niewiędnący wieniec chwały”, świadczący o wielkim honorze i czci. Jest to wyrażenie mające charakter metaforyczny<sup>41</sup>. Sam *genetivus* τῆς δόξης zinterpretowalibyśmy jako *genetivus epexegeticus*<sup>42</sup> wobec rzeczownika głównego στέφανον.

Ostatni raz słowo „chwała” pojawia się w 1P 5,10:

ὁ δὲ θεὸς πάσης χάριτος, ὁ καλέσας ὑμᾶς εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ δόξαν ἐν Χριστῷ ὀλίγον παθόντας αὐτὸς καταρτίσει, στηρίξει, σθενώσει, θεμελιώσει („A Bóg wszelkiej łaski, Ten, który powołał was do wiecznej swojej chwały w Chrystusie, po krótkich cierpieniach sam was wydoskonali, utwierdzi, umocni, ugruntuje”).

Spotykamy tu rzeczownik δόξα stojący w *accusativus singularis*. Chwała łączy się z przymiotnikiem αἰώνιον. Całe wyrażenie: „do wiecznej swojej chwały” (εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ δόξαν) ukazuje chwałę jako efekt i cel powołania adresatów przez Boga. Kolejne słowa i wyrażenie ἐν Χριστῷ, zastosowane bez rodzajnika, z gramatycznego punktu widzenia mogą być połączone z imiesłowem ὁ καλέσας, z rzeczownikiem δόξαν bądź z treścią całego zdania. Każda z tych możliwości ma swoje konsekwencje interpretacyjne<sup>43</sup>. Słuszną wydaje się obserwacja poczyniona przez Johna H. Elliotta,

<sup>40</sup> Zob. S. Hałas, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 327.

<sup>41</sup> Por. J.R. Michaels, dz. cyt., s. 287-288.

<sup>42</sup> Ten rodzaj *genetivus* pełni rolę wyjaśniającą, określa, dopowiada, uściśla znaczenie *nomen regens*, zob. A. Piwovar, dz. cyt., s. 57.

<sup>43</sup> Połączenie ἐν Χριστῷ z ὁ καλέσας oznaczałoby narzędne zinterpretowanie tego rzeczownika, Chrystus byłby swoistym instrumentem, przez który zostało przeprowadzone to powołanie. Z kolei połączenie ἐν Χριστῷ z rzeczownikiem δόξαν sugerowałoby, że udział w chwale Boga jest

który zwraca uwagę, że autor 1P w innych miejscach listu, gdy chce wskazać na nadrzędną funkcję Chrystusa, używa przyimka διὰ (1P 2,5; 4,11). Pewnym tropem w interpretacji jest także fakt, że w innych miejscach listu (1P 3,16; 5,14) wyrażenie ἐν Χριστῷ wskazuje na tych, którzy są zjednoczeni z Chrystusem<sup>44</sup>. Biorąc pod uwagę powyższe obserwacje, zinterpretowalibyśmy to wyrażenie, łącząc je z chwałą w ten sposób, że wieczna chwała, będąca celem powołania adresatów, przynależy do tych, którzy jednoczą się z Chrystusem. Ta droga zjednoczenia wiedzie przez doświadczenie krótkich cierpień, ukazanych po raz kolejny pozytywnie jako przynoszące ich uczestnikom dobra duchowe – łaski (καταρτίσει, στηρίξει, σθενώσει, θεμελιώσει „wydoskonali, utwierdzi, umocni, ugruntuje”). Te cztery ostatnie formy *indicativus futuri activi* można potraktować jako kumulację synonimów powiązanych z pojęciem umocnienia. Zauważamy także obecność asonansu w układzie słów: καταρτίσει, στηρίξει, σθενώσει, θεμελιώσει.

#### 1.1.4. Synonimy i słowa tematycznie powiązane z δοξάζω i δόξα

Podobnie jak w przypadku terminologii związanej z cierpieniem, równie istotne dla prawidłowego przeprowadzenia analizy powtórzeń jest prześledzenie występowania w badanym liście synonimów i słów tematycznie powiązanych z terminologią chwały. Autor stosuje kilka wyrazów będących określeniami synonimicznymi dla δοξάζω i δόξα. Są to: ἀρέτη („boska moc/chwała/cnota/doskonałość/chwalebne dzieło” 1P 2,9), ἔπαινος („pochwała/sława” 1P 1,7; 2,14), στέφανος („wieniec zwycięstwa” 1P 5,4), τιμή, τιμάω („cześć/honor/chwała” 1P 2,17; 1,7; 2,7; 3,7) i słowa zbudowane na tym źródłosłowie oraz ich wyrazy bliskoznaczne jak: τίμιος („drogocenny” 1P 1,19), ἔντιμος („szlachetny/drogocenny” 1P 2,4.6), πολύτιμος („bardzo cenny” 1P 1,7), πολυτελής („drogocenny/o niezrównanej wartości” 1P 3,4), μακάριος („godny czci/błogosławiony” 1P 3,14; 4,14), ἐκλεκτός („wybrany” 1P 1,1; 2,4.6.9), συνεκλεκτός („wybrany razem” 1P 5,13).

Pierwszym synonimem dla δόξα może być ἀρέτη. Autor używa tego rzeczownika w 1P 2,9:

---

możliwy dzięki Chrystusowi, w Nim. Natomiast połączenie ἐν Χριστῷ z treścią całego zadania oznaczałoby, że wszystko w życiu chrześcijanina dokonuje się w Chrystusie. Por. P.J. Achtemeier, dz. cyt., s. 345.

<sup>44</sup> Por. J.H. Elliott, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 865.

ὁμειῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασιλείιον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς” („Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, świętym narodem, ludem dla Boga na własność, abyście rozgłaszali boską moc i chwałę Tego, który was powołał z ciemności do swego przedziwnego światła”).

Jest to jedyne w NT zastosowanie słowa ἀρέτη w liczbie mnogiej. Może oznaczać „boską moc i chwałę”<sup>45</sup> lub również „chwalebne dzieła”, jak tłumaczy Biblia Tysiąclecia<sup>46</sup>. Autor, przypominając adresatom o ich wybraniu, wskazuje na cel ich życia, jakim jest ogłaszanie chwalebnych dzieł Boga. Charakterystyczną cechą stylu autora jest nagromadzenie w tym wersecie synonimicznych określeń dla społeczności wybranych, którymi są adresaci pisma. Są oni nominowani kolejno jako: γένος ἐκλεκτόν, βασιλείιον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν.

Następnym określeniem synonimicznym dla δοξάζω i δόξα jest ἔπαινος. Słowo to występuje dwukrotnie w analizowanym liście w 1P 1,7:

ἵνα τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως πολυτιμότερον χρυσίου τοῦ ἀπολλυμένου, διὰ πυρὸς δὲ δοκιμαζομένου εὐρεθῆ εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμὴν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ („W ten sposób okaże się wypróbowana wartość waszej wiary, o wiele cenniejsza od zniszczalnego złota, które przecież próbuje się ogniem. Znajdzie ona sławę i chwałę, i cześć przy objawieniu Jezusa Chrystusa”)

oraz w 1P 2,14:

εἴτε ἡγεμόσιν ὡς δι αὐτοῦ πεμπομένοις εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν („czy też namiestnikom, jako przez niego posłanym dla karania czyniących zło i udzielania pochwał czyniącym dobro”).

W wierszu 1P 1,7 odnotowujemy, jak zostało to już wspomniane wcześniej, kumulację wyrażenia synonimicznych: ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμὴν, oznaczających „sławę i chwałę, i cześć”, których autor używa dla opisan

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 439.

<sup>46</sup> Takiego samego sformułowania używa Biblia Poznańska. W przekładzie Biblii Edycji św. Pawła spotykamy określenie „wielkie dzieła”, w komentarzu S. Hałasa „wspaniałe dzieła”, podczas gdy F. Gryglewicz wybiera określenie „dobroć”, por. S. Hałas, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 160; F. Gryglewicz, dz. cyt., s. 200.

rzeczywistości eschatologicznej będącej pełnym szczęściem dla wypróbowanych w wierze przez obecne doświadczenia naznaczone cierpieniami. Z kolei 1P 2,14 ukazuje nam wyrażenie ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν. Interesujący nas rzeczownik jest dopełnieniem czasownika πεμπομένοις. Godne uwagi jest zastosowanie przez autora słowa ἀγαθοποιός będącego *hapax legomenon* NT. Rodzina wyrażen zbudowanych przez połączenie terminów ἀγαθός i ποιέω występuje w 1P niezwykle często, biorąc pod uwagę ich użycie w innych pismach NT<sup>47</sup>. W tym kontekście, przeciwnie do uprzedniego ἔπαινος, oznacza „pochwałę” i „wyróżnienie” za zasługi udzielane przez namiestników reprezentujących władzę publiczną, ziemską, a nie odnosi się do rzeczywistości eschatologicznej.

Kolejnymi wartymi odnotowania synonimami dla terminologii chwały są formy czasownikowe od τιμάω oraz rzeczownikowe od τιμή. Po pierwsze, dostrzegamy ich obecność w 1P 1,7, którą już wcześniej wzmiankowaliśmy. Po drugie, spotykamy je w 1P 2,7:

οἱμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν, ἀπιστοῦσιν δὲ λίθος ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας [...] („Wam zatem, którzy wierzyacie, cześć! Dla niewierzących zaś właśnie ten kamień, który odrzucili budujący, stał się głowicą węgła [...]).

Jest to jedno z wielu miejsc badanego listu, w którym autor stosuje antytezę, przeciwstawiając sobie wierzących i niewierzących. Wierzącym w Chrystusa przyznaje τιμή („chwałę/cześć”), zaś odrzucającym Go „zawstydzenie” będące antonimem dla τιμή, o którym mowa w poprzedzającym wierszu (1P 2,6), oraz „upadek”.

Kolejny raz τιμάω, i to dwukrotnie w formie najpierw *imperativus aoristi*, a następnie *imperativus praesentis*, pojawia się w 1P 2,17:

πάντας τιμήσατε, τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε, τὸν θεὸν φοβεῖσθε, τὸν βασιλέα τιμᾶτε („Wszystkim okazujcie szacunek, braci miłujcie, Boga się bójcie, króla czcijcie!”).

Uwagę zwraca nagromadzenie form *imperativus*. Oprócz dwukrotnie użytego *imperativus* czasownika τιμάω spotykamy dwa inne czasowniki w trybie rozkazującym: ἀγαπᾶτε oraz φοβεῖσθε. W całym liście zauważamy

<sup>47</sup> W 1P takie wyrażenia spotykamy w: 1P 1,7; 2,15.20; 3,6.17; 4,19; w innych miejscach NT w: Mk 3,4; Łk 6,9.33.35; 3J 11; Ga 6,9, zob. J.H. Elliott, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 491.

54 konstrukcje *imperativus*<sup>48</sup>, co świadczy o zachęcającym tonie pisma. Całość zdania układa się w strukturę chiastyczną<sup>49</sup>. Skrajnie ułożone formy *imperativus* od τιμάω odnoszą się do będących niejako na zewnątrz wspólnoty i dotyczą relacji adresatów ze środowiskiem niechrześcijańskim. Szacunek (cześć) ma być wyrażany, po pierwsze, wobec „wszystkich” (πάντας)<sup>50</sup>, a po drugie – wobec „króla” (βασιλέα). Z kolei dwie zachęty, ułożone w środku zdania jako swego rodzaju wezwania, dotyczą miłości do braci i bojaźni wobec Boga<sup>51</sup>.

Następne zastosowanie, tym razem formy rzeczownika τιμή, ma miejsce w 1P 3,7:

Οἱ ἄνδρες ὁμοίως, συνοικοῦντες κατὰ γνώσιν ὡς ἀσθενεστέρω σκεύει τῷ γυναικειῷ, ἀπονέμοντες τιμὴν ὡς καὶ συγκληρονόμοις χάριτος ζωῆς εἰς τὸ μὴ ἐγκόπτεσθαι τὰς προσευχὰς ὑμῶν („Podobnie mężowie, żyjąc razem, liczcie się z delikatniejszym ciałem kobiecym. Darzcie je szacunkiem jako współdziedziczące z wami łaskę życia, aby nic nie przeszkadzało waszym modlitwom”).

Autor w parenezie skierowanej do małżonków wzywa ich do okazywania czci żonom jako współdziedziczącym z nimi łaskę życia. Wyrażenie ἀπονέμοντες τιμὴν jest unikalne w całym NT.

Jak już zostało to uprzednio wspomniane, w 1P odnotowujemy jeszcze trzy słowa wyprowadzone od rdzenia τιμή, τιμάω. Są to: πολύτιμος (1P 1,7), τίμιος (1P 1,19), ἔντιμος (1P 2,4.6). Pierwsze z tych określeń pojawia się w 1P 1,7 jako przymiotnik stojący w *gradus comparativus*:

ἴνα τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως πολυτιμότερον χρυσίου τοῦ ἀπολλυμένου, διὰ πῦρὸς δὲ δοκιμαζομένου εὐρεθῆ εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμὴν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ („W ten sposób okaże się wypróbowana wartość waszej wiary, o wiele cenniejsza od zniszczalnego złota, które przecież próbuje się ogniem. Znajdzie ona sławę i chwałę, i cześć przy objawieniu Jezusa Chrystusa”).

Πολύτιμος jest formą pochodzącą z połączenia słów πολὺς i τιμή. Oznacza rzeczywistość nacechowaną wielką wartością, coś drogiego. Wypróbowana

<sup>48</sup> Por. tamże, s. 67.

<sup>49</sup> Chiasm należy do retorycznych środków wyrazu i polega na tym, że odpowiadające sobie elementy zostają ułożone w odwrotnej sekwencji (ABB'A'), por. S. Bazyliński, dz. cyt., s. 223.

<sup>50</sup> Πάντας τιμήσατε to gnomiczne użycie aorystu jako uniwersalnie oczekiwanego zachowania, zob. A.T. Robertson, dz. cyt., s. 586-587.

<sup>51</sup> Zob. S. Hałas, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 187-188.

przez cierpienia wiara adresatów jest tu ukazana jako coś jeszcze bardziej cenniego od zniszczalnego złota próbowanego w ogniu.

Następnie w 1P 1,19 odnajdujemy przymiotnik τίμιος:

ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμόμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ („ale drogową krew Chrystusa jako baranka nieskazitelnej i niesplamionej”).

Odnosi się on do krwi Chrystusa i opisuje ją jako drogową. Krew baranka przywołuje rzeczywistość męki i cierpienia Chrystusa. Jak już wspomnieliśmy wcześniej, zauważamy w tym wersecie, w sekwencji słów ἀμνοῦ ἀμόμου καὶ ἀσπίλου, zastosowanie aliteracji – figury opartej na brzmieniu, która przykuwa uwagę odbiorców pisma. Podobne znaczenie posiada przymiotnik użyty przez autora w 1P 2,4 oraz 1P 2,6:

πρὸς ὃν προσερχόμενοι λίθον ζῶντα ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδοκιμασμένον, παρὰ δὲ θεῶ ἐκλεκτὸν ἔντιμον [...] („Zbliżając się do Niego – żywego kamienia, odrzuconego wprawdzie przez ludzi, ale u Boga wybranego i drogowego [...]” 1P 2,4);

διότι περιέχει ἐν γραφῇ ἰδοῦ τίθημι ἐν Σιών λίθον ἀκρογωνιαῖον ἐκλεκτὸν ἔντιμον, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ οὐ μὴ κατασχυθῆ („To bowiem zawiera się w Piśmie: Oto kładę na Syjonie kamień węgielny, wybrany, drogowy, a wierzący w Niego z pewnością nie zostanie zawstydzony” 1P 2,6).

Ἐντιμος pochodzi z połączenia przymiotka ἐν z rzeczownikiem τιμή. W obu przytoczonych powyżej wersecie interesujący nas przymiotnik opisuje „kamień/skałę” (λίθος), który w obu przypadkach określony jest jako „wybrany” (ἐκλεκτός) i jest metaforycznym odniesieniem do Chrystusa. W 1P 2,4 zauważamy antytezę, poprzez którą wyrażone zostały dwa typy zachowania w stosunku do Chrystusa (kamienia), są to: „zbliżanie się” wierzących (προσερχόμενοι) i „odrzuć Go” (ἀποδοκιμασμένον) przez ludzi, których identyfikujemy jako niewierzących. Z kolei w 1P 2,6 zauważamy kolejną kumulację synonimów<sup>52</sup>. Fragment ten jest cytatem zaczerpniętym z Iz 28,16. Ułożenie wyrazów będących dopełnieniami kamienia-Chrystusa: ἀκρογωνιαῖον ἐκλεκτὸν ἔντιμον, pozwala dostrzec kolejne określenie, którego autor używa dla opisu rzeczywistości związanej z terminologią chwały/szacunku/czci. Chodzi mianowicie o przymiotnik ἐκλεκτός („wybrany”). Zostaje on użyty

<sup>52</sup> Por. J.H. Elliott, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 65.

po raz pierwszy w preskrypcie listu dla określenia adresatów jako „wybranych przybyszów” 1P 1,1:

Πέτρος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας („Piotr, apostoł Jezusa Chrystusa, do wybranych przybyszów diaspory w Poncie, Galacji, Kapadocji, Azji i Bitynii”).

Następnie w rozdziale drugim, jak wspomnieliśmy wyżej, termin ten odnosi się dwukrotnie do Chrystusa-kamienia (skały): w 1P 2,4 oraz 1P 2,6, aby w 1P 2,9 znów opisać status wspólnoty określonej jako „wybrany ród/plemię”:

ὁμοίως δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασιλείον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς („Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, świętym narodem, ludem dla Boga na własność, abyście rozgłaszali boską moc i chwałę Tego, który was powołał z ciemności do swego przedziwnego światła”).

Postskrypt listu przywołuje ostatni raz interesujące nas słowo w 1P 5,13:

ἀσπάζεταιται ὑμᾶς ἢ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτῇ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου („Pozdrawia was ta w Babilonie, wybrana razem z wami, oraz Marek, mój syn”).

Autor tworzy w tym miejscu swego listu neologizm, dodając do znanego nam wyrażenia ἐκλεκτός prefiks σύν. Pełni on funkcję rzeczownikową i połączony jest z żeńskim rodzajnikiem ἢ. Jest to wyrażenie będące *hapax legomenon* Biblii Greckiej. W tym końcowym pozdrowieniu autor nazywa „wybraną razem/współwybraną” (συνεκλεκτῇ) wspólnotę wierzących w Babilonie (Rzymie)<sup>53</sup>, która wraz z nim stoi za tym pismem. Używając takiego sformułowania i przesyłając pozdrowienia od rzymskiej wspólnoty chrześcijańskiej, uwypukla, przez fakt bycia „wybraną razem” (συνεκλεκτῇ), łączność i solidarność wierzących w Chrystusa<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> Termin „Babilon” odnosi się najprawdopodobniej do Rzymu. W ten sposób funkcjonuje w literaturze po roku 70 po Chr., czyli od momentu zniszczenia Jerozolimy i świątyni przez Rzymian. W 587 roku przed Chr. to właśnie Babilończycy dokonali podobnego aktu destrukcji, por. J.R. Michaels, dz. cyt., s. 45.

<sup>54</sup> Zob. S. Hałas, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 356.



Inne wyrażenie oznaczające rzeczywistość niezwykle cenną, posiadającą wielką wartość, będącą synonimicznym określeniem dla τιμή, τιμάω, spotykamy w 1P 3,4:

ἀλλ' ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος ὃ ἐστὶν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ πολυτελής („ale to, co jest ukryte w sercu człowieka: trwała delikatność i łagodność ducha, co jest drogocenne przed Bogiem”).

W parenezie skierowanej do żon chrześcijańskich, w wersetach 1P 3,3-4, autor w sposób charakterystyczny dla siebie stosuje antytezę, przeciwstawiając sobie troskę o zewnętrzny wygląd (ozdoby widoczne dla oczu) z zabieganiem o to, co ukryte wewnątrz (w sercu; to, co jest usposobieniem ducha), które jest nazwane „drogocennym przed Bogiem”. Zachęca adresatów do skupienia się na tym drugim rodzaju wartości, który świadczy o prawdziwym statusie człowieka.

Ostatnim określeniem, które w omawianym liście łączymy z ideą chwały, jest przymiotnik μακάριος, który pojawia się w nim dwukrotnie, w 1P 3,14 oraz 1P 4,14. W 1P 3,14 autor nazywa „godnymi czci” (μακάριοι) wyznawców Chrystusa, którzy mają możliwość cierpieć dla sprawiedliwości. Wzywa do tego, aby się nie bali i nie dali się zaniepokoić:

ἀλλ' εἰ καὶ πάσχετε διὰ δικαιοσύνην, μακάριοι. τὸν δὲ φόβον αὐτῶν μὴ φοβηθῆτε μηδὲ παραχθῆτε („Ale nawet jeżelibyście mieli cierpieć z powodu sprawiedliwości, jesteście godni czci. Nie bójcie się ich gróźb i nie dajcie się zastraszyć”).

Z kolei werset 1P 4,14, gdzie po raz wtóry użyte jest to określenie, odwołuje się również do sytuacji cierpienia, tym razem określonego szczegółowo, spowodowanego złorzeczeniem. Szczęśliwymi nazwani są doświadczający złorzeczenia z powodu imienia Chrystusa:

εἰ ὁνειδίξεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι, ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται („Jeżeli lżą was z powodu imienia Chrystusa, jesteście godni czci, ponieważ Duch chwały Boga na was spoczywa”).

Autor, jak już wspomnieliśmy wcześniej, ukazuje pozytywną wartość takiego doświadczenia, odwołując się wprost do pojęcia chwały (δόξα). Twierdzi, że lżenie z powodu imienia Chrystusa powoduje spoczywanie na adresatach „Ducha chwały Boga” lub „Ducha chwały i Ducha Boga”.

Osobną grupą pojęć w omawianym przez nas piśmie są wyrażenia antonimiczne dla terminologii chwały. Dla uzyskania pełnego obrazu powtórzeń interesujących nas pojęć cierpienia i chwały w analizowanym tekście nie możemy ich pominąć<sup>55</sup>.

Wyrażeniem antonimicznym dla ἔπαινος (1P 1,7; 2,14) jest ἐκδίκησιν. W 1P 2,14 czytamy:

εἴτε ἡγεμόσιν ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν („czy też namiestnikom jako przez niego posłanym dla karania czyniących zło i udzielania pochwał czyniącym dobro”).

Zdanie to zawiera antytezę, w której autor przeciwstawia sobie rzeczywistości będące zadaniami namiestnika, którymi są „karanie czyniących zło” (ἐκδίκησιν κακοποιῶν) i „udzielanie pochwały czyniącym dobro” (ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν).

Przeciwstawne znaczenie dla rzeczywistości opisywanej za pomocą słów τιμή, τιμάω i ich synonimów posiadają wyrażenia αἰσχύνομαι (1P 4,16), καταισχύνω (1P 2,6; 3,16), αἰσχροκερδῶς (1P 5,2). Pierwsze z nich pojawia się w badanym liście w 1P 2,6, gdzie – jak wykazaliśmy wcześniej – autor, budując antytezę, przeciwstawił wierzących niewierzącym (przyjmujących Chrystusa z odrzucającymi Go) i wskazał na skutek takiego wyboru, jakim dla wierzących jest „cześć/chwała” (τιμή – 1P 2,7), zaś dla niewierzących – właśnie „bycie zawstydzonymi/zawiedzionymi” (καταισχύνω – 1P 2,6). Po raz drugi wyrażenie to powraca w 1P 3,16:

ἀλλὰ μετὰ πραΰτητος καὶ φόβου, συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθὴν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε καταισχυθῶσιν οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμῶν τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφήν („Jednakże z łagodnością i bojaźnią zachowujcie czyste sumienie, aby zostali zawstydzeni ci, którzy oczerniając, zniesławiają wasze dobre postępowanie w Chrystusie”).

Zauważamy w tym wersecie obecność aliteracji w zestawieniu słów καταλαλεῖσθε καταισχυθῶσιν. Zawstydzienie, w tym kontekście, znowu ma być, zdaniem autora, udziałem tych, którzy oczerniają, szkalują czyniących dobro adresatów.

Kolejnym wyrażeniem używanym w celu ukazania idei zawstydzienia jest αἰσχύνομαι pojawiające się w 1P 4,16. Już wcześniej analizowaliśmy ten wersek

<sup>55</sup> Zob. J.H. Elliott, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 42-59.

z uwagi na obecność w nim formy *imperativus* od δοξάζω. Zawiera wezwanie do wychwalania Boga przez tych, którzy cierpią z powodu przynależności do Chrystusa, bowiem cierpienie to nie ma być powodem ich zawstydzienia.

Ostatnim antonimem interesującej nas terminologii jest użyty w 1P 5,2 przysłówek αἰσχροκερδῶς. Czytamy:

ποιμάνετε τὸ ἐν ὑμῖν ποιμνιον τοῦ θεοῦ ἐπισκοποῦντες μὴ ἀναγκαστῶς ἀλλ' ἐκουσίως κατὰ θεόν, μηδὲ αἰσχροκερδῶς ἀλλὰ προθύμως („Paście stado Boże, które jest przy was, strzegąc go nie pod przymusem, ale ochotnie, po Bożemu, nie dla haniebnego zysku, lecz z oddaniem”).

Słowo to w swojej formie przysłówkowej jest *hapax legomenon* Biblii Greckiej. Natomiast w innych pismach NT pojawia się jako przymiotnik<sup>56</sup>. Interesujący nas werseł zawiera się w ramach szerszej parenezy skierowanej do starszych, która nacechowana jest obecnością form *imperativus* świadczących o jej hortatywnym tonie. Widzimy w nim obecność jeszcze jednej, nawet podwójnej antytezy, która ukazuje dwa przeciwstawne typy zachowań: strzeżenie stada Bożego (wypas) pod przymusem lub dobrowolnie/ochotnie oraz wypełnianie tej posługi ze względu na „haniebny/brudny zysk” (αἰσχροκερδῶς)<sup>57</sup> lub z oddaniem/zapałem/chęcią. Dostrzec możemy obecność aliteracji ποιμάνετε τὸ [...] ποιμνιον oraz asonansu w układzie słów: ἀναγκαστῶς, ἐκουσίως, αἰσχροκερδῶς, προθύμως. Swą myśl autor rozwija w kolejnym wersecie – 1P 5,3. W 1P 5,2-3 zauważamy także anaforyczne użycie terminów: μή, μηδέ, μηδέ.

Przedstawiona powyżej analiza powtórzeń, tj. po pierwsze, słów wywodzących się ze źródłosłów cierpienia i chwały, a po drugie, wyrażen synonimicznych, tematycznie powiązanych i antonimicznych pozwala nam dostrzec ich częstotliwość i układ, w jakim zostały umieszczone w kompozycyjnej siatce 1P. Ich położenie w strukturze tekstu i poszczególnych zdaniach wygląda następująco:

<sup>56</sup> Chodzi o 1Tm 3,8 oraz Tt 1,7, zob. J.H. Elliott, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 829.

<sup>57</sup> αἰσχροκερδῶς to przysłówek będący konstrukcją opartą na dwóch innych słowach. Oznacza działalność wynikającą z chęci osiągnięcia korzyści materialnych (κέρδος), której należy się wstydić (αἰσχρός).

1,1	ἐκλεκτός	2,24	μῶλῳψ
1,2	αἶμα	3,4	πολυτελές
1,6	λυπέω	3,7	τιμή
1,7	πολύτιμος	3,8	<b>συμπαθής</b>
1,7	ἔπαινος	3,9	λοιδορία
<b>1,7</b>	<b>δόξα</b>	3,9	λοιδορία
1,7	τιμή	<b>3,14</b>	<b>πάσχω</b>
<b>1,8</b>	<b>δοξάζω</b>	3,14	μακάριος
<b>1,11</b>	<b>πάθημα</b>	3,16	καταλαλέω
<b>1,11</b>	<b>δόξα</b>	3,16	καταισχύνω
1,19	τίμιος	3,16	ἐπηρεάζω
1,19	αἶμα	<b>3,17</b>	<b>πάσχω</b>
<b>1,21</b>	<b>δόξα</b>	<b>3,18</b>	<b>πάσχω</b>
<b>1,24</b>	<b>δόξα</b>	<b>4,1</b>	<b>πάσχω</b>
2,4	ἐκλεκτός	<b>4,1</b>	<b>πάσχω</b>
2,4	ἔντιμος	4,4	βλασφημέω
2,6	ἐκλεκτός	<b>4,11</b>	<b>δοξάζω</b>
2,6	ἔντιμος	<b>4,11</b>	<b>δόξα</b>
2,6	καταισχύνω	<b>4,13</b>	<b>πάθημα</b>
2,7	τιμή	<b>4,13</b>	<b>δόξα</b>
2,9	ἐκλεκτός	4,14	ὄνειδίζω
2,9	ἀρέτη	4,14	μακάριος
2,12	καταλαλέω	4,14	<b>δόξα</b>
<b>2,12</b>	<b>δοξάζω</b>	<b>4,15</b>	<b>πάσχω</b>
2,14	ἐκδίκησιν	4,16	αἰσχύνομαι
2,14	ἔπαινος	<b>4,16</b>	<b>δοξάζω</b>
2,17	τιμάω	<b>4,19</b>	<b>πάσχω</b>
2,17	τιμάω	<b>5,1</b>	<b>πάθημα</b>
<b>2,19</b>	<b>πάσχω</b>	<b>5,1</b>	<b>δόξα</b>
2,19	λύπη	5,2	αἰσχροκερδῶς
<b>2,20</b>	<b>πάσχω</b>	<b>5,4</b>	<b>δόξα</b>
<b>2,21</b>	<b>πάσχω</b>	<b>5,9</b>	<b>πάθημα</b>
2,23	λοιδορέω	<b>5,10</b>	<b>δόξα</b>
2,23	λοιδορέω	<b>5,10</b>	<b>πάσχω</b>
<b>2,23</b>	<b>πάσχω</b>	5,13	συνεκλεκτή

Konstatując, możemy powiedzieć, że cierpienie i chwała – pojęcia będące przedmiotem naszego zainteresowania – są kluczowe dla całego 1P. Wykazujemy przy tym aż trzydziestosześcioletnie zastosowanie wokabularium związanego z cierpieniem oraz trzydziestoczyterokrotne użycie słownictwa związanego z chwałą. Godny odnotowania jest również fakt, że te dwie antonimiczne wobec siebie idee zostały w jednym zdaniu powiązane ze sobą aż dziesięciokrotnie. Świadczy to już nie tylko o skupieniu uwagi adresatów na kwestii cierpienia oraz kwestii chwały, lecz także o ścisłym powiązaniu tych przeciwstawnych sobie rzeczywistości w argumentacyjnym dyskursie autora. Zauważamy również równomierne stosowanie interesującego nas słownictwa w odniesieniu do Jezusa Chrystusa oraz w odniesieniu do adresatów pisma. Cierpienie w omawianym liście dotyczy Jezusa Chrystusa dziesięciokrotnie, a chwała dziewięciokrotnie, podczas gdy o cierpieniu odbiorców mówi się siedemnaście razy, a o ich chwale – dwadzieścia razy.

Posiadając tak szczegółową wiedzę dotyczącą sposobu powtarzania w badanym liście interesujących nas pojęć i tematów, możemy w kolejnym podrozdziale skupić uwagę na analizie progresji tych idei, którą odczytamy z tekstu zapisanego w taki, a nie inny sposób.

## 1.2. Progresja idei cierpienia i chwały

Kolejne działanie w ramach badania intratekstury w socjoretoryce Vernona K. Robbinsa obejmuje analizę progresji w nakreślonej przez autora kompozycji tekstu (*progressive texture and pattern*)<sup>58</sup>. Oprócz powtórzeń słów i wyrażeń w tym kroku dostrzeżemy, jakie treści wnoszą kolejne frazy i jak następuje rozwój myśli. Wydobywając z tekstu wzory powtórzeń pewnych tematów i kolejność ich występowania, możemy zapytać, czy jest to tylko powtarzalność, czy też mamy do czynienia z pewną progresją, modyfikacją<sup>59</sup>. Te dwa kroki, analiza powtórzeń i progresji, są zatem ze sobą połączone i pozwalają wydobyć charakterystyczną dla autora frazeologię, leksykę, tematykę oraz styl argumentacyjny.

Idee cierpienia i chwały stanowią oś naszych zainteresowań w ramach jasno wyznaczonej jednostki literackiej, którą stanowi Pierwszy List św. Piotra. Ukazaliśmy wysoką częstotliwość repetycji tych leksemów. Szczegółowa analiza

---

<sup>58</sup> Zob. V.K. Robbins, *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*, Valley Forge 1996, s. 9-14.

<sup>59</sup> Por. M. Kowalski, *Retoryka i socjoretoryka w lekturze tekstów Nowego Testamentu, cz. 2: Socjoretoryka – projekt holistycznej lektury tekstu*, „The Biblical Annales” 7(2017), nr 1, s. 116.

słownictwa związanego z cierpieniem i chwałą jest nieodzownym elementem wstępnie ukazującym teologiczne akcenty wyznaczone przez autora i stanowi punkt wyjścia dalszych dociekań, w których proponujemy analizę lingwistyczną. Obejmie ona syntaktykę, semantykę oraz pragmatykę, aby określić, czy powtórzenia te stanowią jedynie o powtarzalności idei, czy możemy mówić o ich modyfikacji i zamierzonej progresji.

### 1.2.1. Analiza syntaktyczna terminologii związanej z cierpieniem i chwałą

Na początku trzeba dostrzec, jakie części mowy i formy gramatyczne dominują w badanym przez nas tekście, gdyż rezultaty takich obserwacji pozwalają uchwycić to, na co autor chciał w swojej wypowiedzi położyć nacisk<sup>60</sup>. Badania syntaktyczne są konieczne do tego, aby kolejne kroki analizy lingwistycznej nie opierały się na przypuszczeniach, czy wręcz nie pociągały za sobą nieprecyzyjnych lub mylnych wyników<sup>61</sup>.

Interesujące nas pojęcia cierpienie i chwała oraz słowa tematycznie z nimi powiązane posiadają szeroką gamę form w badanym przez nas piśmie.

Przyglądając się najpierw pojęciom dotyczącym idei cierpienia, zauważamy kilkukrotne występowanie czasownika *πάσχω*. Dwukrotnie spotykamy *indicativus aoristi activi* (1P 2,21; 3,18), jednokrotnie zaś: *optativus praesentis activi* (1P 3,14), *infinitivus praesentis activi* (1P 3,17), a także *imperativus praesentis activi* (1P 4,15). Dostrzegamy jednocześnie wielość imiesłowów zbudowanych na tym rdzeniu. Jest ich aż siedem: *participium praesentis activi* odnajdujemy w 1P 2,19.20.23 oraz 1P 4,19. Tymczasem jako *participium aoristi activi* pojawia się dwukrotnie: w 1P 4,1 oraz 1P 5,10. Jak to już wykazaliśmy wcześniej, w badanym liście spotykamy również jeden przymiotnik – *συμπαθεις*<sup>62</sup> (1P 3,8).

Formy rzeczownikowe od *πάθημα* to dwukrotnie rzeczowniki stojące w *genetivus* (1P 5,1.9) oraz jednokrotnie w *dativus* (1P 4,13) oraz *accusativus* (1P 1,11). Znamienny jest fakt stosowania tych rzeczowników w 1P jedynie w liczbie mnogiej.

<sup>60</sup> Zob. J. Czerski, dz. cyt., s. 127-128.

<sup>61</sup> Por. H. Langkammer, *Metody lingwistyczne*, w: *Metodologia Nowego Testamentu*, Pelplin 1994, s. 251-252.

<sup>62</sup> Przymiotnik ten, stojący w *nominativus pluralis*, został utworzony przez dodanie przedrostka *σύν-* do czasownika *πάσχω*. Obserwujemy tu zmianę spółgłoskową przy dodaniu przedrostka, gdzie *σύν-* zamienia się w *σύμ-* z uwagi na następującą po nim spółgłoskę wargową *π*, zob. A. Auerbach, M. Golias, *Gramatyka grecka*, Warszawa 1985, s. 81.

Określenia synonimiczne dla πάσχω i πάθημα wyrażone w naszym tekście zostały za pomocą słów λυπέω, λύπη. Występują one raz jako czasownik w formie *participium aoristi passivi* (1P 1,6), a raz jako rzeczownik stojący w *accusativus pluralis* (1P 2,19).

Pozostałe wyrazy należące do dość obszernego wokabularium pojęć powiązanych z ideą cierpienia przybierają zarówno formy czasownikowe, jak i rzeczownikowe. Czterokrotnie występują formy *indicativus*. Dwukrotnie spotykamy *indicativus praesentis medii et passivi* czasowników καταλαλέω (1P 3,16) i ὀνειδίζω (1P 4,14), raz *indicativus praesentis activi* czasownika καταλαλέω (1P 2,12) i raz *indicativus imperfecti activi* czasownika λοιδορέω (1P 2,23). Notujemy także obecność *coniunctivus aoristi passivi* czasownika καταισχύνω (1P 3,16) oraz *imperativus praesentis medii et passivi* czasownika αἰσχύνομαι (1P 4,16). Oprócz tych form słownictwo powiązane z cierpieniem pojawia się w postaci *participium*. Są to: *participium praesentis activi* utworzone od ἐπιηρεάζω (1P 3,16) i βλασφημέω (1P 4,4) oraz *participium praesentis medii* od λοιδορέω (1P 2,23). Natomiast rzeczowniki tematycznie powiązane z ideą cierpienia to: αἴμα użyta raz w *genetivus* (1P 1,2) i raz w *dativus singularis* (1P 1,19), μὶσῶσ in *dativus singularis* (1P 2,24), ἐκδίκησιν w *accusativus singularis* (1P 2,14) oraz dwukrotnie w jednym zdaniu λοιδορία – raz w *accusativus*, a raz w *genetivus singularis* (1P 3,9). Dodatkowo notujemy obecność przysłówka αἰσχροκερδῶς (1P 5,2).

Pojęcia służące do opisanego rzeczywistości chwały również przybierają rozmaite formy w poddawanym analizie liście. Czasowniki pochodzące od δοξάζω występują trzykrotnie. Dwa razy jest to *coniunctivus: coniunctivus aoristi activi* (1P 2,12), *coniunctivus praesentis medii* (1P 4,11); występuje także *imperativus praesentis activi* (1P 4,16). Jeden raz pojawia się w omawianym tekście *participium* od δοξάζω, jest to *participium perfecti medii et passivi* (1P 1,8).

Formy rzeczownika δόξα występują aż dziesięć razy. Najczęściej, bo aż dziewięć razy, w liczbie pojedynczej. Jeden raz jest to *accusativus pluralis* (1P 1,11). Pozostałe przypadki to: trzykrotnie *accusativus singularis* (1P 1,7.21; 5,10), dwukrotnie *nominativus singularis* (1P 1,24; 4,11) i cztery razy *genetivus singularis* (1P 4,13.14; 5,1.4).

Spośród wielu wyrażen bliskoznacznych i tematycznie powiązanych z chwałą jedynie dwukrotnie, i to w jednym wersecie, odnajdujemy formy czasownika τιμάω (1P 2,17). Najpierw jako *imperativus aoristi activi*, a następnie jako *imperativus praesentis activi*.

Dostrzegamy trzykrotne występowanie rzeczownika τιμή: dwa razy w *accusativus singularis* (1P 1,7; 3,7) i raz w *nominativus singularis* (1P 2,7). Dwa razy występuje rzeczownik ἔπαινος. W obu przypadkach jest to *accusativus*

*singularis* (1P 1,7; 2,14). Odnajdujemy jeszcze dwa rzeczowniki z interesującego nas wokabularium: ὀρέτη w *accusativus pluralis* (1P 2,9) oraz στέφανος w *accusativus singularis* (1P 5,4). Pozostałe formy słów powiązanych z pojęciem chwały przyjmują postać przymiotników, które pojawiają się 12 razy w naszym piśmie. Cztery razy są to przymiotniki stojące w *nominativus singularis*: πολύτιμος (w stopniu wyższym 1P 1,7), ἐκλεκτός (1P 2,9), πολυτελής (1P 3,4), συνεκλεκτή (1P 5,13). Dwukrotnie występuje przymiotnik μακάριος w *nominativus pluralis* (1P 3,14; 4,14). Jeden raz przymiotnik τίμιος w *dativus pluralis* (1P 1,19). Jeden raz również zastosowany jest przymiotnik ἐκλεκτός w postaci *dativus pluralis* (1P 1,1). Spotykamy także cztery razy przymiotniki użyte w *accusativus singularis*: dwukrotnie od ἐκλεκτός (1P 2,4.6) i dwukrotnie od ἔντιμος (1P 2,4.6).

Wielość form gramatycznych interesujących nas pojęć z dość obszernego wokabularium i dużą częstotliwość występowania w 1P słownictwa związanego z cierpieniem i chwałą przedstawiamy w postaci tabeli.

	Słownictwo związane z ideą cierpienia	Słownictwo związane z ideą chwały
<b>Czasowniki</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>indicativus praesentis medii et passivi</i> (1P 3,16; 4,14)</li> <li>• <i>indicativus praesentis activi</i> (1P 2,12)</li> <li>• <i>indicativus aoristi activi</i> (1P 2,21; 3,18)</li> <li>• <i>indicativus imperfecti activi</i> (1P 2,23)</li>   <li>• <i>coniunctivus aoristi passivi</i> (1P 3,16)</li> <li>• <i>optativus praesentis activi</i> (1P 3,14)</li> <li>• <i>imperativus praesentis activi</i> (1P 4,15)</li> <li>• <i>imperativus praesentis medii</i> (1P 4,16)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>coniunctivus praesentis medii</i> (1P 4,11)</li> <li>• <i>coniunctivus aoristi activi</i> (1P 2,12)</li>   <li>• <i>imperativus praesentis activi</i> (1P 2,17; 4,16)</li>   <li>• <i>imperativus aoristi activi</i> (1P 2,17)</li> </ul>



	Słownictwo związane z ideą cierpienia	Słownictwo związane z ideą chwały
<b>Bezokoliczniki</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>infinitivus praesentis activi</i> (1P 3,17)</li> </ul>	
<b>Imiesłowy</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>participium praesentis activi</i> (1P 2,19.20.23; 3,16; 4,4.19)</li> <li>• <i>participium praesentis medii</i> (1P 2,23)</li> <li>• <i>participium aoristi activi</i> (1P 4,1.1; 5,10)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>participium perfecti medii et passivi</i> (1P 1,8)</li> </ul>
<b>Przymiotniki</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>nominativus pluralis</i> (1P 3,8)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>nominativus singularis</i> (1P 1,7; 2,9; 3,4; 5,13)</li> <li>• <i>nominativus pluralis</i> (1P 3,14; 4,14)</li> <li>• <i>dativus singularis</i> (1P 1,19)</li> <li>• <i>dativus pluralis</i> (1P 1,11)</li> </ul>
<b>Przysłówki</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• αἰσχροκερδῶς (1P 5,2)</li> </ul>	
<b>Rzeczowniki</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>genetivus singularis</i> (1P 1,2; 3,9)</li> <li>• <i>genetivus pluralis</i> (1P 5,1.9)</li> <li>• <i>dativus singularis</i> (1P 1,19; 2,24)</li> <li>• <i>dativus pluralis</i> (1P 4,13)</li> <li>• <i>accusativus singularis</i> (1P 2,14; 1P 3,9)</li> <li>• <i>accusativus pluralis</i> (1P 1,11)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>nominativus singularis</i> (1P 1,24; 2,7; 4,11)</li> <li>• <i>genetivus singularis</i> (1P 4,13.14; 5,1.4)</li> <li>• <i>accusativus singularis</i> (1P 1,7.7.7.21; 2,4.4.6.6.14; 3,7; 5,4.10)</li> <li>• <i>accusativus pluralis</i> (1P 1,11; 2,9)</li> </ul>

Takie zestawienie pozwala dostrzec pewne prawidłowości statystyczne, które indykują zamierzenia autora. Otóż, po pierwsze, zwraca uwagę fakt zastosowania przez autora wielu czasowników związanych z cierpieniem w trybie oznajmującym. Dwukrotnie w odniesieniu do terażniejszości i dwukrotnie – do przeszłości. Tymczasem w ogóle w 1P nie odnotowujemy trybu *indicativus* związanego z ideą chwały. Podobnie zwraca uwagę statystyka zastosowania form imiesłowu interesujących nas pojęć. Spotykamy dziesięć takich form w odniesieniu do cierpienia i tylko jedną w odniesieniu do chwały.

Częściej spotykamy formy *coniunctivus* słownictwa związanego z chwałą niż z cierpieniem – w stosunku dwa do jednego. Zdecydowanie dominują przymiotniki związane z chwałą nad tymi formami idei cierpienia. Ich stosunek wynosi osiem do jednego. Upodobanie do rzeczowników określających chwałę w stosunku do tych dotyczących cierpienia również jest wyraźne – ponad dwukrotne: stosunek wynosi dwadzieścia jeden do dziesięciu.

Wśród rzeczowników związanych z interesującym nas zakresem semantycznym zwraca uwagę sposób ich łączenia z określonymi formami czasownika. Nie spotykamy rzeczowników opisujących ideę cierpienia w połączeniu z *coniunctivus*, podczas gdy te związane z ideą chwały aż siedmiokrotnie są związane z tą formą czasownika (1P 1,7.7.7; 2,6.6.9; 4,13). Przymiotniki opisujące rzeczywistość chwały dwukrotnie określają rzeczowniki powiązane z trybem *coniunctivus aoristi activi* (1P 2,9) i *passivi* (1P 1,7).

Powyższe obserwacje pozwalają dostrzec prawidłowość, zgodnie z którą cierpienie jawi się wyraźniej jako rzeczywistość konkretna i doświadczalna, będąca treścią przeżyć adresatów pisma (czasowniki w trybie oznajmującym, imiesłowy), podczas gdy doświadczenie chwały jest niejako wychylone ku przyszłości, w formie *coniunctivus* zapowiadających uwielbienie Boga<sup>63</sup>. Ideę chwały zdecydowanie częściej opisują rzeczowniki i przymiotniki, a nie formy osobowe czasownika, jak to ma miejsce w przypadku cierpienia. Zatem wydaje się, że chwała w mniejszym stopniu jest rzeczywistością łatwo dostrzegalną w obecnym doświadczeniu adresatów pisma.

Warto jeszcze w tym punkcie monografii, poświęconym analizie form gramatycznych, zwrócić uwagę na kilka kwestii. Po pierwsze, w szerszym kontekście całego pisma łatwo dostrzegamy wysoką częstotliwość konstrukcji imiesłowowych (w całym piśmie pojawiają się 116 razy), które często są

---

<sup>63</sup> Do takich wniosków skłania natura greckiego koniunktywu. Autor dwukrotnie stosuje tę formę dla czasownika  $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\omega$  (1P 2,12; 4,11). Warto pamiętać, że *coniunctivus* jest sposobem wyrażenia stanu/czynności niepewnej, ale prawdopodobnej, pomyślanej albo przewidywanej i oczekiwanej w przyszłości, zob. A. Piwowar, dz. cyt., s. 44-46; D.B. Wallace, dz. cyt., s. 460-480.

rozszerzeniem czasownika głównego. W zdaniach, w których występują interesujące nas pojęcia cierpienia i chwały, są to odpowiednio wersety: 1P 1,6.8.11; 2,14.19.20.21.23.24; 3,7.9.16.17.18; 4,4.13; 5,2.9.10. *Participium* służą także jako wprowadzenia dla następujących po nich sentencji (np. w: 1P 2,4.12; 3,7.9.17; 4,1; 5,4).

Po drugiej, kolejną istotną obserwacją w kontekście całego pisma jest zdecydowana preferencja autora w zastosowaniu *imperativus aoristi* wobec *imperativus praesentis*. Odpowiednio w stosunku dwadzieścia sześć do ośmiu razy. W zdaniach, w których spotykamy wokabularium odnoszące się do idei cierpienia i chwały są to dla *imperativus aoristi*: 1P 2,17; 3,14; 4,1; 5,2.9, a dla *imperativus praesentis*: 1P 2,12; 3,16.

Zaimki w całym piśmie najczęściej występują w liczbie mnogiej, podobnie czasowniki, co świadczy o stylu listu, który całościowo należy opisywać jako pismo będące rodzajem zachęty skierowanej do odbiorców (styl hortatywny)<sup>64</sup>.

Kolejnym istotnym punktem analizy syntaktycznej jest badanie struktury zdań i sposobów ich łączenia. To zdania zbudowane w taki, a nie inny sposób nadają słowom konkretne znaczenia<sup>65</sup>. 1P należy do tych pism NT, w których poziom trudności języka greckiego z pewnością określilibyśmy jako wysoki. Styl nie jest prosty i łatwy do zrozumienia.

W omawianym piśmie spotykamy zdania o dużej długości, połączone za pomocą partykuł. Zdania te często rozwijają myśli poboczne, następczając czytelnikom trudności w tym, aby nie „zgubić” ich głównego tematu. Jedną z cech literackiego stylu 1P jest dość specyficzna budowa zdań – sekwencja słów, w której autor oddziela rzeczownik od jego rodzajnika, a pomiędzy nimi lokuje przymiotniki i określenia (zdania, w których występują interesujące nas pojęcia to: 1P 1,11.21; 2,9)<sup>66</sup>. Łatwo dostrzegamy również upodobanie autora do budowania zdań względnych. Jest ich 31 w całym liście, a zdania względne zawierające idee cierpienia bądź chwały odnajdujemy w: 1P 1,6.8; 2,22-24; 4,4; 5,9. Zdarza się, że zdania względne lub warunkowe następują natychmiast po spójniku. W tym kontekście, z naszego punktu widzenia, istotne są wersety 1P 3,14.16; 4,13<sup>67</sup>. Warta odnotowania jest również obserwacja, która pozwala konstatować o dość częstym stosowaniu zaimków względnych jako łączników zdania (zdania zawierające interesujące nas słowa odnajdziemy w wersetach:

<sup>64</sup> Zob. J.H. Elliott, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 65-67.

<sup>65</sup> Zob. J. Czerski, dz. cyt., s. 128-130.

<sup>66</sup> Por. F. Gryglewicz, dz. cyt., s. 165-166.

<sup>67</sup> Por. J.H. Elliott, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 66-67.

1P 1,8.21; 2,4.23.24; 3,4; 4,4.11; 5,9) oraz użycie  $\epsilon\upsilon\ \tilde{\omega}$ , w szczególności jako okolicznościowego łącznika (dla interesujących nas pojęć w: 1P 1,6; 2,12; 3,16; 4,4).

Partykuły używane przez autora w łączeniu poszczególnych zdań i ich części są odrębną kwestią, na którą często zwracają uwagę komentatorzy 1P. Z łatwością dostrzegamy upodobanie do porównań i stosowania partykuł porównawczych. W zdaniach, w których spotykamy interesującą nas terminologię, są to:  $\tilde{\omicron}\varsigma$ ,  $\kappa\alpha\theta\acute{\omicron}$ ,  $\acute{\omicron}\mu\acute{\omicron}\iota\omicron\varsigma$ . W całym piśmie dodatkowo  $\kappa\alpha\theta\acute{\omicron}\varsigma$ <sup>68</sup>. Zasadniczo  $\tilde{\omicron}\varsigma$  jest zaimkiem względnym, który ze względu na funkcję, jaką pełni w zdaniu, klasyfikujemy tutaj jako partykułę porównawczą. Jest ona zdecydowanie dominująca w 1P i pojawia się 27 razy. W stosunku do długości listu jest to statystycznie najczęstsze jej użycie w pismach NT. Wielokrotnie odnajdujemy ją w zdaniach zawierających odniesienia do interesujących nas idei cierpienia i chwały. Jej znaczenie jest determinowane kontekstem występowania. Czasem  $\tilde{\omicron}\varsigma$  jasno wskazuje na porównanie lub podobieństwo (1P 1,19.24). Kiedy indziej oznacza coś, co uważane jest za przyczynę/powód/przypadek, a nim nie jest (1P 2,12; 4,12.15.15; 5,3). Może też identyfikować rzeczywistą wartość/godność/jakość kogoś, która została potwierdzona jako prawdziwa lub jest dokładnie prawdą (1P 2,14; 4,16). Pozostałe przypadki są zbliżone do trzeciego znaczenia, kiedy  $\tilde{\omicron}\varsigma$  wprowadza coś, co jest realne lub prawdziwe dla czegoś, w dosłownym lub metaforycznym znaczeniu (1P 2,5; 3,7; 4,11)<sup>69</sup>. Natomiast zaskakuje czytelnika całkowity brak w tekście takich spójników jak:  $\acute{\alpha}\rho\acute{\alpha}$ ,  $\tau\epsilon$ ,  $\delta\acute{\epsilon}$ ,  $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\acute{\iota}$ ,  $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\acute{\iota}\delta\acute{\eta}$ , partykuły enklitycznej  $\gamma\acute{\epsilon}$ , zaimków  $\pi\omicron\acute{\upsilon}$ ,  $\pi\acute{\omicron}\varsigma$ , a zwłaszcza spójnika  $\acute{\alpha}\nu$ . Zdaniem żyjącego ponad wiek temu badacza, Charlesa A. Bigga, ten jeden fakt, mianowicie brak  $\acute{\alpha}\nu$  w całym piśmie, wystarcza, aby twierdzić, że autor nie był Grekiem. Nie przyjęlibyśmy jednak tak radykalnego stwierdzenia i za Johnem H. Elliottem uważamy, że jest to zbyt mała przesłanka, aby na jej podstawie stawiać tak odważny wniosek<sup>70</sup>.

Inną cechą, wynikającą z obserwacji syntaktycznej badanego pisma i pozwalającą zbliżyć się nam do określenia jego stylu, jest parenetyczne zastosowanie spójnika  $\omicron\upsilon\acute{\nu}$ . Spójnik ten zazwyczaj odnosi się do rezultatu czy konsekwencji. W 1P występuje sześć razy, a w powiązaniu z interesującym nas wokabularium pojawia się w: 1P 2,7; 4,1; 5,1 (w 1P 5,1 występuje w niektórych wersjach tekstu)<sup>71</sup>. Podobnie struktura zdań, w których odnotowujemy sekwencje rozpoczynające się od *imperativus*, za którym następują wspierające

<sup>68</sup> Por. tamże, s. 66.

<sup>69</sup> Por. tamże, s. 61-62.

<sup>70</sup> Zob. tamże, s. 64.

<sup>71</sup> Por. L. Thurén, *Argument and Theology in 1 Peter. The Origins of Christian Paraenesis* (JSNTSup 114), Sheffield 1995, s. 69.

czasowniki w trybie *indicativus*, wskazuje na zachęcający i motywujący ton listu. Odniesienia do cierpienia i chwały pojawiają się w wersetach: 1P 1,17-21; 2,13-16.18-25; 3,3-5.8-9.13-22; 4,1-6.12-13.15-19; 5,2-4.<sup>72</sup> Po przeprowadzeniu dokładnej analizy syntaktycznej tego pisma Lauri Thurén stwierdził również, że specyfiką autora jest stałe łączenie ze sobą wyrażen nawołujących/napominających z motywującymi, co również określa jego wyrafinowaną technikę pisania<sup>73</sup>.

Niejako zwieńczeniem dokonywanej analizy syntaktycznej jest próba określenia stylu interesującego nas dzieła, którą już po części zrealizowaliśmy. Zanim podsumujemy dotychczasowe konstatacje, wyszczególniamy teraz figury stylistyczne, które nadają indywidualne cechy temu pismu<sup>74</sup>. Odwołania do poszczególnych wersetów, które obecnie znajdują się w nawiasach, uwzględniają jedynie słownictwo związane z pojęciami cierpienia i chwały. Autor 1P chętnie posługuje się takimi figurami stylistycznymi jak:

- aliteracja i asonans (1P 1,6.19; 2,12.18-20.21; 3,16.17.18; 4,4.11.12; 5,2-3.10);
- anaforyczne zastosowanie terminów (1P 2,22-24; 4,14-18; 5,2-3);
- asyndeton (1P 2,6.9; 3,8.18; 5,10);
- elipsa:
  - czasownika εἶμι (1P 1,24; 2,9.19.20; 3,8.14; 4,14);
  - innych czasowników (πάσχει 1P 4,16; ἀσπάζεται 1P 5,13);
  - rzeczowników, zaimków itp. (ἑαυτὸν 1P 2,23; σκεύει 1P 3,7; ὄν 1P 1,8; τήν 1P 1,21);
- hendiadys (1P 4,14);
- metafora (1P 1,6.7.19.23-25.24; 2,4.6-8.9; 3,7; 4,1; 5,2.4.10.13);
- paranomazja (1P 2,23; 3,9.17; 4,19);
- pentada (1P 3,8)<sup>75</sup>;
- pytanie retoryczne (1P 2,20);
- quatrada (1P 4,15; 5,10);
- triada:
  - tekstualna (1P 1,7.19; 2,6; 5,1);
  - strukturalna (1P 1,2; 1,3-12; 5,2-3).

Dodatkowo w opisie stylu warto podkreślić dużą sprawność autora w posługiwaniu się wyrażeniami synonimicznymi, czy wręcz niekiedy swoistą, zamierzoną akumulacją synonimów dla realizacji swoich retorycznych zamierzeń

<sup>72</sup> Por. J.H. Elliott, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 67.

<sup>73</sup> Zob. L. Thurén, *Argument...*, dz. cyt., s. 84-85.

<sup>74</sup> Zob. J. Czerski, dz. cyt., s. 130.

<sup>75</sup> Zob. szerzej w: J.H. Elliott, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 65-67.

(1P 1,7; 2,6; 2,9; 3,8; 4,15; 5,10). Dalej, choćby wielość antytez (1P 1,8.10-12.18-19.24-25; 2,4.7-10.12.17.20.23.24; 3,3-4.9.14.17.18; 4,12-13.15-16; 5,2.9-10), jak również klasyczne stosowanie rodzajnika czy momentami wręcz rytmiczny układ tekstu (1P 1,3-13) oraz niewielka liczba hebraizmów<sup>76</sup> świadczą o wysokich kompetencjach językowych autora. Taka greka bardziej zbliżona jest do języka literackiego niż codziennego<sup>77</sup>.

Kontrargumentami świadczącymi o mniej wyrafinowanym sposobie przekazu są m.in. przypadki opuszczenia rodzajnika określonego tam, gdzie można się go spodziewać (1P 2,6; 3,7; 5,1). Brak rodzajnika w innych miejscach wyjaśniają determinujące konstrukcje *genetivus* (1P 1,2.7.19; 2,12). Poza tym zauważamy sporadyczne opuszczenia partykuły μέν w przeciwieństwie do δέ (1P 2,14; 4,15-16) oraz sporadyczne semityzmy (np. ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς 1P 2,12), a także obecność *divinum passivum* (1P 1,2.7; 2,6.7.21.24; 3,9.16.18; 5,1.4)<sup>78</sup>.

Elementów wulgarnych jest zdecydowanie mniej i dostrzegamy dużą precyzję w myśleniu autora, którego ostatecznie projektujemy jako człowieka niewątpliwie wyedukowanego, posiadającego kompetencje retoryczne. Badany list językowo przypomina średni styl retoryki greckiej. Widać charakterystyczne dla greki okresu hellenistycznego upodobanie autora do stosowania wyrażen rzeczownikowych, skutkujących mnogością rzeczowników abstrakcyjnych, przy jednoczesnym semickim uznaniu dla paralelizmów (1P 1,2.24; 2,4.6.13-14.17.19-20.23; 3,3-4.9.17.18; 4,11.14-16; 5,1.2-3)<sup>79</sup>. Nie zmienia to jednak faktu, że semityzmów w 1P odnotowujemy o wiele mniej niż choćby w listach Pawłowych<sup>80</sup>.

Ton pisma jest zdecydowanie zachęcający (hortatywny). Świadczą o tym, jak już wspomnieliśmy, upodobanie do *imperativus*, przeważające stosowanie zaimków w drugiej osobie liczby mnogiej, parenetyczne zastosowanie spójnika οὖν, liczne antytezy (kontrastowanie wierzących z niewierzącymi lub dawnych typów zachowań z obecnymi), sekwencje *indicativus* postępujących za *imperativus* oraz wspomaganie napomnień cytatami lub aluzjami do ksiąg ST (1P 1,24-25; 2,22-25)<sup>81</sup>.

<sup>76</sup> Por. F. Gryglewicz, dz. cyt., s. 166.

<sup>77</sup> Por. J. Załęski, dz. cyt., s. 105.

<sup>78</sup> Por. J.H. Elliott, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 68.

<sup>79</sup> Zob. tamże, s. 64.

<sup>80</sup> Por. J. Załęski, dz. cyt., s. 105.

<sup>81</sup> Por. J.H. Elliott, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 67-68.

### 1.2.2. Analiza semantyczna terminologii związanej z cierpieniem i chwałą

Semantyka bada znaczenie poszczególnych słów i wypowiedzi. Teksty są zapisem znaków, skomponowanych w określony sposób, w ramach jednostki literackiej. Morfemy i poszczególne wyrażenia są polisemantyczne. Stąd, aby zbliżyć się do właściwego rozumienia wypowiedzi<sup>82</sup> wyrażonej w tak, a nie inaczej zapisanej formie, trzeba odwoływać się nie tylko do słowników, ale analizować poszczególne słowa i wyrażenia w ich wzajemnych relacjach, uwarunkowaniach i przede wszystkim – w ich kontekście<sup>83</sup>. W naszych dociekaniaх badaną jednostką jest Pierwszy List św. Piotra, a obszar zainteresowania ogranicza się do pojęć cierpienia i chwały.

Przedstawiliśmy powyżej szczegółowy wykaz słów wywodzących się od  $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\omega$  i  $\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\zeta\omega$  oraz ich synonimów. Teraz chcemy się zbliżyć do możliwie dokładnego znaczenia, jakie zostało nadane tym pojęciom w 1P. W tym miejscu naszych dociekań przedstawimy wstępną analizę semantyczną pojęć cierpienia i chwały, ograniczając się jedynie do tekstu 1P. Takie zawężenie podyktowane jest faktem, iż drugi rozdział niniejszej monografii, dotyczący intertekstury, poświęcony będzie badaniu znaczenia tych pojęć w szerokim kontekście pism NT, Biblii Hebrajskiej i Biblii Greckiej.

Dla autora 1P cierpienie jest doświadczeniem przypisywanym zarówno Chrystusowi, jak i adresatom pisma – chrześcijanom. Czasownik  $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\omega$  opisuje doznania przykre, fizyczne i duchowe. Przedstawia stan trudnego doświadczenia, bycia dotkniętym przez coś złego, co przychodzi z zewnątrz<sup>84</sup>. Odnosi się także do śmierci, bycia zabijanym (1P 2,21.23; 3,18). Łączy się z okolicznikami, więc spotykamy wyrażenia: „cierpieć za kogoś/dla kogoś” (1P 2,21); „cierpieć za coś” (1P 3,18), „cierpieć w ciełe” (1P 4,1), „cierpieć niesprawiedliwie” (1P 2,19), „cierpieć z powodu sprawiedliwości” (1P 3,14), „cierpieć tak jak ktoś” (1P 4,5), „cierpieć zgodnie z wolą Bożą” (1P 4,19), „cierpieć trochę” (1P 5,10). Rzeczownik  $\pi\acute{\alpha}\theta\eta\mu\alpha$  utworzony poprzez dodanie do czasownika  $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\omega$  przyrostka  $-\mu\alpha$  oznacza „to, co cierpi<sup>85</sup>/cierpienie/to, co się przydarza/to, czego doznaje/

<sup>82</sup> Por. J. Kręcidło, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii św. Jana. Funkcja pneumatologii w chry-stologicznej strukturze czwartej Ewangelii* (SBP 2), Częstochowa 2006, s. 14.

<sup>83</sup> Zob. H. Langkammer, *Metody...*, dz. cyt., s. 252-261; J. Czerski, dz. cyt., s. 131-138.

<sup>84</sup> Zob.  $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\omega$ , w: *The Complete Word Study Dictionary: New Testament*, ed. S. Zodhiates, Chattanooga 1993, s. 1127.

<sup>85</sup> Por. tamże, s. 1087.

przykrość”. Występuje w liczbie mnogiej i dotyczy zarówno cierpień Jezusa (1P 1,11; 4,13; 5,1), jak i adresatów pisma (1P 4,13; 5,9)<sup>86</sup>.

Czasownik πάσχω i rzeczownik πάθημα w odniesieniu do Chrystusa pojawiają się kilkukrotnie<sup>87</sup>. Pierwsze zastosowanie, w 1P 1,11, od razu ukierunkowuje odbiorców na łączenie rzeczywistości cierpień Chrystusa z chwałą, gdy jest mowa o przewidzianych dla Niego cierpieniach i następujących po nich chwałach/uwielbieniach.

Następnie, jak to już wykazaliśmy uprzednio, w wersetach 1P 2,19-23 spotykamy nagromadzenie form czasownikowych od πάσχω. Odnoszą się one zarówno do Chrystusa, jak i do adresatów pisma. Co szczególnie istotne dla nas, w tym punkcie dociekań zauważamy, że w 1P 2,21 autor stosuje czasownik πάσχω w znaczeniu śmierci Chrystusa (ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν „wycierpiał za was”). Kolejne wyrażenia λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδορεῖ, πάσχων οὐκ ἠπειλεῖ („znieważany nie znieważał, cierpiąc, nie groził” 1P 2,23) także odnoszą się do Jego męki<sup>88</sup>. Podobnie dalej, w 1P 3,18 tak jak w 1P 2,21, sens użytego πάσχω, w zdaniu Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν („Chrystus raz wycierpiał za grzechy”), wskazuje na śmierć Chrystusa. Interesujący w tym kontekście jest również fakt odnalezienia w niektórych dość ważnych świadkach tekstu, w wersetach 1P 2,21 oraz 1P 3,18 lekcji ἀπέθανεν („umarł”) w miejsce ἔπαθεν („wycierpiał”)<sup>89</sup>. Stosowanie czasownika ἀποθνήσκω to Pawłowy sposób mówienia o śmierci Chrystusa. Sformułowanie łączące πάσχω i ὑπὲρ w odniesieniu do Chrystusa w tekstach NT występuje jedynie w 1P 2,21 oraz 1P 3,18. Kolejny przypadek użycia πάσχω w odniesieniu do Chrystusa znajdujemy w wersecie 1P 4,1. Tu również jego odcień znaczeniowy wskazuje na konkretną rzeczywistość ukrzyżowania (Χριστοῦ οὖν παθόντος σαρκί „Skoro więc Chrystus cierpiał w ciele”). Dostrzec zatem należy oryginalną tendencję autora 1P, który stosuje ἔπαθεν zamiast ἀπέθανεν tak, aby uwypuklić znaczący dla siebie czasownik πάσχω i upodobnić cierpienia chrześcijan do męki Chrystusa. Jest to tendencja typowa dla autora i jego własny pomysł<sup>90</sup>. Nie znajdziemy w naszym liście innych określeń odwołujących się do śmierci Chrystusa, takich

<sup>86</sup> Por. πάθημα, w: *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* (PSB), red. R. Popowski, Warszawa 1995<sup>2</sup>, s. 455.

<sup>87</sup> Formy od πάσχω, w: 1P 2,21.23; 3,18; 4,1; od πάθημα, w: 1P 1,11; 4,13; 5,1.

<sup>88</sup> Por. M. Dubis, *1 Peter. A Handbook on the Greek Text* (BHGNT), Waco 2010, s. 78.

<sup>89</sup> Ἀπέθανεν to *indicativus aoristi acctivi* czasownika ἀποθνήσκω (forma złożona z przedrostka ἀπό oraz czasownika θνήσκω) oznaczającego: „umarł”. W 1P 2,21 lekcję ἀπέθανεν spotykamy w: P<sup>81</sup>, N, Ψ 5. 307, sy<sup>p</sup>; w 1P 3,18 lekcję ἀπέθανεν spotykamy w: P<sup>72</sup>, N<sup>\*2</sup>, A, C<sup>2</sup>, C<sup>\*vid</sup>, z?, vg<sup>cl?</sup>, sy<sup>p</sup>, sa<sup>ms</sup>, Cl<sup>lat</sup>; Aug?, zob. *Novum Testamentum...*, dz. cyt., s. 700, 703.

<sup>90</sup> Zob. S. Hałas, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 203, 262.



jak: ἀποθανεῖν („umrzeć”), θάνατος („śmierć”) lub σταυρωθῆναι („być ukrzyżowanym”), σταυρός („krzyż”). Śmierć Chrystusa według 1P dokonała się „za grzechy” (περὶ ἀμαρτιῶν 1P 3,18) lub „za was” (ὕπερ ὑμῶν 1P 2,21; niektóre lekcje 1P 4,1<sup>91</sup>), miała miejsce „raz” na zawsze (ἅπαξ 1P 3,18) oraz jest złączona ze zmartwychwstaniem (1P 3,21).

Rzeczownik πάθημα zastosowany w 1P 4,13 oraz 1P 5,1, podobnie jak w 1P 1,11, łączy rzeczywistość cierpienia Chrystusa i uczestnictwa w nich z chwałą, a w 1P 4,13 dodatkowo z radością<sup>92</sup>.

Dostrzegamy również wielokrotne użycie form pochodzących od πάσχω i πάθημα w odniesieniu do adresatów pisma. Jednak o ile w przypadku Chrystusa, jak wykazaliśmy powyżej, znaczenie πάσχω często określa rzeczywistość jego śmierci krzyżowej, o tyle w przypadku aplikacji tego słowa do adresatów nie znajdujemy tak wyraźnej konotacji ze śmiercią. Jedynie w 1P 4,1 πάσχω mogłoby oznaczać po prostu „umrzeć” (ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἀμαρτίας „kto cierpiał w ciele, zaprzestał grzechu”), choć nawet jeśli tak, to odnosiłoby się do ich metaforycznej śmierci, tzn. do chrztu.

Przyglądając się kolejnym wersetom, w których autor używa tego słownictwa wobec adresatów, najpierw zwracamy uwagę na 1P 2,19. Tu znaczenie πάσχω wynika z kontekstu i wersetu uprzedniego, w którym autor, w parenezie skierowanej do niewolników, zachęca ich do uległości zarówno wobec panów dobrych, jak również surowych/niesprawiedliwych. Cierpienie jest zatem związane ze smutnym doświadczeniem niesprawiedliwości (ὕποφέρει τις λύπας πάσχω ἀδίκως „znosi smutki, cierpiąc niesprawiedliwie”). Kolejny werset, 1P 2,20, jeszcze bardziej precyzyjnie określa rodzaj tego cierpienia jako ἀγαθοποιούντες καὶ πάσχοντες ὑπομένετε („dobrze czynicie i znosicie cierpienia”). Oznacza to zatem cierpienie niewolników, którzy właściwie/dobrze wykonali swoje zadanie i w zamian ponieśli niesprawiedliwą karę (κολαφίζεσθαι). Πάσχω, które oznaczać może cierpienie spowodowane różnymi czynnikami (besztanie, bicie, złe traktowanie), w tym miejscu, poprzez związek z κολαφίζεσθαι w swoim odcieniu znaczeniowym, zostaje zawężone do cierpienia rozumianego jako kara i to niesłusznie wymierzona<sup>93</sup>. Takie rozumienie πάσχω, jako „cierpienia kary”, wpływa na jego interpretację w kolejnych wersetach kontekstu bliższego (1P 2,21.23). Myśl tę rozwijają określenia ἀδίκως, ὑποφέρειν, ὑπομένειν. Śmierć Chrystusa przyjętą chętnie, będącą niewątpliwie niesprawiedliwą karą, autor

<sup>91</sup> Zob. tamże, s. 704.

<sup>92</sup> Zob. W. Michaelis, πάσχω, w: TDNT V, ed. G. Friedrich, G. Kittel, transl. by G.W. Bromiley, Grand Rapids 1979, s. 904-924.

<sup>93</sup> Por. M. Dubis, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 75.

ukazuje jako przykład (ἀγαθοποιούντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε 1P 2,20), do podążania za którym wzywa adresatów<sup>94</sup>.

W dalszej części listu, w 1P 3,14, spotykamy zdanie: εἰ καὶ πάσχετε διὰ δικαιοσύνην, μακάριοι („Ale nawet jeźelibyście mieli cierpieć z powodu sprawiedliwości, jesteście godni czci”). Skoro διὰ raczej nie może mieć znaczenia modalnego, to sens δικαιοσύνην wykracza poza znaczenie ἀδίκως w 1P 2,19 i ἀγαθοποιούντες w 1P 2,20. Skoro uprzednio rozumieliśmy cierpienie jako niesłuszną karę wymierzoną pomimo wypełnienia swoich obowiązków i zadań, to teraz mamy do czynienia z cierpieniem z powodu czynienia tego, co sprawiedliwe. Użyta tu konstrukcja zdania warunkowego z optatiwem implikuje adresatów listu jako tych, którzy jeszcze nie cierpieli dla sprawiedliwości. Chociaż taka możliwość wydaje się odległa, to autor wzywa ich w dalszej części zdania, aby się nie bali i nie dali się zaniepokoić. Sens πάσχω w 1P 3,17 jest bardziej ogólny i przypomina ten, który wykazaliśmy w 1P 2,20. Autor zachęca do czynienia dobrze pośród cierpień, o których mowa w wersecie uprzednim, 1P 3,16, gdzie podnosi się postulat zachowania dobrego/czystego sumienia w sytuacji krzywdzącego szkalowania, oczerniania. Podobny odcień znaczeniowy interesującego nas słowa spotykamy w 1P 4,15-16. Pouczenie tu zawarte obejmuje kwestię znoszenia cierpień, najpierw od strony negatywnej. Autor uwypukla powody, które nie powinny towarzyszyć cierpieniom adresatów (bycie zabójcą, złodziejem, złoczyńcą, mieszającym się do cudzych spraw). Zdanie: μὴ γὰρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιός [...] („Niech jednak nikt z was nie cierpi jako zabójca albo jako złodziej, albo jako złoczyńca [...]” 1P 4,15) odnosi się do chrześcijan, którzy mogliby być ukarani przez publiczne sądy jako zabójcy, złodzieje itp. Kolejny werset – 1P 4,16 – również sugeruje, że chodzi o publiczne, społeczne potępienie i karę. Autor wskazuje w nim, że chrześcijański styl życia, tu szczególnie znoszenie cierpień, nie powinien być powodem ich zawstydzenia (z powodu społecznego potępienia i kary), lecz przeciwnie – okazją do uczenia, wychwalania Boga. Tym niemniej πάσχω użyte dalej w 1P 4,19 i jest bardziej ogólne, i może odnosić się do wszelkich rodzajów cierpienia, na jakie chrześcijanie prawdopodobnie byli narażeni, tzn.: obelg, groźb, napadów, utrudnień w pracy oraz innych form prześladowania.

Cierpienia dotyczące adresatów, a wyrażone rzeczownikowo w 1P 5,9 i czasownikowo w 1P 5,10, nie różnią się zasadniczo w swoich odcieniach znaczeniowych od tych, o których mowa w innych fragmentach 1P. Jednak użyte w tym miejscu, na zakończenie listu, w swoim kontekście uwypuklają zakres i powagę tych cierpień. Autor zaznacza powszechność takiej sytuacji, pisząc, że tych samych cierpień

<sup>94</sup> Zob. W. Michaelis, dz. cyt., s. 904-924.

dopełniają ich bracia na świecie (1P 5,9). Dalej, w wyrażeniu ὀλίγων παθόντας („po krótkich cierpieniach” 1P 5,10) podkreśla charakter cierpień z jednej strony jako krótkotrwały i przejściowy, a z drugiej – indykuje ich eschatologiczne zakończenie (καταρτίσει, στηρίξει, σθενώσει, θεμελιώσει „wydoskonali, utwierdzi, umocni, ugruntuje”), na co wskazuje zastosowanie aorystu (παθόντας)<sup>95</sup>.

Autor 1P w swoim piśmie, jak już uprzednio wykazaliśmy, prezentuje szeroki katalog słownictwa służącego przedstawieniu doświadczeń związanych z cierpieniem. Spotykamy w tym obszernym wokabularium takie określenia jak: αἶμα („krew” 1P 1,2,19); λύπη („smutek/cierpienie” 1P 1,6; 2,19); πειρασμός („doświadczenie/próba” 1P 1,6; 4,12); δοκιμάζω („próbowanie/oczyszczanie” 1P 1,7); καταλαλέω („szkalowanie/oczeknianie” 1P 2,12; 3,16); κολαφίζω („bicie/policzkowanie” 1P 2,20); λοιδορέω („znieważanie/złorzeczenie” 1P 2,23; 3,9); ξύλον („drzewo” jako narzędzie egzekucji 1P 2,24); μώλωψ („krwawy siniec/rana/pręga” 1P 2,24); φοβέω („zastraszanie” 1P 3,14); ἐπιηρεάζω („zniesławianie/lżenie/fałszywe oskarżanie” 1P 3,16); βλασφημέω („przeklinanie/mówienie źle, krzywdząco” 1P 4,4); πύρωσις („żar/ognista próba 1P 4,12); ὀνειδίζω („lżenie/złorzeczenie” 1P 4,14); κρίμα („sąd” 1P 4,17).

Godny odnotowania jest fakt, iż doświadczenia cierpienia w stosunku do Chrystusa akcentują bardziej fizyczny aspekt jego męki i śmierci, podczas gdy w przypadku adresatów zdecydowanie bardziej odnoszą się do cierpień moralnych, spowodowanych głównie wymierzoną w nich tzw. złą mową. Jak zauważa Stanisław Hałas, w najbardziej rozbudowanym passusie dotyczącym cierpień Chrystusa (1P 2,22-24) zwraca się uwagę właśnie na złorzeczenia i obelgi (λοιδορέω)<sup>96</sup>. Ten aspekt, moralnego cierpienia Chrystusa podczas męki, staje się doświadczeniem wspólnym także dla odbiorców pisma. Wydaje się, że w swoich uwarunkowaniach historycznych autor nie wyobraża sobie, aby jego adresaci byli celem formalnych krwawych prześladowań. Widzi ich natomiast jako ofiary społecznego ostracyzmu. Semantyczny odcień ich cierpień jest związany z doświadczeniem odrzucenia, które spowodowane jest upokorzeniami pochodzącymi z mowy (oszczerstwa, złorzeczenie, lżenie, przeklinanie) i powoduje lęk oraz smutek<sup>97</sup>. Taki rodzaj cierpienia oczywiście nie jest mniej realny i mniej dotkliwy niż ból fizyczny. Jak zauważa Luke T. Johnson, „Prześladowanie może przynieść śmierć, ale z sensem. Społeczna pogarda może zagrażać samemu sensowi, który jest bardziej subtelną formą śmierci”<sup>98</sup>.

<sup>95</sup> Zob. tamże.

<sup>96</sup> Por. S. Hałas, *Zmartwychwstanie...*, dz. cyt., s. 41.

<sup>97</sup> Por. tamże, s. 45.

<sup>98</sup> L.T. Johnson, *The Writings of the New Testament*, Minneapolis 2010, s. 435.

Ewidentnie Jezus przedstawiony jako cierpiący i pokornie znoszący doznawane zło (1P 3,9.18; 4,1.13.16) jest punktem odniesienia i matrycą życia dla chrześcijan. Przykład Chrystusa oraz szczególnie z Nim więź, wynikająca z powołania, implikują w nich postawę czynienia dobrze tym, którzy ich krzywdzą (1P 3,9.13-14.17; 4,4.15-16.19)<sup>99</sup>. Cierpiący za wiarę uczestniczą w cierpieniach Chrystusa i jest to ich przywilej (1P 4,13). On zostawił im wzór swojego cierpienia, aby wstępowali w Jego ślady (Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν, ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἰχνεσιν αὐτοῦ 1P 2,21). „Do tego zostali powołani” (εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε 1P 2,21). Sama wiara w Chrystusa, implikująca w sobie czynienie dobra (ἀγαθοποιΐα), pociąga za sobą doświadczenie cierpienia (1P 4,14-19), którego należy spodziewać się w obecnych okolicznościach (1P 4,12)<sup>100</sup>. Wierzący nie są jednak wezwani do powtarzania Jego śmierci. Mają raczej naśladować sposób jego wytrwałości przed śmiercią. Mają cierpieć, mimo że nie zrobili nic złego (1P 2,19). Wzorem jest niesprawiedliwie cierpiący Jezus<sup>101</sup>, który cierpiał, mimo że „nie popełnił grzechu, a w Jego ustach nie było podstępu” (1P 2,22), „znieważany nie znieważał, cierpiąc, nie groził, ale oddawał się sądzącemu sprawiedliwie” (1P 2,23). Dlatego też, gdy chrześcijanie są lżeni, nie powinni odpowiadać podobnym znieważaniem, lecz błogosławić adwersarzy (1P 3,9) i pokładać ufność w Bogu (1P 1,21)<sup>102</sup>. Oprócz modelu niewinnego cierpienia Chrystusa dostrzegamy również model cierpienia skutecznego. Cierpienie Chrystusa przynosi zbawcze skutki dla wierzących (1P 1,2.19; 3,18). Natomiast cierpienie wierzących, analogicznie, jest ukazane jako forma świadectwa, która może zwrócić niewierzących ku Bogu (τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύοντες δοξάσωσιν τὸν θεὸν 1P 2,12, także w: 1P 2,15; 3,1-2). Wreszcie wzór, jaki wierzący dostają w Chrystusie, wskazuje na rehabilitację znoszących cierpienia. Chrystus jest dowodem na to, że cierpienia nie są ostatecznym przeznaczeniem, a jedynie drogą do chwały (1P 1,11; 2,20; 4,13-14; 5,1.10)<sup>103</sup>.

Rzeczywistość chwały, będąca pojęciem antonimicznym dla cierpienia, jest w 1P przede wszystkim określana za pomocą form czasownika δοξάζω i rzeczownika δόξα. W klasycznej grece δόξα jako *nomen actionis* wywodzi się od czasownika δοκέω („przypuszczać, wydawać się”) i określa oczekiwanie, opinię, reputację, szacunek czy sławę, chwałę. Jednakże w zastosowaniu przez autorów LXX i NT δόξα traci część świeckiego sensu i przybiera specyficzne,

<sup>99</sup> Zob. J. Kręcidło, *Pouczenia dla wybranych grup adresatów w Pierwszym Liście Piotra*, w: *Będziecie Moimi świadkami* (AMA 18), red. M. Basiuk, A. Malina, Warszawa 2012, s. 193-194.

<sup>100</sup> Zob. P.H. Towner, *Resurrection in 1 Peter*, „The Biblical Annals” 9 (2019), nr 3, s. 517.

<sup>101</sup> Por. J. Kręcidło, *Pouczenia...*, dz. cyt., s. 199.

<sup>102</sup> Por. L.T. Johnson, dz. cyt., s. 434.

<sup>103</sup> Por. J.B. Green, *1 Peter* (THNTC), Grand Rapids 2007, s. 214.

religijne znaczenie. Autorzy biblijni za pomocą tego rzeczownika określają boski i niebiański blask, wzniosłość i majestat Boga, istotę Boga, Jego moc i splendor. Natomiast δοξάζω jako czasownik zastępczy wywodzący się od δόξα w tekstach biblijnych oznacza posiadanie lub dawanie udziału w δόξα – chwalenie, otaczanie chwałą, czczenie, uwielbianie, wysławianie, głoszenie chwały<sup>104</sup>. W 1P jest on stosowany dla wyrażenia czynności zarówno boskiej, jak i ludzkiej. W 1P 1,8 jest czynnością boską i odnosi się do przyznania chwały rzeczy<sup>105</sup> (tu: radości), w znaczeniu uczynienia jej wspaniałą, doskonałą, chwalebłą (ἀγαλλιάσθε χαρᾶ ἀνεκκλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ). Jako czynność podejmowana przez ludzi jest skierowana ku Bogu i polega na wielbieniu Go, wysławianiu, głoszeniu Jego chwały, adorowaniu Go (1P 2,12; 4,11.16)<sup>106</sup>.

Autor 1P zdecydowanie częściej sięga po formy rzeczownika δόξα. Najczęściej występują one w liczbie pojedynczej, tylko jeden raz na dziesięć zastosowań autor ucieka się do liczby mnogiej (1P 1,11)<sup>107</sup>. Δόξα to boski sposób istnienia. Jest przypisywana, po pierwsze, Bogu jako Jego naturalna własność, ale również Chrystusowi. Oznacza chwałę, majestat, sławę (1P 4,11.13), opisuje stan właściwy zmartwychwstałemu Chrystusowi (1P 1,11). Ta chwała jest również – po drugie – przewidziana dla wierzących przez ich przynależność do Boga i udział w stanie, w jakim znajduje się zmartwychwstały Chrystus (1P 1,11.21; 4,13.14; 5,1.4.10)<sup>108</sup>. W 1P 1,24 δόξα opisuje warunki zewnętrzne oznaczające chwałę, godność, świętość, rzucający się w oczy splendor, wspaniałość, przepych, blask<sup>109</sup>. Dla wierzących uczestnictwo w δόξα staje się możliwe dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa i jest celem ich powołania, stanem zbawienia (1P 5,4). To uwielbienie (gloryfikacja) wierzących z jednej strony realizuje się dzięki Duchowi już teraz, w obecnym życiu człowieka (εἰ ὀνειδίξεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι, ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται „Jeżeli lżą was z powodu imienia Chrystusa, jesteście godni czci, ponieważ Duch chwały Boga na was spoczywa” 1P 4,14). Łączność w cierpieniach z Chrystusem, dzięki Duchowi, daje wierzącym już w terażniejszości możliwość partycypowania w Jego chwale<sup>110</sup>. Z drugiej strony zostanie to w sposób

<sup>104</sup> Zob. szerzej: G. Kittel, G. Rad, δοκέω, δόξα, δοξάζω, συνδοξάζω, ἔνδοξος, ἐνδοξάζω, παράδοξος, w: TDNT II, ed. G. Kittel, transl. by G.W. Bromiley, Grand Rapids 1995<sup>2</sup>, s. 232-255.

<sup>105</sup> Por. δοξάζω, w: *Wielki słownik grecko-polski...*, dz. cyt., s. 143.

<sup>106</sup> Zob. δοξάζω, w: *The Complete Word Study...*, dz. cyt., s. 480-481.

<sup>107</sup> Por. M. Dubis, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 20.

<sup>108</sup> Por. δόξα, w: *Wielki słownik grecko-polski...*, s. 143.

<sup>109</sup> Por. δόξα, w: *The Complete Word Study...*, dz. cyt., s. 477-480.

<sup>110</sup> Por. S.M. Christensen, *Reborn Participants in Christ: Recovering the Importance of Union with Christ in 1 Peter*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 61 (2018), no. 2, s. 349.

widzialny dopełnione w paruzji i zmartwychwstaniu ciał (1P 4,13; 5,1.4). Mamy zatem napięcie polegające na jednoczesności jej posiadania (chwały) w teraźniejszości i oczekiwania posiadania jej w pełni w eschatologii, już bez pośrednictwa Ducha<sup>111</sup>.

Aby właściwie odczytać odcienie znaczeniowe pojęcia „chwała”, jakie autor nadaje słowom δόξα i δόξα w 1P, zwróćmy uwagę na ich powiązania z innymi terminami i kontekst ich występowania. Najpierw dostrzegamy w wersecie 1P 1,7 osobliwe nagromadzenie synonimów ἔπαινος, δόξα oraz τιμή. Wszystkie te wyrazy wskazują na cel dążeń adresatów, oczekiwany stan szczęśliwości, eschatologicznej nagrody. Autor zachęca ich do wytrwałości (1P 1,6) w obecnie znoszonych cierpieniach, ze względu na przygotowaną dla nich sławę, chwałę i cześć „przy objawieniu Jezusa Chrystusa” (ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ). Zastosowanie słów ἔπαινος oraz τιμή wraz z δόξα w tym kontekście implikuje odniesienie nie tylko do przyszłości eschatologicznej, lecz również do obecnych doświadczeń. Ἐπαινος oznacza pochwałę i wyróżnienie za zasługi udzielane przez namiestników reprezentujących władzę publiczną, τιμή oznacza cześć/honor, który – jak już wiemy – w rzeczywistości życia odbiorców pisma został bardzo mocno nadszarpnięty przez doświadczenia cierpienia wynikających z obelg, fałszywych oskarżeń i niesprawiedliwie wymierzanych im kar. Zatem przysła chwała ukazana jest jako przeciwieństwo wobec obecnie przeżywanych cierpienia. Chwała ta wyraża jednocześnie uhonorowanie i wywyższenie przez Boga odrzuconych i upokorzonych chrześcijan. Jego aprobatę dla wartości ich wiary, oczyszczonej – podobnie jak złoto – w ogniu cierpienia (1P 1,7)<sup>112</sup>.

Dostrzegamy także istotne powiązanie pojęcia chwały z radością – w wersach 1P 1,8 (ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξαμένῃ) oraz 1P 4,13 (ἀλλὰ καθὼς κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν, χαίρετε, ἵνα καὶ ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ χαρῆτε ἀγαλλιῶμενοι „ale się cieszcie, uczestnicząc w cierpieniach Chrystusa, abyście tym bardziej się cieszyli i radowali przy objawieniu się Jego chwały”). Czasownik ἀγαλλιᾶσθε (1P 1,6.8), który oznacza radość wyrażaną na zewnątrz, w takiej formie zapisu przysparza trudności interpretacyjnych. Możemy rozumieć go jako *indicativus praesentis* w znaczeniu prezentycznym, jako *praesens* futuryczne, lub jako *imperativus praesentis*. W literaturze przedmiotu znajdujemy różne stanowiska. Znaczenie indykatywne ἀγαλλιᾶσθε wydaje się zdecydowanie lepszym wyborem z uwagi na ton/nastroj tej części pisma. List nabiera wyraźnego charakteru wezwania, zachęty dopiero od wersetu 1P 1,13. Za m.in. Troy'em Martinem przychyłamy się do odczytania

<sup>111</sup> Zob. G. Kittel, *The NT Use of δόξα*, w: TDNT II, dz. cyt., s. 247-251.

<sup>112</sup> Por. S. Hałas, *Zmartwychwstanie...*, dz. cyt., s. 44.

ἀγαλλιᾶσθε, w obu przypadkach (1P 1,6.8), jako *praesens* w znaczeniu futu-  
rycznym. Argumentacja takiego wyboru podyktowana jest podstawowymi  
elementami kontekstu. Przysłówek ἄρτι wskazuje na to, co ma miejsce „teraz”  
w przeciwieństwie do tego, co stanie się w przyszłości (ἀγαλλιᾶσθε). Dalej  
rozumienie poprzednika ἐν ᾧ (1P 1,6) jako ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ podyktowane  
może być bliskością takiego właśnie wyrażenia w wersecie uprzednim (1P 1,5)  
i jego gramatyczną zgodnością. Wtedy ucieszenie się „radością niewymowną  
i pełną chwałą” (ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξαμένῃ) będzie  
miało miejsce w czasie ostatecznym<sup>113</sup>. Chodzi o radość eschatologiczną, na  
co również wskazuje 1P 4,13, gdzie podobnie chwała jest zestawiona z rado-  
ścią. Eschatologiczna radość wierzących będzie spowodowana ukazaniem się  
chwały Chrystusa. Będzie to radość intensywna, co uwypukla repetycja słów  
synonimicznych określających cieszenie się, radowanie (χαίρω, ἀγαλλιάω).  
Ta radość wynikająca z chwały przychodzącego Chrystusa wyraźnie kontrastuje  
z obecnym doświadczeniem cierpienia adresatów<sup>114</sup>.

Do właściwego odczytania znaczenia nadanego przez autora pojęciu  
chwały w 1P zbliża nas także interesująca obserwacja Stanisława Hałasa, który  
zauważa niemałe podobieństwo sekwencji słów w wersetach 1P 2,9 oraz 1P 5,10.  
Spotykamy tam wyrażenia, w których jest mowa o Bogu, który „wezwał/po-  
wołał” (καλέω) adresatów. Różnica dotyczy tego, dokąd zostali wezwani, celu  
ich powołania. W 1P 2,9 jest to „Jego przedziwne światło” (εἰς τὸ θαυμαστὸν  
αὐτοῦ φῶς), w 1P 5,10 – „Jego wieczna chwała” (εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ δόξαν).  
Zatem rzeczywistość chwały może być kojarzona z pojęciem światła, blasku  
właściwego zmartwychwstałemu Chrystusowi. Wskazują na to również inne  
miejsca w 1P, gdzie jest mowa o ukazaniu się (ἀποκάλυψις) chwały Chrystusa  
(1P 1,7.13; 4,13; 5,1)<sup>115</sup>.

Autor 1P celowo wielokrotnie posługuje się pojęciami cierpienia i chwały,  
odnosząc je do Chrystusa i do adresatów. Kilkukrotnie zestawione są one  
wprost ze sobą. Pojęcia te opisują rzeczywistość sobie przeciwną i na zasadzie  
kontrastu treść jednego możemy odnaleźć w drugim. Karen H. Jobs widzi  
wręcz w tych dwóch sprzężonych ze sobą rzeczywistościach „dwie strony tej  
samej monety”<sup>116</sup>. Gdy idzie o Chrystusa, w 1P widzimy jedynie dwa główne  
etapy jego egzystencji: cierpienia i śmierć (1P 1,11; 2,21.23; 3,18; 4,1.13; 5,1) oraz

<sup>113</sup> Zob. T. Martin, dz. cyt., s. 308.

<sup>114</sup> Por. A.E. Stewart, *When Are Christians Saved and Why Does it Matter? An Investigation into the Rhetorical Force of First Peter's Inaugurated Soteriology*, „Trinity Journal” 32 (2011), no 2, s. 229.

<sup>115</sup> Zob. S. Hałas, *Zmartwychwstanie...*, dz. cyt., s. 35-36.

<sup>116</sup> K.H. Jobs, *1 Peter* (BECNT), Grand Rapids 2005, s. 302.

stan definitywnie inny, przeciwny cierpieniom. Chodzi mianowicie o Jego stan po zmartwychwstaniu, streszczony przez pojęcie chwały (1P 1,11.21). Cierpienia chrześcijan, które są konsekwencją społecznego odrzucenia, spowodowane są wymierzoną w nich złą mową, powodują lęk i smutek. Są jednak jedynie doczesne i krótkotrwałe (1P 1,6; 5,10), przeciwstawiona zostaje im wieczna natura przyszłego dziedzictwa i chwały (1P 1,4; 5,10)<sup>117</sup>. Zjednoczenie swoich cierpień z cierpieniami Chrystusa ma stać się dla nich drogą do udziału w Jego chwale. Chwała rozumiana jest jako zjawisko rekompensaty, uhonorowania, aprobaty ze strony Boga, przeciwnej ich społecznemu odrzuceniu. Związana jest ona z radością odwrotną spowodowanemu przez cierpienia smutkowi<sup>118</sup>. Obecnie udział w tej chwale jest częściowy, a przyszłość eschatologiczna pozwoli doświadczyć jej w sposób pełny<sup>119</sup>.

### 1.2.3. Analiza pragmatyczna terminologii związanej z cierpieniem i chwałą

Badanie pragmatyki tekstów bazuje na założeniu, że każda wypowiedź w procesie komunikacji jest zorientowana na osiągnięcie konkretnego celu, efektu oddziaływania wobec odbiorcy<sup>120</sup>. Analiza pragmatyczna określa cel i powód zredagowania określonego tekstu, próbuje określić jego intencje, to, jak tekst ma wpłynąć na odbiorcę, jakie ma prowokować w nim reakcje<sup>121</sup>. Analiza pragmatyczna akcentuje trzy główne obszary zainteresowania. Są to: badanie zawartości tekstu (treści), jego intencji (celu) oraz oddziaływania (efektu)<sup>122</sup>. Ze względu na specyfikę naszych dociekań w strukturze i dynamice niniejszej monografii, która ogranicza się w pierwszym rozdziale do badania tekstury wewnętrznej, kwestie związane z oddziaływaniem omówimy w dalszej jej części, głównie w rozdziale trzecim. Janusz Czerski, opierając się na założeniach metodologicznych takich naukowców jak Rémi Lack, Harald Weinrich, Wilhelm Egger, formułuje model kolejno podejmowanych działań w ramach analizy pragmatycznej. Postuluje on następujące procedury badawcze: ustalenie kontekstu

---

<sup>117</sup> Por. J.B. Green, dz. cyt., s. 227.

<sup>118</sup> Por. S. Hałas, *Zmartwychwstanie...*, dz. cyt., s. 45.

<sup>119</sup> Por. J. Kręcidło, *Pouczenia...*, dz. cyt., s. 201-202.

<sup>120</sup> Por. W. Egger, *How to Read the New Testament: An Introduction to Linguistic and Historical-Critical Methodology*, Peabody 1996, s. 125.

<sup>121</sup> Por. H. Langkammer, *Metody...*, dz. cyt., s. 264.

<sup>122</sup> Zob. J. Kręcidło, *Nowe życie uczniów Jezusa. J 21 jako owoc eklezjologicznej relektury J 1-20 we wspólnocie Umiłowanego Ucznia* (RSB 33), Warszawa 2009, s. 160-161.



sytuacyjnego, zwrócenie uwagi na zastosowanie *imperativus*, zbadanie oceny postępowania osób w tekście oraz wydobyć modelu postępowania proponowanego dla odbiorców<sup>123</sup>. Takie kroki analityczne wydają się adekwatne do zastosowania w Pierwszym Liście św. Piotra ze względu na jego formę i treść. Zakres naszych zainteresowań oczywiście zawężony jest jedynie do idei związanych z pojęciami cierpienia i chwały.

Kontekst sytuacyjny 1P, jak to już zaobserwowaliśmy, dotyczy – jako odbiorców pisma – chrześcijan zamieszkujących prowincje anatolijskie. W środowisku, w którym żyją, doświadczają społecznego ostracyzmu z powodu ich przynależności do Chrystusa. Są to cierpienia spowodowane tzw. złą mową, oskarżeniami, obelgami, złorzeczeniem. Są to cierpienie niesprawiedliwe.

Ton całości badanego pisma, z uwagi na liczne konstrukcje *imperativus*, wielość zaimków w drugiej osobie liczby mnogiej, parenetyczne zastosowanie spójnika οὐν, liczne antytezy, sekwencje *indicativus* postępujące za *imperativus* oraz wspomaganie napomnień cytataми lub aluzjami do ST, określamy mianem zachęty, apelu, wezwania skierowanego do odbiorców<sup>124</sup>. Taką funkcję mowy, w terminologii analiz pragmatycznych, określamy jako dyrektywną.

Jasno uwypuklonym punktem odniesienia w postępowaniu jest dla adresatów przykład Jezusa Chrystusa i tego, jak On znosił cierpienia, aby wejść do Swej chwały. Chrystus jest wzorem, chrześcijanie mają go naśladować. Kluczową kwestią w wezwaniu do znoszenia niesprawiedliwych cierpień tak jak Chrystus jest to, aby towarzyszyło im czynienie dobra. Z kolei wielość stosowanych antytez, w których autor zestawia wierzących z niewierzącymi, jasno określa postawy przez niego nierekomendowane, przed którymi przestrzega i do których chce uprzedzić odbiorców listu. Postawami, które są negatywnym *exemplum* obserwowanym wśród pogan są: odziedziczone po przodkach złe postępowanie (1P 1,18-19); odrzucenie Chrystusa i oddalanie się od niego (1P 2,4.7-10); oczernianie chrześcijan jako złoczyńców (1P 2,12; 3,16); cierpienie jako zabójcy, złodzieje, złoczyńcy, mieszający się do cudzych spraw (1P 4,15). Autor przestrzega również przed wypełnianiem pasterskiej posługi wobec Bożego stada ze względu na haniebny zysk (1P 5,2).

Modelem postępowania, którego przyjęcie możemy określić mianem celu całego pisma, jest upodobnienie się adresatów do Chrystusa. Chrześcijanie są wprost pouczeni, aby przyjąć w sytuacji cierpień tę samą postawę moralną co Chrystus, mianowicie, aby pozostali bez grzechu, czyniąc dobro (1P 2,21; 4,1)<sup>125</sup>.

<sup>123</sup> Zob. J. Czerski, dz. cyt., s. 140.

<sup>124</sup> Por. J.H. Elliott, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 67-68.

<sup>125</sup> Por S. Hałas, *Zmartwychwstanie...*, dz. cyt., s. 48.

Na tym ma polegać ich udział w cierpieniach Chrystusa. Nawiązania do cierpienia adresatów, jak to dostrzegł Stanisław Hałas, budują zamierzone przez autora listu i narastające napięcia. Najpierw jest mowa o możliwości cierpienia (1P 2,19), potem staje się ono bardziej realne (1P 3,14), aby ostatecznie powiedzieć o jego bardzo konkretnej rzeczywistości w doświadczeniu obiorców listu (1P 4,13-16)<sup>126</sup>. Uczestnictwo w cierpieniach Chrystusa pociąga za sobą uczestnictwo również w Jego chwale i jest to czynnik motywujący do przyjęcia takiej właśnie postawy (1P 4,13; 5,1). Taka jest wobec nich wola Boża i na tym polega specyfika ich powołania. Spotykamy cztery ułożone koncentrycznie sformułowania, dotyczące powołania chrześcijan ze strony Boga. Uwypuklają one cel tego powołania w dwojaki sposób: jako czynienie dobra pośród cierpienia (1P 2,21; 3,9) oraz jako światło, chwałę Bożą (1P 2,9; 5,1). Swoistą metą jest zatem chwała, a czynienie dobra pośród cierpień – drogą, która do niej prowadzi. Podobnie „wola Boża” (τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ) jest *explicite* przedstawiona jako czynienie dobra i znoszenie cierpienia (1P 2,15; 3,17; 4,19)<sup>127</sup>. Autor 1P ściśle łączy ze sobą, na przykładzie Chrystusa, przeciwstawne pojęcia cierpienia i chwały po to, aby chrześcijanie swoje obecne doświadczenie cierpienia widzieli jako nieuchronnie zmierzające do uwielbienia w chwale<sup>128</sup>. W ogóle nie jest zainteresowany sposobami na to, aby unikać cierpień, ale koncentruje się na wezwaniu do przyjmowania w nich Chrystusowej postawy i czynienia dobra.

Na podstawie powyższych analiz wydaje się, że swoista prezentacja modelu życia chrześcijańskiego jest pragmatycznym celem 1P. Praktyczna realizacja tego modelu ma pozwolić wspólnotom chrześcijańskim zachować swą wiarę w sytuacji życia pośród społeczności nastawionej wobec nich niechętnie i wrogo<sup>129</sup>. Matrycą życia chrześcijańskiego jest wzór cierpiącego i uwielbionego Chrystusa. To On daje im nową tożsamość, potwierdza ich nadzieję i uzasadnia wytrwałość w cierpieniu poprzez nadzieję na pełne zjednoczenie w Jego chwale.

\*

Zastosowanie metod lingwistycznych pozwoliło nam postawić kilka istotnych wniosków. Najpierw analiza syntaktyczna ukazała, że rzeczywistość cierpienia w 1P ukazywana jest jako konkretna i doświadczalna, podczas gdy chwała jako mniej uchwytna i raczej wychylona ku przyszłości (zastosowanie koniunktywów). Styl całego pisma, ze względu na stosowane w nim formy,

<sup>126</sup> Zob. tenże, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 51.

<sup>127</sup> Por. tenże, *Zmartwychwstanie...*, dz. cyt., s. 48-51.

<sup>128</sup> Por. P.F. Steenberg, *Christ: a Solution to Suffering in First Peter*, „*Verbum et Ecclesia*” 22/2 (2001), s. 392.

<sup>129</sup> Por. P.J. Achtemeier, dz. cyt., s. 64-65.

określiliśmy jako zachęcający (hortatywny). Dalej badania semantyczne interesujących nas pojęć, ograniczone na razie jedynie do samego 1P, pozwoliły zbliżyć się, jak się wydaje, do tego, co autor rozumie, pisząc o cierpieniu i o chwale. W stosunku do Chrystusa pojęcia te ukazują dwa przeciwstawne sposoby Jego egzystencji: przed i po zmartwychwstaniu. W stosunku do chrześcijan cierpienia są obecnym doświadczeniem, konsekwencją społecznego ostracyzmu i spowodowane są wymierzoną w nich tzw. złą mową. Chwała zaś jest dla nich zjawiskiem odwrotnym, doświadczeniem swoistej rekompensaty, aprobaty ze strony Boga, przynoszącym radość, w przeciwieństwie do smutku będącego skutkiem cierpień. Udział w chwale jest obecnie częściowy, ale eschatologiczna przyszłość pozwoli doświadczyć jej w sposób pełny. Z kolei pragmatyka tekstu pozwoliła nam wydobyć cel listu, który określiliśmy jako ukazanie modelu życia chrześcijańskiego z wezwaniem do jego praktycznej realizacji. Wzorem jest postawa Chrystusa, który cierpiał, czyniąc dobro i wszedł do chwały zmartwychwstania. Właśnie ze względu na przynależność do Niego i udział w Jego chwale autor wzywa chrześcijan, aby znosili niesprawiedliwe cierpienia, pozostając bez grzechu i czyniąc dobro.

Nie mamy wątpliwości, że repetycja i dystrybucja pojęć cierpienia i chwały w 1P są nieprzypadkowe. Badania lingwistyczne, zwłaszcza określenie pragmatyki tekstu, które pozwoliło wykrystalizować zamiar, jaki mógł przyświecać redagującemu 1P, prowokują do dalszych analiz i dociekań. W kolejnym podrozdziale niniejszej monografii chcemy rozpoznać zastosowane techniki kompozycyjne i argumentacyjne, którymi posłużył się autor w celu przekonania odbiorców i osiągnięcia swoich zamierzeń. Posłużymy się tutaj zasadami retoryki w ramach badania tekstury argumentacji 1P.

### 1.3. Cierpienie i chwała w teksturze argumentacyjnej

Kolejnym działaniem podejmowanym w ramach badania wewnętrznej tekstury 1P jest określenie obecnego w liście sposobu argumentacji. Chcemy interesujące nas pismo poddać analizie retorycznej w jej klasycznym ujęciu i zgodnie z metodą wypracowaną w II połowie XX wieku przez George'a A. Kennedy'ego<sup>130</sup>. Pole działań zostanie zawężone do najbardziej interesujących nas kwestii, czyli zagadnień związanych z ideami cierpienia i chwały.

---

<sup>130</sup> Zob. G.A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill – London 1984.

### 1.3.1. Retoryka w ujęciu G. A. Kennedy'ego i jej aplikacja do badania tekstury wewnętrznej 1P

Odwołanie się do analiz retorycznych zawsze niesie za sobą konieczność sprycyzowania, jaki typ retoryki mamy na myśli. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej wskazuje na trzy różne podejścia w ramach analizy retorycznej: retorykę klasyczną (grecko-rzymską), retorykę opartą na semickiej tradycji literackiej oraz tzw. nową retorykę, która odwołuje się do najnowszych osiągnięć nauki w teorii komunikacji<sup>131</sup>. Różnice między tymi podejściami do tekstu przebiegają według sposobu patrzenia na niego: bądź od strony autora, poprzez badanie efektywność orędzia (model klasyczny), bądź od strony tekstu (retoryka semicka), bądź od strony społecznej, samej komunikacji (nowa retoryka)<sup>132</sup>.

Retoryka semicka w analizie kompozycji tekstów zwraca szczególną uwagę na zastosowanie symetrii, paralelizmów, układów koncentrycznych. Jednakże, jak słusznie zauważa Marcin Kowalski, „brakuje jej skodyfikowanej teorii [...] i wyróżniającej jej formy przekazu”<sup>133</sup>. Sposób jej aplikowania przez czołowego reprezentanta, Rolanda Meyneta, który w swoich pracach skupia się na analizie niewielkich jednostek<sup>134</sup>, zbliża ją bardziej do strukturalizmu i często znamionuje brakiem odniesień do szerszej argumentacji autora. Bardziej adekwatnym wydaje nam się określenie tego typu analiz mianem badania retoryczności tekstu, a nie retoryki jako takiej. Tymczasem retoryka klasyczna patrzy na mowy czy teksty w szerszej perspektywie, bardziej holistycznie. Poza tym teksty NT nie są oderwane od środowiska, w którym powstały. Autorzy natchnieni byli zanurzeni w otaczającej ich kulturze, w której istotnym elementem wykształcenia była znajomość zasad retoryki klasycznej<sup>135</sup>. Dlatego najbardziej adekwatnym wyborem, spośród trzech modeli retoryki użytecznych w egzegezie, wydaje się nam odwołanie do zasad retoryki klasycznej (grecko-rzymskiej) i odtąd, mówiąc o retoryce, takie właśnie zasady przygotowywania, konstruowania i wygłaszania przekonujących wypowiedzi będziemy mieli na myśli.

Zasadniczym celem retoryki, której geneza sięga VI-V wieku przed Chr., jest przekonywanie, czyli perswazja. Późniejsi teoretycy, m.in. Kwintylian,

---

<sup>131</sup> Zob. *Interpretacja...*, dz. cyt., s. 34-35.

<sup>132</sup> Por. W. Pikor, *Analiza retoryczna drogą wydobywania z tekstu biblijnego słowa Bożego*, w: *Usłyszeć Słowo Boże – żywe i ostrzejsze niż miecz* (Duc in altum 7), red. E.A. Klich, Kraków 2008, s. 120-121.

<sup>133</sup> M. Kowalski, *Retoryka i socjoretoryka w lekturze tekstów Nowego Testamentu, cz. 1: Retoryka i nowe podejście do tradycji ustnej*, „The Biblical Annales” 6 (2016) nr 4, s. 615.

<sup>134</sup> Zob. R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, Kraków 2001.

<sup>135</sup> Por. M. Kowalski, *Retoryka...cz. 1*, dz. cyt., s. 614.

rozumieli ją jako *bene dicendi scientiam*<sup>136</sup>, czyli sztukę dobrej, a także rzetelnej przemowy. Bardzo rozwinięta jako dziedzina wiedzy stała się szkołą właściwego przygotowania i następnie wygłoszenia przekonującej i pięknej mowy publicznej. Pierwotnie była związana z kulturą oralną, wtórnie z piśmienniczą. Określa zasady i porządek, którymi powinni się kierować oratorzy, tzn. sekwencje kroków metodycznych, procedur i technik<sup>137</sup>. Mamy dostęp do tych zasad określonych w swoistych podręcznikach retoryki. Najważniejszymi punktami odniesienia w tej dziedzinie są dla nas dzieła: *Ars rhetorica* Arystotelesa, *Rhetorica ad Herennium* napisana przez nieznanego Kornificjusza między 86 a 82 rokiem przed Chr.<sup>138</sup>, *De inventione*, *De oratore*, *Partitiones oratoriae* Cyserona napisane w okresie pomiędzy 81 a 46 rokiem przed Chr. oraz obszerna rozprawa Kwintyliana *Institutionis oratoriae* napisana w Rzymie między 92 a 95 rokiem po Chr.<sup>139</sup> Przedmiotem zainteresowania retoryki, mówiąc językiem dzisiejszym, jest teoria komunikacji, w której zawsze można wyszczególnić trzy podstawowe elementy: mówcę (jego powagę), mowę (treść i układ argumentów) i odbiorcę (reakcję audytorium na wystąpienie). W badaniach nad Pismem Świętym mamy bezpośredni dostęp jedynie do tekstów, stąd narzędzia retoryczne pozwalają nam docierać przede wszystkim do technik używanych przez autorów przy komponowaniu przekonujących wypowiedzi. Przekonujących to znaczy takich, które są zaprojektowane na pozytywne przyjęcie treści, jakie niosą<sup>140</sup>. Zatem, jak zauważa Papińska Komisja Biblijna, „zważywszy, że wszystkie teksty biblijne są w pewnym stopniu tekstami przekonującymi, pewien stopień poznania retoryki należy do normalnego wyposażenia egzegetów”<sup>141</sup>.

Zastosowanie krytyki retorycznej w badaniu tekstów Pisma Świętego budzi jeszcze dwa zastrzeżenia, na które zwraca uwagę Komisja i które wymagają naszego odniesienia się do nich. Chodzi mianowicie o dwa pytania. Czy autorzy rzeczywiście byli wykształceni w dziedzinie retoryki, aby przypisywać im to, że posługiwali się jej regułami? Czy nie ma zbyt wielkiego ryzyka wtłoczenia niektórych tekstów biblijnych w nieadekwatne dla nich koncepcyjne ramy

<sup>136</sup> Zob. M.F. Quintiliani, *Institutionis Oratoriae. Libri XII. Pars Prior Libros I-VI Continens*, ed. L. Radermacher, V. Bucheit, Lipsiae 1965, s. 103-109; por. także M.F. Kwintylian, *Kształcenie mówcy. Księgi I, II i X*, wstęp i tłum. M. Brożek, Warszawa 2002, s. 208-217.

<sup>137</sup> Zob. G. Rafiński, *Metoda retoryczna we współczesnej biblistyce*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 46 (1993), nr 3-4, s. 136.

<sup>138</sup> Por. J.Z. Lichański, *O Q. Qornificiusie i jego dziele*, „Forum Artis Rhetoricae” 57 (2019), nr 2, s. 9.

<sup>139</sup> Por. G.A. Kennedy, dz. cyt., s. 12.

<sup>140</sup> Por. S. Szymik, *Współczesne modele egzegezy biblijnej*, Lublin 2013, s. 82.

<sup>141</sup> *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji biblijnej z komentarzem bibliotwórczym* (RSB 4), tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 34.

retoryczne<sup>142</sup>? Wiemy, że już od czasów Izokratesa retoryka jako teoria argumentacji zaczęła przenikać system edukacji i życie wyższych oraz średnich klas społecznych, a w czasach kształtowania się pism NT niewątpliwie była elementem edukacji i kultury<sup>143</sup>. Słusznie zauważa G.A. Kennedy, że nie było konieczne uzyskanie odpowiedniego wykształcenia, aby posługiwać się zasadami retoryki, gdyż należały one do *milieu* kulturowego nowotestamentowych autorów, którzy żyli niejako w nich zanurzeni, spotykając się z praktyczną retoryką wszędzie: na agorze, w sądzie, na zebraniach kulturowych, w czasie zgromadzeń publicznych itp.<sup>144</sup> Nie jest konieczne rozstrzygnięcie, czy retoryka była przez hagiografów stosowana świadomie czy też nie. Niewątpliwie stanowiła ich kontekst życiowy. Podręczniki retoryki nie były zbiorem abstrakcyjnych zasad do aplikowania w procesach komunikacyjnych, lecz odzwierciedlały uprzednią ustną kulturę retoryczną<sup>145</sup>. Stosując krytykę retoryczną w analizie pism NT, oczywiście nie traktujemy autorów jako takich, którzy z podręcznikiem w ręku komponowali swoje przemówienia. Niemniej jednak pozwala nam ona odkrywać techniki stosowane przez nich zarówno świadomie, jak i nieświadomie<sup>146</sup>. Krytyka retoryczna nie jest oczywiście podejściem pozwalającym na wyłączenie i pełne odczytanie znaczenia tekstu biblijnego. Nie sposób jednak nie docenić jej wartości wobec niektórych nowotestamentowych pism. Stosowana ze świadomością swoich ograniczeń i przy jednoczesnym zestawianiu jej wyników z tymi, które przynoszą odmienne metody i podejścia interpretacyjne, staje się narzędziem niezwykle użytecznym. Pozwoli nam pogłębić analizy literackie i docierać do pełniejszego orędzia tekstu.

Teoria retoryki, opracowywana i doskonalona przez wieki, wyróżniała najpierw trzy funkcje mowy, dalej trzy typy rodzajów czy też gatunków retorycznych, wreszcie – trzy style wypowiedzi. Celem retorycznej mowy zawsze była perswazja, która miała dotyczyć u odbiorców trzech sfer ludzkiego poznania: rozumu (*logos*), uczuć (*pathos*) i woli (*ethos*). Stąd wyróżniano trzy funkcje mowy: informująco-poucządzającą (*docere*), odwołującą się do intelektu odbiorcy; estetyczną (*delectare*), ukierunkowaną na wzbudzanie uczuć; zniewalającą (*movere*), która miała poruszyć wolę słuchaczy. Całość zabiegu perswazji (*persuadere*), w każdej mowie miała łączyć ze sobą wszystkie te funkcje dla osiągnięcia zamierzonych przez autora efektów<sup>147</sup>.

<sup>142</sup> Zob. tamże.

<sup>143</sup> Zob. D.F. Watson, A.J. Hauser, *Rhetorical Criticism of the Bible. A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method*, Leiden 1994, s. 120-121.

<sup>144</sup> Por. G.A. Kennedy, dz. cyt., s. 10.

<sup>145</sup> Por. W. Pikor, dz. cyt., s. 125.

<sup>146</sup> Por. R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*. Warszawa 2012<sup>4</sup>, s. 316-317.

<sup>147</sup> Zob. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*. Warszawa 1990, s. 46-47.

Retoryka klasyfikowała wystąpienia w ramach trzech gatunków, rodzajów retorycznych: jurydycznego (*genus iudiciale*), demonstratywnego (*genus demonstrativum*), deliberatywnego (*genus deliberativum*)<sup>148</sup>. Rodzaj jurydyczny początkowo cechował wypowiedzi sądowe, mowy oskarżycieli lub obrońców, i związany był zazwyczaj z konkretnym przypadkiem przestępstwa. W literaturze dał początek gatunkom polemicznym. Charakteryzuje wypowiedzi, w których autor usiłuje przekonać audytorium do osądzenia wydarzeń, które miały miejsce w przeszłości. Oskarża bądź broni, dowodzi prawdziwości bądź nieprawdziwości. Najważniejsza jest w nim rozumowa argumentacja. Natomiast rodzaj demonstratywny, zwany również epideiktycznym, charakteryzował wypowiedzi oceniające teraźniejszość. Chwalone bądź ganione były w nim osoby, rzeczy, postawy, wartości. W starożytności najczęściej stosowany był przy okazji mów okolicznościowych, takich jak pogrzeby, uroczystości patriotyczne i religijne. Służył upowszechnianiu określonych wartości, nie domagał się od słuchaczy podejmowania konkretnych zewnętrznych działań. Z kolei rodzaj deliberatywny zorientowany był na podjęcie przez audytorium pewnej aktywności w przyszłości. Wywodził się z przemówień o charakterze politycznym, gdzie orator starał się o poparcie swoich poglądów, zachęcając bądź zniechęcając słuchaczy. Często cechowała go wielość argumentów indukcyjnych, opierających się na przykładzie z przeszłości, aby uwypuklić korzyść płynącą z podjęcia pewnych działań w przyszłości<sup>149</sup>.

Trzem bazowym rodzajom retorycznym teoretycy przypisywali trzy rodzaje stylu. Odpowiednio: rodzajowi jurydycznemu styl prosty (niski) oddziałujący najmocniej na rozum (*logos*); rodzajowi demonstratywnemu styl średni (umiarkowany) zaprojektowany na wywoływanie zachwytu (*pathos*); rodzajowi deliberatywnemu styl wysoki (wzniosły) naszpikowany środkami emocjonalnymi w celu poruszenia słuchaczy (*ethos*)<sup>150</sup>. W rodzaju jurydycznym podstawowy argument dotyczy kwestii prawdy lub sprawiedliwości, w epideiktycznym – zmiany postawy lub pogłębienia wartości takich jak honor i dobro, lub w chrześcijańskim kontekście – wierzenia i wiary, w deliberatywnym – kwestii własnego interesu i przyszłych korzyści<sup>151</sup>. Analogicznie do funkcji, także gatunki retoryczne stanowiły zharmonizowaną całość ukierunkowaną na przekonywanie słuchaczy. Analizując teksty NT, wyrosłe w retorycznej kulturze swoich czasów, w pewnych momentach mamy problem z zaklasyfikowaniem

---

<sup>148</sup> Por. W. Pikor, dz. cyt., s. 121.

<sup>149</sup> Por. M. Korolko, dz. cyt., s. 48.

<sup>150</sup> Por. W. Pikor, dz. cyt., s. 122.

<sup>151</sup> Zob. G.A. Kennedy, dz. cyt., s. 20.

całości tekstu do jednego gatunku retorycznego, gdyż odnajdujemy w nim także cechy innych gatunków. Wówczas trzeba określić, który rodzaj jest wiodący, podstawowy, odzwierciedlający główny zamiar autora i nadający sens pozostałym<sup>152</sup>. Brak jest w NT tzw. czystych form wypowiedzi retorycznych odzwierciedlających wyłącznie jeden z trzech rodzajów retorycznych. Teksty te cechuje charakter wysoce eklektyczny<sup>153</sup>.

Osobne zagadnienie, bardzo istotne w procesie kształtowania się chrześcijaństwa, stanowią, obok trzech gatunków retorycznych, dwa inne gatunki literackie: kazanie i list. Badacze w ocenie przydatności krytyki retorycznej w analizie nowotestamentowych listów zajmują generalnie dwa stanowiska. Albo skłaniają się bardziej ku narzędziom epistolograficznym, uważając wpływ retoryki za drugorzędny, przydatny jedynie w badaniach inwencji i stylu, albo patrzą na listy bardziej jak na mowy wkomponowane w epistolarnie otwarcie i zamknięcie. Wówczas narzędzia krytyki retorycznej stają się o wiele bardziej przydatne<sup>154</sup>. W naszych analizach skłaniamy się zdecydowanie ku drugiej propozycji i w dalszej części niniejszego podrozdziału uzasadnimy takie właśnie spojrzenie na 1P.

Zanim zastosujemy narzędzia retoryki do analizy 1P, przedstawimy podstawowe zasady konstruowania starożytnych przemówień. Kwintylijan dzielił kurs retoryki na pięć podstawowych części, inaczej – pięć etapów komponowania mowy. Były to: *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* i *pronuntiatio (actio)*<sup>155</sup>.

*Inventio* polegało na wyszukaniu przez oratora odpowiedniego materiału, argumentów służących do przekonania audytorium. *Dispositio* to proces obejmujący uporządkowanie zebranego materiału, podzielenie i odpowiednie zaprojektowanie struktury mowy. *Elocutio* wiązało się z nadaniem argumentacji odpowiedniej formy przez zastosowanie środków stylistycznych i figur retorycznych, dopasowując mowę do jej celu i okoliczności wygłoszenia. Kolejny etap, *memoria*, polegał na pamięciowym opanowaniu treści przemówienia przez mówcę, który stosował różnorakie środki mnemotechniczne. Wreszcie *pronuntiatio* obejmowało nie tylko wygłoszenie przygotowanego uprzednio przemówienia, lecz w pewnym sensie jego przedstawienie – występ obejmujący zagadnienia związane z ekspresją, gestami, mimiką, dykcją, natężeniem głosu itp<sup>156</sup>. Wszystkie te etapy odnoszą się do mów wygłaszanych, należących

---

<sup>152</sup> Por. M. Kowalski, *Retoryka...cz. 1*, dz. cyt., s. 642.

<sup>153</sup> Por. W. Rakocy, *Nowe metody analizy literackiej w egzegezie Nowego Testamentu*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu* (WPS 3), Poznań 1996, s. 540-542.

<sup>154</sup> Zob. D.F. Watson, A.J. Hauser, dz. cyt., s. 120-121.

<sup>155</sup> Por. S. Szymik, dz. cyt., s. 84.

<sup>156</sup> Zob. J. Czernski, dz. cyt., s. 153-154.



do kultury oralnej. Wobec tekstów pisanych, na przykład NT, zastosowanie mają głównie trzy pierwsze etapy. Analiza *memoria* i *pronuntiatio* pozostaje w dużej mierze hipotetyczna.

Po zebraniu odpowiedniego materiału w *inventio*, na drugim etapie analiz (*dispositio*), krytyka retoryczna zajmuje się analizą tego, jak mowa została ułożona, zaprojektowana. Starożytni opracowali szczegółowe zasady *dispositio*, dzieląc je na cztery zasadnicze części: *exordium*, *narratio*, *confirmatio* i *conclusio*. Retoryka będąca sztuką przekonywania, w przeciwieństwie do argumentacji logicznej, nie odwołuje się jedynie do sfery rozumowej audytorium. Oprócz dowodów rozumowych (*logos*) spotykamy tzw. dowody psychologiczne (*ethos* i *pathos*). *Ethos* i *pathos* odwołują się do przymiotów, autorytetu mówcy, dotykają sfery uczuć, chcą poruszyć, wywołać reakcję u odbiorców orędzia. Te argumenty zdecydowanie przeważają w częściach pierwszej i ostatniej (*exordium* i *conclusio*). Natomiast dowodzenie rozumowe obecne jest bardziej w części centralnej dyskursu (*narratio* i *confirmatio*)<sup>157</sup>. Argumenty, zgodnie z zasadami retoryki, układano w określonym porządku. Generalną regułą było umieszczenie najpierw argumentów mocnych, następnie słabszych, aby skończyć najmocniejszymi.

*Exordium* to swoisty wstęp, w którym należy zdobyć przychylność odbiorców, wytworzyć przyjazną atmosferę, pozyskać słuchaczy (*captatio benevolentiae*) oraz wprowadzić w zasadniczy temat wystąpienia. Następnie w *narratio*, będącym zwięzłym, jasnym i wiarygodnym przedstawieniem faktów<sup>158</sup>, mówca przygotowuje się do właściwej argumentacji, którą rozwinie w kolejnej części. *Confirmatio* jest dowodzeniem, w którym orator uzasadnia przedstawione uprzednio tezy, chcąc przekonać do ich słuszności swoich słuchaczy<sup>159</sup>. Argumenty rozumowe przyjmują formę *exemplum*, dowodzenia indukcyjnego, w którym seria jednostkowych przykładów prowadzi do ogólnej konkluzji, bądź formę *argumentum* będącego dowodzeniem dedukcyjnym, gdzie z ogłoszonego założenia wyciąga się wniosek<sup>160</sup>. Jak zauważa G.A. Kennedy, w odniesieniu do pism NT często argumenty logiczne są wprowadzane do mowy jedynie w celu poparcia szczegółów, podania przyczyny lub uzasadnienia decyzji, która w rzeczywistości jest podejmowana w dużej mierze na podstawie

<sup>157</sup> Zob. W. Rakocy, *Retoryczny schemat argumentacji w 1 Kor 1-4*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 48 (1995), nr 4, s. 232.

<sup>158</sup> Zob. Q. Qornificius, *Rhetorica ad Herennium*, I, 9, 14, tłum. J.Z. Lichański, „Forum Artis Rhetoricae” 57 (2019), nr 2, s. 23-131.

<sup>159</sup> Por. J. Czerski, dz. cyt., s. 156.

<sup>160</sup> Szerzej o formach argumentowania takich jak: sylogizm, epicheremat, entymemat, dylemat, indukcja, analogia, kolekcja argumentów, zob. M. Korolko, dz. cyt., s. 89.

etosu i patosu. W dyskursie religijnym przesłanki argumentu są zazwyczaj oparte na autorytecie Pisma Świętego lub osobistej intuicji autora<sup>161</sup>. Wreszcie następuje ostatni element, *conclusio*, który uważany był za najważniejszą część mowy perswazyjnej. Starożytni zakładali, że to, co odbiorcy usłyszą na końcu mowy, najbardziej utrwała się w pamięci. Postulowano w *conclusio* dokonanie rekapitulacji treści, uwydatnienie argumentów oraz mocne stymulowanie sfery uczuciowej słuchaczy.

Przedstawione powyżej ogólnie zarysowane zasady retoryki chcemy spżytkować w interpretacji 1P, korzystając z procedur wypracowanych przez G.A. Kennedy'ego. Proponuje on schemat kolejnych pięciu działań badawczych. Po pierwsze, postuluje delimitację jednostki retorycznej. Po drugie, określenie sytuacji retorycznej, czyli sytuacji, która spowodowała wygenerowanie takiej właśnie mowy. Po trzecie, ustalenie problemu retorycznego i określenie gatunku wypowiedzi. Po czwarte, analizę retorycznych technik (badanie *inventio*, *dispositio*, *elocutio*). Po piąte, analizę skuteczności badanej jednostki wobec jej spodziewanych efektów<sup>162</sup>. Ta propozycja badawcza spotkała się z krytyką i nawet w naszym polskim kręgu językowym doczekaliśmy się częściowych modyfikacji tej metody, które zasadniczo obejmują wariacje dotyczące kolejności proponowanych procedur<sup>163</sup>. Jako podstawową matrycę dla naszych analiz przyjmujemy przedstawiony powyżej schemat G.A. Kennedy'ego, pioniera w dziedzinie aplikacji retoryki do pism NT.

Retoryka, wychodząc od analizy tekstu, zbliża nas do odpowiedzi na pytanie o to, jaki był cel mowy. To próba zrozumienia tego, co – jak się wydaje – autor chciał osiągnąć i jakie do tego zastosował środki<sup>164</sup>. Według G.A. Kennedy'ego określenie jednostki retorycznej to pierwszorzędna czynność egzegety. Pod pojęciem jednostki retorycznej rozumie on taką, która posiada „jakąś wielkość”, zawiera dostrzegalny początek i koniec, związana jest z jakąś czynnością bądź

<sup>161</sup> Por. G.A. Kennedy, dz. cyt., s. 17.

<sup>162</sup> Zob. tamże, s. 33-38.

<sup>163</sup> Chodzi o prace Grzegorza Rafińskiego i Marcina Kowalskiego. G. Rafiński jeszcze przed delimitacją jednostki proponuje – jako pierwsze z podejmowanych działań – ustalenie sytuacji retorycznej i problemu retorycznego. Z kolei M. Kowalski uzasadnia tezę, że kompetentne określenie sytuacji retorycznej i gatunku retorycznego może nastąpić dopiero po szczegółowej analizie struktury retorycznej i argumentacyjnej. Zarzut ten wydaje się uzasadniony, jednakże określenie najpierw sytuacji retorycznej także nie dokonuje się przecież bez uprzedniej wnikliwej analizy badanego tekstu. Zob. G. Rafiński, dz. cyt., s. 143-145; M. Kowalski, *Retoryka...cz. I*, dz. cyt., s. 642.

<sup>164</sup> Por. L. Thurén, *The Rhetorical Strategy of 1 Peter: With Special Regard to Ambiguous Expressions*, Åbo 1990, s. 43-44.

argumentem<sup>165</sup>. Identyfikacja sytuacji retorycznej polega natomiast na próbie odtworzenia obrazu audytorium, który autor, wydaje się, zakładał, komponując swoją wypowiedź. Zawierają się w niej założenia i oczekiwania audytorium, implikowanych odbiorców oraz zamierzone i spodziewane skutki oddziaływania przekazu. Nie jest to sytuacja historyczna, a retoryczna, tzn. taka, którą w pełnym obrazie odtwarzamy na podstawie analizy tekstu, nawet gdy odtworzenie sytuacji historycznej pozostaje w jakimś stopniu niekompletne i hipotetyczne. W klasycznym ujęciu retoryki odpowiada to *inventio*. Analiza założeń i oczekiwań audytorium zapewnia dostęp do charakterystycznych informacji o ich sytuacji. Gdy wiemy, dla jakiego rodzaju odbiorców tekst został spreparowany, jakie są ich domniemane przeświadczenia i oczekiwania, możemy zapytać o to, w jakim kierunku autor próbuje pokierować tymi przeświadczeniami i oczekiwaniami lub jaki jest przewidywany efekt takiej właśnie jego działalności. Założenia i oczekiwania audytorium oraz cele autora często odsłaniają charakterystyczny retoryczny problem tekstu<sup>166</sup>. Z kolei studium *dispositio* według G.A. Kennedy'ego zakłada nie tylko analizę struktury, architektury mowy, lecz usiłuje odkrywać perswazyjne efekty tekstu. Wykazuje rozwój retorycznej sytuacji w trakcie mowy, koncentrując się na dynamice pomiędzy różnymi sytuacjami w jej wnętrzu. Pytamy o to, jak poszczególne retoryczne jednostki i ich ułożenie są zaprojektowane w funkcji oddziaływania na ogólną sytuację retoryczną. Podobnie analiza zastosowanych technik, narzędzi retorycznych, służy odkrywaniu ich perswazyjnego efektu. Pytamy o to, jakie są spodziewane reakcje, które taki właśnie tekst miałby wywołać u audytorium i jak narzędzia retoryczne stymulują odbiorców w kierunku reakcji pożądanej przez autora<sup>167</sup>. Gdy na problem spojrzymy globalnie, dostrzeżemy, że zawsze celem analizy retorycznej tekstu biblijnego będzie odkrycie i zrozumienie jego siły perswazyjnej<sup>168</sup>.

Po uzasadnieniu korzyści płynących ze stosowania krytyki retorycznej, a także przedstawieniu podstawowych założeń oraz poszczególnych działań badawczych, możemy dokonać retorycznej analizy 1P według metody G.A. Kennedy'ego, skupiając się na zagadnieniach wyznaczonych zakresem określonym w temacie monografii: cierpieniu i chwale.

---

<sup>165</sup> Zob. G.A. Kennedy, dz. cyt., s. 34.

<sup>166</sup> Zob. L. Thurén, *The Rhetorical...*, dz. cyt., s. 70-74.

<sup>167</sup> Por. tamże, s. 77.

<sup>168</sup> Por. M. Warner, *Rhetorical Criticism of the Bible*, w: *The Bible as Rhetoric. Studies in Biblical Persuasion and Credibility*, ed. tenże, London – New York 1990, s. 2.

### 1.3.2. Pierwszy List św. Piotra jako jednostka retoryczna

Tekst Pierwszego Listu św. Piotra niewątpliwie spełnia formalne wymagania listu. Zresztą wydaje się, że jako list został pomyślany i zapisany, co wykazały jego szczegółowe badania literackie. Nie stwierdzono w nim żadnego braku spójności, nie są to fragmenty homilii, którym poprzez pracę redakcyjną nadano obecną formę listu, ale jest to list jako taki<sup>169</sup>. W I połowie XX wieku pojawiały się, co prawda, teorie naukowe traktujące 1P jako homilię chrzcielną, do której dołączono epistolarne *inclusio*. Dziś powszechnie jednak je odrzucono z uwagi na to, że aluzje chrzcielne można znaleźć jedynie w pierwszej części tekstu (1P 1,1-2,10)<sup>170</sup>.

1P został zaprojektowany zgodnie ze sposobem komponowania starożytnych listów, zwłaszcza chrześcijańskich. Z jednej strony zawiera wszystkie formalnie wymagane części listu zaadaptowane przez wczesne chrześcijaństwo: wstęp określający nadawcę i odbiorców (1P 1,1-2) oraz błogosławieństwo zastępujące standardowe dziękczynienie (1P 1,3-12); korpus listu (1P 1,13-5,11); zakończenie z powtórzeniem celu napisania, pozdrowieniem i błogosławieństwem (1P 5,12-14)<sup>171</sup>. Z drugiej strony nie znajdziemy w nim bezpośrednich odniesień do konkretnych szczegółowych problemów adresatów. Brak również cech osobistego kontaktu pomiędzy autorem i odbiorcami. Poza wyrażeniami otwierającymi i zamykającymi autor stosuje pierwszą osobę liczby pojedynczej jedynie w 1P 5,1 i pierwszą osobę liczby mnogiej jedynie w 1P 1,3<sup>172</sup>. Badane pismo wpisuje się zatem w ramy specyficznego gatunku określanego mianem listu diaspory, który ma swoje źródło w doświadczeniu komunikacji Jerozolimy ze społecznościami żydowskimi na wygnaniu w Babilonie, Asyrii, Egipcie<sup>173</sup>. Autor zakłada wielu adresatów i jest to, jak się wydaje, pismo ogólne do wspólnot, które miało być rozpowszechnione przez wspólnoty. Lista adresatów w 1P 1,1 ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας („do wybranych przybyszów diaspory w Poncie, Galacji, Kapadocji, Azji i Bitynii”) może wprost wyrażać drogę kuriera poruszającego się z tym pismem takim właśnie szlakiem pomiędzy poszczególnymi rzymskimi prowincjami<sup>174</sup>.

<sup>169</sup> Por. S. Hałas, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 55.

<sup>170</sup> Por. L. Thurén, *The Rhetorical...*, dz. cyt., s. 79-81.

<sup>171</sup> Por. D.F. Watson, *First Peter*, w: *First and Second Peter. Commentaries on the New Testament*, ed. M.C. Parsons, C.H. Talbert, Michigan 2012, s. 10.

<sup>172</sup> Por. L. Thurén, *The Rhetorical...*, dz. cyt., s. 79-81.

<sup>173</sup> Zob. D.F. Watson, dz. cyt., s. 10.

<sup>174</sup> Por. E.R. Richards, *Paul and First-Century Letter Writing. Secretaries, Composition and Collection*, Leicester 2004, s. 200.

Odrębne narzędzia badawcze stosujemy, korzystając z zasad krytyki epistolarnej, odrębne – z krytyki retorycznej. Główny korpus 1P bardziej przypomina mowę, co jest wspólną cechą prawie wszystkich listów w NT. Pomimo tego, że niemalże wszystkie z nich zostały wysłane jako rzeczywiste listy, funkcjonowały, jak się wydaje, jako substytuty głoszonych mów-kazań. Analizowany tekst możemy zatem rozpatrywać w takich właśnie kategoriach ogólnej rozprawy, w której autor jednocześnie próbuje rozwiązać różnorakie problemy. Uzasadnione jest postrzeganie 1P jako mowy i zastosowanie retorycznych narzędzi badawczych, aby odsłonić perswazyjne zamiary autora.

1P traktujemy w całości jako odrębną jednostkę retoryczną<sup>175</sup>, która spełnia wymogi stawiane jej przez G.A. Kennedy'ego. Określenie jednostki retorycznej, jak już wspomnieliśmy, jest podstawową czynnością egzegetyczną krytyki retorycznej. Widzimy w 1P wyraźny początek i koniec połączone treścią argumentacyjną. Ponadto początek i koniec jednostki wyróżnia inkluzja w postaci wyrażenia ἐκλεκτοῖς w 1P 1,1 i συνεκλεκτή w 1P 5,13, wzmocniona jeszcze wyrażeniami opisującymi adresatów w 1P 1,1 jako παρεπιδήμιος διασπορᾶς, a wspólnotę adresującą jako przebywającą ἐν Βαβυλῶνι w 1P 5,13<sup>176</sup>.

W ramach analizowanego listu wyróżniamy oczywiście pomniejsze jednostki retoryczne, które można delimitować, przyjmując jako podstawowe kryterium spełniane przez nie funkcje retoryczne. W literaturze przedmiotu spotykamy różnorodne sposoby podziału na poszczególne jednostki argumentacyjne – jak się wydaje – z powszechną zgodą na identyfikację *exordium* w 1P 1,1-12<sup>177</sup>.

### 1.3.3. Określenie sytuacji retorycznej

Określenie sytuacji retorycznej, czyli sytuacji, która była powodem powstania mowy, jest próbą dotarcia, na podstawie danych zawartych w tekście, do obrazu audytorium, jego założeń i oczekiwań oraz spodziewanych skutków takiej właśnie mowy.

<sup>175</sup> Por. B.L. Campbell, *Honor, Shame, and the Rhetoric of 1 Peter* (SBL.DS 160), Atlanta 1998, s. 27.

<sup>176</sup> Zob. J.W. Thompson, *The Rhetoric of 1 Peter*, „Restoration Quarterly” 36 (1994), no. 4, s. 242.

<sup>177</sup> Szczegółową analizę 1P z zastosowaniem krytyki retorycznej znajdziemy m.in. w pracach: L. Thurén, *The Rhetorical...*, dz. cyt.; B.L. Campbell, dz. cyt.; B. Witherington III, dz. cyt.; J.W. Thompson, dz. cyt.

Niewątpliwie z badanego tekstu wyłania się obraz odbiorców będących członkami chrześcijańskich wspólnot rozsianych na ogromnym terytorium Anatolii i doświadczających różnych form narastającego cierpienia i ucisku ze strony pogan, pośród których przyszło im żyć<sup>178</sup>. Wielokrotnie tekst odnosi się do ich kłopotliwego położenia i cierpienia powodowanego głównie przez obelgi i zniewagi słowne (1P 1,6; 2,12.15.19-20; 3,6.9.13.14.16.17.18; 4,1.2.4.13.14.16.19; 5,8-9.10). Nie wspomina się natomiast w 1P o fizycznej agresji, torturach czy egzekucjach wierzących.

Widać, że autor liczy się z audytorium mieszanym wyrosłym zarówno ze społeczności żydowskiej, jak i pogańskiej. Odpowiada to heterogeniczności wspólnot wczesnochrześcijańskich tego okresu na tych terenach<sup>179</sup>. Z tekstu możemy odczytać także interesujące supozycje autora, który prawdopodobnie zakłada u adresatów znajomość różnych tradycji. Z jednej strony przede wszystkim tradycji obecnych w LXX, na co wskazują odniesienia choćby do proroków (1P 1,10-12), aniołów (1P 1,12), Sary (1P 3,6) czy Noego (1P 3,20). Podobnie rozumienie wielu innych cytatów i aluzji do ST, jak np. do tradycji o Wyjściu czy Potopie (1P 3,19-20), choć nie wymaga uprzedniej wiedzy, to niewątpliwie jest lepsze, gdy zna się tamte teksty. Z drugiej strony domniemani odbiorcy implikowani przez autora mają mieć wiedzę dotyczącą chrześcijańskiej tradycji, na co wskazuje posługiwanie się imionami Piotra (1P 1,1) i Marka (1P 5,13) w celu nadania autorytetu pismu. Adresaci muszą znać i szanować stojące za tymi imionami chrześcijańskie autorytety w przeciwieństwie np. do Sylwana, którego tożsamość zostaje autoryzowana w samym tekście (1P 5,12). Wyrażenie εἰδότες ὅτι w 1P 1,18 wskazuje również na zakładaną u odbiorców wiedzę dotyczącą tematyki chrzcielnej, znaczenia i skutków przyjętej łaski. Jednocześnie, jak na to wskazują fragmenty dotyczące życia rodzinnego (1P 2,11-3,12), katalogi złego prowadzenia się (1P 2,11; 4,3.15) czy inne argumenty (np. w 1P 2,12b.19-20; 3,13-17), autor zakłada u odbiorców dużą świadomość wspólnych zasad funkcjonowania w ówczesnym grecko-rzymskim, pogańskim społeczeństwie<sup>180</sup>.

Komponując mowę, autor kierował się własną projekcją dotyczącą oczekiwania i spodziewanych reakcji adresatów na swoje pismo. Na przykład, skoro rekomenduje uległość i wzywa, aby nie szukali oni zemsty (1P 2,11-3,12), oznacza to, że spodziewa się, przynajmniej u jakiejś części audytorium, braku typowo łagodnej reakcji na społeczną presję, której zostali poddani. Zakłada również,

<sup>178</sup> Por. G. Crocetti, *Prima Lettera di Pietro* (Edizione Dehoniana: Bibbia e spiritualità 28), Bologna 2007, s. 17.

<sup>179</sup> Zob. J.H. Elliott, *I Peter...*, dz. cyt., s. 100-101.

<sup>180</sup> Zob. L. Thurén, *The Rhetorical...*, dz. cyt., s. 102-104.

że problemy, którym adresaci muszą stawić czoła, są dla niektórych z nich zaskoczeniem, na co wskazuje wyrażenie w 1P 4,12 (μὴ ξενίζεσθε), będące wezwaniem, aby nie dziwili się swojej obecnej sytuacji. Dalej, skoro wielokrotnie przypominana o tym, że cierpienie jest naturalną częścią życia chrześcijańskiego (1P 2,18-20; 3,17-18; 4,12-19), pozwala domniemywać, że postrzega adresatów jako takich, którzy mogliby myśleć, że życie chrześcijańskie miałyby być pozbawione elementów ucisku i próby, a ich obecna sytuacja byłaby czymś nadzwyczajnym, choć tak nie jest (1P 5,9)<sup>181</sup>.

W literaturze przedmiotu spotkamy skrajnie różne propozycje w opisie sytuacji adresatów i strategii wyznaczonej sobie przez autora. Reprezentują je z jednej strony David L. Balch, z drugiej – John H. Elliott<sup>182</sup>. Pierwszy postuluje jako główny cel perswazji autora asymilację chrześcijan z otaczającym ich społeczeństwem, drugi – całkowitą separację. Bardzo interesującym głosem w naukowej debacie jest stanowisko Lauriego Thuréna, który wydaje się godzić obu adwersarzy, paradoksalnie przyznając każdemu z nich słuszność<sup>183</sup>. Badacz ten w pracy z 1990 roku zatytułowanej *The Rhetorical Strategy of 1 Peter: With Special Regard to Ambiguous Expressions* dowodzi istnienia podwójnej sytuacji retorycznej, dwojakiemu obrazu adresatów, ich spodziewanych reakcji i celów autora wyłaniających się z tekstu 1P<sup>184</sup>.

Ukazuje on z jednej strony sytuację odbiorców jako chrześcijan, którzy w obliczu społecznego ucisku i cierpienia mają pokusę porzucenia swej chrześcijańskiej odmienności i tożsamości, aby w pełni na nowo zasymilować się ze światem pogańskim i jego kulturą po to, aby tych cierpień uniknąć. W tej sytuacji autor mógł spodziewać się negatywnej reakcji odbiorców na ostre napomnienia, zatem bardziej ich motywuje niż cokolwiek im nakazuje. Możemy też dostrzec elementy retorycznego zabiegu zwanego *insinuatío*, a stosowanego w retoryce wobec audytorium negatywnie nastawionego do mówcy. Zabieg ten polega na przybliżaniu problemu bez mówienia o nim od razu, wprost. To stopniowe przygotowywanie audytorium do zrozumienia i przyjęcia istoty sprawy, zanim autor rozpocznie wprost roztrząsanie głównej kwestii. Widzimy,

<sup>181</sup> Zob. tamże, s. 102-105.

<sup>182</sup> Dyskusję pomiędzy Davidem Balchem i Johnem H. Elliottem można prześledzić w: D.L. Balch, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter* (SBL.MS 26), Chico 1981; tenże, *Hellenization/Acculturation in 1 Peter*, w: *Perspectives on First Peter*, ed. C.H. Talbert, Eugene 1986; J.H. Elliott, *A Home...*, dz. cyt.; tenże, *1 Peter, its Situation and Strategy: a Discussion with David Balch*, w: *Perspectives on First Peter*, dz. cyt.

<sup>183</sup> Por. T.B. Williams, *Reconsidering the Imperatival Participle in 1 Peter*, „Westminster Theological Journal” 73 (2011), no. 1, s. 63.

<sup>184</sup> Por. K.H. Jobes, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 126-127.

jak autor wobec takiego zagrożenia dla chrześcijańskiej tożsamości wspólnoty, którą miałyby być porzucenie swej odmienności, najpierw łagodnie i delikatnie przypomina adresatom o ich niezwykłym statusie, którym różnią się od współobywateli, będąc ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις (1P 1,1). Jest to status i styl życia całkowicie niekompatybilny z otaczającym ich światem (1P 1,18; 4,3nn), ale status mający niezmierną wartość, niezwykle prestiżowy (1P 1,4.23-25). Dzięki niemu, jak zapewnia, otrzymają dziedzictwo niezniszczalne i niepokalane, i niewiędnące (1P 1,4), które jest przygotowane dla nich w niebie. Sam Bóg gwarantuje im ostateczne zbawienie (1P 1,5). Autor zabiega o to, aby adresaci nie wstydzili się swych religijnych przekonań i tożsamości, lecz chlubili się swą przynależnością do Chrystusa. Drugą drogą zapobiegania ryzyku szkodliwej asymilacji z pogańskim społeczeństwem jest, także dostrzegalne w tekście 1P, opisywanie niechrześcijan lub ich sposobu życia w bardzo negatywnym świetle (np. w 1P 1,14.18; 2,11; 4,1-5). Autor różnymi sposobami próbuje zatem przekonać czytelników, że pomimo odczuwania negatywnych skutków w życiu społecznym warto być chrześcijanami (1P 1,6-7)<sup>185</sup>.

Z drugiej strony dostrzegamy sygnały przeciwne, gdzie pogańskie wartości ukazane są w 1P jako pozytywne, wręcz idealne (1P 2,11-3,12). Jak twierdzi L. Thurén, dowodzi to drugiej sytuacji retorycznej w naszym tekście, drugiej grupy implikowanych adresatów, którzy w świadomości autora stają wobec innego zagrożenia, jakim jest aktywny konflikt ze społeczeństwem. Autor 1P ukazuje, że wiele z pogańskich norm etycznych, choć nierzadko ignorowanych w społeczeństwie (1P 4,4), jest w pełni akceptowalnych także dla chrześcijan. Adresaci są wezwani do tego, aby niezależnie od swej pozycji wobec niechrześcijan byli im poddani (1P 2,13.18; 3,1). Mają świadczyć o swojej wierze z łagodnością i czystym sumieniem (1P 3,16), mają nie szukać zemsty i nie oddawać złem za zło (1P 3,9-12), nie cierpieć jako złoczyńcy, lecz jako ci, którzy czynią dobro (1P 2,20; 3,17; 4,15) itp. Takie wezwania mogą sugerować istnienie problematycznej odpowiedzi na uciski społeczne, jaką jest pogarda wobec reszty otoczenia, odrzucenie wszelkich jego norm i wartości. Autor listu chce zatem ustrzec chrześcijan od buty i wyniosłości, od reakcji na ucisk w postaci podobnych poganom zachowań przemocowych. Przypomina, że nie każdy rodzaj cierpienia jest zaszczytny, chwalebny, lecz tylko ten znoszony niesprawiedliwie na wzór Chrystusa (1P 2,18-25). Adresaci nie powinni więc dać się sprowokować do popełnienia czynów, za które są obwiniani i fałszywie obwiniani. Zamiast szukania zemsty powinni błogosławić swych wrogów, aby w ten sposób pozyskać ich dla wiary (1P 2,12). Ważnym założeniem jest

<sup>185</sup> Zob. L. Thurén, *The Rhetorical...*, dz. cyt., s. 118-119.



tu potraktowanie *passusów* dotyczących niewolników i żon (1P 2,18-3,9) jako paradygmatu dla wszystkich odbiorców, odzwierciedlającego relacje chrześcijan w społeczeństwie<sup>186</sup>.

Stanowisko L. Thuréna, choć na pozór bardzo atrakcyjne, oferujące globalne rozwiązanie problemu listu, trudno w całości zaakceptować z uwagi na jego dalszy sposób argumentacji. Oparty jest on na teorii umyślnego stosowania przez autora konstrukcji imiesłowowych (celem wyrażenia semantycznej niejednoznaczności), które w różny sposób miały być interpretowane przez odmienne grupy domniemanych odbiorców. Teoria ta nie znajduje zastosowania w żadnym innym tekście i metodologicznie nie mieści się w ramach jednorodnych procedur badawczych. Niemniej jednak w określeniu samej złożoności sytuacji retorycznej i celów stawianych sobie przez autora, a wynikających z tekstu, obserwacje L. Thuréna uznajemy za wartościowe i przydatne. Sytuacja retoryczna niewątpliwie jest złożona. Autor jednocześnie musi docierać do zróżnicowanych założeń i oczekiwań adresatów. W jego optyce odbiorcy z jednej strony potrzebują umocnienia swej chrześcijańskiej tożsamości do wytrwałości w ucisku, z drugiej – przekonania do tego, że ich status nie jest gwarantowany i wymaga przyjęcia cierpienia na wzór Chrystusa: bez pogardy wobec adwersarzy, w sposób niesprawiedliwy, odrzucając wszelką przemoc. Cel napisania listu *explicite* wyrażony jest w 1P 5,12, gdzie czytamy: ἔγραψα παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ εἰς ἣν στήτε. Widzimy zatem podwójne zadanie stawiane sobie przez autora. Z jednej strony jest to napominanie, nawoływanie, z drugiej – świadczenie o prawdziwej łasce Boga<sup>187</sup>. Uzasadnia nam to osadzenie treści całego pisma wokół pojęć, które nas interesują, czyli cierpienia i chwały. Chwała staje się motywacją do przyjmowania niesłusznego cierpienia.

### 1.3.4. Ustalenie gatunku wypowiedzi i problemu retorycznego

Podstawowym założeniem w podejmowanej próbie przypisania tekstu Pierwszego Listu św. Piotra do jednego z trzech rodzajów retorycznych jest uznanie niemożliwości określenia go jako czystej formy jednego z nich<sup>188</sup>. Znajdziemy w analizowanym piśmie elementy charakterystyczne dla każdego gatunku starożytnej mowy: sędowniczego, epideiktycznego i deliberatywnego. Jak już

<sup>186</sup> Zob. tamże, s. 119-123.

<sup>187</sup> Por. J.W. Thompson, dz. cyt., s. 237-50.

<sup>188</sup> Por. P.J. Achtemeier, dz. cyt., s. 5-6.

wspomnieliśmy, wczesnochrześcijańskie piśmiennictwo charakteryzuje się w tym względzie wyraźnie eklektycznym podejściem. Naszym zadaniem jest uzasadnienie, który z gatunków retorycznych jest w tekście 1P dominujący. Znajdziemy w tym piśmie fragmenty sugerujące ton sądowy, wyrażany w odpięciu zarzutów stawianych chrześcijanom (1P 3,15-16; 4,4.15-16). List ten nie jest jednak z pewnością formalną apologią chrześcijan i ich przekonań. Odmienność prezentowanych stanowisk w kwestii przypisania 1P do dominującego gatunku retorycznego rozciąga się generalnie pomiędzy rozpatrywaniem go jako mowy bardziej epideiktycznej lub deliberatywnej.

Z jednej strony dostrzegamy elementy charakterystyczne dla gatunku epideiktycznego. Badając strukturę listu, widzimy między *exordium* (1P 1,1-12) a *conclusio* (1P 5,6-11) uporządkowaną sekwencję rozbudowanych kwestii rozważanej koncepcji. Podobnie treść dyskursu wskazuje na chęć wzmocnienia przywiązania odbiorców do wartości chrześcijańskich, co jest charakterystyczne w mowach epideiktycznych<sup>189</sup>. Jak twierdzi L. Thurén, adresaci są już świadomi podstawowych wartości chrześcijańskich, takich jak: świętość, miłość nieprzyjaciół, posłuszeństwo Bogu, odrzucenie przemocy itd., a autor próbuje wzmocnić ich dobrze ukształtowane przekonania. Jako główny topos rozpoznaje on kwestie chwały i wstydu charakterystyczne dla dyskursu epideiktycznego. Wówczas celem autora staje się umocnienie aprobaty adresatów dla ich tożsamości chrześcijańskiej. Dokonuje się to między innymi poprzez redefiniowanie ich statusu, obecnej sytuacji cierpienia jako rzeczywistości pozytywnej – doświadczenia, które ukazuje wartość ich wiary (1P 1,6-7). Autor stymuluje także odbiorców do paradoksalnego postrzegania swojego statusu jako chwalebego, choć jest to niedostrzegalne dla oczu. Chce, aby zobaczyli siebie jako wybrany lud Boga, królewskie kapłaństwo itp. (1P 2,9-10)<sup>190</sup>. Zwłaszcza *exordium* może sugerować styl epideiktyczny z uwagi na wylewny styl zawierający zdania rozwinięte w długie okresy. Chociaż, jak zauważa Ben Witherington III, jest to element charakterystyczny dla retoryki zwanej azjatycką, którą spotykamy w prowincjach anatolijskich tamtego okresu, niekoniecznie stosowanej w mowach epideiktycznych<sup>191</sup>.

Z drugiej strony wiele argumentów indykuje przypisanie 1P prymatu rodzaju deliberatywnego. W debacie dotyczącej *exordium* listu B. Witherington III podkreśla, że nie znajdujemy w nim wprost wychwalania lub potępienia cnót lub wad audytorium. Jeśli ktoś jest tu rzeczywiście chwalony, to Bóg,

<sup>189</sup> Zob. tamże.

<sup>190</sup> Zob. L. Thurén, *The Rhetorical...*, dz. cyt., s. 95-100.

<sup>191</sup> Por. B. Witherington III, dz. cyt., s. 76.

a dyskurs raczej jest ukierunkowany na ukazanie eschatologicznych konsekwencji wiary i sposobu życia, skupiając się bardziej na czynach niż cechach<sup>192</sup>. Najważniejszą charakterystyką rodzaju deliberatywnego pozostaje ukierunkowanie perswazji na przekonanie audytorium do podjęcia pewnych określonych działań w przyszłości, czyli oddziaływanie na ich wolę. Całość 1P ewidentnie znamionuje takie zabarwienie. Większość sekcji listu odzwierciedla nawoływanie do podjęcia aktywności w przyszłości. Wielokrotnie odnajdujemy fragmenty będące wezwaniem do jakiejś zmiany zachowania<sup>193</sup>. Autor nie tylko ocenia, ale również chce, aby adresaci podejmowali decyzje o zmianach (1P 2,11-3,12)<sup>194</sup>. Argumentacja, co również jest typowe dla deliberacji, posługuje się przykładami (np. Chrystusa 1P 2,21-25 czy Sary 1P 3,6) i toposami określającymi, co jest pożyteczne, wskazane, honorowe, korzystne, konieczne oraz ich przeciwieństwami<sup>195</sup>. Kolejną charakterystyczną cechą rodzaju deliberatywnego jest stosowanie emocjonalnych bezpośrednich wezwań kierowanych do audytorium, takich jak ἀγαπητοί w 1P 2,11; 4,12. Jest to zabieg konieczny w retoryce deliberatywnej, służący utrzymaniu uwagi odbiorców i zaangażowaniu ich w przedmiot mowy tak, aby podejmowali decyzje pożądane przez autora<sup>196</sup>. Podobnie *conclusio (peroratio)*, w sposób charakterystyczny dla mów deliberatywnych, w swoistym podsumowaniu mowy podnosi „emocjonalną temperaturę” poprzez użyty obraz duchowego pola bitwy, na którym chrześcijanin doświadcza obecności drapieżnego lwa, diabła, który jest jego przeciwnikiem (1P 5,8)<sup>197</sup>.

Skłaniamy się zatem ku przyjęciu jako wiodącego rodzaju retorycznego w 1P *genus deliberativum*. Jak zauważa George A. Kennedy, większa część retoryki chrześcijańskiej wpisuje się w założenia właśnie takiego gatunku retorycznego<sup>198</sup>. 1P rozpatrujemy zatem jako mowę zaprojektowaną na doprowadzenie odbiorców do podjęcia decyzji i działań, przyjęcia określonych postaw w przyszłości, takich jak uległość, miłość, czynienie dobra pomimo doświadczanego zła. Głównym problemem jest przyjęcie przez audytorium odpowiedniego sposobu zachowania się w sytuacji społecznego ucisku i doświadczenia niesprawiedliwego cierpienia zadawanego przez pogan. Z kolei elementy rodzaju epideiktycznego, które również spotykamy w tekście 1P, są

<sup>192</sup> Zob. tamże.

<sup>193</sup> Por. B.L. Campbell, dz. cyt., s. 99.

<sup>194</sup> Por. B. Witherington III, dz. cyt., s. 130.

<sup>195</sup> Por. B.L. Campbell, dz. cyt., s. 30-31.

<sup>196</sup> Zob. D. Muszytowska, *Etos chrześcijańskiej wspólnoty. Socjoretoryka Listu Jakuba*, Warszawa 2016, s. 34.

<sup>197</sup> Por. B. Witherington III, dz. cyt., s. 233-234.

<sup>198</sup> Por. G.A. Kennedy, dz. cyt., s. 146.

ukierunkowane na perswazyjny efekt, jakim jest zrozumienie i docenienie przez odbiorców ich chwalebego statusu jako ludu Bożego.

### 1.3.5. Cierpienie i chwała w świetle retorycznych technik

Zakres niniejszej monografii, ograniczony jej tematem, każe nam w obecnym punkcie badań krytyki retorycznej skupić się jedynie na zagadnieniach ukazujących stosowanie retorycznych technik w odniesieniu do idei cierpienia i chwały obecnych w tekście 1P.

Pierwsza część retorycznej mowy, określana mianem *exordium*, jak już wspomnieliśmy, w 1P identyfikowana jest jako 1P 1,1-12. Dostrzegamy w niej elementy charakterystyczne dla takich jednostek retorycznych. Zauważamy, z jednej strony, że jest zaprojektowana na wytworzenie pozytywnego kontaktu pomiędzy nadawcą a odbiorcami w ten sposób, aby powstały odpowiednie warunki do komunikacji i perswazji. Z drugiej – ta część mowy zawiera ogłoszenie i wprowadzenie w główne tematy całego dyskursu, którymi są niesprawiedliwe cierpienie z powodu bycia chrześcijanami oraz powiązanie tych cierpień z cierpieniami Chrystusa i Jego chwałą (1P 1,6-12). Spodziewane negatywne reakcje na taką treść uzasadniają niestandardowo rozbudowane *exordium* służące pozyskaniu przychylności słuchaczy (*captatio benevolentiae*), aby zaakceptowali dalszą treść mowy<sup>199</sup>.

Etos autora, który przedstawia się jako Πέτρος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ („Piotr, apostoł Jezusa Chrystusa”), wydaje się dobrze ugruntowany i nie domaga się żadnych wyjaśnień. Zostaje on jeszcze wzmocniony w 1P 1,12, gdy autor pośrednio łączy swe orędzie z przepowiadaniem proroków ST. Treść listu przedstawia jako natchnioną przez Ducha Świętego. Widzimy, że autorytet dyskursu zostaje wzmocniony do najwyższego stopnia. Mówca jest przekonany do bycia wykonawcą woli Bożej. Jak zauważa G.A. Kennedy, jest to cechą radykalnej retoryki chrześcijańskiej<sup>200</sup>. Autor w *exordium* nie napomina adresatów, wydaje się, że jest zadowolony z ich zachowań i postaw, podkreśla wartość ich statusu jako chrześcijan. Nazywa ich „wybranymi” (ἐκλεκτοῖς 1P 1,1), zrodzonymi na nowo do żywej nadziei, do zachowanego dla nich w niebie dziedzictwa, które jest niezniszczalne, niepokalane i niewiędnące (1P 1,3-4), zapewnia o ich zbawieniu (1P 1,2,4-5,9), podkreślając, że nadzieja na zbawienie uzdalnia do wytrwałości w cierpieniach (1P 1,6-8), porównuje odbiorców do

<sup>199</sup> Por. L. Thurén, *The Rhetorical...*, dz. cyt., s. 160.

<sup>200</sup> Zob. G.A. Kennedy, dz. cyt., s. 7.

aniołów i proroków (1P 1,10-12). Wszystkie te pozytywne i pełne przekonania konstatacje o adresatach i ich sytuacji w tej części listu służą wytworzeniu przyjaznej atmosfery i przygotowują do pozytywnego przyjęcia właściwego przekazu. Autor opisuje adresatów jako niemal idealnych, niezłomnych, miłujących Chrystusa, choć Go nie widzą (1P 1,8). Chce, aby sami utożsamili się z tak przedstawianym obrazem chrześcijan i następnie stali się takimi, jak jest powiedziane. Jednocześnie w *exordium* delikatnie wspomina o cierpieniu i zaznacza tematy rozwinięte w dalszej argumentacji. Już na początku listu dostrzegamy najbardziej dla nas interesujące paradoksalne połączenia: pomiędzy byciem jednocześnie wybranymi i przybyszami (ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις 1P 1,1), jak i powiązanie cierpienia z chwałą w 1P 1,7.11b, które określają ton całego dyskursu<sup>201</sup>. Podstawowy powód wygenerowania listu odsłania werset 1P 1,6, z którego dowiadujemy się o aktualnym stanie, położeniu adresatów, którym jest odczuwanie „smutku z powodu różnych doświadczeń” (λυπηθέντας ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς), paradoksalnie powiązane z radością (ἀγαλλιάω). Kilka wersetów dalej adresaci usłyszą o cierpieniu Chrystusa powiązanim z chwałą (Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας 1P 1,11). Smutek z powodu różnych doświadczeń (1P 1,6) jest określony jako „mały” (ὀλίγον), przez co autor bynajmniej nie chce kwestionować czy pomniejszać cierpienia odbiorców listu, lecz podkreśla już w wstępie małość tego smutku w stosunku do wielkości zbawienia i chwały, jakie otrzymują wierzący<sup>202</sup>.

W retoryce deliberatywnej nie wymagano odrębnego *narratio*, będącego w retoryce jurydycznej krótkim przedstawieniem stanu rzeczy, faktów. W *exordium* 1P znajdujemy charakterystyczne dla deliberacji przedstawienie tezy przygotowujące do późniejszej argumentacji. Kolejna jednostka argumentacyjna, czyli 1P 1,13-2,10, nie wspomina wprost o cierpieniu wierzących, które już ogłoszone w *exordium* powróci jako kluczowy temat w jednostkach dalszych<sup>203</sup>. Taki zabieg retoryczny, gdy celowo nie dotyka się bezpośrednio głównego problemu, odkładając go na dalszą część mowy, aby w pewnym sensie ostrożnie przygotowywać do niego słuchaczy, nosi miano *insinuatio*<sup>204</sup>. Klasycznie za dobrą praktykę retoryczną uznawano rozpoczynanie od najsilniejszego argumentu, tzn. takiego, który ma największą szansę na uzyskanie aprobaty audytorium, przed przejściem do trudniejszych spraw. Widzimy, że aż do kolejnej sekcji, rozpoczynającej się w 1P 2,11, autor listu nie odnosi się bezpośrednio do trudnej

<sup>201</sup> Zob. L. Thurén, *The Rhetorical...*, dz. cyt., s. 130-131.

<sup>202</sup> Por. B. Witherington III, dz. cyt., s. 81-82.

<sup>203</sup> Por. B.L. Campbell, dz. cyt., s. 34.

<sup>204</sup> Zob. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, § 281.

sytuacji cierpienia adresatów pisma. Spotykamy natomiast argumentację, w której przypomina swoim odbiorcom o ich tożsamości, wysokim statusie i powołaniu, co mają odczytać jako powód zobowiązujący ich do świadectwa dobrego życia wobec pogańskiego otoczenia (1P 1,13-2,10). Podstawę tej argumentacji stanowi zespół aluzji i dostosowanych cytatów ze ST, który Ben Witherington III określa mianem „retorycznego majstersztyku”<sup>205</sup>.

Kolejna jednostka argumentacyjna, 1P 2,11-3,12, wydaje się stanowić w dynamice całości pisma swoiste docieranie do sedna dyskursu. Po uprzednich wersetach, będących bardziej ogólną i przygotowawczą dyskusją, autor sięga do kluczowych kwestii. W tym argumencie na pierwszy plan wysuwa się temat posłuszeństwa władzy, a w kolejnym centralną kwestią jest cierpienie (1P 3,13-4,11). Choć oczywiście zauważamy nakładanie się tych tematów już w 1P 2,18-25 i 3,9, gdzie jest mowa o znoszeniu niesprawiedliwości i powstrzymaniu się od odwetu<sup>206</sup>.

Wyraźnie w jednostce 1P 2,11-3,12 zmienia się ton mowy, uprzednia aprobata zostaje wyparta przez surowe napomnienia, konkretne wskazania<sup>207</sup>. Adresaci pierwotnie opisywani wysokimi tytułami w 1P 2,9-10 jako wybrane plemię, królewskie kapłaństwo, święty naród i lud dla Boga (γένος ἐκλεκτόν, βασιλείων ἱεράτευμα, ἔθνος ἄγιον, λαὸς θεοῦ) są obecnie wezwani do podporządkowania się władzy świeckiej i podporządkowania się w ogólności. Argumentacja do przyjmowania takich postaw jest uzasadniana daniem dobrego świadectwa poganom (1P 2,12; 3,1-2), jednakże głównym argumentem jest Chrystus i jego podporządkowanie się, które ma stanowić model życia dla wierzących (1P 2,21-25)<sup>208</sup>. Jednostka ta wydaje się mieć dokładnie przemyślaną strukturę, nie jest zbiorem luźno powiązanych uwag i napomnień. Rozpoczyna się wezwaniem „umiłowani” (ἀγαπητοί) i kończy cytatem z Psalmu 34 jako ostatecznym, niepodważalnym dowodem. W samym jej sercu znajdujemy wezwanie do naśladowania wzoru, jakim jest Chrystus czyniący dobro i rezygnujący z odwetu wobec zła i niesprawiedliwego cierpienia (1P 2,21-25). Wątkiem kluczowym moglibyśmy określić wezwanie do życia wyjątkowego, nawet pośród cierpień, na Bożą chwałę i świadectwo dla pogan<sup>209</sup>.

Wezwanie ἀγαπητοί (1P 2,11) inicjujące tę sekcję ma swoją określoną funkcję retoryczną. Jest terminem pieszczotliwym wyrażającym uczucia autora, a jednocześnie pobudza uczucia adresatów, pozwala im czuć się kochanymi przez niego, ale również przez Boga i Kościół. Stanowi to kontrast dla poczucia

<sup>205</sup> Por. B. Witherington III, dz. cyt., s. 121.

<sup>206</sup> Por. tamże, s. 127.

<sup>207</sup> Por. L. Thurén, *The Rhetorical...*, dz. cyt., s. 147.

<sup>208</sup> Zob. tamże, s. 148-150.

<sup>209</sup> Zob. K.H. Jobes, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 170-171.

osamotnienia, wyobcowania, porzucenia wynikającego z ich sytuacji, dosadnie wyrażonej w tym samym wersecie 1P 2,11, który przedstawia ich jako „obcych i przybyszów” (Ἀγαπητοί, παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους 1P 2,11). Ἀγαπητοί podnosi poziom patosu i jasno wskazuje na to, że za chwilę zostaną podniesione kluczowe kwestie. Osobiste wezwanie παρακαλῶ (1P 2,11) odsłania kunszt dobrego retora, który mógłby po prostu wydawać polecenia i pouczenia, ale woli odwoływać się do wolnej decyzji słuchaczy i w ten sposób ją kształtować. Siłą retoryczną παρακαλῶ w naszej deliberacji jest to, że jest ono wezwaniem będącym swoistym impulsem, bodźcem dla odbiorców, nienaruszającym ich poczucia wolności i suwerenności podejmowanych decyzji. Jak zauważył John H. Elliott, to coś więcej niż prośba, lecz mniej niż dyspozycja czy rozkaz<sup>210</sup>.

Z punktu widzenia celów niniejszej monografii i jej zakresu tematycznego najistotniejsza w tej jednostce retorycznej wydaje się sekcja 1P 2,18-25. Tutaj, tak naprawdę po raz pierwszy, autor zaczyna poruszać temat cierpienia, który będzie głównym wątkiem całej reszty dyskursu<sup>211</sup>. Rady kierowane do „niewolników/sług domowych” (οἱ οἰκέται) w rzeczywistości adresowane są do wszystkich chrześcijan. Niewolnicy funkcjonują jako retoryczny paradygmat. Wezwani są do bycia poddanymi także panom „surowym/przewrotnym/złym” (σκολιοῖς) i znoszenia niesprawiedliwego cierpienia i smutków (1P 2,18-19). Autor dociera do sedna problemu, z którym borykają się odbiory pisma w swojej sytuacji. Perswazja jest zaprojektowana na doprowadzenie ich do podejmowania właściwych reakcji i decyzji wobec niesprawiedliwego cierpienia<sup>212</sup>. W wersetach 1P 2,19-20, w których zostaje wyjaśnione, dlaczego niewolnik ma być podporządkowany także złemu panu, jak trafnie zauważył Paul J. Achtemeier, dostrzegamy duży kunszt i wielką staranność kompozycji. 1P 2,19-20 przedstawia układ ABA:

- Twierdzenie pozytywne 1P 2,19 (A)  
(τοῦτο γὰρ χάρις, εἰ διὰ συνείδησιν θεοῦ ὑποφέρει τις λύπας πάσχω  
ἀδίκως;  
„To bowiem zasługuje na uznanie, jeżeli ktoś ze względu na sumienie przed Bogiem znosi smutki, cierpiąc niesprawiedliwie”).
- Twierdzenie negatywne, przeczące 1P 2,20a (B)  
(ποῖον γὰρ κλέος, εἰ ἁμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμενοι ὑπομενεῖτε;  
„Cóż to bowiem za chluba, jeśli znosicie chłostę, grzesząc?”).

<sup>210</sup> Zob. J.H. Elliott, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 457.

<sup>211</sup> Por. B. Witherington III, dz. cyt., s. 153-154.

<sup>212</sup> Por. K.H. Jobes, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 437-438.

- Twierdzenie pozytywne 1P 2,20b (A')  
(ἀλλ' εἰ ἀγαθοποιούντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε, τοῦτο χάρις παρὰ θεῶ ;  
„Ale to zasługuje na uznanie przed Bogiem, jeżeli dobrze czynicie i znosisie cierpienia”).

Następnie pozytywne twierdzenia w 1P 2,19 i 1P 2,20b komponują paralelizm chiastyczny:

**A** (τοῦτο γὰρ χάρις)

**B** (πάσχωμ ἀδίκως)

**B'** (ἀγαθοποιούντες καὶ πάσχοντες)

**A'** (τοῦτο χάρις παρὰ θεῶ)

Możemy zauważyć, że wyrażenie τοῦτο γὰρ χάρις na początku 1P 2,19a zostaje powtórzone w 1P 2,20b, tworząc inkluzję<sup>213</sup>. Zastosowanie pytania retorycznego w 1P 2,20a: „Cóż to bowiem za chluba, jeśli znosisie chłostę, grzesząc?” poszerza wezwanie do znoszenia niesprawiedliwego cierpienia i wskazuje na implikowany trud przyjęcia takiej treści perswazji. Autor uwypukla fakt, że cierpienie (znoszenie bicia) przestaje być chwalebne i wartościowe, gdy dotyka kogoś czyniącego zło<sup>214</sup>. Następnie spotykamy odwołanie się autora do samego Chrystusa, który jest ukazany jako wzór dla niewolników i wszystkich wierzących, paradygmat w czynieniu dobra i zaniechaniu odwetu wobec zła (1P 2,21-25). Jak już wspomnieliśmy, jest to punkt centralny tego argumentu i niezwykle przemyślane retoryczne posunięcie. Odwołanie się do historycznego przykładu Chrystusa wzmacnia siłę argumentu do maksymalnego potencjału z uwagi na Jego autorytet. Interesująca jest również zauważalna gra słowem φέρω („niosę”). Najpierw w 1P 2,19 niewolnicy są wezwani do tego, aby „znosić smutki” (ὑποφέρει τις λύπας) i cierpieć niesprawiedliwie, a następnie w 1P 2,24 mówi się o Chrystusie, który „poniósł nasze grzechy” (ἀμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν<sup>215</sup>). Czasownik ten wiąże ze sobą tak doświadczenie wierzących, jak i Chrystusa, jednocześnie zręcznie je odróżniając poprzez odmienne prefiksy. Barth L. Campbell dostrzega w tych wersach również ironię będącą jednocześnie siłą tego argumentu, że oto właśnie doświadczenie niewolników staje się punktem odniesienia dla wszystkich wierzących, wskazuje, jak mają

<sup>213</sup> Zob. P.J. Achtemeier, dz. cyt., s. 196.

<sup>214</sup> Por. P.H. Davids, *The First Epistle of Peter* (NICNT), Michigan 1990, s. 106.

<sup>215</sup> Ἀνήνεγκεν to *idicativus aoristi activi*, 3 os. l. poj. – czasownik nieregularny, którego formą podstawową jest ἀναφέρω (φέρω z prefiksem ἀνά).



reagować na społeczną sytuację – na wzór Chrystusa (ostatni – niewolnicy, stają się pierwszymi – egzemplifikacją postępowania na wzór Chrystusa)<sup>216</sup>. W wersetach 1P 2,21-25, wskazując na przykład Chrystusa, autor kilkakrotnie odwołuje się w cytacie i aluzji do 53. rozdziału Księgi Izajasza. Ben Witherington III określa ten passus mianem swoistej medytacji nad Iz 53,4-12 (LXX). Tego typu zwiększanie elokwencji jest według niego w retoryce azjatyckiej charakterystyczną cechą znamionującą kluczowy moment dyskursu<sup>217</sup>. Jednocześnie subtelne, w tym kontekście, wskazanie na „sądzącego sprawiedliwie” (τὸ κρίνοντι δίκαιῶς 1P 2,23) może mieć na celu uświadamianie odbiorcom faktu, że jeśli sami złączą czynić zło, to także oni zostaną sprawiedliwie osądzeni. Być może ma rację Lauri Thurén, twierdząc, że taki sposób formułowania myśli zakłada, że list zostanie odczytany więcej niż jeden raz i słuchacze będą mogli stopniowo wchłaniać jego siłę perswazyjną<sup>218</sup>.

Temat braku odwetu wobec doświadczanego zła ukazany w paradygmacie Chrystusa w 1P 2,23 zostaje powtórzony w bezpośrednim wezwaniu w 1P 3,9 (μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας, τοῦναντίον δὲ εὐλογοῦντες [...] „Nie oddawajcie złem za złe ani znieważaniem za znieważanie. Przeciwnie, błogosławcie [...]”). Z kolei następujący bezpośrednio po nim passus 1P 3,10-12 jest zastosowaniem tekstu Psalmu 34 na zakończenie argumentu dla wzmocnienia go autorytetem biblijnym. Warto zwrócić uwagę na to, że autor włącza cytat bez wskazania skąd pochodzi, brak jakiegokolwiek formuły wprowadzającej. Byłoby dość retorycznie nieudolnym zabiegiem, gdyby mówca kończył argumentację efektywnym cytatem, którego genezy i – w związku z tym – siły argumentacyjnej odbiorcy nie byłoby w stanie uchwycić. Audytorium implikowane przez autora wydaje się zatem być w dyspozycji do rozpoznania ST w tym fragmencie tekstu.

Kolejna jednostka retoryczna 1P 3,13-4,11 rozpoczyna się pytaniem retorycznym i makaryzmem (1P 3,13-14), a kończy specyficznym retorycznym ornamentem, „fanfarą” swego rodzaju błogosławieństwa, doksologii (1P 4,11). Trudne z retorycznego punktu widzenia wezwanie do przyjmowania cierpienia jest perswadowane przy pomocy elementów reduplikacji, które spotykamy w tym argumencie. Treść wersetów 1P 3,13-17 w pewnym stopniu powtarza i rozwija idee zawarte już w 1P 2,19-20, a sekcja chrystologiczna 1P 3,18-20 odpowiada i opiera się na 1P 2,21-24. Autor mówi w tej jednostce o niesprawiedliwym cierpieniu w czynieniu dobra na wzór Chrystusa w sposób bardziej otwarty

<sup>216</sup> Por. B.L. Campbell, dz. cyt., s. 143.

<sup>217</sup> Zob. B. Witherington III, dz. cyt., s. 155.

<sup>218</sup> Por. L. Thurén, *The Rhetorical...*, dz. cyt., s. 152.

i z większą emocjonalną siłą<sup>219</sup>. Rzeczą naturalną u odbiorców mowy jest lęk wobec perspektywy cierpienia. Autor na początku tego argumentu wprost nazywa taką spodziewaną reakcję audytorium i mówi o strachu oraz niepokoju (τὸν δὲ φόβον αὐτῶν μὴ φοβηθῆτε μηδὲ παραχθῆτε „Nie bójcie się ich gróźb i nie dajcie się zastraszyć” 1P 3,14). Zdolność rozpoznawania emocjonalnego stanu słuchaczy jest niezwykle istotną predyspozycją dobrego retora, który ten emocjonalny stan powinien wyartykułować i odpowiedzieć na niego. Gdy adresat widzi, że mówca wie, co on czuje, wzrasta jego zaufanie i w większym stopniu daje się podporządkować zamierzonej perswazji<sup>220</sup>.

Werset 1P 3,13 zawiera retoryczne pytanie rozpoczynające się od τίς („kto?”): Καὶ τίς ὁ κακῶσων ὑμᾶς, ἐὰν τοῦ ἀγαθοῦ ζηλωταὶ γένησθε („I któż wam zaszkodzi, jeśli się staniecie gorliwi w dobru?”). Oczywiście i spodziewaną odpowiedzią jest „nikt”, to znaczy, że nikt nie może zaszkodzić gorliwym w czynieniu dobra<sup>221</sup>. Tak skonstruowane pytanie retoryczne uwypukla pewność autora co do treści odpowiedzi<sup>222</sup>. Warto odnotować, że w wersety 1P 3,13-14 można zauważyć również elementy retorycznego narzędzia, jakim jest diatryba, w której autor prowadzi dialog z wyimaginowanym przeciwnikiem. Byłaby w tym fragmencie tekstu zawarta jego odpowiedź na głos jakiegoś domyślnego naiwnego chrześcijanina, który zakładałby, że osoby gorliwe w czynieniu dobra nie zostaną przez nikogo skrzywdzone. Myśl autora wykazuje na coś przeciwnego, a mianowicie, że cierpienie dotyczące czyniących dobro niekoniecznie wskazuje na niegodziwość osoby cierpiącej lub na brak Bożej łaski<sup>223</sup>. W 1P 3,17 przypomina się słuchaczom, że wola Bożą może być, aby chrześcijanie cierpieli w pewnych kontekstach i na różne sposoby, jeśli przyniesie to dobre owoce lub jeśli alternatywą dla cierpienia jest czynienie zła (κρεῖττον γὰρ ἀγαθοποιῶντας, εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, πάσχειν ἢ κακοποιῶντας „Lepiej bowiem, jeżeli taka wola Boża, cierpieć, czyniąc dobro, aniżeli czyniąc zło”). Nie chodziłoby zatem o to, że Bóg chce cierpienia, lecz że chce, aby chrześcijanie czynili dobro, nawet jeśli to prowadzi do ich cierpienia<sup>224</sup>.

Następnie, w wersety 1P 3,18-22, autor ucieka się do przykładów Chrystusa i Noego, aby – jak się wydaje – wzmocnić nadzieję i nadać sens doświadczeniom adresatów pisma. Dostrzegamy zastosowanie analogii: tak jak za dni

<sup>219</sup> Por. tamże, s. 154-155.

<sup>220</sup> Por. B. Witherington III, dz. cyt., s. 170.

<sup>221</sup> Por. K.H. Jobes, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 518.

<sup>222</sup> Por. R. Feldmeier, *The First Letter of Peter. A Commentary on the Greek Text*, transl. by P.H. Davis, Waco 2008, s. 191.

<sup>223</sup> Zob. B. Witherington III, dz. cyt., s. 170-171.

<sup>224</sup> Por. J.H. Elliott, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 635.

Noego Bóg zbawił swoich wybranych, chociaż było ich niewielu, tak samo czyni obecnie swoim wybranym przez chrzest, którzy są zewsząd otoczeni rzeszą wrogich im pogan (1P 3,20-21). Zestawia cierpiących odbiorców ze wzorem cierpiącego Chrystusa, jednocześnie podkreślając Jego triumfalne, chwalebne wywyższenie (ὅς ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ πορευθεὶς εἰς οὐρανὸν ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων „On jest po prawicy Boga, gdyż poszedł do nieba, gdzie poddani Mu zostali aniołowie i władze, i moce” 1P 3,22). Zapewnia w ten sposób odbiorców o takim triumfalnym celu również ich drogi. Dodaje odwagi i umacnia na znoszenie obecnego doświadczenia cierpień, wskazując na to, że w perspektywie triumfu na wzór Chrystusa, nie muszą się bać ani niepokoić (1P 3,14)<sup>225</sup>.

Znaczenie wersetu 1P 4,1 nie jest łatwe do jednoznacznego zinterpretowania. Czytamy: Χριστοῦ οὖν παθόντος σαρκὶ καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὀπλίσασθε, ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαιται ἀμαρτίας („Skoro więc Chrystus cierpiał w ciele, wy również uzbrójcie się w takie samo myślenie: że ten kto cierpiał w ciele, zaprzestał grzechu”). Co oznacza „cierpieć (umrzeć) w ciele dla zaprzestania grzechu”? Odpowiedź możemy znaleźć, analizując retoryczną budowę tego argumentu. Dostrzegamy zastosowanie sylogizmu skróconego, czyli entymematu, w którym jedna z przesłanek, ze względu na jej oczywistość, jest przemilczana. Odnajdujemy jedynie założenie i wniosek<sup>226</sup>. Wówczas założeniem byłoby, że Chrystus cierpiał w swoim ciele, a mimo to został wywyższony po śmierci, co jasno wynika z uprzednich wersetów 1P 3,18-22. Oczywista, przemilczana przesłanka jest taka, że przyjmując postawę Chrystusa, osiągnąć można podobny rezultat. Wnioskiem końcowym byłoby więc, że cierpiąc gorliwie, chrześcijanin nie grzeszy, czyli że cierpienie jest lepsze od grzechu, a cierpienie dla Chrystusa oznacza, że przestaje się grzeszyć przeciwko niemu<sup>227</sup>. W dalszej części tego argumentu autor mówi o sądzie (1P 4,5) i „bliskim końcu wszystkich” (Πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν 1P 4,7). Takie eschatologiczne i emocjonalne zakończenie tej jednostki retorycznej pozwala odbiorcom spoglądać w przyszłość, która już została ukazana jako pełna chwały dla tych, którzy w teraźniejszości cierpią, czyniąc dobro na wzór Chrystusa.

Generalnie trudno nam znaleźć w pełni rozwinięte sylogizmy, za to dostrzegamy entymematy oraz wiele ech ST i nauczania Jezusa. W dużej mierze ich perswazyjny efekt zależy od tego, na ile audytorium uczestniczy w świecie dyskursu prezentowanego przez autora. Jego sposób prowadzenia mowy

<sup>225</sup> Por. B. Witherington III, dz. cyt., s. 189.

<sup>226</sup> Zob. M. Korolko, dz. cyt., s. 87.

<sup>227</sup> Por. B. Witherington III, dz. cyt., s. 196-197.

wskazuje na to, że ma zdecydowanie ugruntowany etos i autorytet w oczach audytorium. Wydaje się, że jak dobry kaznodzieja jest przekonany o tym, że nie musi im zbyt wiele wyjaśniać, wystarczy wspominać, cytować, podkreślać istotne kwestie. Takie podejście ukazuje implikowanych przez niego adresatów jako bardzo świadomych, a nawet jak gdyby mu znanych<sup>228</sup>.

Dalsze wersety bywają w retorycznych analizach różnie przyporządkowywane do jednostek retorycznych. Barth L. Campbell widzi w 1P 4,12-5,15 jedno długie *peroratio*<sup>229</sup>. Takiej interpretacji zdecydowanie sprzeciwia się Ben Witherington III. Powołując się na badania Leonharda Goppelta, słusznie dowodzi, że po 1P 4,12 nie można jeszcze mówić o *peroratio*, ponieważ autor nie tylko dodaje nowe horyzonty do tego, co już zostało wyartykułowane wcześniej, lecz także zmienia sposób mówienia, wiążąc swą myśl z konkretnymi okolicznościami, mówi bardziej bezpośrednio<sup>230</sup>. Musimy pamiętać, że zajmujemy się tekstem należącym do specyficznej retoryki azjatyckiej, w której czymś normalnym jest powtarzanie i wzmacnianie dyskursu, co niekoniecznie świadczy o peroracyjnej reduplikacji. Autor, dotykając wrażliwego tematu cierpienia, nie porusza od początku wprost tego tematu (*insinuatio*), lecz w dynamice swej mowy stopniowo, z argumentu na argument, wyraża się coraz bardziej jasno, szczegółowo i precyzyjnie. W 1P 4,12-19 docieramy do ostatniej fazy tej artykulacji<sup>231</sup>. Ben Witherington III wyodrębnia zatem w tej sekcji jeszcze nawet dwa mniejsze argumenty: 1P 4,12-19 oraz 1P 5,1-5, natomiast *peroratio* określa jako 1P 5,6-11, a 1P 5,12-14 jako odrębne, czysto epistolarne zakończenie z pożegnaniem i pozdrowieniem<sup>232</sup>. Z kolei Lauri Thurén traktuje 1P 4,12-5,7 jako ostatnią jednostkę argumentacyjną, a wersety 1P 5,8-14 jako *peroratio*<sup>233</sup>. W niniejszej monografii przyjmujemy podział na dwa argumenty 1P 4,12-19 i 1P 5,1-5 oraz *peroratio* 1P 5,6-11.

Jednostkę argumentacyjną 1P 4,12-19 otwiera charakterystyczne, emocjonalne wezwanie  $\alpha\gamma\alpha\pi\eta\tau\omicron\iota$ , a kończy specyficzne dla 1P odwołanie się do starotestamentowego cytatu (Prz 11,31; LXX). Ostatecznie rozwinięty zostaje temat cierpienia. Widzimy przemyślany schemat tego argumentu, w którym dostrzegamy zapowiedź tematu cierpienia poprzez użycie metaforycznego wyrażenia  $\pi\acute{\upsilon}\rho\omega\sigma\iota\varsigma$  (1P 4,12), w dalszym zdaniu po  $\dot{\iota}\nu\alpha$  motywację do znoszenia

<sup>228</sup> Por. tamże, s. 170-172.

<sup>229</sup> Zob. B.L. Campbell, dz. cyt., s. 199-228.

<sup>230</sup> Por. L. Goppelt, *A Commentary on 1 Peter*, transl. and ed. by F. Hahn, Grand Rapids 1993 [oryg. tytuł: *Der erste Petrusbrief*, Göttingen 1978], s. 311.

<sup>231</sup> Por. B. Witherington III, dz. cyt., s. 209.

<sup>232</sup> Por. tamże, s. 207.

<sup>233</sup> Por. L. Thurén, *The Rhetorical...*, dz. cyt., s. 163.

tych ognistych prób (1P 4,13-14), następnie antytezę (1P 4,15-16), dalej krótki przykład (1P 4,17), cytat z ST (1P 4,18) i końcowe stwierdzenie wprowadzone przez ὅστε w 1P 4,19 wraz z pytaniem retorycznym. Perswazja do przyjmowania cierpienia na wzór Chrystusa w tym końcowym przekonywaniu przebiega, jak się wydaje, w dwóch kierunkach: z jednej strony jest motywacja związana z perspektywą chwały (1P 4,13-14), z drugiej – groźba i bojaźń wobec perspektywy nadchodzącego sądu Bożego dla nieposłusznych Ewangelii (1P 4,17-18)<sup>234</sup>. Werset 1P 4,12 mówi, że adresaci nie powinni być zdziwieni doświadczeniem ognistej próby. Mamy tu do czynienia z trzykrotnym powtórzeniem zaimka ὑμῖν, co możemy traktować jako charakterystyczną w retoryce azjatyckiej reduplikację dla uwydatnienia. Celem takiego zabiegu jest uwypuklenie faktu, że teraz, po swojej konstatacji, autor domaga się i zachęca audytorium do jakiejś reakcji, odpowiedzi<sup>235</sup>. Następnie ukazuje, że ich doświadczenie może być powodem radości, gdy mają udział w zaszczytnych cierpieniach Chrystusa, ze względu na udział w Jego chwale. (1P 4,13). W 1P 4,14 możemy dostrzec kolejny entymemat, w którym głównym założeniem byłoby to, że na tych, którzy są łżeni z powodu imienia Chrystusa, spoczywa Duch chwały Boga i są μακάριοι (1P 4,14). Oczywiście przesłanką byłoby to, że odbiorcy są łżeni z powodu Chrystusa, a wnioskiem to, że są obecnie godni czci i spoczywa na nich Duch<sup>236</sup>. Zatem paradoksalnie w doświadczeniu cierpienia chrześcijanin, według autora 1P, jest godny czci, ponieważ zstępuje na niego Duch Boga, dając mu udział w Swojej chwale<sup>237</sup>. Ostatni argument 1P 5,1-5 jest przeniesieniem uwagi z relacji ze światem zewnętrznym na te wewnątrz gmin chrześcijańskich. Autor jako „również starszy” (σὺμπρεσβύτερος) zwraca się najpierw do starszych, stojących na czele (1P 5,1-4), a następnie do „młodszych” (νεώτεροι) członków tych wspólnot (1P 5,5), ostatecznie wszystkich zapraszając do „pokory” (ταπεινοφροσύνη). Autor przedstawia siebie jako świadka cierpień Chrystusa i uczestnika chwały, która ma się objawić (1P 5,1). Na nowo uwypuklone zostaje napięcie między terażniejszością i przyszłością. Wierzący już mają udział w zbawieniu i przedsmak chwały, ale w przyszłości doświadczą jej w pełni (1P 5,1.4)<sup>238</sup>.

Ostatnią jednostką retoryczną, przed epistolarnym zakończeniem listu, jest *peroratio* 1P 5,6-11. Niewątpliwie ten fragment spełnia wymagane kryteria takiej jednostki w dyskursie deliberatywnym. Jest zwięzły, konkretny, powtarza główne idee listu i potężnie działa na emocje, tak aby odbiorcy zapamiętali

<sup>234</sup> Zob. B. Witherington III, dz. cyt., s. 211-212.

<sup>235</sup> Por. B.L. Campbell, dz. cyt., s. 203.

<sup>236</sup> Por. tamże, s. 207.

<sup>237</sup> Por. B. Witherington III, dz. cyt., s. 215.

<sup>238</sup> Por. tamże, s. 226.

dobrze najważniejsze kwestie<sup>239</sup>. Odnajdujemy wezwanie do unieżenia się, przetrzucenia trosk na Boga, czujności, panowania nad sobą, do przygotowania się na cierpienie, a wszystko kończy niezwykła obietnica wiecznej chwały. Retoryczny patos sięga zenitu, gdy autor w tym miejscu dyskursu rysuje przed audytorium obraz ryczącego lwa – „diabła” (διάβολος 1P 5,8). Celem zastosowania takiej figury nie jest wzbudzenie w adresatach lęku ani wezwanie do jakiegoś ataku czy walki, lecz wezwanie do panowania nad sobą i znalezienia oparcia i bezpieczeństwa w unieżeniu pod mocną ręką Boga (1P 5,6). Cierpienie wierzących – spowodowane głównie oszczerstwami ze strony pogan – jest, jak uwydatnia to autor, zaciekle, diabelskiego pochodzenia, lecz Bóg jest potężniejszy i przez to doświadczenie prowadzi ich do zwycięstwa, do swojej wiecznej chwały (1P 5,10). Autor w zakończeniu *peroratio* jeszcze raz stanowczo przypomina adresatom o ich powołaniu do wiecznej chwały, zwracając jednocześnie uwagę na to, że prowadzi tam droga doświadczenia względnie „krótkich cierpień w Chrystusie” (ἐν Χριστῷ ὀλίγων παθόντας). Duże wrażenie na odbiorcach ma z pewnością wywołać charakterystyczne kontrastowe zestawienie przymiotników i rzeczowników: krótkie cierpienia wobec wiecznej chwały. Podobnie zaprojektowana wydaje się być, w ostatniej części tego zdania, retorycznie efektywna akumulacja czterech czasowników w formie *indicativus futuri activi* ułożonych tak, aby powstał asonans: καταρτίσει, στηρίξει, σθενώσει, θεμελιώσει („wydoskonali, utwierdzi, umocni, ugruntuje” 1P 5,10). To synonimy pojęcia „umocnienie”, mające jako podmiot samego „Boga wszelkiej łaski” (δὲ θεὸς πάσης χάριτος) działającego tak wobec adresatów po ich krótkim doświadczeniu cierpień. Autor zapewnia odbiorców o tym, że Bóg będzie z nimi w cierpieniach, pomagając im przejść przez tę próbę<sup>240</sup>. Karen H. Jobes mówi tu o swoistym retorycznym *crescendo* czasowników opisujących Boga, który spełni daną obietnicę naprawiając/udoskonalając, następnie utwierdzając, umacniając, wreszcie ugruntowując/zabezpieczając swoich wybrańców<sup>241</sup>. Takie słowa na zakończenie mowy z pewnością zostały dobrane po to, aby na długo zapisać się w pamięci członków audytorium, aby nadzieja i pewność przyszłej chwały pozwalały im czynić dobro w obecnej sytuacji ucisku.

<sup>239</sup> Zob. R. Feldmeier, dz. cyt., s. 191-242.

<sup>240</sup> Por. B. Witherington III, dz. cyt., s. 243.

<sup>241</sup> Por. K.H. Jobes, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 715.

### 1.3.6. Próba określenia retorycznej efektywności

Pierwszy List św. Piotra, patrząc na niego przez pryzmat potencjalnej retorycznej skuteczności i spodziewanych efektów, należy ocenić jako pismo o dużym potencjale oddziaływania i perswazji. Złożona sytuacja retoryczna, obejmująca dotkniętych uciskiem chrześcijan rozsianych po starożytnych anatolijskich prowincjach, jest punktem wyjścia mowy zaprojektowanej na motywowanie do znoszenia cierpień i rezygnacji z odwetu wobec doświadczanego zła, zachowania na wzór Chrystusa. Dominujący gatunek deliberatywnej retoryki w 1P ukierunkowuje wypowiedź na przekonywanie adresatów do podejmowania określonych działań i przyjmowanie właściwych postaw w przyszłości, ma oddziaływać na ich wolę. Model Chrystusa w Jego znoszeniu niesprawiedliwego cierpienia i triumfalnego wywyższenia w chwale jest podstawowym argumentem przekonującym do poddania się takiej perspektywie w ich życiowym doświadczeniu. Perspektywa przyszłej wiecznej chwały powinna bardzo mocno motywować odbiorców pisma. Podobnie perspektywa Bożego sądu pozostaje drugą, również eschatologiczną linią motywacyjną, zwłaszcza wobec pokusy odpowiadania podobnym złem na doznane przykrości. Fascynujące jest to, jak autor dokonuje przewartościowania zjawiska cierpienia, nie tylko obiecując przyszłą nagrodę, lecz również w jego doświadczaniu, akcentując możliwość zjednoczenia z Chrystusem oraz płynącą z tego radość i chwałę już teraz, a w perspektywie eschatologicznej – pełną chwałę<sup>242</sup>.

Bardzo staranne i rozbudowane *exordium*, dalej argumenty, w których umiejętnie i stopniowo wprowadzany jest temat cierpienia, oraz pełne patosu *conclusio* pozwalają nam dostrzec duży kunszt retoryczny autora. Sposób prowadzenia mowy świadczy o jego ugruntowanym etosie i autorytecie. Autor stosuje entymematy, echa oraz aluzje do ST i nauczania Jezusa. Cytuje bez uprzednich formuł wprowadzających, jakby był przekonany, że wielu kwestii nie trzeba odbiorcom wyjaśniać i tłumaczyć, a wystarczy wspomnieć, aby osiągnąć zamierzony perswazyjny efekt. Taki styl prowadzenia dyskursu może wskazywać na zakładaną u implikowanych przez autora adresatów dużą wiedzę i zdolność wychwytywania genezy tych sformułowań. Może też świadczyć o przeznaczeniu pisma do wielokrotnego odczytywania i objaśniania we wspólnotach, zwłaszcza chrześcijanom pochodzenia nieżydowskiego.

Wydaje się, że zawarta w analizowany 1P deliberacyjna ścieżka przekonywania zaowocowała podejmowaniem przez adresatów oczekiwanych przez autora decyzji. Taka konstatacja może dotyczyć z pewnością jakiejś części

---

<sup>242</sup> Zob. J.H. Elliott, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 107-109.

chrześcijan, którzy zostali poddani jego perswazyjnej sile. Świadczą o tym choćby historyczne dokumenty będące odbiciem świadectwa życia adresatów pisma na tych terenach. Niejednokrotnie są to, przynajmniej w tej kwestii, dość obiektywne, jak się wydaje, doniesienia np. pogańskich władz z późniejszego okresu, m.in. korespondencja pomiędzy Pliniuszem Młodszym i cesarzem Trajanem. To czas coraz bardziej bezpośrednich ucisków i prześladowań. Wielokrotnie wieszczą o takim życiu ludzi należących do chrześcijańskich wspólnot, jakiego sobie życzył autor 1P. To świadectwa życia na wzór Chrystusa: w czynieniu dobra i znoszeniu ucisków, w radości i pewności chwały, jak również niejednokrotnie świadectwa męczeństwa wielu mężczyzn i kobiet na wzór Chrystusa.

### 1.3.7. Cierpienie i chwała w teksturze zmysłowo-estetycznej – analiza *pronuntiatio*

Vernon K. Robbins w swojej propozycji analizy socjoretorycznej postuluje w kolejnym punkcie badań, jeszcze w ramach intratekstury, analizę tekstury zmysłowo-estetycznej<sup>243</sup>. Eksploruje w niej wyrażenia zmysłowe i estetyczne stymulujące emocje oraz umysł odbiorców tekstu. Dzieli te wyrażenia na trzy sfery ludzkiej aktywności: sferę emocjonalno-myślową, sferę związaną z mową oraz sferę związaną z celowym działaniem. Wydaje się jednak, że bardziej zasadne w naszych dociekaniach – w zakresie niniejszej monografii – jest nieznaczne odchylenie od tej propozycji. Nasza uwaga skupiona jest wokół zagadnień cierpienia i chwały, nie dokonujemy więc wszechstronnej analizy tekstu Pierwszego Listu św. Piotra. Poza tym efektywniejsze wydaje się przeanalizowanie zagadnień związanych z oralnymi aspektami retorycznej siły badanego pisma. Z punktu widzenia obecnego stanu wiedzy i rozwoju egzegezy od czasu publikacji prac V.K. Robbinsa wydaje się uzasadnione i ubogacające większe dowartościowanie problematyki oddziaływania 1P na zmysły w czasie jego retorycznego wykonania. Proponujemy zatem w tym podrozdziale, jeszcze w ramach analizy retorycznej, próbę eksploracji oralności, wykonania (*performance*) interesującego nas pisma w zakresie dotyczącym idei cierpienia i chwały. Jak słusznie konstatuje Marcin Kowalski, „przy obecnym stanie wiedzy tekstu biblijnego nie da się już czytać tylko i wyłącznie jako artefaktu kultury pisemnej”<sup>244</sup>. Zarówno żydowska, jak i grecko-rzymska kultura organicznie

<sup>243</sup> Zob. V.K. Robbins, *Exploring...*, dz. cyt., s. 29-36.

<sup>244</sup> M. Kowalski, *Retoryka...cz. 1*, dz. cyt., s. 630.



łączyły ze sobą działalność oralną i piśmienną, słowo mówione ze słowem piisanym. Każde czytanie było formą ustnego wykonania. Stąd rozróżnianie tych dwóch sposobów ekspresji może być mylące, a kultury ustna i literacka były we wzajemnym oddziaływaniu<sup>245</sup>, tworząc kulturę retoryczną. Charakteryzuje ją właśnie bardzo wysoki stopień interakcji między elementami oralnymi i piśmiennymi<sup>246</sup>.

Końcowy, oralny etap tworzenia mowy, *pronuntiatio*<sup>247</sup>, stanowił niezwykle ważny element starożytnej kultury retorycznej, a posiadanie wysokich kwalifikacji w tej kwestii było koniecznym wyposażeniem dobrego retora. Prezentacja mowy to swoisty występ. *Pronuntiatio* obejmuje zatem zagadnienia związane z ekspresją, gestami, mimiką, dykcją, natężeniem głosu itp.<sup>248</sup> Niestety, mając do dyspozycji jedynie zapis tekstu, odtworzenie jego prezentacji pozostaje dla nas w dużej mierze hipotetyczne, jednakże w samym tekście możemy odnotować charakterystyczne elementy wzmacniające siłę mowy i z pewnością zawierające wielki potencjał oddziaływania w momencie jej wygłoszenia. Listy, takie jak np. 1P, zawsze były odczytywane na głos, więc choć nie wiemy dokładnie, jak były wykonywane, aspektów performatywnych nie możemy po prostu zlekceważyć. Zapis literacki, który mamy do dyspozycji w całości jego struktury, a następnie zastosowanie figur dźwiękowych, pozwalają w jakiejś mierze odnotować akcenty nadane przez autora, niewątpliwie zaprojektowane na stymulowanie słuchaczy zaangażowanych w akt performatywnej perswazji.

1P został skonstruowany jako pismo okólne, mowa przeznaczona do ustnej proklamacji podczas zgromadzenia<sup>249</sup>. List-mowa miał być wysłuchany przez adresatów stanowiących wspólnoty chrześcijan rozsiane na dużym i zróżnicowanym obszarze rzymskich prowincji starożytnej Anatolii. Najbardziej rozwinięta, zurbanizowana i zhellenizowana była położona na zachodzie prowincja Azja. Im dalej na wschód, tym biedniej i tym bardziej przeważały tereny rustykalne i słabo zhellenizowane. Zresztą nie więcej niż dziesięć procent populacji tamtego okresu w ogóle potrafiło czytać<sup>250</sup>.

Przyglądając się aspektom mówionym i słyszonym, obserwujemy, że zjawisko powtarzania odgrywa kluczową rolę w oralnej analizie 1P. Autor

<sup>245</sup> Por. L.T. Johnson, dz. cyt., s. 121.

<sup>246</sup> Por. V.K. Robbins, *Writing as a Rhetorical Act in Plutarch and the Gospels*, w: *In Persuasive Artistry: Studies in New Testament Rhetoric*, ed. D.F. Watson, Sheffield 1991, s. 157-186.

<sup>247</sup> Zob. H. Lausberg, dz. cyt., § 1091-1150.

<sup>248</sup> Zob. J. Czerski, dz. cyt., s. 153-154.

<sup>249</sup> Por. E.R. Wendland, *Finding and Translating the Oral-Aural Elements in Written Language. The Case of the New Testament Epistles*, Lewiston – Queenston – Lampeter 2008, s. 285-286.

<sup>250</sup> Por. D.F. Watson, *First Peter...*, dz. cyt., s. 11.

wprowadza tematy, następnie powtarza je, rozwijając w innej formie i w odniesieniu do innych tematów. Daje to odbiorcom możliwość wielokrotnego usłyszenia powtarzanej i istotnej dla autora kwestii. Pozwala wytworzyć sieć powiązań pomiędzy tematami i prowadzi do pełniejszego zrozumienia, jak również do udzielenia pozytywnej odpowiedzi na akt perswazji deliberacyjnej. Jednym z wiodących tematów, retorycznych toposów 1P, jest cierpienie i towarzysząca mu, pocieszająca koncepcja chwały<sup>251</sup>. W trudny temat cierpienia odbiorcy są wprowadzani stopniowo: najpierw słyszą o swoim własnym doświadczeniu ucisków, które co prawda generuje smutek, ale jest potrzebne do oczyszczenia ich wiary (1P 1,6), dalej słyszą o cierpieniach i chwale Chrystusa (1P 1,11). Następnie, już bardziej bezpośrednio, o swoich przeżyciach związanych z oczernianiem przez pogan, słyszą także wezwanie do czynienia dobra i przyjmowania niesprawiedliwych cierpień na wzór Chrystusa (1P 2,12.18-25). Dalej dociera do nich wprost polecenie, aby na zło i znieważanie odpowiadać dobrem i błogosławieństwem (1P 3,9.17). Potem znowu kreślony jest w ich wyobraźni obraz niewinnego cierpiącego, umarłego, ale również zmartwychwstałego i wywyższonego w chwale Chrystusa (1P 3,18-22). Ukazana jest też dla nich taka właśnie droga (1P 4,1). Słyszą wreszcie, że nie powinni się dziwić swojemu cierpieniu, lecz dowiedziawszy się już o niewątpliwej perspektywie chwały z Chrystusem, powinni się cieszyć, jeśli tylko w swoim cierpieniu nie będą uciekać się do tego, aby odpowiadać na nie złem i przemocą (1P 4,12-19). Następnie na nowo słyszą o cierpieniach Chrystusa i Jego chwale, do której są powołani (1P 5,1-4), o cierpieniach w innych gminach (1P 5,9) i jeszcze raz o krótkich cierpieniach, które prowadzą do wiecznej chwały (1P 5,10). Oprócz powtarzania i rozwijania ważnych toposów obserwujemy, że kluczowe dla autora idee są wzmocnione przez powtarzanie dźwięków, które – oddziałując na słuch – utrwalają w świadomości odbiorców zamierzony przekaz. Warto pamiętać, że nie możemy w pełni eksplorować retorycznego bogactwa mowy i jej perswazyjnego efektu, gdy nie słuchamy jej zapisu proklamowanego w języku, w jakim została zaprojektowana.

Figury mowy oparte na brzmieniu, które odnajdujemy w badanym tekście, w obszarze naszych zainteresowań, to aliteracja, asonans oraz paronomazja. Niewątpliwie podczas oralnego prezentowania listu zabiegi te miały przyciągać uwagę oraz działać stymulująco na pamięć słuchaczy. Ich wychwytywanie w tekście pozwala rozpoznawać, jak się wydaje, zamierzone przez autora efekty specjalne, które miałyby niejako wbić w świadomość i pamięć odbiorców

---

<sup>251</sup> Pozostałe toposy obecne w 1P, poza cierpieniem, Ernst R. Wenland definiuje jako: wytrwałość, zbawienie, usłwienie i kapłaństwo, zob. tenże, dz. cyt., s. 287.

pożądane kwestie. Obecność aliteracji i asonansu w 1P odnotowujemy 25 razy, z czego ponad połowa, bo aż 14 przypadków, to zdania zawierające terminologię cierpienia i chwały (1P 1,6.19; 2,12.18-20.21; 3,16.17.18; 4,4.11.12; 5,2-3.10)<sup>252</sup>. Wydaje się, że autorowi zależało na tym, aby je uwypuklić podczas prezentacji mowy przed wspólnotami chrześcijańskimi Anatolii tak, aby – oddziałując na słuch – długo dźwięczały w uszach audytorium i trwale zapisały się w świadomości. W 1P 1,6 mowa jest o różnorodnych doświadczeniach (ποικίλοις πειρασμοῖς); w 1P 1,19 o drogocennej krwi Chrystusa, baranka nieskazitelnego i niesplamionego (ἀμώμου καὶ ἀσπίλου); w 1P 2,12 o wychwalaniu Boga przez pogan – terminologia związana z chwałą – którzy paradoksalnie doświadczą takiej właśnie przemiany na skutek przyglądania się chrześcijanom czyniącym dobro, tym samym, których obecnie oczerniają – terminologia cierpienia (καλήν – καταλαλοῦσιν – κακοποιῶν – καλῶν); w 1P 2,18-20 o podporządkowaniu się – na wzór Chrystusa – i znoszeniu niesprawiedliwego cierpienia (ὑποτασσόμενοι – ὑποφέρει – ὑπομενεῖτε – ὑπομενεῖτε); w 1P 2,21 o Chrystusie i Jego cierpieniu za adresatów, o Chrystusie będącym jednocześnie dla nich wzorem (ὑπὲρ ὑμῶν ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν); w 1P 3,16 o paradoksalnym odwróceniu sytuacji adresatów, gdzie zawstydzenie będzie udziałem nie ich, jako oczernianych, lecz ich przeciwników (καταλαλεῖσθε καταισχυθῶσιν); w 1P 3,17 o cierpieniu podczas czynienia dobra, zgodnym z wolą Bożą (θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ); w 1P 3,18 o cierpieniu Chrystusa – sprawiedliwego za niesprawiedliwych (δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων); w 1P 4,4 o przeklinaniu chrześcijan z powodu ich niepłynięcia razem z innymi w nurcie rozpusty (αὐτὴν τῆς ἀσωτίας ἀνάχυσιν); w 1P 4,11 o wiecznej chwale Chrystusa (αἰῶνας τῶν αἰῶνων); w 1P 4,12 o ognistej próbie, której nie powinni się dziwić (πυρώσει πρὸς πειρασμόν); w 1P 5,2-3 o pasterzowaniu, w którym motywacją nie powinien być m.in. haniebny zysk (ἀναγκαστῶς [...] ἔκουσίως [...] αἰσχροκερδῶς [...] προθύμως); w 1P 5,10 o tym, że przez krótkie cierpienia Bóg doprowadzi ich do wiecznej chwały Chrystusa i sam ich wydoskonali, utwierdzi, umocni i ugruntuje (καταρτίσει, στηρίξει, σθενώσει, θεμελιώσει).

Podobną funkcję, zaprojektowaną na pobudzenie słuchaczy przez odpowiednie zaakcentowanie podobnie brzmiących, zestawionych obok siebie słów o odmiennym znaczeniu, służącą uwypukleniu i zapamiętaniu treści przez słuchaczy, pełnić może paronomazja. Połowa przypadków jej zastosowania w 1P wprost odnosi się do zagadnień związanych z cierpieniem (1P 2,23; 3,9.17; 4,19). W 1P 2,23 autor uwydatnia rzeczywistość cierpień Chrystusa i Jego nieodpowiadanie znieważaniem na znieważanie (λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει);

<sup>252</sup> Por. J.H. Elliott, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 65.

1P 3,9 zawiera apel do adresatów, aby nie oddawali złem za zło i znieważaniem za znieważanie (κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας); w 1P 3,17, jak również w 1P 4,19 mówi o czynieniu dobra pośród cierpień zgodnie z wolą Bożą (θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ).

Anaforyczne zastosowanie terminów, podobnie jak aliteracja, asonans czy paronomazja, z domyślnym ich silnym zaakcentowaniem podczas wykonania, również posiadają wysoki stopień oddziaływania na procesy koncentracyjne i memoryzacyjne pożądane przez autora u słuchaczy. W 1P sześciokrotnie notujemy obecność takiego zabiegu. Trzy razy jego zastosowanie dotyczy wprost tematyki oscylującej wokół idei cierpienia i chwały<sup>253</sup>. W 1P 2,22-24 powtarzany jest zaimek względny ὅς odnoszący się do niewinnie cierpiącego Chrystusa, który nie odpowiada złem na doświadczane zło. Następnie powtarzany w ten sposób jest spójnik warunkowy εἰ w 1P 4,14-18. Są to wersety, w których, po pierwsze, spójnik ten wprowadza możliwość doświadczania złośliwości z powodu imienia Chrystusa (1P 4,14). Po drugie, εἰ zawęża egzemplifikowaną sytuację do cierpienia jako chrześcijanin, czyli czyniąc dobro, a nie zło (1P 4,16). W kolejnym wersecie (1P 4,17), w którym mowa jest o sędzie Bożym, spójnik εἰ rozróżnia sytuację odbiorców pisma, którzy pierwsi podlegają sądowi, od tych, którzy nie są posłuszni Ewangelii. Wreszcie w 1P 4,18 εἰ podobnie rozróżnia położenie sprawiedliwego, który z trudem dojdzie do zbawienia i postawione zostaje retoryczne pytanie o to, jaki w takim razie będzie los grzesznika (1P 4,18). Z kolei w 1P 5,2-3 spotykamy się z sekwencyjnym użyciem partykuły zaprzeczającej μή, μηδέ w wezwaniu skierowanym do pasterzy, aby nie wypełniali swojego zadania ani pod przymusem (1P 5,2), ani ze względu na haniebną korzyść (1P 5,2) i nie ciemnieżyli stada (1P 5,3).

Zmysły odbiorców z pewnością były odpowiednio stymulowane poprzez efekty wizualne i słuchowe, do których nie mamy dostępu i nie potrafimy zbliżyć się do sposobu odczuwania, przeżywania proklamacji tego pisma we wspólnotach adresatów. Niemniej jednak, jak wykazaliśmy powyżej, analiza figur mowy uwydatnia prawdopodobne akcenty, które zostały nadane mowie podczas jej wykonywania. Poza figurami opartymi na brzmieniu warto zwrócić uwagę na stymulowanie wyobraźni przez zastosowanie przez autora figur porównawczych i metafor. Wykorzystanie całej gamy celowych obrazów z pewnością zapadało mocno w pamięć słuchaczy, intensyfikowało ich przeżycia i teologiczne przesłanie oraz przede wszystkim służyło retorycznej perswazji. Wyróżnić możemy, w interesującej nas tematyce, takie figury porównawcze i metafory jak: pokropienie krwią (Chrystusowe odkupienie 1P 1,2);

<sup>253</sup> Por. tamże.

niezniszczalne, niepokalane i niewiędnące dziedzictwo (chwała nieba 1P 1,4); oczyszczający ogień (znaczenie doświadczeń, cierpień 1P 1,7); obcy i przybysze (chrześcijanie w świecie 1P 2,11); cierpienie w ciele (próby wiary 1P 4,1); uczestniczenie w cierpieniu Chrystusa (próby i cierpienie chrześcijan 1P 4,13); cierpienie jako chrześcijanin (cierpienie na wzór Chrystusa 1P 4,16)<sup>254</sup>.

Podsumowując, możemy konstatować o bardzo istotnym dla autora temacie cierpienia i chwały, który wielokrotnie był dodatkowo eksponowany i utrwalany w świadomości słuchaczy listu poprzez efekty dźwiękowe, prawdopodobnie dodatkowo wzmacniane ekspresyjną proklamacją wygłaszającego treść listu przed odbiorcami. Z pewnością nie mała część jego perswazyjnej siły jest zależna od sposobu prezentacji, tego, jak zabrzmiał w uszach anatolijskich chrześcijan<sup>255</sup>.

\*

Analiza retoryczna pozwoliła nam wydobyć z tekstu 1P kilka istotnych wniosków. Sytuacja odbiorców w optyce autora wymagała umocnienia ich chrześcijańskiej tożsamości do wytrwałości w ucisku i znoszeniu niesprawiedliwych cierpień, opowiadając dobrem na zło na wzór Chrystusa. On jako znoszący niesprawiedliwe cierpienia, nie uciekający się do zła i odwetu, tryumfalnie wywyższony w chwale, jest modelem, matrycą życia chrześcijańskiego. Odbiorcom przedstawiona w perswazyjnej deliberacji zostaje taka właśnie perspektywa ich życia, gdzie punktem wyjścia jest ich obecna sytuacja społecznego ucisku (cierpienie), a obietnica przyszłej pełnej chwały jest konsekwencją podejmowania przez nich właściwych decyzji. Perspektywa chwały na wzór Chrystusa staje się motywacją do znoszenia cierpień i czynienia dobra. Mowa jest pomyślana na kształtowanie w adresatach gruntownych podstaw do dokonywania przez nich takich implikowanych wyborów w przyszłości. Druga linia motywacyjna wiedzie poprzez eschatologiczną perspektywę sądu Bożego i unaocznienie faktu, że nie samo cierpienie ma wartość, lecz tylko takie, któremu towarzyszy czynienie dobra.

Sposób prowadzenia retorycznej deliberacji pozwala konstatować o posiadaniu przez autora ugruntowanego etosu i autorytetu w oczach audytorium. Argumentacja często jest skrócona, nie została rozwinięta w pełne syllogizmy. Odnotowujemy obecność wielu ech ST czy nauczania Jezusa, które wpleciono w nurt dyskursu bez żadnych wyjaśnień, po prostu wspomnianych, nierzadko w kluczowych momentach argumentowania. Świadczy to o tym, jak możemy przypuszczać, że autor traktuje odbiorców jako zdolnych wychwycić genezę tych

<sup>254</sup> Zob. E.R. Wendland, dz. cyt., s. 296-298.

<sup>255</sup> Por. B. Witherington III, dz. cyt., s. 172.

fragmentów i właściwie rozpoznać ich autorytet i argumentacyjną siłę. To znaczy, że list w swojej świadomości skierował do osób o wysokich kwalifikacjach i świetnej znajomości ST. Najprościej można by to odczytać jako argument za identyfikacją audytorium – anatolijskich wspólnot składających się głównie z chrześcijan o proveniencji żydowskiej. Jednakże inne elementy obecne w tekście, mocno nawiązujące do wcześniejszego pogańskiego życia adresatów, każą traktować te wspólnoty jako organicznie niejednorodne. Z pewnością zaś dosyć dojrzałe i ugruntowane, z wysokim stopniem znajomości chrześcijaństwa i jego korzeni, zanurzone w lekturze ST.

## Podsumowanie

Pierwszy rozdział niniejszej monografii, w którym dokonaliśmy analizy intratekstury Pierwszego Listu św. Piotra w odniesieniu do idei cierpienia i chwały, zaowocował zastosowaniem kilku użytecznych egzegetycznych narzędzi badawczych. Przeprowadziliśmy gruntowne analizy: gramatycznej repetycji, progresji (stosując analizę syntaktyki, semantyki, pragmatyki) i wreszcie retoryki idei związanych z interesującym nas słownictwem. Badania te pozwalają na zebranie kilku istotnych wniosków. Cierpienie i chwała, antonimiczne wobec siebie idee, to bez wątpienia jedne z kluczowych pojęć 1P, które zostają powiązane ze sobą i odnoszą się do Chrystusa oraz odbiorców pisma. W przypadku odbiorców rzeczywistość cierpienia dotyczy ich obecnych doświadczeń związanych z werbalnymi atakami ze strony otoczenia. Natomiast chwała jest swoistą rekompensatą ze strony Boga, która w pełni będzie ich udziałem w eschatologicznej przyszłości. Autor, stawiając za wzór Chrystusa, zachęca do przyjęcia prezentowanego modelu życia chrześcijańskiego, znoszenia cierpienia i czynienia dobra nawet oponentom. Perswazja jest ukierunkowana na motywowanie odbiorców do przyjmowania takiej właśnie postawy. Argumentacja jest zaprojektowana, po pierwsze, na to, aby odbiorcy nie poddali się zwątpieniu i nie odstąpili od wyznawanej wiary nawet wobec doświadczanych cierpień. Po drugie, aby nie odpowiadali podobnym złem na doznawane krzywdy. Odkryliśmy również ugruntowany etos autora wśród implikowanych adresatów.

W kolejnych rozdziałach, zachowując zasady właściwe poszczególnym metodom i podejściom, podejmiemy próbę odczytania 1P w perspektywie intertekstury, tekstury społeczno-kulturowej i ideologicznej oraz religijnej, tak aby wyniki tych badań zestawić ze sobą celem możliwie szerokiego odczytania orędzia oraz uzyskania pełniejszego obrazu domniemanych pierwszych odbiorców, jak i zamierzeń autora analizowanego listu.



## Rozdział II

### Cierpienie i chwała w interteksturze

#### Pierwszego Listu św. Piotra

W drugim rozdziale niniejszej monografii przedmiotem naszych zainteresowań będzie badanie intertekstury Pierwszego Listu św. Piotra w zakresie interesujących nas idei cierpienia i chwały. Intertekstura w propozycji Vernona K. Robbinsa to spojrzenie na tekst poprzez pryzmat zewnętrznych odniesień, jakie się w nim znajdują. Uwaga badacza koncentruje się na dialogu tekstu z jego środowiskiem zewnętrznym. Badanie intertekstury wypływa z pojęcia intertekstualności, które samo w sobie było zagadnieniem mocno dyskutowanym w teorii literatury. U swoich podstaw jest głęboko nacechowane ideologicznie i obecnie mocno zróżnicowane w wielości propozycji i systemów definiowania siebie. Stąd pozwalamy sobie na zwięzłe zarysowanie historii i głównych założeń teorii intertekstualności w celu wydobycia jasnych kryteriów i supozycji, jakich chcemy się trzymać w naszych analizach tekstu natchnionego. Inaczej mówiąc, chcemy ukazać, jak teoria intertekstualności może być owocnie wykorzystana w egzegezie i jak przekuwa się na stosowane w niniejszej monografii podejście, którego celem jest możliwie najlepsze rozumienie tekstu i jego kontekstu.

#### 2.1. Aplikacja teorii intertekstualności w badaniu intertekstury 1P

Pojęcie intertekstualności, najogólniej rzecz ujmując, odnosi się do relacji pomiędzy tekstami, do procesów wpływających na kształtowanie się tekstu oraz



do koncepcji literaturoznawczych<sup>1</sup>. Podstawy intertekstualności są niewątpliwie osadzone na myśli żyjącego w XX wieku radzieckiego filozofa i teoretyka literatury Michaiła Michajłowicza Bachtina i ukutej przez niego teorii dialogiczności. Nie wprowadził on co prawda samego pojęcia „intertekstualność” i nie można utożsamiać jego pracy z teorią intertekstualności, lecz zwrócił uwagę naukowców w kierunku uprzednio marginalizowanej problematyki, stwarzając podwaliny pod teorie dotyczące interesującego nas fenomenu<sup>2</sup>. M. Bachtin interesował się pierwotnym zjawiskiem mowy i wypowiedziami będącymi, według niego, zawsze osławianiem słów cudzych<sup>3</sup>.

Pojęcie intertekstualności (*intertextualité*) po raz pierwszy do naukowej debaty wprowadziła w 1969 roku francuska badaczka bułgarskiego pochodzenia – Julia Kristeva<sup>4</sup>. Wychodząc od teorii dialogiczności M. Bachtina, dokonała przesunięcia akcentów i swoistej redukcji Bachtinowskiej dialogiczności do intertekstowości<sup>5</sup>, koncentrując się na tekście oraz dokonywanej w nim absorpcji i transformacji tekstów wcześniejszych. Badany tekst widziała jako mozaikę uprzednich cytatów. Tekst w swoim ujęciu rozumiała bardzo szeroko, postulując czytanie jako tekstu nawet historii, społeczeństw, systemów kulturowych<sup>6</sup>. Intertekstualność określała jako „tekstową interakcję, która wytwarza się wewnątrz jednego tekstu”<sup>7</sup>. Niewątpliwą wartością prac J. Kristevej było wyodrębnienie dwóch wymiarów odniesień, które pozwalają nieco porządkować kolejne koncepcje intertekstualności. Jest to wymiar horyzontalny, w relacji autor-czytelnik, oraz wymiar wertykalny, w relacji tekst-pratekst

<sup>1</sup> Por. S. Mędała, *Intertekstualność w Biblii*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 5, Warszawa 2002, s. 57-59.

<sup>2</sup> Por. M. Zmuda, *O intertekstualności i jej zastosowaniu w egzegezie biblijnej*, w: *Biblia i kultura – dialog czy konflikt?* (Hermeneutica et judaica 1), red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Kraków 2008, s. 107.

<sup>3</sup> Michaił Bachtin dialogicznością określał dialog głosów wewnątrz pojedynczego wyrażenia. Podkreślał, że sens powstaje w reakcji na myśl wypowiedzianą w słowie. Wówczas staje się ona myślą czynną dla obu uczestników wypowiedzi. Bachtinowska dialogiczność we właściwej interpretacji sensu podkreśla aktywną rolę i doświadczenie zarówno nadawcy, jak i odbiorcy. Interesowała go głównie analiza synchroniczna, mniej diachroniczne odniesienia tekstów do tych, które je poprzedzały. Zob. M. Bachtin, *Dialog – język – kultura*, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Warszawa 1983; W. Linke, *Intertekstualizm w badaniach biblijnych na przykładzie Apokalipsy*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 2002, nr 2, s. 100; K.M. Maj, *Intertekstualność*, w: *Ilustrowany słownik terminów literackich. Historia, anegdota, etymologia*, red. Z. Kadłubek, B. Mytych-Forajter, A. Nawarecki, Gdańsk 2018, s. 243-248. J. Czerski, dz. cyt., s. 225.

<sup>4</sup> Zob. J. Kristeva, *Séméiotikè. Recherches pour une sémanalyse*, Paris 1969.

<sup>5</sup> Por. K.M. Maj, dz. cyt., s. 243-248.

<sup>6</sup> Por. M. Zmuda, dz. cyt., s. 108.

<sup>7</sup> J. Kristeva, *Problemy strukturywania tekstu*, „Pamiętnik Literacki” 63 (1972), nr 4, s. 246.

(tekst pierwotny)<sup>8</sup>. W swoich dociekaniach i rozumieniu intertekstualności badaczka ta dotarła do pozbawienia znaczenia intencji autora w wymiarze horyzontalnym oraz do „dyfuzji tekstu, zniszczenia jego autonomii i jednostkowości”<sup>9</sup> w wymiarze wertykalnym. Wysoki poziom ogólności i idąca za tym nieprzejrzystość i subiektywność jej teorii w praktyce wyzwoliły z jednej strony krytykę, z drugiej – rozwój teorii intertekstualności w propozycjach kolejnych badaczy wymykających się z ram stworzonych przez prekursorkę. Jej podejście moglibyśmy określić ekstremalnie ogólnym, szerokim, zresztą nacechowanym ideologicznie postmodernistyczną postawą negującą możliwość obiektywnej wartości wiary wyrażonej np. w Biblii i Tradycji Kościoła (odrzućenie niezmiennego autorytetu i prawdy ostatecznej).

Teoria intertekstualności J. Kristewej doczekała się głębokich modyfikacji w podejściach, które moglibyśmy określić wąskimi i szczegółowymi. Generalnie wszyscy literaturoznawcy pewnie zgodziliby się, że intertekstualność w ogóle dotyczy odniesień między tekstami. Zróżnicowanie podejścia teoretyków związane jest z tym, jakie typy tych odniesień należy brać pod uwagę. Z jednej strony mamy przedstawiony powyżej model szeroki, globalny, gdzie każdy tekst jest „częścią uniwersalnego intertekstu, przez który jest w każdym aspekcie uwarunkowany”<sup>10</sup> oraz model szczegółowy, hermeneutyczny, wąski, gdzie intertekstualnością określa się te odniesienia do tekstów i grup tekstów, które zostały dokonane w sposób świadomy, intencjonalny i są wyraźnie zaznaczone<sup>11</sup>. W modelu szerokim w obszarze zainteresowania pozostaje praktycznie jedynie odbiorca, który zresztą też nie posiada trwałej tożsamości, a już bez znaczenia stają się intencje autora czy też sterowanie przez niego recepcją tekstu. To z kolei w modelu szczegółowym jest bardzo istotne, gdyż pozwala wyróżniać tzw. intertekstualność właściwą, istotną w badaniach, która jest zamierzona przez autora dla czytelnika<sup>12</sup>.

Odcinamy się oczywiście od ideologicznych założeń prezentowanych przez Julię Kristevą w szerokim modelu intertekstualności. Doceniamy jednak wartość tej literaturoznawczej teorii i jej przydatność w badaniu tekstu biblijnego. Wielu badaczy przedstawiło własne propozycje definiowania tego, czym jest owa intertekstualność oraz narzędzia oparte na założeniu intertekstualnych

---

<sup>8</sup> Zob. M. Zmuda, dz. cyt., s. 107-108.

<sup>9</sup> M. Krawczyk, *Hipoteza zależności hipertekstualnej Listu do Rzymian od Księgi Mądrości* (BeT.TNFS 6), Warszawa 2020, s. 163.

<sup>10</sup> M. Zmuda, dz. cyt., s. 108-110.

<sup>11</sup> Por. M. Głowiński, *O intertekstualności*, „Pamiętnik Literacki” 77 (1986), nr 4, s. 76.

<sup>12</sup> Zob. M. Zmuda, dz. cyt., s. 112.

odniesień<sup>13</sup>. Nie jest konieczne w niniejszej monografii prezentowanie tej niezwykle bogatej wielości propozycji metodologicznych, więc poprzestajemy na wskazanym powyżej ogólnym, źródłowym zarysie kształtowania się tego zjawiska.

Literaturoznawcze podstawy intertekstualności stanowią konieczny fundament metodologiczny, który chcemy aplikować w naszych analizach. Intertekstualność rozumiemy w sposób wąski i szczegółowy. Chcemy poddać analizie interesujące nas cytaty, aluzje, echa i motywy obecne w 1P<sup>14</sup>. Dowartościowując intencje autora, zapytamy o pragmatykę ich zastosowania w relacji do pierwszych odbiorców procesu komunikacyjnego.

Jest rzeczą oczywistą, że „związki międzytekstowe stają się ogromnie wyraziste w pismach NT, które w całości są nasycone aluzjami do ST i wyraźnymi cytatami. Autorzy NT uznają wartość ST jako Objawienia Bożego. Głoszą, że znalazło ono wypełnienie w życiu, nauczaniu, a zwłaszcza w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, który jest źródłem przebaczenia i życia wiecznego”<sup>15</sup>. Pismo Święte, jak to określa Papieska Komisja Biblijna, zawiera jedyną w swoim rodzaju wewnętrzną spójność, która jest skutkiem tego, że „późniejsze teksty biblijne opierają się często na tekstach wcześniejszych. Nawiązując do nich aluzjami, proponują «relektury», które uwidaczniają nowe aspekty sensu, czasami bardzo różne od pierwotnego, albo też powołują się na nie wyraźnie, czy to, aby pogłębić znaczenie, czy potwierdzić spełnienie”<sup>16</sup>. Filozoficzne podstawy teorii intertekstualności umożliwiają na gruncie badań literackich zachowanie właściwej hermeneutyki w badaniach tekstów biblijnych, tak aby tę zasadę jedności Pisma Świętego zachować<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Wśród nich warto choćby wymienić: H. Blooma, L. Jenny’ego, Z. Ben-Porat, M. Riffaterre’a, G. Genette’a, M. Pfistera, M. Głowińskiego, H. Markiewicza, R. Nycza. A także w kontekście korzystania z intertekstualności w egzegezie: R.B. Haysa, J. Czerskiego, W. Linkego, S. Mędałę. Solidne studium historii teorii intertekstualności i jej zastosowania w badaniach nad Biblią znajdziemy w pracy M. Krawczyka, zob. tenże, dz. cyt.

<sup>14</sup> Takie podejście, mianowane badaniem intertekstury, broni się przed zarzutem bycia jedynie nowatorską nazwą dla znanej praktyki egzegetycznej nazywanej badaniem źródeł tekstu. Chociaż tak w badaniu źródeł, jak i w badaniach intertekstualnych w centrum zainteresowania pozostają te same procesy mające wpływ na kształtowanie się tekstu, to jednak zadajemy zupełnie inne pytania i stawiamy sobie inne cele. W analizach intertekstualnych odniesień pytamy nie tylko o to, skąd zostały zaczerpnięte dane elementy tekstu, ale w jakim celu i jakie mają miejsce w jego strukturze. Interesują nas zatem przede wszystkim zamierzone, przeznaczone dla odbiorcy i zaznaczone relacje pomiędzy tekstami i częściami tekstów. Por. M. Zmuda, dz. cyt., s. 113.

<sup>15</sup> *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (RSB 4), tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 68-69.

<sup>16</sup> Tamże, s. 67-68.

<sup>17</sup> Teoria intertekstualności w hermeneutyce i egzegezie Pisma Świętego jest ukazana jako niezwykle przydatna również w pracach Waldemara Linkego. Opierając się na Bachtinowskich

W kontekście katolickiej wykładni, jaką daje instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej z 1993 roku, chcemy zapytać o pragmatykę tekstu w konkretnych przypadkach związków 1P z tekstami ST i NT. Czy mamy w nich do czynienia jedynie z przeniesieniem pewnych motywów zaczerpniętych z autorytatywnie traktowanych tekstów wcześniejszej tradycji (pratekstu) i ich umiejscowieniem w nowym kontekście tak, aby w nim wybrzmiały pierwotne treści bez ich modyfikowania (rekontekstualizacja)? Czy też spotykamy się z praktyką twórczego transponowania motywów, które polega nie tylko na ich przeniesieniu do nowego kontekstu, ale jest kreowaniem nowej interpretacji (repragmatyzacja)? Odpowiedzi na te pytania mogą wiele wnieść do rozumienia samego tekstu 1P, jego pragmatycznych założeń nadanych przez autora, jak również implikowanych adresatów, a także zdecydowanie poszerzają możliwości interpretacyjne pratekstów<sup>18</sup>. Tego typu analizy wraz z typologią i sposobem stosowania narzędzia badawczego określonego mianem „relektury” zawdzięczamy egzegetom z tzw. szkoły szwajcarskiej<sup>19</sup>. Relektura w ujęciu, które przyjmujemy, to proces literacki umożliwiający właściwą interpretację tekstu natchnionego z zachowaniem zasady jedności Pisma Świętego. Opiera się na filozoficznych założeniach teorii intertekstualności i zakłada wzajemne interpretowanie się tekstów będących w relacji ze sobą. W relekturze, która może być wewnętrzna lub zewnętrzna, redaktor danego tekstu respektuje autorytet pratekstu, dokonując pewnej transformacji, wyjaśnienia lub pogłębienia orędzia teologicznego. Relektura jest procesem, który zakłada i docenia ważność tradycji pratekstu. Nie jest to relacja negacji, krytyki lub korekty, lecz wyjaśnienia i pogłębienia<sup>20</sup>. Relektura charakteryzuje się podwójnym kierunkiem, z jednej strony recepcją wyjaśniającą tradycję, z drugiej – nowym akcentowaniem tematycznym. Transformacje tekstu w literaturoznawstwie mogą przyjmować jedną z czterech form: amplifikacji, redukcji, substytucji i przeniesienia<sup>21</sup>.

---

postulatach i teorii aktywizacji aluzji literackiej Zivy Ben-Porat, ukazuje ją jako umożliwiającą przeniesienie na grunt teoretyczno-literacki postulatu odczytywania sensu duchowego Pisma Świętego. Zob. W. Linke, dz. cyt., s. 107; Z. Ben-Porat, *Poetyka aluzji literackiej*, „Pamiętnik Literacki” 79 (1988), nr 1, s. 320-321.

<sup>18</sup> Zob. J. Kręcidło, *Jesus' Final Call to Faith (John 12,44-50). Literary Approach* (SBP 4), Częstochowa 2007, s. 75-76.

<sup>19</sup> Mowa m. in. o Andreasie Dettwilerze i Jeanie Zumsteinie, którzy zastosowali to pojęcie w analizie Czwartej Ewangelii i Tradycji Janowej. Zob. J. Zumstein, *La rédaction final de l'évangile selon Jean (à l'exemple du chapitre 21) w: La communauté johannique et son histoire: La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, éd. J.D. Kaestli, J.M. Poffet, J. Zumstein, Genève 1990; A. Dettwiler, *Le phénomène de la relecture dans la tradition johannique: une proposition de typologie*, w: *Intertextualité. La Bible en échos*, éd. D. Maruerat, A. Curtis, Genève 2000.

<sup>20</sup> Zob. A. Dettwiler, dz. cyt., s. 190.

<sup>21</sup> Por. J. Kręcidło, *Nowe życie uczniów Jezusa. J 21 jako owoc eklezjologicznej relektury J 1-20 w: *spólnocie Umiłowanego Ucznia* (RSB 33), Warszawa 2009, s. 341.*

Posiadając przedstawione powyżej teoretyczne podstawy intertekstualności, chcemy przebadać intencjonalne interakcje z innymi tekstami, które w swej kompozycji zawarł autor 1P. W metodologii Vernona K. Robbinsa nasze działania odpowiadają analizie intertekstury ze słowem mówionym i pisanym. Twórca analizy socjoretorycznej postuluje tu rozróżnienie pięciu kategorii odniesień intertekstualnych: recytację, rekontekstualizację, rekonfigurację, narratywną amplifikację oraz tematyczną elaborację<sup>22</sup>. Te formy obecności kultury mówionej i pisanej pozwalają dostrzec, jak dany tekst repragmatyzuje ten, z którego czerpie, jak go próbuje zastosować w nowym kontekście oraz jaki mógł być zakładany przez autora profil pierwotnych odbiorców. Zakres niniejszej monografii wyznaczony jej tematem, oczywiście, ogranicza nas do analizy motywów związanych z ideami cierpienia i chwały.

## 2.2. Identyfikacja źródeł

Badania literackie Pierwszego Listu św. Piotra jasno wykazały, że podstawowymi tekstami źródłowymi intertekstualnych odniesień, które zostały przez autora zastosowane w procesie komunikacyjnym, są teksty ST, głównie w wersji LXX.

Brak w 1P wyraźnych cytatów z jakiegokolwiek starożytnego świeckiego tekstu. Co oczywiście nie zmienia faktu głębokiego osadzenia autora w realiach literackich (retoryka), jak i kulturowych (zasady/kody życia domowego, katalogi wad i cnót) ówczesnego świata grecko-rzymskiego. Podobnie nie znajdujemy w liście cytatów ze starotestamentowych pism pseudoepigraficznych, z Qumran, dzieł Filona czy Flawiusza<sup>23</sup>. Nie ma również dowodów na literacką zależność 1P od innych tekstów chrześcijańskich, chociaż daje się zauważyć pewne podobieństwa z Pawłowymi listami do Rzymian i do Efezjan czy z Listem św. Jakuba. Notuje się również pewne podobieństwa treściowe z tekstami Ewangelii synoptycznych, które są identyfikowane jako dowody na korzystanie z jakiejś przed-synoptycznej tradycji. Nie są to ewidentne dowody jakiegokolwiek literackiej zależności, co może jedynie indykować konstatację o znajomości u autora 1P dla nas dziś bezpośrednio niedostępnych wczesnochrześcijańskich

---

<sup>22</sup> Zob. szerzej typologię odniesień do innych tekstów i wypowiedzi w ramach intertekstury ze słowem mówionym i pisanym według V.K. Robbinsa: tenże, *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretations*, Valley Forge 1996, s. 41-58.

<sup>23</sup> Zob. J.H. Elliott, *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 37B), New York 2000, s. 17-19.

tradycji<sup>24</sup>. Badania egzegetyczne stawiają także szereg hipotez dotyczących obecności w analizowanym liście śladów domniemanych tekstów liturgicznych: hymnów wczesnochrześcijańskich czy starożytnych formuł wyznania wiary. Stanowiska naukowców są tu mocno zróżnicowane i nie będziemy eksplorować tej problematyki, gdyż nie posiadamy możliwości zrekonstruowania tych domniemanych pratekstów i nie dostrzegamy żadnych sygnałów, które pozwalałyby zinterpretować obecność tych ustnych źródeł jako elementów świadomej pragmatycznej strategii autora. Zatem nie jest to problematyka mieszcząca się w sferze naszych intertekstualnych dociekań. Jedynie sygnalizujemy obecność takiego obszaru badań w zakresie analizy źródeł 1P<sup>25</sup>.

Analizowany tu list wykazuje silną zależność od ST. Jest księgą wyróżniającą się wśród pism NT, gdyż liczba cytatów i odniesień w relacji do jego długości jest porównywalna z Listem do Hebrajczyków, a w ich zagęszczeniu ustępuje pierwszeństwa jedynie Księdze Apokalipsy św. Jana<sup>26</sup>. Generalnie wyraźne odwołania do ST możemy rozróżnić i zaklasyfikować, ze względu na stopień reprodukcji, w obrębie kategorii cytatów, aluzji i ech. Cytaty wyróżnia formalne zasygnalizowane odwołanie do starotestamentowego źródła poprzez zastosowanie formuły wprowadzającej. Cytaty służą w 1P wysunięciu lub potwierdzeniu argumentu. Podczas gdy aluzje i echa są niejako wplecione w dyskurs autora, niepoprzedzone wyraźnym znacznikiem podkreślającym odwołanie się do ST i raczej nadają autorytetu argumentom autora<sup>27</sup>. Ogólna liczba cytatów i aluzji do ST obecnych w 1P bywa różnie przedstawiana w literaturze przedmiotu. Samo określenie czy dane wyrażenie może być uznane za formułę wprowadzającą cytat niekiedy pozostaje przedmiotem dyskusji<sup>28</sup>. Z kolei kryterium rozpoznania aluzji i jej odróżnienia od tzw. echa, które w przeciwieństwie

---

<sup>24</sup> Zob. szerzej: P.H. Davids, *The First Epistle of Peter* (NICNT), Michigan 1990, s. 23-25; J.H. Elliott, dz. cyt., s. 28-30; P.J. Achtemeier, *1 Peter. A Commentary on First Peter* (Hermeneia), Minneapolis 1996, s. 10-23; R. Feldmeier, *The First Letter of Peter, A Commentary on the Greek Text*, trans. by P.H. Davids, Waco 2008, s. 27-28; D.F. Watson, *First Peter*, w: *First and Second Peter. Commentaries on the New Testament*, ed. M.C. Parsons, C.H. Talbert, Michigan 2012, s. 13; G. Krodel, *The First Letter of Peter*, w: *Proclamation Commentaries. The New Testament Witnesses for Preaching. Hebrews, James, 1 and 2 Peter, Jude, Revelation*, ed. tenże, Philadelphia 1981<sup>2</sup>, s. 66; E.R. Wendland, *Finding and Translating the Oral-Aural Elements in Written Language. The Case of the New Testament Epistles*, Lewiston – Queenston – Lampeter 2008, s. 302-303.

<sup>25</sup> Zob. szerzej K.H. Jobes, *1 Peter* (BECNT), Grand Rapids 2005, s. 154-156; G. Krodel, dz. cyt., s. 66-72; J.R. Michaels, *1 Peter* (WBC 49), Michigan 1988, s. XL-XLIII.

<sup>26</sup> Por. P.H. Davids, dz. cyt., s. 23; R. Feldmeier, dz. cyt., s. 26.

<sup>27</sup> Por. P.H. Davids, dz. cyt., s. 25.

<sup>28</sup> *Status questionis* dotyczący liczby identyfikowanych cytatów i aluzji w 1P został szczegółowo opracowany w: B. Sargent, *Written to Serve. The Use of the Scripture in 1P* (LNTS 547), London – New York 2015, s. 51-54, 101-104.

do aluzji nie wpływa na interpretację hyper-tekstu, jest pryzmat odbiorców pisma. Aluzja to takie odwołanie do hypo-tekstu (pratekstu) w hyper-tekście (tutaj 1P), które wpływa na interpretację hyper-tekstu. Aluzja powinna być celowa i tak włączona do dyskursu, aby audytorium było w stanie rozpoznać jej obecność, przypomnieć sobie aspekty tekstu przywołanego i połączyć jeden lub więcej z tych aspektów z wysłuchiwanym/odczytywanym tekstem tak, aby uchwycić argument autora<sup>29</sup>.

Dobór cytatów i aluzji w 1P jest oczywiście podyktowany tematyką i strategią listu. 1P to słowa skierowane do upokarzanych chrześcijan, zaprojektowane na umocnienie ich w wierze i dalszym wybieraniu świętego życia na wzór Chrystusa<sup>30</sup>. ST jest głównym autorytetem, na który powołuje się autor w decydujących momentach swojego dyskursu<sup>31</sup>. Chętnie i umiejętnie rysuje on związki między dziełem Boga w ST i nieskończenie ważniejszym aktem Boga w Chrystusie, używa konkretnych przykładów starotestamentowych bohaterów oraz wplata wyraźne aluzje „bez uprzedzenia”. Wskazuje to na zakładaną u odbiorców znajomość ST i traktowanie go w Kościele I wieku jako autorytatywnego i umożliwiającego głębsze rozumienie osoby i dzieła Chrystusa<sup>32</sup>.

Zanim przejdziemy do analizy poszczególnych fragmentów 1P, w których zastosowane zostały cytaty i aluzje do ST interesujące nas z uwagi na obecność problematyki cierpienia i chwały, chcemy zwrócić uwagę na intrygującą tezę postawioną już ponad 30 lat temu przez Williama L. Schuttera w książce pt. *Hermeneutic and Composition in 1 Peter*<sup>33</sup>. Badacz ten, a za nim także inni egzegeci<sup>34</sup>, traktuje wersety 1P 1,10-12 jako swoisty klucz hermeneutyczny do rozumienia tego, w jaki sposób autor 1P używa starotestamentowych tekstów w całym swym liście. Czytamy tam o naturze proroctw, a zatem pism świętych. Mowa jest o znaczeniu pism prorockich, o tym, jak były inspirowane, wraz z dobitnym wskazaniem, że są zorientowane na aspekt cierpienia i chwały Chrystusa.

<sup>29</sup> Definicja aluzji i echa za teorią Zivy Ben-Porat, zob. też, dz. cyt. Kryteria rozpoznawania aluzji echa za: R.B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven–London 1989, s. 29; M. Thompson, *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12.1-15.13* (JSNTSup 59), Sheffield 1991, s. 29.

<sup>30</sup> Por. S. Hałas, *Pierwszy List św. Piotra – wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB XVII), Częstochowa 2009, s. 57.

<sup>31</sup> Zob. J.R. Michaels, dz. cyt., s. XL-XLI.

<sup>32</sup> Por. S. Campbell, *The Use of the Old Testament in First Peter*, [https://www.academia.edu/34716163/The\\_Use\\_of\\_the\\_Old\\_Testament\\_in\\_First\\_Peter](https://www.academia.edu/34716163/The_Use_of_the_Old_Testament_in_First_Peter), s. 1 (dostęp: 29 marca 2022).

<sup>33</sup> W.L. Schutter, *Hermeneutic and Composition in 1 Peter* (WUNT 30), Tübingen 1989.

<sup>34</sup> Możemy tu choćby wymienić takich badaczy jak: K.H. Jobes, J.B. Green, A. Hines, zob. B. Sargent, dz. cyt., 18-19.

## 1P 1,10-12:

<sup>10</sup> περὶ ἧς σωτηρίας ἐξεζήτησαν καὶ ἐξηραύνησαν προφηταὶ οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες <sup>11</sup> ἐραυνῶντες εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ προμαρτυρούμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας. <sup>12</sup> οἷς ἀπεκαλύφθη ὅτι οὐχ ἑαυτοῖς, ὑμῖν δὲ διηκόνουν αὐτὰ ἃ νῦν ἀνηγγέλη ὑμῖν διὰ τῶν εὐαγγελισσαμένων ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἀγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανοῦ, εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι („Nad tym zbawieniem wszczęli poszukiwania i dociekania prorocy – ci, którzy przepowiadali przeznaczoną dla was łaskę, badając, kiedy i na jaki moment wskazywał obecny w nich Duch Chrystusa przepowiadający cierpienia Chrystusa i przychodzące potem chwały/uwielbienia. Im też zostało objawione, że nie im samym, ale raczej wam miały służyć sprawy obwieszczone wam przez tych, którzy głosili wam Ewangelię mocą zesłanego z nieba Ducha Świętego. Wejrzeć w te sprawy pragną aniołowie”).

William L. Schutter dostrzegł w wersetach 1P 1,10-12 jasny paradygmat cierpienia i chwały Chrystusa, do którego postulował odnosić każde użycie ST w 1P. Takie wnioski skrytykował m.in. Steve Moyise, który słusznie wykazał, że żaden z dalszych starotestamentowych cytatów w 1P nie podejmuje klarownie kwestii cierpienia i następującej po nim chwały<sup>35</sup>. Nie zmienia to faktu, że cierpienie i chwała Chrystusa oraz cierpienie i chwała wyznawców Chrystusa stanowią wiodące tematy badanego pisma. Obserwacje W.L. Schuttera bardzo zrzęcznie podjął Benjamin Sargent, zwracając uwagę na to, że lepsze wyjaśnienie używania ST w 1P daje rozumienie ukazanej w wersetach 1P 1,10-12 treści przepowiadania, świadectwa prorockiego (1P 1,11) nieograniczające go jedynie do chrystologii i kerygmatu, lecz dowartościowujące jego znaczenie dla parenezy listu. Wówczas podstawową funkcją pism jest uzasadnienie i umożliwienie parenezy. Prorocy, a zatem starotestamentowe pisma, służą tym chrześcijańskim wspólnotom, ogłaszając cierpienia i chwałę Chrystusa po to, aby zachęcić je do świętego życia<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Por. S. Moyise, *Evoking Scripture. Seeing the Old Testament in the New*, New York 2008, s. 93-94.

<sup>36</sup> Por. B. Sargent, dz. cyt., s. 98-99.



### 2.3. Cierpienie i chwała w świetle intertekstualnych odniesień

Poniższe podrozdziały monografii podejmują analizę intertekstury kilku *passusów* Pierwszego Listu św. Piotra. Są to fragmenty istotne z uwagi na nasze zainteresowania zogniskowane wokół idei cierpienia i chwały obecnych w 1P. Proponujemy analizę tych wersetów w kolejności zgodnej z sekwencją ich rozmieszczenia w ramach struktury nadanej badanemu pismu. Będą to: 1P 2,22-25; 3,10-12; 3,14-15; 4,14 i 4,18.

Mamy świadomość, że przedstawione poniżej analizy będą spojrzeniem ograniczonym. Jednakże musimy działać w ramach, które wyznaczają przyjęta metoda socjoretoryki i – w niniejszym rozdziale – teoria intertekstualności, która w określony sposób pozwala nam zestawiać ze sobą konkretne teksty. Jesteśmy świadomi niewystarczalności takiego podejścia, gdyż nakładamy nasze współczesne rozumienie tego, czym są cytaty, aluzje czy echa, na teksty, które powstawały w mentalności odmiennej. Nie wiemy, z jakich dokładnie wersji tekstów ST korzystał autor 1P i nie mamy dostępu do wszystkich wariantów pratekstów dostępnych dla niego. Tym bardziej jesteśmy powściągliwi w wysuwaniu kategoriycznych wniosków z naszych analiz. Ponadto mamy świadomość, że starożytni, posługując się jednymi tekstami przy konstruowaniu kolejnych, często reprezentowali podejście zupełnie odmienne od współczesnego, wykazując dalece bardziej posuniętą swobodę w ich cytowaniu. Często bardziej *ad sensum* niż *ad litteram*. Techniki egzegetyczne autorów NT mogą być zbliżone choćby do tych reprezentowanych przez wspólnotę qumrańską, interpretującą teksty starotestamentowe w formie tzw. peszerów<sup>37</sup>. Niemniej jednak w ramach naszego podejścia musimy konsekwentnie stosować narzędzia mu właściwe w zestawianiu dostępnych artefaktów kultury literackiej, widząc jednocześnie rzeczywistość jako bardziej złożoną niż ta, która bezpośrednio wyłania się w wyniku naszych analiz. Mamy świadomość, że niniejsze inferencje nie pozwalają wyczerpująco określać sfery intencjonalnej autora 1P.

---

<sup>37</sup> Zob szerzej na temat peszerów: G.J. Brooke, *pesharim*, w: *Dictionary of New Testament Background*, ed. C.A. Evans, S.E. Porter, Downers Grove 2000, s. 778-782.

### 2.3.1. Intertekstualne odniesienia do Iz 53 w 1P 2,22-25

Wersety 1P 2,22-25 stanowią niezwykle passus w całym NT z uwagi na swoje intertekstualne odniesienia do Księgi Izajasza i zawartej w rozdziałach 52,13-53,12 (LXX) tzw. Czwartej Pieśni o Słudze Pańskim. Portret owego sługi jest wyraźnie wykorzystany przez autora 1P do przedstawienia Chrystusa, niewinnego cierpiącego Sługi, będącego dla adresatów pisma wzorem umożliwiającym przyjmowanie przez nich podobnej postawy<sup>38</sup>. Unikalnym jest tak rozległe wykorzystanie tego Izajaszowego tekstu do chrystologii<sup>39</sup>, czego nie spotkamy w samych Ewangeliach. W interpretacji chrześcijańskiej wydaje się być bardzo mocno utrwalona tradycja, która widzi w enigmatycznej postaci Cierpiącego Sługi z Iz 52-53 zapowiedź cierpienia Jezusa Chrystusa. Co ciekawe, właśnie autorowi 1P zawdzięczamy tę intuicję i zdecydowaną interpretację męki Chrystusa w kontekście Izajaszowego proroctwa<sup>40</sup>. W całym liście dostrzegamy upodobanie autora do korzystania z materiału Iz 40-55 (1P 1,18; 1,24-25; 2,7; 2,8; 2,9; 2,12; 2.21-25; 3,13; 3,14; 4,14) i przekonanie, że te starotestamentowe teksty prorockie znajdują swoje wypełnienie w osobie Jezusa Chrystusa<sup>41</sup>. W świetle tekstu Izajasza fragment 1P 2,22-25 można określić mianem swoistej medytacji autora nad męką Jezusa, której efekty są obecnie aplikowane umiłowanym (1P 2,11) adresatom pisma w ich sytuacji cierpienia<sup>42</sup>.

Omawiany tekst 1P 2,22-25 należałoby określić mianem aluzji do Iz 53. Jesteśmy w stanie wyróżnić w nim fragmenty wykazujące bardzo silne podobieństwo słowne do tekstu Iz w dostępnych wersjach LXX, jednakże stwierdzamy brak wyraźnego sygnału czy formuły informującej odbiorcę o przytaczaniu przez autora nie jego własnych słów<sup>43</sup>. Niewątpliwie autor 1P intencjonalnie przywołuje w świadomości słuchaczy tekst Izajasza i rozszerza jego linię interpretacyjną. Ów splot niewielkich fragmentów tekstu zaczerpniętych z Iz 53, który poniżej szczegółowo przedstawimy, czyni ten passus najbardziej wyszukany zastosowaniem Czwartej Pieśni o Słudze Pańskim w NT<sup>44</sup>.

<sup>38</sup> Por. J.H. Elliott, dz. cyt., s. 523.

<sup>39</sup> Zob. K. Grzemski, *Analiza egzegetyczna hymnu o Chrystusie, cierpiącym słudze Boga (1P 2,22-24)*, „Seminare. Poszukiwania Naukowe”, 2013, nr 33, s. 19-20.

<sup>40</sup> Por. K.H. Jobses, dz. cyt., s. 196.

<sup>41</sup> Por. M. Dubis, *Messianic Woes in First Peter. Suffering and Eschatology in 1 Peter 4, 12-19* (Studies in Biblical Literature 33), New York 2002, s. 49.

<sup>42</sup> Por. G. Crocetti, *Prima Lettera di Pietro*, Bologna 2007, s. 95-96.

<sup>43</sup> Por. B. Sargent, dz. cyt., s. 125-126.

<sup>44</sup> Zob. S. Moyise, *Evoking...*, dz. cyt., s. 90.

Wersety 1P 2,21-25 możemy traktować jako odrębną jednostkę, dostrzegając – za Johnem H. Elliottem – obecność inkluzji w postaci użycia partykuły γάρ wprowadzającej wypowiedź w 1P 2,21 i kończącej ją w ostatnim zdaniu 1P 2,25.

- 1P 2,21: εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε, ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν, ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ („Do tego bowiem zostaliście powołani, ponieważ i Chrystus wycierpiał za was, zostawiając wam wzór, abyście wstępowali w Jego ślady”),
- 1P 2,22: ὃς ἀμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ („On grzechu nie popełnił, a w Jego ustach nie było podstęp”),
- 1P 2,23: ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδορεῖ, πάσχων οὐκ ἠπεῖλει, παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως („On znieważany nie znieważał, cierpiąc, nie groził, ale oddawał się sądzącemu sprawiedliwie”),
- 1P 2,24: ὃς τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον, ἵνα ταῖς ἀμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν, οὗ τῷ μῶλωπι ἰάθητε („On sam w swoim ciele poniósł nasze grzechy na drzewo, abyśmy zaprzestali grzeszyć i żyli dla sprawiedliwości. Jego raną zostaliście uleczeni!”).
- 1P 2,25: ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ἀλλ' ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν („Błądziliście bowiem jak owce, ale teraz nawróciliście się do Pasterza i Stróża waszych dusz”).

Już pobieżna lektura niniejszego fragmentu i niemal rytmiczny charakter wersetów 1P 2,23-25 budziły przypuszczenia, czy autor, zamiast opierać się na tekście Izajasza, nie wplata tu przypadkiem do swego dyskursu jakiegoś wcześnieochrześcijańskiego hymnu<sup>45</sup>. Pogłębiona analiza tej perykopy doprowadziła wielu badaczy<sup>46</sup> do sformułowania podobnych hipotez. Argumentacja takich propozycji osadza się na trzech głównych obserwacjach omawianego tekstu. Po pierwsze, chodzi o przejście w stosowanych zaimkach od drugiej osoby liczby mnogiej w 1P 2,21 do pierwszej osoby liczby mnogiej w 1P 2,24a-b i powrót do drugiej osoby liczby mnogiej w 1P 2,24c-25. Po drugie, powtarza się użycie zaimka względnego ὃς w wersetach 1P 2,22a.23a.24a, co może świadczyć o podziale na strofy czy zwrotki. Po trzecie, widoczne jest tematyczne przejście od materiałów wprost adresowanych do niewolników, sług domowych

<sup>45</sup> Por. S. Moyses, *The Old Testament in the New. An Introduction*, London – New York 2001, s. 111.

<sup>46</sup> Chodzi m.in. o H. Windischa, R. Bultmanna czy J.H. Elliotta i jego wczesne prace.

(Chrystusowy przykład cierpliwości i braku odwetu) w 1P 2,21-23 do materiałów chrystologicznych istotnych dla wszystkich czytelników (zastępcze cierpienie Chrystusa za grzechy) w 1P 2,24-25. Obecnie, głównie za sprawą Paula J. Achtemeiera<sup>47</sup>, powszechnie odchodzi się od tego typu hipotez, gdyż każda z powyższych kwestii można wytłumaczyć bez potrzeby odwoływania się do użycia jako źródła domniemanego hymnu. Zmianę w zaimkach można tak samo łatwo przypisać bezpośredniemu użyciu przez autora 1P tekstu Izajasza, jak użyciu domniemanego hymnu. Z kolei zaimki względne są bardzo chętnie stosowane przez autora w całym liście (por. np. 1P 1,8.12; 2,8; 3,3.4.6.20-21; 4,5; 5,9.12). Zresztą, podczas gdy w dwóch innych przypadkach, gdzie powszechnie uważa się, że autor używa wczesnochrześcijańskiego hymnu (to jest w 1P 1,20; 3,18-19), odróżniającą stylistyczną cechą jest zastosowanie imiesłówów pasywnych zamiast zaimków względnych z czasownikami głównymi. Wreszcie przejście od słów kierowanych do niewolników do słów kierowanych do całej wspólnoty nie jest niczym niezwykłym, gdy odkrywamy, jak to poniżej postaramy się wykazać, że 1P 2,21-25 w szerszej perspektywie dotyczy wszystkich wierzących, a niewolnicy pełnią tutaj funkcję egzemplaryczną dla całej chrześcijańskiej społeczności<sup>48</sup>. Ostatecznie stwierdzić należy brak rozstrzygających dowodów na użycie tu innego źródła niż sam tekst Izajasza i nie jest konieczne odwoływanie się do teorii użycia wczesnochrześcijańskiego hymnu dla zrozumienia treści tego passusu. W szerszym kontekście widzimy, jak 1P 2,21-25 zapewnia odpowiednie uzasadnienie napomnień kierowanych *explicite* do niewinnie cierpiących niewolników w 1P 2,18-20, zaprojektowane jednak dalej na zastosowanie tego pouczenia do całej wspólnoty<sup>49</sup>.

### 2.3.1.1. Kontekst bliższy 1P 2,22-25

Interesujące nas użycie tekstu zaczerpniętego z Iz 53 w strukturze Pierwszego Listu św. Piotra (1P 2,22-25) jest umiejscowione w ramach większej sekcji listu (1P 2,11-3,12), którą moglibyśmy określić mianem zasad/kodów życia domowego. Tego typu zasady czy napomnienia stanowiły ważny element ówczesnej kultury, która była nośnikiem owego wzorca dla autora 1P. Zasady te dotyczą właściwego postępowania wierzących, będących „obcymi i przybyszami” (Ἀγαπητοί, παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους 1P 2,11), żyjących

<sup>47</sup> Zob. P.J. Achtemeier, dz. cyt., s. 192-193.

<sup>48</sup> Por. J.R. Michaels, dz. cyt., s. 136-137.

<sup>49</sup> Por. J.H. Elliott, dz. cyt., s. 548.

w społeczeństwie pogańskim (ἐν τοῖς ἔθνεσιν 1P 2,12). Postępowanie wierzących według wskazanych zasad ma na celu spowodować, aby poganie, którzy będą się temu przyglądać, zaczęli wychwalać Boga w dniu nawiedzenia (ἐποπτεύοντες δοξάσωσιν τὸν θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς 1P 2,12). Kolejne pouczenia dotyczą ogólnego podporządkowania się władzy cywilnej (1P 2,13-17), skierowane są *explicite* do niewolników (1P 2,18-25), do żon (1P 3,1-6), do mężów (1P 3,7), do wszystkich wierzących (1P 3,8-12)<sup>50</sup>. Wezwanie do znoszenia niesprawiedliwego cierpienia, czyniąc dobro na wzór Chrystusa, skierowane najpierw do niewolników w 1P 2,19-23, a następnie do wszystkich w 1P 3,9, jest motywem silnie łamiącym stereotypowe zasady życia ówczesnej kultury, w której niemal w ogóle nie znajdujemy idei słusznego cierpienia<sup>51</sup>.

Dlaczego chcemy społeczną grupę nazwaną niewolnikami rozumieć jako egzemplaryczną i postulujemy odczytanie wezwań kierowanych najpierw bezpośrednio do nich jako kierowanych wobec całej społeczności wierzących? Jak już wykazaliśmy, ogólny profil pierwszych adresatów pisma jest nacechowany ich doświadczeniem cierpienia ze strony pogańskiego otoczenia. Umieszczenie w 1P tekstu opartego na Iz 53, ukazującego niewinnie cierpiącego Chrystusa, jest wezwaniem do naśladowania takiego właśnie wzoru, jaki jest w Chrystusie (ὁμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμῶν 1P 2,21). W kontekście całego pisma trudno sądzić, że przykład Chrystusa autor chce aplikować wyłącznie do tej jedynej tylko grupy, mianowicie niewolników. Wydaje się raczej, że autor chce, aby w tej grupie społecznej, zazwyczaj najmocniej naznaczonej niesprawiedliwością i bliskiej obrazowi Chrystusa ze względu na sposób Jego śmierci na krzyżu, odnaleźli się wszyscy bez wyjątku członkowie społeczności wierzących zanurzeni w pogańskim świecie i ze strony tego świata doświadczający niesłusznego cierpienia. Nie sposób również wzmianki o sprawiedliwym sądzie Boga w 1P 2,23 rozumieć jedynie w kontekście jednej grupy – niewolników<sup>52</sup>. Rzeczochnik, który rozumiemy jako „niewolnicy”, użyty przez autora na początku owego napomnienia w 1P 2,18 – οἱ οἰκέται, oznacza dosłownie „sługi domowe”. W rzeczywistości opisuje on niewolników, jednak być może użycie właśnie οἰκέται – zamiast o wiele częstszego określenia w NT służącego opisaniu niewolników δοῦλοι – jest zaprojektowane na wywołanie skojarzenia ze wspólnotą Kościoła, którą autor 1P opisuje właśnie w kategoriach „domu” (οἶκος – 1P 2,5; 4,10). Wówczas wszyscy chrześcijanie przyjmujący orędzie tego pisma utożsamiają się z owymi

<sup>50</sup> Zob. M. Williams, *The Doctrine of Salvation in the First Letter of Peter* (SNTS.MS 149), New York 2011, s. 98.

<sup>51</sup> Por. D.A. Carson, *1 Peter*, w: *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. G.K. Beale, D.A. Carson, Grand Rapids 2007, s. 1034-1035.

<sup>52</sup> Zob. K. Grzemeski, dz. cyt., s. 22-24.

sługami domowymi Boga. Poza tym szokujące i niewątpliwie dające do myślenia pierwszym odbiorcom listu jest umieszczenie wezwania kierowanego do niewolników na początku zasad życia domowego, zaraz po wezwaniu do bycia poddanymi władzy cywilnej. Zwyczajowo napomnienia dla tej grupy społecznej znajdowały się na samym końcu pouczeń<sup>53</sup>. Zatem w niewolnikach dostrzegamy reprezentantów wszystkich wierzących, dla których wzór zachowania jest przedstawiony w postawie Chrystusa – Cierpiącego Sługi Pańskiego.

### 2.3.1.2. Znaczenie i kontekst Czwartej Pieśni o Słudze Pańskim (Iz 52,13-53,12)

Tak znaczący sposób przywołania przez autora Iz 53, jaki znajdujemy w 1P 2,22-25, prowadzi nas do zadania pytania o to, jakie jest pierwotne znaczenie i kontekst tego starotestamentowego źródła, aby określić, czy mamy w Pierwszym Liście św. Piotra do czynienia z rekontekstualizacją czy repragmatyzacją tego pratekstu. Przywoływane przez autora 1P fragmenty Iz 53 pochodzą z jednostki literackiej nazywanej Czwartą Pieśnią o Słudze Pańskim (Iz 52,13-53,12). Tekst ten stanowi kompozycję wypowiedzi: w pierwszej i ostatniej części podmiotem mówiącym jest Bóg (Iz 52,13-15 oraz Iz 53,11-12), w części środkowej pewne niejasne „my”, społeczność interpretowana jako narody lub Izrael. Najpierw Bóg opowiada o zdumieniu się narodów przyszłym wyniesieniem Jego Sługi, pomimo wcześniejszego oszpeccenia (Iz 52,13-15). Następnie narody reagują niedowierzaniem na wzgardzonego i odrąconego Sługę. Mają świadomość, że nosi ich grzechy, a jego cierpienie i śmierć przynoszą im dobro, uzdrowienie (Iz 53,1-9). Kolejny werset (Iz 53,10) wskazuje na to, że wartość zastępczego cierpienia Sługi wraz ze śmiercią jest uwarunkowana jego afirmacją przez Boga. Wreszcie ponownie wypowiada się Bóg w Iz 53,11-12, zapewniając o swojej aprobacie, a także o tym, że cierpienie i śmierć Sługi usprawiedliwią wielu<sup>54</sup>. Niewątpliwie ideą przewodnią tego tekstu jest cierpienie za i dla kogoś innego. Sługa bierze na siebie grzechy „wielu” i z powodu jego cierpienia i śmierci owych „wielu” doświadcza przebaczenia<sup>55</sup>. Sługa, pomimo porażającego obrazu Jego cierpienia, zarówno na początku, jak i na końcu pieśni ukazany jest jako wyniesiony, chwalebny<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> Por. S. Hałas, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 195.

<sup>54</sup> Por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza 40-66 (II-III). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PŚST IX/2), Poznań 1996, s. 216-217.

<sup>55</sup> Por. S.M. Paul, *Isaiah 40-66: Translation and Commentary* (ECC), Grand Rapids 2012, s. 399.

<sup>56</sup> Por. D.A. Carson, dz. cyt., s. 1034.

Największym problemem interpretacyjnym pozostaje próba wyjaśnienia tożsamości owej enigmatycznej postaci Sługi Pańskiego. W literaturze przedmiotu kwestia ta w pewnym sensie pozostaje zagadnieniem otwartym. Czy Sługa ów powinien być rozumiany jednostkowo (jako ktoś współczesny Deutero-Izajaszowi, sam prorok, postać historyczna z przeszłości, postać mesjańska) czy zbiorowo (jako cały naród Izraela na wygnaniu, konkretna grupa Izraelitów, tzw. reszta Izraela), a może jednostkowość czy zbiorowość nie ma znaczenia, a liczy się jedynie jego zbawcze dzieło<sup>57</sup>? Nie jesteśmy w stanie przedstawić definitywnych dowodów pozwalających przypisać bezwzględną słuszość którejś z powyższych linii interpretacyjnych, „gdyż żadne z proponowanych rozwiązań nie daje odpowiedzi na wszystkie trudności”<sup>58</sup>.

Bezpośredni kontekst, w którym osadzona jest interesująca nas pieśń, to Boża obietnica powrotu z wygnania. Niemniej jednak tekst 1P wydaje się nie być zbyt silnie związany z takim kontekstem zarówno tematycznie, jak i literacko: w poprzedzających go werszetach zamieszczone są słowa proroka zachęcające do wyjścia, powrotu z wygnania, a w Iz 52,13 mamy początek wypowiedzi Boga o Jego Słudze i dalej wypowiedź narodów. Jak trafnie to skonstatował Lech Stachowiak: „współczesna krytyka akcentuje o wiele słuszniej związek Iz 52,13-53,12 z poprzednimi trzema pieśniami o Słudze”<sup>59</sup> (Iz 42,1-9; 49,1-9; 50,4-9). Sługa jest przedstawiony w Iz 52,13 niemal identycznie jak w Iz 42,1, a kolejne pieśni odsłaniają Jego dzieło. Widzimy zatem, że główne motywy pieśni mogą pozostawać dość wszechstronne. Z jednej strony pozostaje zbiorowość, z drugiej – jednostkowość Sługi Pańskiego, a w tle – powrót z wygnania. Wydaje się, że autor 1P korzysta z tej niejednoznaczności i wykorzystuje obraz cierpiącego Sługi, po pierwsze, do ukazania cierpienia Jezusa, a po drugie, także cierpienia wspólnoty wierzących, w których spełnia się oczekiwanie wyzwolenia, powołanych i uzdolnionych do życia według Jezusowego wzoru<sup>60</sup>.

### 2.3.1.3. Sposób aplikacji tekstu Iz 53 w 1P 2,22-25

Analiza sposobu wkomponowania tekstu Iz 53 w strukturę Pierwszego Listu św. Piotra w pierwszej kolejności pozwala nam dostrzec, że sama sekwencja treści stosowanych w 1P nie odpowiada tej z Izajaszowej pieśni<sup>61</sup>. Autor zatem

<sup>57</sup> Zob. S.M. Paul, dz. cyt., s. 398.

<sup>58</sup> L. Stachowiak, *Księga Izajasza 40-66...*, dz. cyt., s. 343.

<sup>59</sup> Por. tamże, s. 218.

<sup>60</sup> Zob. A.M. Mbuvi, *Temple, Exile and Identity in 1 Peter* (LNTS 345), New York 2007, s. 28.

<sup>61</sup> Por. D.A. Carson, dz. cyt., s. 901.

nie tylko przywołuje starotestamentowe źródło, ale przepracowuje je w sposób twórczy, istotny dla swoich pragmatycznych dążeń w procesie komunikacyjnym. Mikroaluzje do Izajasza 53 w 1P 2,22-25 zostają ułożone w taki sposób, że najpierw spotykamy odniesienia pochodzące z późniejszych części Pieśni o Słudze, a następnie pochodzące z wersetów wcześniejszych. Punktem zwrotnym, splatającym rozmieszczenie tych odniesień, wydaje się werset 1P 2,24, który łączy w wyrażeniu ὁς τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν („On sam poniósł nasze grzechy”) zarówno Iz 53,4, jak i Iz 53,12<sup>62</sup>. Takie działanie nie jest raczej dziełem przypadku. Dzieląc odniesienia do Iz 53 na dwie grupy – przed i po 1P 2,24, a także przyglądając się ich treści, dostrzegamy jakiś rodzaj celowej organizacji w taki właśnie sposób. Grupa pierwsza w 1P, a druga w Iz 53, zawiera elementy ukazujące postępowanie sprawiedliwego cierpiącego; natomiast druga w 1P, a pierwsza w Iz 53 – elementy uwydatniające efekty tego postępowania. Ta odwrócona kolejność jest oczywista, kiedy te teksty odniesione zostaną do ewangelicznych narracji o męce Chrystusa i chronologii zdarzeń, która każe widzieć środki przed korzyściami, jakie te środki przyniosły. Autor 1P wydaje się zatem traktować prateksty zaczerpnięte z Iz 53 jako swoisty komentarz do wydarzeń związanych z męką Jezusa<sup>63</sup>.

Pierwsze odniesienie do Iz 53 odnajdujemy w 1P 2,22, gdzie autor wykorzystuje Iz 53,9 (LXX). Czytamy:

1P 2,22	ὁς	ἀμαρτίας	οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ	εὐρέθη	δὸλος	ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ
Iz 53,9	ὅτι	ἀνομίαν	οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ		δόλον	ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ

Werset ten składa się z dwóch zdań tworzących paralelizm i oba zawierają w sobie przeczenie poprzez zastosowanie partykuły οὐκ i οὐδέ. Mówią o Chrystusie: pierwsze neguje możliwość popełnienia przez niego grzechu, drugie – rozwijając i uszczegółowiając tę myśl – stwierdza brak możliwości pojawienia się podstępów w Jego ustach<sup>64</sup>. Dostrzegamy tu bardzo silną zależność i niemal dosłowne wykorzystanie Iz 53,9 (LXX). Istotne zmiany poczynione przez autora ograniczają się jedynie do wprowadzenia zaimka względnego ὁς w miejsce Izajaszowego ὅτι oraz zamiany rzeczownika ἀνομίαν na ἀμαρτίας. Poza tym silniej wydaje się być poświadczona prostsza wersja Izajasza (B, S\*, L),

<sup>62</sup> Por. B. Sargent, dz. cyt., s. 126.

<sup>63</sup> Zob. W.L. Schutter, dz. cyt., s. 139-140.

<sup>64</sup> Por. S. Hałas, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 205.



w której czytamy δόλον zamiast εὐρέθη δόλος (A, Q, S<sup>c</sup> C<sup>p</sup>)<sup>65</sup>, jak to jest w 1P, lecz ta zmiana w zasadzie pozostaje mało istotna. Zaimek względny ὅς zamiast ὅτι wyraża styl autora 1P, który w ten sposób inauguruje pierwszą z serii trzech wypowiedzi rozpoczynających się w taki właśnie sposób, gdzie ὅς wskazuje na Jezusa Chrystusa. Zamiana rzeczownika ἀνομία, oznaczającego „nieprawość”, na ἁμαρτία, który najczęściej oznacza „grzech”, choć mogą być traktowane jako synonimy, wydaje się dość istotna i może ujawniać strategię autora, zwłaszcza że LXX nigdy nie tłumaczy słowa דָּבָר obecnego w Iz 53,9 (TM) poprzez ἁμαρτία. Zauważamy, że pojęcie ἁμαρτία jest dla autora 1P szczególnie ważne, gdyż spotykamy je aż osiem razy w badanym liście i jeszcze dwukrotnie w obecnie analizowanym chrystologicznym passusie (w 1P 2,24). Poprzez użycie ἁμαρτία autor chce także połączyć obecną wypowiedź z myślą wyrażoną w 1P 2,20b i użytym tam imiesłowem ἁμαρτάνοντες wykorzystanym do oznaczenia postawy grzeszących, od której powinni stronić adresaci listu. Ich właściwością ma być całkowite zerwanie z grzechem (1P 2,20.24; 4,1nn). Chrystus jest zatem ukazany jako wzór bezgrzeszności, w której uwypuklona pozostaje niewinność i fakt, że Jego cierpienie (1P 2,21.23) było niesprowokowane żadnym grzechem z Jego strony, przeciwnie – czynieniem dobra (1P 2,19.20). Podkreślony zostaje także związek pojęcia „grzech” (ἁμαρτία) z podstępem w mowie (οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ). Pojęcie δόλος oznacza podstęp, fałsz, złośliwość, zdradę<sup>66</sup>. Chrystus nie popełnił grzechu i nie uciekał się do złej mowy. Pamiętajmy, że cierpienie adresatów generują głównie niesprawiedliwe oszczerstwa i obelgi pod ich adresem. Zatem wzór bezgrzeszności, jaki otrzymują w Chrystusie, uwypukla także wezwanie, aby w rewanżu nie wstępowali na podobną drogę grzechu, czyli stosowania podstępu w mowie<sup>67</sup>. Widzimy zatem, że autor 1P bardzo zręcznie wykorzystuje tekst Iz 53,9. Nie tylko go przywołuje w świadomości słuchaczy, wskazując na wypełnienie prorocstwa w osobie Chrystusa, lecz – jak się wydaje – umyślnie poddaje nieznaczącej modyfikacji w taki sposób, aby uwypuklić istotne dla siebie akcenty. Chrystus zostaje tu ukazany odbiorcom jako wzór bezgrzesznego życia, którego ważnym aspektem jest odrzucenie wszelkich grzechów wyrażających się w mowie<sup>68</sup>.

Kolejny werset, 1P 2,23, może być odczytywany jako komentarz do stwierdzeń zawartych w wersecie poprzednim, gdzie Chrystus został przedstawiony jako bezgrzeszny, zwłaszcza w aspektach dotyczących złej mowy. W 1P 2,23 czytamy:

<sup>65</sup> Zob. *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Editio altera*, ed. A. Rahlfs, R. Hanhart, Stuttgart 2018<sup>2</sup>, s. 639.

<sup>66</sup> Por. J.R. Michaels, dz. cyt., s. 144.

<sup>67</sup> Por. S. Hałas, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 205-206.

<sup>68</sup> Por. B. Sargent, dz. cyt., s. 126-127.

ὄς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδορεῖ, πάσχων οὐκ ἠπείλει, παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως („On znieważany nie znieważał, cierpiąc, nie groził, ale oddawał się sądzącemu sprawiedliwie”).

Choć nie dopatrujemy się tu żadnego literalnego odniesienia, w kontekście całej perykopy jesteśmy w stanie wykazać obecność aluzji do Iz 53,7 (LXX)<sup>69</sup>. Tekst Izajasza, używając innego słownictwa, opisuje tam postawę bierności Sługi wobec zadawanego mu cierpienia, posługując się szczególnie wymownym obrazem owcy prowadzonej na rzeź i baranka milczącego, który wobec strzygącego go nie otwiera swoich ust (καὶ αὐτὸς διὰ τὸ κεκακῶσθαι οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη, καὶ ὡς ἄμνος ἐναντίον τοῦ κείροντος ἄφωνος, οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ „On w czasie swoich dręczeń nie otworzył ust. Dał się poprowadzić jak owca na zabicie. Jak baranek milczy przy strzygącym go, tak On nie otworzył swoich ust” Iz 53,7; LXX). Chociaż autor 1P nie zastosował pojęć obecnych w Iz, lecz użył słów bardziej adekwatnych z uwagi na kompleksową koherencję własnej mowy, takich jak *πάσχω* czy *λοιδορέω*, to dostrzegamy tu obecność silnej aluzji. Obraz milczącego Sługi z Iz 53,7 wydaje się być celowo przywołany i odniesiony do Chrystusa, który nie odpowiada zniewagą na zniewagę ani cierpiąc, nie odpowiada groźbami. Ewidentne jest nakładanie się doświadczenia Sługi z doświadczeniem Chrystusa, a następnie adresatów oraz reakcji Sługi z reakcją Chrystusa i pożądaną przez autora reakcją adresatów. Jedyna zmiana motywu może dotyczyć przesunięcia akcentu z milczenia jako takiego u Izajasza na powstrzymanie się od znieważania czy grożenia w 1P 2,23. Milczenie jest postawą absolutnej bierności, natomiast powstrzymanie się od odwetu nie wyklucza innej odpowiedzi na doznane zło. Być może taki zabieg autora 1P jest zaprojektowany na przygotowanie audytorium do przyjęcia wezwania, aby na znieważanie odpowiedzieć błogosławieniem, które zostanie wyrażone *explicite* w 1P 3,9<sup>70</sup> (μη ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας, τοῦναντίον δὲ εὐλογοῦντες „Nie oddawajcie złem za zło ani znieważaniem za znieważanie. Przeciwnie, błogosławcie”). W literaturze przedmiotu spotkamy także postulat, aby dopatrzeć się w wyrażeniu *παρεδίδου* aluzji do Iz 53,4.6.12, czy w wyrażeniu *τῷ κρίνοντι δικαίως* aluzji do Iz 53,8<sup>71</sup>, lecz nie traktujemy ich jako istotnych w naszym studium.

<sup>69</sup> Zob. J.H. Elliott, dz. cyt., s. 529.

<sup>70</sup> Zob. J.R. Michaels, dz. cyt., s. 146.

<sup>71</sup> Zob. szerzej: E. Best, *1 Peter* (NCeBC), Grand Rapids 1971, s. 121; S. Hałas, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 208-209; B. Sargent, dz. cyt., s. 129.

Werset 1P 2,24, po uprzednim ukazaniu przykładu w Chrystusowym zachowaniu, które polegało na nieodpowiadaniu na zło i cierpienie podobnym złem, teraz wskazuje na dzieło Chrystusa, na to, czego rzeczywiście dokonał i na jego zbawczą funkcję<sup>72</sup>. Początkowe i końcowe wyrażenia zostały zaczerpnięte z Izajaszowej Pieśni o Słudze Pańskim. W pierwszym zadaniu czytamy:

ὁς τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον („On sam w swoim ciele poniósł nasze grzechy na drzewo, abyśmy zaprzestali grzeszyć i żyli dla sprawiedliwości. Jego raną zostaliście uleczeni!”).

Wyrażenie ὁς τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν wydaje się nawiązaniem do trzech różnych wersetów zawartych w Izajaszowej Czwartej Pieśni o Słudze Pańskim<sup>73</sup>:

1P 2,24	<b>ὁς</b>	τὰς	ἀμαρτίας	<b>ἡμῶν αὐτὸς</b>	<b>ἀνήνεγκεν</b>
Iz 53,4	<b>οὗτος</b>	τὰς	ἀμαρτίας	<b>ἡμῶν</b>	<b>φέρει</b>
Iz 53,11		τὰς	ἀμαρτίας	<b>αὐτῶν αὐτὸς</b>	<b>ἀνοίσει</b>
Iz 53,12	<b>αὐτὸς</b>		ἀμαρτίας	<b>πολλῶν</b>	<b>ἀνήνεγκεν</b>

Niewątpliwie autor 1P w swoim tekście przywołuje Iz 53 (LXX), który aż trzykrotnie w swej pieśni mówi o niesieniu grzechów przez niewinnego Sługę (Iz 53,4.11.12) i używa tego samego czasownika (φέρω, ἀναφέρω<sup>74</sup>) w odniesieniu do Chrystusa, na którego wskazuje tak jak w poprzednich wersach (1P 2,22.23), używając zaimka ὁς. Zastosowanie aorystu (ἀνήνεγκεν), tak jak w Iz 53,12, najprawdopodobniej wynika ze stylu kontekstu w 1P zdominowanego przez taką formę czasowników. Tymczasem, gdy mowa o grzechach (ἀμαρτίας ἡμῶν), zrezygnowanie z określenia πολλῶν, jak czytamy w Iz 53,12, na rzecz ἡμῶν z Iz 53,4, wydaje się podyktowane większą adekwatnością dla kontekstu 1P, gdyż πολλῶν jest zbyt rozległe, małoosobowe w przeciwieństwie

<sup>72</sup> Por. D.A. Carson, dz. cyt., s. 902.

<sup>73</sup> M. Williams, dz. cyt., s. 103.

<sup>74</sup> Jak słusznie zauważył Stanisław Hałas, chociaż czasownik ἀναφέρω „może oznaczać także składanie ofiar dla Boga, podobnie jak to ma miejsce w 1P 2,5, jednak w naszym przypadku taki sens należy wykluczyć ze względu na to, że przedmiotem ofiary nie mogą być grzechy. Biblia bowiem rozumie ofiarę jako dar miły dla Boga, grzech zaś jest Jego obrazą, która nie może mu sprawić przyjemności”. Cierpienia spowodowane przez grzechy zarówno w przypadku Sługi z Iz, jak i Chrystusa w 1P, pozostają całkowicie niezasłużone. Zob. tenże, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 209.

do ἡμῶν, które zachowuje osobisty charakter i łączy we wspólnym doświadczeniu autora i adresatów<sup>75</sup>.

W analizowanym wersecie 1P 2,24 spotykamy w końcowym wyrażeniu inne czytelne odniesienie do Iz 53. Chodzi o wyrażenie τῷ μώλωπι ιάθητε wykazujące znaczne podobieństwo do Iz 53,5 (LXX). Czytamy:

1P 2,24b	οὖ	τῷ	μώλωπι			ιάθητε
Iz 53,5	ἐπὶ	αὐτόν	τῷ	μώλωπι	αὐτοῦ	ἡμεῖς ιάθημεν

Aluzja jest wyraźna, choć tekst źródłowy został zmodyfikowany. W 1P notujemy brak ἡμεῖς, zmianę osoby w czasowniku oraz brak αὐτοῦ zastąpionego zaimkiem względnym οὖ, który finalizuje serię zdań podrzędnych rozpoczętą w 1P 2,22<sup>76</sup>. Rzeczownik μώλωψ, oznaczający krwawy siniec, pręgę, ranę będącą skutkiem uderzenia, wiernie przeniesiony z Iz, jest *hapax legomenon* w NT. Przypisany Słudze, a następnie Chrystusowi w 1P, ukazany jest jako źródło uleczenia, które – podobnie jak w Iz – jest metaforą religijnego nawrócenia, co zresztą wyjaśni sam autor w 1P 2,25. Zmianę osoby czasownika z pierwszej liczby mnogiej na drugą można po prostu wytłumaczyć charakterem badanego pisma, lecz może być ona także interpretowana jako zabieg mający na celu wypuklenie faktu, że zbawcze skutki cierpienia, które w Iz 53 wąsko odnosiły się do narodu żydowskiego, w Chrystusie są rozszerzone również na pogan<sup>77</sup>.

Wreszcie ostatnie w analizowanej perykopie odniesienie do Czwartej Pieśni o Słudze Pańskim odnajdujemy w wersecie 1P 2,25, gdzie rozpoznajemy tekst Iz 53,6 (LXX). W 1P 2,25 czytamy:

ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ἀλλ' ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν („Błądziliście bowiem jak owce, ale teraz nawróciliście się do Pasterza i Stróża waszych dusz”).

Zdanie to, poprzez użycie spójnika γὰρ, łączy myśl z poprzedniego wersetu i wyjaśnia, co zostało powiedziane w poprzednim zdaniu. Uleczenie z 1P 2,24, które jest skutkiem zwycięskiego cierpienia Chrystusa, przybiera formę nawrócenia się do Niego (1P 2,25). Motyw ściśle łączący powrót do Boga z byciem przez niego uzdrowionym nie jest niczym nowatorskim

<sup>75</sup> Por. J.R. Michaels, dz. cyt., s. 147-148.

<sup>76</sup> Por. B. Sargent, dz. cyt., s. 127-128.

<sup>77</sup> Por. D.A. Carson, dz. cyt., s. 902.

i znajdujemy go tak w ST, jak i NT (Iz 6,10; por. Mk 4,12; Mt 13,15; J 12,40; Dz 28,27; Iz 19,22; Jr 3,22)<sup>78</sup>. Cały ten werset wydaje się łączyć obrazy zaczerpnięte z Iz 53,6<sup>79</sup> i Ez 34, które odzwierciedlają podobne tematy. Zagubione owce w Ez 34 reprezentują Izraelitów, trzodę rozproszoną na skutek niewierności ich władców. Bóg zapewnia o tym, że sam będzie je zbierał i opiekował się nimi<sup>80</sup>. Znaczne podobieństwo do Iz odnajdujemy w wyrażeniu:

1P 2,25a	ἦτε γάρ	ὡς	πρόβατα	πλανώμενοι
Iz 53,6a	πάντες	ὡς	πρόβατα	ἐπλανήθημεν

Oryginalna pierwsza osoba liczby mnogiej (ἐπλανήθημεν) jest zastąpiona peryfrastyczną konstrukcją w drugiej osobie liczby mnogiej (ἦτε [...] πλανώμενοι), która stanowi konsekwentną kontynuację takiej osoby podmiotu za 1P 1,18-20.21 oraz 1P 2,24d. Werset z Iz 53,6 wyraża kolektywną skruchę tych, którzy pobłądzili jak owce, a w 1P perspektywa jest zmieniona. Wydaje się, że błędzenie audytorium dobiegło już końca<sup>81</sup>. Wskazuje na to konstrukcja ἦτε πλανώμενοι („błądziliście”) i następujący po niej kontrastowy spójnik ἀλλά („ale”), który wskazuje decydującą zmianę, jaka nastąpiła νῦν („teraz”). Νῦν podkreśla kontrast między ich przeszłym stanem błędzenia poza Bogiem a ich obecnym stanem powrotu do Niego<sup>82</sup>. Warty odnotowania jest również fakt, że tak jak Iz i cała tradycja żydowska w obrazie błądzących owiec rozpoznawała Izraela, tak autor 1P przenosi ten obraz na pogan, którzy błądzili jak owce wówczas, gdy jeszcze nie poznali Chrystusa. Chrystus dalej jest ukazany jako pasterz, tu jeszcze jako cierpiący i niosący grzechy, w 1P 5,4 jako ἀρχιποίμενος zmartwychwstały, sprawujący władzę nad wspólnotą<sup>83</sup>.

Podsumowując przedstawione analizy, możemy konstatować o twórczym przepracowaniu starotestamentowego źródła Iz 53 przez autora 1P. W Jezusie Chrystusie prorocтво o Słudze Pańskim oczywiście się wypełniło, a jego treść zostaje poddana nieznaczej modyfikacji. Relektura Iz, która zostaje zaaplikowana odbiorcom 1P, nie jest jedynie przywołaniem pratekstu w nowym

<sup>78</sup> Zob. M. Williams, dz. cyt., s. 114.

<sup>79</sup> Czasownika ἐπεστράφητε (zostaliście nawróceni), a także idei powrotu zabłąkanych owiec nie spotykamy w Iz 53. Wydaje się, że został zaczerpnięty z Ez 34,4-11.16, gdzie mówi się o owcach, ich zabłąkaniu i powrocie. Por. J.H. Elliott, dz. cyt., s. 537.

<sup>80</sup> Por. M. Dubis, *Messianic...*, dz. cyt., s. 56-57.

<sup>81</sup> Zob. B. Sargent, dz. cyt., s. 128.

<sup>82</sup> Por. M. Williams, dz. cyt., s. 115.

<sup>83</sup> Por. J.R. Michaels, dz. cyt., s. 151.

kontekście, ale jego twórczym przepracowaniem, w którym odbija się znajomość narracji o męce Jezusa. Autor 1P, w charakterystyczny sposób używając Iz 53, komentuje te wydarzenia, uwypukla kwestie istotne dla własnej strategii wobec odbiorców pisma. Chrystus dla adresatów to wzór bezgrzesznego życia, którego istotnym aspektem jest odrzucenie wszelkiej złej mowy i zaniechanie wszelkiej formy odwetu wobec niesprawiedliwego cierpienia, a zbawcze skutki zastępczego cierpienia Sługi – Chrystusa są rozszerzone także na pogan, na wszystkich, którzy już Go poznali i się do niego nawrócili. To, że Chrystus, podobnie jak Sługa Pański, bierze na siebie grzechy ludzi, uwalnia ich od tych grzechów i pozwala im żyć dla sprawiedliwości (1P 2,24)<sup>84</sup>.

Niewątpliwie celem zastosowania Iz 53 w 1P 2,22-25 jest dostarczenie odbiorcom wzoru i motywacji do właściwego zachowania się w sytuacji znoszenia niesprawiedliwego cierpienia z powodu czynionego dobra<sup>85</sup>. Autor przygotowuje mentalnie swoje audytorium do przyjęcia rzeczywistości, w której będą cierpieć dla Chrystusa. Nie jest to jednak tylko użycie ST jako autorytetu na poparcie swojego argumentu, lecz mamy do czynienia raczej z wyjaśnieniem Pisma i zastosowaniem go w nowej sytuacji adresatów, a główny akcent położony jest na naśladowanie wzoru – Jezusa. Autor 1P w Izajaszowym Słudze Pańskim widzi Jezusa i Jego dzieło będące dziełem Boga i zmierzające do powołania nowego Izraela<sup>86</sup>. Teologia prowadzi do etyki: od wzoru w Chrystusowym znoszeniu cierpienia do odwrócenia się od grzechów i życia dla sprawiedliwości (1P 2,24)<sup>87</sup>.

Kontekst Izajaszowego prorocstwa, które było pocieszeniem dla przebywających na wygnaniu w Babilonie, obecnie staje się kontekstem pocieszenia dla chrześcijan rozsianych w anatolijskich prowincjach, którzy podobnie doświadczają pewnej formy wygnania jako „obcy i przybysze” (ὄς παροίκους καὶ παρεπιδήμους 1P 2,11), przebywają jeszcze poza eschatologicznym doświadczeniem nieba. Jak sugeruje Mark Dubis, wzorzec wygnanie/powrót, w którego kontekście osadzony jest tekst Iz 53, mógłby zostać zastosowany i przekuty w 1P 2,21-25 na wzorzec cierpienie/odnowienie (chwała). Badacz ten zwraca uwagę na fakt, że w literaturze żydowskiej spotykamy przekonanie, iż mesjańskie cierpienia stanowią preludium odnowienia. Wówczas adresaci świadomi, że ów powrót (odnowienie) już się rozpoczął, mogą także ufnie znosić próby

<sup>84</sup> Por. K. Grzemski, dz. cyt., s. 24.

<sup>85</sup> Por. B. Sargent, dz. cyt., s. 129-130.

<sup>86</sup> Zob. A.M. Mbuvi, dz. cyt., s. 27.

<sup>87</sup> Por. B. Witherington III, *Letters and Homilies for Hellenized Christians*, vol. II, *A Socio-Rhetorical Commentary on 1-2 Peter*, Downers Grove 2007, s. 160.

swoich doświadczeń, wiedząc, że eschatologiczna rzeczywistość jest obecna w ich życiu i niebawem objawi się w pełni<sup>88</sup>.

### 2.3.2. Intertekstualne odniesienie do Ps 33,13-17 [LXX]<sup>89</sup> w 1P 3,10-12

Drugim fragmentem w strukturze Pierwszego Listu św. Piotra, na który chcemy zwrócić uwagę w niniejszym rozdziale, interesującym nas z powodu intertekstualnego odniesienia i kontekstu związanego z pojęciami cierpienia i chwały, jest 1P 3,10-12. Passus ten stanowi najobszerniejszy cytat z ST w całym liście, umiejscowiony niemalże w samym jego centrum<sup>90</sup>. Jest to wyjątek kilku wersetów Psalmu 33,13-17. Żaden inny autor NT nie odwołuje się do tego psalmu, a w 1P spotykamy go w formie cytatu jeszcze w 1P 2,3 (Ps 33,9) oraz kilkakrotnie w postaci różnych aluzji<sup>91</sup>. Zatem Ps 33 jest dla autora 1P niewątpliwie tekstem nacechowanym wysokim stopniem doniosłości, co zostało wykorzystane przy konstruowaniu argumentacji dla odbiorców pisma. Spowodowane jest to, jak się wydaje, treścią psalmu i użytego w 1P 3,10-12 passusu mówiącego o nagrodzie dla człowieka w postaci szczęścia, które jest wynikiem czynienia dobra i powstrzymywania się od zła, w szczególności od złej mowy<sup>92</sup>. Tekst tego psalmu pozornie wydaje się wpleciony w argumentację autora 1P bez wyraźnej formuły wprowadzającej. Klasyfikujemy go jednak za Johnem H. Elliottem jako cytat, przyjmując za znacznik świadczący o przywoływaniu słów cudzych użycie partykuły *γάρ* na początku zdania w 1P 3,10<sup>93</sup>. Cytat jest skryptyrystycznym potwierdzeniem myśli z 1P 3,8-9, zwieńczeniem wezwania do czynienia dobra i odpłacania dobrem, błogosławieństwem za doznane zło. Sam w sobie stanowi pouczenie do czynienia dobra i unikania zła, uwypukla grzeszność jakiegokolwiek

<sup>88</sup> Zob. M. Dubis, *Messianic...*, dz. cyt., s. 129.

<sup>89</sup> W niniejszym podrozdziale monografii, poświęconym analizie intertekstualnej 1P 3,10-12, tekstem, do którego się odnosimy jako pratekstu są greckie wersje dostępnej LXX. Interesujący nas Psalm jest tam oznaczony numerem 33, w odmienny sposób niż to spotykamy w TM. Psalm 33 LXX to Psalm 34 TM. W tym podrozdziale konsekwentnie używamy numeracji utrwalonej przez LXX, gdyż te wersje tekstu, jak się wydaje, stanowią bezpośrednie źródło dla autora 1P.

<sup>90</sup> Por. S. Woan, *The Psalms in 1 Peter*, w: *The Psalms in the New Testament*, ed. S. Moyise, M. Menken, London – New York 2004, s. 219-220.

<sup>91</sup> Odniesienia te zostały szczegółowo opracowane m.in. przez Karen H. Jobes w: *taż*, dz. cyt., s. 222.

<sup>92</sup> Por. S. Hałas, *Szukać pokoju i dążyć do niego (1P 3,11). Pojęcie pokoju w Listach Św. Piotra*, „*Verbum Vitae*” 2016, nr 30, s. 187.

<sup>93</sup> Por. J.H. Elliott, dz. cyt., s. 13.

złej mowy, podstęp<sup>94</sup>. Dobrze czyniący nazwani są sprawiedliwymi w oczach Boga, który w swojej przychylności chętnie wysłuchuje ich prośb, z kolei zwracając się przeciw tym, którzy źle czynią<sup>95</sup>.

### 2.3.2.1. Kontekst bliższy 1P 3,10-12

Zawarty w 1P 3,10-12 cytat z Ps 33 w strukturze Pierwszego Listu św. Piotra stanowi podsumowanie parenetycznych wskazań i jest częścią większej sekcji listu, którą moglibyśmy określić mianem wytycznych dotyczących życia chrześcijańskiego w społeczeństwie (1P 2,11-3,12). Autor 1P poucza najpierw na temat powinności życia w społeczności cywilnej (1P 2,11-17), następnie adresuje swą parenezę *expilicite* do niewolników (1P 2,18-25), żon i mężów (1P 3,1-7), aby wreszcie w 1P 3,8 poprzez wyrażenie podsumowujące i uogólniające τὸ δὲ τέλος πάντες otworzyć ostatnią jednostkę będącą końcową zachętą (1P 3,8-12), której konkluzję stanowi omawiany cytat. Jego bezpośrednim kontekstem są wersety 1P 3,8-9, w których autor podaje listę pozytywnych przymiotów chrześcijan w relacjach z innymi ludźmi, a przede wszystkim wyraża moralne wezwanie do nieodpowiadania złem na zło, ale przeciwnie – do odpowiadania na znieważanie błogosławieniem, co prowadzi do dziedziczenia błogosławieństwa. Oznacza to, że Bóg nie wylewa swego błogosławieństwa na czyniących zło, nawet jeśli jest ono reakcją na zło doświadczane od innych (1P 3,9). Ten właśnie argument zostaje obszernie uzasadniony cytatem z Ps 33, którym autor podsumowuje to, co powiedział wcześniej<sup>96</sup>. Treścią wersetu bezpośrednio poprzedzającego cytat jest wezwanie do całkowitego odrzucenia (formułowanego także w ST) prawa odwetu (*ius talionis*; zob. Wj 21,12nn; Kpł 24,17nn; Pwt 19,21).

Ciekawe i zasadne wydają się obserwacje poczynione przez Sue Woan. Postrzega ona cytat z Ps 33,13-17 w 1P 3,10-12 jako bardzo istotny punkt w dynamice listu, ukierunkowany zarówno na to, co go poprzedza, jak również na to, co po nim następuje. Z jednej strony jest on podsumowaniem kwestii stanowiących do tej pory główny temat listu, czyli oczekiwany sposób zachowywania się chrześcijan, którzy rozpoczęli tzw. nowe życie, polegający na czynieniu dobra. Z drugiej strony widzi go jako wprowadzający i pozwalający przejść autorowi do kolejnych zagadnień dotyczących w dalszym ciągu czynienia dobra, ale

<sup>94</sup> Zob. G.W. Grogan, *Psalms* (THOTC), Grand Rapids – Cambridge 2008, s. 329.

<sup>95</sup> Por. H. Langkammer, *Listy Katolickie: List św. Jakuba; Pierwszy List św. Piotra; Drugi List św. Piotra; List św. Judy* (BŁub), Lublin 2016, s. 136.

<sup>96</sup> Por. D.A. Carson, dz. cyt., s. 903.



już w konkretnych przykładach doświadczanego przez chrześcijan cierpienia. Zatem 1P 3,10-12 byłoby jednocześnie podsumowaniem, jak również wprowadzeniem materiału do kolejnej sekcji, na wzór rzymskiego bożka Janusa, który posiada dwie twarze – jedną spogląda wstecz, a drugą – do przodu<sup>97</sup>.

### 2.3.2.2. Orędzie Ps 33, kontekst i znaczenie Ps 33,13-17

Psalm 33 (LXX) za swoje źródło ma tekst hebrajski (Ps 34; TM), który jest utworem bardzo starannie wykonanym, wykorzystującym wiele środków poetyckich i zapisanym w formie akrostychu. Ps 33 trudno jednoznacznie przypisać do jednego gatunku literackiego. Zawiera w sobie cechy charakterystyczne zarówno pieśni dziękczynnej jednostki, jak również psalmu mądrościowego, bardzo umiejętnie je w sobie łącząc<sup>98</sup>.

Wychwalanie Boga i rada mądrości wypływają ze świadectwa ratunku doświadczonego od Boga. Tytuł wyrażony w pierwszym wersecie (Τῷ Δαυείδ, ὅποτε ἠλλοίωσεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐναντίον Ἀβειμέλεχ, καὶ ἀπέλυσεν αὐτόν, καὶ ἀπῆλθεν „Dla Dawida, gdy udawał szaleńca przed Abimelekiem i odszedł wypuszczony przez niego” Ps 33,1) umieszcza go w tematycznym połączeniu z kontekstem narracji o Dawidzie z 1Sm 21,11-22,1. Jest tam mowa o Dawidzie szukającym schronienia u filistyńskiego króla Gat o imieniu Akisz (Αγχους w LXX; אַכִּישׁ w TM). Chociaż imię króla w psalmie brzmi Ἀβειμέλεχ, nie ma tu sprzeczności, gdyż takie imię było traktowane jako ogólne określenie królów filistyńskich, tak jak wyrażenie „faraon” było tytułem, imieniem władców Egiptu<sup>99</sup>. Księga Samuela przedstawia dalej Dawida, którego sytuacja na dworze tegoż władcy staje się wielce niebezpieczna, lęka się on bardzo, bo zostaje potraktowany jako cenny zakładnik. Wówczas, udając szaleńca, zapewnia sobie wolność i ucieka. Tekst psalmu jest przypisany Dawidowi, który wychwala Boga i poucza odbiorców w kontekście tych właśnie jego doświadczeń. Psalmista odkrywa, że to nie jego własny spryt, lecz pomoc Pana okazała się jego ratunkiem<sup>100</sup>. Psalm w pierwszej części wzywa do chwalenia Boga wobec ewidentnie unaocznionej Jego wierności względem pokładających w nim ufność (Ps 33,2-4),

<sup>97</sup> Zob. S. Woan, dz. cyt., s. 223-224.

<sup>98</sup> Por. tamże, s. 220-221.

<sup>99</sup> Por. *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami żydowskimi oraz onomastykonem* (PSB), tłum. i przypisy R. Popowski, Warszawa 2013, s. 861.

<sup>100</sup> Zob. J.A. Motyer, *The Psalms*, w: *New Bible Commentary. 21st Century Edition*, ed. G.J. Wenham, J.A. Motyer, D.A. Carson, R.T. France, Leicester 1994<sup>4</sup>, s. 505.

uzasadnia taką postawę (Ps 33,5-7.18-20) i formułuje swą lekcję moralną o dobroci Boga i potrzebie więzi z Nim w bojaźni, która daje pełnię szczęścia i pociąga za sobą czynienie dobra (Ps 33,9-15)<sup>101</sup>. Psalm wyraża tradycyjną doktrynę mądrości i zasadę doczesnej retribucji, według której postępujący w sposób prawy i żyjący sprawiedliwie doświadczają zawsze Bożej pomocy i nie brakuje im niczego<sup>102</sup>.

Wersety najbardziej nas interesujące, z uwagi na ich przywołanie w 1P 3,10-12, stanowią część fragmentu mądrościowego pouczenia (Ps 33,12-18). Psalmista zwraca się do odbiorców jak nauczyciel mądrości do swoich dzieci, wzywając do przyjęcia nauki o bojaźni Bożej (δεῦτε, τέκνα, ἀκούσατέ μου, φόβον Κυρίου διδάξω ὑμᾶς „Przyjdźcie dzieci, posłuchajcie mnie, nauczę was bojaźni Pańskiej” Ps 33,12). Część cytowana w 1P 3,10-12 znajduje się bezpośrednio po tym kluczowym wezwaniu i zawiera w sobie główny wątek nauczania psalmu<sup>103</sup>. Bojaźń Pana, która prowadzi do szczęścia, polega na tym, aby hamować swój język, unikać podstęp i zła, a czynić dobro i dążyć do pokoju (Ps 33,13-15). Prawdziwe szczęście na ziemi i ocalenie w uciskach są dostępne tylko dla sprawiedliwych, bojących się Pana, czyli postępujących w taki właśnie sposób (Ps 33,16-18)<sup>104</sup>.

Ogólne przesłanie Ps 33 mocno koresponduje z treścią 1P. Najpierw z uwagi na ukazaną w nim wierność Boga wobec uciskanych i – jak Dawid – znajdujących się w opresji obcych przybyszów. Dalej w swym mądrościowym pouczeniu daje uzasadnienie dla prawego postępowania: unikania zła i czynienia dobra<sup>105</sup> oraz wpisuje się również w tradycję mówiącą o cierpieniu sprawiedliwego, podobnie jak analizowany już tekst Czwartej Pieśni o Słudze Pańskim (Iz 52,13-53,12).

### 2.3.2.3. Sposób aplikacji tekstu Ps 33 w 1P 3,10-12

Poprzednie podrozdziały pozwoliły nam odkryć duży stopień analogiczności treści Ps 33 z Pierwszym Listem św. Piotra i nakładania się tematów. Samo

<sup>101</sup> Por. H.W. Jüngling, *Księga Psalmów*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek* (PSB), ed. W.R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001<sup>2</sup>, s. 722.

<sup>102</sup> Zob. J.S. Kselmann, M.L. Barré, *Księga Psalmów*, w: *Katolicki komentarz biblijny* (PSB), ed. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2013<sup>3</sup>, s. 493.

<sup>103</sup> Por. S. Woan, dz. cyt., s. 220-221.

<sup>104</sup> Por. S. Łach, J. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PŚST VII/2), Poznań 1990, s. 215.

<sup>105</sup> Zob. J.H. Elliott, dz. cyt., s. 616-617.

podobieństwo sytuacji Dawida i pierwszego audytorium listu można traktować jako podstawę do bezpośredniej aplikacji Ps 33,13-17 tymże odbiorcom. Wezwanie psalmisty, osadzone w kontekście doświadczenia bycia obcym pośród pogańskich Filistynów, jest jak najbardziej odpowiednie dla anatolijskich chrześcijan żyjących pośród pogan, zatem będących w porównywalnej sytuacji<sup>106</sup>. Ps 33 opiewa doświadczenie ratunku doznanego od Pana, który wyzwala „z miejsc obcych” (ἐκ πασῶν τῶν παροικιῶν Ps 33,5). Παροικία nie jest dokładnym tłumaczeniem pojęcia, które spotykamy w tekście hebrajskim (פָּרִיזְוּת Ps 34,5; TM), a które oznacza „strach”. Ps 33 LXX wykazuje ogólnie bardzo wysoki stopień zgodności z Ps 34 TM. Jednakże jak zauważa Karen H. Jobes, tłumacz tego fragmentu LXX dostosował tu tekst do kontekstu swoich bezpośrednich odbiorców stanowiących żydowską diasporę poza Palestyną. Z kolei autor 1P z takiego dostosowania chętnie korzysta wobec swoich odbiorców, których w swym piśmie określa właśnie za pomocą wyrażenia πάροικοι (1P 2,11)<sup>107</sup>.

Tekst 1P 3,10-12 dość wiernie odtwarza wersety Ps 33,13-17 będącego dla niego pratekstem. Dostrzegamy jednak kilka modyfikacji, które poddamy teraz szczegółowej analizie, aby spróbować uchwycić ich walor znaczeniowy w 1P. Zmiany w przywołanym tekście wyglądają następująco:

	1 P 3,10-12		Ps 33,13-17
1P 3,10	ὁ γὰρ θέλων ζωὴν ἀγαπᾶν καὶ ιδεῖν ἡμέρας ἀγαθὰς <b>παυσάτω</b> τὴν γλῶσσαν ἀπὸ κακοῦ καὶ χεῖλη τοῦ μὴ λαλήσαι δόλον	Ps 33,13	τίς ἐστὶν ἄνθρωπος ὁ θέλων ζωὴν ἀγαπᾶν ἡμέρας ἰδεῖν ἀγαθὰς
		Ps 33,14	<b>παῦσον</b> τὴν γλῶσσάν σου ἀπὸ κακοῦ καὶ χεῖλη σου τοῦ μὴ λαλήσαι δόλον
1P 3,11	<b>ἐκκλινάτω</b> δὲ ἀπὸ κακοῦ καὶ <b>ποιησάτω</b> ἀγαθόν <b>ζητησάτω</b> εἰρήνην καὶ <b>διωξάτω</b> αὐτήν	Ps 33,15	<b>ἐκκλινον</b> ἀπὸ κακοῦ καὶ <b>ποίησον</b> ἀγαθόν <b>ζήτησον</b> εἰρήνην καὶ <b>δίωξον</b> αὐτήν
1P 3,12	ὅτι ὀφθαλμοὶ κυρίου ἐπὶ δικαίους καὶ ὅτα αὐτοῦ εἰς δέησιν αὐτῶν πρόσωπον δὲ κυρίου ἐπὶ ποιούντας κακά	Ps 33,16	ὀφθαλμοὶ Κυρίου ἐπὶ δικαίους καὶ ὅτα αὐτοῦ εἰς δικαίους καὶ ὅτα αὐτοῦ εἰς
		Ps 33,17	πρόσωπον δὲ κυρίου ἐπὶ ποιούντας κακά

<sup>106</sup> Por. B. Sargent, dz. cyt., s. 81-82.

<sup>107</sup> Zob. K.H. Jobes, dz. cyt., s. 219-220.

Zauważamy w 1P 3,10 pominięcie pytania retorycznego τίς ἐστὶν ἄνθρωπος z Ps 33,13 i zastosowanie w jego miejscu partykuły γάρ, co przeformułowuje je w twierdzenie indykatywne. Dalej w 1P 3,10 dostrzegamy zamianę *participium* ἀγαπῶν na *infinitivus* ἀγαπᾶν i dodanie spójnika καί oraz pominięcie zaimków dzierżawczych σου. Widzimy zmianę osoby pięciu *imperativus* z drugiej na trzecią w wersety 1P 3,10-11 i dodanie partykuły δέ w 1P 3,11. Wreszcie następuje włączenie do tekstu spójnika ὅτι na początku wersetu 1P 3,12.

Większość tych modyfikacji możemy potraktować jako zmiany stylistyczne, pozwalające autorowi 1P dostosować tekst Ps 33 do własnego wywodu. W Ps 33 interesujące nas wersety poprzedzone są wezwaniem adresowanym do „dzieci” (τέκνα, ἀκούσατέ μου Ps 33,12). Tekst 1P 3,10-12 jest ogólnym stwierdzeniem moralnym, co pociąga za sobą konieczne gramatyczne adaptacje. Z tego powodu, jak się wydaje, zostały pominięte zaimki dzierżawcze σου w 1P 3,10 i zmieniona została osoba *imperativus* z drugiej na trzecią (1P 3,10-11)<sup>108</sup>. Pominięcie pytania retorycznego z Ps 33,13 i połączenie cytowanego tekstu z tym, co go poprzedza w 1P 3,10 poprzez użycie partykuły γάρ, sprawiają, że przeniesiony starotestamentowy obraz staje się bardziej intensywny, podkreślając dominujące pragnienie życia, tak przez autora dowartościowanego<sup>109</sup> (ὁ γὰρ θέλων ζωὴν 1P 3,10a). Podobnie kwestiom stylistycznym możemy przypisać dodanie partykuły δέ w 1P 3,11, które wzmacnia napięcie w silnie obecnej w całym liście antytezie między tym, co „złe” (κακός) i tym, co „dobre” (ἀγαθός)<sup>110</sup>.

Więcej kontrowersji wskazujących na możliwe teologiczne przepracowanie w postaci twórczej relektury stanowią różnice obejmujące zamianę ἀγαπῶν na ἀγαπᾶν i dodanie spójnika καί w 1P 3,10 oraz dodanie spójnika ὅτι w 1P 3,12. Ta ostatnia zmiana bardzo subtelnie stwarza zdanie przyczynowe, które nadaje teologicznego argumentu wszystkim napomnieniom uprzednio wyrażonym w *imperativus*<sup>111</sup>. Tymczasem przepracowanie tekstu Ps 33 w 1P 3,10 w rezultacie daje dwa zbalansowane wyrażenia bezokolicznikowe: ζωὴν ἀγαπᾶν („kochać życie”) i ἰδεῖν ἡμέρας ἀγαθὰς („widzieć dobre dni”). Forma zapisu sugeruje, że zarówno kochanie życia, jak i oglądanie dobrych dni są dopełnieniem *participium* ὁ θέλων. Pojęcie życia ukazane zostało zatem jako przedmiot miłości i pragnień. Tekst Ps 33 niewątpliwie rozumie i życie, i dobre dni jako określenia paralelne opisujące życie pełne i dostatnie w perspektywie ziemskiej, doczesnej, do którego prowadzi powstrzymywanie języka, unikanie zła, czynienie dobra.

<sup>108</sup> Por. B. Sargent, dz. cyt., s. 79.

<sup>109</sup> Por. D.E. Hiebert, *1 Peter*, Winona Lake 2008<sup>3</sup>, s. 216.

<sup>110</sup> Por. S. Hałas, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 243.

<sup>111</sup> Zob. S.M. Christensen, *Solidarity in Suffering and Glory: The Unifying Role of Psalm 34 in 1 Peter 3:10-12*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 58 (2015), no. 2, s. 339-340.

Brak w Ps 33 przesłania o odpłacie pozaziemskiej<sup>112</sup>. Autor 1P wychodzi, jak się wydaje, poza tę perspektywę w kierunku eschatologii, łącząc pragnienie kochania życia i oglądania dobrych dni z wyrażoną uprzednio w 1P 3,9 obietnicą dziedziczenia błogosławieństwa będącego rezultatem prawego postępowania<sup>113</sup>. Czy mamy tu jednakże do czynienia ze zrewolucjonizowaniem przesłania i radykalną zmianą perspektywy z doczesnej na eschatologiczną? Stanowiska komentatorów są zróżnicowane<sup>114</sup>. Przeciw interpretacji jednoznacznie eschatologicznej przemawia to, że w 1P 2,24, gdy jest mowa o życiu, odnosi się ono wyraźnie do życia obecnego. Podobnie w wersetach następujących bezpośrednio po naszym cytacie mowa jest o doczesności (1P 3,13-16). Nie należy jednak w sposób binarny wybierać pomiędzy rozumieniem nagrody jako jedynie doczesnej albo jako jedynie przyszłej. Zasadnym wydaje się tu dostrzeżenie poszerzenia perspektywy, a nie jej radykalnej zmiany w stosunku do Ps 33. Oprócz implikacji eschatologicznych stanowiących motywację do czynienia dobra i unikania zła dostrzegamy, że cytat z Ps 33,13-17 wskazuje również na obecne korzyści płynące z podporządkowania się treści jego wskazań<sup>115</sup>. W całym liście wielokrotnie spotykamy jako motywację do przyjmowania określonych postaw obietnicę eschatologicznej łaski, chwały podczas powrotu Chrystusa (1P 1,13; 4,13; 5,4). Jednocześnie autor zachęca do przeżywania przyszłego dziedzictwa w terażniejszości jako ci, którzy już otrzymali nowe życie w Chrystusie. Zjednoczeni z Nim w doświadczeniu cierpienia i nie odpowiadający złem na doznane zło są obecnie określani godnymi czci/błogosławionymi (1P 3,14). Zatem autor zarówno wykorzystuje pierwotny sens doczesnego błogosławieństwa z Ps 33, widząc w nim obecne nowe życie w Chrystusie, jak również łączy je z przyszłym dziedzictwem, motywując do tego, aby teraz żyć zgodnie z etyką przyszłego błogosławieństwa<sup>116</sup>. Widzimy ściśle powiązanie etyki życia tak z obecnym błogosławieństwem cierpiącego sprawiedliwego, który jest posłuszny Bogu, jak i z jego przyszłym dziedzictwem błogosławieństwa.

Sposób włączenia cytatu z Ps 33,13-17 do dyskursu 1P i dokonane zmiany w stosunku do dostępnego dla nas tekstu LXX pozwalają wnioskować o jednoznacznym dopasowaniu tego pratekstu do wersetów, które go poprzedzają w liście (1P 3,8-9). Chodzi o dostosowanie do kontekstu, jakim jest konflikt

<sup>112</sup> Por. G. Crocetti, dz. cyt., s. 104.

<sup>113</sup> Por. J.H. Elliott, dz. cyt., s. 612.

<sup>114</sup> Za opcją interpretowania 1P 3,10-12 zdecydowanie w perspektywie eschatologicznej opowiadają się m.in.: J. Piper, J. Michaels, B. Reicke, podczas gdy L. Goppelt czy P. Achtemeier widzą także równoległe obecną perspektywę doczesną, zob. D.A. Carson, dz. cyt., s. 904.

<sup>115</sup> Por. P.J. Achtemeier, dz. cyt., s. 222.

<sup>116</sup> Por. S.M. Christensen, *Solidarity...*, dz. cyt., s. 343-344.

społeczny, w którym adresaci doświadczają zła, złorzeczenia. Słowa psalmu przynoszą zapowiedź eschatologicznej pociechy i obecnego błogosławieństwa, uzależniając je jednocześnie od przestrzegania zakazu odwetu<sup>117</sup>. Nie jest to nowatorski sposób rozumienia Ps 33, gdyż w podobnym kontekście został on przywołany w 4Mch 18,15, gdzie jest mowa o zachowaniu w obliczu ucisku i męczeństwa. Ostatnie zdanie wersetu Ps 33,17 nie zostaje zacytowane w 1P. Zawiera srogie stwierdzenie dotyczące czyniących zło: „by pamiętać o nich wymazać z ziemi” (τοῦ ἐξολεθρεῦσαι ἐκ γῆς τὸ μνημόσυνον αὐτῶν). Autor 1P osłabia pierwotny wydzźwięk tej sankcji i dostosowuje go do sytuacji swoich odbiorców, którym nie chce przesadnie grozić gniewem Bożym, lecz skupia się na pozytywnej motywacji do czynienia dobra i zaniechania odwetu<sup>118</sup>.

Treść Ps 33 we wspólnocie starożytnego Kościoła była interpretowana jako paradygmat sprawiedliwego cierpiącego i służyła opisaniu Jezusa jako Sługi Pańskiego, o czym świadczą późniejsze pisma Orygenesa i Tertuliana. Być może temu właśnie psalm zawdzięcza tak szerokie zastosowanie w 1P. Przesłanie Ps 33 o tym, że Bóg ocali sprawiedliwego cierpiącego, zostało w kontekście badanego listu wzbogacone o bezpośrednie odniesienie do Chrystusa, o którym wcześniej czytamy, że „wycierpiał za was, zostawiając wam wzór, abyście wstępowali w Jego ślady” (1P 2,21). Chrystus został wywyższony przez zmartwychwstanie i tak samo będą wywyższeni Jego naśladowcy<sup>119</sup>. Bóg wobec adresatów pisma jest ukazany jako orędownik aktywnie działający w teraźniejszości, jak również gwarant właściwego wywyższenia w eschatologicznej przyszłości. Autor listu prawdopodobnie chce, aby jego czytelnicy połączyli swoje doświadczenie z doświadczeniem ucisku i ocalenia tak Dawida, jak i Jezusa Chrystusa. Tak uwydatnione analogie są zaprojektowane na silne oddziaływanie na odbiorców, które ma ich skłonić do właściwej reakcji na obecne, bolesne przeżycia. Są przynaglani do pełnej ufności i posłuszeństwa w odpowiedzi na cierpienie, wzorując się na Chrystusie<sup>120</sup>.

### 2.3.3. Intertekstualne odniesienie do Iz 8,12.13 w 1P 3,14.15

Bezpośrednio po cytacie z Ps 33 w 1P 3,10-12, który szczegółowo przedstawiłszy w powyższym podrozdziale, dalsze zdania Pierwszego Listu św. Piotra

<sup>117</sup> Zob. W.L. Schutter, dz. cyt., s. 145-146.

<sup>118</sup> Por. P.H. Davids, dz. cyt., s. 127.

<sup>119</sup> Zob. S. Woan, dz. cyt., s. 227-229.

<sup>120</sup> Por. S.M. Christensen, *Solidarity...*, dz. cyt., s. 350-351.

(1P 3,13.14a) bezpośrednio prowadzą do kolejnego interesującego nas odniesienia do ST (Iz 8,12.13 LXX) związanego w swym kontekście z pojęciami cierpienia i chwały, które rozpoznajemy w 1P 3,14.15. Autor 1P nie stosuje tu żadnej formuły ani wyraźnego znacznika sygnalizującego wprowadzenie nie-własnych słów<sup>121</sup>. Wyraźnie jednakże widać, na podstawie niezgodności języka, że wyróżnione wersety odznaczają się od reszty dyskursu, przerywają niejako głos autora i wskazują na inny głos pochodzący z Pisma. Zwłaszcza użycie αὐτῶν w 1P 3,14 (τὸν δὲ φόβον αὐτῶν μὴ φοβηθῆτε μηδὲ ταραχθῆτε „Nie bójcie się ich gróźb i nie dajcie się zastraszyć”) stawia czytelnika wobec naturalnego pytania, kim są owi „oni”, gdyż autor w najbliższym kontekście nie nawiązuje wprost do żadnej grupy, do której mieliby odnosić się adresaci<sup>122</sup>. Dalej, dość rzadkie wyrażenie τὸν δὲ φόβον w LXX pojawia się jedynie dwukrotnie: w Iz 8,12 oraz Prz 1,29, a następujące po nim czasowniki μὴ φοβηθῆτε μηδὲ ταραχθῆτε, które spotykamy w 1P 3,14, dokładnie odpowiadają użytym w Iz 8,12. Następny werset – 1P 3,15 – zawiera wyrażenie identyczne z obecnym w kolejnym wersecie Izajaszowego prorocstwa Iz 8,13, wzywające do uświęcenia Pana, uznania Go za świętego (κύριον [...] ἀγιάσατε)<sup>123</sup>, co możemy również traktować jako wyraźną aluzję. Zatem, jak się wydaje, autor 1P czytelnie i skutecznie odwołuje się tu do znajomości u swych odbiorców tekstu zaczerpniętego z ósmego rozdziału Księgi Izajasza, którego fragmenty zresztą cytował już wcześniej (Iz 8,14 w 1P 2,8)<sup>124</sup>. Rozpoznajemy silną aluzję – intencjonalne przywołanie, z nieznacznymi modyfikacjami, które szczegółowo omówimy poniżej – do tekstu Iz 8,12 w 1P 3,14: τὸν δὲ φόβον αὐτῶν μὴ φοβηθῆτε μηδὲ ταραχθῆτε oraz Iz 8,13 w 1P 3,15: κύριον (δὲ τὸν Χριστὸν) ἀγιάσατε.

### 2.3.3.1. Kontekst bliższy 1P 3,14-15

Interesujący nas fragment 1P 3,14-15 stanowi część perykopy, którą moglibyśmy zatytułować: niesprawiedliwe cierpienie z powodu czynienia dobra (1P 3,13-17). Rozpoczyna się ona w 1P 3,13 i jednocześnie otwiera większą sekcję listu, w której tematem dominującym staje się cierpienie ukazane jako realne doświadczenie adresatów (1P 3,13-4,11)<sup>125</sup>. Autor pociesza swych odbiorców, twierdząc,

<sup>121</sup> Por. E.R. Wendland, dz. cyt., s. 298-303.

<sup>122</sup> Zob. B. Sargent, dz. cyt., s. 85-86.

<sup>123</sup> Por. F. van Rensburg, S. Moyise, *Isaiah in 1 Peter 3:13-17. Applying Intertextuality to the Study of the Old Testament in the New*, „Scriptura” 2002, no. 80, s. 282.

<sup>124</sup> Por. S. Moyise, *Evoking...*, dz. cyt., s. 90.

<sup>125</sup> Por. S. Hałas, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 246.

że obecne cierpienie nie zagraża pozycji człowieka przed Bogiem, nie pociąga ostatecznej szkody, przeciwnie – kwalifikuje do błogosławieństwa. Chrześcijaństwo nie powinni się bać, lecz wiernie ukazywać swą tożsamość i przynależność do Chrystusa. Udziela zachęt i napomnień, szkicując naturę właściwego postępowania odbiorców w obliczu niezawinionego cierpienia (1P 3,13-17)<sup>126</sup>. Jest to, jak się wydaje, główny motyw zredagowania listu. Chrystus – jako przykład przyjmowania niesłusznego cierpienia bez szukania odwetu za doznane przykrości – motywuje do radykalnego opowiedzenia się za prawością życia i czynieniem dobra<sup>127</sup>.

Werset 1P 3,13 rozpoczyna się od spójnika *καί*, co wskazuje na wznowienie wywodu i podjęcie uprzednio eksplorowanej problematyki szczególnej Bożej przychylności wobec czyniących dobro<sup>128</sup>. Autor kontynuuje myśl zawartą w 1P 3,10-12, będącą cytatem z Ps 33, i formułuje pytanie retoryczne: *καί τίς ὁ κακῶσων ὑμᾶς, ἐάν τοῦ ἀγαθοῦ ζηλωταὶ γένησθε* („I któż wam zaszkodzi, jeśli staniecie się gorliwi w dobru?”). Pytanie to wprowadza nowy temat: chrześcijańskiego cierpienia<sup>129</sup>. Rzeczywista sytuacja odbiorców pozornie wydaje się zaprzeczać tym obietnicom i deklaracjom. Pytanie retoryczne zakłada odpowiedź: nikt nie jest w stanie zaszkodzić gorliwym w czynieniu dobra. Generuje ono pewne napięcie. Skoro adresaci obecnie doświadczają krzywdy i zewnętrznie cierpią, to owa szkoda musi być rozumiana w perspektywie wykraczającej ponad doczesność albo musi być rozumiana wewnętrznie<sup>130</sup>. Wskazuje na to kolejne zdanie *ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην, μακάριοι* („Ale nawet jeżeli byście mieli cierpieć z powodu sprawiedliwości, jesteście godni czci” 1P 3,14a). Autor delikatnie, za pomocą optatiwu, wskazuje na możliwość cierpienia z powodu sprawiedliwości i nawet wówczas określa osobę znajdującą się w takiej sytuacji mianem godnej czci. Zatem doskonała praktyka dobra nie gwarantuje uniknięcia zewnętrznego zła, ale cierpienie dla sprawiedliwości przynosi pomimo to prawdziwe dobro, jakim jest wywyższenie przez Boga. Być może jest to echo Mt 5,10 (*μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης* „godni czci prześladowani z powodu sprawiedliwości”)<sup>131</sup>. Następnie wobec tej perspektywy cierpienia ukazana jest chrześcijańska reakcja pożądana u wierzących przez autora. Po pierwsze, negatywnie, wierzący nie powinni ulegać naturalnym reakcjom strachu i niepokoju (1P 3,14b). Po drugie,

<sup>126</sup> Por. J.B. Green, *1 Peter* (THNTC), Grand Rapids 2007, s. 111.

<sup>127</sup> Por. K.H. Jobes, dz. cyt., s. 225.

<sup>128</sup> Zob. J.H. Elliott, dz. cyt., s. 619.

<sup>129</sup> Por. D.E. Hiebert, dz. cyt., s. 222.

<sup>130</sup> Zob. P.H. Davids, dz. cyt., s. 128-129.

<sup>131</sup> Por. B. Witherington III, dz. cyt., s. 178.



pozytywnie, powinni uświęcać Chrystusa w swych sercach (1P 3,15) i w ten sposób świadczyć o swej wierze. Właśnie te wskazania zawierają interesujące nas odwołania do Izajaszowego tekstu (Iz 8,12.13).

### 2.3.3.2. Kontekst i znaczenie Iz 8,12-13

Wersety Iz 8,12-13 umiejscowione są w części Proto-Izajasza i stanowią element większej perykopy, którą w LXX otwiera charakterystyczne wyrażenie „Tak mówi Pan” (οὕτως λέγει Κύριος Iz 8,11; w TM: כִּי כֹה אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי „Bo tak powiedział do mnie Pan”). Kolejny raz, już czwarty, Pan przemawia przez (do) Izajasza. Głównym kontekstem jest koalicja antyjudzka królów Resina i Pekacha oraz strach króla Judy – Achaza – i ludu w sytuacji kryzysu tzw. wojny syro-efraimskiej (Iz 7,1-3). Wezwanie proroka dotyczy porzucenia strachu przed ludźmi, aby wierni Bogu bali się jedynie Jego i od Niego oczekiwali ocalenia<sup>132</sup>. Wygląda na to, że tekst mógł powstać w kontekście decyzji króla o wezwaniu na pomoc Asyrii i odzwierciedla frustrację Izajasza takim obrotem sprawy oraz przekonanie o przejściu przez Asyryjczyków kontroli nad krajem lub o znacznym obniżeniu statusu Judy<sup>133</sup>. Prorok stara się wykazać całkowitą niesłuszność atmosfery nacechowanej lękiem i paniką oraz uwydatnić wielkość Boga, któremu powinni zaufać lud i jego przywódcy<sup>134</sup>. Asyria jest ukazana jako narzędzie mocy Boga, zatem nawet jej przybycie nie oznacza nieobecności Boga. Prorok występuje przeciw wpływom lęku i opieraniu się na czysto ludzkiej strategii i mocy w trudnym położeniu (Iz 8,8-9)<sup>135</sup>.

W takim kontekście w Iz 8,12b-13 padają ważne z naszego punktu widzenia słowa, aby „nie bać się, nie ulegać trwodze, lecz uznawać Pana za świętego (uświęcać) i tylko Jego się lękać” (τὸν δὲ φόβον αὐτοῦ οὐ μὴ φοβηθῆτε οὐδὲ μὴ παραχθῆτε Κύριον αὐτὸν ἀγιάσατε, καὶ αὐτὸς ἔσται σου φόβος). Wyrażenie τὸν δὲ φόβον αὐτοῦ (LXX), które wiernie odzwierciedla אֱלֹהֵי-יְהוָה (TM), zawiera pewien element niejednoznaczności. Zaimek dzierżawczy αὐτοῦ w liczbie pojedynczej może się odnosić do ludu jako zbiorowości i oznaczać „ich strach” lub do jednostki, w tym kontekście najprawdopodobniej do króla Asyrii, i wówczas

<sup>132</sup> Por. F. van Rensburg, S. Moyise, dz. cyt., s. 285.

<sup>133</sup> Zob. M.A. Sweeney, *Isaiah 1-39 with an Introduction to Prophetic Literature* (FOTL XVI), Grand Rapids 1996, s. 171-172.

<sup>134</sup> Por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza 1-39 (I). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST IX/1), Poznań 1996, s. 215.

<sup>135</sup> Por. J.B. Green, dz. cyt., s. 117-118.

należy go rozumieć w sensie „strachu, jaki on wywołuje”<sup>136</sup>. Wersety te jednoznacznie uwypuklają przesłanie proroka, że tym, co naprawdę się liczy, jest zaufanie i oparcie się na wszechmocnej Bożej opiece.

### 2.3.3.3. Sposób aplikacji tekstu Iz 8,12.13 w 1P 3,14.15

Rozpoznana w 1P 3,14.15 aluzja do Iz 8,12.13 w swoim kontekście wzywa chrześcijan, określonych jako błogosławieni nawet w doświadczeniu cierpienia (1P 3,14a), do tego, aby nie bali się swoich prześladowców i oddawali cześć Chrystusowi<sup>137</sup>. Rozpoznajemy w tekście Pierwszego Listu św. Piotra nieznaczne modyfikacje w stosunku do pratekstu, z którego prawdopodobnie autor korzystał. Zestawienie obydwu tekstów przedstawia się następująco:

1P 3,14b	τὸν δὲ φόβον	<b>αὐτῶν μὴ</b>	φοβηθῆτε	<b>μηδὲ</b>	ταραχθῆτε <sup>138</sup>
Iz 8,12b	τὸν δὲ φόβον	<b>αὐτοῦ οὐ μὴ</b>	φοβηθῆτε	<b>οὐδὲ μὴ</b>	ταραχθῆτε
1P 3,15a	κύριον <b>δὲ τὸν Χριστὸν</b>		ἀγιάσατε	<b>(ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν)</b> <sup>139</sup>	
Iz 8,13a	κύριον <b>αὐτὸν</b>		ἀγιάσατε		

Tekst LXX jest generalnie zgodny z TM. Autor 1P przytacza grecką wersję z niewielkimi zmianami. Po pierwsze, zamiast liczby pojedynczej w wyrażeniu φόβον αὐτοῦ mamy liczbę mnogą: φόβον αὐτῶν w 1P 3,14b. Po drugie, zamiast podwójnych, mocnych przeczeń οὐ μὴ i οὐδὲ μὴ przed czasownikami φοβηθῆτε i ταραχθῆτε autor 1P stosuje odpowiednio μὴ oraz μηδὲ (1P 3,14b). Po trzecie, w 1P 3,15 zamiast wezwania do uświęcenia samego Pana spotykamy wyrażenie wskazujące na Chrystusa (zamiast κύριον αὐτὸν jest κύριον δὲ τὸν Χριστὸν). Druga z wymienionych zmian jest jedynie modyfikacją stylistyczną. Pierwsza i trzecia wydają się mieć pewne znaczenie<sup>140</sup>.

<sup>136</sup> Zob. F. van Rensburg, S. Moyise, dz. cyt., s. 285.

<sup>137</sup> Por. D.F. Watson, dz. cyt., s. 85.

<sup>138</sup> W niektórych starożytnych źródłach tekstu, takich jak P<sup>72</sup>, B, L opuszczony zostaje drugi człon zdania μηδὲ ταραχθῆτε, lecz traktujemy tę zmianę jako efekt haplografii. Zob. *Novum Testamentum Graece* (NA 28), ed. E. Nestle, K. Aland et al., Stuttgart 2012<sup>28</sup>, s. 705.

<sup>139</sup> Spotykamy warianty z lekcją κύριον δὲ τὸν θεόν, która jest wyrażeniem często spotykanym w Piśmie Świętym, lekcja κύριον δὲ τὸν Χριστὸν jest poświadczona przez wiele starożytnych, mocno zróżnicowanych źródeł m.in. S, P<sup>72</sup>, A, B, C, Ψ, zob. tamże, s. 705.

<sup>140</sup> Zob. F. van Rensburg, S. Moyise, dz. cyt., s. 285.

Kontekst jest niesłuchanie ważny dla zrozumienia sensu wypowiedzi i jej właściwej interpretacji. W Iz 8,12 liczba pojedyncza φόβον αὐτοῦ to literalny przekład 𐤀𐤏𐤁𐤁𐤍 𐤁𐤏𐤁𐤁𐤍 i może odnosić się zarówno do ludu, jak również do jednostki, tu najprawdopodobniej króla Asyrii. Wydaje się jednak, że podąża za hebrajskim kontekstem znaczeniowym tego wersetu i mówi, aby nie bać się „jego strachem”, czyli nie bać się tego, czego się boi lud<sup>141</sup>. Tymczasem wyrażenie w liczbie mnogiej, które spotykamy w 1P 3,14b τὸν δὲ φόβον αὐτῶν μὴ φοβηθῆτε, we własnym kontekście wydaje się wyraźnie rekontekstualizować swój tekst wyjściowy. Chociaż można by przyjąć, że w „ich strachu” (φόβον αὐτῶν) w dalszym ciągu chodzi o ludzi stanowiących środowisko życia odbiorców, którzy obawiają się np. cierpienia, upokorzeń, wstydu, to jednak wydaje się bardziej naturalnym zinterpretowanie tego wyrażenia w sposób „nie bójcie się ich strachu”, czyli ich grózb. „Ich strach” (φόβον αὐτῶν) byłby rozumiany wówczas jako strach, który chcą zaszczerpić w odbiorcach ich wrogowie, a nie taki, jakiego mogliby sami w sobie doświadczać<sup>142</sup>. Taka propozycja wydaje się bardziej odpowiednia w kontekście 1P i jej sensem jest wówczas wezwanie, aby się ich nie bać. Zatem zmiana dotyczy przejścia od strachu, którego doświadcza lud przerażony perspektywą natarcia królów Syrii i Izraela oraz imperialnymi zakusami Asyrii (Iz 8,12 LXX), do strachu przed poganami powodującymi cierpienie u odbiorców w 1P 3,14<sup>143</sup>. Oprócz zmiany liczby z αὐτοῦ na αὐτῶν nastąpiłoby przejście od dopełniacza subiektywnego do dopełniacza obiektywnego<sup>144</sup>.

Z kolei zmiana w 1P 3,15, polegająca na zastąpieniu zaimka osobowego αὐτὸν przez wyrażenie δὲ τὸν Χριστὸν, przenosi perspektywę wezwania do „oddawania czci” Panu (ἀγιάσατε) na Chrystusa i jest dość powszechna dla autorów NT<sup>145</sup>. Określenie κύριον („Pan”) identyfikowane w Iz 8,13a jako Bóg zostaje w 1P zidentyfikowane jako Chrystus, do którego odnosi się całość wezwania. Poza tą chrystologiczną modyfikacją samo wyrażenie κύριον δὲ τὸν Χριστὸν ἀγιάσατε można rozumieć na dwa sposoby. Jako wezwanie do czci Chrystusa Pana albo jako wezwanie do czci Chrystusa jako Pana. Drugie rozwiązanie wydaje się bardziej przekonujące z uwagi na wprowadzenie wzmacniającej partykuły δέ<sup>146</sup>. Aby lepiej rozumieć na czym polega czynność określona

<sup>141</sup> Por. M. Dubis, *1 Peter. A Handbook on the Greek Text* (BHGNT), Waco 2010, s. 108-109.

<sup>142</sup> Por. D.E. Hiebert, dz. cyt., s. 225.

<sup>143</sup> Por. D.A. Carson, dz. cyt., s. 1038.

<sup>144</sup> Zob. S. Moyise, *Isaiah in 1 Peter*, w: *Isaiah in the New Testament*, ed. S. Moyise, M. Meneken, London – New York 2005, s. 184-185.

<sup>145</sup> Por. P.H. Davids, dz. cyt., s. 138.

<sup>146</sup> Zob. D.E. Hiebert, dz. cyt., s. 225-226.

wezwaniami ἀγιάσατε, autor 1P dodaje jeszcze swój własny komentarz: ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, uwypuklając jej wewnętrzny charakter<sup>147</sup>.

Autor 1P wykorzystuje tekst Iz 8,12.13, aby umocnić odbiorców, zachęcić to tego, aby się nie bali, nie ulegali zastraszeniu i pozostali wierni Chrystusowi, oddając Jemu cześć. Cytat wydaje się niedoskonale dostosowany gramatycznie, tak aby wybrzmiał jako głos autorytatywny pochodzący z Pisma. Jednocześnie rozpoznajemy go jako intencjonalnie zmodyfikowany dla celów perswazyjnych i dobrze dopasowany do obecnego audytorium. Przedstawiona powyżej analiza sposobu zastosowania przez autora listu tekstu Iz 8,12.13 w 1P 3,13-15, uwzględniająca zmianę liczby zaimka i utożsamienie Boga z Chrystusem, świadczy o dokonanej rekontekstualizacji pratekstu. Ogólny sens pozostaje niezmienny: jest nim wezwanie do porzucenia strachu i wezwanie do oddawania czci Bogu, a kontrast między tymi postawami stanowi o sile tych wyrażeń<sup>148</sup>. Autor 1P wykorzystuje Izajaszowy tekst w podobnym znaczeniu, lecz sytuuje go w odmiennym kontekście. Zostaje on dopasowany do nowej sytuacji teologicznej i społeczno-politycznej. Zmiana kontekstualna polega na przesunięciu akcentów związanych ze źródłem strachu. Z jednej strony dla autora 1P wrogimi siłami, które generują lęk, nie są zewnętrzne siły militarne, lecz nieprzyjaciele w najbliższym otoczeniu<sup>149</sup>. Poza tym strach nie dotyczy już doświadczenia innych, ale jest strachem przed innymi. Z drugiej strony mamy chrystologiczną interpretację Boga, którego należy czcić. Kompetencje należne Bogu w Starym Przymierzu (κύριος) zostają przypisane Jezusowi Chrystusowi.

#### 2.3.4. Intertekstualne odniesienia do Iz 11,2 i Prz 11,31 w 1P 4,12-19

Ostatnimi intertekstualnymi odniesieniami do ST w Pierwszym Liście św. Piotra, na które chcemy zwrócić uwagę w kontekście zainteresowań pojęciami cierpienia i chwały, są dwa fragmenty, które lokalizujemy w jednej jednostce listu – 1P 4,12-19. Rozpoznajemy obecność Iz 11,2 (LXX) w 1P 4,14 oraz Prz 11,31 (LXX) w 1P 4,18. Sposób zastosowania każdego z tych tekstów w 1P przedstawimy odrębnie, jednakże w ramach jednego podrozdziału monografii z uwagi na wspólny kontekst perykopy 1P 4,12-19, łączący je w strukturze badanego listu.

<sup>147</sup> Por. S. Hałas, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 252.

<sup>148</sup> Zob. D.A. Carson, dz. cyt., s. 1038.

<sup>149</sup> Por. K.H. Jobes, dz. cyt., s. 228.

Zależność wyrażenia τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται („Duch chwały Boga na was spoczywa” 1P 4,14) od Izajaszowego tekstu, który mówi: καὶ ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ (Iz 11,2) jest niepodważalna i absolutnie wyjątkowa, choć różnie klasyfikowana. Zdecydowana większość badaczy widzi tu aluzję, podczas gdy John H. Elliott ocenia ją jako cytat, konsekwentnie interpretując obecność w tym zdaniu partykuły ὅτι jako formuły wprowadzającej cytat<sup>150</sup>. Podobieństwo tekstowe jest bardzo silne z uwagi na fakt, który odnotował Steve Moyise, o absolutnej wyjątkowości zestawienia ze sobą słów πνεῦμα, θεός i ἀναπαύω<sup>151</sup>. W tekście LXX określenia opisujące ducha (πνεῦμα) z zaimkiem ἐπί, jako przychodzącego „na” kogoś, występują ponad 30 razy<sup>152</sup>. Jednakże połączenie ich z rzeczownikiem opisującym Boga (θεός) oraz z czasownikiem ἀναπαύω, który oznacza spoczynek (odpoczywanie), stanowi wyrażenie będące *hapax legomenon* greckiej wersji ST. Autor 1P jako jedyny w NT używa takiego zestawienia słów<sup>153</sup>. Niemniej jednak mamy do czynienia z wyraźną modyfikacją choćby ich sekwencji w strukturze zdania, więc rozpoznajemy je jako wyraźną i czytelną aluzję do Iz 11,2.

Z kolei werset 1P 4,18 (καὶ εἰ ὁ δίκαιος μόλις σφύζεται, ὁ ἀσεβῆς καὶ ἁμαρτωλὸς ποῦ φανεῖται), będący pytaniem retorycznym, po wprowadzającym spójniku καὶ właściwie w całości jest niemalże dosłownym cytatem z Prz 11,31. Podobieństwo tekstowe jest niezwykle silne. Jedyna, zresztą mało istotna zmiana to opuszczenie przez autora 1P partykuły μέν.

### 2.3.4.1. Treść i kontekst perykopy 1P 4,12-19

Doksologia zamykająca zdanie w wersecie 1P 4,11 wyraźnie wskazuje na zakończenie jednej sekcji listu, a w następującym wersecie 1P 4,12, podobnie zresztą jak w 1P 2,11, od wezwania ἀγαπητοί rozpoczyna się kolejna duża sekcja (1P 4,12-5,11). Jej koniec wyznacza także doksologia umieszczona w 1P 5,11 przed końcowym pozdrowieniem analizowanego pisma. W ramach tej sekcji rozpoznajemy perykopę 1P 4,12-19, którą tematycznie wyodrębnia problematyka cierpienia chrześcijan we wrogim środowisku zewnętrznym. Za cezurę i początek kolejnej perykopy przyjmujemy werset 1P 5,1, w którym wezwanie skierowane zostaje do określonej grupy „starszych” (πρεσβυτέρους)

<sup>150</sup> Zob. J.H. Elliott, dz. cyt., s. 13.

<sup>151</sup> Por. S. Moyise, *Isaiah...*, dz. cyt., s. 185.

<sup>152</sup> Zob. m.in. Lb 11,17.25-26; Sdz 3,10; 11,29; 14,6.19; 15,14; 1Sm 10,6.10; 11,6; 16,3; 19,23; 2Krl 2,9; 2Krn 15,1; 20,14.

<sup>153</sup> Por. M. Dubis, *Messianic...*, dz. cyt., s. 118.

i rozpoczyna parenezę stosującą się do relacji wewnątrz chrześcijańskiej wspólnoty<sup>154</sup>. We fragmencie 1P 4,12-19 moglibyśmy wyodrębnić jeszcze dwie pomniejsze jednostki: 1P 4,12-16, w której uwagę skoncentrowano na znoszeniu cierpienia w łączności z Chrystusem, i 1P 4,17-19, w której wezwanie do przyjęcia właściwej postawy w cierpieniu uargumentowane zostaje perspektywą nadchodzącego Bożego sądu.

Dominującym tematem wyodrębnionej jednostki 1P 4,12-19 jest problem doświadczenia konkretnego i dotkliwego cierpienia zadawanego przez pogan, wywoływany przez nie kryzys wśród adresatów i nadanie mu interpretacji teologicznej<sup>155</sup>. Podkreślona zostaje pozytywna wartość tych cierpień poprzez uwypuklenie eschatologicznej perspektywy zbawienia i chwały zjednoczonych z Chrystusem, wytrwałych w czynieniu dobra i powierzających się Bożej opiece<sup>156</sup>. Autor, podejmując temat cierpienia, powtarza i rozszerza kwestie już wcześniej sygnalizowane w swoim dyskursie (1P 1,6-7; 2,18-25; 3,9-18; 4,1-4).

Cierpienie adresatów porównane jest w 1P 4,12 do „żaru ognia” (πύρωσις) i ma być w zamierzeniu autora rozumiane jako „próba” (πειρασμός) prowadząca do ich moralnego wzrostu i oczyszczenia. Stąd odbiorcy nie powinni się dziwić jej uciążliwości. Wezwani są nawet do radości, którą warunkuje zjednoczenie w swoich cierpieniach z Chrystusem (1P 4,13). Jak bardzo trafnie określił to Stanisław Hałas: „miara solidarności z cierpiącym Chrystusem zależy jednak nie tyle od intensywności znoszonego cierpienia, co przede wszystkim od stopnia upodobnienia się do Chrystusa w postawie moralnej niewinności”<sup>157</sup>. Tę myśl autor 1P rozwinie w dalszych wersetach. 1P 4,14 konkretnie wyjaśnia, w jaki sposób dzielenie cierpienia z Chrystusem prowadzi do radości. Nazywa „godnymi czci/błogosławionymi” tych, którzy doświadczają lżenia z powodu imienia Chrystusa (εἰ ὁνειδίξεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι) i zapewnia o spoczywaniu na nich „Ducha chwały Boga” (ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ’ ὑμᾶς ἀναπαύεται). Już wcześniej w liście spotkaliśmy się z ideą, że cierpienie dla sprawiedliwości prowadzi do czci/błogosławieństwa (1P 3,14). Teraz, jak się wydaje, zostaje do tego dołączona tradycja obecna w Mt 5,11-12 czy Łk 6,22-23, która wskazuje na bycie godnymi czci/błogosławionymi tych, którzy znoszą obelgi z powodu imienia Chrystusa<sup>158</sup>. Jednakże język tego wersetu (1P 4,14) wyraźnie odwołuje się, jak to szczegółowo poniżej przedstawimy, do tekstu Iz 11,2. Temat znoszenia cierpienia kontynuowany jest w następującym wersecie

<sup>154</sup> Por. S. Hałas, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 302.

<sup>155</sup> Zob. R. Feldmeier, dz. cyt., s. 223.

<sup>156</sup> Por. J.H. Elliott, dz. cyt., s. 768.

<sup>157</sup> S. Hałas, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 309.

<sup>158</sup> Por. D.F. Watson, dz. cyt., s. 110.

1P 4,15, jednakże tym razem przedstawiony został od strony negatywnej. Zarysowany zostaje kontrast, w którym autor kreśli przed audytorium postawy niedopuszczalnego zachowania, wykluczającego z uczestnictwa w cierpieniach Chrystusa (ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιὸς ἢ ὡς ἀλλοτριεπίσκοπος „jako zabójca albo jako złodziej, albo jako złoczyńca, albo jako taki, który się miesza do cudzych spraw”)<sup>159</sup>. Z kolei zdanie zawarte w następnym wersecie – 1P 4,16, jest paralelne do zawartego w 1P 4,14 i razem stanowią rodzaj inkluzji. Autor znów od strony pozytywnej mówi o cierpieniu na sposób chrześcijański, które nie powinno być powodem zawstydzenia, lecz „wychwalania Boga” (δοξαζέτω δὲ τὸν θεόν). Następnie w 1P 4,17-19 do wywodu autora zostaje włączona perspektywa Bożego sądu. Nadszedł czas, aby rozpocząć sąd, który jest nieunikniony dla wszystkich – zarówno wierzących, jak i niewierzących. Przywołując słowa z Prz 11,31 w 1P 4,18, autor poprzez ukazanie prawdy o tym, że także sprawiedliwemu trudno jest się zbawić, zachęca chrześcijan w 1P 4,19 do przyjęcia cierpienia w postawie całkowitego przyłgnięcia do Boga, czyniąc dobro (ὥστε καὶ οἱ πάσχοντες κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ πιστῶ κτίστη παρατιθέσθωσαν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐν ἀγαθοποιίᾳ „Niech zatem ci, którzy cierpią zgodnie z wolą Bożą, dobrze czyniąc, powierzą wiernemu Stwórcy swoje życie”).

Widzimy zatem, jak cierpienie chrześcijan – będące głównym tematem analizowanej jednostki 1P 4,12-19 – ukazane jest w perspektywie tak teraźniejszej, jak i eschatologicznej. Znoszenie cierpień z Chrystusem jest źródłem radości i prowadzi do chwały. Cierpienie z powodu złych czynów takie nie jest. Nowymi myślami wprowadzonymi w tym fragmencie są: fakt cierpienia z powodu samego imienia „chrześcijanin” (πασχέτω [...] εἰ δὲ ὡς χριστιανός 1P 4,15.16) oraz to, że chrześcijańskie cierpienie stanowi początek ostatecznego sądu Bożego (1P 4,17)<sup>160</sup>.

### 2.3.4.2. Kontekst i znaczenie Iz 11,2

Słowa, do których odwołuje się autor Pierwszego Listu św. Piotra w 1P 4,14, zaczerpnięte są z pierwszej części Księgi Izajasza – Proto-Izajasza (Iz 11,2). Kontekstem wersetu Iz 11,2 jest uprzednia zapowiedź ucisku, Bożej kary, przyrównanej do chłosty wymierzonej królestwu Judy (Iz 10,24) za sprawą Asyrii (Iz 10,5-34)<sup>161</sup>, jednakże ostatecznie prorok ogłasza przede wszystkim upadek

<sup>159</sup> Por. J.H. Elliott, dz. cyt., s. 778.

<sup>160</sup> Zob. P.J. Achtemeier, dz. cyt., s. 303-304.

<sup>161</sup> Por. D.A. Carson, dz. cyt., s. 1041.

Asyrii i późniejszy wzrost monarchy Dawidowego (Iz 10,27-11,9). Z naszego punktu widzenia najistotniejsza jest perykopa Iz 11,1-9, w której po upadku Asyryjczyka następuje prezentacja mesjańskiego króla i ogłoszenie jego inauguracji<sup>162</sup>. Mowa jest najpierw o idealnym władcy (Iz 11,1-5), a następnie nakreślony zostaje wręcz idylliczny obraz pokoju i bezpieczeństwa charakteryzujący jego panowanie. To tekst mesjański mówiący o odrodzeniu linii Dawidowej, która nie ulegnie całkowitej ruinie ani definitywnemu odrzuceniu. Idealny Dawidowy władca przyszłości będzie jak „odrośl” wyrastająca z uschniętego pnia Jessego, pokolenia obecnie skazanego na upadek (Καὶ ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ρίζης Ἰεσσαί, καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ρίζης ἀναβήσεται Iz 11,1)<sup>163</sup>. Owa odrośl, różdżka, młody pęd wyrastający z wyschniętego pnia posiada wyraźne znamiona indywidualnej, anomimowej jednostki, która, sprawując władzę królewską, przywraca sprawiedliwość<sup>164</sup>. Werset Iz 11,2 zapowiada, że na owej postaci „spocznie Duch Boga”, a następnie opisuje wynikające z tego charyzmaty (καὶ ἀναπαύσεται ἐπ’ αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ, πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως, πνεῦμα βουλήs καὶ ἰσχύος, πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας). Dar Ducha Bożego udzielony królowi mesjańskiemu będzie przebywał w nim w sposób trwały<sup>165</sup>. Zostanie on również napełniony bojaźnią Bożą, będzie królem sprawiedliwym, a nowy pokój i harmonia zostaną przywrócone nie tylko wśród ludu Bożego, lecz także w porządku kosmicznym (Iz 11,3-9)<sup>166</sup>.

### 2.3.4.3. Sposób aplikacji tekstu Iz 11,2 w 1P 4,14

Autor Pierwszego Listu św. Piotra włącza do swojej argumentacji zmieniony tekst Iz 11,2. Jest to krótkie wyrażenie, ale aluzja jest mocna, gdyż, jak się wydaje, jest to dobrze znany i ważny tekst mesjański. Zabieg ten rozpoznajemy jako intencjonalnie zamierzony i łatwo uchwytny dla odbiorców w akcie komunikacyjnym. Jak już wspomnieliśmy, jego aplikacja dokonuje się z modyfikacjami, choćby w sekwencji zapisanych słów. Wszelkie dokonane adaptacje przedstawiają się w sposób następujący:

<sup>162</sup> Zob. M.A. Sweeney, dz. cyt., s. 203.

<sup>163</sup> Por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza 1-39...*, dz. cyt., s. 254.

<sup>164</sup> Por. A.M. Pelletier, *Księga Izajasza*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego...*, dz. cyt., s. 876.

<sup>165</sup> Por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza 1-39...*, dz. cyt., s. 256.

<sup>166</sup> Por. A.M. Pelletier, dz. cyt. s. 876.



1P 4,14b ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται<sup>167</sup>  
 καὶ ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ, πνεῦμα  
 1z 11,2a σοφίας καὶ συνέσεως, πνεῦμα βουλῆς καὶ ἰσχύος,  
 πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας

Grecki tekst LXX w interesującym nas fragmencie wiernie odtwarza hebrajską wersję Iz 11,2 (TM). Pomijając zmiany stylistyczne i skorygowaną kolejność słów, autor 1P dokonał trzech zmian: jednej inkorporacji i dwóch modyfikacji. Po pierwsze, na początku dołączył wyrażenie τὸ τῆς δόξης. Po drugie, czasownik opisujący „spoczywanie Ducha” w czasie przyszłym (ἀναπαύσεται) zastąpił czasem teraźniejszym (ἀναπαύεται). Po trzecie, zmienił również wyrażenie z zaimkiem osobowym w trzeciej osobie liczby pojedynczej (ἐπ' αὐτὸν), zastępując je wyrażeniem w drugiej osobie liczby mnogiej (ἐφ' ὑμᾶς). Mówi zatem nie o przyszłym spoczywaniu Ducha Bożego, który jest też Duchem chwały, na postaci mesjańskiej, lecz o obecnym Jego spoczywaniu na cierpiących adresatach pisma<sup>168</sup>. Są to znamienne modyfikacje, które twórczo re pragmatyzują tekst wyjściowy w świadomości słuchaczy.

Wyrażenie opisujące chwałę, dodane przez autora 1P do Izajaszowego tekstu, które skutkuje określeniem „Duch chwały Boga”, łączy się z kategorią zastosowaną w wersecie poprzednim 1P 4,13, gdzie autor mówi o przyszłej chwale Chrystusa. Wówczas doświadczenie bolesnych prób cierpienia odbiorcy mogliby traktować jako błogosławieństwo polegające na obecności Ducha Bożego i udziale w eschatologicznej chwale Chrystusa<sup>169</sup>. Znamienne dla nas jest kolejne silne powiązanie ze sobą pojęć cierpienia i chwały. Pozbawiani ziemskiego honoru adresaci, znieważani z powodu Chrystusa, mają już teraz udział w chwale Boga, która obecnie na nich spoczywa i wkrótce będzie objawiona w pełni. W taki sposób Duch Boga odwraca hańbę w chwałę<sup>170</sup>. Czasownik opisujący spoczywanie tego Ducha na wierzących zastosowany w czasie teraźniejszym uwypukla aktualność tego daru u wierzących zjednoczonych w sposobie przeżywania swych cierpień z Chrystusem.

Izajaszowe proroctwo mówiące o Duchu, który spocznie na pewnym eschatologicznym królu, jest w NT interpretowane mesjańsko i rozumiane jako wypełnione w Chrystusie. Tradycja łączy je z narracjami mówiącymi o chrzcie

<sup>167</sup> Dostępne manuskrypty dostarczają odmiennych wariantów tekstowych, jednakże przyjmujemy przedstawioną najkrótszą i najprostszą wersję tekstu, zwłaszcza, że poświadczona jest w N i B. Zob. S. Hałas, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 303.

<sup>168</sup> Por. R. Feldmeier, dz. cyt., s. 225-226.

<sup>169</sup> Zob. P.J. Achtemeier, dz. cyt., s. 309.

<sup>170</sup> Por. J.H. Elliott, dz. cyt., s. 782-783.

Jezusa w Ewangeliach. Autor 1P dokonał ważnego przesunięcia akcentów, wskazując na wypełnienie prorocstwa nie tylko w Chrystusie – postaci mesjańskiej, na którym spoczął Duch Boga, ale zinterpretował to doświadczenie jako tak samo wypełnione w życiu cierpiących chrześcijan<sup>171</sup>. Co ciekawe, w innych fragmentach Księgi Izajasza spotykamy teksty mówiące o Duchu spoczywającym na wspólnocie – Izraelu po powrocie z wygnania (Iz 32,14-15; 44,2-3; 59,21). Autor 1P, odwołując się do Iz 11,2, bardzo ściśle powiązał i niejako utożsamił wspólnotę mesjańską z samym Mesjaszem – Jezusem Chrystusem. Doświadczenie Mesjasza jest teraz doświadczeniem wspólnoty mesjańskiej i ten sam Duch spoczywa na nich<sup>172</sup>. Dlatego chrześcijanie są „godni czci” (μακάριοι) nawet pośród swych cierpień. Duch wskazujący na Mesjasza i Jego chwałę jest zaaplikowany do wspólnoty cierpiącego Kościoła. Jest to interpretacja prawdopodobnie oparta na odczytywaniu Iz 11,2 w świetle Iz 53, do którego to fragmentu autor listu obszernie odwoływał się w 1P 2,21-25. Tym, na którym spoczął Duch Boga, jest niewinny Sługa Pański, który cierpi za grzechy. Skoro cierpienie odbiorców jest uczestnictwem w cierpieniach Chrystusa, więc ten sam Duch spoczywa na nich<sup>173</sup>. Dlatego obecne próby związane z uciskiem nie są odczytywane jako znak braku obecności lub znak braku przychylności ze strony Boga, lecz odwrotnie – jako przebywanie już teraz w odbiorcach Bożego Ducha chwały<sup>174</sup>.

#### 2.3.4.4. Kontekst i znaczenie Prz 11,31

Cytat z Prz 11,31, który w swój dyskurs włącza autor 1P, bardzo wiernie odtwarza tekst LXX, która nie zgadza się ze znaczeniem tego wersetu w TM. Hebrajska wersja przysłowia mówi, że „jeśli sprawiedliwy otrzymuje odpłatę na ziemi, to tym bardziej zły i grzesznik” (הֵן צַדִּיק בְּאַרְצָא יִשְׁלַם אֶת בִּיַרְשֻׁעַ וְחַטָּא). Tymczasem LXX dokonała pewnej znaczącej reinterpretacji. Zamiast czasownika związanego z odpłatą mamy wyraz określający zbawienie, ocalenie, a zamiast wyrażenia mówiącego o odpłacie na ziemi, użyte zostało słowo opisujące trudność (εἰ ὁ μὲν δίκαιος μόλις σώζεται, ὁ ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλὸς ποῦ φανεῖται;). Wówczas przysłowie brzmi: „jeżeli sprawiedliwy z trudem może się zbawić, to gdzie się znajdzie bezbożny i grzeszny?”<sup>175</sup>. Zatem już na poziomie

<sup>171</sup> Por. J.R. Michaels, dz. cyt., s. 264-265.

<sup>172</sup> Por. M. Dubis, *Messianic...*, dz. cyt., s. 122.

<sup>173</sup> Por. D. Keating, *First and Second Peter, Judge* (CCSS), Grand Rapids 2011, s. 108.

<sup>174</sup> Por. J.B. Green, dz. cyt., s. 153.

<sup>175</sup> Por. D.A. Carson, dz. cyt., s. 1042.

ST widzimy rozwój doktryny i odchodzenie od zasady retribucji doczesnej polegającej na przekonaniu, że w ramach życia doczesnego sprawiedliwi otrzymają nagrodę, a bezbożni karę<sup>176</sup>. Interpretacja eschatologiczna, która wykracza poza doczesny zakres odpłaty za uczynki, nadana przez LXX, w pełni zostaje wykorzystana przez autora 1P i werset Prz 11,31 (LXX) staje się pratekstem dla 1P 4,18<sup>177</sup>. Samo przysłowie zawiera się w drugiej dużej części księgi (Prz 10,1-22,16) określanej mianem zbioru przysłów przypisywanych Salomonowi. Jest to bardzo pokaźny zbiór aż 375 maksym moralnych. Rozdział 11, w którym spotykamy interesujące nas powiedzenie, klasyfikuje się jako zbiór, w którym można dostrzec jeden dominujący temat łączący kolejne przysłowia. Jest nim dowodzenie o pozytywnej wartości praktykowania życia wskazywanego przez mądrość. Ukazywany jest w nim dobroczynny rezultat życia prawego oraz odwrotny skutek życia niesprawiedliwego i bezbożnego<sup>178</sup>.

#### 2.3.4.5. Sposób aplikacji tekstu Prz 11,31 w 1P 4,18

Analizowany przez nas werset 1P 4,18 jest pytaniem retorycznym, które brzmi: εἰ ὁ δίκαιος μόλις σώζεται, ὁ ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλὸς ποῦ φανεῖται; („Jeżeli sprawiedliwy z trudem się zbawi, gdzie znajdzie się bezbożny i grzesznik?“). Podobieństwo tekstowe z Prz 11,31 jest niemal dosłowne. Jedyną różnicę, jak to już wspomnieliśmy, stanowi mało znaczący stylistyczny zabieg autora 1P, polegający na opuszczeniu partykuły μέν przed słowem δίκαιος. Rozpoznamy zastosowanie starotestamentowego źródła jako cytatu, który mógłby być w taki sposób usłyszany przez audytorium dzięki zastosowaniu spójnika καί na początku wersetu 1P 4,18 przed słowami cytowanymi z Księgi Przysłów<sup>179</sup>.

Autor 1P w analizowanej perykopie 1P 4,12-19, po ukazaniu pozytywnej wartości znoszonego przez chrześcijan cierpienia (1P 4,12-16), w wersecie 1P 4,17 włącza do swego dyskursu perspektywę rozpoczynającego się Bożego sądu. Formułuje tam pytanie retoryczne, zastanawiając się nad tym, że jeśli ów sąd zaczyna się od nas (wierzących), to „jaki będzie koniec tych, którzy nie są posłuszni Ewangelii Bożej?“ Odpowiedź w pewnym sensie stanowi badany przez nas cytat z Prz 11,31. Zbudowany na zasadzie antytezy uświadamia i wypukla kontrast między chrześcijanami a ich przeciwnikami, którzy

<sup>176</sup> Zob. S. Potocki, *Księga Przysłów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PŚST VIII/1), Poznań 2008, s. 118.

<sup>177</sup> Por. M. Dubis, *Messianic...*, dz. cyt., s. 166-167.

<sup>178</sup> Zob. T. Brzegowy, *Pisma mądrościowe Starego Testamentu*, Tarnów 2007, s. 93-94.

<sup>179</sup> Por. B. Sargent, dz. cyt., s.95.

odrzucają Chrystusa. Podkreśla istotną różnicę między losem sprawiedliwego i grzesznika w perspektywie najistotniejszej rzeczywistości, jaką jest zbawienie. W naszym kontekście ukazany jest zatem również kontrast między obecnym doświadczeniem wierzących, którzy cierpią dla Chrystusa, a o wiele większym cierpieniem odrzucających Ewangelię<sup>180</sup>. Trudna terażniejszość adresatów jest skonstrastowana z ich lepszą przyszłością i zbawieniem<sup>181</sup>.

Poprzez takie użycie tekstu Prz 11,31 w 1P 4,18 dokonuje się rekontekstualizacja, w której autor wykorzystuje znaczenie i eschatologiczną orientację tego przysłowia w LXX dla własnego kontekstu i pragmatycznych zastosowań<sup>182</sup>. W uprzednich wersetach, mówiąc pozytywnie o chrześcijańskim cierpieniu, wskazywał na radość i chwałę zjednoczenia z Chrystusem, teraz natomiast od strony negatywnej dowodzi, że ci, którzy odrzucają Ewangelię, będą cierpieć znacznie bardziej niż adresaci listu w swojej obecnej sytuacji<sup>183</sup>.

## Podsumowanie

Podsumowując przedstawione w niniejszym rozdziale wyniki intertekstualnych analiz tekstów związanych w 1P z pojęciami cierpienia i chwały, możemy wysunąć kilka konstatacji. Autor 1P, korzystając z innych tekstów, posługiwał się nimi w sposób twórczy, dostosowując je do własnego kontekstu i pragmatycznych celów. Modyfikował prateksty poprzez ich rekontekstualizację oraz niewielkie repragmatyzacje poszerzające i pogłębiające przywoływane treści. W analizowanych fragmentach zaczerpniętych z Iz 53, Ps 33,13-17, Iz 8,12.13, Iz 11,2 oraz Prz 11,31 zauważyliśmy echa tradycji zawartych w Ewangeliach – narracji, dotyczących męki Jezusa oraz Kazania na Górze.

Sposób przywoływania pratekstów i formułowania argumentów zakłada u odbiorców dobrą znajomość ST. Pozwala to identyfikować domyślne, pierwotne audytorium jako wrażliwe na starotestamentowe teksty, a zatem bardziej pochodzenia żydowskiego<sup>184</sup>, lub jako już dobrze ugruntowane wspólnoty, w których nawróceni poganie zρέcznie rozpoznawali te teksty, wykazując się ich dostateczną znajomością.

Pieśń o Słudze Pańskim z Iz 53 posłużyła autorowi 1P jako komentarz do opisywanych w Ewangeliach wydarzeń związanych z męką Jezusa (1P 2,22-25).

---

<sup>180</sup> Por. D.E. Hiebert, dz. cyt., s. 294.

<sup>181</sup> Por. P.J. Achtemeier, dz. cyt., s. 317.

<sup>182</sup> Zob. M. Dubis, *Messianic...*, dz. cyt., s. 167.

<sup>183</sup> Por. D.A. Carson, dz. cyt., s. 1042.

<sup>184</sup> Por. B. Witherington III, dz. cyt., 169.

Zostało ukazane Jego cierpienie, ale również cierpienie odbiorców pisma, którzy są obdarzeni łaską życia na wzór swojego Mistrza, trwania w postawie odrzucenia wszelkiego zła, a zwłaszcza złej mowy. Z kolei tekst zaczerpnięty z Ps 33,13-17 w nowej eschatologicznej perspektywie w 1P 3,10-12, zapewniając o pewności Bożego ocalenia, posłużył do przekonania adresatów o zasadności porzucenia odwetu za doznawane przykrości. Następnie użycie Iz 8,12.13 w 1P 3,14-15 pozwoliło dodać cierpiącym anatołijskim chrześcijanom odwagi, aby byli wolni od strachu przed swymi prześladowcami. Silne powiązanie konkretnego cierpienia i chwały w 1P 4,14, gdzie zastosowany został tekst Iz 11,2, bardzo mocno uwypukliło fakt aktualnego już przebywania na nich Bożego Ducha chwały. Zjednoczeni w sposobie przeżywania cierpień z Chrystusem mają już teraz wraz z Nim udział w Jego chwale, której w pełni doświadczą w przyszłości. Wreszcie w wersecie 1P 4,18 zawierającym cytatem z Prz 11,31 jeszcze raz została przypomniana perspektywa ich eschatologicznej nagrody.

Widzimy zdecydowane zaakcentowanie łączności Chrystusowego sposobu przeżywania cierpień, który doprowadził go do chwały, z wezwaniem do przyjmowania niesprawiedliwych przykrości przez adresatów w ich aktualnym doświadczeniu. Zaniechanie odwetu i czynienie dobra to postawy, które pozwalają już w doczesności doświadczać pocieszenia i radości płynących z przebywania Bożego Ducha chwały i dają pewność eschatologicznej nagrody. Udział w chwale Chrystusa zależy oczywiście od udziału z Chrystusem w Jego cierpieniach<sup>185</sup>.

---

<sup>185</sup> Por. J.B. Green, dz. cyt., s. 154.

## Rozdział III

### Cierpienie i chwała

#### w teksturze społeczno-kulturowej

#### i ideologicznej Pierwszego Listu św. Piotra

Trzeci rozdział niniejszej monografii obejmuje analizę tekstury społeczno-kulturowej i ideologicznej Pierwszego Listu św. Piotra ze szczególnym uwzględnieniem idei cierpienia i chwały. Już we wcześniejszych działaniach badawczych pojawiały się elementy dotyczące odniesień społeczno-kulturowych, lecz dotychczas wpływały one niejako z samego tekstu. Obecnie natomiast spojrzymy na analizowany tekst z innej perspektywy, korzystając z socjokulturowych modeli i teorii. Jest rzeczą oczywistą, że 1P jest zanurzony w specyficznym środowisku społecznym i kulturowym i jest to środowisko całkowicie inne niż to, w którym znajdujemy się obecnie. Stąd potrzeba przebadania wpływów tamtego środowiska, postawienia pytań dotyczących tego, jak nasz tekst funkcjonuje wobec ówczesnych norm, wartości, kultury i życia społecznego, czy akceptuje, czy może kwestionuje wartości swojego środowiska<sup>1</sup>. Metodologiczna matryca socjoretoryki, proponowana przez Vernona K. Robbinsa, w analizie tej tekstury zakłada prowadzenie badań w trzech obszarach dotyczących: specyficznych zagadnień społecznych (*specific social topics*), wspólnych zagadnień społecznych i kulturowych (*common social and cultural topics*) oraz finalnych kategorii kulturowych (*final cultural categories*). Pierwsze z tych działań podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie, jaką reakcję tekst ma wywołać w swoim środowisku

---

<sup>1</sup> Por. M. Kowalski, *Retoryka i socjoretoryka w lekturze tekstów Nowego Testamentu*, cz. 2: *Socjoretoryka – projekt holistycznej lektury tekstu*, „The Biblical Annals” 7 (2017), nr 1, s. 124.

i skutkuje przypisaniem tekstu do specyficznego rodzaju grupy/scenariusza. Kolejne obejmuje odczytanie tekstu w perspektywie konkretnych charakterystyk antropologiczno-kulturowych. Ostatnie natomiast stanowi próbę określenia tego, jaką pozycję tekst zajmuje wobec kultury, która go otacza, i jaki rodzaj retoryki kulturowej prezentuje<sup>2</sup>. Vernon K. Robbins postuluje, aby w analizie tekstury społeczno-kulturowej korzystać z narzędzi wypracowanych przez badaczy stosujących w egzegezie NT nauki społeczne (antropologię kulturową). Od czasu publikacji metodologii socjoretoryki przez tego badacza nastąpił zdecydowany rozwój tych podejść, stąd też istnieje konieczność, aby jego bazowy model poddać koniecznym modyfikacjom naturalnie wynikającym z rozwoju nauki. Aby dostatecznie wydobyć interesujące nas treści związane z ideami cierpienia i chwały w 1P, proponujemy w niniejszym rozdziale następujące działania: po pierwsze, zarysujemy historię aplikowania narzędzi wypracowanych przez nauki społeczne w badaniach nad NT i zwrócimy uwagę na wysoką przydatność ich zastosowania w analizowaniu idei cierpienia i chwały w 1P. Po drugie, przedstawimy tło społeczno-kulturowe badanego listu, próbując odpowiedzieć na pytania o to, jaki jest profil wspólnoty, do której adresowane jest to pismo, jaka jest jej charakterystyka i co język pisma i inne dane mogą nam o niej powiedzieć. Po trzecie, w kolejnym podejmowanym działaniu badawczym, analizując idee cierpienia i chwały w 1P, spojrzymy na nie przez pryzmat wartości i charakterystyk antropologiczno-kulturowych, zwracając uwagę zwłaszcza na specyfikę kultury kolektywistycznej, zagadnienia związane z honorem i wstydem, pokrewieństwem oraz modelem relacji patron – klient. Następnie przedstawimy wspólne zagadnienia społeczno-kulturowe, co pozwoli nam przypisać 1P do określonej grupy/scenariusza na podstawie analizy tego, jaką spodziewaną reakcją tekst ten miał wywołać w swoim środowisku. W kolejnym paragrafie sformułujemy finalne kategorie kulturowe, określając – na podstawie analizy idei cierpienia i chwały – jaką pozycję zajmuje analizowany list wobec kultury, która go otacza (retoryka kulturowa).

Ostatni podrozdział ukaże istotne dla naszych dociekań elementy tekstury ideologicznej 1P, zwłaszcza w kontekście polemiki z ówczesną ideologią imperialną.

---

<sup>2</sup> Zob. V.K. Robbins, *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretations*, Valley Forge 1996, s. 71-89.

### 3.1. Zastosowanie nauk społecznych w badaniu tekstury społeczno-kulturowej

Nauki społeczne (*social scientific criticism*) są dziedziną obszerną i interdyscyplinarnie łączącą w sobie wiele odrębnych dyscyplin naukowych, takich jak: antropologia społeczna/kulturowa, lingwistyka, etnologia, historia ekonomiczna, historia społeczna, historia polityczna, historia militarna i inne, ekonomia, geografia, archeologia, politologia, semiotyka, socjologia, teologia itp.<sup>3</sup> Nauki społeczne dostarczają podejść i modeli, które od lat 70. XX wieku z powodzeniem są wykorzystywane do analizy tekstów biblijnych w ramach nurtu określanego jako *social scientific approach to the Bible* lub *social scientific criticism of the Bible*. Genezę, rozwój, terminologię w języku polskim, systematykę i możliwości, które daje zastosowanie takiego podejścia szczegółowo przedstawił Janusz Kręcidło w książce pt. *Honor i wstyd w interpretacji Ewangelii. Szkice z egzegezy antropologicznokulturowej*<sup>4</sup>.

Stosowanie nauk społecznych w interpretacji Biblii, poprzez wykorzystanie wypracowanych przez nie perspektyw, teorii i modeli, pozwala na odkrywanie społecznych aspektów formy i treści tych pism, założeń i zamierzonych konsekwencji procesu komunikacyjnego, powiązań językowych, ideologicznych i społecznych w tych tekstach oraz sposobów, w jakie zostały zaprojektowane do skutecznych społecznych interakcji<sup>5</sup>. Wydaje się, że bardzo trafnie określił funkcję zastosowania nauk społecznych w egzegezie Biblii John H. Elliott, mówiąc, że jest to funkcja heurystyczna. Rozszerza metodę historyczno-krytyczną, nie wytwarza nowych danych, ale poszerza horyzonty i pozwala zrozumieć kompleksowo dostępne dane, wydobywając ich sens<sup>6</sup>.

Niewątpliwie ogromne znaczenie w rozwoju badań biblijnych z wykorzystaniem nauk społecznych miały prace dwóch amerykańskich biblistów. Chodzi o wydane w 1981 roku książki: Bruce'a Maliny pt. *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*<sup>7</sup> oraz Johna H. Elliotta pt. *A Home for the*

<sup>3</sup> Por. J.H. Elliott, *What Is Social-Scientific Criticism?*, Minneapolis 1993, s. 15.

<sup>4</sup> Szczególnie przydatna w zrozumieniu szerszego tła historycznego i praktycznego stosowania nauk społecznych w biblistyce jest usystematyzowana klasyfikacja badaczy i ich działalności w ramach pięciu odrębnych grup prezentujących odmienne nurty, zob. J. Kręcidło, *Honor i wstyd w interpretacji Ewangelii. Szkice z egzegezy antropologicznokulturowej* (LS.M 1), Warszawa 2013, s. 17-18. Należy tu choćby wymienić takich naukowców jak: J. Jeremias, F. Grant, D.L. Balch, M. Hengel, H. Koester, G. Theissen, W. Meeks, B.J. Malina, J.J. Pilch, F. Belo, J.H. Elliott i wielu innych.

<sup>5</sup> Por. J.H. Elliott, *What...*, dz. cyt., s. 7.

<sup>6</sup> Zob. tamże, s. 15.

<sup>7</sup> B.J. Malina, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta 1981.



*Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter, its Situation and Strategy*<sup>8</sup>. Ten ostatni przedstawił możliwość zaaplikowania do lektury 1P modeli socjologicznych opisujących rodzaje grup społecznych i – z takiej perspektywy – odczytania strategii retorycznej tego pisma. Z kolei B. Malina zwrócił się w kierunku zdobyczy antropologii kulturowej. Najpierw ukazał starożytne społeczeństwa basenu Morza Śródziemnego jako spójne kulturowo *milieu*. Następnie, adaptując tezę Juliana Pitt-Riversa i Johna Pristiany’ego, przedstawił honor i wstyd jako podstawowe, osiowe wartości tamtej kultury. Na tej podstawie skonstruował model do interpretacji wybranych fragmentów NT. Model ten został poddany krytyce i zniuansowany pozostaje użytecznym narzędziem wykorzystywanym przez egzegetów<sup>9</sup>.

Obecnie eksploatacja nauk społecznych w badaniach nad Biblią zawiera się głównie w ramach podejścia określanego mianem antropologiczno-kulturowego. Jest to, idąc za sformułowaniem użytym przez Papieską Komisję Biblijną, taka lektura Biblii, która „stara się zdefiniować cechy charakterystyczne różnych typów ludzi w ich środowisku społecznym, jak na przykład człowieka śródziemnomorskiego, z tym wszystkim, co implikuje studium tego środowiska”<sup>10</sup>. Zebranie tych danych pozwala na konstruowanie typologii i modeli wspólnych dla wielu kultur i aplikowanie ich w interpretacji tekstów.

Podczas badania idei cierpienia i chwały w 1P chcemy skorzystać z narzędzi wypracowanych przez nauki społeczne. Mamy świadomość tego, jakie są ograniczenia podejścia antropologiczno-kulturowego, że samo w sobie nie jest ono wyczerpującą metodą egzegetyczną. Niemniej jednak stanowi ważną część naszych analiz dzięki założeniom socjoretoryki, która zakłada zestawianie ze sobą wyników uzyskiwanych przy pomocy narzędzi zróżnicowanych metodologicznie. Chcemy, nie narzucając tekstowi 1P sztucznej struktury, za pomocą antropologiczno-kulturowych modeli i teorii socjologicznych wydobywać takie znaczenia tekstu, które pozostałyby nieuchwytnie przy zastosowaniu innych metod i podejść. Dane, które już udało nam się zebrać w rozdziałach pierwszym i drugim chcemy obecnie wykorzystać, wydobywając na ich podstawie to, co pozwalają dostrzec narzędzia nauk społecznych.

<sup>8</sup> J.H. Elliott, *A Home for the Homeless, A Social-Scientific Criticism of 1 Peter, its Situations and Strategy, with a New Introduction*, Minneapolis 1981.

<sup>9</sup> Szczegółowe opracowanie na ten temat można znaleźć w: J. Kręcidło, *Honor...*, dz. cyt., s. 49-75; zob. także K. Siwek, *Honor sprawiedliwego i wstyd bezbożnego w antropologiczno-kulturowej interpretacji Mdr 1-5* (LS.M 6), Warszawa 2016, s. 43-82.

<sup>10</sup> *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (RSB 4), tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 47.

## 3.2. Tło społeczno-kulturowe

Celem niniejszego podrozdziału tej monografii jest przebadanie tła społeczno-kulturowego Pierwszego Listu św. Piotra. Korzystając z zaprezentowanych już uprzednio wyników analiz językowych, retorycznych, intertekstualnych oraz innych danych, chcemy zrozumieć profil społeczno-kulturowy pierwszych odbiorców pisma osadzonych w swoim konkretnym historycznym kontekście życiowym. Idee cierpienia i chwały, którymi przesiąknięte jest całe analizowane pismo, w sposób konieczny są z tym kontekstem silnie związane. Zapytamy o sytuację życiową autora i pierwszych odbiorców, czy były to wspólnoty o proveniencji bardziej żydowskiej czy pogańskiej, czy funkcjonowały w środowisku bardziej municypalnym czy rustykalnym, jaki mógł być ich dominujący status społeczny i ekonomiczny, a wreszcie – co możemy powiedzieć o ówczesnych instytucjach kultury i poziomie uczestnictwa w nich chrześcijan. Przeanalizujemy, jakie były powody ucisku, którego doświadczali ze strony otaczającego społeczeństwa.

Aby właściwie określić sytuację społeczną i kulturową 1P, konieczne jest możliwie precyzyjne umiejscowienie historyczne i geograficzne autora oraz zamierzonych odbiorców. Badany list w *superscriptio* otwiera formuła „Piotr, apostoł Jezusa Chrystusa” (Πέτρος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ 1P 1,1), która wskazywałaby w potocznym rozumieniu autorstwa na św. Piotra, ucznia Jezusa, jako tego, który list napisał. Współczesne badania egzegetyczne w przeważającej większości odrzucają jednak taką możliwość<sup>11</sup>. Zarzut dotyczy choćby samych kompetencji językowych autora, znajomości nierzadko kunsztownej greki, którą trudno byłoby przypisać rybakowi z Galilei<sup>12</sup>. Również inne argumenty wskazują na datację pisma już po śmierci samego Apostoła Piotra, która nastąpiła pomiędzy 65 a 67 rokiem w Rzymie. Świadczy o tym m.in. fakt, że wymienieni adresaci listu: chrześcijanie zamieszkujący prowincje Pontu, Galacji, Kapadocji, Azji i Bitynii to mieszkańcy regionów w dużej części niezbyt silnie zurbanizowanych, słabo zhellenizowanych, gdzie ewangelizacja, jak się wydaje, przebiegała dość wolno i chrześcijanie mogli stanowić jakkolwiek rozpoznawalną grupę społeczną z pewnością dopiero po śmierci Piotra<sup>13</sup>. Także stosowanie

---

<sup>11</sup> Por. J. Prasad, *Foundations of the Christian Way of Life According to 1 Peter 1,13-25: An Exegetico-Theological Study*, Roma 2000, s. 8. Jednakże spotkać można również hipotezy dotyczące bezpośredniego Piotrowego autorstwa, mówiące także o jego domniemanej podróży apostołskiej do Anatolii, zob. K.H. Jobes, *1 Peter* (BECNT), Grand Rapids 2005, s. 5-18.

<sup>12</sup> Por. P.J. Achtemeier, *1 Peter. A Commentary on First Peter* (Hermeneia), Minneapolis 1996, s. 5.

<sup>13</sup> Zob. J.H. Elliott, *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 37B), New York 2000, s. 86-90.

określenia „Babilon” w odniesieniu do Rzymu obecne w 1P 5,13 pojawia się w literaturze po 70 roku, czyli po zniszczeniu Jerozolimy i tamtejszej świątyni przez Rzymian, co kojarzone z uprzednim takim zniszczeniem dokonany przez Babilończyków w 587 roku przed Chr.<sup>14</sup> Również brak jakichkolwiek odniesień do sporu wewnątrz-żydowskiego, który dotyczył kwestii przyjęcia Jezusa jako Mesjasza i zachowywania prawa żydowskiego, tak często eksponowanego we wcześniejszych listach św. Pawła, uprawnia do założenia, że list powstał później<sup>15</sup>. Najwcześniejszą datację należałoby zatem przyjąć na lata 70. I wieku, choć z pewnością nie wczesne lata 70. ze względu na treść pisma, w której nie ma w ogóle mowy o Jerozolimie, świątyni, kulcie<sup>16</sup>. Ustalenie cezury wyznaczającej najpóźniejszą datę powstania 1P umożliwia przede wszystkim fakt, że brak w liście jakiegokolwiek informacji o krwawym prześladowaniu chrześcijan w Azji Mniejszej za cesarza Domicjana. Spotykamy się w jego treści nawet z zachętą skierowaną do odbiorców, aby byli posłuszni władzy świeckiej (1P 2,13-14). Apokalipsa św. Jana, adresowana również do mieszkańców terytorium Azji Mniejszej, ma mnóstwo tego typu odniesień, więc możemy śmiało twierdzić, że 1P powstał z pewnością przed ostateczną redakcją Apokalipsy, a więc przed 98 rokiem. Idąc dalej, kolejnym uszczegółowieniem może być zestawienie 1P z Pierwszym Listem św. Klemensa Rzymskiego do Koryntian, który – jak wynika z analizy jego treści – opiera się na 1P. List św. Klemensa jest datowany na 95 rok, na tej podstawie możemy więc stwierdzić, że interesujące nas pismo powstało przed 95 rokiem<sup>17</sup>. Również List Pliniusza Młodsze do cesarza Trajana dostarcza nam cennej wskazówki. W swojej treści odnosi się bowiem do faktu wyparcia się wiary przez niektórych chrześcijan w Poncie około 92 roku<sup>18</sup>. W 1P nie znajdujemy żadnej aluzji do tego wydarzenia, co pozwala nam przypuszczać, że list powstał przed 92 rokiem. Podsumowując, data powstania omawianego przez nas pisma krystalizuje się w latach 70. – 80. I wieku po Chr.<sup>19</sup>

Doprecyzowując kwestię autorstwa 1P, musimy zwrócić uwagę, że oprócz imienia Piotra w końcowych uwagach i pozdrowieniach zamieszczone są imiona dwóch innych osób. Chodzi o Sylwana, przy pomocy którego list miał

<sup>14</sup> Por. J.R. Michaels, *1 Peter* (WBC 49), Michigan 1988, s. 45.

<sup>15</sup> Por. J.H. Elliott, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 137.

<sup>16</sup> Por. J. Kręcidło, *Sytuacja społeczna i religijna adresatów Pierwszego Listu Piotra*, w: *Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi* (AMA 17), red. W. Chrostowski, B. Strzałkowska, Warszawa 2012, s. 339.

<sup>17</sup> Zob. J.H. Elliott, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 138-140.

<sup>18</sup> Zob. Pliniusz, *Epistulae* 10, 96, w: *Korespondencja Pliniusza Młodsze z cesarzem Trajanem*, tłum. A. Dębiński, M. Jońca, I. Leraczyk, A. Łuka, Lublin 2017, s. 389.

<sup>19</sup> Por. S. Hałas, *Pierwszy List Św. Piotra – wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB XVII), Częstochowa 2009, s. 23-31.

zostać napisany, oraz Marka, który określony jest jako „umiłowany syn” Piotra (1P 5,12n). Czy zatem to Sylwana możemy nazywać autorem, spod którego ręki wyszło interesujące nas pismo? Okazuje się, że nie, ponieważ jak wskazują inne pisma literatury wczesnochrześcijańskiej, wyrażenie διὰ Σιλουανοῦ indykuje raczej na posłańca, osobę odpowiedzialną za doręczenie listu niż na samego skrybę<sup>20</sup>. Określenie autora 1P wykracza, jak się wydaje, poza wskazanie jakiejś konkretnej osoby. Najbardziej adekwatnym będzie, być może, powiedzenie o kręgu Piotrowym jako zrzeszającym grono jego najbliższych współpracowników uformowanych na bazie autorytetu i nauczania Apostoła Piotra w Rzymie<sup>21</sup>. Z dużym prawdopodobieństwem możemy wskazać właśnie na taką grupę, która już po śmierci Apostoła zredagowała list do chrześcijan w Azji Mniejszej. Ów krąg Piotrowy czuł się odpowiedzialny za inne wspólnoty i dlatego podjął się napisania listu, powołując się na autorytet Piotra, któremu Pan powierzył troskę o cały Kościół<sup>22</sup>.

Zamierzonych odbiorców ujawnia nam z kolei treść listu w jego adresie, gdzie czytamy, że jest on skierowany do „wybranych przybyszów diaspory w Poncie, Galacji, Kapadocji, Azji i Bitynii” (ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασποράς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας 1P 1,1). Odnotowujemy istotny brak wyszczególnienia jakiegokolwiek konkretnego miasta, konkretnej wspólnoty chrześcijańskiej<sup>23</sup>. Pont, Galacja, Kapadocja, Azja i Bitynia to głównie nazwy rzymskich prowincji powstałych na terenie Anatolii (Azji Mniejszej), która od 130 roku przed Chr. znajdowała się pod coraz większą kontrolą Rzymu<sup>24</sup>. To bardzo duży i pod wieloma względami zróżnicowany obszar, którego granice ciągnęły się od Eufratu na wschodzie po Morze Egejskie na zachodzie. Od Morza Czarnego (*Pontus Euxinus*) na północy do pasma gór Taurus jako granicy na południu<sup>25</sup>. Całość tego terenu obejmuje ponad 334 000 kilometrów kwadratowych. Warto zauważyć, że regiony Pont i Bitynia w czasie redakcji 1P (od 65 roku przed Chr.) już stanowiły jedną rzymską prowincję. Ponadto zastanawiające jest to, że autor listu nie wymienia ich razem.

<sup>20</sup> Zob. J. Prasad, *Foundations of the Christian Way of Life According to 1 Peter 1, 13-25: An Exegetico-Theological Study*, Roma 2000, s. 26.

<sup>21</sup> Por. J.H. Elliott, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 127-130.

<sup>22</sup> Por. J. Kręcidło, *Sytuacja...*, dz. cyt., s. 338.

<sup>23</sup> Por. J. Kiersztejn, „Czynienie dobra” w nieprzychylnym świecie w ujęciu Pierwszego Listu Św. Piotra, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein – Fenomen Dobra” 2015, nr 13-14, s. 120.

<sup>24</sup> Zob. J.H. Elliott, *Conflict, Community and Honor. 1 Peter in Social-Scientific Perspective*, Eugene 2007, s. 15-16

<sup>25</sup> Por. T.B. Williams, *Persecution in 1 Peter. Differentiating and Contextualizing Early Christian Suffering* (SuNT 145), Leiden – Boston 2012, s. 63.

Najprawdopodobniej taka kolejność zapisu regionów ujawnia zamierzoną, najkorzystniejszą trasę dla osoby dostarczającej to okólnikowe pismo<sup>26</sup>. Wymienione prowincje i regiony bardzo różniły się między sobą. Duża część tych obszarów, zwłaszcza w głębi lądu, była słabiej zaludniona i w niewielkim stopniu zurbanizowana<sup>27</sup>. Z kolei miasta, głównie nadmorskie i położone w zachodnich częściach Azji Mniejszej, w okresie pryncypatu przeżywały okres rozkwitu. I wreszcie, co w dalszym wywodzie okaże się istotne, mieszkańcy tego regionu byli najbardziej entuzjastycznie nastawieni i gorliwi w praktykowaniu kultu oddawanego imperatorowi<sup>28</sup>.

Taki ogólny historyczno-geograficzny obraz kontekstu życiowego autora i adresatów 1P pozwala nam na podjęcie kolejnych analiz, szczegółowych już kwestii, dotyczących tła społeczno-kulturowego. Zanim jednak przejdziemy do prób uściślenia interesujących nas zagadnień, chcemy mocno wyartykułować dwie podstawowe obserwacje. Dotychczasowe analizy, zawarte w uprzednich rozdziałach, pozwoliły nam stwierdzić, z jednej strony, brak w 1P bezpośrednich odniesień do konkretnych, szczegółowych problemów adresatów, jak również brak wielu istotnych cech wskazujących na uprzedni osobisty kontakt pomiędzy autorem i odbiorcami. Mamy świadomość ogromnej przestrzeni geograficznej, na której znajdowały się zróżnicowane wspólnoty adresatów, oraz tego, że były to wspólnoty wyraźnie oddalone od autora i jego wspólnoty. 1P jako rodzaj mowy czy kazania był przeznaczony dla wielu wspólnot i jednocześnie miał rozwiązywać ogólne problemy zróżnicowanych grup odbiorców, których – jak można się domyślać, wspólnym doświadczeniem był klimat narastającego ucisku i poczucia wyobcowania społecznego. Pozostaje otwartym pytanie, na ile autor mógł znać dokładną specyfikę etniczną, społeczną i kulturową swojego audytorium. Z drugiej jednak strony obraz społeczności odbiorców, który przebiega z listu, musiał dobrze pasować do rzeczywistości audytorium, skoro miał być podstawą skutecznej komunikacji<sup>29</sup>. Dlatego, jak się wydaje, znajdujemy w badanym piśmie pozornie sprzeczne sygnały dotyczące profilu adresatów. Moglibyśmy nazwać go próbą połączenia konkretnej parenezy autora, cieszącego się dużym autorytetem wśród swojego audytorium, z jednoczesnym usiłowaniami zachowania ram pewnej uniwersalności pisma. 1P wszak należy

---

<sup>26</sup> Por. B. Witherington III, *Letters and Homilies for Hellenized Christians*, vol. II, *A Socio-Rhetorical Commentary on 1-2 Peter*, Downers Grove 2007, s. 34.

<sup>27</sup> Por. J.H. Elliott, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 84.

<sup>28</sup> Por. J.E. Stambaugh, D.L. Balch, *The New Testament in its Social Environment*, Philadelphia 1986, s. 151.

<sup>29</sup> Por. D.G. Horrell, *Becoming Christian: Essays on 1 Peter and the Making of Christian Identity* (LNTS 394), London – New York 2013, s. 102.

do zbioru określanego mianem listów katolickich NT. „Katolickość” oznacza tu uniwersalność wyrażaną właśnie w tym, że nie jest on adresowany do jednej, konkretnej wspólnoty odbiorców<sup>30</sup>. List jest jeden, ale próbuje odnosić się do wielu specyficznie zróżnicowanych typów chrześcijan i dla wszystkich ma być odpowiedzią na ich konkretne problemy.

Pierwszym zagadnieniem, które chcemy uwypuklić w ramach określenia profilu tkanki społecznej adresatów, jest pytanie o ich etniczną proveniencję. Wyniki analiz prowadzonych w uprzednich rozdziałach pozwoliły nam stwierdzić, że w kwestii etnicznego charakteru wspólnot adresatów nie możemy jasno określić, czy składały się one bardziej z osób nawróconych z pogaństwa, czy może bardziej z judeochrześcijan. Treść listu ujawnia, że autor liczy się z audytorium mieszanym. Z jednej strony spotykamy fragmenty bezpośrednio odwołujące się do wcześniejszego pogańskiego sposobu życia odbiorców, jak również odnotowujemy brak odniesień do sporu wewnątrz-żydowskiego (1P 1,14.18; 2,9-10.25; 4,3-4). Z drugiej strony widzimy, że język listu, sposób budowania argumentów i cytowania ST zakłada u odbiorców dobrą znajomość tych tekstów i tradycji żydowskiej (1P 1,10-12; 3,6.10-12.19-20). Bez wątplenia również tekst 1P uwidacznia ugruntowany etos Piotra Apostoła wśród adresatów, znajomość chrześcijańskiej tradycji oraz dużą świadomość wspólnych zasad funkcjonowania w hellenistycznym, pogańskim społeczeństwie (1P 2,11-3,12; 3,13-17; 4,3.15). Wśród większości komentatorów panuje względny konsensus określający etniczną przynależność odbiorców jako wywodzących się głównie spośród pogan<sup>31</sup>. W skrajnej opozycji znajdziemy stanowisko m.in. Bena Witheringtona III, który dowodzi, że mamy do czynienia z audytorium głównie żydowskim<sup>32</sup>. Argumenty tego ostatniego nie wydają się jednak dostatecznie silne, aby zakwestionować ogólny konsensus<sup>33</sup>. Niewątpliwie jednak jego istotnym

---

<sup>30</sup> Por. *The First Letter of Peter. A Global Commentary*, ed. J. Strawbridge, London 2020, s. XXIV.

<sup>31</sup> Zob. M. Dubis, *Research on 1 Peter: A Survey of Scholarly Literature Since 1985*, „Currents in Biblical Research” 4 (2006), no. 2, s. 204-205.

<sup>32</sup> W swoim dowodzeniu dotyczącym profilu etnicznego odbiorców 1P zwraca on uwagę na opinie starożytnych komentatorów, uwypuklając język i żydowski charakter pisma, wezwanie w 1P 2,12, aby odbiorcy żyli „wśród pogan” (ἐν τοῖς ἔθνεσιν) oraz na fakt istnienia dużej diaspory żydowskiej na terenach Azji Mniejszej, zob. B. Witherington III, dz. cyt., s. 22-37. Szacuje się, że ogólna liczebność populacji Żydów w Azji Mniejszej mogła oscylować wokół 250 000 osób, czyniąc ten region wraz z Aleksandrią i Rzymem ważnym ośrodkiem judaizmu, zob. K.H. Jobes, *“Foreigners and Exiles” Was 1 Peter Written to Roman Colonists?*, w: *Bedrängnis und Identität: Studien zu Situation, Kommunikation und Theologie des 1. Petrusbriefes*, ed. D.S. du Toit, Berlin 2013, s. 21.

<sup>33</sup> Por. T.B. Williams, *Persecution...*, dz. cyt., s. 94.

wkładem w badania jest zwrócenie uwagi na bardzo wysoki stopień hellenizacji, jakiej ulegli Żydzi stanowiący diasporę w Azji Mniejszej.

Podsumowując, rozpoznajemy etniczny profil wspólnot adresatów 1P jako organicznie niejednorodny. Z pewnością są to natomiast wspólnoty dojrzałe i ugruntowane z wysokim stopniem znajomości chrześcijaństwa i jego korzeni, zanurzone w lekturze ST. Wydaje się, że nie ma potrzeby ostrego rozróżnienia w tej płaszczyźnie pomiędzy proveniencją żydowską i pogańską, gdyż właśnie heterogeniczność była cechą charakterystyczną wspólnot wczesnochrześcijańskich tego okresu na tych terenach<sup>34</sup>.

Kolejnym istotnym elementem tła społeczno-kulturowego 1P jest rozstrzygnięcie, czy w przypadku pierwszych odbiorców listu mamy do czynienia ze środowiskiem bardziej miejskim czy też bardziej wiejskim. Zrozumienie tego zagadnienia jest dość ważne dla pojmowania natury cierpienia implikowanego przez autora i doświadczanego przez adresatów. Niewątpliwie stopień hellenizacji i urbanizacji w regionach wymienionych w adresie listu był mocno zróżnicowany. Prowincja Azja czy wybrzeże Morza Śródziemnego były gęściej zaludnione i silniej zurbanizowane niż płaskowyż wewnętrzny Anatolii<sup>35</sup>. Jednakże – wydawać by się mogło – okres rzymskiego panowania przyniósł nawet w najbardziej rustykalnych terenach Kapadocji szereg zmian, które musimy wziąć pod uwagę. Anatolia środkowa i wschodnia uważane są za krainy najmniej podatne na ówczesną hellenizację i urbanizację, jednakże nie chcemy z góry zakładać, że adresaci 1P to ludzie wywodzący się głównie z obszarów wiejskich. John H. Elliott w swojej książce pt. *A Home for the Homeless*<sup>36</sup>, niezwykle ważnej dla rozumienia zagadnień natury społecznej 1P, postawił dwie zasadnicze tezy. Pierwsza dotyczy rozumienia statusu społecznego adresatów 1P i omówimy ją w dalszej części monografii. Drugą jest zakwestionowanie ogólnego założenia, że – podobnie jak w przypadku pism Pawłowych – 1P jest adresowany do społeczności żyjących w miastach, lecz wskazanie głównie rustykalnego środowiska życiowego adresatów. Wydaje się nam obecnie zasadne ukazanie jego głównej linii argumentacyjnej, krytyki oraz stanowisk przeciwnych<sup>37</sup>. Argumenty J.H. Elliotta i innych optujące za uznaniem 1P jako

<sup>34</sup> Por. J.H. Elliott, *I Peter...*, dz. cyt., s. 100-101.

<sup>35</sup> Zob. S. Mitchell, *Anatolia: Land, Men, and Gods in Asia Minor. Vol. I: The Celts and the Impact of Roman Rule*, Oxford: Clarendon, 1993. Cytat za D.G. Horrell, *Becoming...*, dz. cyt., s. 111.

<sup>36</sup> J.H. Elliott, *A Home...*, dz. cyt. Książka ta została wydana po raz pierwszy w 1981 roku pod tytułem: *A Home for the Homeless: A Social-Scientific Criticism of I Peter, its Situation and Strategy*.

<sup>37</sup> Wyczerpujące przedstawienie argumentacji oraz krytyki propozycji J.H. Elliotta znajdziemy w: T.B. Williams, *Persecution...*, dz. cyt., s. 63-90.

adresowanego do mieszkańców wsi dotyczą trzech obszarów. Po pierwsze, ogólnego rozkładu populacji w Azji Mniejszej w I wieku po Chr. Po drugie, języka listu, w którym odnotowuje się obecność licznych metafor związanych z rolnictwem, pasterstwem (1P 1,22-24; 2,25; 5,2-4), życiem w domostwach, a także obecność wyrażen związanych z życiem na prowincji (1P 1,5; 5,3), brak terminologii związanej z życiem w *polis*. Po trzecie, dosłownego odczytania znaczenia wyrażen *πάροικοι* i *παρεπίδημοι* jako opisujących status społeczny odbiorców stanowiących klasę *peregrini*<sup>38</sup>. Wydaje się, że nie są to argumenty wystarczająco silne i autonomiczne, aby postawić tak radykalną tezę dotyczącą środowiska życiowego adresatów pisma. Ogólna statystyczna liczba ludności Anatolii, w której rzeczywiście przeważały tereny wiejskie, nie jest sama w sobie argumentem wskazującym na środowisko miejskie lub wiejskie odbiorców 1P. Dalej, jak słusznie zauważył Steven R. Bechtler, za Frederickiem Dankerem, wiele metafor z pierwszego rozdziału 1P nie zawiera żadnego odniesienia do środowiska wiejskiego<sup>39</sup>, tym bardziej obraz ryczącego lwa z 1P 5,8 znany był głównie mieszkańcom dużych miast korzystającym z rozrywki, jaką zapewniał cyrk. Równie ważna jest obserwacja wskazująca na to, że używanie metafor agrarnych wcale nie jest w sposób ekskluzywny właściwym sposobem zwracania się jedynie do mieszkańców wsi. Zauważono, że są one równie chętnie stosowane przez najbardziej zurbanizowanych pisarzy i kierowane do odbiorców z terenów wysoko zurbanizowanych<sup>40</sup>. Sposób wyrażania za pomocą obrazów bardziej właściwych miastom czy wsiom nie powinien być zatem argumentem za określeniem tego, jaki jest społeczny profil odbiorców. Obrazowanie wsi nie jest zarezerwowane wyłącznie dla tych, którzy mieszkają na wsi, ani obrazowanie miast tylko dla tych, którzy mieszkają w miastach. Podobnie błędne wydaje się założenie, że wysokie kompetencje językowe autora, z czym mamy do czynienia w badanym piśmie, ujawniałyby kulturowe wyrafinowanie jego odbiorców i stanowiły argument za raczej miejskim środowiskiem ich życia. Wówczas autorzy musieliby zmieniać styl i jakość swoich dzieł w oparciu o rozpoznanie kompetencji swoich czytelników, a na to nie mamy jasnych

---

<sup>38</sup> Zob. J.H. Elliott, *A Home...*, dz. cyt., s. 63-64.

Jako dodatkowe argumenty za rustykalnym środowiskiem życia wspólnot pierwszych adresatów 1P Stanisław Hałas dodaje brak bezpośrednich odniesień do problematyki żydowskiej wobec wiedzy o preferencji Żydów do osiedlania się głównie w miastach, zob. S. Hałas, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 39.

<sup>39</sup> Chodzi o metafory diaspory (1P 1,1), odrodzenia (1P 1,3.23), oczyszczenia złota w ogniu (1P 1,7), dzieciennego posłuszeństwa (1P 1,14), wykupu (1P 1,18), nietrwałości srebra i złota (1P 1,18), baranka ofiarnego (1P 1,19).

<sup>40</sup> Zob. S.R. Bechtler, *Following in His Steps. Suffering, Community, and Christology in 1 Peter* (SBL.DS 162), Atlanta 1998, s. 67.



dowodów<sup>41</sup>. Przypisanie odbiorców, znowu w sposób ekskluzywny i ostry, do jednej klasy społecznej na podstawie dosłownego odczytania terminów *παροικιοι* i *παρεπίδημοι* też jest, jak wykażemy poniżej, dość problematyczne. Fakt, iż w 1P wśród pouczeń kierowanych do różnych grup społecznych nie mamy pouczeń adresowanych do właścicieli majątków, nie może być również traktowany jako argument za typowo wiejskim środowiskiem życia odbiorców pisma, gdyż stanowi najprawdopodobniej element jego retorycznej strategii<sup>42</sup>. Warto zauważyć, że List Pliniusza do cesarza Trajana, datowany na ok. 111-112 rok po Chr., może sugerować raczej środowisko municypalne jako właściwe adresatom 1P. Pliniusz pisze o chrześcijanach w prowincji Bitynia-Pont, stwierdzając, że „nie tylko przecież miasta, ale również wsie i opłotki skaziła zaraza tych guseł”<sup>43</sup>. Wskazuje to na kierunek rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa z miast do wsi. Początkowa działalność misjonarska, jak to widzimy we wspólnotach zakładanych przez św. Pawła, prowadzona była niewątpliwie wśród społeczności miejskich. W przypadku 1P przemawia za tym również argument logistyczny. Kurier przemierzający się po gigantycznym obszarze Anatolii z pewnością korzystał z głównych dróg łączących ze sobą duże miasta, więc to ich mieszkańcy w pierwszej kolejności musieli zetknąć się z treścią pisma<sup>44</sup>. Bardzo cennej obserwacji dokonał Travis B. Williams, który zauważył, że tzw. niski stopień hellenizacji i urbanizacji w prowincjach środkowej i wschodniej Anatolii wcale nie musi przesądzać o tym, że odbiorców pisma mieliby stanowić mieszkańcy wsi. Posiadane dane na temat tych regionów pozwalają jedynie stwierdzić, że ilość ośrodków miejskich była tam stosunkowo niewielka np. w porównaniu z prowincją Azja. To jeszcze niczego nie przesądza, gdyż – jak zauważa amerykański badacz – liczy się charakter tych miast. Badania dokumentują ich radykalną transformację w okresie wczesnego pryncypatu, co skutkuje tym, że miasta te, niezależnie od ich zagęszczenia, wielkości czy splendoru oferowały dostęp do takiej samej struktury urbanistycznej zawierającej podstawowe instytucje społeczne (administrację, kult bogów, kult cesarski, rozrywkę, udział w festiwalach i uroczystościach oraz stowarzyszeniach)<sup>45</sup>. Chrześcijanie traktowali niektóre z tych instytucji jako rodzaj zagrożeń dla swojej wiary. Warto jeszcze uściślić rozumienie tego, jak wyglądały miasta przedindustrialne na interesujących nas terenach. Ówczesne miasto nie było niezależną autonomiczną jednostką, ale było ściśle związane z otaczającymi je terenami wiejskimi. Pomimo

<sup>41</sup> Por. T.B. Williams, *Persecution...*, dz. cyt., s. 69-70.

<sup>42</sup> Por. S.R. Bechtler, dz. cyt., s. 69.

<sup>43</sup> Pliniusz, *Ep.* 10, 96.

<sup>44</sup> Zob. T.B. Williams, *Persecution...*, dz. cyt., s. 71-74.

<sup>45</sup> Zob. tamże, s. 76; D.G. Horrell, *Becoming...*, dz. cyt., s. 112.

niewielkiego odsetka ludności mieszkającej w miastach sprawą bezdyskusyjną pozostaje dominacja społeczności miejskiej w tamtych czasach. Jednocześnie populacje miast w starożytności wcale nie przyciągały taniej siły roboczej (z wyjątkiem Rzymu i Aleksandrii) i starały się ograniczać swoją liczebność wyłącznie do tych mieszkańców, którzy służyli potrzebom lokalnej elity. Troską zarządzających miastami było utrzymanie obcych możliwe z dala od miast, zwłaszcza niedopuszczanie ich do pozostawania wewnątrz miasta nocą<sup>46</sup>.

Podsumowując, stwierdzamy, że dowody wypływające z 1P i nasza wiedza o historycznych uwarunkowaniach życia w ówczesnej Anatolii są tak ograniczone i niejednoznaczne, że nie jesteśmy uprawnieni do ewidentnego rozstrzygnięcia ani w kierunku środowiska rustykalnego, ani municypalnego adresatów. Nie należy zatem wykluczać ani jednego, ani drugiego, choć wydaje się nieprawdopodobne pominięcie społeczności miejskiej z uwagi na początki ewangelizacji w tych środowiskach i odniesienia w samym liście do wcześniejszego sposobu życia adresatów wskazującego na udział w instytucjach kultury miejskiej takich jak: kult bogów, cesarza, uczy, festiwale (1P 4,3-4).

Obecnie chcemy zapytać o status społeczny i ekonomiczny adresatów 1P. Wydaje się uzasadnione zaprezentowanie najpierw tezy i dyskusji, jaką wywołała w środowisku naukowym wspomniana już propozycja wysunięta przez Johna H. Elliotta. Na długo wpisał się on w debatę dotyczącą społecznego tła 1P, stymulując badaczy w kierunku analizowania tekstów biblijnych z wykorzystaniem metodologii historii społecznej i teorii socjologicznych. Zradykalizował on stanowisko Leonharda Goppelta<sup>47</sup>, który w 1978 roku postulował, aby odejść od czysto metaforycznej interpretacji wyrażen *πάροικοι καὶ παρεπίδημοι*, za pomocą których autor zwraca się do swoich odbiorców w 1P 2,11. J.H. Elliott postuluje wręcz dosłowne ich odczytanie jako sformułowań określających społeczny, prawny status chrześcijan wpisujących się w tkankę ówczesnej struktury społecznej w postaci jurydycznie określonych klas mieszkańców cesarstwa: napływowych mieszkańców i przybyszów. Ludzie ci w strukturze drabiny społecznej plasowali się wyżej od obcych i niewolników nieposiadających żadnego statusu i praw, a niższej od klasy obywateli<sup>48</sup>. Takie, jedynie techniczne zinterpretowanie *πάροικοι καὶ παρεπίδημοι* („obcych i przybyszów”) prowadzi do rozpoznania audytorium 1P jako osób mieszkających poza miejscem swojego pochodzenia, których prawa społeczne są formalnie ograniczone

---

<sup>46</sup> Szerzej zob. R.L. Rohrbaugh, *The Preindustrial City*, w: *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, ed. Tenze, Peabody 1996, s. 115-118.

<sup>47</sup> Zob. L. Goppelt, *A Commentary on 1 Peter*, transl. and ed. by F. Hahn, Grand Rapids 1993.

<sup>48</sup> Zob. J.H. Elliott, *A Home...*, dz. cyt., s. 67-73; tenże, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 94.

i którzy często są obiektem podejrzeń, oszczerstw i nadużyć ze strony tubylczej ludności, z zasady wrogo nastawionej i podejrzliwej wobec obcych. Ograniczenia tej klasy społecznej dotyczyły m.in. tego, kogo mogą poślubić, rodzajów działalności, jaką mogą prowadzić, posiadania ziemi, dziedziczenia własności, zakładania stowarzyszeń. Ponadto płacili oni wyższe podatki, byli pozbawieni praw politycznych i poddawani surowszym karom<sup>49</sup>. Łacińskim terminem określającym jurydycznie tę warstwę tkanki społecznej było miano *peregrini*. *Peregrini* to właśnie ludzie wolni, lecz nieposiadający praw obywatelskich. Ich status w poszczególnych prowincjach był zróżnicowany. W miastach prowincji zachodnich Anatolii mogli zajmować się handlem i czerpać zeń niemałe zyski, podczas gdy na wsiach położonych na wschodzie *peregrini* należeli do najuboższych w całym cesarstwie, mogli być zmuszani do pracy i traktowani na równi z niewolnikami<sup>50</sup>. Takie czysto jurydyczne odczytanie znaczenia *πάροικοι καὶ παρεπίδημοι* doprowadziło do przypisania odbiorców 1P do głównie rustykalnego środowiska życiowego, rolników dzierżawców o raczej niskim statusie społecznym i ekonomicznym. Co więcej, tego typu interpretacja pociąga za sobą poważny wniosek, że przyjęta i wyznawana wiara w Jezusa Chrystusa nie miała bezpośredniego wpływu na ich pozycję społeczną, którą już w sytuacji przed nawróceniem miał określać status *peregrini*. Czy takie zatem jedynie techniczne i dosłowne rozumienie wyrażen *πάροικοι καὶ παρεπίδημοι* jest właściwe? To zagadnienie stanowi treść najbardziej skomplikowanej debaty dotyczącej 1P, a zogniskowanej wokół odczytywania tych wyrażen w sposób metaforyczny, duchowy lub dosłowny.

Niewątpliwe oba terminy: *πάροικοι* oraz *παρεπίδημοι* oznaczały – w grece zarówno klasycznej, jak i hellenistycznej – mieszkańców, którzy nie byli obywatelami<sup>51</sup> i osiedli w obcym środowisku<sup>52</sup>. W kontekście ST w LXX spotykamy je w odniesieniu do statusu Abrahama i Sary wśród Hetytów, Mojżesza w ziemi Madian, Hebrajczyków w Egipcie, Izraelitów w Egipcie Ptolomeuszów, czy w Psalmie 38[39] dla metaforycznego opisanie sytuacji doczesnego wyobcowania psalmisty wobec Bożej transcendencji (Rdz 15,13; 23,4; 26,3, Wj 2,22; 20,2; Pwt 5,6; Ps 38[39],13; 3Mch 7,19)<sup>53</sup>. Autor 1P wyraźnie jednak odnosi się do obecnego statusu swoich odbiorców, przenosząc go na grunt religijny, duchowy, gdy w 1P 2,9 nazywa ich „wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem,

<sup>49</sup> Por. J.J. Pilch, *A Cultural Handbook to the Bible*, Grand Rapids – Cambridge 2012, s. 70-71.

<sup>50</sup> Zob. A. Puig I Tàrrach, *Le milieu de la Première Epître de Pierre*, „Revista Catalana de Teologia” 5 (1980), no. 1, s. 104-105.

<sup>51</sup> Por. J. Kręcidło, *Sytuacja...*, dz. cyt., s. 342.

<sup>52</sup> Por. D.G. Horrell, *Becoming...*, dz. cyt., s. 104.

<sup>53</sup> Zob. J.H. Elliott, *Conflict...*, dz. cyt., s. 19-20.

świętym narodem, ludem dla Boga na własność” (γένος ἐκλεκτόν, βασιλείον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν). Taki status wydaje się odwrotnością trudnej sytuacji i statusu sygnalizowanego za pomocą określeń *πάροικοι καὶ παρεπίδημοι*<sup>54</sup>. Bezsprzeczny pozostaje fakt, iż treść 1P silnie wskazuje na perspektywę społeczną, mocno uwypuklając stan społecznego wyobcowania adresatów. Jest to konkretne doświadczenie chrześcijan będących obcymi i przybyszami w swoim otoczeniu. Czy jednak powodem takiego stanu rzeczy ma być po prostu ich wyjściowy status, klasa społeczna, z której się wywodzą, niezależne od wyznawanej wiary i stylu życia, który implikuje bycie uczniem Chrystusa? Odpowiedź na to pytanie wydaje się jednym z silniejszych argumentów stanowiących krytykę dosłownego odczytania tych dwóch pojęć jako definiujących jedynie jurydyczny status społeczny adresatów. Jak zauważa Travis B. Williams, gdy autor 1P przedstawia przyczyny cierpienia swoich odbiorców, nigdzie nie nawiązuje do ich statusu społeczno-prawnego, lecz jako powód wrogości otoczenia wskazuje na to, jak żyją: czyniąc dobro, wypełniając sprawiedliwość (1P 2,20; 3,14.16), na to, że odcięli się od dawnych praktyk: rozwiązłości, obżarstwa, pijaństwa, bałwochwalstwa (1P 4,3-4), że po prostu są chrześcijanami (1P 4,16). Nic w badanym tekście nie sugeruje tego, że wrogość i ostracyzm, których adresaci są ofiarami, są w jakikolwiek sposób związane z przynależnością do danej klasy społecznej przed ich nawróceniem<sup>55</sup>. Poza tym założenie o dosłownym odczytaniu *πάροικοι καὶ παρεπίδημοι* z 1P 2,11 stwarza inny jeszcze problem interpretacyjny. Otóż w adresie listu autor zwraca się do odbiorców, tytułując ich jako „wybranych przybyszów diaspory w Poncie, Galacji, Kapadocji, Azji i Bitynii” (ἐκλεκτοῖς παρεπίδημοῖς διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας 1P 1,1). Pojawia się w tym wersecie określenie *παρεπίδημοι*. Jeśli zgadzamy się na dosłowne odczytywanie go w 1P 2,11 jako opisującego ściśle określoną klasę przybyszów, stanowiącą określony rodzaj tkanki ówczesnego społeczeństwa, wówczas oznaczałoby to, że jeśli tak samo mamy go odczytać w 1P 1,1 to list w swoim adresie jest skierowany do tej jedynie wąskiej grupy ludzi: *παρεπίδημοι*. Wydaje się to mało prawdopodobne. Na kolejne dwie trudności w kompleksowym przyjęciu propozycji Johna H. Elliotta czy Armada Puig I Tàrrecha wskazuje Steven R. Bechtler. Po pierwsze, dowodzi, że w pozabiblijnej grece terminy *πάροικοι* oraz *παρεπίδημοι* jako wyrażenia techniczne nie desygnowały jedynie rezydujących przybyszów, lecz określały zarówno rodzimych, jak i napływowych mieszkańców, którzy

<sup>54</sup> Por. J. Kręcidło, *Pouczenia dla wybranych grup adresatów Pierwszego Listu Piotra*, w: *Będziecie Moimi świadkami* (AMA 18), red. M. Basiuk, A. Malina, Warszawa 2012, s. 190-191.

<sup>55</sup> Zob. T.B. Williams, *Persecution...*, dz. cyt., s. 94.

nie byli w pełni obywatelami. Po drugie, jak zauważa, stosowane w 1P terminy *πάροικοι καὶ παρεπίδημοι* dowodzą dużego wpływu tradycji LXX na autora listu<sup>56</sup>. Zestawienie w 1P 1,1 pojęcia *παρεπίδημοι* wraz z *ἐκλεκτοὶ* i *διασπορά*, a następnie połącznie go z *πάροικοι* w 1P 2,11 silnie nawiązuje do żydowskich tradycji o wędrówce, do przebywania patriarchów i Izraela w obcych ziemiach, do przesiedlonej żydowskiej diaspory. Przywołują one w sposób raczej metaforyczny ideę wyobcowania Bożego ludu ze świata<sup>57</sup>. Stąd określenia *πάροικοι καὶ παρεπίδημοι* w 1P 2,11 należałoby zatem, jak się wydaje, zinterpretować raczej jako figurę mowy, która przenosi status właściwy Izraelowi na obecnych, także pogańskich, czytelników listu. Torrey Seland zauważył zresztą, że terminy *πάροικοι καὶ παρεπίδημοι* bywają w literaturze stosowane metaforycznie dla oznaczenia prozelitów. Nie oznacza to według niego, że odbiorcy listu to dawni prozelici, lecz że autor postrzega ich sytuację społeczną jako analogiczną do sytuacji prozelitów żydowskich. Taki miałby być ich status społeczno-duchowy będący skutkiem nawrócenia<sup>58</sup>. Jak się okazuje, sam list dostarcza bardzo niewiele bezsprzecznych dowodów pozwalających na określenie pozycji społecznej czytelników. Stwierdzamy, że takie oznaczenie adresatów jako *πάροικοι καὶ παρεπίδημοι* samo w sobie niewiele nam może powiedzieć o ich konkretnym statusie społeczno-ekonomicznym. Propozycje J.H. Elliotta czy A. Puig I Tàrrecha w dużej mierze opierają się na założeniach wynikających z ogólnej wiedzy o życiu w ówczesnych prowincjach Azji Mniejszej. Statystyczna przewaga terenów wiejskich jest ważną przesłanką i rzeczywiście biedni *peregrini* żyjący na wsi mogli stanowić większość odbiorców pisma. Jednakże nie mamy na to wystarczających dowodów, gdyż inne przesłanki, jak choćby przywoływana już korespondencja Pliniusza z Trajanem, potwierdzają, że chrześcijanie rekrutowali się ze wszystkich stanów i warstw społecznych<sup>59</sup>. Tak jak nie możemy wykluczyć środowiska miejskiego, podobnie nie możemy wykluczać innych niż *peregrini* klas społecznych adresatów 1P<sup>60</sup>. Zresztą sam J.H. Elliott w swoim komentarzu do 1P z 2000 roku stwierdza już, że nie ma konieczności absolutnego rozstrzygnięcia pomiędzy dosłownym i metaforycznym odczytaniem

<sup>56</sup> Zob. S.R. Bechtler, dz. cyt., s. 73.

<sup>57</sup> Por. D.G. Horrell, *Becoming...*, dz. cyt., s. 116-117; P. Harland, *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians. Associations, Judeans, and Cultural Minorities*, New York – London 2009, s. 17.

<sup>58</sup> Zob. T. Seland, *πάροικος καὶ παρεπίδημος: Proselyte Characterizations in 1 Peter?*, „Bulletin of Biblical Research” 11 (2001), no. 2, s. 243; tenże, *Strangers in the Light. Philonic Perspectives on Christian Identity in 1 Peter* (BIS 76), Leiden – Boston 2005, s. 61.

<sup>59</sup> Por. Pliniusz, *Ep.* 10, 96.

<sup>60</sup> Por. S.R. Bechtler, dz. cyt., s. 82-83.

terminów *πάροικοι καὶ παρεπίδημοι*. Konstatuje, że doświadczenie niektórych adresatów jako dosłownie obcych przybyszów posłużyło scharakteryzowaniu stanu wszystkich chrześcijan w pogańskim społeczeństwie<sup>61</sup>. Warto w tym kontekście choćby wspomnieć jeszcze Karen H. Jobes, która – po części zgadzając się ze stanowiskiem J.H. Elliotta – wysunęła własną, dość oryginalną propozycję dosłownej interpretacji *πάροικοι καὶ παρεπίδημοι*. Wyrażenia te, według niej, technicznie określają społeczny status adresatów 1P jako obcych i przybyszów, którzy mieli kontakt z samym Piotrem Apostołem w Rzymie w latach 40. I wieku i osiedlili się w Azji Mniejszej wskutek kolonizacji tych terenów za cesarza Klaudiusza<sup>62</sup>. To stanowisko jest jednak bardzo trudne do obronienia z uwagi na szereg założeń niepopartych mocnymi dowodami<sup>63</sup>.

Podsumowując, nie zgadzamy się na jedynie dosłowne i juredyczne zinterpretowanie terminów *πάροικοι καὶ παρεπίδημοι* przypisujące adresatów do określonej, dość niskiej klasy społecznej. Jednocześnie przyjmujemy ten opis jako wskazujący na ich konkretne doświadczenie społeczne polegające na byciu wyobcowanymi, naznaczonymi formami wrogości i ostracyzmu. Taka wydaje się tożsamość odbiorców pisma, która jest konsekwencją ich sposobu życia wypływającego z przyjętej i wyznawanej wiary<sup>64</sup>. Nie wyklucza to oczywiście tego, że jakaś część członków tych wspólnot mogła rekrutować się z klasy społecznej *peregrini*. Wówczas metaforycznie zastosowane do wszystkich, niezależnie od ich konkretnego statusu społecznego, określenia *πάροικοι καὶ παρεπίδημοι* stają się bardziej realne i wyraziste. Nie ma konieczności wykluczania ani dosłownego, ani metaforycznego użycia tych terminów. Język pozwala na nieograniczone, płynne w percepcji poszczególnych odbiorców przechodzenie pomiędzy tymi sposobami rozumienia.

Kwestią w dalszym ciągu otwartą pozostaje próba wskazania dominujących klas społecznych wraz z ich statusem ekonomicznym, stanowiących o profilu wspólnot, do których adresowany jest 1P. W samym liście znajdujemy kilka istotnych wskazówek, które pozwalają obraz tego profilu zrekonstruować. Część z nich znajduje się w tzw. zasadach czy kodach życia domowego 1P 2,11-3,12. Są

<sup>61</sup> Por. J.H. Elliott, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 481.

<sup>62</sup> Zob. K.H. Jobes, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 24-41; też, *“Foreigners and Exiles”...*, dz. cyt., s. 34.

<sup>63</sup> Zarzuty dotyczą choćby implikacji wczesnej daty powstania 1P, niepewności co do wizyty Piotra w Rzymie w latach 40. I wieku, braku pewności co do powiązania Żydów wypędzonych z Rzymu z kolonistami w Azji Mniejszej, rzeczywistego sposobu zakładania tzw. kolonii tytularnych. Szczegółową krytykę tezy K.H. Jobes możemy znaleźć w: D.G. Horrell, *Becoming...*, dz. cyt., s. 115.

<sup>64</sup> Por. A. Kuśmirek, *Stosunek pierwotnego Kościoła do pogan na tle statusu cudzoziemca w świecie hellenistyczno-rzymskim*, w: *Nowy Testament a religie*, red. I.S. Ledwoń, Lublin 2011, s. 139-140.

tam zawarte konkretne pouczenia autora zwrócone do przedstawicieli określonych stanów. Autor niewątpliwie liczy się z tym, że audytorium składa się z mężczyzn i kobiet, żon (1P 3,1-6) i mężów (1P 3,7), osób wolnych (1P 2,16) i niewolników (sług domowych 1P 2,18-20). Inne fragmenty ujawniają, że liczy się również ze starszymi i młodymi (1P 5,1-5a) oraz osobami posiadającymi status i role usankcjonowane przez konwencjonalne normy obywatelskie (1P 2,13-17)<sup>65</sup>.

Jedną z wyszczególnionych grup stanowią „niewolnicy” (οἱ οἰκέται). Jak już wykazywaliśmy uprzednio, takie określenie nie desygnuje niewolników w ogóle, gdyż wówczas najprawdopodobniej zastosowano by pojęcie δοῦλοι. Dosłownie określa ono „sługi domowe”. Analiza retoryczna pozwoliła nam rozpoznać to określenie jako retoryczny paradygmat. W grupie οἰκέται mają się odnaleźć wszyscy chrześcijanie stanowiący sługi Boga w ich nowym domostwie, jakie stanowi wspólnota ludu Bożego. Patrząc jednakże z perspektywy historii społecznej, warto zauważyć, że dosłowne rozumienie οἱ οἰκέται wskazuje na konkretną i dość liczną grupę społeczną. Szacuje się, że οἰκέται stanowić mogli mniej więcej jedną trzecią populacji ówczesnej Anatolii. Mogli pracować na rzecz swoich panów jako służba domowa w różnorodnych sprawach dotyczących administrowania domostwem, a także reprezentować swych patronów we wszelkich kwestiach biznesowych<sup>66</sup>. Zdarzało się, że byli solidnie wykształceni i zabezpieczeni ekonomicznie, choć wydaje się, że w większości przypadków żyli w niedostatku i niepewności, gdyż to właśnie ich dotyczyły najszybciej i najmocniej wszelkie regionalne czy związane z daną przedsiębiorczością kryzysy ekonomiczne<sup>67</sup>.

Spotykamy w 1P również pouczenia adresowane do żon (1P 3,1-6). Może to być kolejna wskazówka dotycząca możliwego statusu ekonomicznego adresatów. Otóż autor 1P w 1P 3,3 upomina kobiety, aby koncentrowały się na pięknie wewnętrznym, a nie zewnętrznym. Przestrzega kobiety, należące do potencjalnych odbiorców listu, wprost pisząc do żon: „ozdobą niech będzie nie to, co na zewnątrz, wyszukane fryzury, strojenie się w złoto, zakładanie sukien” (ὦν ἔστω οὐχ ὁ ἔξωθεν ἐμπλοκῆς τριχῶν καὶ περιθέσεως χρυσίων ἢ ἐνδύσεως ἱματίων κόσμος 1P 3,3). Wydaje się, że takie konkretne przestrogi mogą wskazywać na to, że wśród chrześcijanek stanowiących implikowane audytorium 1P musiały być i takie, które dysponowały znacznym majątkiem. Przejmowanie się stylem własnego uczesania, czy w ogóle posiadanie wytwornych strojów i biżuterii niewątpliwie dotyczyło bardzo wąskiej grupy ówczesnego

<sup>65</sup> Zob. J.H. Elliott, *What...*, dz. cyt., s. 75-76.

<sup>66</sup> Por. J. Kręcidło, *Pouczenia...*, dz. cyt., s. 191-192.

<sup>67</sup> Por. T.B. Williams, *Persecution...*, dz. cyt., s. 118-119.

społeczeństwa. Jednakże niektórzy badacze w procesie rekonstruowania statusu ekonomicznego audytorium 1P odrzucają przesłankę płynącą z przywołanego powyżej fragmentu, określając *passus* 1P 3,3 jako powielenie konwencjonalnych stereotypowych pouczeń dotyczących stroju<sup>68</sup>. Wydaje się jednak, jak słusznie zauważyła Alicia J. Batten, że taka konkretna *pareneza* nie jest zaprojektowana na bycie pozbawioną jakiegokolwiek rzeczywistego odniesienia do sytuacji kobiet należących do wspólnot pierwszych odbiorców analizowanego pisma. Gdyby nie było niebezpieczeństwa, o którym mówi autor w 1P 3,3, przestrzegając przed skupianiem się na kunsztownych fryzurach i luksusowych przedmiotach, zamieszczanie takiej przestrogi byłoby bezpodstawne<sup>69</sup>. Wskazywałoby to zatem na fakt, że niektóre z kobiet stanowiących społeczność adresatów 1P musiały należeć do wąskiej grupy osób bardzo zamożnych<sup>70</sup>.

Treść omawianego pisma w 1P 2,13-17 dostarcza kolejnej wskazówki na temat warunków socjoekonomicznych jego adresatów. Fragment ten zawiera *po-naglenia* w kierunku czynienia dobra publicznego<sup>71</sup>. Zachęta do bycia dobrymi obywatelami swoich miast ma w optyce autora być kontrargumentem wobec oszczerstw kierowanych przeciw chrześcijanom jako rzekomym wywrotowcom. Tego typu odniesienie do podejmowania działań na arenie obywatelskiego zaangażowania sugeruje obecność wśród adresatów pełnoprawnych obywateli, a zatem dość wysokiej klasy społecznej elity<sup>72</sup>.

Jeszcze inną odpowiedź dotyczącą profilu społeczno-ekonomicznego adresatów można dostrzec we fragmencie 1P 5,1-4. Otóż zawiera on pouczenie skierowane do „starszych” (*πρεσβύτεροι*), którzy są rozumiani jako stojący na czele wspólnot chrześcijańskich. Autor przestrzega ich przed chciwością i zyskami osiąganymi wskutek nieuczciwości określonej mianem „haniebnego zysku” (*αισχροκερδῶς* 1P 5,2). Choć jest to dość ogólne wskazanie, zawsze aktualne i potrzebne piastującym jakąkolwiek władzę czy sprawującym przywództwo, to wydaje się potwierdzać fakt istnienia takiego realnego zagrożenia dla owych *πρεσβύτεροι*. Kwestią nierozstrzygniętą pozostanie wątpliwość, skąd pochodził majątek, który starsi mieli do dyspozycji i z którego mogliby czerpać haniebny zysk. Jeśli byłyby to środki, jakie powierzali im wszyscy członkowie wspólnoty do zarządzania i podziału, wówczas to pouczenie niewiele wnosi do

<sup>68</sup> Chodzi tu o takich badaczy jak: R.S. Bechtler, J.R. Michaels, L. Goppelt, J.H. Elliott, zob. S.R. Bechtler, dz. cyt., s. 68.87; L. Goppelt, dz. cyt., s. 221; J.H. Elliott, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 564.

<sup>69</sup> Zob. A.J. Batten, *Neither Gold nor Braided Hair (1 Timothy 2.9; 1 Peter 3.3): Adornment, Gender and Honour in Antiquity*, „New Testament Studies” 55 (2009), no. 4, s. 497.

<sup>70</sup> Por. T.B. Williams, *Persecution...*, dz. cyt., s. 119-120.

<sup>71</sup> Por. D.E. Hiebert, *1 Peter*, Winona Lake 2008<sup>3</sup>, s. 24.

<sup>72</sup> Por. B. Witherington III, dz. cyt., s. 35.



rozumienia społeczno-ekonomicznego obrazu adresatów. Gdyby natomiast były to środki powierzane im przez niektórych chrześcijan, będące ich nadwyżką ekonomiczną, wówczas ujawniałoby to obecność wśród adresatów pewnego odsetka osób stabilnych finansowo, żyjących powyżej poziomu utrzymania egzystencji<sup>73</sup>.

Przedstawione powyżej przesłanki, wypływające z treści samego listu, dość poważnie podważają tezę o profilu społeczno-ekonomicznym adresatów będących głównie ludźmi biednymi, żyjącymi na wsi<sup>74</sup>. Należałoby raczej stwierdzić, że najprawdopodobniej pierwsi odbiorcy 1P wywodzili się z mieszanych środowisk i prezentowali szerokie spektrum klas społecznych i ekonomicznych<sup>75</sup>. Od niewolników i ubogich chłopów, poprzez godziwie prosperujących rolników i sługi, aż po zamożnych przedstawicieli elit obywatelskich. Jednocześnie musimy brać pod uwagę dane historyczne, które – opisując realia ekonomiczne – wskazują, że większość ówczesnej populacji imperium żyła na poziomie minimum egzystencji<sup>76</sup>. Przesłanki nie prowadzą więc do wysunięcia jednoznacznego wniosku. Wydaje się, że choć powinniśmy myśleć o niejednorodnym środowisku społecznym i ekonomicznym, to większość odbiorców pisma znajdowała się najprawdopodobniej w mocno niestabilnej sytuacji finansowej<sup>77</sup>.

Wreszcie, dopełniając obrazu tła społeczno-kulturowego, chcemy przyrzeć się instytucjom ówczesnej kultury. Fakt dystansowania się wyznawców Chrystusa od zachowań wspólnych wszystkim mieszkańcom społeczności ma w naszym rozumieniu doniosłe znaczenie. Jak się wydaje, właśnie separowanie się od kulturowych instytucji społecznych stało się główną przyczyną cierpień doświadczanych przez adresatów 1P, a będących skutkiem wymierzonej przeciw nim wrogości otoczenia. W samym liście odnajdujemy dowody wskazujące na fakt rezygnacji chrześcijan z udziału w kulcie cesarskim, kulcie poświęconym lokalnym bóstwom, a co za tym idzie – z udziału w stowarzyszeniach. Autor apeluje do swoich odbiorców, aby zerwawszy z uprzednim sposobem życia, nie wracali więcej do niego, kierując się dalej zasadami przyjętej wiary (1P 1,14-15.18-19; 2,1-12; 4,3-4). Właśnie wiara jest argumentem o wielkiej sile przekonywania, który pozwolił im tak radykalnie zanegować

---

<sup>73</sup> Zob. T.B. Williams, *Persecution...*, dz. cyt., s. 122-123.

<sup>74</sup> Por. B. Witherington III, dz. cyt., s. 35.

<sup>75</sup> Por. P.J. Achtemeier, dz. cyt., s. 55-57.

<sup>76</sup> Zob. D.G. Horrell, *Aliens and Strangers? The Socioeconomic Location of the Addressees of 1Peter*, w: *Engaging Economics. New Testament Scenarios and Early Christian Reception*, ed. B.W. Longenecker, K.D. Liebengood, Grand Rapids 2009, s. 198-199.

<sup>77</sup> Por. T.B. Williams, *Persecution...*, dz. cyt., s. 127-128.

niektóre instytucje ówczesnej kultury<sup>78</sup>. Kwestią nadrzędną było wyrzeczenie się wszelkich form idolatrii oraz towarzyszących jej uczynków i postaw, takich jak uleganie żądom, złe postępowanie, obżarstwo i pijaństwo, które równie negatywnie były oceniane przez chrześcijan. Badania ujawniają fakt, iż w okresie redakcji 1P w miastach Azji Mniejszej przestrzeń obywatelska uległa już takiej transformacji, że budynki cesarskie absolutnie zdominowały krajobraz. Kult imperialny był kultem centralnym i niezwykle istotnym na tych terenach<sup>79</sup>. Co więcej, brak zgody na udział w tym boskim kulcie imperatora, postrzeganym przez wierzących w Chrystusa jako nieakceptowalne bałwochwalstwo, był traktowany jako wypowiedzenie obywatelskiej lojalności wobec Rzymu i uderzenie w instytucję państwową<sup>80</sup>. Interesujące i dość enigmatyczne pozostaje wezwanie skierowane przez autora w 1P 2,17, w którym czytamy: „Boga się bójcie, króla czcicie” (τὸν θεὸν φοβεῖσθε, τὸν βασιλέα τιμᾶτε). Nie wiemy, co autor 1P ma na myśli w tak sformułowanym wezwaniu ani jakie konkretne praktyki miałyby czynić zadość uczczeniu cesarza. W kontekście całego pisma wydaje się, że chce znaleźć pewną płaszczyznę pozwalającą zachować monoteizm i uniknąć bałwochwalczego kultu, przy jednoczesnej próbie zachowania jedności społecznej i uniknięcia przypisania adresatom etykiety antyobywatelskich rebeliantów<sup>81</sup>. Poza kultem cesarskim bardzo dobrze funkcjonował kult poświęcony lokalnym bóstwom, który również był postrzegany jako naturalny obowiązek wszystkich mieszkańców. Nie był on rozumiany jedynie w sensie religijnym, lecz również społecznym, politycznym, ekonomicznym. Uroczystości religijne, w tym składanie ofiar, były częścią towarzyszącego im szerokiego spektrum życia obywatelskiego. Jak zauważa Janusz Kręcidło, chrześcijanie, chcąc uniknąć bałwochwalstwa i rezygnując z udziału w składaniu ofiar bóstwom, wykluczali się z normalnego życia społeczności i ściągali na siebie podejrzliwość i gniew otoczenia. Rezygnacja z kultu imperialnego mogła ściągnąć represje ze strony Rzymu, rezygnacja z kultu lokalnych bóstw opiekuńczych zaś mogła sprowadzić na społeczność gniew bogów i brak ich przychylności objawiający się w postaci

---

<sup>78</sup> Zob. J. Kręcidło, *Świat pogański wobec rodzącego się chrześcijaństwa. Dlaczego chrześcijanie nie byli lubiani w starożytnym świecie?*, w: *Ex oriente lux*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2010, s. 284-285.

<sup>79</sup> Por. D.G. Horrell, *Becoming...*, dz. cyt., s. 112.

<sup>80</sup> Zob. J. Kręcidło, *Inkulturacja chrześcijaństwa w świecie hellenistyczno-rzymskim czasów Nowego Testamentu*, w: *Nowy Testament a religie*, red. I.S. Ledwoń, Lublin 2011, s. 106-107.

<sup>81</sup> Por. J.S. Kloppenborg, *Associations, Christ groups, and Their Place in the Polis*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche” 108 (2007), no. 1, s. 47-49.

jakiegoś nieszczęścia<sup>82</sup>. Jeszcze jedną konsekwencją unikania uczestniczenia w składaniu ofiar bóstwom było samo wykluczanie się chrześcijan z udziału w dobrowolnych stowarzyszeniach handlowych, pogrzebowych i innych. Stowarzyszenia te stanowiły niezwykle istotny element życia społecznego, dawały wielkie wsparcie socjalne, bezpieczeństwo, umożliwiały prowadzenie działalności handlowej. Jednakże udział w spotkaniach w ramach stowarzyszeń, zwłaszcza w ucztach, zawsze wiązał się z pewną formą kultu bogów. Wydaje się, że opis dawnych praktyk chrześcijan z 1P 4,3-4, gdzie jest mowa o rozpuście, namiętnościach, pijaństwie, obżarstwie, hulankach i niegodziwym bałwochwalstwie, może nawiązywać do sposobu przeżywania uczt, do których dostęp dawały stowarzyszenia<sup>83</sup>. Prawdopodobnie więc takie oddzielenie się chrześcijan od instytucji kultury musiało mieć również negatywny wpływ na ich status ekonomiczny. Widzimy zatem, jak skomplikowany i trudny był proces inkulturowania się wyznawców Chrystusa w ówczesnym świecie, z którego przecież się wywodzili i który uprzednio był ich światem<sup>84</sup>.

Przedstawiony powyżej obraz szerokiego tła społeczno-kulturowego 1P pozwala nam konkretnie i praktycznie rozumieć kontekst, przyczyny i formy cierpień adresatów, które stanowią jeden z głównych obszarów naszych zainteresowań. To niesprawiedliwe cierpienie w samym liście ukazane jest jako konkretne i smutne doświadczenie wierzących, spowodowane przez społeczny ostracyzm i wiele form wymierzonej przeciw nim tzw. złej mowy w postaci oszczerstw, złorzeczenia, lżenia, przekleństw (1P 1,6; 2,12.15.19-20; 3,6.9.13.14.16.17.18; 4,1.2.4.13.14.16.19; 5,8-9.10)<sup>85</sup>. Takie formy ucisku nie przybierają jeszcze postaci krwawych i centralnie organizowanych prześladowań chrześcijan. Nie wspomina się w badanym liście o fizycznej agresji, więzieniu, torturach czy egzekucjach. Tego typu prześladowania miały miejsce w późniejszej historii<sup>86</sup>. Sytuacja odbiorców 1P nie odzwierciedla zatem instytucjonalnego

<sup>82</sup> Kult oddawany lokalnym bóstwom opiekuńczym zapewniał mieszkańcom danej społeczności, w rozumieniu ówczesnych, opiekę i bezpieczeństwo określane mianem *pax deorum*, zob. J. Kręcidło, *Inkulturowanie...*, dz. cyt., s. 106-107.

<sup>83</sup> Zob. J.H. Walton, C.S. Keener, *The NIV Cultural Backgrounds Study Bible*, Michigan 2016, 17233.

<sup>84</sup> Por. J. Kręcidło, *Inkulturowanie...*, dz. cyt., s. 106-107.

<sup>85</sup> Por. S. Hałas, *Zmartwychwstanie Chrystusa w życiu chrześcijan. Refleksja biblijna nad Pierwszym Listem św. Piotra*, Kraków 1992, s. 45.

<sup>86</sup> Pierwsze dokumenty historyczne potwierdzające oficjalną politykę prześladowczą Rzymu wobec chrześcijan wskazują na okres panowania Decjusza (około 250 roku po Chr.), a najcięższe represje miały miejsce za Dioklecjana (lata 285-305 po Chr.). Do tego czasu wybuchy agresji wobec wyznawców Chrystusa miały charakter lokalny i występowały sporadycznie, zob. J. Kręcidło, *Świat...*, dz. cyt., s. 283; J. Kiersztein, dz. cyt., s. 122.

prześladowania ze strony władz cesarskich, lecz głównie lokalnie występujące formy nie mniej dotkliwego, werbalnego ucisku<sup>87</sup>.

Powód takiego stanu rzeczy już zarysowaliśmy, wskazując na odmienny sposób postępowania wierzących w Chrystusa, związany z rezygnowaniem ze wspólnych wszystkim, zewnętrznych przejawów życia obywatelskiego. Takie postawy motywowane były na poziomie wiary w jedynego Boga, a ich celem było uniknięcia bałwochwalstwa. Natomiast po przyjęciu perspektywy pogan można wskazać, jak się wydaje, że konflikt nie miał podłoża religijnego, gdyż w okresie starożytności wyznawcy politeizmu byli otwarci na nowe rodzaje kultu. Wynika z tego, że zarzuty wobec chrześcijan osadzone były na płaszczyźnie społecznej. Chrześcijanie byli totalnie niezrozumiani dlatego, że ich ekskluzywne odrzucenie wszelkich form kultu bogów ujawniało się w zewnętrznym odseparowaniu się od instytucji społecznych i kulturowych. Na chrześcijan, możemy przypuszczać, spoglądano z coraz większą rezerwą, nieufnością i wreszcie agresją, widząc w nich element antyspołeczny, w jakiś sposób zagrażający porządkowi, niszczący, zatruwający tkankę społeczną. Ich zachowanie mogło być odbierane przez otoczenie wręcz jako obraźliwe. To, że wyznawcy Chrystusa byli postrzegani jako złoczyńcy i byli uciskani za bycie chrześcijanami, dowodzi istnienia już utartych negatywnych i krzywdzących stereotypów na ich temat, przypięcia im etykiety dewiantów, grupy antyspołecznej, którą należy zwalczać<sup>88</sup>. Stereotypy, podejrzenia, ignorancja, strach przed tym, co obce, dalej napędzały ucisk w postaci różnych form werbalnych ataków silnie potwierdzonych w 1P<sup>89</sup>.

Należy również pamiętać, że w ówczesnej kulturze kolektywistycznej życie ludzi było skoncentrowane wokół grup, do których się przynależało. Podstawową komórką była rodzina, domostwo liczące około 50 osób, zawierające oprócz krewnych również sługi i niewolników. Idea przynależności i wzajemnej odpowiedzialności była niezwykle silnie rozwinięta. Ujma na honorze jednego z członków rodziny sprowadzała hańbę na cały dom. W takich kategoriach należy rozumieć sytuację, gdy ktoś stawał się chrześcijaninem, ponieważ przez radykalną zmianę swoich zachowań w przestrzeni publicznej ściągał wstyd na całą grupę – rodzinę, zagrażał jej pozycji i stabilności. Wydaje się, że ataki na chrześcijan, o których myślimy w kontekście 1P, mogły wydarzać się w dużej mierze właśnie na tym poziomie. Naciski i represje wobec chrześcijan mogły być

---

<sup>87</sup> Por. A.T. Monera, *The Christian's Relationship to the State According to the New Testament: Conformity or Non-Conformity?*, „Asia Journal of Theology” 19 (2005), no. 1, s. 118-119.

<sup>88</sup> Zob. D.A. de Silva, *Honor, Patronage, Kinship & Purity. Unlocking New Testament Culture*, Downers Grove 2000, s. 47; J. Kręcidło, *Inkulturacyja...*, dz. cyt., s. 105.109.

<sup>89</sup> Por. J.H. Elliott, *Conflict...*, dz. cyt., s. 21-22.

często powodowane tzw. ratowaniem dobra rodziny i miały skłonić wierzących do powrotu do dawnych praktyk życia społecznego, na drogę tak rozumianej normalności<sup>90</sup>.

Obecnie, na tle przedstawionego tła społeczno-kulturowego, o wiele bardziej praktycznie i konkretnie możemy odczytywać treść 1P. List jest odpowiedzią na doświadczenie niesprawiedliwego cierpienia będącego skutkiem takiego właśnie społecznego ucisku. Utrzymująca się w ten sposób sytuacja stanowiła zagrożenie dla wielu chrześcijan, a pokusa powrotu do dawnego stylu życia motywowała redakcję pisma. List, jak to już widzieliśmy uprzednio, umacnia wierzących w wytrwałości, daje nadzieję, wskazuje na przyszłą chwałę, motywuje do pozostania wiernymi Bogu w znoszeniu tych cierpień na wzór Chrystusa, czyniąc dobro i rezygnując z odwetu i przemocy.

### 3.3. Cierpienie i chwała w świetle charakterystyk antropologiczno-kulturowych

Niniejszy podrozdział monografii, w ramach badania idei cierpienia i chwały w kulturze społeczno-kulturowej 1P, zawiera spojrzenie na interesujące nas zagadnienia z perspektywy charakterystyk antropologiczno-kulturowych. Punktem wyjścia naszych działań jest wspomniana powyżej teza określająca starożytne społeczeństwa basenu Morza Śródziemnego jako spójne kulturowo *milieu*. Każda społeczność, jak wiemy, posiada swoje własne rozumienie zagadnień społeczno-kulturowych, a żyjący w danym miejscu i czasie ludzie nabywają go przez wychowanie, edukację i przeżywają we wszelkich społecznych interakcjach. Autorzy i pierwsi odbiorcy NT wzrastali i żyli w ramach jednej kultury, w kręgu podobnie określanych wartości. Kluczowym zatem jest zrozumienie tamtej kultury, która obejmuje właśnie wartości, sposoby interakcji, patrzenia na świat. Są one wspólne, naturalne i spontanicznie wyrażane przez osoby żyjące w tamtych społecznościach. To właśnie kultura stanowi konieczne ramy wszelkiej skutecznej komunikacji<sup>91</sup>. Chcemy więc ukazać cechy tamtej kultury, która była kulturą kolektywistyczną, i obecne w niej podstawowe wartości, jakimi były honor i wstyd oraz charakterystyki związane z pokrewieństwem oraz relacjami opartymi na schemacie patron – klient. Takie spojrzenie pozwoli nam odczytać fragmenty 1P mówiące o cierpieniu i chwale w szerszej perspektywie. Nie jest to sztuczne nakładanie na tekst modelu interpretacyjnego mającego

<sup>90</sup> Zob. J. Kręcidło, *Świat...*, dz. cyt., s. 283.

<sup>91</sup> Zob. D.A. de Silva, dz. cyt., s. 17-18.

jedynie potwierdzić zakładaną uprzednio tezę, ale próba wejścia w rzeczywistą mentalność, strukturę myślenia ludzi żyjących w tamtych społecznościach. Działania egzegetyczne prowadzone w takiej antropologiczno-kulturowej, optyce pozwalają wydobywać dotychczas marginalizowane obszary znaczeniowe tekstu osadzonego w przeszłości<sup>92</sup>, w kulturze zgoła odmiennej od naszej (np. europejskiej XXI wieku). Aby nie popełnić błędu narzucania wspólnych nam obecnie wartości i schematów społecznych relacji<sup>93</sup>, konieczne jest podjęcie refleksji, którą obecnie zamierzamy przedstawić. Działania te pozwolą nam lepiej rozumieć znaczenia implikowane przez autora 1P i prawdopodobnie bezbłędnie wychwytywane przez pierwszych adresatów badanego listu.

### 3.3.1. Cierpienie i chwała w świetle wartości honoru i wstydu w starożytnych kulturach kolektywistycznych

Model kultury określanej mianem kolektywistycznej, odmiennej od nam współczesnych kultur indywidualistycznych, jest niewątpliwie wspólnym środowiskiem funkcjonowania osób żyjących w basenie Morza Śródziemnego w starożytności, a więc autorów i pierwszych odbiorców pism NT. Głównym założeniem kultury kolektywistycznej była ścisła przynależność każdej jednostki do określonej grupy społecznej. Przynależność do podstawowej grupy, jaką stanowiła rodzina, klan, a dookreślały miejsce urodzenia czy płeć, nie była związana z partykularnym wyborem poszczególnych członków grupy. Kolektywizm polegał na zorientowaniu jednostki na grupę, na przekonaniu, że to grupa, a nie jednostka, jest celem samym w sobie. W ramach takiej kultury kolektywistycznej zadaniem pojedynczej osoby jest dążenie do poprawiania pozycji społecznej grupy, do której przynależy. To przynależność do danej grupy i owa grupa *de facto* nadają jednostce należy jej status społeczny<sup>94</sup>.

Niewątpliwie wartościami osiowymi kolektywistycznej starożytnej kultury śródziemnomorskiej były honor oraz jego antonim – wstyd. Honor, rozumiany jako dobra reputacja, uznanie w oczach opinii publicznej, był najbardziej pożądanym dobrem, celem, motywacją wszelkich działań, determinował niemalże wszystkie aspekty życia: zachowanie, interakcje z innymi, strój, jadłospis,

<sup>92</sup> Por. J. Kręcidło, *Honor...*, dz. cyt., s. 22.

<sup>93</sup> Por. J.H. Elliott, *What...*, dz. cyt., s. 91.

<sup>94</sup> Por. B.J. Malina, *Collectivism in Mediterranean Culture*, w: *Understanding the Social World of the New Testament*, ed. D. Neufeld, R.E. DeMaris, New York 2010, s. 19; por. tenże, *Understanding New Testament Persons*, w: *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, ed. R.L. Rohrbaugh, Peabody 1996, s. 46-47.

kwestie związane z małżeństwem czy pogrzebem<sup>95</sup>. Z kolei wstyd, powodowany jakąś hańbą, stanowił największą społeczną katastrofę. O stopniu ich doniosłości, o znaczeniu honoru i wstydu jako wartości fundamentalnych, świadczą źródła literackie powstające od czasów homeryckich aż do rzymskich<sup>96</sup>. Kryteria honoru i wstydu są zatem kluczowymi do zrozumienia wszystkich pozostałych charakterystyk kulturowych w społecznościach śródziemnomorskich czasów NT<sup>97</sup>. W takim razie, aby w całej głębi i bogactwie móc odczytać znaczenie powstałych w tamtym środowisku tekstów, w tym 1P, musimy uwrażliwić się na dynamikę społeczną, jaką wyznaczają wartości honoru i wstydu.

Właściwością kultury kolektywistycznej było to, że tak honor, jak i wstyd przyznawane były jednostce przez społeczność. Dążeniem ówczesnych było więc pozyskiwanie honoru oraz jego publicznego uznania<sup>98</sup>. Odbywało się to w dwojaki sposób, stąd mówimy o dwóch rodzajach otrzymywania tychże przymiotów: dziedzicznym i nabywanym (przyznawanym). Pierwszy wynikał z faktu urodzenia i – co za tym idzie – przynależności do określonej rodziny. Drugi rodzaj honoru zdobywało się w rywalizacji z innymi i poprzez jego publiczne uznanie przez społeczność<sup>99</sup>. Społeczne relacje przenikała tzw. gra wyzwania – odpowiedź, która służyła zdobywaniu bądź broniению własnego honoru przez odbieranie go innym. Do podstawowych zasad należało to, że rywalizowali ludzie o podobnym statusie, potrzebne było publiczne wyzwanie kogoś przez słowo lub czyn, uznanie wyzwania przez osobę wyzwana i społeczność, odpowiedź na wyzwanie, wreszcie werdykt publiczności wskazujący zwycięzcę konfrontacji<sup>100</sup>. Bardzo istotne jest to, że właśnie do publiczności należała ostateczna ocena, werdykt o przyznaniu bądź utraceniu honoru, niezależnie od zdania samych zaangażowanych w rywalizację. Mamy zatem sieć kontaktów międzyludzkich przenikniętą duchem nieustannej walki o zdobycie publicznego uznania honoru. Taki system skutkował intensyfikacją postaw związanych z zazdrością, współzawodnictwem, walką, co określamy

<sup>95</sup> Por. R.L. Rohrbaugh, *Honor. Core Value in the Biblical World*, w: *Understanding the Social World...*, dz. cyt., s. 109.

<sup>96</sup> Szerzej zob. D.A. de Silva, dz. cyt., s. 23; por. K. Siwek, dz. cyt., s. 56.

<sup>97</sup> Zob. H. Moxnes, *Honor and Shame*, w: *The Social Sciences...* dz. cyt., s. 19; por. J. Kręcidło, *Honor...*, dz. cyt., s. 19.

<sup>98</sup> Por. R.L. Rohrbaugh, *Honor...*, dz. cyt., s. 111.

<sup>99</sup> Por. H. Moxnes, dz. cyt., s. 20.

<sup>100</sup> Instytucja werdyktu publiczności (społeczności), jako ostatecznej instancji przyznającej bądź odbierającej najistotniejszą wartość honoru, określana jest w literaturze przedmiotu mianem *Public Court of Reputation* (PCR), zob. J. Kręcidło, *Honor...*, dz. cyt., s. 43-44; Z. Crook, *Honor, Shame and Social Status Revisited*, „Journal of Biblical Literature” 128 (2009), no. 3, s. 591-611.

mianem społeczeństwa agonistycznego<sup>101</sup>. Kategorie honoru i wstydu jako formy oceny społecznej zmuszały równocześnie do nieustannej oceny zachowania własnego i innych, stanowiły rodzaj sankcji, generując choćby sieć plotek traktowanych jako mechanizm społecznej kontroli.

Odmienne standardy określały zachowania honorowe i hańbiące dla mężczyzn i kobiet. Zdobywanie honoru lub jego utrata, w postaci zawstydzenia, w kulturze kolektywistycznej pociągały za sobą oczywiście zysk lub stratę dla podstawowej grupy przynależności, jaką dla jednostki stanowiła rodzina. Każdy musiał być nieustannie czujny i gotowy do obrony honoru swojego i swojej rodziny. Z rodziną symbolicznie łączyły człowieka krew i noszone imię, odwołujące się do imienia rodziny. Determinowało to obowiązek lojalności: ciągłego pomnażania i bronięcia honoru swojej rodziny. Naturalną konsekwencją takiego stanu rzeczy była postawa podejrzliwości i nieufności wobec osób spoza kręgu swoich, czyli należących do własnego klanu<sup>102</sup>. Poza przynależnością do grup naturalnych, takich jak rodzina czy naród, ludzie na podstawie osobistych decyzji zrzeszali się w różnorodnych stowarzyszeniach. Tu jednak honor jednostki nie wzrastał na podstawie samej tylko przynależności do danej grupy. Grupy te często cechował ekskluzywny charakter, więc ogół społeczeństwa pozostawał dość zdystansowany co do nich i ich wewnętrznych ocen dotyczących honoru ich członków<sup>103</sup>. Przynależność do wspólnoty wierzących, w rozumieniu autorów NT, w ówczesnej konstelacji instytucji społecznych, postrzegana była, jak się wydaje, jako przynależność do nowej chrześcijańskiej rodziny z wszystkimi przysługującymi temu prerogatywami. Tymczasem ogół populacji bycie chrześcijaninem rozpatrywał raczej w perspektywie przynależności do stowarzyszenia.

Konieczne w tym kontekście jest dostrzeżenie jeszcze innej kategorii, mianowicie łaski. To pojęcie, którego znaczenie rozwinie w dalszej części monografii, wiąże się z religijnym podłożem honoru. Religijność starożytnych mieszkańców basenu Morza Śródziemnego naturalnie wypełniała wszystkie aspekty życia tamtej kultury. Łaskę rozumiemy jako sposób legitymizacji, przyznawania honoru bezpośrednio przez boga/bogów. Ta kategoria ukazuje honor jako cnotę, uprzywilejowaną relację z bóstwem, a nie tylko jako cel osiągnięty w agonistycznej rywalizacji społecznej<sup>104</sup>.

---

<sup>101</sup> Por. R.L. Rohrbaugh, *Honor...*, dz. cyt., s. 112; H. Moxnes, dz. cyt., s. 20-21.

<sup>102</sup> Zob. J. Kręcidło, *Honor...*, dz. cyt., s. 39-40, 54.

<sup>103</sup> Por. tamże, s. 60.

<sup>104</sup> Por. H. Moxnes, dz. cyt., s. 26.



Chcemy obecnie wykazać, jak osiowe wartości kultury starożytnych mieszkańców Cesarstwa Rzymskiego – honor i wstyd – znajdują odzwierciedlenie w 1P i jak, korzystając z tych charakterystyk, autor listu bardzo umiejętnie operuje ich znaczeniami. Podczas lektury 1P uderzającą jest sama statystyczna obserwacja określeń należących do semantycznej terminologii honoru i wstydu. Większość z nich bezpośrednio łączy się z interesującymi nas pojęciami cierpienia i chwały. Terminologię honoru w 1P wyrażają słowa pochodzące od δόξα (1P 1,7.11.21.24; 4,11.13.14; 5,1.4.10) i δοξάζω (1P 1,8; 2,12; 4,11.16), które pojawiają się aż czternastokrotnie, od τιμή (1P 1,7.19; 2,7, 3,7) i τιμάω (1P 2,17.17) pojawiające się sześć razy i dwukrotnie pochodzące od ἔπαινος (1P 1,7; 2,14). Terminologia bezpośrednio związana ze wstydem, zawstydzeniem w 1P obecna jest w wyrażeniach: καταισχύνω (1P 2,6; 3,16) oraz αἰσχύνω (1P 4,16)<sup>105</sup>. Nagromadzenie wyrażen odwołujących się zwłaszcza do honoru wyraźnie dowodzi silnej wrażliwości autora na tę właśnie podstawową wartość starożytnego świata śródziemnomorskiego<sup>106</sup>. Chcemy obecnie w perspektywie honoru i wstydu odczytać niektóre fragmenty 1P, które z uwagi na obecność w nich idei cierpienia i chwały wpisują się w zakres interesującej nas problematyki.

Już na początku listu, w *exordium* (1P 1,1-12), idee cierpienia i chwały zostają silnie ze sobą powiązane. Autor mówi w 1P 1,6 o aktualnej sytuacji odbiorców pisma, jaką jest smutek paradoksalnie powiązany z radością (λυπέω, ἀγαλλιάω)<sup>107</sup>. Powodem tego smutku są różne doświadczenia (πειρασμός) ukazane w kolejnym wersecie (1P 1,7) jako środek do wypróbowania wiary, której wartość przewyższa złoto i prowadzi do „sławy i chwały, i czci” w eschatologicznej perspektywie „przy objawieniu Jezusa Chrystusa” (εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμὴν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ). Następnie w 1P 1,11 autor wskazuje na Chrystusa, któremu przepowiadane zostały cierpienia (πάθημα) i następująca po nich chwała (δόξα). Chwała należy niewątpliwie do wyrażen opisujących wartość honoru, a smutek, o którym mowa, spowodowany jest cierpieniem adresatów. Cierpienie to, jak już wykazaliśmy w uprzednim podrozdziale, jest wynikiem społecznego ucisku, kwestionowania honoru przez powielanie krzywdzących stereotypów. Chrześcijanie są atakowani, upokarzani słownie, poniżani, gdyż są postrzegani jako element antyspołeczny i destabilizujący, stanowiący zagrożenie dla ogólnego porządku. Swoim nonkonformistycznym zachowaniem, lekceważąc instytucje życia kulturowego, ściągają w mniemaniu otoczenia wstyd na własne rodziny. Napiętnowanie ich i stosowanie innych

<sup>105</sup> Zob. S.R. Bechtler, dz. cyt., s. 94.

<sup>106</sup> Por. D.A. de Silva, dz. cyt., s. 55.

<sup>107</sup> Por. B. Witherington III, dz. cyt., s. 81-82.

zawstydzających technik ma natomiast służyć, jak się wydaje, przywróceniu ich na właściwe tory zachowań w życiu społecznym. Obecnie cierpiący i zawstydzani adresaci, według autora 1P, mogą czerpać pociechę z przyszłej chwały, której gwarancją jest droga wyznaczona przez Chrystusa (1P 1,6-11). Przyszły honor jest równocześnie honorem obecnym<sup>108</sup>, a celem autora listu, możemy założyć, jest uświadomienie odbiorcom ich wielkiej godności i honoru wypływających z przynależności do Chrystusa, pomimo ciężkich prób i smutku powodowanego doświadczanym cierpieniem. Są oni przecież „wybranymi” (ἐκλεκτοί 1P 1,1), zrodzonymi na nowo do żywej nadziei, do zachowanego dla nich w niebie dziedzictwa, które jest niezniszczalne, niepokalane i niewiędnące (1P 1,3-4)<sup>109</sup>.

Podobnie jednostka 1P 2,4-10 bardzo mocno wpisuje się zakres wartości honoru i wstydu. Mowa jest tu znowu zarówno o Chrystusie, jak i wierzących, należących do Niego. W 1P 2,4 Chrystus ukazany jest metaforycznie jako „żywy kamień” odrzucony przez ludzi, lecz przez Boga potraktowany zupełnie odwrotnie – silnie dowartościowany i nazwany „wybrany” (ἐκλεκτός) i „drogocennym” (ἐντιμος). Kolejne wersety dookreślają jeszcze ten kamień jako „kamień węgielny” (λίθος ἀκρογωνιαίος 1P 2,6) oraz kamień odrzucony, który stał się „głowicą węgla” (κεφαλὴν γωνίας 1P 2,7). Są to epitety silnie akcentujące honor Chrystusa, mimo iż był On uprzednio przez ludzi odrzucony, co jest aluzją do Jego męki i śmierci. Dla świadomości odbiorców pisma niezwykle istotną treścią przekazu wydaje się tu uwypuklenie faktu, iż wiara daje adresatom pewność uczestniczenia w czci i honorze ich Pana. Mają oni uprzywilejowany status i wysoką godność, gdyż przynależąc do Chrystusa – kamienia uhonorowanego przez Boga – sami stają się „żywymi kamieniami” i „duchową świątynią” (1P 2,5). Właśnie relacja do Chrystusa – kamienia, czyli wiara albo niewiara, odrzucenie Go i nieposłuszeństwo, pociąga za sobą doniosłe konsekwencje. Z jednej strony, według autora 1P, wiara daje gwarancję tego, że człowiek „wierzący w Niego [Chrystusa] z pewnością nie zostanie zawstydzony” (ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνοθῆ 1P 2,6) oraz że właśnie ta wiara zapewnia mu cześć: „Wam zatem, którzy wierzycie, cześć!” (ὕμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν 1P 2,7). Z drugiej strony niewierzący w Chrystusa, nieposłuszni Słowu, potykają się i upadają (1P 2,8). Antyteza stawiająca na przeciwległych biegunach wierzących i niewierzących wpisuje się w agonistyczny sposób myślenia. Rehabilitacja, zapewnienie o honorze i braku zawstydzienia dla tych, którzy wierzą,

<sup>108</sup> Por. B.L. Campbell, *Honor, Shame, and the Rhetoric of 1 Peter* (SBL.DS 160), Atlanta 1998, s. 56-57.

<sup>109</sup> Zob. S. Hałas, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 77.

domagają się pozbawienia czci i zawstydzienia ich przeciwników<sup>110</sup>. Obecnie, jak wiemy, to wierzący adresaci pisma są faktycznie zawstydzani przez otoczenie i ich honor jest kwestionowany. Autor jednak zupełnie odmiennie interpretuje tę sytuację. Przyznaje chrześcijanom należny im od Boga honor, którego odmawia otaczająca ich kultura. Zapewnia, że zaufanie i wiara w Chrystusa zaowocują słuszością i trwałym przyznaniem honoru.

Cierpienie wierzących, związane z próbami publicznego pozbawiania ich honoru, wyraźnie zaznaczone jest w 1P 2,12, gdzie mowa jest wprost, że poganie „oczerniają was jako złoczyńców” (καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν). Autor motywuje odbiorców do zaniechania odwetu, podporządkowania się władzy i do „czynienia dobra” (ἀγαθοποιέω 1P 2,14.15), które zasługuje na „pochwałę”, formalne „przyznanie honoru, pochwały” (ἔπαινος 1P 2,14). Takie zachowanie ma wykazać ignorancję i bezpodstawność zarzutów stawianych im przez przeciwników (1P 2,15), a nawet skutkować koniecznością uwielbienia Boga przez oskarżycieli za to, co obecnie oszczerczo zarzucają wierzącym (1P 2,12). Autor ma nadzieję, że honorowym postępowaniem chrześcijanie odwrócą hańbę, jaką społeczeństwo usiłuje im przypisać<sup>111</sup>. Znając mechanizmy tzw. gry wyzwania – odpowiedź, głęboko zakorzenionej w strukturze myślenia autora i pierwszych odbiorców, widzimy wyraźnie obecność podobnego schematu w 1P. Rezultatem konfrontacji i werdyktem jest tu niezaprzeczalne przyznanie honoru wierzącym, a z kolei zawstydzienia i hańby przeciwnikom, których oskarżenia zostaną uznane za bezpodstawne<sup>112</sup>. Zalecenia argumentowane w podobnym duchu znaleźć możemy w pismach Plutarcha żyjącego na przełomie I i II wieku po Chr. Píše on w traktacie pt. *Jak zrobić użytek ze swoich wrogów* (*De capienda ex inimicis utilitate*), że najlepszą obroną wobec atakującego jest zademonstrowanie swojego honoru w czynieniu dobra: w opanowaniu, sprawiedliwości i życzliwości wobec innych<sup>113</sup>.

Pouczenia skierowane bezpośrednio do niewolników, sług domowych (οἰκέται) w 1P 2,18-25, jak już to uprzednio wykazaliśmy, traktujemy inkluzyjnie jako adresowane do szerokiej społeczności wszystkich wierzących. Adresaci, tak jak niewolnicy, są bliscy Chrystusowi w doświadczeniu niesłusznego cierpienia i w Nim, Cierpiącym Słudze Pańskim, otrzymują wzór właściwego zachowania

<sup>110</sup> Por.: B.L. Campbell, dz. cyt., 93-94; D.A. de Silva, dz. cyt., s. 53-54.

<sup>111</sup> Por. tamże, s. 72.

<sup>112</sup> Por. S.R. Bechtler, dz. cyt., s. 100.

<sup>113</sup> Zob. Plutarch, *Moralia* 86b-92, w: *Plutarch's Moralia in Fifteen Volumes* (The Loeb Classical Library), transl. by F.C. Babbitt, vol. II, London 1962, s. 4-44. Plutarch w swojej nauce, jak zauważa J.H. Elliott, cytuje tu Diogenesa, zob. J.H. Elliott, *Disgraced Yet Graced. The Gospel According to 1 Peter in the Key of Honor and Shame*, „Biblical Theology Bulletin” 25 (1995), no. 4, s. 171.

w znoszeniu tego cierpienia. Również w tym passusie dostrzegamy silnie obecne charakterystyki związane z wartościami honoru i wstydu. Świadczy o tym zastosowane słownictwo dotyczące niesłusznych kar, „niesprawiedliwego” traktowania (σκολιός 1P 2,18; ἀδίκως 1P 2,19), „policzkowania/bicia” (κολαφιζόμενοι 1P 2,20), „znieważania/obelg” (λοιδορία 1P 2,23), będące powodem „cierpienia/bólu” (λύπη 1P 2,19) dotkniętych nim οἱ οἰκέται. Tego typu czynności związane są z próbami zhańbienia, pozbawienia kogoś honoru. Wpisują się w zespół praktyk stanowiących element publicznego wyzwania kogoś w ramach gry o honor wyzwanie – odpowiedź<sup>114</sup>. Spodziewaną i pożądaną reakcją osoby szanowanej wobec takiego wyzwania była odpowiedź kulturowo uwarunkowana odwetem, zemstą, dążąca do obrony własnego honoru i zawstydzenia oponenta (agresora) w spodziewanym werdykcie wydawanym przez opinię publiczną. Tego typu zachowanie autor 1P jednakże odrzuca, zalecając wierzącym rezygnację z walki i odwetu oraz znoszenie niesprawiedliwych cierpień i upokorzeń, czyniąc dobro na „wzór” (ὕπογραμμὸν 1P 2,21) Chrystusa. Zaleca, aby – tak jak Chrystus – Bożemu osądowi pozostawić sprawę obrony własnej godności, praw i honoru<sup>115</sup>. O Chrystusie mówi, że „znieważany nie znieważał, cierpiąc, nie groził, ale oddawał się sądzącemu sprawiedliwie” (ὁς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, πάσχων οὐκ ἠπέιλει, παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως 1P 2,23). Bardzo istotnym i znamienym jest tu przesunięcie instancji uprawnionej do wydawania werdyktu, w ramach publicznej konfrontacji o honor, z opinii publicznej na samego Boga. To Bóg udziela swojej „aprobaty/pochwały” (χάρις) wierzącym, którzy, tak jak Jezus, znoszą niesprawiedliwe cierpienia i czynią dobro (1P 2,19-20)<sup>116</sup>.

Podobne zalecenie autora, skłaniające adresatów do rezygnacji z odwetu i agresywnej walki o obronę własnego honoru, znajdujemy w perykopie 1P 3,8-12, gdzie czytamy: „Nie oddawajcie złem za złe ani znieważaniem za znieważanie” (μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας 1P 3,9). Przeciwnie, odbiorcy pisma są wezwani do błogosławienia (τοῦναντίον δὲ εὐλογοῦντες 1P 3,9) w zamian za niesprawiedliwe, prowokujące i kwestionujące ich cześć zachowanie oponentów. Taka postawa, gdzie uwypuklony zostaje zarówno zakaz odwetu, jak i nakaz błogosławienia i czynienia dobra, wydaje się absolutnie nie do pogodzenia z ogólnymi zasadami społecznych interakcji. Argumentacja autora znów odnosi czytelników do Boga jako ostatecznej

<sup>114</sup> Por. B.L. Campbell, dz. cyt., s. 143-144.

<sup>115</sup> Por. M. Adinolfi, *La Prima lettera di Pietro nel mondo greco-romano* (BPAA 26), Roma 1988, s. 83.

<sup>116</sup> Por. B.L. Campbell, dz. cyt., s. 145-146.

instancji określającej status i rzeczywisty honor człowieka. W 1P 3,12 czytamy: „bowiem oczy Pana na sprawiedliwych [zwrócone] i uszy Jego na ich modlitwę; zaś oblicze Pana przeciw czyniącym zło” (ὅτι ὀφθαλμοὶ κυρίου ἐπὶ δικαίους καὶ ὄτα αὐτοῦ εἰς δέησιν αὐτῶν, πρόσωπον δὲ κυρίου ἐπὶ ποιούντας κακά). Jest to przykład ukazania Boga w kategoriach osobowości diadycznej. Z jednej strony pozytywnie zwraca oczy i uszy na sprawiedliwych i ich modlitwę, z drugiej strony w sposób negatywny jego twarz jest obrócona w kierunku czyniących zło. Generalnie głowa i twarz są mocno kojarzone z wartościami honoru i wstydu. Przychylnie zwrócenie oczu i uszu na sprawiedliwych oznacza ich uhonorowanie, z kolei zwrócenie twarzy przeciw czyniącym zło rozciąga nad nimi nieusuwalną hańbę<sup>117</sup>.

Dynamika honoru i wstydu niezwykle wyraziście uwidacznia się również we fragmencie 1P 3,13-16, w którym mowa jest o trudnym doświadczeniu, gdy czyni się dobro, a jest się z tego powodu atakowanym i oczernianym. Autor 1P, zachęcając do gorliwości w czynieniu dobra, zakłada możliwość cierpienia adresatów dla sprawiedliwości i określa ich w tym doświadczeniu jako „godnych czci” (μακάριοι 1P 3,13). Następnie wskazuje na konieczność nieustannej gotowości do uzasadniania obecnej w nich nadziei: „gotowi zawsze bądźcie do obrony, wobec każdego pytającego o uzasadnienie nadziei, która [jest] w was” (ἔτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαὺν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος 1P 3,15). Jest to wezwanie wpisujące się w ramy rywalizacji o honor wyzwanie – odpowiedź, przypominające o konieczności trwania niejako w nieustannej „gotowości bojowej” do konfrontacji, która charakteryzowała ówczesne interakcje społeczne. Jednakże zalecana adresatom odpowiedź na próby ich zniesławienia znowu może być niemałym zaskoczeniem. Dyrektywy autora 1P zawierają wezwanie do podjęcia postaw wykluczających agresję i zło, a związanych z łagodnością, bojaźnią i zachowaniem czystego sumienia: „Jednakże z łagodnością i bojaźnią zachowujcie czyste sumienie” (ἀλλὰ μετὰ πραΰτητος καὶ φόβου, συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθὴν 1P 3,16). Co ciekawe, takie postępowanie ma według niego skutkować wiktoria wierzących, całkowitym niepowodzeniem próby ich zniesławienia oraz zawstydzeniem oskarżycieli: „aby zostali zawstydzeni ci, którzy, oczerniając, zniesławiają wasze dobre postępowanie w Chrystusie” (ἵνα ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε κατασχυνθῶσιν οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμῶν τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφήν 1P 3,16)<sup>118</sup>. Znowu w 1P 3,18-20 jako punkt odniesienia do podejmowania takiego właśnie modelu postępowania ukazany zostaje Chrystus, który cierpiał niewinnie i chociaż został zabity w ciele, został

<sup>117</sup> Zob. tamże, s. 167-168.

<sup>118</sup> Por. S.R. Bechtler, dz. cyt., s. 100-101.

również ożywiony w duchu (1P 3,18) i obecnie jest wywyższony, obdarzony władzą po prawicy Bożej w niebie: „On jest po prawicy Boga, gdyż poszedł do nieba, gdzie poddani Mu zostali aniołowie i władze, i moce” (ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ πορευθεὶς εἰς οὐρανὸν ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων 1P 3,22).

Kolejnym fragmentem silnie przesiąkniętym wartościami honoru i wstydu, a jednocześnie odnoszącym się bezpośrednio do idei cierpienia i chwały jest 1P 4,12-19. Autor znów nawiązuje do prób określonych jako ogniste (πύρωσις πρὸς πειρασμός 1P 4,12), których wierzący doświadczają w konfrontacji z otoczeniem, przez które są oczerniani. Paradoksalnie poleca im nie tylko, aby się temu nie dziwili, lecz aby się wręcz radowali (χαίρετε 1P 4,13). Chrystus, który cierpiał niesprawiedliwie, otrzymał chwałę (δόξα), więc zjednoczeni z Nim w cierpieniu, czyniąc dobro, również będą mieli w niej swój udział (1P 4,13). Obecnie są oczerniani z powodu imienia Chrystusa, lecz jeśli znoszą te cierpienia i nie czynią zła, mogą uważać się za godnych czci, błogosławionych (μακάριοι), gdyż jak słyszą: „Duch chwały Boga na was spoczywa” (τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ’ ὑμᾶς ἀναπαύεται 1P 4,14). Mamy zatem, w optyce autora, do czynienia z radykalnym odwróceniem sposobu interpretowania obecnego stanu adresatów, naznaczonego niesprawiedliwym cierpieniem, powodowanym próbami pozbawiania ich honoru w oczach społeczeństwa. Twierdzi on, że jeśli ich cierpienie rzeczywiście jest niesprawiedliwe (1P 4,15), to w gruncie rzeczy samo w sobie jest honorowe i nie powinno być uważane za wstyd, lecz za zaszczyt<sup>119</sup>. Ta myśl zostaje jeszcze mocniej wyartykułowana w 1P 4,16, gdzie czytamy: „Jeśli kto [cierpi] jako chrześcijanin, niech się nie wstydzi, lecz wychwala Boga w tym imieniu” (εἰ δὲ ὡς χριστιανός, μὴ αἰσχυνέσθω, δοξαζέτω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ μέρει τούτῳ).

Wartości honoru i wstydu, jak również idee cierpienia i chwały, odnajdujemy także w piątym rozdziale badanego listu. Po pierwsze, w parenezie skierowanej do starszych, gdzie autor zwraca uwagę m.in. na pokusę haniebnego zysku (αἰσχροκερδῶς 1P 5,2). Do zbudowania tego pojęcia służy zastosowany rdzeń αἰσχ-, typowy dla wartości honoru i wstydu, określający tu rzeczywistość zawstydzającą. Następnie zaś, po drugie, starsi otrzymują obietnicę „niewiedzącego wieńca chwały” (κομείσθε τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον 1P 5,4), który otrzymają przy objawieniu „Najwyższego Pasterza” (ἀρχιποίμην). Najwyższy Pasterz to metafora określająca Chrystusa, gdyż właśnie o Jego pojawieniu się w chwale słyszymy wielokrotnie w całym liście.

<sup>119</sup> Por. B.L. Campbell, dz. cyt., s. 212-213.

Wreszcie ostatni raz w 1P 5,10-11 autor przypomina o cierpieniu adresatów (πάθημα) i innych współwyznawców oraz zachęca do wytrwania, zaufania Bogu. Podsumowując poruszone już wątki jeszcze raz, z niezwykłą mocą, podkreśla swoiste odwrócenie rzeczywistego, obecnego doświadczenia odbiorców, gdy ich honor jest kwestionowany i otoczenie wymierza im hańbę. W 1P 5,10-11 czytamy, że droga „do wiecznej chwały” (εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ δόξαν 1P 5,10), będącej celem wierzących zjednoczonych z Chrystusem, wiedzie przez doświadczenie „krótkich cierpień” (ὀλίγων παθόντας 1P 5,10). Ukazane są one nawet dość pozytywnie jako konieczne i przynoszące ich uczestnikom dobra duchowe – łaski: „On sam was wydoskonalą, utwierdzi, umocni, ugruntuje” (αὐτὸς καταρτίσει, στηρίξει, σθενώσει, θεμελιώσει 1P 5,10). Bóg odwraca status cierpiących z powodu przynależności do Chrystusa z haniebnego na honorowy. Sam Bóg jest tu gwarantem tego procesu, przeprowadza ich od wstydu do honoru, od oszczerstwa do rehabilitacji i wywyższenia, do chwały. Po raz kolejny autor 1P przedstawia tu Boga jako ostatecznego arbitra wymierzającego łaskę i chwałę<sup>120</sup>. Potrzeba jednak adresatom umocnienia i wytrwałości w teraźniejszej próbie, która jest faktem. Obecne cierpienie nazwane jest krótkim i niewątpliwie skończonym, w przeciwieństwie do wiecznej chwały.

Podsumowując analizę obecnych w 1P idei cierpienia i chwały w perspektywie wartości honoru i wstydu w starożytnych kulturach kolektywistycznych, możemy dokonać kilku konstatacji. Bezsprzecznie autor chętnie odwołuje się do dynamiki interakcji społecznych związanych z poczuciem czci i honoru. Cierpienie pierwszych odbiorców pisma jest związane z formami wyzwiań kwestionujących ich honor i ukierunkowanych na zawstydzenie. Są to καταλαλέω („szkalowanie/oczernianie” 1P 2,12; 3,16), λοιδορέω („zniewagi/złorzeczenie” 1P 3,9), φοβέω („zastraszanie” 1P 3,14), ἐπηρεάζω („zniesławianie/lżenie/fałszywe oskarżanie” 1P 3,16), βλασφημέω („przeklinanie/mówienie źle, krzywdząco” 1P 4,4), ὀνειδίζω („lżenie/złorzeczenie” 1P 4,14), κολαφίζω („bicie/policzkowanie” 1P 2,20). Mamy zatem obraz powtarzających się konfrontacji adresatów pisma z otoczeniem, przez które są atakowani za zachowania odbierane jako aspołeczne. Pareneza autora wyraźnie wskazuje na to, aby nie odpowiadali swoim oponentom w podobny sposób, lecz są wezwani do błogosławienia swoich nieprzyjaciół (1P 3,9). Autor 1P zachęca ich do czynienia dobra i znoszenia tych niesprawiedliwych cierpień. Konfrontacja społeczna, w którą zostali wciągnięci, dokonująca się w ramach zasad gry o honor wyzwanie – odpowiedź, z natury rzeczy w ówczesnej kulturze nie mogła pozostać nierozstrzygnięta. Nie mogła zakończyć się bez przyznania honoru jednej i zawstydzenia drugiej

<sup>120</sup> Por. tamże, s. 225-226.

ze stron<sup>121</sup>. Autor wielokrotnie uwypukla fakt uznania honoru i czci wierzących, zjednoczonych z Chrystusem, poprzez przyznaną im ze strony Boga chwałę. Według niego to nie chrześcijanie zostaną ostatecznie zawstydzeni, lecz ci, którzy obecnie próbują ich zawstydzić. Przyjęcie rekomendowanych w liście postaw ma skutkować całkowitym odwróceniem ich obecnej sytuacji<sup>122</sup>. Bóg jest ukazany jako ostateczny arbiter, przewyższający instytucję publicznego uznania czyjeś reputacji w walce o honor. Argumentacja autora zaleca skupienie się na zapewnieniu sobie honoru poprzez podobanie się Bogu, a nie przez podobanie się społeczeństwu. Boskie przyznanie czci bądź hańby ma tu nieporównanie większe znaczenie niż ludzki osąd, werdykt publiczności. Jest to rewolucyjne posunięcie autora 1P, który sposób na pozyskiwanie prawdziwego i trwałego honoru przenosi w zakres rzeczywistości określanej jako łaska. Wiążąc honor właśnie z łaską, uwalnia go od dyktatury opinii społecznej i związanej z nią presji ciążącej obecnie na wierzących.

### 3.3.2. Cierpienie i chwała w świetle starożytnych śródziemnomorskich charakterystyk kulturowych związanych z pokrewieństwem i rodziną

Rodzina, jak już wiemy, stanowiła centralną jednostkę w strukturze społecznej starożytnych kultur kolektywistycznych. Właśnie przynależność do rodziny była podstawowym źródłem statusu i rzeczywistego położenia każdej osoby. Człowiek postrzegany był zawsze jako część grupy – rodziny, przez nią chroniony i odpowiedzialny za jej honor we wszelkich społecznych interakcjach odbywających się w ramach gry o honor wyzwanie – odpowiedź<sup>123</sup>. Oprócz faktu urodzenia w danej rodzinie, skutkującego dla jednostki byciem włączonym do honoru tejże i powinnością lojalności wobec niej (honor dziedziczny), istniała również instytucja adopcji (honor przyznawany). Można było zostać adoptowanym do jakiejś rodziny o wysokim statusie<sup>124</sup>, tak jak np. Oktawian został adoptowany przez Juliusza Cezara.

Pierwsi odbiorcy 1P, jak to już określiliśmy, w swoich okolicznościach życiowych są postrzegani jako element niebezpieczny: nielojalny i zawstydzający

---

<sup>121</sup> Por. S.R. Bechtler, dz. cyt., s.102.

<sup>122</sup> Zob. B.L. Campbell, dz. cyt., s. 236-237.

<sup>123</sup> Por. H. Moxnes, dz. cyt., s. 26.

<sup>124</sup> Por. J. Kręcidło, *Honor...*, dz. cyt., s. 51.



dla własnych rodzin. Bezkompromisowo odcinając się od zachowań, które oceniają jako godzące w ich wiarę i nieakceptowalne (bałwochwalstwo, rozpusta, obżarstwo, pijaństwo 1P 4,3), ściągają na siebie korygującą agresję i presję społeczną najbliższych. Wobec tak określonych uwarunkowań życia odbiorców odkrywamy w analizowanym piśmie wyraźną troskę autora o to, aby uzmysłwić im, że przynależą do nowej Bożej rodziny, nowego domu rodzinnego, który stanowi Kościół<sup>125</sup>. W swojej obecnej sytuacji są atakowani i upokarzani przez członków własnych rodzin, co niewątpliwie jest doświadczeniem bardzo trudnym. Jednakże odpowiedzią na takie poczucie wyobcowania z podstawowej grupy społecznej jest fakt przynależności do nowej rodziny, nowego domu – wspólnoty wierzących. Bóg, postrzegany jako Ojciec, umożliwia taką adopcję i przejście od pokrewieństwa naturalnego do duchowego, które skutkuje podobieństwem do nowego Ojca – Boga. W 1P 1,16-17 czytamy: „gdyż jest napisane: świętymi bądźcie, bo Ja [jestem] święty. Jeżeli bowiem jako ojca wzywacie sądzącego bez względu na osoby, lecz według własnych uczynków każdego [człowieka], to w bojaźni spędzacie czas swojego pobytu na obczyźnie” (διότι γέγραπται ἅγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιος. καὶ εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν ἀπροσωπολήμπτως κρίνοντα κατὰ τὸ ἐκάστου ἔργον, ἐν φόβῳ τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον ἀναστράφητε). Jest to koncepcja wyrosła na gruncie starotestamentowego postrzegania ludu Bożego jako braci i sióstr. Obecnie Bóg Ojciec włączył chrześcijan do swojej rodziny przez ich nowe narodzenie, które umożliwiło powstanie z martwych Jezusa Chrystusa: „zrodził was na nowo do żywej nadziei przez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa” (ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι’ ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν 1P 1,3). Nowe narodzenie skutkuje ich nowym statusem i przeznaczeniem do „dziedzictwa niezniszczalnego, niepokalanego i niewiedzącego” (εἰς κληρονομίαν ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον 1P 1,4 por. 1P 1,23-25). Autor wielokrotnie sygnalizuje, że stając się chrześcijanami, radykalnie zrywają z dotychczasowym sposobem życia i przestrzega, aby jako nowo narodzeni nie wracali do dawnych praktyk, czego z kolei z pewnością życzyłyby sobie ich naturalne rodziny (1P 2,11-12.15; 4,3-4.12-16). Na tym gruncie uwidacznia się wyjątkowo silnie napięcie związane z interesującymi nas ideami cierpienia i chwały. Adresaci z jednej strony cierpią, bo są atakowani i upokarzani przez swoich najbliższych z powodu obranego stylu życia, który determinuje ich wiara. Z drugiej – są zapewniani

<sup>125</sup> Koncepcja chrześcijaństwa jako domu rodzinnego jest w 1P bardzo silnie obecna. Sama częstotliwość występowania słów zbudowanych w oparciu o rdzeń οἶκος należy do najwyższych w całym NT (1P 1,17; 2,5.7.11.18; 3,7; 4,10.17), zob. szerzej w: S. Hałas, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 369-370.

o należyj im chwale i honorze wypływającym z przynależności do nowej, Bożej rodziny. Mamy zatem pewną niespójność statusu. Jeden jest obecnie widoczny, to doświadczanie cierpienia, upokorzeń, prób zawstydzania. Drugi jest obecnie niewidoczny, to wysoki status i ich godność jako dzieci samego Boga. Autor, zachęcając do wytrwania w obranym sposobie życia i znoszeniu cierpień na wzór Chrystusa, zapewnia, że ta niespójność zostanie ostatecznie rozstrzygnięta na ich korzyść (1P 1,3-13)<sup>126</sup>.

### 3.3.3. Cierpienie i chwała w świetle starożytnej śródziemnomorskiej charakterystyki kulturowej relacji typu patron – klient

Jeszcze jedną niezwykle istotną cechą charakteryzującą kultury społeczeństw śródziemnomorskich w starożytności była instytucja patronatu. Relacje i zależności kształtowane w ramach modelu patron – klient przenikały całe spektrum różnorodnych form interakcji społecznych, zarówno w sektorze publicznym, jak i prywatnym czy związanym z religią. Miały one, jak się wydaje, znaczący wpływ na sposób postrzegania i wzór porządkowania wszelkich relacji zależności przez ludzi ówczesnych, były zwyczajnie częścią ich mentalności<sup>127</sup>. Stąd, aby możliwie dogłębnie zinterpretować passusy traktujące o cierpieniu i chwale w 1P, konieczne jest odwołanie się do tej właśnie charakterystyki. Chrześcijanie, w ujęciu prezentowanym w 1P, stanowią – jak to uprzednio wykazaliśmy – nową Bożą rodzinę, członków Bożego domostwa. Tego typu nowa i zażyła relacja z Bogiem z pewnością rozumiana była w zakresie kategorii wyznaczonych charakterystyką znaną z zależności typu patron – klient. Skutkowało to postrzeganiem swojej relacji i przywiązania do Boga, tak jak do swojego patrona.

Rzeczywiste relacje między patronem i klientem w ówczesnej kulturze bazowały na kilku podstawowych założeniach. Co do zasady była to nieformalna umowa pomiędzy osobami o nierównym statusie społecznym skutkująca zarówno przysporzeniem korzyści, jak również pewnych zobowiązań każdej ze stron. Patron miał wyższą pozycję społeczną i zobowiązywał się do otoczenia wszechstronną opieką swojego klienta. Obejmowała ona m.in. zapewnienie żywności, pomoc finansową, ochronę fizyczną, pomoc w awansie zawodowym,

---

<sup>126</sup> Por. B.L. Campbell, dz. cyt., s. 226-227.

<sup>127</sup> Por. J.H. Elliott, *Patronage and Clientage*, w: *The Social Sciences...*, dz. cyt., s. 144.153.

uzyskaniu obywatelstwa, zapewnienie o nienaruszalności fizycznej i majątkowej, wsparcie w sprawach sądowych. Klient z kolei postrzegany był jako członek rodziny swojego patrona. Pozostawał pod jego władzą, był zobowiązany do lojalności i pozostawał dyspozycyjny. Do jego obowiązków należało świadczenie patronowi różnorodnych usług, a przede wszystkim troska o podniesienie prestiżu i honoru swojego patrona<sup>128</sup>. Warto jeszcze w tym kontekście wspomnieć o instytucji pośrednictwa. Pośrednik i jego aktywność (*brokerage*) były nieodzowne, aby w wielu okolicznościach w ogóle mogło dojść do jakiegokolwiek interakcji między klientem a jego przyszłym patronem. Wynikało to ze znacznych różnic w statusie społecznym pomiędzy zainteresowanymi patronatem<sup>129</sup>. Teksty NT, w tym 1P, uwidaczniają poruszanie się autorów w ramach takiej kulturowej matrycy i ukazywanie Boga jako patrona, a Chrystusa jako pośrednika umożliwiającego relację z Bogiem. Niemniej jednak zanim idee cierpienia i chwały obecne w 1P odczytamy w świetle tej charakterystyki, chcemy typ relacji patron – klient jeszcze delikatnie zniuansować. Jest to uzasadnione obecnością w ówczesnej kulturze fenomenu określanego mianem dobroczynności/dobrodziejstwa i łaski. Bardzo wyraźnie różnicę pomiędzy relacją typu patron – klient a dobrodziejstwem uwypukla Alicia Batten, twierdząc, że nie były to zjawiska równoznaczne. Odrębność uwidacznia się w postawie patrona-dobroczyńcy, którego charakteryzuje brak własnego interesu i korzyści wynikającej z udzielenia świadczeń lub pomocy swojemu klientowi. Takich patronów-dobroczyńców nazywano czasem ojcami, odwołując się do bezinteresowności rodziców wobec dzieci<sup>130</sup>. Dobroczynność, udzielana przez patrona przysługa, przychylne nastawienie wobec klienta określane były w kategoriach łaski. Bogowie i relacje z nimi postrzegane były również w kategoriach patronatu i łaski. Bardzo istotną kwestią był powszechnie rozumiany obowiązek okazywania wdzięczności swojemu patronowi-dobroczyńcy jako odpowiedź na udzieloną łaskę. Niewdzięczność i odpłacenie na łaskę zniewagą lub krzywdą ściągały wielką hańbę i były kulturowo nieakceptowalne. Paradoksalnie dobrowolnie udzielona łaska domagała się dobrowolnej i niewymuszonej wdzięczności, która jednakże była naznaczona kulturowo uwarunkowanym obowiązkiem, tak aby niewdzięcznością nie zhańbić siebie i swojej rodziny<sup>131</sup>.

---

<sup>128</sup> Por. tamże s. 148-149.

<sup>129</sup> Zob. J. Kręcidło, *Honor...*, dz. cyt., s. 41-42

<sup>130</sup> Zob. A. Batten, *God in the Letter of James: Patron or Benefactor?*, w: *The Social World...*, dz. cyt., s. 49-51.

<sup>131</sup> Por. D.A. de Silva, dz. cyt., s. 111-113; szerzej na temat dobroczynności obywatelskiej zob. T.B. Williams, *Good Works in 1 Peter* (WUNT 337), Tübingen 2014, s. 68-104.

Lektura 1P wyraźnie ujawnia fakt korzystania przez autora z kulturowej charakterystyki patronatu i łaski. Nasze zainteresowania, które oscylują wokół idei cierpienia i chwały w 1P, skłaniają do wyszczególnienia kilku passusów, w których charakterystyka ta jest dobrze widoczna.

Bóg jest ukazwany adresatom 1P niewątpliwie w kategoriach dobroczyńcy, obdarzającego swoich „wybranych” (ἐκλεκτοῖς 1P 1,1) wieloma „łaskami” (χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη 1P 1,2), „uświęceniem przez Ducha” (ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος 1P 1,2), „pokropieniem krwią Jezusa Chrystusa” (ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ 1P 1,2). Wobec tego mogą się oni czuć uprzywilejowani, gdyż są świadkami realizacji Bożej obietnicy zbawienia w Chrystusie (łaski), która była przedmiotem tęsknoty wielu proroków w przeszłości (1P 1,10-12). Przyjęcie wierzących do Bożej rodziny (domostwa) ukazane jest w kategoriach skłaniających do rozumienia relacji i przywiązania do Boga jak do swojego patrona, który zapewnia opiekę i pomoc: „złóżcie na Niego wszystkie wasze troski, gdyż Jemu zależy na was” (πᾶσαν τὴν μέριμναν ὑμῶν ἐπιρίψαντες ἐπ’ αὐτόν, ὅτι αὐτῷ μέλει περὶ ὑμῶν 1P 5,7). Dzieło Jezusa, zwłaszcza Jego dobrowolna śmierć, wyraża ogromne dobrodziejstwo, gdyż umożliwia przybliżenie się do Boga i komunię z Nim<sup>132</sup>. Jednocześnie akt Jezusa spontanicznie może kierować myśl ku postrzeganiu Go w kategoriach pośrednika (*broker*) umożliwiającego dostęp do wielkiego patrona – Boga Ojca: „Także bowiem Chrystus raz wycierpiał (umarł) za grzechy, sprawiedliwy za niesprawiedliwych, ażeby was przyprowadzić do Boga [...]” (ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ὑμᾶς προσαγάγη τῷ θεῷ [...] 1P 3,18). Oddanie życia za innych było postrzegane jako wielkie dobrodziejstwo dla nich i postępowanie oceniane jako wysoce honorowe, jak choćby w przypadku ginących w obronie miasta. Czyn Jezusa oceniany w takiej optyce pozwala Jego haniebną śmierć widzieć jako honorową i pobudzającą do wielkiej wdzięczności<sup>133</sup>.

Odbiorcy 1P są umacniani przez autora zapewnieniem o wielkiej łasce, dobrodziejstwie, którego doświadczają, bo posiadają w Bogu swojego dobroczyńcę i patrona. Jednocześnie wierzący, jako spadkobiercy, oczekują jeszcze na pełne korzystanie z przeznaczonych im darów (chwały) w przyszłości: „zrodził was na nowo do żywej nadziei [...] do dziedzictwa [...] dla was strzeżonego w niebie” (ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν [...] εἰς κληρονομίαν [...] τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς εἰς ὑμᾶς 1P 1,4); „do zbawienia gotowego objawić się w czasie ostatecznym” (εἰς σωτηρίαν ἐτοιμὴν ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ 1P 1,5 por 1P 1,8-9); „całą nadzieję złóżcie w łasce [urzeczywistnionej] przy objawieniu

<sup>132</sup> Por. S. Hałas, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 264.

<sup>133</sup> Zob. D.A. de Silva, dz. cyt., s. 127-131.137.

Jezusa Chrystusa” (ἐλπίζατε ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ 1P 1,13). Postawą rekomendowaną przez autora jest zatem nadzieja, mocna ufność w przyszłe dobrodziejstwa i oczekiwanie, które pozwalają wierzącym pozostać wiernymi Bogu – swojemu patronowi i dobroczyńcy<sup>134</sup>, pomimo doświadczanych prób i cierpień<sup>135</sup>.

Łaska w rozumieniu starożytnych domagała się pełnej wdzięczności odpowiedzi ze strony obdarowanego. W przeciwnym razie piękno relacji z dobroczyńcą zostałyby zbezczeszczone. Oprócz wezwania do wdzięczności za otrzymane łaski i trwania w nadziei i oczekiwaniu autor 1P wskazuje na jeszcze inną spodziewaną odpowiedź wobec dobroci Boga. Wierzący mają ogłaszać „boską moc i chwałę/chwalebne dzieła/dobroć/cnoty/doskonałości” (τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε 1P 2,9) swojego dobroczyńcy. Klient był kulturowo zobligowany do wierności wobec swego patrona i podnoszenia jego honoru, prestiżu. Adresaci 1P są wezwani do tego, aby przez swoje uczynki i postawy polegające na znoszeniu cierpienia i czynieniu dobra, prowadzili swych oponentów do wychwalania Boga (1P 2,12). Wierność Bogu, swemu patronowi i dobroczyńcy, wyraża się w 1P właśnie w przyjmowaniu niesłusznego cierpienia i czynieniu dobra. Jest to związane z głęboką wdzięcznością, która pozwala przedkładać właśnie tę relację z Bogiem (relację łaski) ponad to, co w tej chwili może wydawać się bardziej korzystne. Lojalność wobec Boga staje zatem przed obecnym komfortem i bezpieczeństwem: „ale gdy czyniąc dobro, znosicie cierpienia, to się Bogu podoba. Do tego bowiem zostaliście powołani. Chrystus przecież także za was wycierpiał/umarł, zostawiając wam wzór, abyście szli za Nim Jego śladami” (ἀλλ' εἰ ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε, τοῦτο χάρις παρὰ θεῶ. εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε, ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν, ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ 1P 2,20b.21; Por. 1P 1,6-9). Podobnie w 1P 4,13 spotykamy się z uargumentowaniem uczestniczenia w cierpieniach Chrystusa: „ale cieszcie się, uczestnicząc w cierpieniach Chrystusa, abyście tym bardziej się cieszyli i radowali przy objawieniu się Jego chwały” (ἀλλὰ καθὼ κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν, χαίρετε, ἵνα καὶ ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ χαρῆτε ἀγαλλιώμενοι 1P 4,13; Por. 1P 3,14; 4,19). Logika tych wezwań wskazuje na możliwość okazania wierności i wdzięczności Bogu przez przyjmowanie takiego sposobu zachowania, jaki widać w Chrystusie – dobroczyńcy<sup>136</sup>.

<sup>134</sup> Por. tamże, s. 139-140.

<sup>135</sup> Zob. J.H. Elliott, *1 Peter...*, dz. cyt., s. 107-109.

<sup>136</sup> Zob. D.A. de Silva, dz. cyt., s. 142-147.

Przywołane w powyższych podrozdziałach fragmenty 1P wyraźnie potwierdzają, że kulturowe charakterystyki honoru i wstydu, pokrewieństwa i przynależności do rodziny oraz relacji typu patron – klient są mocno zakorzenione w strukturze myślenia, jaką odzwierciedla analizowany tekst. Autor listu korzysta z tych odniesień, aby skutecznie docierać ze swoją perswazją do świadomości pierwszych odbiorców. Jest to działanie przemyślane i w niektórych momentach twórcze. Polega na przedefiniowaniu wartości, przesunięciu akcentów w kulturowej ocenie rzeczywistości i argumentowaniu rekomendowanych postaw. Poczucie wysokiej wartości i godności wierzących, świadomość bycia obdarowanym łaską, nadzieja na otrzymanie obiecannej chwały, przyjęcie postawy wierności Bogu w znoszeniu cierpień, czynienie dobra na wzór Chrystusa – wszystko zostaje tu, na poziomie tychże charakterystyk kulturowych, wyraźnie uzasadnione.

### 3.4. Cierpienie i chwała w świetle wspólnych zagadnień społeczno-kulturowych

Kultura kolektywistyczna, w obrębie której poruszają się autor i pierwsi odbiorcy Pierwszego Listu św. Piotra, niejako zmuszała do przeżywania wszelkich interakcji społecznych w odniesieniu do jakiejś grupy przynależności (rodziny). Treść 1P odczytywana w kontekście społeczno-kulturowym, w jakim to pismo powstało, ujawnia fakt budowania wśród chrześcijan świadomości ich przynależności do specyficzniej nowej grupy, nowej rodziny – Bożego domostwa, które stanowi wspólnota wierzących. Obecnie, traktując adresatów 1P jako zbiorczy podmiot, chcemy zapytać o spodziewaną reakcję, jaką badany tekst miał wywołać w swoim środowisku. Metodologiczna matryca socjoretoryki w propozycji V.K. Robbinsa określa takie działanie mianem badania wspólnych zagadnień społecznych i kulturowych<sup>137</sup>. Narzędzie to traktujemy jako przydatne dla dalszych analiz interesującej nas tematyki cierpienia i chwały w 1P, którą przesiąknięte jest całe to pismo. Vernon K. Robbins odwołuje się tu do propozycji Bryana R. Wilsona, który zaprezentował socjologiczną typologię grup<sup>138</sup>. Korzystając z jego badań, twórca socjoretoryki postuluje potraktowanie wspólnot wczesnochrześcijańskich w takich socjologicznych kategoriach,

---

<sup>137</sup> Zob. V.K. Robbins, *Exploring...*, dz. cyt., s. 72-75.

<sup>138</sup> Zob. B.R. Wilson, *A Typology of Sects*, w: *Sociology of Religion*, ed. R. Robertson, Baltimore 1969, s. 361-383; tenże, *Religious Sects. A Sociological Study*, London 1970; tenże, *Sects and Society*, London 1978.

przypisując teksty NT do specyficznie określonych grup<sup>139</sup>, inaczej scenariuszy<sup>140</sup>. W naszym przypadku chcemy, nie ograniczając się jedynie do samej typologii B.R. Wilsona, przyjrzeć się temu, jaką reakcję 1P ma wywołać w swoim środowisku oraz jaki może być jego cel społeczny.

Vernon K. Robbins, idąc za Bryanem R. Wilsonem, charakteryzuje siedem rodzajów grup: konwersjonistyczną, rewolucjonistyczną, introwersjonistyczną, gnostycko-manipulacyjną, taumaturgiczną, reformistyczną oraz utopijną. Grupa konwersjonistyczna to taka, której członkowie uważają świat za zepsuty, bo ludzie są źli. Nie interesują ich zmiany polityczne ani społeczne. Twierdzą, że świat może być lepszy, gdy nastąpi moralna i duchowa odnowa, przemiana pojedynczych ludzi. Grupa rewolucjonistyczna jest nastawiona eschatologicznie, oczekuje Bożego działania (zniszczenia i nowego początku), które położy kres obecnemu porządkowi politycznemu i społecznemu świata. Postawa życiowa tej grupy jest deterministyczna: jej członkowie nie wzywają bowiem do zmiany świata czy nawrócenia, a jedynie oczekują na Bożą interwencję. Grupa introwersjonistyczna charakteryzuje się wycofywaniem ze świata, który jest zły. Akcent położony nie jest ani na przemiany społeczno-polityczne, ani na wzywanie jednostek do nawrócenia, ale na drogę osobistej świętości, którą jest całkowite odseparowanie się od otaczającego świata. Wspólnota zwrócona jest do wewnątrz i jest przekonana o swojej wyjątkowości i wybraniu. Grupa gnostycko-manipulacyjna akcentuje rolę wiedzy, specjalistycznych technik umożliwiających zbawienie, które z kolei realizuje się poprzez własny rozwój, poprawienie pozycji społecznej, zdrowia, dostatku. Świat nie jest zagrożeniem, nie trzeba od niego uciekać, ale domaga się gruntownej przemiany. Celem grupy jest uduchowienie świata we wszystkich jego aspektach. Grupa taumaturgiczna z kolei zachęca do szukania indywidualnego kontaktu z bóstwem, które może wyzwolić człowieka od sił zła i dokonać w jego życiu cudu, np. uzdrowienia. Grupa reformistyczna zakłada, że świat jest zły, a jego ratunek może się dokonać tylko poprzez zmianę struktur społecznych, politycznych, ekonomicznych itp. Zatem należy angażować się w świat, aby czynić go lepszym poprzez wprowadzanie nowych zasad przekazanych przez Boga. Wreszcie grupa utopijna charakteryzuje się postulatem konieczności całkowitej przemiany istniejącego porządku świata, aby zorganizować go na nowo, eliminując zło. Jest bardziej radykalna od grupy reformistycznej, jednak nie zakłada użycia

---

<sup>139</sup> Taką polską terminologią w socjoretoryce posługuje się D. Muszytowska, por. też, *Etos chrześcijańskiej wspólnoty. Socjoretoryka Listu Jakuba*, Warszawa 2016, s. 202-207.

<sup>140</sup> Ten rodzaj polskiej terminologii w socjoretoryce stosuje M. Kowalski, por. tenże, dz. cyt., s. 125-126.

przemocy. Członkowie tej grupy są zachęceni do częściowego wyalienowania się ze świata. Nowy porządek jest według nich możliwy bez konieczności zburzenia obecnego, a reformy wyeliminowałyby źródła zła w systemie relacji społecznych. Przypisanie adresatów tekstu do jednej z powyższych kategorii oczywiście bywa niejednoznaczne. Można natomiast wykazać cechy grup, które dominują w interesującym nas tekście<sup>141</sup>.

Badaczem, który w swoich analizach dotyczących 1P bardzo obficie korzystał z założeń Bryana R. Wilsona jest John H. Elliott. Obraz społeczności wierzących, jaki wyłania się z 1P, określa on w kategoriach grupy, czy też wręcz sekty, mesjańskiej i ruchu społecznego. Widzi on w 1P prawie wszystkie cechy pozwalające w ramach nauk społecznych określić daną grupę jako sekciarską (*sectarian*)<sup>142</sup>. Do tych cech zaliczają się m.in.: powstanie grupy w warunkach napięć społecznych i konfliktów, początkowe funkcjonowanie jako grupy protestacyjnej w ramach większego podmiotu (tu judaizmu), stopniowa marginalizacja i oddzielenie od pierwotnej większej grupy, doświadczanie społecznej dezaprobaty i nacisków skłaniających do konformizmu, rozumienie siebie jako grupy elitarnej, wybranej, obdarzonej łaską i objawieniem, posiadanie rygorystycznego kodeksu moralnego, oczekiwanie posłuszeństwa wewnątrz grupy, oddzielanie się od osób obcych (spoza grupy), umacnianie swojej zbiorowej tożsamości i spójności<sup>143</sup>. Sytuacja adresatów 1P, jak już to wykazaliśmy, obejmowała ich niezасłużone cierpienia i formy nacisku skłaniające do dostosowania się do ogólnych norm i standardów życia w pogańskim społeczeństwie. Utrzymywanie się takiego stanu rzeczy mogło prowadzić do zachwiania nadziei, do niepewności co do Bożej opieki i słuszności przyjętej drogi wiary, wreszcie do rozpacz i porzucenia chrześcijaństwa. Na takim tle J.H. Elliott odczytuje sekciarską strategię autora listu. Według niego polega ona, po pierwsze, na podkreślanu zbiorowej tożsamości wierzących jako wybranych, świętych, dzieci Boga, stanowiących Boże domostwo (1P 1,1; 1,3-2,10). Autor 1P chce, aby adresaci czuli się grupą uprzywilejowaną, odrębną i moralnie wyższą od pogan (1P 2,7-8.12.20-21; 3,8-18; 4,3-7.12-19). Po drugie, zachęca do wewnętrznej solidarności i spójności przez podporządkowanie woli Boga Ojca (1P 1,14.17.21;

<sup>141</sup> Zob. V.K. Robbins, *Exploring...*, dz. cyt., s. 72-75.

<sup>142</sup> W języku polskim trudno o znalezienie właściwego odpowiednika dla użytego w tym kontekście angielskiego przymiotnika *sectarian*, gdyż rzeczownik „sekta” i przymiotnik „sekciarski” mają w języku polskim jednoznacznie negatywne konotacje. Zastosowany przez nas obecnie przymiotnik „sekciarski” rozumiemy jako emocjonalnie obojętny, charakteryzujący po prostu grupę, która wyłoniła się z innej grupy/religii, oddzieliła się od niej, zasklepia we własnym obrębie, wykazując tendencje izolacjonistyczne.

<sup>143</sup> Szerzej zob. J.H. Elliott, *What...*, dz. cyt., s. 79-81.



2,13.15.18-20.21; 3,17; 4,19; 5,6), lojalność wobec Jezusa Chrystusa (1P 1,8; 2,7.13; 3,15; 4,14.16) oraz wzajemną miłość, szacunek, pokorę, gościnność i służenie sobie nawzajem (1P 1,22; 3,8; 4,8-11; 5,1-5). Po trzecie, propaguje przyjęcie niezłomnej postawy w znoszeniu niewinnego cierpienia, czyniąc dobro na wzór Chrystusa. Zjednoczenie z cierpiącym Chrystusem to próba lojalności i jednocześnie ich droga do zbawienia i chwały (1P 1,3-12.18-21; 2,2-10.24-25; 3,18; 4,6.12-19; 5,10-11). Taka strategia argumentacyjna, uwypuklająca pewność obietnicy przyszłej chwały i fakt przynależności do Bożej rodziny (domostwa), jest zaprojektowana tak, aby skutkowałą trwaniem odbiorców w postawie non-konformizmu, przyjmowaniem obecnego wyobcowania społecznego w kategoriach błogosławieństwa (1P 2,11-12; 5,8-9.12). Widzimy zatem wezwanie do wytrwałości w przyjętej odrębności od otaczającego świata, co jest uzasadnione zapewnieniem o Bożej przychylności i własnej wyższości moralnej. Jednocześnie akcent położony jest na solidarność wewnątrz grupy. Tak rozumiane i przyjęte przez implikowanych odbiorców parenetyczne wskazówki autora sprawiają, że adresaci będą mogli oprzeć się naciskom (1P 2,11) społeczeństwa postrzeganego jako diabelskie (1P 5,8-9), wytrwać w łasce Bożej (1P 5,12), a nawet pozyskiwać dla wiary swoich przeciwników (1P 2,12; 3,2). W ten sposób postrzegana przez J.H. Elliotta strategia autora 1P doprowadziła go do zaklasyfikowania badanego tekstu do tzw. grupy konwersjonistycznej<sup>144</sup>. Jest to według nas propozycja zbyt jednostronnie ujmująca tak bogaty i złożony tekst, w którym przecież można również odnaleźć cechy choćby grupy introwersjonistycznej. Poza tym wydaje się, że propozycja ta zbyt odgórnie zakłada sekciarski charakter ówczesnych wspólnot, nazbyt sztywno trzymając się założeń socjologicznych B.R. Wilsona. Przeakcentuje wezwania umacniające w postawie separacji od otaczającego świata, niedostatecznie zaś uwzględnia obecne przecież również w tekście sygnały przeciwne. Po tej właśnie linii przebiega główna oś naukowej krytyki.

Czołowym oponentem przedstawionej powyżej interpretacji J.H. Elliotta jest wspomniany już David L. Balch. Nie zgadza się on z tak rozumianą dominującą strategią autora 1P<sup>145</sup> jako uwypuklającą konflikt i mającą głównie na celu umocnienie odbiorców w postawie silnej separacji od społeczeństwa, w którym

<sup>144</sup> Zob. tamże, s. 81-84.

<sup>145</sup> Naukowa debata dotycząca dominującej strategii autora 1P pomiędzy Johnem H. Elliotem i Davidem L. Balchem, jak już wspominaliśmy, toczyła się w latach 80. ubiegłego wieku, zob. D.L. Balch, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter* (SBL.MS 26), Chico 1981; tenże, *Hellenization/Acculturation in 1 Peter*, w: *Perspectives on First Peter*, ed. C.H. Talbert, Eugene 1986; J.H. Elliott, *A Home for the Homeless, A Social-Scientific Criticism of 1 Peter, its Situations and Strategy, with a New Introduction*, Minneapolis 1981; tenże, *1 Peter, its Situation and Strategy: A Discussion with David Balch*, w: *Perspectives...*, dz. cyt.

żyją. Ponadto badacz ten zwraca uwagę na obecne w omawianym liście tzw. zasady/kody życia domowego (1P 2,11-3,12) stanowiące istotny element ówczesnej kultury. Niewątpliwie autor 1P korzysta obficie z tego typu wzorców dotyczących zarządzania gospodarstwem domowym, a obecnych w tradycyjnych wykładach filozofów i innych myślicieli poczynawszy od Arystotelesa. Co więcej, w dużej mierze powiela konwencjonalne spojrzenie na te zagadnienia, odwołując się także do kulturowo utrwalonych norm życia obywatelskiego (dobra publicznego 1P 2,11-17)<sup>146</sup>. D.L. Balch rozpoznaje w takim działaniu strategię autora 1P mającą na celu złagodzenie napięcia pomiędzy wspólnotami wierzących a resztą społeczeństwa. Jest to według niego strategia ukierunkowana na asymilację, akulturację<sup>147</sup>.

Nie można, jak się wydaje, jednoznacznie i ostro zaklasyfikować 1P jako pisma zaprojektowanego na wzmocnienie adresatów albo w kierunku separacji, albo akulturacji z otaczającym społeczeństwem. Sam tekst i jego kulturowe uwarunkowania skłaniają ku przyjęciu bardziej złożonej strategii autora. Wydaje się, że dominującą rolę pełnią tu radykalny ton i język listu podkreślające inność wierzących i umacniające w nich poczucie słuszności obranej drogi, która skutkuje niezrozumieniem i odrzuceniem społecznym. Jednakże należy dostrzec również elementy łagodzące to napięcie i zmuszające do większej ostrożności w formułowaniu ogólnej strategii i celu społecznego 1P<sup>148</sup>. Obraz relacji pomiędzy wspólnotami odbiorców 1P i społeczeństwem oraz określenie celu, jaki w tych relacjach list miał osiągnąć, przedstawia się jako zdecydowanie bardziej skomplikowany niż odgórne przypisanie mu jedynie strategii wzmocnienia tendencji separatystycznych. Aby uniknąć mylących uproszczeń dotyczących złożoności relacji wierzący – społeczeństwo w 1P, należy propozycję J.H. Elliotta odpowiednio zniuansować i dostatecznie uwypuklić widoczne w tekście elementy akulturacyjne. Autor ewidentnie zwraca uwagę na niebezpieczeństwo asymilacji i podkreśla nową przynależność wierzących do Bożej rodziny, kompensując ich społeczną separację. Równocześnie jednak dowartościowuje zasady życia domowego oraz czynienie dobra w społeczeństwie, zmniejszając konfliktowe napięcie. Wyraźnie kształtuje grupową tożsamość odbiorców – nowej Bożej rodziny, która radykalnie i trwale odcina się od pewnych praktyk życia społecznego (1P 4,3), ale jednocześnie inne konwencje czy praktyki życia społecznego są przez niego wręcz promowane (1P 2,11-17)<sup>149</sup>.

---

<sup>146</sup> Por. M.Y. MacDonald, *Kinship and Family in the New Testament World*, w: *Understanding the Social World...*, dz. cyt., s. 32-33

<sup>147</sup> Zob. D.L. Balch, *Let Wives...*, dz. cyt.; tenże, *Hellenization/Acculturation...*, dz. cyt.

<sup>148</sup> Por. J.S. Kloppenborg, dz. cyt., s. 46-47.

<sup>149</sup> Por. P.A. Harland, *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Kitchener 2013<sup>2</sup>, s. 9.

Warto jeszcze w tym kontekście, zastanawiając się nad celem społecznym 1P, spróbować dokładniej określić możliwy obraz grup chrześcijańskich, do których adresowane jest to pismo, w konstelacji ówczesnych struktur społecznych. Zdaniem Bruce'a Maliny nie jest uprawnione postrzeganie tamtych wspólnot w kategoriach ruchu społecznego, ponieważ ich celem nie była zmiana struktur społecznych. Gdy przyglądamy się 1P, widzimy, że uwaga autora z jednej strony koncentruje się na budowaniu grupowej tożsamości odbiorców należących do fikcyjnej grupy pokrewieństwa (Bożego domostwa 1P 1,3-4.16-17.23-25). Z drugiej zaś strony zależy mu na motywowaniu do podejmowania określonych postaw w interakcjach społecznych, które jednakże ukierunkowane pozostają na perspektywę eschatologiczną: Bożego zbawienia i przyszłej chwały (1P 1,4-5.7-9.13; 4,13-14; 5,1.4.10). Należy również pamiętać, że w swoich środowiskach tamte wspólnoty, jak się wydaje, musiały być postrzegane jako rodzaj dobrowolnych stowarzyszeń, dla których motywem egzystencji było zaspokajanie potrzeb swoich członków<sup>150</sup>.

Podsumowując, należałoby określić wyłaniający się z 1P obraz strategii i społecznego celu, jaki miał wywołać ten tekst w swoim środowisku, jako obraz podwójny. Z jednej strony jest on radykalnie przestrzegający przed asymilacją i powrotem do uprzednio porzuconego stylu życia ocenianego jako zło moralne (1P 1,14-18.21.23; 2,9-10.11.24-25; 3,21; 4,1-3) i umacniający w znoszeniu cierpienia, czyniąc dobro (1P 1,6-8.22; 2,1.12.15-21; 3,2.8-11.13-17; 4,8-10.12-17). Takiemu celowi podporządkowana jest linia argumentacyjna oparta na pozytywnej samoidentyfikacji tych grup jako chrześcijan (1P 4,16) i budowaniu w nich świadomości swej tożsamości, wysokiej godności wynikającej z przynależności do Bożego domostwa (1P 1,3-4.16-17.23-25). Wpisują się również w taką strategię autora motywujące passusy, w których roztacza przed odbiorcami wizję ich przyszłej chwały (1P 1,4-5.7-9.13; 4,13-14; 5,1.4.10). Z drugiej strony możemy dostrzec wyraźne sygnały pozwalające konstatować o zamierzonym oddziaływaniu pisma, którego cel określilibyśmy jako zapobieganie pełnemu zamknięciu się tych grup na otaczające społeczeństwo. Autor przestrzega przed introwertycznym elitaryzmem wierzących. Nie chce, aby chrześcijanie całkowicie zanegowali świat i jego kulturę, przyjmując postawy wrogie wobec otaczającego ich społeczeństwa (1P 2,13-21; 3,1-17).

<sup>150</sup> Zob. B.J. Malina, *Early Christian Groups. Using Small Group Formation Theory to Explain Christian Organizations*, w: *Modelling Early Christianity. Social-Scientific Studies of the New Testament in its Context*, ed. P.F. Esler, London – New York, 1995, s. 103-106.

### 3.5. Cierpienie i chwała w świetle finalnych kategorii kulturowych

Ostatnim obszarem badań w obrębie tekstury społeczno-kulturowej w socjoretoryce Vernona K. Robbinsa jest badanie finalnych kategorii kulturowych. Dzięki wcześniejszym analizom i spojrzeniu na to, jakie zagadnienia społeczno-kulturowe pojawiają się w tekście, możemy spróbować określić to, jaką pozycję zajmuje Pierwszy List św. Piotra wobec kultury, która go otacza. V.K. Robbins wyróżnia pięć odmian retoryk kulturowych. Najpierw retorykę kultury dominującej. Następnie retorykę subkultury, w której cechą charakterystyczną jest przekonanie o byciu bardziej wiernym wartościom i zasadom niż przedstawiciele kultury dominującej. Kolejnym rodzajem jest retoryka kultury alternatywnej, której towarzyszy negowanie kluczowych wartości i budowanie nowej formy funkcjonowania z nadzieją zaakceptowania przez społeczeństwo. Następnie retoryka kontrkultury charakteryzująca się tym, że wyrasta z kultury dominującej, subkultury lub kultury alternatywnej, jest krótkotrwała i konstytuuje się przez zanegowanie kulturowego źródła, z którego wyrasta. Wreszcie retoryka kultury liminalnej, znajdująca się na obrzeżach innych kultur, najczęściej będąca krótkotrwałym fenomenem przy przechodzeniu z jednej kultury do drugiej<sup>151</sup>. Chcemy zatem zapytać o pozycję, jaką 1P zajmuje w odniesieniu do kultury grecko-rzymskiej stanowiącej środowisko życia autora i pierwszych odbiorców tego pisma<sup>152</sup>. Cierpienie i chwała to jedno z kluczowych zagadnień listu, które stanowią naturalnie treść argumentacji i wpisują się w rozumienie finalnych kategorii kulturowych.

Wyniki badań retorycznych przeprowadzonych w pierwszym rozdziale niniejszej monografii, na poziomie jego wewnętrznej tekstury, możemy obecnie zestawiać z szerszym tłem społecznym i kulturowym analizowanego tekstu. Krytyka retoryczna może, dzięki krytyce nauk społecznych, zostać uzupełniona o swoistą korelację sytuacji i strategii. Pozwala to naświetlić społeczny wymiar tych cech tekstu<sup>153</sup>. Obecnie mamy dokładniejsze wyobrażenie o kontekście życiowym adresatów i powodach doświadczanego przez nich cierpienia wywołanego społecznym uciskiem. Wartości antropologiczno-kulturowe, zwłaszcza rozumienie dynamiki honoru i wstydu przenikającej wszelkie oceny, wartości i sfery życia, pozwalają dokładniej interpretować strategię i pozycję, jaką list zajmuje wobec otaczającej go kultury. Określenie celu społecznego 1P

---

<sup>151</sup> Por. V.K. Robbins, *Exploring...*, dz. cyt., s. 86-89.

<sup>152</sup> Zob. M. Kowalski, dz. cyt., s. 128.

<sup>153</sup> Por. J.H. Elliott, *What...*, dz. cyt., s. 75.

i dostrzeżenie jego złożoności pozwalają odkryć, jak – oprócz radykalnego wezwania do wytrwania w swojej odrębności społecznej, list jednocześnie wzmacnia te elementy kultury dominującej, które są uznane za akceptowalne<sup>154</sup>.

Niewątpliwie propozycja kulturowa wspólnot chrześcijańskich w kontekście środowiska 1P musi zostać uznana najpierw za kulturę mniejszościową. Szeroką płaszczyzną, w jakiej funkcjonuje w I wieku po Chr. w Anatolii, jest kultura grecko-rzymska z równoległe istniejącą choćby kulturą żydowskiej diaspory, również mniejszościową. Członkowie wspólnot chrześcijańskich, jak już wiemy, poddawani byli różnym formom społecznego nacisku, cierpienia, które miałyby ich skłonić do porzucenia wiary i powrotu do ogólnie przyjętych norm postępowania. Autor 1P wyraźnie dostrzega takie zagrożenie i jednym z jego głównych celów wydaje się umacnianie integralności wspólnoty wierzących. Jest to jedna z właściwości kultur mniejszościowych, polegająca na konieczności nieustannego podejmowania działań na rzecz integracji wewnątrz grupy. W 1P służy temu choćby podkreślanie statusu odbiorców jako obcych i przybyszów w diasporze (1P 1,1; 2,11). Wzmaga to poczucie wyobcowania z otaczającej makrokultury i wspomaga głęboką integrację z chrześcijańską mikrokulturą, gdzie godność członków jest z kolei mocno dowartościowana<sup>155</sup>. Inną cechą ówczesnych kultur mniejszościowych było wytwarzanie własnych ocen wartości tego, co honorowe i wstydlive, czasami nakładających się, a nierzadko stojących w sprzeczności z wartościami ogólnie przyjętymi w kulturze dominującej. Jak zauważa David A. de Silva, aby osoby należące do tych grup wraz ze swoim kodeksem wartości mogły ostać się wierne obranym przekonaniom, kultury mniejszościowe wykształciły pewne rodzaje strategii. Jedną z nich, którą dostrzec możemy w 1P, polega na jasnym określeniu tego, do kogo należy ostateczny sąd reputacji (*public court of reputation*), werdykt przyznający bądź odbierający honor. Innymi słowy, czyja ocena działania jednostek jest naprawdę ważna. Jak wiemy, w starożytnych społecznościach śródziemnomorskich ten werdykt, np. w ramach gry o honor wyzwanie – odpowiedź należał do tzw. publiczności, czyli ogółu społeczeństwa. Koncepcja 1P zdecydowanie się temu sprzeciwia. Podkreśla ważność własnej oceny wewnątrz grupy, opartej na autorytecie samego Boga, na którego jednoznacznie są przeniesione prerogatywy takiego werdyktu. Wyznawcy muszą być przekonani do tego, że choć większość ludzi wokół myśli i żyje inaczej, to ich ocena wartości (zewnętrznego środowiska) jest naznaczona błędem i narusza kosmiczny Boski porządek<sup>156</sup>.

<sup>154</sup> Por. P.A. Harland, *Associations...*, dz. cyt., s. 176.

<sup>155</sup> Por. B. Witherington III, dz. cyt., s. 23.

<sup>156</sup> Por. D.A. de Silva, dz. cyt., s. 39-40.

Tymczasem słusność jest po stronie mniej licznych i społecznie zawstydzanych chrześcijan. Podobna strategia polega na podkreślaniu ignorancji osób spoza grupy i haniebnej ocenie ich postępowania jako niesłusznego w oczach Boga. Doświadczając form zewnętrznego ucisku, który jest przyczyną ich cierpienia, wierzący potrzebują pomocy, aby także tę rzeczywistość postrzegać w sposób pozytywny. Wytrwanie w rekomendowanych postawach wobec poniżających i zawstydzających ataków ze strony większości społeczeństwa, przybierających postać złej mowy, jest w 1P przedstawiane wręcz jako korzystne. Jest to, według strategii przyjętej przez autora listu, okazja do wykazania się lojalnością wobec Boga, na wzór Chrystusa (1P 1,6-7; 2,19-21; 4,1-2.12-16.19; 5,12), swą moralną wyższością (1P 2,7-8; 3,14-16; 4,3-5.17-18) i stanowi narzędzie świadectwa (1P 2,12.15). Natomiast ostateczne i trwałe uznanie słusności ich decyzji i honoru (chwały) zostaje przeniesione w eschatologiczną przyszłość (1P 1,4-5.8-9.13; 4,13; 5,1.4.10). Poza tym kulturom mniejszościowym pomaga przetrwać wzmocnienie świadomości, że jest się częścią znacznie większej społeczności, a nie jedynie jakąś małą i nieistotną grupą. W 1P służy temu werset 1P 5,9, gdzie odbiorcy słyszą: „Wiedziecie, że tych samych cierpień dopełniają wasi bracia w świecie” (εἰδότες τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων τῆ ἐν κόσμῳ ὁμῶν ἀδελφότητι ἐπιτελεῖσθαι)<sup>157</sup>. Utrzymujące się cierpienie doświadczane przez pierwszych odbiorców 1P, jak podejrzewamy, mogło prowadzić do rozczarowania, rozpaczki, napięć wewnętrznych (1P 2,1.11-3,12), a ostatecznie do konformizmu, apostazji i rozpadu wspólnot. Co już, być może, stało się udziałem niektórych adresatów. Wobec takiego niebezpieczeństwa, parafrazując wezwania zawarte w 1P, moglibyśmy je streścić jako ekspresyjne wołanie autora: Stójcie mocno! Pamiętajcie kim jesteście z łaski Bożej! Przyjęty przez was sposób życia jest honorowy! Podoba się Bogu i nawet wasi przeciwnicy kiedyś to uznają<sup>158</sup>.

Podsumowując analizę finalnych kategorii kulturowych, stwierdzamy, że retorykę kulturową 1P, w której kluczowymi elementami pozostają zagadnienia związane z cierpieniem i chwałą, określilibyśmy mianem retoryki kultury alternatywnej. W badanym liście odnajdujemy najwięcej cech tej właśnie retoryki kulturowej, choć można wyróżnić także charakterystyki właściwe retoryce subkultury.

---

<sup>157</sup> Zob. tamże, s. 39-41.60.

<sup>158</sup> Por. J.H. Elliott, *Conflict...*, dz. cyt., s. 22-23.

### 3.6. Cierpienie i chwała w teksturze ideologicznej 1P. Polemika z rzymską ideologią imperialną

Jak słusznie zauważył Vernon K. Robbins, każda interpretacja odbywa się w ramach pewnego określonego dyskursu, który zawsze jest ideologiczny<sup>159</sup>. Przedstawione w powyższych podpunktach analizy pozwalają nam formułować odpowiedzi na pytania dotyczące tego, jakie mogło być zapotrzebowanie generujące powstanie 1P, jakie założenia i cele mógł stawiać sobie autor, do czego wzywa, jak to zapotrzebowanie na tekst mogło zostać spełnione i wreszcie – jak nasz list mógł być interpretowany. Wydaje się, że odpowiedzi na te pytania wpisują się w obszar zainteresowań, który określić należałoby jako badanie ideologii tekstu. V.K. Robbins sugeruje, aby badanie ideologii tekstu potraktować jako odrębny dział – badanie tekstury ideologicznej<sup>160</sup>. Ideologię obecną w tekście rozumie on jako „zintegrowany system wierzeń, przyjętych prawd i wartości, niekoniecznie prawdziwych lub fałszywych, które odzwierciedlają potrzeby i zainteresowania grupy lub klasy w pewnym okresie historii”<sup>161</sup>. Na potrzeby niniejszej monografii, której zakres wyznacza jej temat i cel, wydaje się mało zasadnym tworzenie odrębnego rozdziału obejmującego szerokie badanie interakcji dyskursu obecnego w tekście 1P z wieloma innymi podobnymi dyskursami. Ograniczamy się obecnie jedynie do uporządkowania znanych już wniosków, dostatecznie uwypuklając istotną dla nas typowo chrześcijańską ideologię 1P w kontekście życia pierwszych odbiorców tego listu, a zwłaszcza w jej odniesieniu do ówczesnej ideologii imperialnej. Wydaje się, że pełniejszy obraz istotnej w naszych dociekaniach ideologii dyskursu 1P wyłoni się w kolejnym rozdziale monografii, który będzie teologiczną syntezą zebranych dotąd wyników analiz.

Cierpienie i chwała są istotnymi zagadnieniami w określonej przez nas ideologii stanowiącej ramy budowanego przez autora dyskursu. Zapotrzebowanie na powstanie badanego listu jest wygenerowane sytuacją adresatów, w której kluczowym elementem jest doświadczenie społecznego ucisku i przez to – cierpienia. Chrześcijanie, odcinając się od niektórych wspólnych wszystkim zachowań związanych z kultem cesarza i bogów, a także rozpustą, obżarstwem, pijaństwem, wystawili się na korygujące zabiegi otoczenia, które przybierały postać przeróżnych ataków słownych. W związku z taką sytuacją istniało podwójne ryzyko: albo porzucenia wiary i powrotu do dawnego życia, albo

<sup>159</sup> Zob. M. Kowalski, *Retoryka...cz.* 2, dz. cyt., s. 130.

<sup>160</sup> Zob. V.K. Robbins, *Exploring...*, dz. cyt., s. 95-119.

<sup>161</sup> Zob. tenże, *The Tapestry...*, dz. cyt., 193. Cytat za M. Kowalski, *Retoryka...cz.* 2, dz. cyt., s. 128-129.

zamknięcia się w postawie całkowitej alienacji i walki z otaczającym społeczeństwem poprzez odpowiedź podobnym atakiem na doznawane zniewagi. Wobec tego autor umacnia w adresatach poczucie słuszności obranej drogi. Buduje właściwe poczucie ich tożsamości poprzez podkreślanie faktu przynależności do Bożej rodziny, co skutkuje wielką godnością i honorem, który obecnie jest kwestionowany przez otoczenie. Dodaje odwagi do znoszenia niesprawiedliwego cierpienia na wzór Jezusa Chrystusa. Jednocześnie, przestrzegając przed pokusą walki i odpowiadania złem na zło, zachęca do czynienia dobra i bycia przykładem obywatelskich cnót tam, gdzie jest to do pogodzenia z wyznawaną wiarą w jedynego Boga. Oprócz podkreślenia honorowej godności wierzących elementem motywującym jest obietnica przyszłej chwały. Wyłania się zatem z 1P bardzo praktyczny model życia chrześcijańskiego, którego paradygmatem jest życie Chrystusa. List buduje jednocześnie poczucie więzi pomiędzy odległą rzymską wspólnotą nadawców a konkretnymi wyznawcami w ich bolesnych doświadczeniach oraz pomiędzy adresatami rozsianymi po całym świecie. Wydaje się, że założenia i cele, które stawiał sobie autor, mogły zostać spełnione i wspólnoty chrześcijan anatolijskich, odpowiednio zmotywowane i umocnione, starały się wcielać w życie te rekomendowane postawy.

Na bardzo globalnym poziomie niezgoda chrześcijańskiej ideologii z ideologią świata pogańskiego generalnie biegła po linii wiary tylko w jednego Boga i traktowania kultu bóstw w kategoriach zakazanego bałwochwalstwa. Bóstwa owe ogół społeczeństwa traktował jako strażników stabilności, ładu, dobrobytu, jako patronów gwarantujących wszystko, co potrzebne do życia. Naturalną powinnością było oddawanie im czci we wszelkich społecznych aktywnościach<sup>162</sup>. Warto jednakże, na tle tego ogólnego politeistycznego założenia, dostrzec jeszcze zjawisko ideologii imperialnej. Wyraźnie możemy zobaczyć w 1P analogie i głęboką polemikę z jej supozycjami. Pamiętamy, że przecież Azja Mniejsza w okresie pryncypatu stanowiła region najbardziej entuzjastycznie nastawiony wobec kultu imperatora, który wyrósł na podłożu cesarskiej ideologii. Propaganda religijna utożsamiała cesarów z bogami i znajdowała swój wyraz w literaturze, sztuce, architekturze czy numizmatyce. Imperator postrzegany był jako wybierany przez Jowisza czy Zeusa na obrońcę boskiego pokoju i władzy na ziemi. Stawał się ucieleśnieniem boskiej obecności, zbawicielem, dawcą wszelkich dobrodziejstw (łask)<sup>163</sup>. Cesarz jako bóg – wielki patron był kontrolującym i wydzielającym wszelkie zasoby. Wiemy

---

<sup>162</sup> Por. D.A. de Silva, dz. cyt., s. 46.

<sup>163</sup> Szerzej zob. T.S. Caulley, *The Title Christianos and Roman Imperial Cult*, „Restoration Quarterly” 53 (2011), no. 4, s. 198-199.



już, że w kulturach kolektywistycznych ważne było przywiązanie i poczucie przynależności do rodziny czy swego patrona. Ideologia cesarska przenosiła etos rodziny na rodzaj fikcyjnego pokrewieństwa i promowała obraz cesarza jako *pater patriae* „ojca kraju/ojczyzny” ukazywanego jako troskliwego ojca, głowę bardzo rozległej rodziny<sup>164</sup>. Ideologia 1P bardzo wyraźnie polemizuje z takim obrazem. To jedyny Bóg jest prawdziwym patronem i do niego należą wszelkie zasoby. Autor, określając swoich adresatów jako *πάροικοι* i *παρεπίδημοι* (1P 1,17; 2,11), być może daje do zrozumienia, że nie mają się oni czuć obywatelami obecnej, ziemskiej ojczyzny, w której to imperator miałby pełnić funkcję ojca rodziny<sup>165</sup>. Ich ojcem nie jest cesarz, ale Bóg. Autor 1P obszernie odwołuje się do dobrze znanych odniesień związanych z fikcyjnym pokrewieństwem i patronatem, w zawołany sposób bardzo dobitnie krytykując imperialne pretensje paternalistyczne (1P 1,17)<sup>166</sup>. Owszem, chrześcijanie są instruowani, aby być poddanymi ludzkiej zwierzchności, ale mają pamiętać, że to Bóg jest ich ostatecznym zwierzchnikiem, „ojcem” (*πατήρ* 1P 1,17) i „stworcą” (*κτιστής* 1P 4,19). Całe stworzenie wraz z cesarzem jest skończone (1P 1,24-25). Bóg i Ci, którzy dzięki słowu Boga, swego Ojca, zostali powołani do nowego życia – wręcz przeciwnie (1P 1,23)<sup>167</sup>. Wierność Jemu w znoszeniu obecnych cierpień, czyniąc dobro na wzór Chrystusa, gwarantuje udział w Jego wiecznej chwale (1P 1,4-5.8-9.13; 4,13; 5,1.4.10).

## Podsumowanie

Podsumowując analizy przedstawione w powyższym rozdziale dotyczącym badania idei cierpienia i chwały w kulturze społeczno-kulturowej 1P, należy wypuklić następujące spostrzeżenia. Korzystając z bogactwa metodologicznego nauk społecznych, których przydatność w egzegezie przedstawiliśmy, otrzymaliśmy szerszy obraz kontekstu życiowego adresatów 1P. Analiza tła społeczno-kulturowego listu pozwoliła nam o wiele lepiej rozumieć, jak mógł wyglądać ogólny profil wspólnot adresatów, które były od siebie nie tylko oddalone, ale i niejednorodne. Treść omawianego pisma ujawnia zamiar docierania autora ze swoim przekazem właśnie do zróżnicowanych sytuacyjnie grup ludzi.

<sup>164</sup> Por. D.A. de Silva, dz. cyt., s. 195.

<sup>165</sup> Por. E.C. Stewart, *Social Stratification and Patronage in Ancient Mediterranean Societies*, w: *Understanding the Social World...*, dz. cyt., s. 162.

<sup>166</sup> Zob. J.H. Elliott, *What...*, dz. cyt., s. 85-86.

<sup>167</sup> Por. T.S. Caulley, *The Title Christianos and Roman Imperial Cult*, „Restoration Quarterly” 53 (2011), no. 4, s. 205-206.

Ogólnie bardzo pojemne środowisko odbiorców 1P określilibyśmy jako grupę osób ugruntowanych w wierze, etnicznie zróżnicowanych i nie dających się przypisać jednoznacznie do otoczenia ani bardziej miejskiego, ani wiejskiego, wywodzących się z różnych klas społecznych, o niejednorodnym statusie ekonomicznym. Element wspólny, którym silnie prześiąknięty jest list, to, jak się wydaje, doświadczenie cierpienia, które spowodowane jest społeczną niechęcią i atakami w postaci złej mowy skierowanej przeciw jego odbiorcom. Źródłem takiego stanu rzeczy jest wynikające z wiary odsunięcie się chrześcijan od niektórych, bardzo mocno wpisanych w ówczesną kulturę, przejawów życia społecznego, głównie kultu bogów, kultu cesarza i towarzyszących ucztom amoralnych zachowań. Analiza charakterystyk antropologiczno-kulturowych – wartości honoru i wstydu, pokrewieństwa, patronatu – oraz charakterystyka kultur kolektywistycznych pozwoliła nam zbliżyć się do mentalności autora i pierwszych odbiorców. Wówczas szerzej poznaliśmy siłę argumentacyjną i perswazyjną listu. Zrozumialiśmy stały się zabiegi autora mające na celu umocnienie w adresatach poczucia ich tożsamości i wysokiej godności wynikającej z przynależenia do Bożej rodziny. Słuszność trwania w rekomendowanych przez autora postawach została silnie uargumentowana na tym poziomie jako honorowa i prowadząca do chwały. Następnie analiza wspólnych zagadnień społeczno-kulturowych pozwoliła określić cel społeczny 1P. Rozpoznaliśmy go jako podwójny (diadyczny). W swoim środowisku ukierunkowany, z jednej strony, na przestrzeganie chrześcijan przed asymilacją z otaczającym światem i powrotem do dawnego sposobu życia, a z drugiej – jako zaprojektowany na przestrzeganie przed całkowitą alienacją i zamknięciem się wierzących w postawie agresji wobec społeczeństwa. Badanie finalnych kategorii kulturowych pozwoliło nam z kolei dostrzec, jaką pozycję 1P zajmuje wobec kultury, w której powstał. Odkryliśmy niektóre zabiegi mające na celu konsolidację chrześcijan w ramach własnej mikro kultury i wzmacniające przekonanie o słuszności przyjętej drogi, choć obecnie naznaczonej próbą i cierpieniem. Chodzi tu między innymi o własną (wewnątrzgrupową) ocenę tego, co honorowe i haniebne oraz przesunięcie ze społeczeństwa na Boga prawa do ostatecznego werdyktu w tej sprawie. Ważne jest również wzmacnianie poczucia przynależności do większej społeczności wierzących, którzy podobnie doświadczają ucisku. Wreszcie próba spojrzenia na warstwę ideologiczną tekstu pozwoliła nam dostrzec to, jak bardzo umiejętnie autor prowadzi polemikę z silnie oddziałującą w ówczesnej kulturze ideologią cesarską.



## Rozdział IV

### Cierpienie i chwała w teksturze religijnej

#### Pierwszego Listu św. Piotra

Ostatnim obszarem badań w ramach socjoretoryki Vernona K. Robbinsa, który chcemy przedstawić w niniejszej monografii, jest analiza tekstury religijnej (*sacred texture*)<sup>1</sup>. Interesujące nas pojęcia cierpienia i chwały wpisują się w tak określoną teksturę analizowanego pisma. Pierwszy List św. Piotra jest tekstem Pisma Świętego, który powstał z doświadczenia wiary i dla budowania wiary. To tekst religijny przesiąknięty obecnością Boga, wyobrażeniami dotyczącymi Jego samego i doświadczania relacji z Nim. Badanie tekstury religijnej zakłada znajomość wszelkich uzyskanych już uprzednio wyników analiz innych tekstur i zazwyczaj jest stosowane jako chronologicznie ostatnie. Pyta właśnie o rzeczywistość religijną, tzn. o to, w jaki sposób tekst przekazuje prawdę o Bogu i relacji z Nim. Twórca socjoretoryki klasyfikuje tu analizę takich wątków jak: bóstwo (*deity*), święci (*holy person*), istoty duchowe (*spirit being*), historia zbawienia (*divine history*), odkupienie człowieka (*human redemption*), zaangażowanie człowieka (*human commitment*), społeczność religijna (*religious community*), etyka (*ethics*)<sup>2</sup>. W naszych dociekaniach chcemy obecnie spojrzeć na 1P jako na tekst religijny, teologiczny. Zapytamy o miejsce i znaczenie pojęć cierpienia i chwały w szerokiej perspektywie teologicznej tego pisma. Dotychczasowe wyniki przeprowadzonych analiz poszczególnych tekstur pozwolą nam, w ramach badania tekstury religijnej, pełniej odczytać teologiczne orędzie listu.

---

<sup>1</sup> Por. V.K. Robbins, *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*, Valley Forge 1996, s. 120.

<sup>2</sup> Zob. tamże, s. 120-131.

Proponujemy skoncentrowanie się na wybranych domenach dotyczących teologicznego przesłania 1P istotnych dla nas, a ograniczonych zakresem tematu monografii. Będzie to dostosowana do naszych potrzeb adaptacja propozycji V.K. Robbinsa, obejmująca w swojej strukturze analizę cierpienia i chwały w 1P w kontekście nauki o Bogu, chrystologii i soteriologii, nauki o Duchu, eschatologii oraz etyki.

Wykazaliśmy już, zwracając choćby uwagę na częstotliwość ich występowania, że pojęcia cierpienia i chwały należą do kluczowych w 1P<sup>3</sup>. Podobnie ustaliliśmy, że fakty szczególnego powiązania ich ze sobą, jak również za ich pomocą ukazywania zależności pomiędzy doświadczeniem Chrystusa a doświadczeniem adresatów, są znamienne dla interesującego nas pisma. Cierpienie jest obecną, konkretną i bolesną sytuacją, w której chrześcijanie są publicznie niesprawiedliwie atakowani, traktowani jako dewianci, dotknięci tzw. złą mową mającą pozbawić ich czci i honoru. Powodem takiego stanu rzeczy jest bezkompromisowe odcięcie się wyznawców Chrystusa od niektórych, wspólnych wszystkim elementom życia społecznego, ponieważ uznano je za godzące w wyznawaną wiarę. Taką sytuację widzimy jako stojącą u podstaw zapotrzebowania, które doprowadziło do wygenerowania listu. Autor 1P, w obliczu ryzyka porzucenia przez tychże chrześcijan wyznawanej wiary lub przyjęcia postawy całkowitej alienacji i wrogości wobec otaczającego ich świata, komponuje swoją mowę. Jego celem wydaje się umocnienie w odbiorcach przekonania o słuszności obranej drogi wiary i prewencja przed jej zdeformowaniem. Tymczasem chwała w 1P, w pewnym stopniu, jest wychylona ku przyszłości i jako pełnia nagrody wierzących staje się jedną z motywacji do wytrwania w cierpieniu. Cel napisania 1P jest zresztą wprost wyrażony 1P 5,12, gdzie autor mówi o napominaniu oraz świadczeniu o prawdziwej łasce Boga<sup>4</sup> (ἔγραψα παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ εἰς ἣν στήτε).

Na wstępie do poniższych badań, obejmujących warstwę religijną 1P, wydaje się zasadnym przywołanie i uwypuklenie rzeczywistości łaski. Stanowi ona niejako fundament podejmowanych obecnie rozważań. Pojęcie łaska (χάρις) w 1P występuje dziesięciokrotnie (1P 1,2.10.13; 2,19.20; 3,7; 4,10; 5,5.10.12), odnosząc się w swoich kontekstach przede wszystkim do łaskawej życzliwości Boga, który przez χάρις przyznaje wierzącym cześć i honor, jakich pozbawia ich otoczenie. Odkryliśmy już umocowanie pojęcia łaski w społeczno-kulturowych

<sup>3</sup> Zob. A. Tronina, *Struktura literacka Pierwszego listu Piotra*, w: *Mów Panie, bo sługa Twój słucha* (AMA 2), red. W. Chrostowski, Warszawa 1999, s. 219-227.

<sup>4</sup> Por. J.W. Thompson, *The Rhetoric of 1 Peter*, „Restoration Quarterly” 36 (1994), no. 4, s. 237-50.

ramach myślenia środowiska właściwego autorowi i pierwszym odbiorcom 1P. Zwróciliśmy uwagę na to, jak autor operuje tym pojęciem w kontekście znanych ówczesnie mechanizmów społeczno-kulturowych związanych z honorem i wstydem oraz patronatem i dobroczynnością. Warty przypomnienia jest również fakt, że właśnie pojęcie łaski pozwala wznieść się ponad to, co dana społeczność definiuje jako honorowe bądź hańbiące. Rzeczywistość łaski pozwala przekroczyć czysto ludzkie zasady społeczno-kulturowe, a Boga ustanawia najistotniejszym punktem odniesienia i oceny wszelkich ludzkich zachowań<sup>5</sup>. Należy obecnie podkreślić religijny charakter łaski wynikającej z relacji człowieka z Bogiem. Łaska wprowadza człowieka w Boską sferę *sacrum* i ze swej natury każe myśleć o tej relacji w kategoriach religijnych, teologicznych. Zatem, poza denotacją społeczno-kulturową, łaska w 1P zawiera podobnie denotację teologiczną, zresztą kierującą eschatologicznie<sup>6</sup>. W 1P 1,13 czytamy: „Ostatecznie złożcie całą waszą nadzieję w łasce ofiarowanej przy objawieniu Jezusa Chrystusa” (τελείως ἐλπίζατε ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ). Rzeczywistość łaski możemy uczynić pewnym kluczem do rozumienia pojęć cierpienia i chwały w perspektywie niektórych teologicznych domen 1P, które przedstawimy poniżej.

#### 4.1. Cierpienie i chwała w perspektywie teologicznej prawdy o Bogu

Pierwszy List św. Piotra ukazuje Boga jako nieograniczonego suwerena i protagonistę. Wszelki akt – stwórczy, opatrnościowy czy zbawczy – jest Jego dziełem. Bóg jest stwórcą wszystkiego (1P 2,13; 4,19) i przyszłym sędzią wszystkich – zarówno wierzących, jak i niewierzących (1P 1,17; 2,23; por. 1P 4,5). To On wskrzesił Jezusa z martwych (1P 1,3.21; 3,22). Autor 1P bardziej niż na relacji pomiędzy Bogiem a Chrystusem koncentruje uwagę na relacji pomiędzy Bogiem i wierzącymi odbiorcami listu (1P 1,17)<sup>7</sup>. Podkreśla fakt Bożej miłości do nich, czego dowodem jest ich wybranie, ustanowienie ludem Bożym<sup>8</sup>. Już w *adscriptio* list skierowany jest do ἐκλεκτοῖς, czyli „do wybranych” (1P 1,1). Następnie adresaci opisani zostają jako „wybrane plemię” (γένος ἐκλεκτόν 1P 2,9), aby w końcowym

<sup>5</sup> Por. D. Muszytowska, *Etos chrześcijańskiej wspólnoty. Socjoretoryka Listu Jakuba*, Warszawa 2016, s. 225-226.

<sup>6</sup> Por. B.L. Campbell, *Honor, Shame, and the Rhetoric of 1 Peter* (SBL.DS 160), Atlanta 1998, s. 61-62.

<sup>7</sup> Zob. szerzej J.R. Michaels, *1 Peter* (WBC 49), Michigan 1988, s. LXVII-LXVIII.

<sup>8</sup> Por. J.B. Green, *1 Peter* (THNTC), Grand Rapids 2007, s. 203.

pozdrowieniu usłyszeć, że wspólnota nadawców pisma jest „wybraną razem” z adresatami (συνεκλεκτή 1P 5,13). Poza tym określenie opisujące wybranie jest w 1P odniesione do Chrystusa – „kamienia wybranego” przez Boga (1P 2,4.6). Demonstracja idei wybrania – świadczącego o miłości Boga – wydaje się dość ważnym zabiegiem zwłaszcza w kontekście doświadczanego przez adresatów cierpienia związanego ze społecznym odrzuceniem. Wzgarda i wyobcowanie z otaczającego ich środowiska kompensowane są wybraniem, czyli wielkim dowartościowaniem ze strony Boga<sup>9</sup>. Autor 1P, jak już to zauważyliśmy, dokłada starań, aby budować tożsamość i umacniać w chrześcijanach poczucie ich kwestionowanej przez otoczenie godności. Służy temu również koncepcja Kościoła jako domu rodzinnego i podkreślanie przynależności odbiorców do Bożej rodziny. Jak trafnie zauważył Stanisław Hałas, właśnie tę koncepcję Kościoła, jako rodzinnego domu, można uznać za jeden z kluczowych tematów teologicznych 1P<sup>10</sup>. Adopcja do Bożej rodziny to największy zaszczyt, chwała i dziedzictwo, które otrzymują adresaci, choć obecnie nie jest to rzeczywistość w pełni przez nich dostrzegalna. Jednakże zachęcenie do wytrwania w doświadczeniu cierpienia i świętym sposobie życia (1P 2,5.9-10) na wzór Chrystusa (1P 1,10-12; 2,4-5.21; 4,1-2.12-14), zostają zapewnieni o eschatologicznej nagrodzie, pełnym udziale w Jego chwale (1P 1,3-13; 4,13-14; 5,1.4.10)<sup>11</sup>. Bóg jest ostatecznym arbitrem i instancją uprawnioną do wyrokowania o tym, co honorowe, słuszne i szlachetne<sup>12</sup>. Wierzący mogą wytrwać, znosząc obecną pogardę i napiętnowanie ze strony społeczeństwa i mając pewność, że Bóg ostatecznie potwierdzi ich honor i potępi pogrążonych w ignorancji napastników (1P 4,5). Autor poleca adresatom, aby – na wzór Chrystusa – nie stosowali odwetu i przemocy, ale znosili cierpienia, czyniąc dobro (1P 2,19-23). Właśnie Bogu, swemu Ojcu i Stwórcy (1P 1,17.23; 4,19), mogą, tak jak Chrystus, całkowicie zawierzyć sprawę ostatecznej oceny i obrony własnej godności, praw i honoru (1P 2,23)<sup>13</sup>. Symptomatyczny pozostaje fakt, że w 1P 2,19 autor, mówiąc o Bożej ocenie postępowania opisanego jako znoszenie smutków, cierpiąc niesprawiedliwie ze względu na Boga, używa terminologii łaski – χάρις (τοῦτο γὰρ χάρις, εἰ διὰ συνείδησιν θεοῦ ὑποφέρει τις λύπας πάσχωσιν ἀδίκως „To bowiem zasługuje na uznanie, jeżeli ktoś ze

<sup>9</sup> Por. S. Hałas, *Pierwszy List św. Piotra – wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB XVII), Częstochowa 2009, s. 368.

<sup>10</sup> Szerzej zob. tamże, s. 369-370.

<sup>11</sup> Por. D.A. de Silva, *Honor, Patronage, Kinship & Purity. Unlocking New Testament Culture*, Downers Grove 2000, s. 73-74.

<sup>12</sup> Por. B.L. Campbell, dz. cyt., s. 145-146.

<sup>13</sup> Por. M. Adinolfi, *La prima Lettera di Pietro nel mondo greco-romano* (BPAA 26), Roma 1988, s. 83.

względu na sumienie przed Bogiem znosi smutki, cierpiąc niesprawiedliwie” (1P 2,19). Pozytywny werdykt i silna aprobata takiego postępowania zostają określone właśnie kategorią łaski (χάρις), która – jak zauważyliśmy – stanowi ważną podstawę naszych teologicznych rozważań.

Przedstawiony powyżej zarys teologicznej wizji Boga wyłaniającej się z 1P stanowi fundament do tego, aby przyjmować treść parenezy i rekomendowane przez autora postawy. Widząc Boga jako ojca, sprawiedliwego sędziego, prowadzącego historię swoich wybranych do szczęśliwości eschatologicznej, odbiorcy pisma otrzymują przesłanki do tego, aby mu bezgranicznie zaufać. Wyrazem tego zaufania jest przyjęcie drogi wytyczonej życiem Chrystusa: rezygnować z odwetu, znosić cierpienia i czynić dobro, aby osiągnąć pełną chwałę i jak On zostać wywyższonymi<sup>14</sup>. Bóg jest ukazany adresatom pisma jako aktywnie działający w teraźniejszości, jak również gwarantujący właściwe wywyższenie w eschatologicznej przyszłości. Chrześcijanie doświadczają dysonansu, słysząc o swojej wielkiej godności udzielanej im przez Boga, podczas gdy są tak dotkliwie jej pozbawiani przez społeczeństwo. Taka sytuacja nie powinna być przez nich odczytana jako udaremnienie Bożego planu, oznaka bezduszości lub bezsilności Boga, lecz jako właściwa droga wytyczona przez Chrystusa: przez cierpienia do usprawiedliwienia i chwały (1P 2,20; 4,13-14; 5,1.10). Podobnie jak Chrystus mogą doświadczyć pełnej rehabilitacji i wywyższenia w przyszłości (1P 1,4-5.8-9). W wezwaniu z 1P 1,13 autor zachęca, aby złożyli swą nadzieję w łasce przy objawieniu Jezusa Chrystusa (ἐλπίζατε ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ). Zatem pośród prób i cierpień poznają prawdę o Bogu i relacji z Nim, zostają wyposażeni w Słowo pozwalające złożyć w Nim (w Bogu) i przyszłych dobrodziejstwach (chwale) całą swą nadzieję i ufność, przyjmując rekomendowany przez autora sposób postępowania<sup>15</sup>.

## 4.2. Cierpienie i chwała w świetle chrystologii i soteriologii

Chrystologia, która przebija z tekstu 1P, każe myśleć o Jezusie Chrystusie przede wszystkim jako Synu Boga, który ma udział w Bożej tożsamości. Jezus to Syn Boga i nasz Pan. W 1P 1,3 czytamy: „Bóg i Ojciec naszego Pana Jezusa Chrystusa” (ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ)<sup>16</sup>. Podobnie na

<sup>14</sup> Zob. S. Woan, *The Psalms in 1 Peter*, w: *The Psalms in the New Testament*, ed. S. Moyise, M. Menken, London – New York 2004, s. 227-229.

<sup>15</sup> Zob. J.H. Elliott, *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 37B), New York 2000, s. 107-109.

<sup>16</sup> Por. J.B. Green, dz. cyt., s. 203.



boską tożsamość Jezusa wskazuje zastosowanie wobec Niego określenia „Pan” (κύριος w 1P 1,3 oraz 1P 3,15), przysługującego samemu Bogu i będącego w LXX odpowiednikiem tetragramu („imienia Bożego”). Zresztą autor 1P jeszcze sześciokrotnie używa tego rzeczownika jako desygnującego Boga (1,25; 2,3.13; 3,6; 3,12.12). Bardziej jednak niż na samej chrystologii autor skupia uwagę na soteriologii – ukazuje zbawcze dzieło Jezusa. Nacisk położony zostaje na Jego cierpieniu i mękę, nie wspomina się praktycznie w ogóle innych okoliczności Jego ziemskiego życia i nauczania<sup>17</sup>. Sprawiedliwy Chrystus cierpiał i umarł za grzechy ludzi (1P 1,18-22; 2,24), zstąpił do otchłani (1P 3,9), został wskrzeszony przez Boga z martwych (1P 1,3.21; 3,21), został wywyższony w chwale (1P 1,11; 3,22) i przyjdzie chwalebny w Swojej paruzji (1P 1,7.13; 5,1.4). Trzy fragmenty badanego listu, 1P 1,18-21; 2,21-25; 3,18-22, wydatnie naświetlają tajemnicę Chrystusa, którą za Joelem B. Greenem moglibyśmy sklasyfikować w ramach trzech tematów teologicznych. Są to: zbawcza śmierć Chrystusa, paradygmatyczne cierpienie Chrystusa, droga Chrystusa przez cierpienie do chwały<sup>18</sup>. Jezus jest zatem zarówno zbawicielem, niesplamionym barankiem prześląganym za grzechy (1P 1,19), jak również wzorem wiernego posłuszeństwa Bogu w znoszeniu niesprawiedliwych cierpień<sup>19</sup>. Interesująca nas tematyka dotycząca cierpienia i chwały w 1P jest bardzo silnie eksplorowana w ramach nauki o Chrystusie i Jego dziele, a następnie w odniesieniu do Chrystusa aplikowana adresatom. Cierpienie Chrystusa jest wzorem cierpienia niesprawiedliwego, niewinnego, niezasłużonego (1P 2,19-20; 3,16-17; 4,1-2.13-16), cierpienia skutecznego, zbawczego (1P 1,2.19; 3,18) i wzorem przyjmowania cierpienia jako drogi prowadzącej do chwały (1P 1,11; 2,20; 4,13-14; 5,1.10)<sup>20</sup>.

Znamienny pozostaje sposób przedstawiania przez autora 1P męki i śmierci Chrystusa. Z jednej strony przecież śmierć krzyżowa i poprzedzające ją oraz towarzyszące jej zniesławianie w ówczesnych realiach społecznej oceny stanowiły los w najwyższym stopniu hańbiący, ze wszech miar niepożądany. Skazani na rzymskie ukrzyżowanie, poza dotkliwym cierpieniem fizycznym, karani byli pozbawieniem odzieży, wystawieniem na widok publiczny, pozbawieniem pochówku, przeznaczeniem do bezwzględnej wyśmiewania. Z drugiej strony powtarzający się dwudziestodwukrotnie w badanym piśmie epitety „Chrystus” sam w sobie opisuje jeden z najbardziej zaszczytnych statusów:

<sup>17</sup> Zob. E.J. Jezierska, *Chrystologia Pierwszego Listu św. Piotra*, w: *Teologia Nowego Testamentu t. III Listy Pawłowe, Katolickie i List do Hebrajczyków*, red. M. Rosik, Wrocław 2008, s. 123-125.

<sup>18</sup> Por. J.B. Green, dz. cyt., s. 211.

<sup>19</sup> Por. J. de Waal Dryden, *Theology and Ethics in 1 Peter. Paraenetic Strategies for Christian Character Formation* (WUNT 209), Tübingen 2006, s. 191.

<sup>20</sup> Por. J.B. Green, dz. cyt., s. 214-215.

„namaszczonego”<sup>21</sup>. Jezus zniósł najwyższą hańbę w drodze do najwyższej chwały. Warto jeszcze raz podkreślić strategię autora całkowicie zmieniającą postrzeganie rzeczywistości. Boży punkt widzenia odwraca naturalną ocenę cierpienia i śmierci Jezusa, który został wskrzeszony i wywyższony w chwale. Jego cierpienie i śmierć w Bożej optyce są w najwyższym stopniu honorowe. Ten precedens i tego typu przewartościowanie oceny mają również być zastosowane do obecnie cierpiących, zawstydzanych adresatów. Negatywna ocena ich wiary i przyjmowanych przez nich postaw jest według autora listu wyrazem ignorancji otoczenia (1P 2,4-8)<sup>22</sup>.

Chrystus, choć obecnie niedostrzegalny, jest w jakiś sposób obecny (1P 1,8; 3,22) i z pewnością objawi się, przynosząc swym wiernym nagrodę chwały (1P 1,5.7.13; 4,13; 5,4)<sup>23</sup>. Przeżywane obecnie przez adresatów listu cierpienia są szansą, aby jednoczyć się z doświadczeniem cierpiącego Chrystusa (1P 2,18-25; 3,13-4,6; 4,12-16). Dzielać Jego los, chrześcijanie mogą mieć nadzieję, że jak On został wskrzeszony z martwych do chwały, podobnie i oni zostaną w pełni zrehabilitowani. Stąd już teraz mogą uważać się za uprzywilejowanych, „godnych czci” (μακάριοι 1P 3,14; 4,14). Charakterystyczne jest stosowanie przez autora 1P zestawu paraleli. Podobne są przeszłość Chrystusa oraz terażniejszość wierzących, które zostają zestawione z odpowiadającymi sobie terażniejszością Chrystusa i przyszłością wierzących. Przeszłość Chrystusa to odrzucenie i niesprawiedliwe cierpienie (1P 2,4.21-24; 3,18; 4,1-2). Tymczasem terażniejszość Chrystusa to chwała, w którą wszedł po zmartwychwstaniu i którą objawi przy Swoim przyjściu (1P 1,5.7.13.21; 3,21-22; 5,4). Zatem to, co charakteryzowało przeszłość Chrystusa, czyli cierpienia, stanowi obecne doświadczenie adresatów. Natomiast to, co stanowi terażniejszość Chrystusa, czyli pełnia chwały, jest ilustracją ich przyszłości<sup>24</sup>. Jednakże chwała nie jest rozumiana jedynie w kategoriach eschatologicznej nagrody. Adresaci pisma już teraz są jej współuczestnikami i beneficjentami, ponieważ już teraz, gdy są łżeni „z powodu imienia Chrystusa” (ἐν ὀνόματι Χριστοῦ 1P 4,14), spoczywa ona na nich. Obecny udział w chwale może być powodem ich radości, a jest zależny od łączności w cierpieniach z Chrystem (1P 4,13). Jest to udział częściowy i zostanie ostatecznie dopełniony w oczekiwanej paruzji i zmartwychwstaniu ciał, gdy rozradują się ponad miarę (1P 4,13; 5,1,4)<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 211.

<sup>22</sup> Zob. D.A. de Silva, dz. cyt., s. 53-54.

<sup>23</sup> Por. J.R. Michaels, dz. cyt., s. LXIX.

<sup>24</sup> Szerzej zob. P.J. Achtemeier, *1 Peter. A Commentary on First Peter* (Hermeneia), Minneapolis 1996, s. 68.

<sup>25</sup> Zob. G. Kittel, *The NT Use of δόξα*, w: TDNT II, ed. G. Kittel, transl. by G.W. Bromiley, Grand Rapids 1995, s. 247-251.

Droga Chrystusa, wiodąca od znoszenia cierpień poprzez czynienie dobra do zmartwychwstania i chwały, jest wyznacznikiem drogi wierzących. „Chrystus wycierpiał za was, zostawiając wam wzór, abyście wstępowali w Jego ślady” (Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν, ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ 1P 2,21). Autor wzywa do oparcia się na Chrystusie – „żywym kamieniu” (1P 2,4), do zjednoczenia się z Nim w podobnych postawach i podążania za Nim drogą, którą wyznaczył. Podobieństwo to nie ogranicza się tylko do sposobu znoszenia cierpień i czynienia dobra, ale zmierza również do tego, aby wierni odziedziczyli błogosławieństwo i weszli do wiecznej chwały (1P 3,9; 5,1). Ostatecznym i właściwym celem zbawczego dzieła Chrystusa jest to, aby przyprowadzić wierzących do Boga (ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ὑμᾶς προσαγάγη τῷ θεῷ 1P 3,18). Celem życia wierzących jest zatem niebo. Zbawienie może być dopełnione, gdy dotrą do nieba. Kluczowym pozostaje fakt zmartwychwstania Chrystusa, który niejako umożliwia Jego obecny, chwalebny rodzaj egzystencji (1,3; 3,21) i gwarantuje go zjednoczonym z Nim adresatom pisma. Zmartwychwstanie Chrystusa jest zatem fundamentem ich wiary i nadziei (1P 1,21)<sup>26</sup>.

Wiara, wzrastanie w niej i podążanie za wzorem wyznaczonym przez Chrystusa prowadzą według autora 1P do zbawienia (1P 2,2), które zostanie objawione w czasie ostatecznym (1P 1,5.7.9.21). Zatem zbawienie rozumiane jest jako coś, czego należy jeszcze oczekiwać. Jest to koncepcja odkupienia rozumianego indywidualnie, którego pełnia dopiero czeka na wierzących. Do zbawienia prowadzi droga *imitatio Christi*, którą „otworzył” i w której jako wzór przewodzi właśnie Chrystus. Chrystus cierpiący, cichy i pokorny jest jednocześnie ich zmartwychwstałym Panem (1P 1,3; 3,15), pasterzem i stróżem dusz (1P 2,25; por. 1P 5,4) oraz sędzią (1P 4,5), na którym mogą się oprzeć i nie zostaną zawiedzeni (1P 2,6)<sup>27</sup>.

### 4.3. Cierpienie i chwała w świetle pneumatologii

Rozumienie tożsamości Ducha i rzeczywistości Jego działania wyrażone jest w kilku fragmentach omawianego listu. Sam rzeczownik πνεῦμα występuje w 1P osiem razy (1P 1,2.11.12; 3,4.18.19; 4,6.14) i odnosi się zarówno do Bożej obecności i Jego osobowego działania, jak również po prostu do ludzkiej

<sup>26</sup> Por. J.R. Michaels, dz. cyt., s. LXXI-LXXII.

<sup>27</sup> Por. H. Langkammer, *Kerygmat paschalny pierwszego papieża chrześcijaństwa św. Piotra. Kazania pasyjne i pisma*, Wrocław 2012, s. 39-41.

rzeczywistości duchowej<sup>28</sup>. Duch w 1P 1,2 to moc, która sprawia uświęcenie wierzących, wybranych zgodnie z Bożym przewidzeniem. W 1P 1,11 to Duch Chrystusa, który pozwalał dawnym prorokom przepowiadać „przewidziane dla Chrystusa cierpienia i późniejsze chwały/uwielbienia” (πνεῦμα Χριστοῦ προμαρτυρούμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας). Z kolei w 1P 1,12 ponownie rzeczywistość opisana jako πνεῦμα odwołuje się do mocy, dzięki której odbywa się głoszenie orędzia chrześcijańskiego. Następnie w 1P 3,4 πνεῦμα, w ramach parenezy kierowanej do kobiet, stanowi element pożądanej charakterystyki chrześcijan, posiadających „łagodność ducha” (ἡσυχίου πνεύματος). W 1P 3,18, podobnie zresztą jak w 1P 4,6, rzeczownik ten jest tymczasem zastosowany w kontraście do „ciała” (σάρξ) jako wskazujący na Bożą moc podnoszącą z martwych. Autor listu w następującym po 1P 3,18 wersecie, gdzie wskazał na Ducha, którego mocą został przywrócony do życia Chrystus, używa πνεῦμα dla opisanego „duchów w więzieniu”, do których udał się Chrystus (ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν 1P 3,19). Wreszcie Duch w 1P 4,14 jako „Duch chwały Boga” spoczywa na wierzących, którzy doświadczają łez z powodu imienia Chrystusa (εἰ ὀνειδίξεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι, ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ’ ὑμᾶς ἀναπαύεται).

Duch w 1P, jak zauważył J. Ramsey Michaels, wyraża działanie Boga w świecie. Związany jest z łaską i chwałą, ale nie wydaje się być ukazywany jako od nich ważniejszy. Podczas gdy łaska związana jest z teraźniejszością i przyszłością (1P 1,10.13; 4,10; 5,5.10.12), a chwała głównie z przyszłością (1P 1,7.21; 4,13-14; 5,1.4.10), Duch przynależy do przeszłości i teraźniejszości. Nie jest bytem samym w sobie, a raczej wskazuje na kogoś innego: na Chrystusa, na Boga czy na przyszłą chwałę, która należy do Nich obu<sup>29</sup>. Sprawia uświęcenie człowieka i umożliwia właściwą interpretację Pism<sup>30</sup>.

Nauka o Duchu zawarta w tekście 1P w perspektywie naszych zainteresowań jest najbardziej inspirująca w passusach, w których zostają połączone ze sobą dwie rzeczywistości: cierpienie i chwała. Już na początku listu w 1P 1,11 „Duch Chrystusa” (πνεῦμα Χριστοῦ) w przepowiadaniu dawnych proroków pozwala trwale połączyć doświadczane przez Chrystusa cierpienia z następującymi po nich chwałami. To połączenie cierpienia z chwałą wraz z przyjęciem wezwania do jednoczenia się w cierpieniach z Chrystusem (1P 2,18-25; 3,13-4,6; 4,12-16) pozwalają wierzącym obecnie, w ich teraźniejszości, gdy cierpią, są łzeni

<sup>28</sup> W niniejszej monografii stosujemy zapis wielką literą („Duch”), gdy przywołujemy konteksty 1P, w których πνεῦμα dotyczy Bożej rzeczywistości czy Bożego działania.

<sup>29</sup> Zob. J.R. Michaels, dz. cyt., s. LXXV.

<sup>30</sup> Por. J.B. Green, dz. cyt., s. 217.

z powodu imienia Chrystusa, interpretować te doświadczenia jako chwalebne. Autor nazywa ich „godnymi czci” (μακάριοι 1P 4,14) i zapewnia o tym, że Duch chwały Boga już teraz na nich spoczywa (ἐφ’ ὑμᾶς ἀναπαύεται 1P 4,14). Zatem w jakiś sposób dzięki temu Duchowi już teraz, w obecnie przeżywanym ucisku, realizowana jest ich gloryfikacja. Łączność z cierpiącym Chrystusem, dzięki spoczywającemu na nich Duchowi, pozwala partycypować w Jego chwale<sup>31</sup>. Chwała ta w pełni stanie się udziałem wierzących w eschatologii, wówczas już bez pośrednictwa Ducha (1P 4,13; 5,1,4)<sup>32</sup>.

#### 4.4. Cierpienie i chwała w świetle eschatologii

Perspektywa eschatologiczna, jak to już zauważyliśmy, jest silnie obecna w nauce, którą formułuje autor 1P. Peter H. Davids, korzystając z kryteriów proponowanych przez Johna J. Collinsa<sup>33</sup>, mówi nawet o eschatologii apokaliptycznej 1P. Na poparcie takiego stwierdzenia podaje cztery argumenty. Najpierw zwraca uwagę na to, że w 1P spotykamy paradygmatyczny sposób przedstawiania tzw. wydarzeń pierwotnych (1P 3,18-22). Następnie zauważa, że obecne cierpienia chrześcijan są rozumiane jako kryzys eschatologiczny i postrzegane w kategoriach cierpień mesjańskich (1P 2,20-25; 1,3-10; 4,12-19). Dalej podkreśla, że za obecnym cierpieniem adresatów pisma „szybko” postępuje nadejście ostatecznego sądu Bożego (1P 2,12; 3,16; 4,4-5,7; 4,17-18). Wreszcie zwraca uwagę, że „drugą stroną” wydarzenia sądu jest nadchodzące zbawienie wierzących (1P 1,3-9; 5,10)<sup>34</sup>.

Niewątpliwie kluczowe dla naszych dociekań pojęcia cierpienia i chwały stanowią bardzo istotne elementy eschatologicznej wizji 1P. Doświadczanemu przez adresatów pisma uciskowi i w efekcie ich cierpieniu autor listu próbuje nadać sens i wartość, interpretując je w ramach szerokiej perspektywy. Łącząc cierpienia chrześcijan z cierpieniami Chrystusa i umieszcza w ramach wielkiej eschatologicznej walki kosmicznej, w której Bóg realizuje swój cel<sup>35</sup>. Mesjańskie cierpienia, w których adresaci mają również swój udział, w świadomości

<sup>31</sup> Por. S.M. Christensen, *Reborn Participants in Christ: Recovering the Importance of Union with Christ in 1 Peter*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 61 (2018), no. 2, s. 349.

<sup>32</sup> Zob. G. Kittel, dz. cyt., s. 247-251.

<sup>33</sup> Zob. J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York 1984; tenże, *Towards the Morphology of a Genre*, w: *Apocalypse: The Morphology of a Genre* (SBL.S 14), ed. tenże, Missoula 1979.

<sup>34</sup> Zob. P.H. Davids, *The First Epistle of Peter* (NICNT), Michigan 1990, s. 15.

<sup>35</sup> Por. J.B. Green, dz. cyt., s. 226.

odbiorców pisma, jak się wydaje, zgodnie z żydowską tradycją same w sobie stanowiły pewne preludium odnowienia i wyzwolenia. Zatem skoro odnowienie zostało już zainicjowane, to odbiorcy listu mogą z większą ufnością znosić obecny czas próby i ucisku, gdyż rzeczywistość Bożego działania, już rozpoczęta, będzie niebawem w pełni ich udziałem w eschatologicznej chwale<sup>36</sup>. Cierpienia to okres „krótki” (ὀλίγον 1P 5,10), oczyszczający wierzących przed objawieniem Jezusa Chrystusa, gdy dopełnione zostanie zbawienie ich dusz (1P 1,3-10). Rzeczywistość nadchodzącego sądu i zbawienia stanowi motywację do wytrwania w tych cierpieniach. Modelem zachowania w obecnej sytuacji oczywiście jest dla adresatów przykład Chrystusa znoszącego niesprawiedliwe cierpienia i nieodpowiadającego złem na zło. Elementy motywujące do przyjmowania takich postaw są natomiast oparte o wizje obietnicy przyszłej wiecznej chwały i perspektywy Bożego sądu. Autor 1P już w pierwszych zdaniach listu silnie akcentuje fakt, że obecnie doświadczający ucisku chrześcijanie, przez powstanie z martwych Jezusa Chrystusa, zostali zrodzeni „do żywej nadziei” (εἰς ἐλπίδα ζῶσαν 1P 1,3) oraz do dziedzictwa zachowanego dla nich w niebie. Dziedzictwo to jest określone jako niezniszczalne, niepokalane i niewiędnące (εἰς κληρονομίαν ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς εἰς ὑμᾶς 1P 1,4). Następnie w 1P 1,13 autor wzywa odbiorców pisma, aby całą swą nadzieję złożyli w łasce, która się urzeczywistni przy objawieniu Jezusa Chrystusa rozumianym w kategoriach paruzji (ἐλπίζσατε ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ 1P 1,13). Widzimy zatem wyraźnie, jak mocno rekomendowane są ufność w przyszłe dobrodziejstwa i oczekiwanie, które ma pozwolić pozostać im wiernymi i posłusznymi Bogu<sup>37</sup>. Nadzieja jest ukierunkowana eschatologicznie. Skoncentrowana na Bogu, który zapewnia, że otrzymają od Niego pełną chwałę i wieczne dziedzictwo w eschatologicznej odpłacie i zjednoczeniu z Nim (1P 2,9; 5,10). Dzieje się to analogicznie jak w życiu Chrystusa, którego obecnie mają naśladować, znosząc cierpienia i czyniąc dobro<sup>38</sup>. Właśnie zmartwychwstanie Chrystusa i Jego wywyższenie w chwale stanowią dla wierzących gwarancję tego, że Bóg podobnie jak Chrystusa, również ich samych w eschatologicznej przyszłości obdarzy chwałą i czcią (1P 1,7; 3,18). Nadzieja jest zakotwiczona w twierdzeniu, że skoro obecnie będą solidaryzować się z Chrystusem w Jego cierpieniach, mogą spodziewać się podobnej

<sup>36</sup> Por. M. Dubis, *Messianic Woes in First Peter. Suffering and Eschatology in 1 Peter 4,12-19* (Studies in Biblical Literature 33), New York 2002, s. 129.

<sup>37</sup> Zob. J.H. Elliott, dz. cyt., s. 107-109.

<sup>38</sup> Por. S. Hałas, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 381-382.

Jemu chwalebnej przyszłości w eschatologii<sup>39</sup>. Pełnia chwalebного dziedzictwa w przyszłości jest już teraz częściowo doświadczalna i uwidacznia się w sposobie ich życia będącym naśladowaniem wzoru Chrystusa. Zagadnienia teologiczne dotyczące relacji z Bogiem, chrystologii, soteriologii i eschatologii – wszystkie prowadzą do etyki.

#### 4.5. Cierpienie i chwała w perspektywie zagadnień etycznych

Punktami wyjścia dla parenezy mającej kształtować etykę odbiorców 1P są, jak się wydaje, ich tożsamość i powołanie. Są oni przedstawiani jako nowo narodzeni członkowie Bożej rodziny, święci i wybrani (1P 1,3.16-17; 2,9). Pociąga to za sobą powinności dotyczące etycznego postępowania w życiu<sup>40</sup>. Na najbardziej ogólnym poziomie chrześcijańscy odbiorcy listu są wezwani do naśladowania świętości Boga, co wyraża najwymowniej werset 1P 1,16, gdzie umieszczony został cytat z Kpł 19,2: „Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty” (ἅγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιος). Kontekstem dla tego cytatu są wezwania autora, aby adresaci byli jak posłuszne dzieci, które nie przystosowują się już do dawnych żądz tak jak wtedy, gdy jeszcze pozostawali w ignorancji (1P 1,14). Natomiast obecnie wzywa ich, aby stawali się świętymi w każdym aspekcie życia, tak jak święty jest Ten, który ich powołał (1P 1,15). Zasadniczo cytat z Kpł 19,2 w strukturze 1P powtarza i wzmacnia swoim autorytetem naukę sformułowaną przez autora. Ponadto w dalszych wersetach wierzący są tytułowani jako „święte kapłaństwo” (1P 2,5) i „święty naród” (1P 2,9). Wspólnota chrześcijańska, idąc za tymi metaforami, ma rozumieć siebie jako świętą przestrzeń, „duchowy dom” (1P 2,5), w którym przebywa Bóg i dokonuje się składanie duchowych ofiar miłych Bogu (1P 2,5). Idea świętości naturalnie pociąga za sobą konieczność ochrony przed skażeniem tego, co święte. Skoro wierzący mają być święci i stanowić świętą przestrzeń mieszkania dla Boga, konieczne jest, aby pozostali czysti i nieskalani. Etyczne postępowanie, które formułuje autor 1P osadzone jest właśnie na tym fundamencie konieczności zachowywania religijnej czystości, gdyż wierzący, jako święci, nie powinni się skałać złym etycznie postępowaniem<sup>41</sup>. Świętość i zachowanie religijnej czystości stanowią podstawę do uwypuklenia kontrastu

<sup>39</sup> Por. M. Williams, *The Doctrine of Salvation in the First Letter of Peter* (SNTS.MS 149), New York 2011, s. 277-278.

<sup>40</sup> Por. H. Langkammer, dz. cyt., s. 37.

<sup>41</sup> Zob. D.A. de Silva, dz. cyt., s. 293.

między chrześcijanami i niewierzącymi poganami, który spotykamy w tekście 1P. Podczas gdy społeczeństwo wytyka im ich inność jako podstawę do zawstyżenia i hańby, celem autora jest to, aby odmienność tę rozumieli pozytywnie jako chwalebna i wynikającą z ich tożsamości, powołania i świętości. Wiele antyteż zestawiających wierzących z niewierzącymi, które omawialiśmy w powyższych rozdziałach, bardzo mocno podkreśla ten zabieg autora (1P 1,18-19; 2,4.7-10.12; 3,16; 4,15-16). Świętość to radykalne i trwałe oddzielenie się od dawnego sposobu życia, do którego nie powinni wracać (1P 2,12; 4,1-4)<sup>42</sup>. Porzucenie przez wierzących niektórych wspólnych wszystkim aktywności społecznych jest powodem rzucanych na nich obecnie oszczerstw i generuje cierpienia (1P 4,4). Autor, wyliczając tamte dawne zwyczaje, stwierdza, że w przeszłości praktykowali rozpustę, namiętności, pijaństwo, obżarstwo, hulanki, bałwochwalstwo (πεπορευμένους ἐν ἀσελείαις, ἐπιθυμίαις, οἰνοφλυγίαις, κόμοις, πότοις καὶ ἀθελμίτοις εἰδωλολατρίαις 1P 4,3). Wydaje się, że adresaci 1P stoją w obliczu pokusy powrotu do takiego minionego, pogańskiego stylu życia. Autor natomiast rozpoznał to jako zagrożenie dla ich wiary i na to zagrożenie w swym piśmie odpowiada. Z pewnością tego typu pokusa jest wzmacniana utrzymującym się stanem cierpienia i nacisków ze strony otoczenia na to, aby rezygnowali ze swej inności w postępowaniu. Jednocześnie wytrwanie w świętości i czynieniu dobra, w praktyce własnego etycznego kodeksu postępowania, ma w mniemaniu autora stać się dla pogańskich oponentów pociągającym przykładem, który odmieni ich wrogie nastawienie do wierzących (1P 2,12)<sup>43</sup>.

Wielokrotnie zestawiając wierzących z niewierzącymi, autor 1P jasno wypukla, jakie postępowanie jest przez niego nierekomendowane. Jako negatywne *exemplum* wymienia widoczne wśród ich przeciwników złe postępowanie odziedziczone po przodkach (1P 1,18-19), odrzucenie Chrystusa – „żywego kamienia” (1P 2,4.7-10) i oczernianie chrześcijan jako czyniących zło (1P 2,12; 3,16). Wyraźnie przestrzega także, aby wierzący nie okazali się tymi, którzy, co prawda doświadczyli cierpienia, ale nie są przy tym niewinni i cierpią jako zabójcy, złodzieje, złoczyńcy lub tacy, którzy się mieszają do cudzych spraw (ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιὸς ἢ ὡς ἀλλοτριεπίσκοπος 1P 4,15), czy też pełnią pasterską posługę ze względu na „haniebny zysk” (αἰσχροκερδῶς 1P 5,2).

Wspólnota adresatów 1P jest wezwana do tego, aby żyć w otaczającym świecie, nie pielęgnować w sobie tendencji separatystycznych i nie odnosząc się wrogo do świata, ale w kwestiach istotnych z punktu widzenia wiary całkowicie

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 300.

<sup>43</sup> Por. S. Hałas, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 377.



odmiennie niż świat<sup>44</sup>. Warto zwrócić uwagę na to, że w kontekście życia pierwszych odbiorców pisma, jaki stanowi społeczna presja i ucisk oraz cierpienie z powodu wiary, autor nie redukuje wynikających z wiary powinności etycznych. Jak trafnie opisał to Stanisław Hałas, autor interesującego nas listu „nie poszedł po linii fałszywie rozumianej elastyczności, aby dostosować wymagania chrześcijańskie do bardzo ograniczonych – ze względu na trudności natury obiektywnej – możliwości adresatów”<sup>45</sup>. Powinności etyczne są przez niego gruntownie uzasadniane ukazywaniem mocy ich powołania i skuteczności Bożej łaski. Etyka życia wierzących ma się wyrażać w prawości wobec innych, czynieniu dobra, stosowaniu się do zasad życia społecznego (1P 2,12.15.20; 3,6.11.13.17; 4,19) dopóty, dopóki nie pociąga to za sobą dawnych żądz i bałwochwalstwa. Etykę 1P można podsumować jako wezwanie do „czynienia dobra” (ἀγαθοποιέω), co jest wypełnieniem woli Boga, zwłaszcza w sytuacjach doświadczania cierpienia. „Wolą Bożą” (τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ) wobec odbiorców jest to, aby znosili cierpienia i czynili dobro (1P 2,15; 3,17; 4,19)<sup>46</sup>. Chrześcijańską nowością w etyce, widoczną również w 1P, jest rekomendowany sposób reagowania na zło, w którym wyczuć można echa przykazania miłości nieprzyjaciół. Autor 1P bardzo konkretnie wzywa do łagodności, powstrzymania się od odwetu, zachęca do odpowiadania dobrem na zło (1P 2,12.13.15-17.18-20; 3,1-4.8-9.14-16)<sup>47</sup>. Najbardziej dobitnie wyraża to werset 1P 3,9, w którym wybrzmiewa wezwanie do tego, aby odbiorcy pisma nie odpowiadali złem na zło ani znieważaniem na znieważanie, przeciwnie, aby ich odpowiedzią było błogosławienie (μη ἀποδιδόντες κακὸν ἀντι κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντι λοιδορίας, τὸναντίον δὲ εὐλογοῦντες).

Etyką w 1P, podobnie jak soteriologią, rządzi zasada *imitatio Christi*. Chrześcijanie mają naśladować Chrystusa w znoszeniu cierpień i czynieniu dobra. Kluczowe dla nas zagadnienia dotyczące cierpienia i chwały są silnie związane z omawianą etyką, która zostaje sformułowana chrystocentrycznie. Jezus Chrystus jest wzorem (ὕπογραμμός) etycznego postępowania wierzących (1P 2,21). Jest modelem życia chrześcijańskiego. Jak się wydaje, spodziewanym efektem przyjmowanej przez adresatów 1P parenezy jest upodobnienie się odbiorców pisma do Chrystusa w postępowaniu i w przyjmowanych postawach. Konkretyzuje się to w wezwaniach, aby w swojej trudnej sytuacji, pośród doświadczanych cierpień, pozostali bez grzechu, czyniąc dobro

<sup>44</sup> Por. H. Langkammer, dz. cyt., s. 37.

<sup>45</sup> S. Hałas, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 379.

<sup>46</sup> Por. tenże, *Zmartwychwstanie Chrystusa w życiu chrześcijan. Refleksja biblijna nad Pierwszym Listem św. Piotra*, Kraków 1992, s. 48-51.

<sup>47</sup> Por. J.R. Michaels, dz. cyt., s. LXXIV.

(1P 2,21; 4,1)<sup>48</sup>. Autora 1P nie interesuje, jak należałoby uniknąć cierpień, ale to, aby przyjmować w nich Chrystusowy sposób zachowania. Jezus cierpi i pokornie znosi doznawane zło (1P 3,9.18; 4,1.13.16). Chrystus – jako ekstremalnie heroiczny wzór postępowania – jest przedstawiony w sytuacji swojej męki i śmierci krzyżowej (1P 2,21-25). Autor listu nie wzywa adresatów do powtarzania Jego śmierci, raczej do naśladowania Jego wytrwałości i dobroci przed śmiercią (rezygnacja z odpowiadania złem na zło). Chrystus to dla adresatów przykład niewinności i prawości, zaniechania odwetu za ataki słowne, powierzenia się w trudnej sytuacji Bogu. To wzór bezgrzesznego życia i czynienia dobra przy jednoczesnym odrzucaniu wszelkich przejawów złej mowy i odwetu za niezasłużone i niesprawiedliwe cierpienie. Jednocześnie Chrystus to również zmartwychwstały Pan, wywyższony i tryumfujący (1P 3,18-22). Jako taki staje się nie tylko wzorem i inspiracją, ale również zachętą i gwarancją obiecanej im chwały. To ułatwia przyjmowanie proponowanych przez autora etycznych rozwiązań<sup>49</sup>. Obecnie naśladowanie Chrystusa realizuje się pośród cierpienia, ale pociąga za sobą także silnie motywującą wizję ich wywyższenia i chwały w przyszłości. Aktualne cierpienia nie są ich ostatecznym przeznaczeniem, lecz jedynie drogą, tak jak w przypadku Chrystusa, do pełni chwały (1P 1,11; 2,20; 4,13-14; 5,1.10)<sup>50</sup>. Niemniej jednak obecnie wzór w Chrystusie i szczególnie z Nim zażyłość, która ma swoje źródło w ich tożsamości i powołaniu, domagają się tego, aby wyświadczać dobro również tym, którzy ich atakują i krzywdzą (1P 3,9.13-14.17; 4,4.15-16.19)<sup>51</sup>. Zatem krzyż ukazujący sposób znoszenia cierpień przez Chrystusa stanowi podstawę etyki 1P, a zmartwychwstanie i chwała Chrystusa są umocnieniami w realizacji drogi naśladowania Go<sup>52</sup>.

Wartym odnotowania pozostaje fakt, że 1P jest jedynym pismem pośród ksiąg NT, w którym termin „chrześcijanin” (χριστιανός) służy wspólnocie wiary dla opisanie siebie samych (1P 4,16)<sup>53</sup>. Autor w znamienity sposób wzywa do tego, aby cierpiący jako chrześcijanin nie wstydził się, lecz wychwalał Boga w tym imieniu (εἰ δὲ ὢς χριστιανός, μὴ αἰσχυνέσθω, δοξαζέτω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ μέρει τούτῳ 1P 4,16). Dalej, jak wiemy, wyrażenie χριστιανός stanie się

<sup>48</sup> Por. S. Hałas, *Zmartwychwstanie...*, dz. cyt., s. 48.

<sup>49</sup> Zob. tenże, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 365.

<sup>50</sup> Por. J.B. Green, dz. cyt., s. 214.

<sup>51</sup> Por. J. Kręcidło, *Pouczenia dla wybranych grup adresatów Pierwszego Listu Piotra*, w: *Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi* (AMA 17), red. W. Chrostowski, B. Strzałkowska, Warszawa 2012, s. 193-194.

<sup>52</sup> Por. J.R. Michaels, dz. cyt., s. LXXII.

<sup>53</sup> Por. D.G. Horrel, *The Label Christianos: 1 Peter 4:16 and the Formation of Christian Identity*, „Journal of Biblical Literature” 126 (2007), no. 2, s. 381.

powszechnie desygnującym wierzących w Chrystusa. W znaczenie tego terminu głęboko jest wpisana, jak się wydaje, idea podobieństwa do Chrystusa i naśladowania Go w osobistym postępowaniu. Jeszcze jednym elementem motywującym do znoszenia cierpień pozostaje kreowana wśród odbiorców świadomość, że ich ucisk i cierpienie z powodu imienia Chrystusa nie są ewenementem, lecz podobnie cierpią ich bracia na świecie, inne wspólnoty (εἰδότες τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων τῆ ἐν κόσμῳ ὑμῶν ἀδελφότητι ἐπιτελεῖσθαι 1P 5,9)<sup>54</sup>. Wydaje się, że łatwiej znosić cierpienia razem, będąc umocnionymi poczuciem jedności z innymi wierzącymi.

Pojęcia cierpienia i chwały w perspektywie etyki 1P możemy jeszcze analizować w odniesieniu do wersetów 1P 2,5.9. Łączność z Chrystusem i Jego zbawczą ofiarą jest tu rozpatrywana w kategoriach uczestniczenia w „świętym kapłaństwie i składaniu duchowych ofiar miłych Bogu przez Jezusa Chrystusa” (εἰς ἱεράτευμα ἅγιον ἀνενέγκαι πνευματικᾶς θυσίας εὐπροσδέκτους θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ 1P 2,5 por. 1P 2,9). Ofiara Chrystusa została zaaprobowana jako miła Bogu z uwagi na Jego doskonałość moralną (znoszenie cierpień bez odwetu), czego dowodem jest Jego zmartwychwstanie i wywyższenie w chwale. Chrystus, chociaż został odrzucony przez ludzi, pozostaje kamieniem wybranym przez Boga (1P 2,4.6). Ofiary chrześcijan, obejmujące znoszenie ich własnych cierpień w przyjęciu Chrystusowej postawy, podobnie są akceptowane „za pośrednictwem Chrystusa” (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ 1P 2,5). Na tym polega kapłaństwo wierzących, które uświęca ich obecną egzystencję<sup>55</sup>.

Widzimy, jak etyka wspólnoty chrześcijańskiej 1P, której podstawę stanowi idea świętości, może realizować się w konkretnych decyzjach jednostek dzięki dwóm rzeczywistościom. Po pierwsze, na mocy relacji łaski powołania do Bożej rodziny i relacji z Bogiem Ojcem. Po drugie, dzięki zbawczemu dziełu i darowi odkupienia przyniesionym przez Jezusa Chrystusa (1P 1,18-19) i w łączności z Nim. Cierpienie i chwała to dwa filary ukazujące życie i dzieło Chrystusa. Na matrycę takiego wzoru, rozciągniętą między tymi dwoma konturami – cierpieniem i chwałą, adresaci mają przenosić własną egzystencję, tak aby właściwie interpretować swoją rzeczywistość i dokonywać właściwych wyborów. Ten właściwy kierunek w życiu i konkretnym działaniu wyznacza zaś etyczny kodeks postępowania 1P.

<sup>54</sup> Por. P.A. Himes, *Introduction to 1 Peter: Themes*, w: *1 Peter* (LRS), 2017.

<sup>55</sup> Zob. S. Hałas, *Pierwszy...*, dz. cyt., s. 370-372.

## Podsumowanie

Czwarty rozdział niniejszej monografii, obejmujący analizę pojęć cierpienia i chwały w teksturze religijnej Pierwszego Listu św. Piotra, zawiera spojrzenie na interesujące nas zagadnienia z perspektywy teologicznej. Wyniki przeprowadzonych uprzednio analiz w ramach intratekstury, intertekstury oraz tekstury społeczno-kulturowej i ideologicznej posłużyły nam obecnie do określenia teologicznego orędzia listu. Wyróżniliśmy pojęcie łaski jako podstawę mówienia o wymiarze religijnym badanego pisma i podstawę relacji człowieka z Bogiem. Spojrzeliśmy na miejsce i znaczenie pojęć cierpienia i chwały w teologii 1P w ramach takich domen jak: nauka o Bogu, chrystologia i soteriologia, pneumatologia, eschatologia, etyka.

W 1P Bóg jest przedstawiony jako nieograniczony stwórca, zbawca, sędzia wszystkich (1P 1,17; 2,13.23; 4,5.19), Ojciec Jezusa, który wskrzesił Go z martwych (1P 1,3.21; 3,22). Jednocześnie jest Ojcem dla wierzących, gwarantem ich honoru, wysokiego statusu wypływającego z faktu wybrania do Bożej rodziny, gwarantem słuszności obranej drogi i wiecznej chwały w eschatologii, pomimo obecnie doświadczanego ucisku i cierpienia (1P 1,1.3-13; 2,9; 4,13-14; 5,1.4.10.13). Do Boga należy ostateczny werdykt o tym, co dobre, szlachetne, honorowe. Jemu wierzący mogą bezgranicznie zaufać, tak jak Chrystus, przyjmując swoją aktualną sytuację cierpienia (1P 1,17.23; 2,19-23; 4,5.19). Chrystus z kolei ukazany jest jako niewinny, który cierpiał i umarł za grzechy ludzi, zstąpił do otchłani, został wskrzeszony z martwych, wywyższony w chwale i przyjdzie powtórnie (1P 1,3.7.11.13.18-22; 2,24; 3,9.21-22; 5,1.4). Jego życie, zwłaszcza w kontekście sposobu znoszenia cierpienia, jest wzorem dla wierzących. Jego cierpienie jest honorowe. Wierzący, jednocząc się z Chrystusem w swoich obecnych cierpieniach, mają nadzieję, że tak jak On zostaną zrehabilitowani i wywyższeni w chwale. Obecnie mogą jej już w ograniczonym stopniu doświadczać dzięki Duchowi, który pozwala im interpretować w Bożej perspektywie własne doświadczenia jako prowadzące do chwały (1P 1,11; 4,13-14). Eschatologiczna wizja przyszłej nagrody w pełnej chwale wraz z perspektywą nadchodzącego sądu Bożego stanowią silną linię motywacyjną całej parenezy 1P, aby wytrwać w krótkich obecnych cierpieniach, znosząc je na wzór Chrystusa (1P 1,3-13; 2,9; 3,18; 5,10). Wszystkie powyższe domeny teologiczne prowadzą w 1P do etyki. Adresaci listu mają czuć się społecznością świętych, którzy naśladowują świętość Boga (1P 1,14-16; 2,5.9). Modelem dla dokonywanych wyborów jest życie Chrystusa. Pouczenia autora dotyczące oczekiwanego postępowania i rekomendowanych postaw streszczają się w wezwaniu, aby – tak jak Chrystus – czynić dobro i znosić cierpienia oraz nie odpowiadać złem na zło (1P 2,21-25; 3,9-18; 4,1.12-16).

Teologiczna wizja cierpienia i chwały jest w 1P bardzo mocno osadzona w egzystencjalnym doświadczeniu wspólnot adresatów pisma. Zdecydowanie są to wspólnoty dojrzałe, ugruntowane, przeżywające moment próby swojej wiary. Uderzające pozostaje w 1P zakorzenienie wiary w ich codzienności. Mamy do czynienia z teologią bardzo praktyczną. Prawda o Bogu, o Jego dziełach, o relacji człowieka z Nim, nie zatrzymuje się na poziomie teoretycznym, ale ma bardzo mocne zakorzenienie w konkretnym życiu odbiorców pisma. *Kerygmat* – fundament chrześcijańskiego orędzia – będący ogłoszeniem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jest matrycą teologii listu. Chrystus cierpiał, umarł i zmartwychwstał, co daje gwarancję chwały dla obecnie cierpiących adresatów, jeśli tylko jednoczą się ze swoim Panem, podobnie jak On znosząc cierpienia, czyniąc dobro i rezygnując z odwetu na swoich nieprzyjaciółach.

## Zakończenie

Głównym celem niniejszego studium było możliwie szerokie odczytanie teologicznego orędzia dotyczącego pojęć cierpienia i chwały w Pierwszym Liście św. Piotra. Ponadto dążeniami, które uznaliśmy za uzupełniające ten główny cel, były: określenie sylwetki i sytuacji pierwszych odbiorców 1P, odtworzenie założeń, jakie mógł sobie stawiać autor tego pisma i spodziewanych przez niego rezultatów. Podjęte działania, jak się wydaje, przyniosły oczekiwane efekty. Wielowymiarowe podejście do tekstu 1P w ramach interdyscyplinarnej platformy, którą stwarza socjoretoryka, pozwoliło nam zgromadzić szereg istotnych danych. Zebrane one zostały dzięki zastosowaniu w rozdziałach pierwszym, drugim i trzecim zróżnicowanych metod i podejść egzegetycznych do jednego tekstu (1P) i jednej, przekrojowo obecnej w nim problematyki (cierpienie i chwała). Ostatni, czwarty rozdział pozwolił, na podstawie tych danych, określić teologię cierpienia i chwały w 1P.

Pierwszy, najobszerniejszy rozdział zawarł w sobie szereg działań, w których bacznie przyglądaliśmy się samemu tekstowi i jego funkcji komunikacyjnej. Szczegółowa analiza słów określających rzeczywistość cierpienia i chwały w 1P, ich rozmieszczenie w strukturze listu, jak również wszystkich powiązanych z nimi tematycznie określeń, pozwoliła nam jeszcze raz wyraźnie uargumentować bardzo istotną rolę tych pojęć w całym dyskursie. Zauważyliśmy nie tylko skupienie uwagi na pojęciach cierpienia i chwały, lecz także celowe wiązanie ze sobą tych antonimicznych rzeczywistości oraz równomierne odnoszenie ich zarówno do Chrystusa, jak i do adresatów listu.

Następnie, pytając o charakter szczegółowo już określonej repetycji interesujących nas pojęć, podjęliśmy się przeprowadzenia analizy lingwistycznej.

Po pierwsze, zapytaliśmy o syntaktykę terminologii związanej z cierpieniem i chwałą w 1P. Spostrzegliśmy, że list utrzymany jest w zachęcającym stylu. Stwierdziliśmy także, że formy, w jakich autor opisuje rzeczywistość

cierpienia, to głównie czasowniki w trybie oznajmującym i imiesłowy, co każe widzieć cierpienie jako konkretne, w tym właśnie czasie przeżywane, osobiste doświadczenie adresatów listu. Równocześnie rzeczywistość chwały, opisywanej zdecydowanie częściej rzeczownikami i przymiotnikami niż formami osobowymi czasownika, wydaje się mniej obecna w aktualnej sytuacji adresatów. Chwała jest raczej rozumiana w kategoriach dotyczących przeszłości, na co wskazuje również zastosowanie do niej form koniunktywów.

Po drugie, przeprowadziliśmy analizę semantyczną. Semantyczny odcień rzeczywistości cierpienia adresatów w 1P określiliśmy jako powiązany przede wszystkim z odrzuceniem, które powoduje lęk i smutek. Spowodowane jest to wielością form ataków słownych, takich jak: oszczerstwa, złorzeczenie, znieważanie, lżenie, przeklinanie. Jezus przedstawiony jest jako podobnie cierpiący i cierpliwie znoszący zniewagi i zło, na które nie odpowiada podobnym złem. Wierzący mają naśladować Go jako wzór w sposobie znoszenia cierpień. Pojęcie chwały tymczasem jest w liście najpierw związane z czynnością wychwalania i uwielbiania Boga, czyli czynnością będącą głównie zadaniem ludzi. To także Boska właściwość, własność przypisywana zmartwychwstałemu Chrystusowi i jako taka przewidziana jest dla wierzących. To stan pełni zbawienia, w którym uczestnictwo jest możliwe dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa. Łączność w obecnych cierpieniach z cierpiącym Chrystusem daje wierzącym już teraz, w jakiś sposób dzięki Duchowi, możliwość uczestniczenia w Jego chwale, a w sposób pełny – w eschatologicznej przyszłości. Chwała połączona jest również z radością, co stanowi przeciwieństwo dla smutku powodowanego przez cierpienie.

Trzecim działaniem podjętym w ramach analizy lingwistycznej było przebadanie pragmatyki 1P w zakresie wyznaczonym przez obecność pojęć cierpienia i chwały. Pragmatyczny cel pisma, który przyświecać miał autorowi podczas redakcji tekstu, określiliśmy jako przyjęcie przez adresatów modelowego wzoru postępowania, jakim jest niewinnie cierpiący Chrystus, który to cierpienie znosi, czyni dobro i nie odpowiada złem na zło. Akceptacja takiego pouczenia i realizacja go w praktyce mają – według autora – pozwolić wspólnotom adresatów zachować swoją wiarę. Ewidentnie widoczna stała się w 1P progresja idei cierpienia odbiorców i stopniowego ukonkretniania obecności tego cierpienia, a także jego sensowności, a nawet użyteczności, jako prowadzącego do pełni szczęścia w chwale.

Następnie, po czwarte, koncentrując się na pojęciach cierpienia i chwały, pytaliśmy o sposób argumentowania, jaki miał w założeniach autora doprowadzić do osiągnięcia stawianych sobie przez niego celów. Przebadaliśmy tekst listu, stosując narzędzia krytyki retorycznej. 1P oznaczyliśmy na wstępie jako

odrębną jednostkę retoryczną spełniającą kryteria retorycznie zaprojektowanej mowy. Sygnały obecne w samym tekście pozwoliły nam opisać spodziewane audytorium jako składające się zarówno z osób pochodzenia żydowskiego, jak i pogańskiego, a sytuację retoryczną określiliśmy jako złożoną. Z jednej strony audytorium rozpoznane zostało jako potrzebujące umocnienia swojej tożsamości, aby wytrwać w ucisku, z drugiej – jako potrzebujące uświadomienia sobie konieczności przyjmowania cierpień na wzór Chrystusa. Jako wiodący rodzaj retoryczny rozpoznaliśmy *genus deliberativum*, gdyż znacząca część tekstu jest zaprojektowana na przekonanie i doprowadzenie odbiorców do przyjmowania określonych decyzji i postaw w przyszłości (uległość, miłość, czynienie dobra). Jednocześnie wskazaliśmy również na obecność cech *genus demonstrativum* w passusach akcentujących zrozumienie obecnego chwalebego statusu wierzących, będących ludem Bożym. Problemem retorycznym pozostaje zgoda na przyjęcie rekomendowanego sposobu zachowania w sytuacji niesprawiedliwego cierpienia. W sposobie perswadowania wykazaliśmy dwie główne linie argumentacyjne. Jedna polega na motywowaniu przyszłą pełnią chwały i radości w eschatologicznym szczęściu oraz możliwością już obecnie uczestniczenia w niej, jednocząc się w cierpieniach i sposobie ich znoszenia z Chrystusem. Druga – to perspektywa Bożego sądu wobec pokusy porzucenia wiary lub odpowiadania podobnym złem na doznane przykrości. Potencjalną perswazyjną siłę 1P określiliśmy jako dość wysoką, doceniając retoryczny kunszt autora, jak również zwracając uwagę na fakt jego dobrze ugruntowanego etosu i autorytetu w środowisku implikowanego audytorium. Jednocześnie sposób i styl włączania do argumentacji tekstów zaczerpniętych ze ST czy nauczania Jezusa pozwoliły konstatować o tym, że autor zakłada u swoich słuchaczy dość wysoki poziom znajomości i zdolności do wychwytywania tychże tekstów. Wreszcie, analizując teksturę zmysłowo-estetyczną, stwierdziliśmy, że cierpienie i chwała – tematy bezspornie istotne dla autora – są wielokrotnie w liście wzmacniane, utrwalane i intensyfikowane w możliwej percepcji odbiorców przez stosowanie figur mowy.

Badania podjęte w drugim rozdziale monografii oparte zostały o literaturoznawcze podstawy, jakie stwarza teoria intertekstualności. Przyjrzelśmy się uważnie zewnętrznym odniesieniom i wpływom widocznym w tekście 1P w zakresie interesujących nas passusów dotyczących cierpienia i chwały. Najpierw określiliśmy źródła listu, wskazując na obecność bezpośrednich związków zwłaszcza ze ST, głównie w wersji LXX. Następnie poddaliśmy bliższej analizie cztery fragmenty 1P (1P 2,22-25; 3,10-12; 3,14.15; 4,12-19). Zaobserwowaliśmy głównie zjawisko rekontekstualizowania pratekstów przez autora 1P oraz nieznaczne repragmatyzacje poszerzające przywoływane treści.



Wkomponowanie w dyskurs 1P 2,22-25 fragmentów zaczerpniętych z Iz 53 wykazało znamiona przepracowania ich w sposób twórczy dla własnych, pragmatycznych celów. Widoczna stała się również znajomość narracji o męce Jezusa u autora 1P, który to tekst Iz 53 uczynił swoistym komentarzem do niej. Stwierdziliśmy, że relektura Iz 53 w 1P 2,22-25 uwypukla to, co istotne dla autora listu, a mianowicie wyeksponowanie Chrystusa jako wzoru niewinnego cierpienia i bezgrzesznego życia, co przejawia się zwłaszcza w odrzuceniu złej mowy i rezygnacji z odwetu za doznane zło. Izajaszowy Cierpiący Sługa Pański to według autora 1P Chrystus – wzór i motywacja przyjęcia właściwego modelu zachowania przez wierzących w ich niesprawiedliwym cierpieniu. Jak zauważyliśmy, równie istotnym w tym fragmencie mogło być przywołanie w świadomości pierwszych odbiorców 1P kontekstu Izajaszowego prorocstwa. Jest nim doświadczenie wygnania. Iz 53 ulokowany jest w strukturze tej księgi w ramach prorocत्व ukierunkowanych na pocieszenie wygnańców. Stwierdziliśmy, że łatwo można przenieść tamten kontekst na doświadczenie chrześcijan w ich aktualnie przeżywanej formie wygnania i wyobcowania społecznego. Co więcej, istniejące w tradycji żydowskiej przekonanie o tym, że cierpienia mesjańskie stanowią preludium odnowienia, łatwo koresponduje ze strategią listu, która ukazuje cierpienie wierzących jako preludium do pełni chwały.

Zaobserwowaliśmy również, że sposób implementacji cytatu z Ps 33,13-17 do tekstu 1P 3,10-12 wykazuje cechy relektury. Ogólne przesłanie obu tych tekstów jest zbliżone i eksponuje wierność Boga wobec wiernych znajdujących się w sytuacji opresji i wyobcowania. Pouczenie w 1P uzasadnia konieczność unikania zła i czynienia dobra, zapowiadając pociechę i błogosławieństwo, które są uzależnione od przestrzegania zasady porzucenia odwetu. Autor 1P przywołanym tu słowem psalmu nadaje znaczenie, którego brak jest w samym pratekście, a jego wywód można interpretować jako odnoszący się do eschatologicznej nagrody, odpłaty. Nie jest to radykalna zmiana i całkowite zerwanie z obecną w Ps 33 perspektywą nagrody doczesnej, a jedynie jej poszerzenie.

Stwierdziliśmy także intencjonalne zmodyfikowanie i zaaplikowanie przez autora 1P wersetów Iz 8,12.13 w 1P 3,13-15. Sens Izajaszowego tekstu pozostał zasadniczo niezmienny, a podjęte modyfikacje zaświadczyły jedynie o jego rekontekstualizacji. Treścią przesłania pozostaje wezwanie do tego, aby porzucić strach i oddawać cześć Bogu. Treść ta, jak już stwierdziliśmy, została przez autora 1P zaadaptowana do nowej sytuacji teologicznej i społeczno-politycznej współczesnych mu odbiorców listu. Modyfikacje ograniczyły się jedynie do postrzegania źródła strachu, którym w 1P stają się „nieprzyjaciele” w bliskim otoczeniu oraz tego, że nie jest to już strach innych, ale przed innymi.

Ostatnim obszarem intertekstualnych dociekań uczyniliśmy *passus* 1P 4,12-19, w którym rozpoznaliśmy intencjonalne użycie dwóch tekstów: Iz 11,2 oraz Prz 11,31. Autor w 1P 4,14 nawiązał do Izajaszowego prorocstwa o spoczywaniu Ducha na eschatologicznym królu (Iz 11,2), nie tylko interpretując je mesjańsko jako wypełnione w Chrystusie, ale również jako wypełnione w życiu cierpiących chrześcijan. Obecnie wierzący, którzy cierpią, jednocząc się w sposobie przeżywania tego cierpienia z Chrystusem, mają już udział w Jego chwale, bo Duch chwały Boga na nich spoczywa i dlatego są godni czci (μακάριοι). Tymczasem w 1P 4,18 w nakreślonej perspektywie Bożego sądu na retoryczne pytanie dotyczące tego, jaki będzie koniec nieposłusznych Ewangelii, autor 1P odpowiada cytatem z Prz 11,31. Jest to również bardzo wymowne pytanie: „A jeżeli sprawiedliwy z trudem dojdzie do zbawienia, to gdzie znajdzie się bezbożny i grzesznik?”. Stwierdziliśmy ponownie fakt zastosowania zabiegu polegającego na rekontekstualizacji, czyli wykorzystaniu treści i eschatologicznej orientacji tego cytatu przez autora 1P we własnym kontekście jego dyskursu. Środek ten został użyty w celu przedstawienia aktualnej sytuacji cierpienia odbiorców w perspektywie ich lepszej przyszłości i zbawienia, zwłaszcza w zestawieniu z tymi, którzy obecnie odrzucają Ewangelię w perspektywie ich wielkiego cierpienia w przyszłości.

Trzeci rozdział monografii zawarł spojrzenie na zagadnienia dotyczące cierpienia i chwały obecne w 1P z zupełnie innej perspektywy. Wychodząc poza tekst i dostrzegalne w nim wpływy zewnętrzne, odwoaliśmy się do wiedzy dotyczącej historycznych, społecznych i kulturowych uwarunkowań autora i pierwszych odbiorców listu. Zestawienie wyników wcześniejszych analiz z badaniami podjętymi w tym rozdziale pozwoliło nam głębiej osadzić i skonkretyzować nauczanie dotyczące cierpienia i chwały w 1P w realiach życiowych i mentalnych starożytnych mieszkańców basenu Morza Śródziemnego.

Szeroki obraz tła społeczno-kulturowego doprowadził nas do konstatacji o niejednorodnym obrazie środowiska odbiorców listu. Odpowiadając na istotne kwestie, które postawiliśmy we wstępie, określiliśmy to środowisko jako skupiające chrześcijan już dobrze uformowanych i ugruntowanych w wierze, stanowiących wspólnoty zróżnicowane pod względem proveniencji, statusu społecznego i ekonomicznego, o niejednoznacznym profilu, pochodzeniu zarówno miejskim, jak i wiejskim. Określiliśmy także, że elementem niewątpliwie wspólnym dla tak zróżnicowanej reprezentacji możliwych odbiorców jest doświadczenie cierpienia powodowanego słownymi atakami ze strony najbliższego otoczenia. Źródłem tego cierpienia – stwierdziliśmy – były działania dyscyplinujące i wzywające chrześcijan, którzy przez swoje otoczenie postrzegani byli jako społeczni dewianci, do powrotu do wspólnych wszystkim zewnętrznym

przejawów życia w społeczności. Wierzący odcięli się bowiem od praktyk, które uznali za niemoralne, takich jak: kult bogów, kult cesarza i często towarzyszące ucztom rozpusta, pijaństwo, obżarstwo. Stąd, jak wykazaliśmy, brał się dotkliwy ucisk, któremu zostali poddani.

Poznanie sposobu myślenia i działania społeczeństwa żyjącego w starożytnej kulturze kolektywistycznej, jak również w ramach takich charakterystyk antropologiczno-kulturowych jak honor i wstyd, pokrewieństwo i rodzina oraz relacja typu patron – klient, pozwoliło nam następnie lepiej rozumieć niuanse i sposób argumentowania autora 1P. Zaobserwowaliśmy to, jak autor listu, odwołując się do ówczesnych wartości osiowych, jakimi były honor i wstyd, rewolucyjnie modyfikował ich znaczenie. Dotyczyło to zwłaszcza tego, że w jego optyce to już nie społeczeństwo, a Bóg jest przedstawiany jako ostateczna instancja oceny tego, co honorowe i podobanie się Jemu (Bogu) zapewnia pozyskanie tej najistotniejszej wartości. Odbiorcy pisma aktualnie cierpią, bo są przez swoje otoczenie zawstydzani i upokarzani ściągnięciem na nich społecznej hańby. Autor tymczasem w tym doświadczeniu cierpienia, przeciwnie utwierdza w nich poczucie wysokiego statusu i uhonorowania przez przyznanie im chwały od Boga. Podobny cel, polegający na uświadamianiu im ich wysokiej godności, mają działania, w których autor 1P odwołuje się do obrazu rodziny i prezentuje Boga jako ojca i patrona dla wierzących. Przynależność do wspólnoty Kościoła, nowej Bożej rodziny chrześcijan, ma im kompensować wrogość, wykluczenie i prześladowania, których obecnie doświadczają ze strony swoich najbliższych. Jak wykazaliśmy, budowana przez autora w odbiorcach świadomość posiadania w Bogu swojego patrona i dobroczyńcy pociągała za sobą – w rozumieniu ówczesnych – pewność Bożej opieki, pozwalającą im pozostać Jemu wiernymi i wdzięcznymi. Wyraża się to w przyjęciu takiego sposobu postępowania, jaki widzą w Chrystusie: znoszeniu niesłusznego cierpienia i czynieniu dobra.

Pytaliśmy także o to, jaki – w kontekście naszych dociekań – jest cel społeczny wyłaniający się z 1P. Podjęte analizy pozwoliły nam zdefiniować go jako cel złożony. Opisaliśmy go jako, z jednej strony, przestrzegający chrześcijan przed asymilacją z otaczającym światem i przed powrotem do dawnego stylu życia oraz umacniający ich w znoszeniu cierpień i czynieniu dobra, a z drugiej strony – jako zaprojektowany na niedopuszczenie do całkowitego zamknięcia się chrześcijańskich wspólnot na otaczający je świat w poczuciu radykalnego odcięcia się i wrogości.

Badając następnie, jaką pozycję zajmuje 1P w stosunku do otaczającej go kultury oraz koncentrując się na pojęciach cierpienia i chwały, spojrzeliśmy na analizowany tekst z perspektywy jego funkcjonowania jako wytworu

kultury mniejszościowej. Dostrzegliśmy kilka mechanizmów towarzyszących zazwyczaj takim właśnie kulturom. Wykazaliśmy działania zaprojektowane na umacnianie integralności własnej grupy przez podkreślanie jej wyobcowania z ogólnospołecznej makrokultury przy jednoczesnym podkreślaniu dowartościowania wewnątrz chrześcijańskiej mikro kultury. Zwróciliśmy uwagę na wytwarzanie własnych ocen tego, co honorowe i haniebne, nieraz stojących w silnej sprzeczności z otaczającą kulturą. Dostrzegliśmy zapewnianie o słuszności wyboru wierzących i trwałym przyznaniu im przez Boga honoru w eschatologicznej chwale. Wreszcie – wzmacnianie świadomości, że podobnych cierpień doświadczają także inne wspólnoty na świecie, że adresaci listu nie są sami, ale stanowią część dużej, istotnej grupy. Retorykę kulturową 1P określiliśmy – w zakresie dotyczącym cierpienia i chwały – jako wykazującą najwięcej cech retoryki kultury alternatywnej.

Zbierając wiele z dotychczas sformułowanych wniosków, wyszczególniliśmy kilka ważnych elementów składających się na ideologię 1P, w której istotną rolę odgrywają pojęcia cierpienia i chwały. Wykazaliśmy, że zapotrzebowanie na powstanie tego listu było stymulowane sytuacją cierpienia chrześcijan w Azji Mniejszej, którzy odcięli się od niektórych społecznych aktywności i poddawani byli silnej presji. Autor miał rozpoznać tę sytuację jako podwójne ryzyko: albo porzucenia wiary, albo walki z otaczającym chrześcijan społeczeństwem. Celem autora 1P było więc niedopuszczenie do tak rozpoznanych zagrożeń i ukazanie Chrystusa jako wzoru życia i postępowania w sytuacji cierpienia (wierność Bogu, znoszenie cierpień, czynienie dobra, zaniechanie odwetu). Umocnia on wierzących w poczuciu słuszności obranej drogi, uświadamia im ich wielką godność i honor, jakie wynikają z przynależności do Bożej rodziny oraz wskazuje na gwarancję pełnej chwały w przyszłości. Jednocześnie bardzo umiejętnie, jak wykazaliśmy, prowadzi polemikę z elementami popularnej ideologii cesarskiej, zapewniając, że to Bóg, a nie cesarz, jest patronem, ojcem i stwórcą, który daje pełną gwarancję szczęścia swoim wierzącym.

Czwarty i ostatni rozdział pozwolił nam zebrać wszystkie dotychczasowe wyniki w teologicznej syntezie rzeczywistości cierpienia i chwały w 1P. Zgodnie z zapowiedzią ujęliśmy ją w ramach kilku istotnych domen teologicznych. W kontekście ukazywanej w 1P prawdy o Bogu stwierdziliśmy, że doświadczającym cierpień adresatom listu jest On przedstawiany w kategoriach Ojca udzielającego im wielkiej godności, dobroczyńcy potwierdzającego ich honor, słuszność obranej drogi, godnego bezgranicznego zaufania, panującego nad całą historią, gwarantującego pełnię wywyższenia w chwale i wskazującego Chrystusowy sposób życia: przez cierpienia do chwały. Dzieląc los Chrystusa, adresaci listu zostają wyposażeni w nadzieję na pełne zrehabilitowanie

i wywyższenie ich w chwale, podobnie do tego jak Chrystus został wywyższony w zmartwychwstaniu. Ich aktualne cierpienia odpowiadają cierpieniu i męce ich Pana w przeszłości. Natomiast ich przyszły udział w pełni chwały odpowiada obecnemu stanowi, w jakim znajduje się Chrystus zmartwychwstały i uwielbiony. Partycypowanie w chwale Chrystusa, jak zauważyliśmy, choć w sposób niepełny, jest również w jakimś stopniu aktualnie ich udziałem dzięki spoczywaniu na nich Ducha Bożego. Celem zbawczego dzieła dokonanego przez Chrystusa jest doprowadzenie wierzących do nieba. Tam w pełni będą uczestnikami Bożej chwały. Obecnie, jednocząc się z Chrystusem w sposobie znoszenia cierpień, mogą już interpretować te doświadczenia pozytywnie jako chwalebne. Pewność eschatologicznego dziedzictwa, nadchodzącego zbawienia i Bożego sądu stanowią podstawy rekomendowanej nadziei i zaufania, aby wytrwać w cierpieniach. Ostatecznie teologiczne domeny, w których przyglądaliśmy się znaczeniu idei cierpienia i chwały w 1P wyraźnie prowadziły do bardzo klarownie sformułowanych przez autora powinności etycznych. Najogólniej je ujmując – streszczają się w podstawowej zasadzie *imitatio Christi*. Jezus Chrystus jest modelem życia chrześcijańskiego i wzorem etycznego postępowania dla wierzących. Wzór ten ma się realizować w znoszeniu cierpień przy jednoczesnym pozostawaniu bez grzechu i czynieniu dobra nawet swoim przeciwnikom. Męka, śmierć oraz zmartwychwstanie Chrystusa odpowiadają cierpieniu i chwale. Cierpienie i chwała mają zatem zostać trwale połączone w świadomości odbiorców 1P, tak jak trwale mają oni łączyć swoją egzystencję z Chrystusem i w tym paschalnym kluczu ją interpretować.

Wyczerpującą prezentację aspektów i detali, odnoszących się do rzeczywistości cierpienia i chwały w 1P, umożliwiło zastosowanie zróżnicowanych metod i podejść egzegetycznych. Pozwoliło to, w naszym rozumieniu, uznać postawiony we wstępie cel za osiągnięty w stopniu satysfakcjonującym. Dokonałiśmy możliwie szerokiej i pełnej prezentacji teologicznego orędzia dotyczącego cierpienia i chwały w 1P, jak również sformułowaliśmy prawdopodobne założenia i cele autora oraz zaprezentowaliśmy sylwetkę pierwszych odbiorców.

Niniejsze studium ukazało także, w naszym przekonaniu, wielką aktualność badanego listu i podobieństwo obecnych uwarunkowań życia wielu chrześcijan do okoliczności towarzyszących pierwszym odbiorcom tego pisma. Ufamy, że pomoże autorowi niniejszej monografii, jak również współczesnym czytelnikom i odbiorcom 1P przyjmować jego treść i żyć w swojej codziennej egzystencji tajemnicą Paschy Jezusa, rozumiejąc sens i wartość swojego cierpienia. Wierzmy i tego się spodziewamy, że łaska bycia zanurzonymi w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa pozwoli nam żyć, stosując zasadę *imitatio Christi* oraz pozwoli dotrzeć przez cierpienie do pełnej chwały w niebie.

# Bibliografia

## 1. Źródła

### a. Teksty biblijne

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart 1990<sup>5</sup>.

*Biblia Poznańska*, red. M. Peter, M. Wolniewicz, Poznań 2004<sup>4</sup>.

*Novum Testamentum Graece* (NA 28), ed. E. Nestle, K. Aland et al., Stuttgart 2012<sup>28</sup>.

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* (BT), red. A. Jankowski, Poznań 2010<sup>5</sup>.

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, opr. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa św. Pawła, Częstochowa 2009.

*Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Editio altera*, ed. A. Rahlfs, R. Hanhart, Stuttgart 2018<sup>2</sup>.

*Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami żydowskimi oraz onomastykonem* (PSB), tłum. i przypisy R. Popowski, Warszawa 2013.

### b. Starożytne teksty pozabiblijne

Quintilian M.F., *Kształcenie mówcy. Księgi I, II i X*, wstęp i tłum. M. Brożek, Warszawa 2002.

Pliniusz, *Epistulae*, w: *Korespondencja Pliniusza Młodszego z cesarzem Trajanem*, tłum. A. Dębiński, M. Jońca, I. Leraczyk, A. Łuka, Lublin 2017.

Plutarch, *Moralia*, w: *Plutarch's Moralia in Fifteen Volumes* (The Loeb Classical Library), transl. by F.C. Babbitt, vol. II, London 1962.

- Qornificius Q., *Rhetorica ad Herennium*, tłum. J.Z. Lichański, „Forum Artis Rhetoricae” 57 (2019), nr 2.
- Quintiliani M.F., *Institutionis Oratoriae. Libri XII. Pars Prior Libros I-VI Continens*, ed. L. Radermacher, V. Bucheit, Lipsiae 1965.

## 2. Komentarze biblijne

- Achtemeier P.J., *1 Peter. A Commentary on First Peter* (Hermeneia), Minneapolis 1996.
- Best E., *1 Peter* (NceBC), Grand Rapids 1971.
- Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. G.K. Beale, D.A. Carson, Grand Rapids 2007.
- Crocetti G., *Prima Lettera di Pietro* (Edizione Dehoniana: Bibbia e spiritualità 28), Bologna 2007.
- Davids P.H., *The First Epistle of Peter* (NICNT), Michigan 1990.
- Dubis M., *1 Peter. A Handbook on the Greek Text* (BHGNT), Waco 2010.
- Elliott J.H., *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 37B), New York 2000.
- Feldmeier R., *The First Letter of Peter, A Commentary on the Greek Text*, transl. by P.H. Davis, Waco 2008.
- Goppelt L., *A Commentary on 1 Peter*, transl. and ed. by F. Hahn, Grand Rapids 1993.
- Green J.B., *1 Peter* (THNTC), Grand Rapids 2007.
- Grogan G.W., *Psalms* (THOTC), Grand Rapids – Cambridge 2008.
- Gryglewicz F., *Listy katolickie – wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (PŚNT 11), Poznań 1959.
- Hałas S., *Pierwszy List Św. Piotra – wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB XVII), Częstochowa 2009.
- Hiebert D.E., *1 Peter*, Winona Lake 2008<sup>3</sup>.
- Himes P.A., *1 Peter* (LRS), 2017 [Logos Bible Software].
- Jobes K.H., *1 Peter* (BECNT), Grand Rapids 2005.
- Katolicki komentarz biblijny* (PSB), ed. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2013<sup>3</sup>.
- Keating D., *First and Second Peter, Judge* (CCSS), Grand Rapids 2011.
- Keener C.S., *1 Peter. A Commentary*, Grand Rapids 2021.
- Łach S., Łach J., *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PŚST VII/2), Poznań 1990.
- Langkammer H., *Listy Katolickie: List św. Jakuba; Pierwszy List św. Piotra; Drugi List św. Piotra; List św. Judy* (BLub), Lublin 2016.
- Michaels J.R., *1 Peter* (WBC 49), Michigan 1988.

- Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek* (PSB), ed. W.R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001<sup>2</sup>.
- New Bible Commentary. 21st Century Edition*, ed. G.J. Wenham, J.A. Motyer, D.A. Carson, R.T. France, Leicester 1994<sup>4</sup>.
- Paul S.M., *Isaiah 40-66: Translation and Commentary* (ECC), Grand Rapids 2012.
- Stachowiak L., *Księga Izajasza 1-39 (I). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST IX/1), Poznań 1996.
- Stachowiak L., *Księga Izajasza 40-66 (II-III). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PŚST IX/2), Poznań 1996.
- Sweeney M.A., *Isaiah 1-39 with an Introduction to Prophetic Literature* (FOTL XVI), Grand Rapids 1996.
- The First Letter of Peter. A Global Commentary*, ed. J. Strawbridge, London 2020.
- Watson D.F., *First Peter*, w: *First and Second Peter. Commentaries on the New Testament*, ed. M.C. Parsons, C.H. Talbert, Michigan 2012.
- Witherington III B., *Letters and Homilies for Hellenized Christians*, vol. II, *A Socio-Rhetorical Commentary on 1-2 Peter*, Downers Grove 2007.

### 3. Literatura podstawowa

- Adinolfi M., *La prima Lettera di Pietro nel mondo greco-romano* (BPAA 26), Roma 1988.
- Balch D.L., *Hellenization/Acculturation in 1 Peter*, w: *Perspectives on First Peter*, ed. C.H. Talbert, Eugene 1986.
- Balch D.L., *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in I Peter* (SBL.MS 26), Chico 1981.
- Bechtler S.R., *Following in His Steps. Suffering, Community, and Christology in 1 Peter* (SBL.DS 162), Atlanta 1998.
- Campbell B.L., *Honor, Shame, and the Rhetoric of 1 Peter* (SBL.DS 160), Atlanta 1998.
- Campbell S., *The Use of the Old Testament in First Peter*, [https://www.academia.edu/34716163/The\\_Use\\_of\\_the\\_Old\\_Testament\\_in\\_First\\_Peter](https://www.academia.edu/34716163/The_Use_of_the_Old_Testament_in_First_Peter) (dostęp: 29 marca 2022).
- Christensen S.M., *Reborn Participants in Christ: Recovering the Importance of Union with Christ in 1 Peter*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 61 (2018), no. 2.
- Christensen S.M., *Solidarity in Suffering and Glory: The Unifying Role of Psalm 34 in 1 Peter 3:10-12*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 58 (2015), no. 2.
- Davids P.H., *1 Peter*, w: *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary*, vol. 4, *Hebrews to Revelation*, ed. C.E. Arnold, Grand Rapids 2002.
- de Waal Dryden J., *Theology and Ethics in 1 Peter. Paraenetic Strategies for Christian Character Formation* (WUNT 209), Tübingen 2006.



- Dubis M., *Messianic Woes in First Peter. Suffering and Eschatology in 1 Peter 4,12-19* (Studies in Biblical Literature 33), New York 2002.
- Dubis M., *Research on 1 Peter: A Survey of Scholarly Literature Since 1985*, „Currents in Biblical Research” 4 (2006), no. 2.
- Elliott J.H., *1 Peter, its Situation and Strategy: A Discussion with David Balch*, w: *Perspectives on First Peter*, ed. C.H. Talbert, Eugene 1986.
- Elliott J.H., *A Home for the Homeless, A Social-Scientific Criticism of I Peter, its Situations and Strategy, with a New Introduction*, Minneapolis 1981.
- Elliott J.H., *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of I Peter, its Situation and Strategy, with a New Introduction*, Minneapolis 1990.
- Elliott J.H., *Conflict, Community and Honor. 1 Peter in Social-Scientific Perspective*, Eugene 2007.
- Elliott J.H., *Disgraced Yet Graced. The Gospel According to 1 Peter in the Key of Honor and Shame*, „Biblical Theology Bulletin” 25 (1995), no. 4.
- Elliott J.H., *The Rehabilitation of an Exegetical Step-Child: 1 Peter in Recent Research*, „Journal of Biblical Literature” 95 (1976), no. 2.
- Grzemski K., *Analiza egzegetyczna hymnu o Chrystusie, cierpiącym słudze Boga (1P 2,22-24)*, „Seminare. Poszukiwania Naukowe” 2013, nr 33.
- Hałas S., *Szukać pokoju i dążyć do niego (1 P 3,11). Pojęcie pokoju w Listach św. Piotra*, „Verbum Vitae” 2016, nr 30.
- Hałas S., *Zmartwychwstanie Chrystusa w życiu chrześcijanina. Refleksja biblijna nad Pierwszym Listem św. Piotra*, Kraków 1992.
- Horrell D.G., *The Label Christianos: 1 Peter 4:16 and the Formation of Christian Identity*, „Journal of Biblical Literature” 126 (2007), no. 2.
- Horrell D.G., *Aliens and Strangers? The Socioeconomic Location of the Addressees of 1Peter*, w: *Engaging Economics. New Testament Scenarios and Early Christian Reception*, ed. B.W. Longenecker, K.D. Liebengood, Grand Rapids 2009.
- Horrell D.G., *Becoming Christian: Essays on 1 Peter and the Making of Christian Identity* (LNTS 394), London – New York 2013.
- Jezierska E.J., *Chrystologia Pierwszego Listu św. Piotra*, w: *Teologia Nowego Testamentu*, t. III: *Listy Pawłowe, Katolickie i List do Hebrajczyków*, red. M. Rosik, Wrocław 2008.
- Jobes K.H., *“Foreigners and Exiles” Was 1 Peter Written to Roman Colonists?*, w: *Be-drängnis und Identität: Studien zu Situation, Kommunikation und Theologie des 1. Petrusbriefes*, ed. D.S. du Toit, Berlin 2013.
- Kiersztejn J., *„Czynienie dobra” w nieprzychylnym świecie w ujęciu Pierwszego Listu św. Piotra*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein – Fenomen Dobra” 2015, nr 13-14.
- Kręcidło J., *Pouczenia dla wybranych grup adresatów w Pierwszym Liście Piotra*, w: *Bę-dziecie Moimi świadkami* (AMA 18), red. M. Basiuk, A. Malina, Warszawa 2012.

- Kręcidło J., *Sytuacja społeczna i religijna adresatów Pierwszego Listu Piotra*, w: *Pa-trzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi* (AMA 17), red. W. Chrostowski, B. Strzałkowska, Warszawa 2012.
- Krodel G., *The First Letter of Peter*, w: *Proclamation Commentaries. The New Testa-ment Witnesses for Preaching. Hebrews, James, 1 and 2 Peter, Jude, Revelation*, ed. G. Krodel, Philadelphia 1981.
- Langkammer H., *Kerygmat paschalny pierwszego papieża chrześcijaństwa św. Piotra. Kazania pasyjne i pisma*, Wrocław 2012.
- Mbuvi A.M., *Temple, Exile and Identity in 1 Peter* (LNTS 345), New York 2007.
- Moyise S., *Isaiah in 1 Peter*, w: *Isaiah in the New Testament*, ed. S. Moyise, M. Meneken, London – New York 2005.
- Perspectives on First Peter*, ed. C.H. Talbert, Eugene 1986.
- Prasad J., *Foundations of the Christian Way of Life According to 1 Peter 1,13-25: An Exegetico-Theological Study*, Roma 2000.
- Puig I Tàrrach A., *Le milieu de la Première Épître de Pierre*, „Revista Catalana de Teo-logia” 5 (1980), no. 1.
- Sargent B., *Written to Serve. The Use of the Scripture in 1P* (LNTS 547), London – New York 2015.
- Schutter W.L., *Hermeneutic and Composition in 1 Peter* (WUNT 30), Tübingen 1989.
- Seland T., *Strangers in the Light. Philonic Perspectives on Christian Identity in 1 Peter* (BIS 76), Leiden – Boston 2005.
- Seland T., *πάροικοι και παρεπίδημοι: Proselyte Characterizations in 1 Peter?*, „Bulletin of Biblical Research” 11 (2001), no. 2.
- Steenberg P.F., *Christ: A Solution to Suffering in First Peter*, „Verbum et Ecclesia” 22 (2001), no. 2.
- Thompson J.W., *The Rhetoric of 1 Peter*, „Restoration Quarterly” 36 (1994), no. 4.
- Thurén L., *Argument and Theology in 1 Peter, the Origins of Christian Paraenesis* (JSNT-Sup 114), Sheffield 1995.
- Thurén L., *The Rhetorical Strategy of 1 Peter: With Special Regard to Ambiguous Expres-sions*, Åbo 1990.
- Towner P.H., *Resurrection in 1 Peter*, „The Biblical Annals” 9 (2019), nr 3.
- Tronina A., *Struktura literacka Pierwszego listu Piotra*, w: *Mów Panie, bo sługa Twój słucha* (AMA 2), red. W. Chrostowski, Warszawa 1999.
- Uglorz M., *Kamień węgielny i lud wybrany. Chrystologiczne i eklezjologiczne tematy 1. Listu św. Piotra w kontekście duszpasterskiej troski Autora Listu*, Warszawa 2009.
- van Rensburg F., Moyise S., *Isaiah in 1 Peter 3:13-17. Applying Intertextuality to the Study of the Old Testament in the New*, „Scriptura” 2002, no. 80.
- Williams M., *The Doctrine of Salvation in the First Letter of Peter* (SNTS.MS 149), New York 2011.

- Williams T.B., *Good Works in 1 Peter* (WUNT 337), Tübingen 2014.
- Williams T.B., *Persecution in 1 Peter. Differentiating and Contextualizing Early Christian Suffering* (SuNT 145), Leiden – Boston 2012.
- Woan S., *The Psalms in 1 Peter*, w: *The Psalms in the New Testament*, ed. S. Moyise, M. Menken, London – New York 2004.
- Załęski J., *Chrześcijanin w świecie i wobec świata. Pierwszy List św. Piotra* (WMWKB 10), Warszawa 1992.

#### 4. Literatura pomocnicza

- Auerbach A., Golias M., *Gramatyka grecka*, Warszawa 1985.
- Bartnicki R., *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*. Warszawa 2012<sup>4</sup>.
- Batten A., *God in the Letter of James: Patron or Benefactor?*, w: *The Social World of the New Testament. Insights and Models*, ed. J.H. Neyrey, E.C. Stewart, Peabody 2008.
- Batten A., *Neither Gold nor Braided Hair (1 Timothy 2.9; 1 Peter 3.3): Adornment, Gender and Honour in Antiquity*, „New Testament Studies” 55 (2009), no. 4.
- Bazyliński S., *Wprowadzenie do studium Pisma Świętego*, Lublin 2010.
- Ben-Porat Z., *Poetyka aluzji literackiej*, „Pamiętnik Literacki” 79 (1988), nr 1.
- Best E., *1 Peter 24-10. A Reconsideration*, „Novum Testamentum” 11 (1969), no. 4.
- Brooks O.S., *1 Peter 3,21 – The Clue to the Literary Structure of the Epistle*, „Novum Testamentum” 16 (1974), no. 4.
- Brown J.K., *Just a Busybody? A Look at the Greco-Roman Topos of Meddling for Defining ἀλλοτριεπίσκοπός in 1 Peter 4:1*, „Journal of Biblical Literature” 125 (2006), no. 3.
- Brzegowy T., *Pisma mądrościowe Starego Testamentu*, Tarnów 2007.
- Caulley T.S., *The Title Christianos and Roman Imperial Cult*, „Restoration Quarterly” 53 (2011), no. 4.
- Chin M., *A Heavenly Home for the Homeless, Aliens and Strangers in 1 Peter*, „Tyndale Bulletin” 42 (1991), no. 1.
- Collins J.J., *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York 1984.
- Collins J.J., *Towards the Morphology of a Genre*, w: *Apocalypse: The Morphology of a Genre* (SBL.S 14), ed. J.J. Collins, Missoula 1979.
- Crook Z., *Honor, Shame and Social Status Revisited*, „Journal of Biblical Literature” 128 (2009), no. 3.
- Czerski J., *Metody interpretacji Nowego Testamentu* (OpBT 21), Opole 1997.
- de Silva D.A., *Honor, Patronage, Kinship & Purity. Unlocking New Testament Culture*, Downers Grove 2000.

- Dettwiler A., *Le phénomène de la relecture dans la tradition johannique: une proposition de typologie*, w: *Intertextualité. La Bible en échos*, éd. D. Maruerat, A. Curtis, Genève 2000.
- Dictionary of New Testament Background*, ed. C.A. Evans, S.E. Porter, Downers Grove 2000.
- Egger W., *How to Read the New Testament: An Introduction to Linguistic and Historical-Critical Methodology*, Peabody 1996.
- Elliott J.H., *Patronage and Clientage*, w: *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, ed. R.L. Rohrbaugh, Peabody 1996.
- Elliott J.H., *What Is Social-Scientific Criticism?*, Minneapolis 1993.
- Głowiński M., *O intertekstualności*, „Pamiętnik Literacki” 77 (1986), nr 4.
- Godlewska A., *Cierpiął i zostawił wam wzór. Wysoki ideał moralny według 1P (BSK 4)*, Warszawa 2017.
- Harland P.A., *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Kitchener 2013<sup>2</sup>.
- Harland P.A., *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians. Associations, Judeans, and Cultural Minorities*, New York – London 2009.
- Hays R.B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven – London 1989.
- Horrell D.G., *The Product of a Petrine Circle? A Reassessment of the Origin and Character of 1 Peter*, „Journal for the Study of the New Testament” 24 (2002), no. 4.
- Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich (RSB 4)*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.
- Johnson L.T., *The Writings of the New Testament*, Minneapolis 2010.
- Kennedy G.A., *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill – London 1984.
- Kloppenborg J.S., *Associations, Christ Groups, and Their Place in the Polis*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche” 108 (2017), no. 1.
- Korolko M., *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990.
- Krawczyk M., *Hipoteza zależności hipertekstualnej Listu do Rzymian od Księgi Mądrości (BeT.TNFS 6)*, Warszawa 2020.
- Kręcidło J., *Duch Święty i Jezus w Ewangelii św. Jana. Funkcja pneumatologii w chrystologicznej strukturze czwartej Ewangelii (SBP 2)*, Częstochowa 2006.
- Kręcidło J., *Honor i wstyd w interpretacji Ewangelii. Szkice z egzegezy antropologiczno-kulturowej (LS.M 1)*, Warszawa 2013.
- Kręcidło J., *Inkulturowanie chrześcijaństwa w świecie hellenistyczno-rzymskim czasów Nowego Testamentu*, w: *Nowy Testament a religie*, red. I.S. Ledwoń, Lublin 2011.
- Kręcidło J., *Jesus' Final Call to Faith (John 12,44-50). Literary Approach (SBP 4)*, Częstochowa 2007.

- Kręcidło J., *Kościół jako duchowy rodzinny dom zbudowany na Chrystusie – kamieniu węgielnym (1P 2,4-10)*, „Studia Bobolanum” 2012, nr 3.
- Kręcidło J., *Nowe życie uczniów Jezusa. J 21 jako owoc eklezjologicznej releksury J 1-20 we wspólnocie Umiłowanego Ucznia* (RSB 33), Warszawa 2009.
- Kręcidło J., *Świat pogański wobec rodzącego się chrześcijaństwa. Dlaczego chrześcijanie nie byli lubiani w starożytnym świecie?*, w: *Ex oriente lux*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2010.
- Kristeva J., *Problemy strukturyzacji tekstu*, tłum. W. Krzemień, „Pamiętnik Literacki” 63 (1972), nr 4.
- Kristeva J., *Séméiotikè. Recherches pour une sémanalyse*, Paris 1969.
- Kuśmirek A., *Stosunek pierwotnego Kościoła do pogan na tle statusu cudzoziemca w świecie hellenistyczno-rzymskim*, w: *Nowy Testament a religie*, red. I.S. Ledwoń, Lublin 2011.
- Langkammer H., *Metody lingwistyczne*, w: *Metodologia Nowego Testamentu*, Pelplin 1994.
- Lausberg H., *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002.
- Lichański J.Z., *O Q. Qornificiusie i jego dziele*, „Forum Artis Rhetoricae” 57 (2019), nr 2.
- Linke W., *Intertekstualizm w badaniach biblijnych na przykładzie Apokalipsy*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 2002, nr 2.
- M. Bachtin. *Dialog – język – kultura*, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Warszawa 1983.
- MacDonald M.Y., *Kinship and Family in the New Testament World*, w: *Understanding the Social World of the New Testament*, ed. D. Neufeld, R.E. DeMaris, New York 2010.
- Maj K.M., *Intertekstualność*, w: *Ilustrowany słownik terminów literackich. Historia, anegdota, etymologia*. red. Z. Kadłubek, B. Mytych-Forajter, A. Nawarecki, Gdańsk 2018.
- Malina B.J., *Collectivism in Mediterranean Culture*, w: *Understanding the Social World of the New Testament*, ed. D. Neufeld, R.E. DeMaris, New York 2010.
- Malina B.J., *Early Christian Groups. Using Small Group Formation Theory to Explain Christian Organizations*, w: *Modelling Early Christianity. Social-Scientific Studies of the New Testament in its Context*, ed. P.F. Esler, London – New York 1995.
- Malina B.J., *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta 1981.
- Malina B.J., *Understanding New Testament Persons*, w: *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, ed. R.L. Rohrbaugh, Peabody 1996.
- Martin T., *The Present Indicative in the Eschatological Statements of 1 Peter 1,6.8*, „Journal of Biblical Literature” 111 (1992), no. 2.
- Meynet R., *Treatise on Biblical Rhetoric* (ISHR 3), Leiden – Boston 2012.
- Meynet R., *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, Kraków 2001.
- Mędała S., *Intertekstualność w Biblii*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 5, Warszawa 2002.

- Mitchell S., *Anatolia: Land, Men, and Gods in Asia Minor. Vol. I: The Celts and the Impact of Roman Rule*, Oxford Clarendon 1993.
- Monera A.T., *The Christian's Relationship to the State According to the New Testament: Conformity or Non-Conformity?*, „Asia Journal of Theology” 19 (2005), no. 1.
- Moxnes H., *Honor and Shame*, w: *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, ed. R.L. Rohrbaugh, Peabody 1996.
- Moyise S., *Evoking Scripture. Seeing the Old Testament in the New*, New York 2008.
- Moyise S., *The Old Testament in the New. An Introduction*, London – New York 2001.
- Parker D.C., *The Eschatology of 1 Peter*, „Biblical Theology Bulletin” 24 (1994), no. 1.
- Pikor W., *Analiza retoryczna drogą wydobywania z tekstu biblijnego słowa Bożego*, w: *Usłyszeć Słowo Boże – żywe i ostrzejsze niż miecz* (Duc in altum 7), red. E.A. Klich, Kraków 2008.
- Pilch J.J., *A Cultural Handbook to the Bible*, Grand Rapids – Cambridge 2012.
- Piwoń A., *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu* (MPWB 13), Lublin 2017.
- Potocki S., *Księga Przysłów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PŚST VIII/1), Poznań 2008.
- Rafiński G., *Metoda retoryczna we współczesnej biblistyce*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 46 (1993), nr 3-4.
- Rakocy W., *Nowe metody analizy literackiej w egzegezie Nowego Testamentu*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu* (WPS 3), Poznań 1996.
- Rakocy W., *Retoryczny schemat argumentacji w 1 Kor 1-4*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 48 (1995), nr 4.
- Richards E.R., *Paul and First-Century Letter Writing. Secretaries, Composition and Collection*, Leicester 2004.
- Robbins V.K., *Divine Dialogue and the Lord's Prayer: Socio-Rhetorical Interpretation of Sacred Texts*, „Dialogue: A Journal of Mormon Thought” 28 (1995), no. 3.
- Robbins V.K., *The Rhetorical Full-Turn in Biblical Interpretation: Reconfiguring Rhetorical-Political Analysis*, w: *Rhetorical Criticism and the Bible: Essays from the 1998 Florence Conference* (JSNTSup 195), ed. S.E. Porter, T.H. Olbricht, Sheffield 2002.
- Robbins V.K., *Writing as a Rhetorical Act in Plutarch and the Gospels*, w: *In Persuasive Artistry: Studies in New Testament Rhetoric*, ed. D.F. Watson, Sheffield 1991.
- Robertson A.T., *A Grammar of The Greek New Testament in the Light of Historical Research*, New York 1914.
- Rohrbaugh R.L., *Honor. Core Value in the Biblical World*, w: *Understanding the Social World of the New Testament*, ed. D. Neufeld, R.E. DeMaris, New York 2010.
- Rohrbaugh R.L., *The Preindustrial City*, w: *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, ed. R.L. Rohrbaugh, Peabody 1996.
- Siwek K., *Honor sprawiedliwego i wstyd bezbożnego w antropologiczno kulturowej interpretacji Mdr 1-5* (LS.M 6), Warszawa 2016.

- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958.
- Stambaugh J.E., Balch D.L., *The New Testament in its Social Environment*, Philadelphia 1986.
- Stewart A.E., *When Are Christians Saved and Why Does it Matter? An Investigation into the Rhetorical Force of First Peter's Inaugurated Soteriology*, „Trinity Journal” 32 (2011), no. 2.
- Stewart E.C., *Social Stratification and Patronage in Ancient Mediterranean Societies*, w: *Understanding the Social World of the New Testament*, ed. D. Neufeld, R.E. DeMaris, New York 2010.
- Szymik S., *Współczesne modele egzegezy biblijnej*, Lublin 2013.
- The Complete Word Study Dictionary: New Testament*, ed. S. Zodhiates, Chattanooga 1993.
- Theological Dictionary of the New Testament*, vol. II, ed. G. Kittel, transl. by G.W. Bromiley, Grand Rapids 1995<sup>2</sup>.
- Theological Dictionary of the New Testament*, vol. V, ed. G. Friedrich, G. Kittel, transl. by G.W. Bromiley, Grand Rapids 1979.
- Thompson M., *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12.1-15.13* (JSNTSup 59), Sheffield 1991.
- Wallace D.B., *Greek Grammar, Beyond the Basic. An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids 1996.
- Walton J.H., Keener C.S., *The NIV Cultural Backgrounds Study Bible*, Michigan 2016.
- Warner M., *Rhetorical Criticism of the Bible*, w: *The Bible as Rhetoric. Studies in Biblical Persuasion and Credibility*, ed. M. Warner, London – New York 1990.
- Watson D.F., Hauser A.J., *Rhetorical Criticism of the Bible. A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method*, Leiden 1994.
- Wendland R., *Finding and Translating the Oral-Aural Elements in Written Language. The Case of the New Testament Epistles*, Lewiston – Queenston – Lampeter 2008.
- Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* (PSB), red. R. Popowski, Warszawa 1995<sup>2</sup>.
- Williams T.B., *Reconsidering the Imperative Participle in 1 Peter*, „Westminster Theological Journal” 73 (2011), no. 1.
- Wilson B.R., *A Typology of Sects*, w: *Sociology of Religion*, ed. R. Robertson, Baltimore 1969.
- Wilson B.R., *Religious Sects. A Sociological Study*, London 1970.
- Wilson B.R., *Sects and Society*, London 1978.
- Załęski J., *Postuszeństwo władzy świeckiej według 1P 2,13-17*, „Collectanea Theologica” 54 (1984), nr 4.

- Zmuda M., *O intertekstualności i jej zastosowaniu w egzegezie biblijnej*, w: *Biblia i kultura – dialog czy konflikt?* (Hermeneutica et judaica 1), red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Kraków 2008.
- Zumstein J., *La rédaction final de l'évangile selon Jean (à l'exemple du chapitre 21) w: La communauté johannique et son histoire: La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, éd. J.D. Kaestli, J.M. Poffet, J. Zumstein, Genève 1990.

## 5. Literatura dotycząca metodologii socjoretryki

- Gowler D.B., *Socio-Rhetorical Interpretation: Textures of a Text and its Reception*, „Journal for the Study of the New Testament” 33 (2010), no. 2.
- Gowler D.B., *The Development of Socio-Rhetorical Criticism*, w: V.K. Robbins, D.B. Gowler, *New Boundaries in Old Territory. Form and Social Rhetoric in Mark* (Emory Studies in Early Christianity 3), New York 1994.
- Kowalski M., *Nowe wino w starych bukłakach? Analiza socjo-retoryczna Ef 5,21-33*, w: *Niewiastę dzielną kto znajdzie? (Prz 31,10). Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia* (AnBL XIV), red. A. Kubiś, K. Napora, Lublin 2016.
- Kowalski M., *Powołani do życia w pokoju (1 Kor 7,15). Lektura socjoretoryczna „przywileju Pawłowego” w 1 Kor 7,12-16*, „Verbum Vitae” 2016, nr 30.
- Kowalski M., *Retoryka i socjoretoryka w lekturze tekstów Nowego Testamentu, cz. 1: Retoryka i nowe podejście do tradycji ustnej*, „The Biblical Annals” 6 (2016), nr 4.
- Kowalski M., *Retoryka i socjoretoryka w lekturze tekstów Nowego Testamentu, cz. 2: Socjoretoryka – projekt holistycznej lektury tekstu*, „The Biblical Annals” 7 (2017), nr 1.
- Muszytowska D., *„Owoc sprawiedliwości jest zasiewany w pokoju przez czyniących pokój” (Jk 3,18). Socjoretoryczna analiza koncepcji pokoju w Liście Jakuba*, „Verbum Vitae” 2016, nr 30.
- Muszytowska D., *Etos chrześcijańskiej wspólnoty. Socjoretoryka Listu Jakuba*, Warszawa 2016.
- Robbins V.K., *Beginnings and Developments in Socio-Rhetorical Interpretation*, <http://www.religion.emory.edu/faculty/robbins/Pdfs/SRIBegDevRRA.pdf> (dostęp: 29 marca 2022).
- Robbins V.K., *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*, Valley Forge 1996.
- Robbins V.K., Gowler D.B., Bloomquist L.G., Watson D.F., *Fabrics of Discourse. Essays in Honor of Vernon K. Robbins*, Harrisburg 2003.
- Robbins V.K., *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*, Philadelphia 1984.



- Robbins V.K., *Rhetography, w: A New Way of Seeing the Familiar Text, Words Well Spoken. George Kennedy's Rhetoric of the New Testament* (Studies in Rhetoric and Religion 8), ed. C.C. Black, D.F. Watson, Waco 2008.
- Robbins V.K., *Socio-Rethorical Hermenutics and Commentary, w: EPI TO AUTO: Essays in Honour of Peter Pokorny on His Sixty-Fifth Birthday*, ed. R. Linda, R. Dvořakova, J. Mrázek, Praha 1998.
- Robbins V.K., *The Invention of Christian Discourse, w: Rhetoric of Religious Antiquity Series 1*, Blandford Forum 2009.
- Robbins V.K., *The Tapestry of Early Christian Discourse. Rhetoric, Society, and Ideology*, London 1996.
- van Eck E., *Socio-Rhetorical Interpretation: Theoretical Points of Departure*, „Harvard Theological Studies” 57 (2001), no. 1-2.