

## VI. ANALIZA INTERTEKSTUALNA

### A. Teoria intertekstualności

#### 1. Pojęcie „intertekstualność”

Określenie intertekstualność (franc. *intertextualité*, niem. *Intertextualität*) wprowadziła do teorii literatury w roku 1969 JULIA KRISTEVA, zastępując w ten sposób stosowany wcześniej przez MICHAŁA BACHTINA termin dialogiczność (диалогичность)<sup>1</sup>. M. BACHTIN uważał, że w synchronicznej analizie tekstu dialogiczność odgrywa dominującą rolę. Dialogiczność rozumiał on jako „dialog głosów wewnątrz pojedynczego tekstu lub pojedynczego wyrażenia”, ponieważ dzieło literackie - jego zdaniem - jest czymś w rodzaju polifonii i jako „mikrokosmos różnorodnych mów łączy w jedną całość socjoideologiczne głosy epoki”<sup>2</sup>. Drugorzędną rolę przypisywał natomiast M. BACHTIN diachronicznym relacjom pomiędzy różnymi tekstami, czyli odniesieniom badanego tekstu do wcześniejszego. Jego teoria tekstu akcentuje zatem prymat intratekstualności przed intertekstualnością<sup>3</sup>.

J. KRISTEVA opierając się na teorii dialogiczności M. BACHTINA dokonała przesunięcia akcentów z intratekstualności na intertekstualność twierdząc, że każdy tekst jest zbudowany na wzór mozaiki, na którą składają się rozmaite cytaty. Inaczej: cały konkretny tekst jest absorpcją i transformacją innego tekstu<sup>4</sup>. Przy czym uczona ta przedstawiła bardzo

<sup>1</sup> *Séméiotiké: Recherches pour une sémanalyse*, Paris 1969, 143-173.

<sup>2</sup> *Die Ästhetik des Wortes*, ed. R. GRUBER, Frankfurt am Main 1979, 290.

<sup>3</sup> M. PFISTER, *Konzepte der Intertextualität*, in: *Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35)*, hrsg. U. BROICH-M. PFISTER, Tübingen 1985, 4-5.

<sup>4</sup> „Tout texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte” (*Séméiotiké*, 146).



szerokie pojęcie tekstu. Według niej tekstem jest *wszystko*, nawet systemy kulturalne, czy struktury kulturowe. W oparciu o takie pojęcie tekstu definiuje ona intertekstualność, jako wzajemne oddziaływanie tekstów na siebie. Intertekstualność jest także - według tej uczoney - wskazówką, jak określony tekst odczytuje historię i jak w historię wrasta<sup>5</sup>. Analiza intertekstualna według J. KRISTEVEY zajmuje się zatem nie tylko relacjami pomiędzy tekstem i jego *p r a t e k s t e m* (tekstem pierwotnym, niem. *Prätext*), lecz bada również jakim wpływom kulturowym tekst podlegał, stara się odczytać *głosy* jego środowiska i mentalności, jaka wywarła wpływ na ukształtowanie się tego tekstu. Tak rozumiany tekst jest nie tylko aktualizacją systemu znaków, lecz sam staje się takim systemem<sup>6</sup>. W rozumieniu J. KRISTEVEY teoria intertekstualności nie jest krytyką źródeł<sup>7</sup>.

Pojęcie intertekstualności proponowane przez J. KRISTEVEY zacieśnia KLAUS W. HEMPFER. Według niego odnosi się ono wyłącznie do relacji pomiędzy poszczególnymi tekstami<sup>8</sup>.

Teoria intertekstualności J. KRISTEVEY spotkała się z krytyką wielu uczonych, którzy przedstawiali próbowali zmodyfikować jej poglądy. Niezależnie jednak od reprezentowanych przez nich pozycji można w teorii intertekstualności wskazać pewne istotne i niekwestionowane przez wszystkich założenia.

## 2. Relacje intertekstualne

Istotną cechą pojęcia intertekstualności jest idea relacji. Intertekst zakłada relację pomiędzy dwoma tekstami. Za J. KRISTEVEY można przyjąć dwie relacje intertekstualne. W wymiarze *horyzontalnym* jest to relacja typu: tekst autora-tekst odebrany przez czytelnika, natomiast w wymiarze *wertykalnym* relacja typu: tekst-pratekst, czyli tekst późniejszy-tekst pierwotny<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> „Nous appellerons INTERTEXTUALITÉ cette inter-action textuelle (...) Pour le sujet connaissant, l'intertextualité est une notion qui sera l'indice de la façon dont un texte lit l'histoire et s'insère en elle” (*Narration et transformation*, *Semiotica* 1 (1969) 443).

<sup>6</sup> M. PFISTER, *Konzepte*, 7-8.

<sup>7</sup> *La Révolution du langage poétique*, Paris 1974, 59-60.

<sup>8</sup> *Poststrukturalne Texttheorie und narrative Praxis*, München 1976, 54-55.

<sup>9</sup> *Semiotiké*, 145.

## a) Tekst i pratekst

Każdy tekst jest rodzajem reakcji na inny, wcześniejszy tekst, który również był reakcją na tekst wcześniejszy od niego. W ten sposób powstaje cały łańcuch zależności jednych tekstów od drugih. Teoria intertekstualności ma tu na uwadze nie tylko teksty literackie, lecz wszelkie teksty, a więc nawet każde wyrażenie używane w języku codziennym. Dotyczy to również semiotyki tekstu oraz przedmiotów, do których tekst się odnosi. Poszczególne elementy strukturalne jakiegoś tekstu, jego słownictwo, syntaksa, semantyka dzielą swoje charakterystyczne cechy z innymi tekstami. Podobnie każdy przedmiot, który tekst opisuje, został już wcześniej omówiony lub opisany<sup>10</sup>. Inaczej: każdy tekst jest w zasadzie intertekstem<sup>11</sup>, lub jak sformułował to HAROLD BLOOM: nie istnieje żaden tekst, lecz tylko relacje pomiędzy tekstami<sup>12</sup>. Oznacza to w konsekwencji, że tekst można traktować synchronicznie jako zamkniętą, samodzielną jednostkę tylko w aspekcie syntagmatycznym<sup>13</sup>, natomiast w aspekcie pragmatycznym należy zawsze brać pod uwagę jego odniesienia do innych tekstów.

Odniesienia te dotyczą w konkretnym tekście struktur, kodów i systemów znaczeniowych występujących w tekstach wcześniejszych. Przez *kody* literaturoznawstwo rozumie źródła, wszelkie wpływy, cytaty lub aluzje do nich, parodie, naśladowanie, przekłady, adaptacje itp.<sup>14</sup>. Przykładem systemu znaczeniowego może być gatunek literacki<sup>15</sup>.

*P r a t e k s t* konkretnego, pojedynczego tekstu nie jest jednak jakąś całością, sumą wszystkich tekstów, lecz raczej całością, sumą podstawowych kodów i systemów znaczeniowych obecnych we wszystkich

<sup>10</sup> M. PFISTER, *Konzepte*, 12.

<sup>11</sup> V. B. LEITCH, *Deconstructive Criticism: An Advanced Introduction*, London 1983, 59.

<sup>12</sup> *A Map of Misreading*, New York 1975, 3.

<sup>13</sup> *Syntagmy* są to grupy składniowe, zawierające dwie lub więcej jednostek wypowiedzeniowych, np. dobry człowiek, wspólnota kościelna itp. W określonym ciągu wypowiedzeniowym poszczególne jego elementy są ze sobą powiązane. Ich relacje do otoczenia wyprzedzającego i następującego nazywa się *stosunkami syntagmatycznymi* (*rapports syntagmatiques*). Por. Z. GOLAB i inni, *STL*, 556.

<sup>14</sup> M. PFISTER, *Konzepte*, 15.

<sup>15</sup> L. JENNY, *La stratégie de la forme*, *Poétique* 27 (1976) 264.



tekstach. MANFRED PFISTER nazywa to zjawisko *nieskończonym intertekstem*<sup>16</sup>.

Dzieło literackie jest zatem językową konstrukcją intertekstualną. Bez intertekstualności nie można zrozumieć dzieła literackiego, podobnie jak nie można zrozumieć słów języka, którego się nie zna<sup>17</sup>.

Intertekstualność w relacji tekst-pratekst (tekst pierwotny) jest pojęciem nadrzędnym, określającym wszelkie świadome, czy nieświadome odwoływania się w tekście do pratektu. Relacja tekstu do pratektu, grupy pratektów, względnie stanowiących ich podstawę kodów, czy systemów znaczeniowych musi być w jakiś sposób w tekście uchwytana<sup>18</sup>. Za prateksty można uważać tylko takie teksty, do których autor czyni wyraźne aluzje i chce, aby zostały one przez czytelnika rozpoznane.

Sposoby odwoływania się tekstu do pratektu najszerszej przedstawił GÉRARD GENETTES, klasyfikując możliwe relacje pomiędzy tekstami na pięć grup<sup>19</sup>:

1. Intertekstualność. Jest to współlistnienie dwóch lub więcej tekstów, przy czym obecność jednego tekstu w drugim musi być uchwytana. Tu należy zakwalifikować wszelkie cytaty, aluzje, plagiaty itp.
2. Paratekstualność, czyli relacja pomiędzy tekstem a jego tytułem, wprowadzeniem do niego lub zakończeniem.
3. Metatekstualność, czyli komentarz lub krytyczna ocena pratektu.
4. Hypertekstualność, która polega na wykorzystaniu jakiegoś tekstu jako kliszy, czy tła dla drugiego tekstu, np. w formie naśladowania, adaptacji, parodii, czy uzupełnienia.
5. Architekstualność, czyli relacje dotyczące gatunków określonego tekstu.

## b) Autor i czytelnik

Nie można mówić o autorze i czytelniku z pominięciem tekstu. Tekst jest czymś najbardziej pierwotnym, pierwotnym nie tylko dla czytelnika, lecz i dla autora, gdyż autor jest również odbiorcą - czytelnikiem tekstu w ogólności oraz czytelnikiem własnego tekstu. Autor i czytelnik

znajdują się w przestrzeni *universum* różnych tekstów<sup>20</sup>. To *universum* tekstów znajduje się w ciągłym ruchu i podlega ustawicznym zmianom w tym znaczeniu, że każdy odbiera je inaczej, gdy czerpie z niego świadomie, w sposób zmierzony lub też przypadkowo i nieświadomie. W pierwszym wypadku będzie to na przykład wykorzystanie konkretnego tekstu, czy kodu, w drugim natomiast - posługiwanie się nabytymi już strukturami, refleksje, czy reminiscencje przyswojonych już wcześniej idei.

Według CH. GRIVELA do zamierzonej intertekstualności należy zaliczyć cytaty, parodie i zapożyczenia wzięte ze źródeł, natomiast do niezamierzonej intertekstualności wszelkiego rodzaju klisze i stereotypy<sup>21</sup>. Zamierzone przez autora aluzje, czy zapożyczenia wzięte z pratektu powinny być przez niego w jakiś sposób zaznaczone i przez czytelnika rozpoznane. Zaznaczanie intertekstualnych odniesień określa lingwistyka jako *sygnały intertekstualne*<sup>22</sup>. Autor może pominąć tego rodzaju sygnały w przypadku, gdy jego tekst wskazuje na teksty znane czytelnikowi. Ma to miejsce najczęściej w literaturze klasycznej i w Piśmie św. Im bardziej czytelnik odczytany jest w literaturze, tym mniej potrzebuje sygnałów intertekstualnych. Niemiecka lingwistyka tekstu nazywa to *niskim progiem sygnałów* (Signalschwelle)<sup>23</sup>. Natomiast, gdy chodzi o czytelnika mało obeznanego z tekstem oraz dużą rozpiętość czasu pomiędzy tekstami, względnie tekstem i jego pratekstem mówi się o *wysokim progu sygnałów*<sup>24</sup>. Z takim wysokim progiem sygnałów spotyka się zwłaszcza współczesny czytelnik Pisma św.

Istnieją różne sposoby zaznaczania sygnałów intertekstualnych. W literaturze biblijnej będą to:

- 1) prolog lub epilog;
- 2) wprowadzenie postaci i charakterów z innych ksiąg Pisma św. oraz identyfikowanie się z nimi lub dystansowanie się od nich;

<sup>20</sup> „Autor und Leser, sind (...) nur innerhalb des Universum der Texte denkbar”. (M. PFISTER, *Konzepte*, 21).

<sup>21</sup> *Theses préparatoires sur les intertextes*, in: *Dialogizität*, hrsg. R. LACHMANN, München 1982, 241, 246.

<sup>22</sup> U. BROICH, *Formen der Markierung von Intertextualität*, in: *Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35)*, hrsg. U. BROICH-M. PFISTER, Tübingen 1985, 31.

<sup>23</sup> R. WARNING, *Ironiesignale und ironische Solidarisierung*, in: *Das Komische*, hrsg. R. WARNING-W. PREISENDANZ, München 1976, 420-422.

<sup>24</sup> U. BROICH, *Formen der Markierung*, 33.

<sup>16</sup> M. PFISTER, *Konzepte*, 13.

<sup>17</sup> L. JENNY, *La stratégie de la forme*, 257.

<sup>18</sup> M. PFISTER, *Konzepte*, 15.

<sup>19</sup> *Palimpsestes: La littérature au second degré*, Paris 1982, 7.

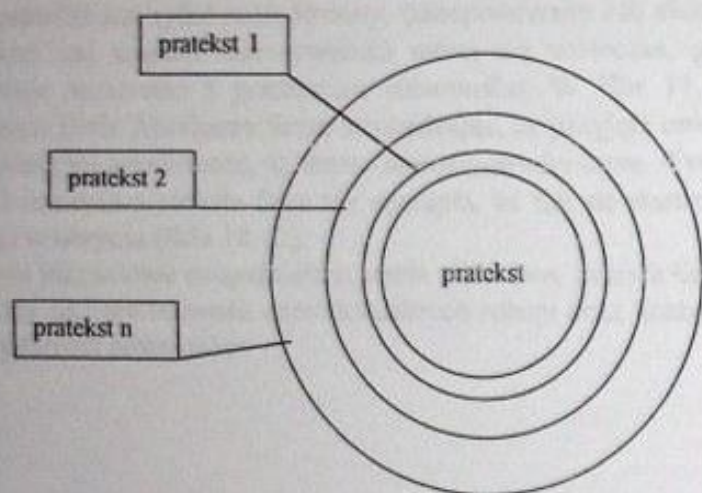


- 3) analogie pomiędzy postaciami, czy scenami tekstu i jego pratekstu;
- 4) cytaty i aluzje.

Najczęściej autor, który pragnie, aby czytelnik poznał intertekstualne odniesienia jego tekstu, korzysta z wielu sposobów, aby je zaznaczyć. Trzeba jednak pamiętać, że z upływem czasu niektóre sygnały intertekstualne zacierają się. Tak jest na przykład w przypadku *Apokalipsy*, którą bezpośredni odbiorcy dokładniej odczytywali niż współczesny czytelnik.

### 3. Stopnie intertekstualności

Zależność tekstu od pratekstu może posiadać różny stopień intensywności, w zależności od tego w jakim stopniu tekst ostateczny jest oddalony od swego pratekstu, czyli od tekstu pierwotnego. W związku z tym następuje pewna gradacja intertekstualności<sup>25</sup>. Obrazowo, przedstawia ją schemat na rys. 31.



Rys. 31

Schemat ten przedstawia zależności intertekstualne w układzie koncentrycznym. Kolejne kręgi zbliżające się do środka oznaczają coraz

<sup>25</sup> R.-A. DE BEAUGRANDE - W. U. DRESSLER, *Einführung in die Textlinguistik*, Tübingen 1981, 188.

bardziej odległe prateksty i wskazują na zmniejszające się stopnie intensywności. Najbliższy tekstu krąg wskazuje najwyższy stopień intensywności (pratekst 1), natomiast środek koła - najniższy (pratekst n), teoretycznie równy cyfrze „0”.

M. PFISTER<sup>26</sup> dzieli kryteria intensywności intertekstualnej na ilościowe i jakościowe. Decydujące są kryteria jakościowe, wśród których rozróżnia on z kolei kryteria o małej intensywności oraz kryteria o dużej intensywności. Wśród kryteriów jakościowych wyróżnia M. PFISTER sześć grup:

1. Kryterium *referencjalności* (Referentialität) ocenia intensywność intertekstualności jako bardzo słabą, gdy tekst został tylko przejęty z pratekstu, np. w formie cytatu. Zachodzi to na przykład w pierwszej Ewangelii, w której występuje 15 cytatów refleksyjnych i około 75 cytatów dosłownych Starego Testamentu. Większy stopień intensywności ma miejsce wówczas, gdy nastąpiła tematyzacja lub interpretacja pratekstu, względnie został on skomentowany. Tak postępuje autor *Listu do Hebrajczyków*, który reinterpretuje cytaty Starego Testamentu, wykazując przy ich pomocy wyższość Chrystusa nad aniołami (1,5-2,18), i nad Mojżeszem (3-4,13), wyższość kapłaństwa i ofiar Chrystusa nad kapłaństwem i ofiarami Starego Testamentu (4,14-10,18).

2. Kryterium *komunikatywności* (Kommunikativität). Na podstawie tego kryterium stopniuje się intertekstualne odniesienia według ich komunikatywnej ważności, czyli według stopnia świadomości autora i czytelnika. W tej grupie kryterium mówi się o niskim poziomie intensywności, gdy autor nieświadomie ulega wpływom pratekstu, natomiast wyższy stopień intensywności ma miejsce, gdy autor świadomie zakłada znajomość pratekstu przez odbiorcę. Dotyczy to zwłaszcza tekstów Pisma św. Autorowie ksiąg Pisma św. zakładali bowiem znajomość Biblii u czytelnika.

3. Kryterium *autorefleksyjności* (Autoreflexivität) rozróżnia stopnie intensywności w zależności od stopnia refleksyjności autora: od zaznaczenia intertekstualności do jej stematyzowania. Przykładem mogą tu być cytaty refleksyjne w Ewangelii Mateusza.

4. Kryterium *strukturalności* (Strukturalität) wskazuje na niski stopień intensywności, gdy pratekst został tylko przypadkowo zacytowany, natomiast na wyższy stopień wskazuje wówczas, gdy pratekst staje się strukturalną kliszą dla tekstu, np. w formie parodii, przekładu, naśladowania, adaptacji itp. Na przykład dla Ewangelii Dzieciństwa Jezusa według

<sup>26</sup> *Konzepte*, 26-30.



Mateusza (Mt 1-2) taką kliszą strukturalną mogły być opowiadania o narodzinach i dzieciństwie wybitnych postaci zarówno w Starym Testamencie, jak i w środowisku pozabiblijnym. Według podobnego schematu w Starym Testamencie zostało przedstawione dzieciństwo Mojżesza, a w literaturze międzytestamentarnej - Noego, Abrahama, Samuela, czy Eliasza<sup>27</sup>.

5. Kryterium *selektywności* (Selektivität) rozstrzyga jak silnie jakiś element zaczerpnięty z pratektu posłużył autorowi jako klisza (Bezugsfolie). Jeżeli autor korzysta tylko z przyjętych dla danego gatunku norm i reguł, czy też na przykład ogólnie charakteryzuje postacie występujące w pratekście, wówczas mówi się o niskim stopniu intensywności. Natomiast stosowanie dosłownych cytatów świadczy już o dużym stopniu intensywności. Wyróżnia się tu zwłaszcza pierwsza Ewangelia (około 75 dosłownych cytatów Starego Testamentu).

6. Kryterium *dialogiczności* (Dialogizität) stwierdza, że sygnały wskazujące na teksty pierwotne, wykorzystane przez autora odznaczają się o tyle dużym stopniem intensywności, o ile ich pierwotny i obecny kontekst semantycznie się różnią. O niskim stopniu intensywności mówi się tu, gdy pratekst jest tylko naśladowany, transponowany lub skopiowany, o wysokim zaś stopniu intensywności mówi się wówczas, gdy tekst reprezentuje sprzeczne z pratekstem stanowisko. W Hbr 11,11 autor wspomina o żonie Abrahama Sarze stwierdzając, że przyjęła ona z wiarą, zwiastowaną jej wiadomość, iż mimo starości urodzi syna. Tymczasem według brzmienia pratektu Sara nie wierzyła, że tak się stanie i śmiała się z tego w ukryciu (Rdz 18,12).

Kryteria jakościowe uzupełniają kryteria ilościowe, które z kolei zwracają uwagę na częstotliwość intertekstualnych relacji oraz liczbę i zakres wykorzystanych pratektów.

<sup>27</sup> U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (EKK 1/1)*, Zürich-Einsiedeln-Köln-Newkirchen-Vluyt 1985, 85. 87.

## 4. Funkcje intertekstualne

### a) Rodzaje funkcji intertekstualnych

B. SCHULTE-MIDDELICH wyróżnia cztery zasadnicze typy funkcji intertekstualności<sup>28</sup>:

1. Pratekst otrzymuje przynajmniej jeden dodatkowy kod. Ma to miejsce wówczas, gdy autor tekst pierwotny nie tylko czytelnikowi przedstawia, lecz jednocześnie steruje jego recepcją. Tekst otrzymuje w ten sposób nowe znaczenie. W Ga 4,22-31 Paweł wyjaśnia pojęcie wolności chrześcijańskiej, alegoryzując postacie dwóch żon Abrahama oraz ich synów, z których jeden - syn Sary jest metaforą wolności, jaką przynosi Nowy Testament, natomiast syn niewolnicy Agar - jest obrazem niewoli i Starego Testamentu. Tekst pierwotny otrzymuje nowy kod, żony Abrahama stają się alegoriami Starego i Nowego Przymierza oraz niewoli i wolności.

2. Tekst późniejszy (Folgetext) albo część tekstu, która nie ma żadnego odniesienia do pratektu otrzymują przynajmniej jeden dodatkowy kod. W tym przypadku sens oparty o tekst pierwotny (pratekst) zostaje rozwinięty i pogłębiony przez dodatkowe aplikacje systemu zawartego w pratekście. Dotyczy to na przykład cytatów refleksyjnych w *Ewangeliu Dzieciństwa Mateusza*.

3. Pratekst oraz tekst późniejszy otrzymują wspólnie przynajmniej jeden dodatkowy kod. Dzieje się to wówczas, gdy pomiędzy tekstem pierwotnym i nowym pojawia się opozycja, z której następnie wyłania się synteza. Do tego rodzaju intertekstualności można zaliczyć na przykład krytykę judaizmu w Mt 23, na tle której autor pierwszej Ewangelii przeprowadza krytykę swego Kościoła.

4. Poza pratekstem i (albo) tekstem późniejszym pojawia się zupełnie nowy kod. Intencja autora i recepcja czytelnika nie są skierowane w pierwszym rzędzie na tekst pierwotny i (lub) późniejszy, lecz na wyższy poziom znaczeniowy. Tekst w swojej strukturze intertekstualnej staje się metaforą nowej rzeczywistości. W Nowym Testamencie przykładem tego rodzaju intertekstualności jest *typologia* jako jeden z aspektów sensu duchowego. Powstaje on „z uchwycenia relacji pomiędzy samym

<sup>28</sup> *Funktionen intertextueller Textkonstitution*, in: *Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 33)*, hrsg. U. BROICH-M. PFISTER, Tübingen 1985, 214-240.



tekstem a danymi rzeczywistymi, które nie są temu tekstowi obce; ze związku wydarzeń paschalnych z ich następstwami”<sup>29</sup>. Przykłady typologii w Nowym Testamencie: Adam jako typ Chrystusa (Rz 5,14), potop jako typ chrztu (1 P 3,20-21) itd.

## b) Funkcje intertekstualne w gatunkach literackich

Intertekstualność jest cechą konstytutywną wszystkich gatunków literackich. Gatunek literacki obejmuje bowiem grupę tekstów, które pozostają do siebie we wzajemnej relacji i zawierają wyraźne sygnały, wskazujące odbiorcy (czytelnikowi) na ich zależność od innych tekstów tej samej grupy. Gatunek literacki nie jest tylko siecią wzajemnych relacji pomiędzy tekstami, lecz jego podstawą jest *kod*, czyli zestaw reguł, które tworzą pewien określony *system*. Ten system jest niezależny od relacji typu: autor-tekst; tekst-czytelnik; tekst-tekst<sup>30</sup>.

Intertekstualność spełnia decydującą funkcję w procesie genetycznym gatunku literackiego. Poszczególne segmenty tekstów wcześniejszych zostają zacytowane lub przejęte w formie aluzji przez teksty późniejsze a teksty i opisane historie przekształcają się w systemy<sup>31</sup>. Autorzy starają się na ogół swoje teksty zmieścić w już istniejących grupach gatunków literackich.

<sup>29</sup> IPK 70-71.

<sup>30</sup> U. SUERBAUM, *Intertextualität und Gattung*, in: *Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien*, 58-59.

<sup>31</sup> Tamże, 60.

## B. Modele analizy intertekstualnej tekstów biblijnych

W badaniach nad wzajemną zależnością tekstów Starego i Nowego Testamentu można posłużyć się trzema modelami.

### 1. Model jedności obydwu Testamentów

#### a) Uzasadnienie modelu

Podstawą tego modelu jest fakt, że Bóg jest autorem zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Biblia jest zatem jednością i zgodnie z tą zasadą należy ją interpretować<sup>32</sup>. W interpretacji Pisma św. należy zatem brać pod uwagę jedność całej Biblii, której teksty wzajemnie się uzupełniają i wyjaśniają: „Bóg sprawca natchnienia i autor ksiąg obydwu Testamentów, mądrze postanowił, aby Nowy Testament był ukryty w Starym, a Stary w Nowym znalazł wyjaśnienie” (KO 16). Wypowiedź tę ilustruje schemat:

|                 |   |                |
|-----------------|---|----------------|
| Stary Testament | → | Nowy Testament |
| Stary Testament | ← | Nowy Testament |

Recepcja tradycji starotestamentalnej przez Nowy Testament występuje w dwóch formach: 1) jako wypełnienie obietnicy Boga i 2) jako typologia<sup>33</sup>.

#### b) Obietnica-wypełnienie.

Obietnice i zapowiedzi Starego Testamentu wypełniają się w Nowym. Graficznie ilustruje to następujący schemat:

obietnica (Stary Testament) → wypełnienie (Nowy Testament)

<sup>32</sup> J. KUDASIEWICZ, *Jedność obu Testamentów jako zasada wyjaśniania misterium Chrystusa w Kościele Pierwotnym*, RBL 24 (1971) 95-109.

<sup>33</sup> P. STUHLMACHER, *Vom Verstehen des Neuen Testaments (Grundrisse zum NT, NTD Ergänzungsreihe 6)*, Göttingen 1979, 56-58.



Schemat ten jest zasadniczo obecny we wszystkich tekstach nowotestamentalnych w postaci cytatów lub aluzji, to znaczy takich słów lub sformułowań, które przypominają wypowiedzi Starego Testamentu. Na przykład tylko w pierwszej Ewangelii jest takich cytatów i aluzji około 323, w tej liczbie samych cytatów jest około 91, natomiast pozostałe to aluzje<sup>34</sup>. Na związek z tekstami Starego Testamentu, autorzy ksiąg Nowego Testamentu wskazują w trojaki sposób: 1) posługują się aluzjami; 2) ogólnie mówią o wypełnieniu się dawnych zapowiedzi lub też 3) przytaczają odpowiednie cytaty.

Aluzją posługuje się na przykład św. Jan Ewangelista w 8,40: „Teraz usiłujecie mnie zabić, człowieka, który wam powiedział prawdę usłyszana u Boga. Tego Abraham nie czynił”. Abraham jest tu przedstawiony jako człowiek, który uwierzył słowom posłańca Bożego, który przyszedł objawić mu prawdę. Jest to aluzja do Rdz 18,1-15<sup>35</sup>. Aluzjami są również symbole oraz obrazy *Apokalipsy*, zapożyczone z *Księgi Ezechiela* i *Daniela*.

Ogólnie o wypełnianiu się zapowiedzi Pisma św. pisze św. Paweł w 1 Kor 15,3-4: „Przekazałem wam na początku to, co przejąłem, że Chrystus umarł za nasze grzechy, zgodnie z Pismem, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem”.

Teksty Starego Testamentu mogą występować formie swobodnej narracji lub też zacytowane dosłownie. W sposób swobodny przytacza Jan w kontekście rozmowy Jezusa z Nikodemem (3,14) tekst o wywyższeniu przez Mojżesza węży miedzianego na pustyni (Lb 21,9).

Dosłowne cytaty posiadają zazwyczaj formuły wprowadzające, na przykład tego rodzaju: „A to się stało, aby się wypełniło słowo Pana wypowiedziane przez Proroka” (Mt 1,22-23; 2,5-6.15.17-18.23; 4,14-16; 8,17; 12,17-21; 13,34-35; 21,4-5; 27,9-10).

### c) Typologia

A. T. HANSON definiuje typologię w następujący sposób: „Jest to metoda stosowana w Nowym Testamencie (...) polegająca na uznaniu jakiejś osoby albo wydarzeń starotestamentalnych za typy albo zapowiedzi jakiejś osoby (prawie zawsze Chrystusa) albo jakiegoś

<sup>34</sup> J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp-przekład z oryginalu-komentarz* (PNT III, 1), Poznań-Warszawa 1979, 375.

<sup>35</sup> A. T. HANSON, *Cytaty ze Starego Testamentu w Nowym Testamencie*, SWB 96.

znamiennego elementu czy charakterystycznego rysu religii chrześcijańskiej”<sup>36</sup>. Typologia jest jednym z możliwych aspektów sensu biblijnego, zwanego *sensem duchowym* i opiera się na sposobie, w jaki Pismo św. przedstawia dawne rzeczywistości, a nie na tych rzeczywistościach<sup>37</sup>.

Najczęściej z typologii korzysta św. Paweł. W jego listach typami Chrystusa są na przykład: Adam, kapłan Melchizedek, prorok Jonasz; typami Starego i Nowego Testamentu żony Abrahama Sara i Hagar (Ga 4,24) itp.

## 2. Model historio zbawczy

Model ten łączy się z poprzednim, wychodząc z założenia, że Nowy Testament jest wypełnieniem tego, co zapowiadał i przygotowywał Stary, lecz patrzy na jedność obydwu Testamentów w aspekcie historio zbawczym, to znaczy odczytuje Stary Testament jako objawienie Boże, poprzedzające historycznie objawienie Jezusa Chrystusa.

Według Marka Chrystus rozpoczyna głoszenie Ewangelii od stwierdzenia, że „wypełnił się czas (πεπλήρωται ὁ καιρὸς) i zbliżyło się Królestwo Boże” (1,15). Zwrot „wypełnił się czas” był bardzo rozpowszechniony w literaturze judaistycznej, a zwłaszcza w apokaliptyce i wyrażał pogląd, że historia przebiega w określonych periodach, *czasach* (καιροί) ustanowionych przez Boga<sup>38</sup>.

Wzajemna zależność obydwu Testamentów w aspekcie historio zbawczym jest również widoczna w Ewangelii Łukasza. Łukasz już w prologu wskazał cele teologiczne, jakie pragnął zrealizować w swojej Ewangelii: „Wielu już starało się ułożyć *opowiadanie* (διήγησιν) o zdarzeniach które dokonały się pośród nas” (Łk 1,1). Określenie διήγησις oznacza *opowiadanie* o tym, co zdarzyło się w przeszłości. Autor trzeciej Ewangelii zamierzał zatem przedstawić wydarzenia zbawcze w aspekcie historycznym. Na jego historio zbawcze zainteresowania wskazuje paralelizacja wydarzeń związanych z narodzinami Jana Chrzciciela i Jezusa (Łk 1,5-2,21) oraz próba synchronizacji historii Chrystusa z historią świata. Według Łukasza historia dzieli się na dwa okresy: okres Starego Testamentu oraz epokę Jezusa i Kościoła. Epoka Chrystusa i Kościoła

<sup>36</sup> SWB 780.

<sup>37</sup> IPK 71.

<sup>38</sup> R. PESCH, *Das Markusevangelium*, 1, 102.



jest dalszym ciągiem starotestamentalnej historii zbawienia oraz jej dopełnieniem<sup>39</sup>.

Św. Paweł określa czas przyjścia Chrystusa jako „pełnię czasów” to πλήρωμα τοῦ χρόνου (Ga 4,4). Wyrażenie to ma na uwadze zakończenie czasu oczekiwania i przejście do nowej epoki. Termin χρόνος mógłby sugerować, że chodzi o czas kalendarzowy, tymczasem z kontekstu wypowiedzi Pawła wynika, że jest to czas, którego nie można wyliczyć, ani przewidzieć, jest to czas wybrany i wyznaczony przez Boga, czas zbawczego działania Boga. Jednocześnie słowo τὸ πλήρωμα wskazuje na rozwój historii zbawienia. Kiedy Bóg „posłał swego Syna narodzonego z Niewiasty”, to nie był to tylko kolejne wydarzenie w łańcuchu historii, lecz dopełnienie i udoskonalenie dotychczasowej historii zbawienia<sup>40</sup>.

Nieco odmienny sens historio zbawczy posiada zwrot „pełnia czasów” τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν w Ef 1,10. Nie chodzi tu o jakiś specjalny konkretny czas, lecz o wszystkie czasy (καιροί), wydarzenia zbawcze Boga w historii zbawienia<sup>41</sup>.

### 3. Model centralnych tematów i pojęć obydwu Testamentów

Związek Starego Testamentu z Nowym przypomina nie prowadzącą od jednego Testamentu do drugiego. Przejawia się to w występowaniu tych samych idei i wzorów. Nie chodzi o powtarzanie przez Nowy Testament posłannictwa Starego Testamentu, lecz o wspólne wątki tematyczne i pojęcia, które łączą obydwa Testamenty w jedną całość.

Trudno wskazać wszystkie tematy biblijne o charakterze kompleksowym, to znaczy przewijające się zarówno poprzez Stary, jak i Nowy Testament. Najbardziej jednak charakterystyczne, to: idea stworzenia, idea Boga i człowieka, temat powołania, przymierza, wyjścia, idea objawienia przez słowo i wydarzenia, charyzmat prorocki itp. Choć objawienie biblijne jest dynamiczne, rozwija się, to jednak zasadnicze wątki pozostają często niezmiennie.

Tematyka stworzenia występuje na przykład w kazaniu na górze: „Nie troszczcie się zbyt o swoje życie, o to, co macie jeść i pić, ani o swoje ciało, czym się macie przyodziewać. Czyż życie nie znaczy więcej niż po-

karm, a ciało więcej niż odzienie? Przypatrzcie się ptakom w powietrzu: nie sieją ani żną i nie zbierają do spichlerzy, a Ojciec wasz niebieski je żywi” (Mt 6,25-26). Tekst ten wyraża ufność w opiekę Stwórcy. Jest to temat, który często występuje w *Psalmach*<sup>42</sup>.

Podobnie idea Boga i człowieka w Nowym Testamencie jest idea charakterystyczną dla Starego Testamentu. Aby te odczytać nowotestamentalny obraz Boga i człowieka niekoniecznie trzeba zaczynać od Starego Testamentu<sup>43</sup>.

Charakterystyczny jest również temat *wyjścia*. W tym przypadku badania należy zacząć od Starego Testamentu. *Wychyście* w najbardziej pierwotnym znaczeniu odnosi się do opuszczenia przez Izraelitów Egiptu w noc paschalną. Następnie w nieco szerszym rozumieniu oznacza okres czterdziestoletniej wędrówki Izraelitów z Egiptu do Ziemi Obiecanej (Wj 3,7-10). Poszczególne etapy tej wędrówki opisują: Wj, Lb, Pwt. W reinterpretacji proroków, zwłaszcza proroka Izajasza, wyjście z Egiptu było kliszą tłumaczącą uwolnienie z niewoli babilońskiej jako drugie wyprowadzenie z Egiptu. Motywy wyjścia pojawiają się wielokrotnie w Nowym Testamencie. Paweł nawiązując do uczty paschalnej Izraelitów w noc ich wyjścia z Egiptu, tłumaczy ofiarę Jezusa jako „Baranka wielkanocnego” (1Kor 5,7), a przy pomocy cudów towarzyszących opuszczeniu przez Izraelitów Egiptu dobra duchowe, jakie stały się udziałem chrześcijan w wyniku dzieła zbawczego Chrystusa (1 Kor 10,1-6).

Tematyka Paschy i wyjścia przewija się również w opowiadaniach o ostatniej wieczerzy. Najstarszy opis ostatniej wieczerzy według Marka (14,12-25) składa się z dwóch warstw. Warstwa starsza (Mk 14,17-25) zawiera opowiadanie o ustanowieniu Eucharystii podczas ostatniej uczty Jezusa z uczniami (w serii innych Jego uczt z nimi), natomiast warstwa młodsza dodaje relację o przygotowaniach do Paschy. Pierwotny Kościół uważał, że ostatnia wieczerza, męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa jako centralne wydarzenia zbawcze mają odniesienie do największego w tradycji starotestamentalnej wydarzenia zbawczego, jakim była Pascha w noc wyjścia oraz uwolnienie w cudowny sposób Izraela z niewoli egipskiej<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> J. CZERSKI, *Ewangelie Synoptyczne*, 162-163.

<sup>40</sup> F. MUSSNER, *Der Galaterbrief (Herder TKNT IX)*, Freiburg-Basel-Wien 1977<sup>3</sup>, 269.

<sup>41</sup> S. BIELECKI, *Kazanie chrześcijanina w ujęciu listów św. Pawła*, Lublin 1996, 317.

<sup>42</sup> H. K. BERG, *Ein Wort wie Feuer*, 311.

<sup>43</sup> W. HARRINGTON, *Teologia biblijna*, Warszawa 1977, 260.

<sup>44</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Abendmahl und Abschiedsrede im Neuen Testament*, Stuttgart 1983, 251-252.



## C. Przykłady analizy intertekstualnej

### 1. Jahwe Bogiem Izraela i wszystkich narodów w Ewangelii Mateusza

Stary Testament koncentruje się zasadniczo na Izraelu. Bóg w Starym Testamencie objawia się przede wszystkim jako Bóg Izraela, który jest Jego narodem wybranym. Potwierdza to również najważniejsze Przymierze, jakie Jahwe zawarł ze swoim ludem za pośrednictwem Mojżesza. Paralelnie do tej centralnej myśli w tekstach Starego Testamentu pojawia się również idea uniwersalizmu:

1) postaci, od których zaczyna się prehistoria i historia biblijna nie były Izraelitami, do nich należą: Adam, Ewa, Noe, Abraham, czy Melchisedech;

2) następujące teksty proroka Izajasza prezentują teologię, którą można określić jako „teologię narodów”<sup>45</sup>: Iz 19,18-25; 66,18-23.

W ten sposób w tekstach Starego Testamentu zauważa się dwie paralelne idee: ideę partykularyzmu (szczególnego wybrania Izraela) i uniwersalizmu (powołania wszystkich narodów).

Ideę powołania wszystkich narodów wprowadza do swojej Ewangelii Mateusz. Chrystus jest naprzód „Synem Dawida” (Mt 1,1), a więc oczekiwany Mesjaszem-królem Izraela. Jego misja skierowana jest w pierwszym rzędzie do ludu Bożego Starego Testamentu (10,5-6; 15,24). Z drugiej strony Mateusz podejmuje teologię Izajasza, gdy akcentuje uniwersalizm królestwa Bożego i misji Chrystusa. Widoczne to jest na przykład w genealogii, która przerywa wątek izraelski, wprowadzając do listy kobiety ze świata pogańskiego (1,3.56); następnie w pokłonie magów „ze Wschodu” (2,1); w cytatach refleksyjnych z proroka Izajasza (Iz 8,23-9,1 w Mt 4,14-16); czy w manifestacji misyjnym Chrystusa po zmartwychwstaniu (Mt 28,20).

Pratekstem idei powołania wszystkich narodów w Ewangelii Mateusza są zatem teksty Starego Testamentu, którym nadał on chrystocentryczne znaczenie.

### 2. Przymierze Boga z Izraelem i z narodami w interpretacji Mateusza

Pojęcie Przymierza ma w Starym Testamencie swoją historię, stąd należy mówić nie o jednym Przymierzu Boga z Izraelem, lecz o wielu Przymierzach. Najważniejsze teksty, to: Rdz 9; 15; 17; Wj 15; 17; 19; 24; 32; 34; Pwt 5; 9-10; 29-30; Joz 24; 2 Krl 23. Pojawia się również wyraźna myśl o Przymierzu Boga z narodami (np. Ps 24; 100; Iz 2; Mi 4).

Słowo „Przymierze” zostało przez Mateusza użyte w związku ze słowami Chrystusa nad kielichem podczas ostatniej wieczerzy. Mateusz określa tu „Przymierze” terminem *διαθήκη* (Mt 26,28; por. Mk 14,24; Łk 22,20). Łukasz natomiast nazywa je *ἡ καινὴ διαθήκη* „nowym Przymierzem”. Zdaniem jednak H. FRANKEMÖLLERA określenie *διαθήκη* nie wyraża u Mateusza idei Przymierza w takim stopniu, jak cała jego ukie-  
runkowana teocentrycznie chrystologia, skoncentrowana na idei Chrystusa jako *Emanuela*, „Boga z nami”. Istotne dla mateuszowej teologii Przymierza są następujące teksty: 1,23; 17,17; 18,20; 26,29.38.40; 28,16-20<sup>46</sup>. W świetle tych tekstów lud Boży Nowego Testamentu nie jest nowym, prawdziwym Izraelem, który zastąpił dawnego Izraela. Izrael pozostaje nadal narodem wybranym, tylko pojęcie ludu Bożego zostaje poszerzone o narody pogańskie<sup>47</sup>. W ten sposób pratekst Starego Testamentu otrzymuje w pierwszej Ewangelii nowy *kod*.

### 3. Tora Mojżesza i Prawo Chrystusa w Ewangelii Mateusza

Pojęcie „Prawa” (*νομός*) objawionego przez Jezusa, w którym została wyrażona wola Boga, należy do centralnych idei pierwszej Ewangelii. Ideę Prawa wyprowadza Mateusz z judaizmu, nawiązując do „Tory” jako Prawa obowiązującego w Starym Testamencie. Pojęcie Tory zawiera dwa aspekty. Z jednej strony jest to Tora Mojżesza z góry Synaj (por. Iz 2,2-5; Mi 4,1-3), wyrażająca wolę Boga w odniesieniu do Izraela, z drugiej zaś ma ona również charakter uniwersalny, orientując się na wszystkie narody (Iz 2,3; 24,5; 42,1-4; 51,4.7).

<sup>46</sup> Die Tora Gottes für Israel, die Jünger Jesu und die Völker nach dem Matthäusevangelium, in: Die Tora als Kanon für Juden und Christen (HBS 10), hrsg. E. ZENGER, Freiburg-Basel-Wien-Barcelona-Rom-New York 1996, 405.

<sup>47</sup> H. FRANKEMÖLLER, *Die Ewangelien* (1992), 837-848.

<sup>45</sup> U. SUTERBAUM, *Intertextualität*, 403.



Mateusz przedstawia Chrystusa jako prawodawcę na wzór Mojżesza szczególnie w kazaniu na górze (5-7). Wskazują na to na przykład następujące interteksty<sup>48</sup>:

- 1) „wstąpił na górę” (Mt 5,1 i Wj 19,3.12; 24,15.18; 34,1-2.4);
- 2) „zeszedł z góry” (Mt 8,1 i Wj 34,29);
- 3) Chrystusa wchodzi - podobnie, jak Mojżesz - na konkretną górę, o czym świadczy użycie rodzajnika (Mt 5,1: τὸ ὄρος; 8,1: τοῦ ὄρους);
- 4) „gdy Jezus dokończył tych słów” (Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1; 28,20 i Pwt 31,1.24; 32,44-46).

Mateusz wyraźnie podkreśla obowiązujący charakter Tory Starego Testamentu: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść *Prawo i Proroków*, nie przyszedłem znieść, lecz wypełnić” (5,17). Prawo otrzymuje jednak w pierwszej Ewangelii nową perspektywę: nie jest tylko Torą Mojżesza, lecz uniwersalnym wyrazem woli Boga<sup>49</sup>. Pratekst Starego Testamentu zostaje wzbogacony o nowy *kod*.

#### 4. Logion o Ojcu, który przyciąga ludzi do Chrystusa (J 6,44)

Logion Chrystusa o przyciąganiu ludzi przez Ojca został wypowiedziany podczas mowy o chlebie w synagodze w Kafarnaum:

Nikt nie może przyjść do Mnie, jeśli nie *przyciągnie* (ἐλκύσῃ) go Ojciec, który Mnie posłał, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym (J 6,44).

Logion ten ma odniesienia intertekstualne do tekstów Starego Testamentu, literatury judaistycznej, tekstów hellenistycznych pozabiblijnych oraz J 12,32.

##### a) Stary Testament

Odpowiednikiem greckiego ἐλκεῖν „przyciągać” jest hebrajski czasownik תָּשָׁב (Tasab). Najbliższe cytatom J 6,44 są dwa teksty prorockie: Jr 31,3

(LXX: 38,3) i Oz 11,4, które również mówią o miłości Boga, który przyciąga do siebie ludzi. Cytat Oz 11,4 znajduje się w kontekście wypowiedzi o miłości ojcowskiej Boga do Izraela objawiającej się szczególnie od czasu jego wyjścia z Egiptu (11,1-11):

Prowadziłem ich sznurami ludzkimi, powrozami miłości przyciągałem ich (סִבְבֵּם אֶמְשֵׁךְ).

Zwrot „sznury ludzkie” wyjaśnia, że Bóg przyciągał i prowadził Izraela za pośrednictwem ludzi, to znaczy Mojżesza i proroków. Było to wyrazem Jego troski i miłości do swego narodu. Septuaginta nie tłumaczy תָּשָׁב (סִבְבֵּם אֶמְשֵׁךְ) przez ἐλκεῖν, lecz daje własny przekład tekstu: „W zagładzie ludzi trzymał ich sznurami miłości”.

Tekst Jr 31,3 znajduje się w tzw. Księdze Pocieszenia:

Ukochałem cię miłością wieczną, dlatego zachowałem dla ciebie (תִּחְיֶיךָ אֶמְשֵׁךְ) miłosierdzie (רַחֲמִים).

Septuaginta tłumaczyły תָּשָׁב przez ἐλκεῖν, co zmienia brzmienie tekstu: „dlatego przyciągnąłem cię (ἐλκύσά σε) w miłosierdzie” (Jr 38,3).

##### b) Literatura judaistyczna

Jako intertekst z literatury rabinistycznej M. THEOBALD<sup>50</sup> wskazuje midrasz do tekstu Pnp 1,4.

Czym *ciągnął* Bóg Izraela iż „biegł on za Nim” (Pnp 1,4). Nauczyciele mówili: „Szekiną na ziemi *ciągnie* Bóg Izraela, a wznoszeniem się *Szekiny* - z ziemi (...) Podobnie jak kobieta idzie za swoim mężem dokądkolwiek on *ciągnie*, lub jak Izrael idzie w ślad za Mojżeszem, dokądkolwiek on *ciągnie*, tak samo zostaną oni *pociągnięci* i pójda w ślad za jedynym Świętym”.

<sup>48</sup> H. FRANKEMÖLLE, *Die Tora Gottes für Israel, die Jünger Jesu und die Völker. Zu einem Aspekt von Schrift und Tradition im Matthäusevangelium*, in: *Schrift und Tradition. FS für J. ERNST*, hrsg. K. BACKHAUS-F. G. UTERGASSMAIR, Paderbon-München-Wien-Zürich 1996, 97.

<sup>49</sup> H. FRANKEMÖLLE, *Die Tora Gottes nach dem Matthäusevangelium*, 409.

<sup>50</sup> M. THEOBALD, *Gezogen von Gottes Liebe (Joh 6,44 f.). Beobachtungen zur Überlieferung eines johanneischen „Herrenworts“*, in: *Schrift und Tradition. FS für J. ERNST*, hrsg. K. BACKHAUS-F. G. UTERGASSMAIR, Paderbon-München-Wien-Zürich 1996, 325-326.



Interesująca jest późniejsza interpretacja tekstu Pnp 1,4 przez rabina JOSE BAR IKA:

Rabbi Jose bar Ika powiedział: „Werset głosi: «Przyciągnij mnie od Pisma Świętego do Miszny, od niej do Talmudu, od niego do Tosefty, a od niej do Hag-gady»»<sup>51</sup>

### c) Teksty hellenistyczne

PLATON w swoim dziele *Politeia* pisze, że człowiek żyjący w otchłani niewiedzy nie opuszcza dobrowolnie ciemności, lecz „na siłę zostaje przyciągany do światła słońca (ἐξελκύσειεν εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς)” (515d-e).

Słownictwo czwartej Ewangelii jest bliskie językowi PORFIRIUSZA<sup>52</sup>, który w liście skierowanym do swojej żony Marcelli stwierdza, że „cnota pociąga duszę do góry”: ἡ ἀρετὴ τὴν ψυχὴν ἄνω ἔλκει (*Ad Marcellam* 16). Podobną myśl zawiera *Corpus Hermeticum* X, 6: „Piękno dobra wciąga do góry (ἀνέλκει) całą duszę”.

Gnostycki sens ma natomiast wypowiedź *Corpus Hermeticum* XVI, 5 o Demiurgu, który objawia się w słońcu i wszystko do siebie przyciąga: περὶ αὐτὸν καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα ἔλκων.

W tekstach hellenistycznych nie bóstwo przyciąga człowieka, lecz raczej człowiek przyciąga bóstwo do siebie, skoro tylko zechce, na przykład przez grę na instrumentach: εἰ γὰρ ἔλκει τὸν θεὸν τοῖς κυμβαλοῖς ἀνθρώπος εἰς ὃ βούλεται (*Métempsychosis* 245).

### d) J 12,32

W ostatnim apelu, wzywającym do wiary Jezus powiedział:

A Ja, jeśli zostanę wywyższony od ziemi, wszystkich do Mnie pociągnę (ἐλκύσω).

Kontekst tej wypowiedzi jest pasyjny. Chrystus mówi o nadchodzącej godzinie swojej śmierci na krzyżu, wskazując na jej pozytywne aspekty

<sup>51</sup> A. WUNSCH, *Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen*, Hildesheim 1967, 27.

<sup>52</sup> R. GUTHRIE, *Twentieth Century*.

Ofiara Jezusa na krzyżu pociągnie do Niego *wszystkich*, będzie miała uniwersalny charakter i stanie się źródłem łaski dla tych, którzy w Niego uwierzą<sup>53</sup>. Przyciąganie nie będzie więc polegać na pociągającym przykładzie miłości Jezusa, lecz na sile łaski.

Intertekstualna analiza wskazuje, że idea przyciągania ku czemuś lub do kogoś w J 12,32 ma charakter uniwersalny. Przytoczone teksty wskazują, że przyciąganie łączy się z użyciem siły, że jest czymś, co zmusza do ruchu w kierunku przyciągania. W Starym Testamencie Bóg przyciągał ludzi do siebie i jest to wyraz Jego szczególnej miłości. Natomiast oryginalną cechą J 6,44 jest ruch przyciągania przez Boga do Chrystusa. O ile w J 6,44 siłą przyciągającą jest sam Ojciec, to w J 12,32 jest nią łaska płynąca z ofiary krzyżowej Chrystusa.

## 5. Nietrwałość życia ludzkiego (Jk 4,14)

Autor listu ostrzegając czytelników przed zbytnią pewnością siebie i przecenianiem własnych sił i możliwości przedstawia jako argument kruchość życia ludzkiego:

Nie wiecie tego, jakim jutro [będzie] wasze życie. Jesteście dymem (ἀτμός) (Jk 4,14).

Idea nietrwałości i przemijalności życia ludzkiego przedstawiana w różnych metaforach występuje w tekstach Starego Testamentu, w starożytnej literaturze greckiej i rzymskiej, w tradycji Ewangelii synoptycznych, w pismach starochrześcijańskich, a nawet w literaturze buddyjskiej oraz w islamie.

### a) Stary Testament

Interteksty do Jk 4,14 znajdują się w literaturze mądrościowej Starego Testamentu, za wyjątkiem metafory *dymu*, którą w podobnym, jak Jk 4,14 znaczeniu posłużył się Oz 13,3.

Teksty mądrościowe Starego Testamentu zachęcają do pokory, gdyż nie wiadomo, co przyniesie jutrzejszy dzień (Prz 27,1), przypominają, że człowiek nie ma władzy nad sobą, nie zna przeznaczonego mu czasu i nie

<sup>53</sup> R. SCHALLER, *Das Evangelium nach Johannes*, 2, 473.



może powstrzymać śmierci (Koh 8,8; 9,12). Jak cień przemija bogactwo i jak dym od wiatru rozwiewa się nadzieja człowieka (Mdr 5,8-14) a jego przewidywania są zawodne w obliczu zbliżającej się śmierci (Mdr 9,14-15). Parenezę umotywowaną kruchością życia ludzkiego rozbudował szczególnie autor księgi *Mądrości Syracha*. Wzywa więc on grzesznika do nawrócenia, aby nie zaskoczył go dzień sądu (Syr 5,1-8; 7,17); zwraca się przeciw pysze: „kto dziś królem umiera” (10,9-10); piętnuje zazdrość, skąpstwo i nienawiść, przypominając nieuchronny koniec życia (14,1-19; 26,29; 28,6; 38,22-23; 40,13-16; 41,11).

## b) Literatura grecko-rzymska

Myśl o przemijalności życia ludzkiego występowała również jako maksyma mądrościowa w literaturze grecko-rzymskiej, a zwłaszcza w dziełach SOFOKLESA, DEMOSTENESA, EPIKURA, PLUTARCHA i SENEKI<sup>54</sup>. Szczególnie bliski kontekstowi Jk 4,14 (por. 4,13-17) jest tekst SENEKI:

Jakąż głupotą jest [mając] do dyspozycji całe życie, nie [być] panem [dnia] jutrzejszego<sup>55</sup>.

## c) Tradycja synoptyczna

Tekst paralelny do Jk 4,14 znajduje się w kazaniu na górze, we fragmencie poświęconym troskom człowieka o codzienną egzystencję i o zabezpieczenie na przyszłość, zamiast o Królestwo Boże (Mt 6,25-34).

Nie martwcie się o jutro, bowiem jutro samo będzie się o siebie martwić. Dosyć ma dzień [dzisiejszy] swego zła (Mt 6,34).

Paralelny fragment znajduje się również u Łukasza, lecz został przez niego umieszczony w innym kontekście (12,22-32). Podstawą tej wspólnej tradycji synoptycznej jest niewątpliwie źródło Q<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> K. BACKHAUS, *Conflicto Jacobini. Antike Weisheitsliteratur und christliche Allegorien nach Jak 4,13-17*, in: *Script and Tradition. FS für J. Kottel*, hrsg. K. BACKHAUS-F. G. UTERGASSMAIR, Paderbon-München-Wien-Zürich 1996, 150-151.

<sup>55</sup> „Quam stultum est actum disponere ne crastini quidem dominum” (*Epistolarum Iacobi* 101, 2).

Lukasz zilustrował tę wypowiedź przypowieścią o głupim bogaczu, który czuł się zbyt pewnie i snuł plan wykorzystania swego majątku, a tymczasem niespodziewanie umarł i wszystko zostawił (12,16-21).

Analiza intertekstualna wykazała, że tekst Jk 4,14 wyraża w formie zasady ogólnie znaną mądrość życiową. Wynika stąd, że nie można tekstu Jk 4,14 uważać za własne sformułowanie autora listu<sup>57</sup>.



<sup>56</sup> U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, I, 364.

<sup>57</sup> H. FRANKEMÖLLER, *Der Brief des Jakobus* (NTK 17/2), Gütersloh-Würzburg 1994.



13. FRANCISZEK WOLNIK, *Liturgia godzin w diecezji wrocławskiej w XV wieku*, 1994, ss. 306.
14. STEFAN BALDY, *Katedra św. Krzyża w Opolu*, 1994, ss. 163.
15. HENRYK WOLLNY, *Najnowsze dzieje rodzimej czci Matki naszego Zbawiciela*, 1994, ss. 204.

Od 1994 r. nowa seria Wydziału Teologicznego  
**Opolska Biblioteka Teologiczna**

1. TADEUSZ DOLA, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994, ss. 235.
2. ALBERT GLAESER, *W służbie człowiekowi. Teologiczno-pastoralny wymiar modlitewnika "Droga do nieba"*, Opole 1994, ss. 282.
3. ALOJZY MARCOL, *Etyka życia seksualnego*, Opole 1995, ss. 221.
4. HENRYK WOLLNY, *Najnowsze dzieje rodzimej czci Matki naszego Pana. Posoborowa ewolucja teologii kultu maryjnego w Polsce*, wyd. 2, Opole 1995, ss. 204.
5. HERBERT SIMON, *Kazanie biblijne. Teoria przepowiadania Bruno Drehera (1911-1971)*, Opole 1995, ss. 184.
6. NORBERT WIDOK (red.), *Veritatem desiderat anima. Studia patrystyczne z okazji 110 rocznicy urodzin Bertholda Altanera (1885-1964)*, Opole 1995, ss. 236.
7. STANISŁAW ARASZCZUK, *Kult św. Jadwigi na Śląsku w świetle przedtrydenckich wrocławskich ksiąg liturgicznych*, Opole 1995, ss. 200.
8. RUDOLF PIERSEKALA, *Słowo Boże dla dzieci. Adaptacja lekcjonarza do Mszy św. z udziałem dzieci*, Opole 1996, ss. 238.
9. ZYGFRYD GLAESER, *W jednym Duchu jeden Kościół. Pneumatologiczna eklezjologia Nikosa A. Niaziotisa*, Opole 1996, ss. 230.

10. PIOTR MORCINIEC (red.), *Ad libertatem in veritate. Księga Pamiątkowa dedykowana ks. profesorowi Alojzemu Marcolowi w 65-tą rocznicę urodzin i 35-lecie pracy naukowej*, Opole 1996, ss. 804.
11. KRZYSZTOF STANIECKI, *Posługiwanie w Kościele. Studium z zakresu nowszej teologii prawosławnej*, Opole 1996, ss. 120.
12. JANUSZ CZERSKI, *Ewangelie synoptyczne w aspekcie literackim, historycznym i teologicznym*, Opole 1996, ss. 196.
13. ANNA NYCZ, *Sąd eschatologiczny — rzeczywistość nieznana. Obecność tekstów biblijnych i ich interpretacja w polskiej literaturze kerygmatycznej XX wieku*, Opole 1996, ss. 287.
14. ALOJZY MARCOL, *Josepha Wittiga teologia narratywna. Studium historyczno-krytyczne*, Opole 1997, ss. 300.
15. ERWIN MATEJA, *Fons et culmen. Liturgiczna działalność ks. Wacława Schenka (1913—1982)*, Opole 1997, ss. 240.
16. ANDRZEJ CZAJA, *Jedna Osoba w wielu osobach. Pneumatologiczna eklezjologia Herberta Mühlena*, Opole 1997, ss. 252.
17. ANDRZEJ ANDERWALD, *Nauki przyrodnicze w procesie rozpoznania cudu*, Opole 1997, ss. 220.
18. JOACHIM WALOSZEK, *Teologia muzyki. Współczesna myśl teologiczna o muzyce*, Opole 1997, ss. 296.
19. TADEUSZ DOLA, (red.), *Ineffabile Eucharistiae domum. Księga Pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Alfonsowi Nossolowi Wielkiemu Kancelarzowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego z okazji sześćdziesiątej piątej rocznicy urodzin i dwudziestolecia święceń biskupich*, Opole 1997.