

Ks. MARIUSZ ROSIK

### ROLA PIOTRA, JAKUBA I JANA W DZIELE MARKOWYM

Trzy narracje ewangelii Markowej opowiadają o wydarzeniach, których świadkami spośród grona apostołów byli jedynie Piotr, Jakub i Jan. Oczywiście Marek wspomina o tych uczniach Jezusa także przy wielu innych okazjach, jednak zazwyczaj mowa jest wtedy o gronie Dwunastu lub o większej grupie uczniów Jezusa. Jezus świadomie wybiera Piotra, Jakuba i Jana na świadków wydarzeń: wskrzeszenia córki Jaira (5, 1-24. 35-43), przemienienia na górze dziś identyfikowanej z Tabor (9, 2-11) oraz modlitwy w Getsemani (14, 32-42). Jaką motywacją kierował się Jezus dokonując takiego wyboru? Dlaczego na świadków tych wydarzeń wybiera ciągle tę samą trójkę? Jaką rolę w teologicznym zamyśle swego dzieła wyznaczył tym apostołom Marek? Szukając odpowiedzi na tak postawione pytania zatrzymamy się najpierw nad rozważeniem usytuowania trzech narracji w budowie dzieła Markowego (1), następnie dokonamy analizy roli, jaką pełnią uczniowie w każdej z tych perykop (2), co ostatecznie pozwoli na wysnucie ostatecznych konkluzji, podsumowujących przeprowadzone analizy (3).

## 1. Miejsce narracji wzmiankujących Piotra, Jakuba i Jana w strukturze dzieła.

W 1966 roku Ignace de la Potterie opublikował artykuł (w języku łacińskim) o strukturze ewangelii Marka<sup>1</sup>. Zaproponowany tam podział dzieła na poszczególne części i sekcje nie spotkał się nigdy z tak silnym zakwestionowaniem, by musiał być odrzucony. Do dziś jest niemal powszechnie przyjmowany. Autor, rozpoznając strukturę najstarszej kanonicznej ewangelii, dokonuje tego w oparciu o motywy teologiczne (choć nie tylko). Zazwyczaj – i słusznie – pierwsze zdanie ewangelii Markowej (Mk 1, 1) traktowane jest jako tytuł zapowiadający główne idee chrystologiczne całego dzieła. Tytuł ten (**Arch. tou euaggeliou Ihsou/ Cristou [uioù/ aeou]**)<sup>2</sup> wskazuje, iż zamiarem teologicznym ewangelisty jest wykazanie, że Jezus jest Chrystusem (Mesjaszem) i Synem Bożym. Zamiar ten realizuje konsekwentnie, objawiając – po pierwszej części dzieła – tożsamość Jezusa jako Mesjasza (Mk 8, 29) i – po części drugiej – Jego Boże synostwo (Mk 15, 39). Centralnym punktem takiej struktury jest wyznanie mesjańskiej godności Jezusa, poprzedzone perykopą o uzdrowieniu niewidomego:

„Pericopa 8, 22-26 (de sanatione caeci), quae videtur habere valorem symbolicum, ita efficit transitionem ad Confessionem Petri de messianitate Jesu prope Cesaream Philippi (8, 29), quae est simul terminus-ad-quem primae partis et terminus-a-quo alterius”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> I. DE LA POTTERIE. *De compositione evangelii Marci*. „Verbum Domini” 44:1966 s. 135-141.

<sup>2</sup> Tytuł chrystologiczny „Syn Boży” (**uioù aeou**) zawierają następujące manuskrypty: ABDKLW. Są to bez wątpienia jedne z najbardziej autorytatywnych kodeksów. Brak tytułu w 28<sup>e</sup> i innych starożytnych manuskryptach oraz w niektórych wersjach Ojców, B. Metzger wyjaśnia przeoczeniem kopistów, spowodowanym podobnym zakończeniem nomina sacra. Na takim samym stanowisku stoją B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos i C. M. Martini. R. Guelich dostarcza jeszcze jednego argumentu

Tytuł i dwa wyznania (Piotra w okolicach Cezarei Filipowej i setnika pod krzyżem) stanowią trzy kulminanty dzieła: 1, 1 (tytuł) – 8, 29 (wyznanie Piotra) – 15, 39 (wyznanie setnika). Pomiedzy nimi rozpięta została dramaturgia księgi, ujęta w opisy działalności Jezusa teologicznie przepracowanej i zinterpretowanej. Ewangelista rozwija narrację, osadzając poszczególne wydarzenia na fabularnej osi przyjętego przez siebie schematu, trzykrotnie powtarzającego się tak w pierwszej, jak i w drugiej części dzieła. Schemat ten obejmuje: summariusz działalności Jezusa (w części drugiej zastąpiono je zapowiedziami męki, śmierci i zmartwychwstania), perykopę o uczniach, narrację o wydarzeniu cudownym, relację z nauczania i opis sytuacji prowadzącej do konfliktu z przywódcami religijnymi narodu.

Przy przyjęciu ogólnej struktury księgi z zaproponowanymi przez de la Potterie kulminantami, łatwo zauważyć można, że perykopy, w których postaci Piotra, Jakuba i Jana zostają uwypuklone w treści narracji, zostały rozmieszczone w budowie dzieła w sposób, który wydaje się być zamierzonym zabiegiem redakcyjnym Marka. Opowiadanie o przemienieniu znajduje się bowiem niemal w centrum dzieła Markowego (9, 2-11), natomiast narracja o wskrzeszeniu córki Jaira oraz o modlitwie w Ogrodzie Oliwnym zajmują centralne miejsca w pierwszej i drugiej części ewangelii. Tak równomierne, niemal precyzyjne

---

przemawiającego za takim rozwiązaniem: sekwencja czterech skróconych dopełniaczy (IU, CU, UU, QU) mogła łatwo spowodować homoioteleuton. B. M. METZGER. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. London – New York 1994<sup>2</sup> s. 62. Podobne stanowisko prezentują: B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger (ed.) w: *The Greek New Testament*. Stuttgart 1993<sup>4</sup> s. 117; oraz B. Aland and K. Aland (ed.) w: *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart 1993<sup>27</sup> s. 88; R. A. GUELICH. Mark 1-8:26. *Word Biblical Commentary* 34a. Dallas 1989 s. 6; por. także A. GLOBE. *The Caesarean Omission of the Phrase Son of God in Mark 1:1*. „The Harvard Theological Review” 75:1982 s. 209-218; P. M. HEAD. *A Text-Critical Study of Mark 1:1: The Beginning of the Gospel of Jesus Christ*. „New Testament Studies” 37:1991 s. 621-629.

<sup>3</sup> DE LA POTTERIE. *De compositione evangelii Marci*. s. 137.

rozłożenie materiału dotyczącego trzech apostołów każe przypuszczać, że nie jest ono przypadkowe. Wiadomą jest rzeczą, że Marek stosuje technikę stopniowego objawiania tożsamości Jezusa (*progresiva manifestatio messianitatis Jesu*). Dzieje się tak np. w kwestii objawiania synostwa Bożego (1, 1. 11; 3, 11; 8, 38; 9, 7; 12, 6; 13, 32; 14, 36. 61; 15, 39). Wydaje się, że podobną zasadę przyjął ewangelista, by wykazać, że Jezus jest Zmartwychwstałym Panem. Wszystkie trzy bowiem narracje, w których wyróżnia się postacie Piotra, Jakuba i Jana, stopniowo przygotowują i rozwijają (pogłębiając teologicznie) myśl o zmartwychwstaniu. Wykaże to dokładniej analiza poszczególnych narracji.

## 2. Wskrzeszenie córki Jaira (5, 21-24. 35-43).

Każdy z gatunków opowiadań o cudach ma jasno określone przesłanie. Jeśli przyjąć podział na cztery grupy genologiczne, wówczas okaże się, że uzdrowienia ukazują miłosierdzie Boże i Jezusową moc nad osobami dotkniętymi różnymi chorobami, egzorcyzmy ograniczają „terytorium” działania szatana, cuda nad naturą ukazują Jezusa jako Pana nad stworzeniem, wskrzeszenia natomiast prezentują Jego Osobę jako władcę nad życiem i śmiercią. Wszystkie te przymioty w Starym Testamencie widziane były jako przymioty Jahwe. O tym ostatnim przymiocie autor natchniony zauważa: „To Pan daje śmierć i życie, wtrąca do Otchłani i zeń wyprowadza”. Wskrzeszenia na kartach ewangelii mają jednak jeszcze inną funkcję: są przygotowaniem i zapowiedzią zmartwychwstania Syna Bożego. Taką też rolę pełni wskrzeszenie opisane przez Marka w 5, 21-24. 35-43.

Opowiadanie o wskrzeszeniu córki Jaira zapisane zostało w bloku tematycznym poświęconym wspomnianym wyżej rodzajom narracji aretalogicznych, zawartych w 4, 35-5, 43. Buduje je Marek w oparciu o literacką technikę interkalacji, polegającą na włączeniu w jedno opowiadanie innej narracji, która przerywa ciąg pierwszej, ale tym samym ułatwia jej interpreta-

cję<sup>4</sup>: W opowiadanie o wskrzeszeniu włączona została narracja o uzdrowieniu kobiety cierpiącej na krwotok.

Po wprowadzeniu, które należy do typowych elementów narracji o cudach (pojawienie się cudotwórcy; w. 21), Marek prezentuje osobę ojca umierającej dziewczynki, którego określa jako „Jeden z przełożonych synagogi” (w. 22)<sup>5</sup>. W przeciwieństwie do opowiadań o uzdrowieniach, Marek podaje imię własne rozmówcy Jezusa<sup>6</sup>. Imię Jair ma znaczenie symboliczne. Z hebrajskiego oznacza ono „tego, który przebudza”. W kontekście logionu Jezusa: „dziecko nie umarło, tylko śpi” (w. 39b), jego znaczenie odpowiada merytorycznie treści epizodu. Jair, który przypada Jezusowi do nóg (w. 22b)<sup>7</sup>, referując Jezusowi sytuację dziecka, określa je terminem „córeczka” (**qugatrion** w. 23). Biorąc pod uwagę użycie tego rzeczownika w kontekście stwierdzenia wieku dziecka (w. 42), można przypuszczać, że dziewczynka nie ukończyła jeszcze dwunastu lat. W tradycji żydowskiej bowiem dziewczyna do ukończenia dwunastego roku życia nazywana była „dziewczynką” (**קטנה**)<sup>8</sup>, a już jeden

<sup>4</sup> Technikę tę Marek stosuje kilkakrotnie w swoim dziele: 3, 20-35; 5, 21-43; 6, 7-32; 11, 12-25; 14, 1-11; 14, 53-72.

<sup>5</sup> „Jeden z” może być określeniem kwalifikującym pozycję wszystkich odpowiedzialnych za synagogi lub też wskazywać na grupę kilku osób czuwających nad tę samą synagogą (por. Dz 13, 15).

<sup>6</sup> Biorąc pod uwagę fakt, że imię Jaira nie pojawia się już ani razu w narracji, można przyjąć, że Marek posłużył się w tym przypadku imieniem nadanym ojcu dziewczynki przez pierwszych chrześcijan. Praktyka taka niejednokrotnie miała miejsce w pierwotnym Kościele. Córce Jaira tradycja chrześcijańska nadała imię Weroniki.

<sup>7</sup> Gest przypadnięcia do stóp Jezusa (w. 22b) i zaakcentowanie natężenia wypowiedzi Jaira (w. 23a) wprowadza kolejny element schematu opowiadań o cudach: prośbę. Marek zanotował jeszcze tylko jeden moment, w którym petent Jezusa pada mu do stóp: uczyniła to poganka, Syrofenicjanka rodem (7, 25). Można dopatrzeć się więc w tym geście odcienia ironii: zachowanie przewodniczącego żydowskiej synagogi jest identyczne z postawą kobiety pogańskiej. Z drugiej strony motyw dowodzi, że tak Żydzi, jak poganie, mają równe prawa do dóbr zbawczych.

<sup>8</sup> Według żydowskiego zwyczaju, do ukończenia jedenastego roku życia i jednego dnia, dziewczynka nazywana była dzieckiem, między jedenastym rokiem a dwunastym określano ją mianem niepełnoletniej, a po ukończeniu dwunastego roku życia i jednego dnia stawała się pełnoletnią; H. L. STRACK, P. BILLERBECK. *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte erläutert aus Talmud und Midrasch. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, II*. München 1989<sup>9</sup> s. 10.

dzień po dwunastych urodzinach, określano ją mianem „młodej kobiety” (נערה)<sup>9</sup>. Nie można jednak z całkowitą pewnością przyjąć, że Marek trzymał się tej cezury.

Uczniowie Piotr, Jakub i Jan, których rola w tym epizodzie szczególnie nas interesuje, pojawiają się w drugiej części epizodu, po zakończeniu relacji o uzdrowieniu kobiety z krwotoku. Wprowadzenie narratywne „gdy On jeszcze mówił” (w. 35) pełni funkcję pomostu pomiędzy perykopą włączoną a peryferyjną: Marek powraca do wątku porzuconego w w. 24. Aoryst czasownika „umrzeć” (אָמאָרען) podkreśla nieodwołalność sytuacji: pomoc przychodzi za późno i nic już nie można zrobić. Pytanie końcowe: „po co jeszcze trudzisz Nauczyciela?” ma walor pytania retorycznego. Reakcja Jezusa na wieść o śmierci dziewczynki jest odmienna niż oczekiwali posłańcy. Czasownik **דאַראַקאָוסאַ** (w. 36) należałoby tłumaczyć jako „zignorować”, „nie zwracać uwagi”. Jezus więc ignorując tę wiadomość, zachęca ojca do odrzucenia strachu (**מח. fobou**) i do wiary (**פּיסטע**)<sup>10</sup>.

Obecność żałobników w domu zmarłego (ww. 38-40a) należy do zwyczajów żydowskich. Stałym zwyczajem, nawet wśród najuboższych, było oplakiwanie zmarłych przez grupę żałobników. Najmniejsza ich grupa składała się z dwóch osób grających na fletach oraz kobiety prowadzącej śpiew żałobnych antyfon. Pogrzeby zazwyczaj przeprowadzano wykorzystując wszystkie możliwe środki materialne, ukazujące doniosłość uro-

---

<sup>9</sup> J. LIGHTFOOT, *A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica. Matthew – I Corinthians, II, Matthew – Mark*. Peabody 1997<sup>3</sup> s. 412. Wiek dwunastu lat dla dziewczyny w Palestynie był odpowiedni do wydania jej za mąż. Jeśli kobieta umarła przed zamążpójściem, uważano, że doznała szczególnej tragedii, a nawet odrzucenia przez Boga.

<sup>10</sup> Jair już wcześniej okazał swoją wiarę, wyrażoną w silnym przeświadczeniu o cudotwórczej mocy Jezusa: „À Jaïre, qui a déjà manifesté sa foi, Jésus demande seulement de ne pas paniquer, mais de se fier à lui totalement”. R. LATOURELLE, *Miracles de Jésus et théologie du miracle. Recherches Nouvelle Série VIII*. Montréal – Paris 1986 s. 147.

czystości. Działo się tak nawet w przypadku ubogiej ludności<sup>11</sup>. Nawet ona czuła się zobligowana, by swych krewnych grzebać w okazałych szatach<sup>12</sup>. Ze względu na wysoką pozycję społeczną przewodniczącego synagogi, można domyślać się obecności znacznie większej grupy osób. Jezus zapewnia ich, że dziecko nie umarło, lecz śpi<sup>13</sup>. Sen, zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie, może być eufemizmem oznaczającym śmierć (Dn 12, 7, LXX; Ps 87, 6, LXX; 1Tes 5, 10)<sup>14</sup>. W tym kontekście wypowiedź Jezusa ma znaczenie metaforyczne i eschatologiczne<sup>15</sup>. Oto śmierć została pokonana i nie będzie trwać dłużej niż sen.

Motyw wykluczenia „wizów” z areny zdarzenia jest częsty w opowiadaniach aretalogicznych (por. Mk 7, 33; 8, 23; Dz 9, 40; 1Krl 17, 19; 2Krl 4, 4. 33)<sup>16</sup>. Kontakt z ciałem zmarłego (ww. 40b-41) powodował nieczystość z rytualnego punktu widzenia<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> Można wnioskować, że Jezus akceptuje zwyczaję żydowski związane ze śmiercią. Marek zgromadził w tej perykopie kilka wzmianek o takich zwyczajach: ułożenie zmarłej dziewczynki w osobnym pomieszczeniu, obecność grupy żałobników, tradycyjny lament i opłakiwanie. Jezus jednak nie dba o zarzut, że dotykając zmarłej, zaciąga na siebie nieczystość rytualną.

<sup>12</sup> Aby przeciwstawić się tej praktyce i ulżyć losowi ubogich, dotkniętych śmiercią członka rodziny, szanowany Gamaliel II (około r. 90) kazał się pochować w prostej płóciennej szacie. Przed tą „reformą”, zwykle i niedrogie szaty wykorzystywano jedynie przy pochówku skazańców i osób pogardzanych w społeczeństwie.

<sup>13</sup> Przyjęcie hipotezy o pozornej śmierci dziecka klóci się z treścią narracji. Marek świadomie uwypukla te elementy, które tę śmierć potwierdzają (wieść przyniesiona przez posłańców, obecność żałobników, ich wyśmiewanie się z postawy Jezusa).

<sup>14</sup> Obecność tej koncepcji daje się zauważyć również w środowisku judaizmu. Dość późne, bo pochodzące z ok. 250 roku, rabinackie powiedzenie głosi: „Zaśniesz, ale nie umrzesz”. V. TAYLOR. *The Gospel According to St. Mark*. London – New York 1966<sup>2</sup> s. 295.

<sup>15</sup> J. CZERSKI. *Jezus Chrystus w świetle ewangelii synoptycznych*. Opole 2000 s. 219-200.

<sup>16</sup> G. THEISSEN. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. Philadelphia 1983 s. 60-62.

<sup>17</sup> J. MAIER wyjaśnia: „Najistotniejsza przyczyna powodująca rytualną nieczystość w sensie zagrożenia życia tkwi w śmierci. Nieczystość spowodowana przez kontakt z nieboszczykiem, a dalej także przez kontakt z trupem zwierzęcia, uchodzi za najpoważniejszą formę nieczystości”. *Między Starym a Nowym Testamentem. Historia i religia w okresie Drugiej Świątyni*. Tł. E. Marszał, J. Zakrzewski. Kraków 2002 s. 256.

Do oczyszczenia z tego rodzaju nieczystości wymagany był popiół z czerwonej krwi (Lb 19). Jezus łamiąc to żydowskie prawo, staje się nieczystym z legalistycznego punktu widzenia. Formuła wskrzeszenia **ʿTaliqa koun** wypowiedziana jest po aramejsku, i w tym też języku przytacza ją ewangelista (w transkrypcji greckiej). Podaje jednak jej tłumaczenie rozszerzone o formułę wprowadzającą **soi. legw**. Oznacza to, że zachowana przez wczesną tradycję wypowiedź Jezusa nie była traktowana jako formuła magiczna. Nakaz powstania (w. 41) koresponduje z wcześniejszym komentarzem Jezusa o śnie dziewczynki. Motyw posiłku (w. 43) po dokonanym uzdrowieniu znany jest także z literatury judaistycznej<sup>18</sup>.

Jezusowi – jak skrupulatnie zauważa ewangelista – towarzyszą spośród uczniów jedynie Piotr, Jakub i Jan: **kai. ouk afhken oudena metV autou/ sunakolouqh̄sai eiv mh. ton Petron kai Vakwbou kai. Vwannhn ton adelphon Vakwbou** (w. 37). Imiona tych trzech uczniów znajdują się na czele listy Dwunastu (3, 16-17). Nierozstrzygnięta pozostaje kwestia, czy Marek sam wprowadził ich w treść epizodu, aby podkreślić doniosłość wydarzenia, czy też ich obecność należy raczej przypisać tradycji pierwotnego Kościoła, w którym trzej apostołowie cieszyli się szczególną czcią i szacunkiem, czy też wreszcie obecność trzech uczniów przy scenie wskrzeszenia należy do warstwy historycznej działalności Jezusa. Bez względu na to, która z trzech

<sup>18</sup> O synu Gamaliela opowiada się taką historię: „Syn Rabbana Gamaliela był chory. Dlatego posłał dwóch uczonych mężów spośród mędrców do rabiego Haniny ben Dosy, do jego miasta. Ten powiedział do nich: «Czekajcie na mnie, a ja pójdę do górnego pokoju». Wszedł do górnego pokoju i zszedł znów na dół, i powiedział: «Jestem pewien, że syn Rabbana Gamaliela jest wolny od swej choroby». Tej samej godziny poprosił on o posiłek”. Choć opowiadanie to jest dużo późniejsze niż ewangelia Markowa, możliwe, że funkcjonowało w ustnym przekazie już w I w. po Chr. i że ewangelista jest od niego w pewien sposób zależny w bloku tematycznym obejmującym cuda Jezusa (4, 35-5, 43) lub przynajmniej w 5, 21-43. Mógłby na to wskazywać nie tylko motyw posiłku po dokonanym uzdrowieniu, ale także sformułowanie „być wolnym od choroby”, które pojawia się u Marka w opowiadaniu o kobiecie cierpiącej na upływ krwi (5, 25-34): **isqi ugh̄ij apo. th̄j mastigoj sou** (w. 34). LIGHTFOOT. *A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica*. s. 414.



propozycji jest najbardziej prawdopodobna, nie ulega wątpliwości, że w ostatecznej wersji Markowego epizodu imiona tych trzech uczniów pojawiają się i z pewnością fakt ten pełni określoną rolę teologiczną. Uczniowie ci, świadomie przez Jezusa wybrani, stają się świadkami wskrzeszenia, a więc pokonania mocy śmierci i przywrócenia życia martwemu ciału. W perspektywie teologicznej wydarzenie to jest pośrednią zapowiedzią zmartwychwstania: najpierw zmartwychwstania Mesjasza, potem także zmartwychwstania wszystkich, którzy w Niego uwierzą. Zapowiedź ta jest pośrednia, gdyż w pierwszej części dzieła Markowego, ewangelista – wierny przyjętemu założeniu *Messiasgeheimnis* – nie objawia jeszcze wprost losów Mesjasza. Uczniowie zdumieni jawnym cudem z pewnością kojarzyli fakt wskrzeszenia z judaistyczną koncepcją życia pośmiertnego, od niedawna, bo zaledwie od czasów powstania ksiąg Daniela i Machabejskich, złączonego z ideą zmartwychwstania. Pojęcie życia wiecznego wprowadza literatura sapienccjalna. W Księdze Mądrości mówi się o wiecznym trwaniu przy Bogu i udziale w Jego chwale. Tak rozumiana jest tu nieśmiertelność. Biblijny autor zauważa, że „dusze sprawiedliwych są w ręku Boga i nie dosięgnie ich męka. Zdało się oczom głupich, że pomarli, zejście ich poczytano za nieszczęście, a odejście od nas za unicestwienie, a oni trwają w pokoju (...). Nadzieja ich pełna jest nieśmiertelności (...). Będą sądzić ludy, zapanują nad narodami, a Pan królować będzie nad nimi na wieki” (Mdr 3, 1-4. 8). W tekście tym wyraźnie daje się już zauważyć idea rozróżnienia pośmiertnego losu sprawiedliwych i grzeszników. „Ci, którzy zaufali Bogu rozumieją prawdę, wierni w miłości będą przy Nim trwali, łaska bowiem i miłosierdzie dla Jego wybranych. A bezbożni poniosą karę stosownie do zamysłów, bo wzgardzili sprawiedliwym i odstąpili od Pana” (Mdr 3, 9-10). Księga Mądrości, oprócz wskazania zależności między prawością człowieka w życiu doczesnym a jego wiecznością, stwierdza wprost, że śmierci Bóg nie uczynił i nie cieszy się ze zguby żyjących (1, 13).

W księdze proroka Daniela pojawia się kolejny rys biblijnej nauki o nieśmiertelności – zmartwychwstanie: „Wielu zaś, co posnęli w prochu ziemi, zbudzi się: jedni do wiecznego życia, drudzy ku hańbie, ku wiecznej odrazie. Mądrzy będą świecić jak blask sklepienia, a ci, którzy nauczali wielu sprawiedliwości, jak gwiazdy przez wieki i na zawsze” (Dn 12, 2-3). Podobną myśl odnajdzie czytelnik w Księgach Machabejskich Juda Machabeusz złożył ofiarę za zmarłych poległych w czasie walk powstańczych, a autor opisujący to wydarzenie zauważa: „Bardzo pięknie i szlachetnie uczynił, myślał bowiem o zmartwychwstaniu. Gdyby bowiem nie był przekonany, że ci zabici zmartwychwstaną, to modlitwa za zmarłych byłaby czymś zbędnym i niedorzecznym, lecz jeśli uważał, że dla tych, co pobożnie zasnęli jest przygotowana najwspanialsza nagroda – była to myśl święta i pobożna” (2Mch 12, 43-44).

Piotr, Jakub i Jan, towarzyszący Jezusowi przy wskrzeszeniu dwunastoletniego dziecka, dostrzec mogli w tym fakcie zapowiedź realizacji przepowiedni Daniela czy też unaocznienie tego, w co wierzyli Machabeusze. Stali się świadkami powrotu do życia córki przełożonego synagogi, jak kiedyś staną się świadkami powrotu do życia ich Mistrza i Nauczyciela.

### 3. Przemienienie (9, 2-8).

Kolejną sceną, w której spośród grona apostołów jedynie Piotr, Jakub i Jan pojawiają się przy boku Jezusa jest przemienienie, sytuowane tradycyjnie na górze Tabor. Scena zamieszczona została u początku drugiej części dzieła Markowego. Opowiadanie o przemienieniu Jezusa rozpoczyna Marek od wzmianki czasowej „po sześciu dniach” (w. 2). Wydaje się ona świadomym nawiązaniem do narracji o powtórny wkroczeniu Mojżesza na górę Synaj, po kamienne tablice Dekalogu (Wj 24, 15b-18). Motyw sześciu dni (złączony z motywem obłoku, który również pojawia się w scenie przemienienia) pojawia się tam w następujących słowach: „Chwała Pana spoczęła na górze Synaj i ob-

łok zakrywał ją przez sześć dni. W siódmym dniu Pan zawołał Mojżesza z pośrodku obłoku” (Wj 24, 16)<sup>19</sup>.

Według relacji Markowej, Jezus zabrał Piotra, Jakuba i Jana „na górę wysoką” (w. 2b). Biorąc pod uwagę zasadniczą strukturę Wj 24, 15b-18 i Mk 9, 2-8, można przypuścić, że pod Markowym określeniem „góra wysoka” należy widzieć przede wszystkim treści teologiczne, nie topograficzne. Góra przemienienia widziana symbolicznie to góra Synaj. Właśnie na Synaju Bóg objawił się zarówno Mojżeszowi (Wj 19, 24, 33-34), jak i Eliaszowi (Horeb: 1Krl 19). Mojżesz i Eliaz są jedynymi postaciami na kartach Starego Testamentu, które doświadczyły teofanii na Synaju<sup>20</sup>; nic więc dziwnego, że właśnie te postacie pojawiają się w scenie przemienienia<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Motyw sześciu dni występujący w obydwu opowiadaniach zwraca uwagę także na inne podobieństwa pomiędzy sceną przemienienia Jezusa a narracją opisaną w Wj 24, 15b-18. Są one następujące: w obydwu wypadkach wydarzenie opisywane przez autora biblijnego ma miejsce na górze; w obydwu opisach obłok zakrywa górę; wspólnym rysem obydwu opowiadań jest także obecność głosu przemawiającego z obłoku; obydwą wydarzenia łączy postać Mojżesza (choć w opowiadaniu z Wj pełni ona pierwszoplanową rolę, w narracji Markowej zaś drugorzędną). Jeśli paralelę tę rozszerzyć poza Wj 24, 15b-18, aż do rozdziału 34, wówczas łatwo zauważyć dalsze podobieństwa: w obydwu opowiadaniach pojawia się motyw przemieniającej chwały (twarz Mojżesza jaśniała niezwykłym blaskiem – Wj 34, 29; podobnie twarz Jezusa – Mk 9, 3); wprowadzenie do historii synajskiej wspomina Aarona, Nadaba i Abihu (Wj 24, 1-2; 9-11), Jezusowi zaś towarzyszą Piotr, Jakub i Jan. Jeśli przyjąć, że Markowe „po sześciu dniach” wskazuje na dzień siódmy, wówczas wstąpienie Jezusa na górę przemienienia jawi się jako paralelne do wstąpienia Mojżesza na górę Synaj. F. R. McCURLEY. *And After Six Days (Mark 9:2): A Semitic Literary Device*. „Journal of Biblical Literature” 93:1974 s. 72. Założenie takie wydaje się usprawiedliwione w świetle Oz 6, 2, gdzie posłużono się modelem „po x dniach” = „w dniu x + 1”: „Po dwóch dniach przywróci nam życie, a dnia trzeciego nas dźwignie i żyć będziemy w Jego obecności”. W. M. ROTH. *The Numerical Sequence x/x+1 in the Old Testament*. „Vetus Testamentum” 12:1962 s. 300-311.

<sup>20</sup> „Messianically Moses is a type or countertype of the Messiah, a predecessor rather than a precursor, while Elijah for his part is not a type. If Moses and Elijah are a pair and obviously have the same function, this can hardly be in terms of the precursor motif. We do better, then, not to try to link the dwelling in *skhnai* in the transfiguration story with specific eschatological or Messianic themes but to regard it simply as an expression of God’s gracious and abiding presence”. W. MICHAELIS. “*sknnn*”. TDNT T. VII. Grand Rapids – Cambridge 1990 s. 380.

<sup>21</sup> McCURLEY. *And After Six Days*. s. 79-80. Inni dopełniają tę interpretację przez spostrzeżenie, że „ces deux guides de peuple élu, la tradirion jiuve les tient pour

Niektórzy egzegeci w Piotrowej propozycji: „Rabbi, dobrze, że tu jesteśmy; postawimy trzy namioty” (9, 5), widzą nawiązanie do Święta Namiotów<sup>22</sup>. Staje się ono wyraźniejsze przy przyjęciu aramejskiej formy perykopy Markowej, osadzonej przypuszczalnie w ustnym przekazie. W języku aramejskim rzeczownik „namiot” i czasownik „zakryć”, „przykryć cieniem” mają ten sam rdzeń טלל. Etymologia słów nabiera znaczenia przy interpretacji wzmianki ewangelisty o obłoku „osłaniającym” czy też „ocieniającym” (*nefelh episkiazousa autoij*) rozmówców Jezusa (w. 7). W tradycji biblijnej obłok łączy się z ideą obecności Bożej<sup>23</sup>. Święto Sukkot upamiętniało czterdziestoletnią wędrówkę narodu wybranego przez pustynię, ku ziemi obiecanej dawnymi czasy Abrahamowi i jego potomstwu. Wędrowcom przewodził Mojżesz. Izraelici mieszkali wówczas w namiotach, a Bóg szedł przed nimi w słupie obłoku. Biorąc pod uwagę występowanie elementów łączących opis exodusu

---

vivants dans la Gloire: Modise comme le grand législateur d’Israël, Élie comme la figure de proue des prophètes. Ici, réunis tous les deux, ils personnifient la Loi et les Prophètes”. J. HERVIEUX. *L’Evangile de Marc*. Paris 1991 s. 124. Tradycja żydowska łączyła motyw jasności (w. 3) z ideą pojawienia się Mesjasza: „Nasi mistrzowie nauczali: W godzinie, w której Mesjasz-Król się objawi, przyjdzie i stanie na szczycie świątyni, i usłyszy Go Izrael, gdy powie: Ubodzy moi, oto nadszedł czas waszego odkupienia, a jeśli trudno wam w to uwierzyć, spojrzcie na moją światłość, która splywa na was” (Pes. Rab. 35, 37).

<sup>22</sup> Propozycja F. WRIGHT-BEARE (*The Earliest Records of Jesus*. New York 1962 s. 143), aby w sugestii Piotra, by postawić trzy namioty, widzieć aluzję do Mojżeszowego Namiotu Spotkania wydaje się niewłaściwa, gdyż paralela musiałaby sięgać poza rozdziały 19-34 Księgi Wyjścia.

<sup>23</sup> Wystarczy wspomnieć choćby wędrówkę Izraelitów przez pustynię, gdy Jahwe towarzyszył im w słupie obłoku (Lb 14, 14). Targum oddając tę samą myśl mówi o „okryciu ich cieniem”. Fragment kodeksu P, mówiący o ustanowieniu Święta Namiotów, przekazuje Boży nakaz: „Przez siedem dni będziecie mieszkac w szałasach (...), aby pokolenia wasze wiedziały, że kazałem Izraelitom mieszkac w szałasach, kiedy wyprowadziłem ich z Egiptu” (Kpł 23, 42-43). Targum Onkelos do Kpł 23, 42 mówi o „szałasach z obłoków”. Podobną myśl podał Akiba komentując frazę „wyruszyli z Sukkot” (ויצאו מן סוכות; Wj 13, 20); Sukkot według niego to nie nazwa geograficzna, lecz „obłoki chwały” (Mekh. do Wj 13, 20). Połączenie idei obłoku z namiotem, w którym mieszka Bóg, zapisane zostało przez autora księgi Hioba: „A kto pojmuje warstwę chmur i huk [niebieskiego] namiotu (סוכתו)?” (Hi 36, 29). Jeszcze wyraźniej związek ten widać w przekładzie Vlg: „si voluerit extendere nubes quasi tentorium suum”.

z narracją o przemienieniu, zwłaszcza motyw namiotu<sup>24</sup>, motyw obłoku i cienia, głos Boży przemawiający z obłoku<sup>25</sup> i postać Mojżesza oraz zważywszy na fakt synonimicznego nieraz stosowania w tradycji żydowskiej motywów obłoku (cienia) i namiotu (zamieszkania)<sup>26</sup>, można podjąć próbę interpretacji przemienienia Jezusa w kontekście celebracji Sukkot. Przemienienie odczytane w kluczu Święta Namiotów miałoby wówczas następujące znaczenie: troska Piotra o budowanie namiotów nie jest konieczna, gdyż namioty nie są już potrzebne. Kończy się bowiem okres błędzenia ludu po pustkowiu, gdyż zapowiedziana zostaje przyszła chwała mieszkających w cieniu Jahwe. Obłok, z którego Bóg przemawia, stanie się namiotem – mieszkaniem wszystkich, którzy pod wodzą nowego Mojżesza – Jezusa, wejdą do ziemi obiecanej<sup>27</sup>.

Oprócz Piotra jednak świadkami przemienienia są także Jakub i Jan. Aby odczytać rolę apostołów w całym wydarzeniu, należy wziąć pod uwagę dwa czynniki: treść rozmowy Jezusa z ukazującymi się Mojżeszem i Eliaszem oraz Jezusowy nakaz

<sup>24</sup> Michaelis wyraża wątpliwość, czy motyw namiotów w scenie przemienienia łączyć należy ze Świętem Namiotów: „Are the *skhnai* of the transfiguration story in any way connected with the booths of the Feast of Tabernacles? There would probably be on the high mountain of Mk. 9:5 and par. the materials needed to make huts or tents of leaves. But this possibility alone does not establish a connection with the feast. Living in *skhnai* or huts might well have been the normal way of staying for a period on an afforested mountain”. MICHAELIS. „*sknnn*”. s. 380.

<sup>25</sup> Głos Boga to nic innego jak Bat Qol, „córka głosu”, jak z najwyższym szacunkiem zwykli mawiać o Bożym głosie Żydzi. Stosowne źródło talmudyczne stwierdza, że Duch Święty opuścił Izraela i dlatego Bóg ingeruje niekiedy w dzieje swego narodu, przemawiając doń bezpośrednio głosem dochodzącym z niebios: „Rabbi Abba mówił: Tym, co nam pozostało, jest głos z nieba, tak jak naucza baraita: Po śmierci ostatnich proroków, Aggeusza, Zachariasza i Malachiasza, Duch Święty opuścił Izraela, oni jednak nie przestali Mu służyć i korzystać z Bat Qol” (מב 9, 2).

<sup>26</sup> Do motywów tych można dołączyć następujące: góra przemienienia (9, 2) według niektórych nawiązywać może do Synaju; olśniewająca biel szat Jezusa (9, 3a) przypominać może błyskawice towarzyszące teofanii synajskiej oraz odmieniony wygląd Mojżesza zstępującego po spotkaniu z Jahwe; zawołanie Piotra „rabbi” (9, 5) odzwierciedlać może przypuszczalnie obecną w pierwszych gminach interpretację przemienienia w duchu egzegezy rabinackiej, w której motyw obłoku utożsamiano z namiotem – mieszkaniem Boga.

<sup>27</sup> Słabością takiej interpretacji jest trudność powiązania z całą sceną postaci Eliasza.

wystosowany do uczniów przy schodzeniu z góry. Marek nie podaje bezpośrednio tematu rozmowy pomiędzy Jezusem a przedstawicielami Prawa i Proroków. Stwierdza jedynie, że miała ona miejsce: **hsan sullalouñtej tw/ Vhsou** (w. 4). Stosując jednak słuszną zasadę interpretacyjną, nakazującą wykorzystać także teksty paralelne, staje się jasne, że rozmowa dotyczyła „przejścia, którego miał dokonać” (por. Mt 17, 1-8). Przejście to, to oczywiście „pascha” rozumiana jako przejście ze śmierci do życia. Słuszność takiej tezy potwierdza przypuszczalne nawiązanie do Sukkot, upamiętniającego przejście Izraelitów przez pustynię, które w perspektywie teologicznej również stało się symboliczną zapowiedzią przejścia Chrystusa. Można więc przyjąć tezę, że Jezus rozmawiał o swej śmierci i mającym nastąpić zmartwychwstaniu. Idea zmartwychwstania pojawia się w końcu narracji: Jezus nakazuje apostołom milczenie, „dopóki Syn Człowieczy nie powstanie z martwych” (**eivnh. ołan o uiòj tou/ anqrwpou ek nekrown anasth**; w. 9). Uczniowie nie rozumieją w pełni treści wypowiedzi Jezusa, słusznie jednak łączą ją z zapowiedziami mesjańskimi, których realizację poprzedzić miało przyjście Eliasza (w. 11). Powołują się na tezę uczonych w Piśmie, którzy twierdzą, że działalność Mesjasza zostanie poprzedzona przez przyjście Eliasza. Sam fakt postawienia pytania każe przypuszczać, że uczniowie wierzyli (lub zaczęli wierzyć) w mesjańskie posłannictwo Jezusa (inaczej pytanie nie miałoby sensu), ale zastanawiali się, czy pojawienie się Eliasza w scenie przemienienia było wypełnieniem zapowiedzi proroków, czy też zapowiedź ta wypełniła się w inny sposób. Jeśli odczytać pytanie uczniów w kontekście wcześniejszej zapowiedzi zmartwychwstania Jezusa (w. 9), wówczas wyraża ono zdziwienie, czy Mesjasz może zmartwychwstać, zanim pojawi się Ełiasz. Wyjaśnienia Jezusa potwierdzają konieczność męki i śmierci Mesjasza. Piotr, Jakub i Jan uświadamiają sobie konieczność śmierci Mesjasza i jednocześnie dowiadują się o Jego przyszłym zmartwychwstaniu. Są przygotowani w ten sposób na wydarzenia paschalne. W stosunku do wcześniejszej sceny, w której pojawia się trójka uczniów, daje się zauważyć

pewien postęp ideologiczny: podczas gdy wskrzeszenie było jedynie zapowiedzią zmartwychwstania, przemienieniu towarzyszy już wprost idea śmierci i zmartwychwstania Mesjasza, choć nie jest jeszcze w pełni rozumiana.

#### 4. Modlitwa w Getsemani (14, 32-42).

Trzecia scena, w której Piotr, Jakub i Jan pojawiają się u boku Jezusa, rozgrywa się w przeddzień męki w Ogrodzie Oliwnym. Opis modlitwy Jezusa w Getsemani (Mk 14, 32-42) ujawnia Jego stan ducha przed podjęciem drogi wiodącej na krzyż, a poprzez krzyż ku zmartwychwstaniu. Początkowo wewnętrzne napięcie przed męką ujawnione zostaje za pomocą stopniowo postępującego odosobnienia się Jezusa: najpierw oddziela się od grona uczniów (w. 32), następnie od trzech najbliższych apostołów (ww. 33-34), a ostatecznie pozostaje całkowicie sam (w. 35). Moment kulminacyjny tej sceny to zjednoczenie Jezusa z Ojcem na modlitwie. Głęboka świadomość synostwa Bożego nie ulega zachwianiu nawet w godzinie próby. Po modlitwie następuje droga powrotu: najpierw Jezus powraca do trzech umiłowanych uczniów, ci jednak śpią (ww. 37. 40. 41). Podczas swej obecności w Getsemani Jezus trzykrotnie zastaje Piotra, Jakuba i Jana drzemiących lub śpiących (14, 37. 40. 41). Za pierwszym razem ewangelista stwierdza: **euřiskei autouj ka-  
qeudontaj** (w. 37), za drugim razem pojawia się wzmianka o oczach zmorzonych snem (**hsan gar autwñ oi ofqalmi. ka-  
tabarunomenoi**; w. 40), trzecim zaś razem sam Jezus stwierdza stan snu swych uczniów (**Kaœeudete to. loipon kai. anapauesœe**; w. 41)<sup>28</sup>. Zazwyczaj tę potrójną wzmiankę o śnie i odpowiadające

<sup>28</sup> „Jak wiemy na przykładzie wygłoszonych przez Jezusa zapowiedzi męki i zmartwychwstania, trzykrotne powtórzenia stanowią typowy rys stylu Marka. Tworząc jednostkę tekstu, możemy ją rozbudować za pomocą trzykrotnego powtórzenia (...) Wszystko zostaje wyrażone w pierwszej jednostce tekstu, przez co dwie pozostałe nie potęgują efektu, lecz wydają się nieco mechaniczne”. J. D. CROSSAN, *Kto zabił Jezusa. Korzenie antysemityzmu w ewangelicznych relacjach o śmierci Jezusa*. Tł. M. Stopa. Warszawa 1998 s. 109.



jej wezwania do czujności tłumaczy się w egzegezie pragnieniem Jezusa, by uczniowie dzielili z Nim Jego wewnętrzną walkę<sup>29</sup>. Dlatego relacja z Getsemani kończy się wezwaniem: „Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie” (w. 38). Choć wcześniejsza mowa eschatologiczna kończy się wezwaniem do czujności (13, 33-37), wydaje się, że uczniowie zapomnieli jej treść, stąd Jezus powtarza zachętę<sup>30</sup>.

Jezus ma świadomość zbliżającej się śmierci; motyw ten pojawia się wprost w relacji Markowej. W Jezusowym stwierdzeniu „smutna jest dusza moja aż do śmierci” (w. 34) łatwo dostrzec nawiązanie do Psalmu 42: „a we mnie samym dusza jest zgnębiona” (Ps 42, 6) oraz „Czemu jesteś zgnębiona, duszo moja, i czemu jęczysz we mnie?” (Ps 42, 11). Wezwania do czujności (14, 34. 37. 38) odczytane w tym kontekście wyrażają nie tylko pragnienie, by uczniowie towarzyszyli Mu w trudnym momencie wewnętrznego zmagania, ale mają bardziej specyficzne znaczenie: wyrażają pragnienie Jezusa, by *habhura* (społeczność wspólnie

---

<sup>29</sup> Wyjaśnienie takie, z pewnością słuszne, winno być jednak uzupełnione. Otóż według rabiego Jose ben Halafta, kiedy spożywający paschę drzemią, uczta może być podjęta i kontynuowana, jednak kiedy pogrążyli się we śnie, *seder* winien być przerwany (Miszna, Pes. 10, 8). Mekhilta do Wj 12, 42 wyjaśnia, że zasada ta opiera się na wzmiance o „czuwaniu” Boga: „Tej nocy czuwał Pan nad wyjściem Izraela z ziemi egipskiej. Dlatego noc ta winna być czuwaniem na cześć Pana dla wszystkich Izraelitów po wszystkie pokolenia” (Wj 12, 42). W Misznie zasada ta podana zostaje po opisie spożywania baranka podczas uczty paschalnej, a więc w tym miejscu *sederu*, do którego Jezus spożywał paschę ze swymi uczniami. Według Tosefty (Pes. 10, 9), nawet dzieci powinny czuwać i czynnie uczestniczyć w uczcie aż do jej zasadniczego momentu (którym w czasach talmudycznych było spożycie niekwaszonego chleba, a w czasie świątyni – spożycie mięsa baranka). Różnicę pomiędzy „drzemką” a „snem” w takiej sytuacji wyjaśnił na początku V w. rabbi Aszi. Choć jest to tekst niezwykle późny, jednak podobieństwo ze wzmianką Marka „nie wiedzieli, co Mu odpowiedzieć” (14, 40b) jest uderzające. Aszi sądzi, że drzemka jest stanem, w którym człowiek zapytany o coś przez swego rozmówcę, rozbudza się, ale „nie wie, co odpowiedzieć” (Pes. 120b). Wreszcie według qumrańskiego „Podręcznika dyscypliny”, zaśnieć podczas celebracji uważane było za wykroczenie, które karano wykluczeniem ze zgromadzeń na okres 30 dni.

<sup>30</sup> A. TAFI, B. MAGGIONI. *Ultimo messaggio profetico e Passione del Signore. I profeti postesilici. I racconti della Passione nei quattro Vangeli*. Roma 1980 s. 74-75; M. ROSIK. *Jezus i Jego misja. W kręgu orędzia ewangelii synoptycznych*. Kielce 2003 s. 254.



spożywająca paschę) nie została przerwana, gdyż uczta paschalna jeszcze się nie skończyła. Jej zwieńczenie nastąpi dopiero w eschatologicznym królestwie Bożym, gdy Jezus wychyli czwarty, „nowy” (*kainon*; 14, 29) kielich ze swymi uczniami. Owo picie „nowego kielicha” w królestwie Bożym staje się możliwe po zmartwychwstaniu. Motyw zmartwychwstania nie jest więc nieobecny w relacji Markowej; przeciwnie, jest on świadomie zakładany, gdyż dziejące się wydarzenia właśnie w zmartwychwstaniu mają swą kulminację. Jezus zaprasza trzech najbliższych uczniów, tych, którzy towarzyszyli Mu przy wskrzeszeniu córki Jaira i przy przemienieniu, do uczestnictwa w misterium męki, śmierci i zmartwychwstania. Dwie wcześniejsze sceny, których byli świadkami, a zwłaszcza ta, która następuje bezpośrednio przed wydarzeniami paschalnymi, winny należycie przygotować Piotra, Jakuba i Jana na przyjęcie prawdy o zmartwychwstaniu.

## 5. Konkluzja.

Przeprowadzone powyżej analizy pozwalają na postawienie tezy wyznaczającej rolę trzech uczniów Jezusa, Piotra, Jakuba i Jana, w narracjach, w których grupa ta występuje ekskluzywnie. Towarzyszą Jezusowi przy wskrzeszeniu córki Jaira, przy przemienieniu oraz podczas modlitwy przed męką w Ogrodzie Oliwnym. Narracje opisujące te wydarzenia rozmieszczone są z dużą precyzją niemal równomiernie na kartach dzieła Markowego. Relacja o przemienieniu usytuowana zastała centralnie, natomiast dwie pozostałe zajmują centralne pozycje w pierwszej i drugiej części Markowej ewangelii. Już samo rozmieszczenie perykop w strukturze dzieła sugerować może zamiar teologiczny autora. Wraz z progresywnym ujawnianiem tożsamości Jezusa, ewangelista stopniowo przygotowuje trójkę apostołów na autorytatywnych świadków swego zmartwychwstania. We wszystkich trzech narracjach pojawia się *implicite* lub *expressis verbis* motyw śmierci i zmartwychwstania. Wskrzeszenie córki Jaira, jak każde wskrzeszenie opisane przez ewangelistów, jest

pośrednią zapowiedzią zmartwychwstania: jak Jezus pokonał śmierć przywracając zmarłych do życia, tak też pokona ostatecznie panowanie śmierci powstając z grobu. Przy zejściu z góry przemienienia Jezus wprost zapowiada zmartwychwstanie Syna Człowieczego; z relacji paralelnych wiadomo, że śmierć i zmartwychwstanie Jezusa było także przedmiotem rozmowy Je-Jezusa z Mojżeszem i Eliaszem. Wreszcie scena modlitwy w Getsemani jest już bezpośrednim przygotowaniem do śmierci i zmartwychwstania. Jezus modli się, by wypełniła się wola Ojca i do modlitwy zachęca trzykrotnie zmożonych snem swoich uczniów. Trzy perykopy, w których pojawiają się Piotr, Jakub i Jan, ułożone zostały przez ewangelistę na zasadzie climaxu: początkowo apostołowie poznają jedynie moc Jezusa nad śmiercią, następnie słyszą bezpośrednią zapowiedź zmartwychwstania i wreszcie sami uczestniczą w wydarzeniach bezpośrednio prowadzących do śmierci i powstania z martwych Jezusa. Motyw zmartwychwstania z każdym opowiadaniem zarysowuje się więc coraz silniej. Piotr, Jakub i Jan są przygotowani, by stać się świadkami zmartwychwstania: widzieli przywróconą do życia dziewczynkę, słyszeli z ust Mistrza zapowiedź powstania z grobu i wreszcie sami uczestniczyli w początkach męki Jezusa. W prawie żydowskim cyfra trzech świadków jest optymalna, by potwierdzić jakieś wydarzenia: choć dla uwiarygodnienia wydarzenia wystarczyło świadectwo dwóch osób, potrójne świadectwo niwelowało wszelkie wątpliwości.

Egzegeci dowodzą, że pierwotna wersja Markowej ewangelii kończyła się w 16, 8: „One [niewiasty] wyszły i uciekły od grobu; ogarnęło je bowiem zdumienie i przestach. Nikomu też nic nie oznajmiły, bo się bały”. Przy takim zakończeniu dziwić może fakt pominięcia chrystofanii przez ewangelistę. Czy nie są one potwierdzeniem teologicznego faktu zmartwychwstania? Jeśli przyjąć zaproponowaną powyżej hipotezę, według której Jezus stopniowo przygotowuje trzech spośród swoich uczniów na autorytatywnych świadków zmartwychwstania, pominięcie opisów chrystofanii staje się zrozumiałe: nie są one konieczne,

gdyż Piotr, Jakub i Jan stają się wiarygodnymi świadkami tego faktu. Bazując na wcześniejszych doświadczeniach, Piotrowi, Janowi i Jakubowi wystarczył pusty grób, by uwierzyć w powstanie z martwych Jezusa. Właśnie do tego momentu byli świadomie i stopniowo przygotowywani.

Hipotezę taką potwierdzać może motyw strachu pojawiający się w ostatnim zdaniu pierwotnej wersji dzieła Markowego. Ewangelista stwierdza o kobietach: **εφοβου̐το γαρ** (16, 8)<sup>31</sup>. Ten sam motyw lęku towarzyszy świadkom wskrzeszenia córki Jaira: **Μη. φοβου̐( μη̐ον πιστεue** (5, 36); również reakcja na dokonane wskrzeszenie nie jest pozbawiona odcienia lęku (5, 43). Lęk był także reakcją uczniów na widok wydarzeń Góry Przemienienia: **ου̐γαρ η̐λει̐ τι, αποκριη̐( εκ̐φοβοι γαρ egen̐nto** (9, 6). Cała scena modlitwy w Getsemani utrzymana jest w klimacie pewnego lęku przed mającymi nastąpić wydarzeniami. Ewangelista stwierdza o Jezusie: **η̐ρ̐x̐ato εκ̐q̐anbei̐sq̐ai kai. ad̐h̐m̐onei̐n** (14, 33), choć podobne uczucia towarzyszyły zapewne i Jego uczniom (jeśli jeszcze nie teraz, to już od chwili pojmania). Jeśli więc lęk był reakcją Piotra, Jakuba i Jana na wydarzenia, które zapowiadały zmartwychwstanie Jezusa, pojawienie się motywu lęku jako reakcji na pusty grób może być traktowane jako argument wzmacniający za zmartwychwstaniem. Wydaje się więc, że trzy kolejne narracje, w których towarzyszami Jezusa okazują się Piotr, Jakub i Jan, stanowią świadomy zabieg redakcyjny Marka, który określić można sformułowaniem *progressiva manifestatio resurrectionis Christi*.

<sup>31</sup> „Patrząc z tej perspektywy na reakcję lęku u kobiet powiemy, że jest ona w zamyśle Ewangelisty swoistą konieczną reakcją z ludzkiego punktu widzenia w zderzeniu z najbardziej tajemniczym wydarzeniem Ewangelii, jakie stanowi kerygmat paschalny”. W. POPIEŁOWSKI. *Ponieważ się bały (εφοβου̐το γαρ) – Mk 16, 8 – niedokończona Ewangelia? W: Stworzył Bóg człowieka na swój obraz. Księga pamiątkowa dla Biskupa Profesora Mariana Gołębiewskiego w 65. rocznicę urodzin.* Red. W. Chrostowski. Warszawa 2002 s. 357.

---

IL RUOLO DI PIETRO, GIACOMO E GIOVANNI  
NELL'OPERA DI MARCO

R i a s s u n t o

In tre narrazioni del vangelo di Marco vengono presentati eventi dei quali sono stati testimoni tre dei dodici apostoli: Pietro, Giacomo e Giovanni. Questi eventi sono: la risurrezione della figlia di Giairo (5, 1-24. 35-43), la trasfigurazione (9, 2-11) e la preghiera nel Getsemani (16, 32-42). L'Evangelista, in questi tre brani, usa il metodo detto climax (scala). All'inizio gli apostoli conoscono solo la forza di Gesù sopra la morte, poi sentono l'annuncio della risurrezione e alla fine da soli partecipano agli eventi che portano fino alla morte e risurrezione di Gesù. Il motivo della risurrezione, in ciascuna narrazione, si delinea sempre di più. Nella legge dei giudei un numero di testimoni pari a tre è ottimale per la conferma di un evento: almeno due testimoni sono necessari per autenticare un evento, il terzo testimone elimina qualunque dubbio.

*Thum. Ks. Grzegorz Sokołowski*