

**UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II
W KRAKOWIE
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY**

Wiesław Tadeusz Chałupnik

**Wyższość Jezusa Chrystusa i Jego dzieła
nad Mojżeszem
według Listu do Hebrajczyków 3,1 – 4,13**

Praca doktorska napisana
na seminarium z Teologii i informatyki biblijnej
pod kierunkiem
ks. dr hab. Romana Bogacza, prof. UPJPII

KRAKÓW 2023

Dziękuję Bogu za łaskę wiary i zbawienia w Jezusie Chrystusie
oraz składam serdeczne podziękowania

Ks. dr hab. Romanowi Bogaczowi, prof. UPJPII

za okazaną wielką pomoc i wskazówki.

Dziękuję również mojej żonie Małgorzacie, córce Joannie
i bratanicy Elżbiecie za ich wkład przy poprawianiu tekstu oraz
innym osobom, które wspierały mnie i pomagały mi na tej drodze.

Opis bibliograficzny pracy:

Autor: **Wiesław Tadeusz Chalpnik**

Tytuł pracy: **Wyższość Jezusa Chrystusa i Jego dzieła nad Mojżeszem według *Listu do Hebrajczyków 3, 1 – 4, 13***

Miejsce i rok napisania: **Kraków 2024**

Ilość stron: **183**

Słowa kluczowe:

Wiara, odpoczynek

Jezus Chrystus, Mojżesz, List do Hebrajczyków,

Abstrakt

Powodem napisania tej pracy jest brak całościowej, dokładnej analizy fragmentu Listu do Hebrajczyków 3,1 – 4,13 we współczesnych badaniach tego Listu. Autor pracy przeprowadził szczegółową egzegezę fragmentu przy zastosowaniu metody historyczno-krytycznej, uwzględniając tłumaczenie z greki, krytykę tekstu, strukturę literacką oraz analizę retoryczną.

W oparciu o to autor zrealizował cele pracy, takie jak ukazanie wyższości Jezusa Chrystusa nad Mojżeszem. Choć Mojżesz jako przywódca doprowadził Izraelitów do Ziemi Obiecanej, to nie stała się ona dla nich miejscem odpoczynku. Temat odpoczynku zbadano pod kątem jego teologicznego znaczenia. Praca wyjaśnia, czym jest odpoczynek,

o którym mowa w Hbr 3,1 – 4,13, zarówno w kontekście historycznym (Mojżesz i Jozue), jak i nowotestamentowym (Jezus Chrystus). Na koniec autor pracy wykazuje, że odpoczynek, którego Izraelici nie doświadczyli za czasów Mojżesza i później Jozuego, jest dostępny dla odbiorców tej księgi. Wynika to z argumentacji autora Listu, który podkreśla, że ten odpoczynek jest dostępny „dziś”, a więc również dla współczesnych mu wierzących. Kluczowe jest jednak zrozumienie, że odpoczynek ten można osiągnąć jedynie przez wiarę w Jezusa Chrystusa, a nie przez jakąkolwiek inną osobę. Tylko Chrystus, jako Syn Boży i wielki arcykapłan nowego przymierza, zapewnia wierzącym w Niego zbawienie oraz częściowo już odpoczynek, który zrealizuje się w pełni po śmierci wierzącego lub po powtórny powrocie Chrystusa. Tym samym, ukazane jest, że Jezus Chrystus przewyższa Mojżesza pod każdym względem, co ma fundamentalne znaczenie zarówno teologiczne, jak i praktyczne dla pierwotnych odbiorców Listu oraz dla współczesnych wierzących.

Abstract

The reason for writing this dissertation is the lack of a comprehensive, thorough analysis of the Hebrews 3:1 - 4:13 passage in contemporary studies of the Epistle. The author of the work conducted a detailed exegesis of the passage using the historical-critical method, taking into account the translation from Greek, textual criticism, literary structure and rhetorical analysis.

Based on this, the author achieved the goals of the work, such as showing the superiority of Jesus Christ over Moses. Although Moses as a leader led the Israelites to the Promised Land, it did not become a place of rest for them. The topic of rest was examined in terms of its theological significance. The dissertation explains what rest is, as mentioned in Hebrews 3:1 - 4:13, in both historical (Moses and Joshua) and New Testament (Jesus Christ) contexts. Finally, the author of the work shows that the rest that the Israelites did not experience in the time of Moses and later Joshua is available to the recipients of this book. This is due to the argumentation of the author of the Epistle, who emphasizes that this rest is available "today," and therefore also to contemporary believers. However, it is crucial to understand that this rest can only be attained through faith in Jesus Christ, and not through any other person. Only Christ, as the Son of God and the great High Priest of the new covenant, gives salvation to those who believe in Him. He also gives them rest that is now partially realized, but will be fully realized after the believer's death or after Christ's Second Coming. Thus, it is shown that Jesus Christ surpasses Moses in every respect, which is of fundamental importance both theologically and practically for the original recipients of the Epistle and for modern believers.

Spis treści

WYKAZ SKRÓTÓW	9
BIBLIOGRAFIA	13
1. BIBLIJNE TEKSTY ŹRÓDŁOWE	13
<i>a. Tekst oryginalny i starożytne przekłady</i>	<i>13</i>
<i>b. Przekłady nowożytne.....</i>	<i>13</i>
2. SŁOWNIKI, LEKSYKONY I KONKORDANCJE.....	14
3. GRAMATYKI	15
4. LITERATURA PRZEDMIOTU.....	15
5. LITERATURA UZUPEŁNIAJĄCA	21
WSTĘP	24
1. PROBLEM BADAWCZY	25
2. CELE PRACY	25
3. PIERWOTNI ODBIORCY	26
4. MIEJSCE POWSTANIA KSIĘGI	27
5. CZAS POWSTANIA KSIĘGI	28
6. GŁÓWNY TEMAT LISTU DO HEBRAJCZYKÓW.....	28
7. STRUKTURA KSIĘGI	29
8. STAN BADAŃ.....	29
9. METODA BADAŃ.....	30
10. STRUKTURA PRACY.....	30
ROZDZIAŁ I WYŻSZOŚĆ JEZUSA NAD MOJŻESZEM (3,1-6)	32
1. KONTEKST HEBRAJCZYKÓW 3,1-6	32
<i>a. Wyższość Jezusa nad Mojżeszem 3,1-6</i>	<i>38</i>
2. TEKST	38
<i>a. Krytyka tekstu.....</i>	<i>39</i>
<i>b. Struktura Hbr 3,1-6.....</i>	<i>42</i>
3. ANALIZA SZCZEGÓŁOWA FRAGMENTU 3,1-6	46
<i>a. Werset 3,1: Jezus Apostoł i Arcykapłan</i>	<i>46</i>
<i>b. Werset 3,2: Wierność Jezusa i wierność Mojżesza.....</i>	<i>54</i>
<i>c. Wersety: 3,3-4 Jezus jest większy niż Mojżesz, jak budowniczy jest większy od swojego domu.....</i>	<i>61</i>
<i>d. Wersety 3,5-6a. Mojżesz jest sługą w domu, Jezus synem, który rządzi nad domem.....</i>	<i>65</i>
<i>e. Werset 3,6b. Jesteśmy jego domem, skoro trwamy w pewności i nadziei w Chrystusie</i>	<i>71</i>
PODSUMOWANIE	76
ROZDZIAŁ II SKUTKI NIEPOŚLUSZEŃSTWA IZRAELITÓW NA PUSTYNI POD WODZĄ MOJŻESZA	79
1. KONTEKST HBR 3,7-11.....	79
<i>a. Pierwotny kontekst ST.</i>	<i>80</i>
<i>b. Massa i Meriba.....</i>	<i>81</i>
2. TEKST	83
<i>a. Krytyka tekstu.....</i>	<i>84</i>
<i>b. Tradycje tekstowe Ps 95,7-11.....</i>	<i>86</i>
<i>c. Różnice między wariantami tekstowymi Ps 95(94),7-11 a Hbr 3,7-11</i>	<i>89</i>
<i>c. Podsumowanie uwag dotyczących Vorlage cytatu</i>	<i>92</i>
3. KOMENTARZ	93
PODSUMOWANIE	99

ROZDZIAŁ III BRAK WIARY ODBIORCÓW JAKO NIEBEZPIECZEŃSTWO POWTÓRZENIA GRZECHU IZRAELITÓW NA PUSTYNI	103
1. TEKST HBR 3, 12-19.....	103
a. Krytyka tekstu.....	104
b. Struktura Hbr 3, 12-19.....	105
2. KOMENTARZ	106
a. Obowiązek ciągłej czujności (3, 13).....	109
b. Staliśmy się uczestnikami Chrystusa (3, 14).....	112
c. Przypomnienie losu pokolenia eksodusu (3, 15).....	115
d. Bunt Izraelitów, którzy wyszli pod wodzą Mojżesza (3, 16).....	116
e. W czasie Eksodusu grzech przynosił śmierć (3, 17).....	120
f. Skutki nieposłuszeństwa (3, 18).....	121
g. Brak wiary pokolenia eksodusu (3, 19).....	124
PODSUMOWANIE	125
ROZDZIAŁ IV OBJETNICA ODPOCZYNKU DLA WIERZĄCYCH HBR 4, 1-13	129
WSTĘP	129
1. TEKST	129
a. Krytyka tekstu.....	130
b. Struktura fragmentu.....	133
c. Identyfikacja paralelizmów w Hbr 4,14-16 i 10,19-23.....	136
2. KOMENTARZ	139
a. Lękajmy się (4, 1)	139
b. Otrzymanie Dobrej Nowiny (4, 2)	142
c. Miejsce odpoczynku jest dla wierzących (4, 3).....	145
d. Odpoczynek Boga (4, 4)	150
e. Nie wejdą do Mego odpoczynku (4, 5).....	153
f. Możliwość wejścia do Bożego odpoczynku (4, 6).....	153
g. Miejsce Bożego odpoczynku istniało nadal za czasów Dawida (4, 7).....	155
h. Kanaan nie był miejscem ostatecznego odpoczynku (4, 8).....	156
i. Odpoczynek szabatu pozostaje otwarty dla ludu Bożego (4, 9).....	159
j. Odpoczynek wierzącego (4, 10).....	160
k. Ostrzeżenie, aby nie iść za przykładem nieposłuszeństwa (4, 11)	163
l. Zakończenie ekshortacji (4, 12-13)	164
3. WNIOSKI DOTYCZĄCE STRUKTURY LISTU DO HEBRAJCZYKÓW	166
a. Wszechwidząca moc Bożego słowa (4, 12).....	166
b. Bóg sędzią wszystkich (4,13)	170
d. Alternatywne interpretacje Hbr 4,12-13.....	171
PODSUMOWANIE	179

Wykaz skrótów

Pisma z Qumran

1Q10 *Ps^a*

4Q94 *Ps^m*

ABD *The Anchor Bible Dictionary*

AJP *American Journal of Philology*

AnCrac *Analecta Cracoviensia. Studia Philosophica, Theologica, Historica*, Kraków 1969-

ANET *The Ancient Near East Texts relating to the Old Testament*

ANTC *Abingdon New Testament Commentaries*

BDAG W. Bauer, F. W. Danken, W. F. Arndt, and F. W. Gingrich, *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Third Edition. The University of Chicago Press, 2000.

BDF Blass, F., and A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature. A Translation and Revision by Robert W. Funk*. Chicago and London 1961.

Bib *Biblica*

BL *Biblia Lubelska*

BP *Biblia Poznańska*.

BR *Biblical Research*

Briks Briks P., *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999.

BSac *Bibliotheca Sacra*

CBQ *Catholic Biblical Quarterly*

CTM *Concordia Theological Monthly*

EvQ *Evangelical Quarterly*

Hatch-Redpatch Hatch E., Redpatch H.A., *A Concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*. In three volumes, Michigan 1987.

HTR *Harvard Theological Review*

Hermeneia *Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible*

ICC *International Critical Commentary*

Int	<i>Interpretation</i>
IDB	<i>The Interpreters Dictionary of the Bible</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JBL.DS	<i>Journal of Biblical Literature Dissertation Series</i>
JSJ	<i>Journal for the Study of Judaism</i>
JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
KO	<i>Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym (Dei Verbum)</i>
LXX	<i>Septuaginta</i>
MHT	Multon-Howard-Turner, <i>Grammar of New Testament Greek</i>
Migr	<i>De Migratione Abrahami</i>
MT	<i>Masoretic Text</i>
NA ^{26/27/28}	<i>Novum Testamentum Graece Nestle-Aland (26th/27th/28th edition)</i>
Neot	<i>Neotestamentica</i>
NIBC	<i>New International Biblical Commentary</i>
NICNT	<i>The New International Commentary on the New Testament</i>
NICOT	<i>The New International Commentary on the Old Testament</i>
NIDNTT	<i>The New International Dictionary of New Testament Theology</i>
NIGCT	<i>The New International Greek Testament Commentary</i>
NKB	<i>Nowy Komentarz Biblijny</i>
NovT	<i>Novum Testamentum</i>
NTS	<i>New Testament Studies</i>
PSB	<i>Prymasowska Seria Biblijna</i>
PŚNT	<i>Pismo Święte Nowego Testamentu</i>
PŚST	<i>Pismo Święte Starego Testamentu</i>
RevExp	<i>Review & Expositor</i>
RBL	<i>Ruch Biblijny i Liturgiczny, Kraków 1948-</i>
RMM	<i>Rękopisy znad Morza Martwego</i>
SBL	<i>Society of Biblical Literature</i>
SBL.DS	<i>Society of Biblical Literature Dissertation Series</i>
SBL.MS	<i>Society of Biblical Literature Monograph Series</i>
SWJT	<i>Southwestern Journal of Theology</i>
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
TJ	<i>Trinity Journal</i>

TPQ	<i>Theologisch-praktische-Quartalsschrift</i>
TynB	<i>Tyndale Bulletin</i>
UBS ^{3/4}	<i>The Greek New Testament</i> United Bible Societies (3th/4 th edition)
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
VV	<i>Verbum Vitae</i>
WBC	<i>World Biblical Commentary</i>
WTJ	<i>Westminster Theological Journal</i>
WUNT	<i>Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament</i>
RMM	<i>Rękopisy znad Morza Martwego</i>
ZN KUL	<i>Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego</i>

Sigla biblijne według Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, (Biblia Tysiąclecia), Wydawnictwo Pallottinum, Poznań ⁵2000.

Inne

b. r. w.	brak roku wydania
Chr.	Chrystus
cz.	część
gr.	grecki
hebr.	hebrajski
łac.	łaciński
m.in.	między innymi
nacz.	naczelny
nauk.	naukowy
nn	następne (strony)
np.	na przykład
NT	Nowy Testament
ok.	około
oprac.	opracowanie
par.	paralelne (miejsca) teksty
por.	porównaj
pt.	pod tytułem
red.	redaktor, redakcja, pod redakcją

rozdz.	rozdział
s.	strona
ss.	strony
ST	Stary Testament
t.	tom(y)
tj.	to jest
tłum.	tłumaczenie
tzn.	to znaczy
w.	werset
wyd.	wydanie
zob.	zobacz

Bibliografia

1. Biblijne teksty źródłowe

a. Tekst oryginalny i starożytne przekłady

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Elliger K., W. Rudolph (red.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart (1967/1977)⁵1997.

Bogacz R., Mazur R. (red.), *Nowy Testament grecki i polski*, Pallottinum, Poznań 2017.

Novum Testamentum Graece, Nestle E. i E., Aland B. i K., Karavidopoulos J., Martini C.M., Metzger B.M. (red.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart²⁷1998.

Novum Testamentum Graece, Nestle E. i E., Aland B. i K., Karavidopoulos J., Martini C.M., Metzger B.M. Strutwolf H. (red.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart²⁸2012.

Novum Testamentum Graece, Nestle E. i E., Aland K., Black M., Martini C.M., Metzger B. M., Wikgren A. (red.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart²⁶1979.

Septuaginta Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, edidit Rahlfs A. (red.), t. 1-2, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ⁸1979.

The Greek New Testament, Aland B. i K., Karavidopoulos J., Martini C.M., Metzger B. M. (red.), Stuttgart: United Bible Societies⁴1983.

The Greek New Testament, Aland K., Black M., Martini C.M., Metzger B. M. (red.), Stuttgart: United Bible Societies³1983.

Biblia Sacra iuxta Vulgatum versionem, Weber R. (red.), t. 1-2, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1969.

b. Przekłady nowożytne

Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, A. Jankowski (red.), Wydawnictwo Pallottinum, Poznań ⁵2000.

- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2009.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami opracował zespół pod red. M. Petera i M. Wolniewicza, Poznań 1991-1994, 4 tomy.
- Popowski R., *Nowy Testament. Przekład na Wielki Jubileusz Roku 2000 – Z języka greckiego przełożył, wprowadzeniem i przypisami opatrzył ks. Remigiusz Popowski SDB*, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2000.
- Vanhoeye A., *Épître aux Hébreux*. Texte grec structuré, Fano 1966.

2. Słowniki, leksykony i konkordancje

- Bauer W., Danken F. W., Arndt W. F., and Gingrich F. W., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Third Edition. The University of Chicago Press, 2000.
- Blass, F., and Debrunner A., *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. A Translation and Revision by Robert W. Funk. Chicago and London 1961.
- Brown C., ed., *The New International Dictionary of New Testament Theology*. 3 vols. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1978.
- Brown, F., Driver S. R., and Briggs C. A., *The New Brown – Driver – Briggs – Gesenius Hebrew and English Lexicon*. Peabody: Hendrickson, 1979.
- Hatch E., Redpatch H.A., *A Concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*. In three volumes, Michigan 1987.
- Kittel, G., and Friedrich G., eds., *Theological Dictionary of the New Testament*. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976.
- Koehler, L., Baumgartner W., Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (red. nauk. wyd. pol. P. Dec), t. 1-2, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2008.
- Leon-Dufour, X. (red.), *Słownik teologii biblijnej* (tłum. i oprac. K. Romaniuk), Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1994.

- Mazur R., Bogacz R., *Pełna konkordancja do Biblii greckiej* (Instrumenta Biblica 2) Wydawnictwo UNUM, Kraków 2021, ISBN 978-83-7643-208-3, <https://doi.org/10.21906/9788376432083>.
- Mazur R., Bogacz R., *Słownik analityczny do Biblii greckiej* (Instrumenta Biblica 1), Wydawnictwo Unum, Kraków 2021, Kraków 2021, ISBN 978-83-7643-203-8, <https://doi.org/10.21906/9788376432045>.
- Metzger B.M., Coogan M.D. (red.), *Słownik wiedzy biblijnej* (red nauk. wyd. pol. W. Chrostowski), Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1999.
- Packer J.I., Tenney M.C. (red.), *Słownik tła Biblii* (red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski), Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2007.
- Ryken L., Wilhoit J.C., Longman T. III, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym* (red. nauk. W. Chrostowski), Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1998.

3. Gramatyki

- Blass F., and Debrunner A., *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. A Translation and Revision by Robert W. Funk. Chicago and London 1961.
- Kautzsch E., and Cowley A. E., eds., *Gesenius' Hebrew Grammar*. Oxford: Clarendon, 2nd English ed., 1988.
- Multon J. H. (vol.1), Howard, W. E. (vol. 2), Turner, N. (vol. 3-4), *Grammar of New Testament Greek*. T & T Clark.
- Piwowar A., *Greka Nowego Testamentu. Gramatyka*, Kielce 2010.
- Smyth H. W., *Greek Grammar*. Revised by Gordon M. Messing. Cambridge, MA: Harvard University Press 1984.
- Wallace D. B., *Greek Grammar Beyond the Basic: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids: Michigan 1996.
- Waltke B. K., and O'Connor M. P., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake: Eisenbrauns 1990.

4. Literatura przedmiotu

- Anderson R., *Types in Hebrews*. Grand Rapids, Mich.: Kregel Publications 1978.

- Attridge H. W., *'Let Us Strive to Enter That Rest': The Logic of Hebrews 4:1-11*, HTR 73 (1980) 279-88.
- Attridge H. W., *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*. Philadelphia: Fortress, 1989.
- Attridge H. W., *Paraenesis in a Homily (λόγος παρακλήσεως): The Possible Location of, and Socialization in the 'Epistle to the Hebrews'*, Semeia 50 (1990) 211-26.
- Auffret P., *Essai sur la structure littéraire et l'interprétation d'Hébreux 3, 1-6*, NTS 26 (1979-80) 380-96.
- Barrett C. K., „The Eschatology of the Epistle to the Hebrews.” In *The Background of the New Testament and Its Eschatology: In Honour of Charles Harold Dodd*, pp. 363-93. Edited by W. D. Davies and D. Daube. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.
- Bateman H. W., *Four Views on the Warning Passages in Hebrews*. Grand Rapids, Mich.: Kregel Publications 2007.
- Black D. A., *A note on the Structure of Hebrews 12, 1-2*, Bib 68(1987), 543-551.
- Blackstone T. L., *The Hermeneutics of Recontextualization in the Epistle to the Hebrews*, Ann Arbor, Mich.: UMI, 1997.
- Bleek F., *Der Hebräerbrief erklärt*, Elberfeld 1868.
- Bligh J., *Chiastic Analysis of the Epistle to the Hebrews*. [London]: Athenaeum Press, Heythrop College, 1966.
- Bogacz R., *Misja Chrystusa w świetle hapax legomenów*, (List do Hebrajczyków 2), Kraków 2006.
- Bogacz R., *Życie wieczne w świetle Hbr 4, 1-13. Odpoczynek i świętowanie*, RBL 52(1999) nr 3, s. 246-251.
- Bonsirven J., *Saint Paul, Épître aux Hébreux*. 2nd ed. VS 12. Paris: Beauchesne, 1953.
- Bourke M. M., *The Epistle to the Hebrews*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1990.
- Brawley R. L., *Discursive Structure and the Unseen in Hebrews 2:8 and 11:1: A Neglected Aspect of the Context*, CBQ 55 (1993), 81-98.
- Brown R., *The Message of Hebrews. Christ above all*, Leicester 1982.
- Bruce F. F., *The Epistle to the Hebrew (Revised)*, (NICNT), Grand Rapids 1990
- Bruce F. F., *The Structure and Argument of Hebrews*, SWJT 28 (1985) 6-12.
- Buchanan G.W., *To the Hebrews*, (AB), New York 1972.
- Cadwallader A. H., *The Correction of the Text of Hebrews towards the LXX*, “Novum Testamentum” 34, no. 3 (1992): 257-92.

- Cambier J., *L'Épître aux Hébreux*, w: *Introduction de la bible*, t. 2, *Nouveau Testament*, red. A. Robert, A Feuillet, Tournai 1959, s. 531-554.
- Casey J., *Hebrews. A Biblical – Theological Commentary* (New Testament Message 18), Wilmington 1980.
- Clements R. E., *The Use of the Old Testament in Hebrews*, SWJT 28 (1985) 36-45.
- Cockerill G.L., *The Epistle to the Hebrews* (NICTC), Grand Rapids 2012.
- D'Angelo M. R., *Moses in the Letter to the Hebrews*. (SBL.DS 42), Missoula, MT: Scholars, 1979.
- Delitzsch F., *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, tłum. T. L. Kingsbury, t.1, Edinburgh 1878.
- deSilva D. A., *Perseverance in Gratitude. A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle "to the Hebrews"* Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Dey L. K. K., *The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews*, SBLDS 25. Missoula, MT: Scholars, 1975.
- Ellingworth P., *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text* (NIGCT), Grand Rapids 1993.
- Ellingworth P., *The Old Testament in Hebrews: Exegesis, Method and Hermeneutics. Dissertation*, University of Aberdeen, 1977.
- Enns P. E., *Creation and Re-Creation: Psalm 95 and Its Interpretation in Hebrews 3:1-4:13*, WTJ 55 (1993) 255-80.
- Fanning B. M., *A Classical Reformed View w: Four Views on the Warning Passages in Hebrews*, red. H. W. Bateman IV, Grand Rapids 2007.
- Flusser D., *'Today if You Will Listen to his Voice': Creative Exegesis in Hebrews 3-4. In Creative Biblical Exegesis: Christian and Jewish Hermeneutics through the Centuries*, pp. 55-62. Edited by Benjamin Uffenheimer and Henning Graf Reventlow. Sheffield: JSOT Press, 1988.
- Frankowski J., *Early Christian Hymns Recorded in the New Testament: A Reconsideration of the Question in Light of Hebrews 1,3*, *Biblische Zeitschrift* 27 (1983):183-94.
- Gheorghita R., *The Role of Septuagint in Hebrews*. WUNT 2/160, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2003.
- Gleason R. C., *The Old Testament Background of Rest in Hebrews 3:7–4:11*, BSac 157 (2000): 281-303.
- Grässer E., *Der Glaube im Hebräerbriefs*, Marburg, 1965.

- Grässer E., *Mose und Jesus. Zur Auslegung von Hebr 3. 1-6*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft“ 75 (1984): 2-23.
- Guthrie D., *The Letter to the Hebrews. An Introduction and Commentary*, Leicester 1993.
- Guthrie G. H., *Hebrews*, in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, eds. G. K. Beale and D. A. Carson. Grand Rapids: Baker Book House, 1981.
- Guthrie G. H., *The Old Testament in Hebrews*, w: *The Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*, edited by Ralph P. Martin and Peter H. Davids. Downers Grove / Leicester: Inter Varsity Press, 1997.
- Guthrie G. H., *The Structure of Hebrews: A Text-linguistic Analysis*. Dissertation, Southwestern Baptist Theological Seminary, 1991.
- Gyllenberg R., *Die Christologie des Hebräerbriefs*, Zeitschrift für systematische Theologie ¹¹ 1934.
- Hagner D. A., *Hebrews*. NIBC, vol. 14. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1990.
- Hamm D., *Faith in the Epistle to the Hebrews: The Jesus Factor*, CBQ 52 (1990) 270-291.
- Hanson A. T., *Christ in the Old Testament according to Hebrews*, SE 2 (1964) 393-407.
- Hegermann H., *Der Brief an die Hebräer* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 16), Berlin 1988.
- Hofius O., *Katapausis: Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief*. WUNT 11. Tübingen: Mohr, 1970.
- Hughes P. E., *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.
- Hurst L. D. *The Epistle to the Hebrews. Its Background of Thought* (SNTS-MS 65), Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Isaacs M. E., *Sacred Space: An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews*, Sheffield: JSOT Press, 1992.
- Jelonek T., *Problem autorstwa Listu do Hebrajczyków*, AnCrac 18 (1986), s. 205-243.
- Jelonek T., *Problem autorstwa*, (List do Hebrajczyków 1), Kraków 2006.
- Johnsson W. G., *The Pilgrimage Motif in the Book of Hebrews*, JBL 97 (1978) 239-51.
- Jones P. R., *The Figure of Moses as a Heuristic Device for Understanding the Pastoral Intent of Hebrews*, RevExp 76 (1979) 95-107.
- Käsemann E., *The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews*, tłum. Roy A. Harrisville and Irving L. Sandberg, Minneapolis 1984.

- Kistemaker S., *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews*, Amsterdam: Van Soest, 1961.
- Koester C. R. *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary*, (AB). New York: Doubleday, 2001.
- Kraus W., *Heb 3,7-4,11 as a Midrash on Ps 94 (LXX)*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanniensium CCXXIV (2008) 275-290.
- Laansma J., *I Will Give You Rest: The "Rest" Motif in the New Testament with Special Reference to Mt 11 and Heb 3-4*, WUNT 98. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.
- Łach S., *List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz – ekskursy* (PŚNT X), Poznań 1959.
- Lane W. L., *Hebrews 1 – 8*. (WBC 47a), Dallas: TX, 1991.
- Layton S. C., *Christ over His House (Hebrews 3.6) and Hebrew אשר על-הבית*, NTS 37(1991) 473-477.
- Leschert D., *Hermeneutical Foundations of the Epistle to the Hebrews: A Study in the Validity of Its Interpretation of Some Core Citations from the Psalms*, Dissertation, Fuller Theological Seminary, 1991.
- Lincoln A. T., *Sabbath, Rest, and Eschatology in the New Testament (Heb 3:7-4:13)*, w: *From Sabbath to Lord's Day*, edited by D. Carson, 198-220. Grand Rapids: Zondervan, 1982.
- Lindars B., *The Rhetorical Structure of Hebrews*, NTS 35 (1989), 382-406.
- Lindars B., *The Theology of the Letter to the Hebrews*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Linss W. C., *Logical Terminology on the Epistle to the Hebrews*, CTM 37 (1966), 365-369.
- MacLeod D. J., *The Literary Structure of the Book of Hebrews*, BSac 146 (1989), 185-97.
- Malina A., *Kapłaństwo (dla) ludzi według Listu do Hebrajczyków*, Verbum Vitae 17 (2010), 223 – 243.
- Malina A., *List do Hebrajczyków*. (NKB NT XV, Edycja Świętego Pawła), 2018.
- Manson W., *The Epistle to the Hebrews. A Historical and Theological Reconsideration*, London 1951.
- McKnight S., *The Warning Passages of Hebrews: A Formal Analysis and Theological Considerations*, TJ 13, no. 1 (1992), 21-59.

- Moffatt J., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, (ICC), Edinburgh: T. & T. Clark, rep. ed., 1979.
- Montefiore H., *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*. New York: Harper & Row, 1964.
- Oberholtzer T. K., *The Kingdom Rest in Hebrews 3:1–4:13*, BSac 145 (1988) 185–96.
- Paciorek A., *List do Hebrajczyków. Tłumaczenie, wstęp, komentarz* (BL), Lublin 1998.
- Peterson D., *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the “Epistle to the Hebrews”*, SNTS.MS 47, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Proulx P., Sbhökel L.A., *Heb 4,12-13: componentes y estructura*, Bib 54 (1973), s. 331-339.
- Rhee V., *Faith In Hebrews: Analysis within the Context of Christology, Eschatology, and Ethics. Studies in Biblical Literature*. New York: Peter Lang, 2001.
- Robinson D.W.B., *The Literary Structure of Hebrews 1,1-4*, Australian Journal of Biblical Archeology 2 (1972):178-86.
- Schröger F., *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger* (Biblische Untersuchungen 4), Regensburg, Germany 1968.
- Scott B. R., *Jesus’ Superiority over Moses in Hebrews 3:1-6*, BSac 155, no. 2 (1998), 201-10.
- Smothers, T. G., „A Superior Model: Hebrews 1:1-4:13.” RevExp 82(1985), 333-43.
- Songer H. S., *A Superior Priesthood: Hebrews 4:14-7:28*, RevExp 82(1985), 345-59.
- Spicq C., *L’Épître aux Hébreux: Traduction, notes critiques, commentaire*. (Sources bibliques), Paris: Gabalda, 1977.
- Stanley S., *The Structure of Hebrews from Three Perspectives*, TynB 45, no. 2 (1994), 245-73.
- Stebler A., *Beweisstelle für die Gottheit Christi. Zu Hebr. III.1-6*, TPQ 1923, 461-468.
- Stern D. H., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004.
- Strack H., Billerbeck P. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München, 1926.
- Strobel A., *Die Psalmengrundlage der Gethsemane-Parallele Hebr. 5,7ff.*, ZNW 45 (1954), 252-266.
- Strobel A., *Hebräerbrief*, Göttingen 1975, ⁴1991.
- Swetnam J., *Form and Content in Heb. 1-6*, Bib 53 (1972), 368-85.
- Swetnam J., *Jesus as Λόγος in Hebrews 4,12-13*, Bib 62 (1981), s. 214-224.

- Szłaga J., *Ontyczne podstawy arcykapłańskiej misji Jezusa (Hbr 1, 1 – 3, 6)*, ZN KUL 19(1976) nr 4, s. 3-14.
- Tate M. E., *Psalms 51-100*, (WBC 20) Dallas 1990.
- Validity of Its Interpretation of Some Core Citations from the Psalms*, Dissertation, Fuller Theological Seminary, 1991.
- Vanhoye A., *A Structured Translation of the Epistle to the Hebrews*, tr. J. Swetnam. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1964.
- Vanhoye A., *Jesus „fidelis ei qui fecit eum” (Hebr 3, 2)*, Verbum Domini 45 (1967), 291-305.
- Vanhoye A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, 2nd ed. StudNeot 1. Paris/Bruges: Desclée de Brouwer, 1976.
- Vanhoye A., *List do Hebrajczyków*. w: Farmer W. R. (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, Warszawa 2000, s. 1608-1625.
- Vanhoye A., *Our Priest in God: The Doctrine of the Epistle to the Hebrews*. Rome: Biblical Institute Press, 1977.
- Vanhoye A., *Situation du Christ. Hébreux 1 – 2*, Paris 1969.
- Vanhoye A., *Structure and Message of the Epistle to the Hebrews*, Subsidia Biblica 12, Rome: Pontificio Institutio Biblico, 1989.
- Vos G., *The Teaching of the Epistle to the Hebrews*, Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1956.
- Wescott B. F., *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids: Eerdmans, 1984.
- Williamson R., *The Epistle to the Hebrews*, London: Epworth, 1965.
- Windisch H., *Der Hebräerbrief*. 2nd ed. HNT 14. Tübingen: Mohr, 1931.
- Witherington III B., *Letters and Homilies for Jewish Christians. A Socio-Rhetorical Commentary on Hebrews, James and Jude*, Nottingham, England, 2007.
- Wray J. Hoch. *Rest as a Theological Metaphor in the Epistle to the Hebrews and the Gospel of Truth. Early Christian Homiletics of Rest*. SBL.DS 166. Atlanta: Scholars Press, 1997.

5. Literatura uzupełniająca

- Allen E. L., *Jesus and Moses in the New Testament*, ExpTim 67 (1955-56), 104-6.
- Carson D. A., *Exegetical Fallacies*, 2nd ed., Grand Rapids: Baker, 1996.

- Carson D. A., Moo, Douglas J., *An Introduction to The New Testament*, Grand Rapids: Zondervan, 1992.
- Clendenen E. R., *Yahweh 's Rest in Psalm 95*, Dissertation, Dallas Theological Seminary, 1975.
- Comfort P., *Encountering the Manuscripts. An Introduction to the New Testament Paleography & Textual Criticism*, Nashville, Tennessee, 2005.
- Dahmen U., *Psalmen-und Psalter-Reception im Fruhjudentum. Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatic der Psalmenrolle 11QPs^a aus Qumran*, Leiden: Brill, 2003.
- Dodd C. H., *The Old Testament in the New*, London 1952.
- Dumbrell W. J., *The Spirits of Just Men Made Perfect*, EvQ 48 (1976), 154-59.
- Farmer W. R. (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, Warszawa 2000.
- Flynt P., *The Dead Sea Psalm Scrolls & Book of Psalm*, Brill, Leiden New York 1997.
- Fokkelman J. P., *The Psalm in Form. The Hebrew Psalter in its Poetic Shape*, Leiden: Deo Publishing 2002
- Gaffin J., Richard B., *A Sabbath Rest Still Awaits the People of God*, w: *Pressing Toward the Mark: Essays Commemorating Fifty Years of the Orthodox Presbyterian Church*, pp. 33-51. Edited by Charles G. Dennison and Richard C. Gamble. Philadelphia: Committee for the Historian of the Orthodox Presbyterian Church, 1986.
- Hanson A. T., *Jesus Christ in the Old Testament*, London 1965.
- Hay D. M., *Moses through New Testament Spectacles*, Int 44 (1990), 240-52.
- Hayes J. H., *The Resurrection as Enthronement and the Earliest Church Chrystology*, Int 22 (1968) 333-345.
- Hayes Z., *Visions of a Future: A Study of Christian Eschatology*, (New Theology Studies, 8), 1989.
- Hays R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Heaven: Yale University Press 1989.
- Jankowski A., *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, Kraków 2005.
- Kraus H. J., *Psalms 60-150: A Continental Commentary*, Minneapolis: Fortress 1993.
- Łach S., *Księga Liczb. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz – ekskursy*, (PŚST II, 2) Poznań 1970.
- Łach S., *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz*, (PŚST II-3), Poznań-Warszawa 1971.

- Łach S., *Księga Wyjścia. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz*, (PŚST I, 2), Poznań 1964.
- Łach S.(oprac.), Łach J. (przygotował do druku), *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz – ekskursy*, (PŚST VII, 2) Poznań 1990.
- Łach, S., *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz*, (PŚST I-1), Poznań 1962.
- Lincoln A. T., *Paradise Now and Not Yet: Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought with Special Reference to His Eschatology*, Grand Rapids: Baker Book House, 1981.
- Lindars B., *New Testament Apocalyptic*, London 1961.
- Marshall H., *Kept by the power of God: A Study of Perseverance and Falling Away*, 3d ed. Carlisle: Paternoster, 1995.
- Martin R. P., Carmen C., *Philippians ii.5-11 in recent interpretation and in the setting of early Christian worship*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, 18-19.
- Metzger B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Second Edition, Freiburg, 1994 (6th printing, 2005).
- Miller M. P., *Targum, Midrash and the Use of the Old Testament in the New Testament*, JSJ 2 (1971), 29-82.
- Muchowski P., *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2005.
- Nutting H. C., *The Modes of Conditional Thought's*, AJP 24 (1903).
- Porter S. E., *Idioms of the Greek New Testament*. Sheffield: JSOT Press, 1992.
- Sanders J. T., *The New Testament Christological Hymns: Their Historical Religious Background*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Schille G., *Fruchristliche Hymnen*, wyd. 2. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1965.
- Stern D. H., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004.
- Strack H., Billerbeck P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1926.
- Tate M. E., *Psalms 51-100*, (WBC 20) Dallas 1990.

WSTĘP

Wśród pism Nowego Testamentu, *List do Hebrajczyków* wyróżnia się pewnymi wyjątkowymi cechami. Z jednej strony, jest wspaniałą, misternie skonstruowaną księgą. Co ciekawe, autor tej księgi używa bardzo wielu form stylistycznych powszechnie używanych w tekstach Starego Testamentu, jak też zakłada doskonałą znajomość Starego Testamentu. Z drugiej strony *List* ten stanowi pewną tajemnicę, wynikającą z trudności w zrozumieniu i wyjaśnieniu niektórych kwestii. Brakuje ważnych informacji, które mogłyby pomóc rozjaśnić trudności – nie wiemy, kto jest autorem księgi, do kogo dokładnie jest skierowana, jaka jest jej struktura i co jest jej głównym przesłaniem. Do połowy XX wieku nie było zbyt wiele naukowych opracowań tej księgi. Dopiero w drugiej połowie XX i na początku XXI wieku bibliści zaczęli więcej pisać na jej temat.

Duży wkład w badanie struktury tej księgi miał flamandzki biblista Albert Vanhoye¹, który pokazał zasadnicze elementy łączące tę księgę w całość. Drobnej, choć istotnej poprawki tej struktury dokonał w swej pracy doktorskiej amerykański uczoney George Guthrie².

W najwcześniejszym tekście *Listu do Hebrajczyków*, jaki dotarł do nas – jest to tekst na papirusie o nazwie P46 (pochodzącym z początku III w. n.e.), *list* jest umieszczony wśród pism apostoła Pawła zaraz za *Listem do Rzymian*³. Odzwierciedla to, bez wątpienia, przekonanie kościoła wschodniego, który odwoływał się do bardzo ostrożnych wypowiedzi niektórych szanowanych uczonych aleksandryjskich. Język grecki, w którym napisano *Hebrajczyków* jest o wiele bardziej elegancki od greki Pawła, a konsekwencja w użyciu środków retorycznych zadziwiająca. Nie ma wątpliwości, że istnieje duże podobieństwo pomiędzy językiem greckim w *Liście do Hebrajczyków* a greką Łukasza w *Dziejach Apostolskich*, a zwłaszcza w mowie Szczepana (Dz 6 – 7)⁴. Obecnie naukowcy biblijni wysuwają propozycję autorstwa wielu innych osób. Aby móc

¹Albert Vanhoye, *Structure and Message of the Epistle to the Hebrews*. Subsidia Biblica 12. Rome: Pontificio Institutio Biblico, 1989.

²G. H. Guthrie, *The Structure of Hebrews: A Text-linguistic Analysis*. Dissertation, Southwestern Baptist Theological Seminary, 1991.

³Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków* (NKB NT XV), Częstochowa 2018, s. 30-31.

⁴T. Jelonek, *Problem autorstwa Listu do Hebrajczyków*, AnCrac 18 (1986), s. 205-243. Zobacz też David L. Allen, *Authorship of Hebrews* (New American Commentary Studies in Bible and Theology), 2010.

powiedzieć z całym przekonaniem, kto jest autorem tej księgi chyba musimy powtórzyć za Orygenesem: „Prawdę mówiąc, tylko Bóg wie, kto napisał ten list” (H.E. 6.25.14). Ostatnia znacząca obrona Pawłowego autorstwa Listu do Hebrajczyków została napisana prawie wiek temu. Obecnie prawie nikt nie podjąłby się takiego wysiłku. Poza różnicami w słownictwie, stylu greki oraz użyciu środków retorycznych (co samo w sobie nie obala autorstwa Pawła, czyni je jednak mniej prawdopodobnym), brak samookreślających powitań na początku dokumentu, czyli tego, co było powszechną praktyką Pawła, utrudnia wiarę w jego autorstwo.

1. Problem badawczy

Powodem napisania tej pracy jest brak całościowej, dokładnej analizy fragmentu Listu do Hebrajczyków 3,1-4,13 we współczesnych badaniach tego Pisma. Jest wiele opracowań odnoszących się do pierwszych dwóch rozdziałów tej księgi, czy też późniejszych fragmentów po Hbr 4, 13. Natomiast nie ma dokładnego pokazania całościowego charakteru Hbr 3,1 - 4,13. Istnieje wiele prac na temat Hbr 3,1-6, czy też 3,7-19, lub 3,7-4,11, ale brak jest podejścia całościowego do tego całego fragmentu.

2. Cele pracy

Pierwszym celem tej pracy jest przeprowadzenie szczegółowej egzegezy fragmentu, uwzględniając tłumaczenie z greki, krytykę tekstu, strukturę literacką oraz analizę retoryczną. Analiza ma wykazać, że fragment ten stanowi spójną całość w kontekście Listu do Hebrajczyków.

Drugim celem jest ukazanie wyższości Jezusa Chrystusa nad Mojżeszem. Pomimo wielkości osoby Mojżesza Izraelici nie weszli do Ziemi Obiecanej jako miejsca ostatecznego odpoczynku. Wielkość Chrystusa przewyższa każdą, nawet najważniejszą osobę, którą dla Hebrajczyków był Mojżesz, gdyż On wprowadził Nowy Lud Boży do miejsca wiecznego odpoczynku.

Trzecim celem pracy jest przedstawienie teologicznego znaczenia odpoczynku. Praca wyjaśni, czym jest odpoczynek, o którym mowa w Hbr 3,1 – 4,13, zarówno w kontekście historycznym (Mojżesz i Jozue), jak i nowotestamentowym (Jezus Chrystus).

Ostatnim celem będzie wykazanie, że odpoczynek, którego Izraelici nie doświadczyli za czasów Mojżesza i później Jozuego jest dostępny dla odbiorców tej księgi. Autor Listu wskazuje, że ten odpoczynek jest dostępny nie tylko dla pierwotnych

adresatów, ale również dla współczesnych wierzących. Kluczowe jest jednak zrozumienie, że wieczny odpoczynek można osiągnąć jedynie przez wiarę w Jezusa Chrystusa, a nie poprzez jakąkolwiek inną osobę.

Podsumowując, niniejsza praca ma na celu wykazanie, że w Liście do Hebrajczyków 3,1 – 4,13 autor przedstawia wyższość Jezusa Chrystusa i Jego dzieła nad Mojżeszem, argumentując, że odpoczynek, którego Izraelici nie doświadczyli za czasów Mojżesza i Jozuego, jest dostępny dla wierzących jedynie przez wiarę w Jezusa Chrystusa. Poprzez szczegółową egzegezę tego fragmentu, praca ta pokaże, że tylko Chrystus, jako Syn Boży i wielki arcykapłan nowego przymierza, może zapewnić pełnię odpoczynku.

Praca ta wniesie nowy wkład do nauki biblijnej i teologicznej z kilku powodów, m.in.

- Posłuży się nowym tłumaczeniem fragmentu,
- Ukaże dokładną strukturę chiastyczną fragmentu,
- Porówna tekst hebrajski, Septuagintę i wydania krytyczne.

W ten sposób, praca ta nie tylko wypełnia luki w istniejącej literaturze, ale także dostarcza nowych narzędzi i perspektyw do dalszych badań nad Listem do Hebrajczyków i jego teologicznym przesłaniem.

Zanim jednak rozpocznie się proces analizy fragmentu, należy ustalić pewne fakty.

3. Pierwotni odbiorcy

Bez świadomości tego, do jakich ludzi skierowany był List do Hebrajczyków trudno jest zrozumieć wszystko, co w nim się znajduje. Tekst tej księgi kreśli przed nami pewien obraz odbiorców i obraz ten będzie stanowił nasz punkt wyjścia. Kim zatem są odbiorcy Listu?

1. Wydaje się, że *List do Hebrajczyków* dotyczy jakiegoś określonego lokalnego zgromadzenia wierzących. Autor stara się odróżnić to zgromadzenie zarówno od jego przywódców, jak i od innych kościołów w podobnym, prawdopodobnie miejskim (13,14), położeniu (13,17. 24).

Na położenie w mieście wskazuje praktyczne nauczanie przekazane czytelnikom w 13,1-6. Sprawy takie jak: potrzeba gościnnego przyjmowania odwiedzających chrześcijan (13,2); „pamięć” o uwięzionych chrześcijanach (w. 3), troska o świętość

małżeńską i o czystość seksualną (w. 4), ostrzeżenie przed zachłannością i materializmem (ww. 5-6) – wszystko to bardziej pasuje do środowiska miejskiego niż wiejskiego.

2. Zgromadzenie to było prawdopodobnie kościołem domowym, który mógł się spotykać w jakimś zwykłym pokoju w domu prywatnym (por. użycie określenia „dom” w 3,6; 10,21). Grupa najprawdopodobniej nie była zbyt duża – być może liczyła 15-30 osób. Wchodziła ona prawdopodobnie w skład większej sieci lokalnych zgromadzeń domowych rozrzuconych po całym mieście. Liczba wierzących uległa w ostatnim czasie zmniejszeniu na skutek wycofywania się ze wspólnych zebrań (10,25).
3. Korzenie tej społeczności sięgały prawdopodobnie zgromadzenia helleńskiego w żydowskiej części miasta. Głównym źródłem autorytetu była dla nich Biblia Hebrajska w starej wersji greckiej. Z pewnością byli oni obeznani ze starotestamentowymi historiami i to do tego stopnia, że autor może odwoływać się na przykład do historii Ezawa, bez zbędnych szczegółów (12,17). Już na samym początku Listu autor nawiązuje kontakt z odbiorcami, używając języka, jaki wyraźnie opiera się na tradycji mądrościowej (1,3) w judaizmie hellenistycznym.
4. Korzenie wywodzące się z synagogi hellenistycznej widoczne są również w aluzjach do aniołów jako do niebiańskich pośredników starego objawienia (2,2). Idea ta, mimo że nie pojawia się w Księdze Wyjścia 19-20 (choć w Pwt 33,2 można odnaleźć do niej aluzje), została rozwinięta przed pierwszym wiekiem i rozpowszechniła się wśród żydowskich społeczności diaspory (por. Gal 3,19; Dz 7,38. 53).
5. Można wysunąć hipotezę, że pierwotnymi odbiorcami byli wierzący i ludzie, którzy znali naukę chrześcijańską, ale jej nie przyjęli.

4. Miejsce powstania księgi

Nie mając pewności odnośnie do tego, kto był autorem *Listu do Hebrajczyków* jesteśmy jeszcze mniej pewni geograficznego miejsca jego powstania. Jedyny wyraźny ślad znajduje się w 13,24: „Pozdrawiają was (bracia) z Italii”. Niestety, wyrażenie to nie jest jasne. Może odnosić się do grupy wierzących z Italii, którzy opuścili swoją ojczyznę i którzy przesyłają pozdrowienia do domu (w tym przypadku List byłby posłany „do Italii”, nie wiemy jednak skąd) lub do wierzących w Italii (w tym przypadku nie możemy określić przeznaczenia, Listu wiemy jednak, iż autor pisze go z Italii).

Jak zauważa ks. A. Malina, użycie terminu ἡγέομαι (Hbr 13, 7.17.24) – *przewodniczyć*, wskazuje na Rzym jako na miejsce powstania tej księgi⁵. Jako miejsce powstania podaje się też Aleksandrię w Egipcie, a to ze względu na powiązania treściowe i terminologiczne z dziełami Filona Aleksandryjskiego⁶.

5. Czas powstania księgi

Wydaje się, że księga została napisana przed zburzeniem Świątyni Jerozolimskiej, skoro autor tej księgi wielokrotnie odnosi się do składanych ofiar i nie wspomina nic o tym, że świątynia ta została zniszczona (Hbr 7,27-28; 8,3-5; 9,7 – 8. 25; 10,1-3. 8; 13,10-11). Najprawdopodobniej zatem List ten powstał pomiędzy rokiem 60 a 70, przy czym bliżej roku 70. Więcej informacji i argumentacji na temat daty powstania tej księgi można znaleźć w naukowych wstępach do Nowego Testamentu.

6. Główny temat Listu do Hebrajczyków

Głównym tematem tej księgi jest bezwzględna **wyższość Syna Bożego, Jezusa Chrystusa**, wyższość, która nie podlega żadnemu zagrożeniu, czy to ze strony aniołów czy też istot ludzkich. Właśnie dlatego zainaugurowane przez Niego przymierze jest ważniejsze od wcześniej zawartych. Jego kapłaństwo jest lepsze od kapłaństwa Lewiego, a ofiara, jaką złożył ma bezwzględnie większą wartość od ofiar składanych według Przymierza Mojżeszowego.

W rzeczywistości bowiem celem wszystkich wcześniejszych objawień było oczekiwanie oraz pokazywanie na Niego i na błogosławieństwa, jakie przyniósł ze sobą. Temat o wyższości Chrystusa nie stanowi materiału dla abstrakcyjnych rozważań – jego cel zawiera się we fragmentach nauczających o Jezusie: o prawdziwości Jego objawienia (2,1-4), o Jezusie jako panującym nad swym domem, stąd oczekującym wierności i posłuszeństwa (3,7 – 4,11); o Jezusie jako wielkim arcykapłanie (4,14-16); o doskonaleniu wiary i nadziei w Nim (5,11– 6,12); o konieczności pamiętania, że Jezus jest jedyną doskonałą ofiarą, a zarazem kapłanem nowego przymierza (10,19-39); o wierności Mu jako Pośrednikowi Nowego Testamentu i Temu, który jest ten sam

⁵ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, dz. cyt. s. 78.

⁶ Por. J. Cambier, *L'Épître aux Hébreux*, w: *Introduction de la bible*, t. 2, *Nouveau Testament*, red. A. Robert, A Feuillet, Tournai 1959, s. 534-535.

„wczoraj i dziś, ... także na wieki” (12,1 –13,17). Celem tych wszystkich rozważań i zaleceń jest pokazać czytelnikom wyjątkowość osoby Jezusa Chrystusa oraz przestrzec ich przed odwróceniem się od wiary chrześcijańskiej i powrotem do wcześniejszych praktyk religijnych.

7. Struktura księgi

Większość badaczy zgadza się również z tym, że księga ta została bardzo uważnie skonstruowana, wątpliwości dotyczą jednak kształtu tej struktury. Niektórzy, koncentrując się na obszernych blokach tematycznych, twierdzą, że dowód na wyższość Jezusa i wiary chrześcijańskiej znajduje się pomiędzy 1,1 i 10,18, a pozostała część księgi zawiera napomnienia (10,19 – 13,25). Większość specjalistów jednak uważa tę sugestię za zbyt ogólnikową. Już bowiem w początkowej części można odnaleźć napomnienia, a dowód znajduje swoje przedłużenie w części końcowej. Niektórzy, zwracając uwagę na kluczowe słowa, wstawki literackie itp., twierdzą, że główna część księgi to Hbr 8,1 – 9,28. Struktura Listu będzie omówiona dokładniej w czwartym rozdziale.

8. Stan badań

Istnieje bardzo wiele naukowych opracowań dotyczących autorstwa tej księgi⁷. Wiele opracowań dotyczy też wyższości Jezusa nad aniołami (Hbr 1 – 2), jak również arcykapłaństwa Jezusa Chrystusa według porządku Melchizedeka⁸ i jego wyższości nad kapłaństwem Aarona (Hbr 4,14 – 10,18). Oprócz tego częstym tematem jest posługa Jezusa Chrystusa oparta na lepszym przymierzu⁹, lepszym przybytku oraz oparta na jednej ofierze raz na zawsze. Bardzo często omawiany jest również rozdział 11¹⁰, bo jest tam mowa o mężach wiary, oraz podobnie rozdziały 12 i 13, gdzie jest mowa o wierze i zachęta do wytrwałości w niej.

⁷ David L. Allen, *Authorship of Hebrews* (New American Commentary Studies in Bible and Theology), 2010. W swej książce przedstawia propozycje autorstwa różnych osób, tj. Akwilla, Sylasa, Tymoteusza, Apollosa i innych. Biblijna szkoła krakowska uważa, że autorem jest św. Łukasz, ewangelista: T. Jelonek, *Problem autorstwa*, (Listu do Hebrajczyków 1), Kraków 2006.

⁸ Roman Bogacz, *Kapłaństwo Chrystusa na wzór Melchizedeka (Hbr 7, 1-28)*, AnCraC 34(2002) s. 121-130.

⁹ Roman Bogacz, *Misja Chrystusa w świetle hapax legomenów (List do Hebrajczyków 2)*, Kraków 2006, s. 768.

¹⁰ Jednym z wielu przykładów jest Richard D. Phillips, *Faith Victorious: Finding Strength and Hope from Hebrews 11*, 2002.

Natomiast perykopa 3,1 – 4,13 jest omawiana przez naukowców biblijnych raczej fragmentami, a nie w całości. Jedyne komentarze do Listu traktują ją całościowo, ale nie przedstawiają dokładnej analizy tego fragmentu z powodu ograniczenia objętości komentarza. Poza tym większość komentarzy przyjmuje formę popularnonaukową, nie ściśle naukową, a tym przypadku bardzo ważne jest umieszczenie tej perykopy w kontekście całej księgi oraz jej przesłania.

9. Metoda badań

Autor niniejszej rozprawy będzie posługiwał się egzegezą historyczno-krytyczną. Analiza każdego paragrafu będzie odbywać się następującymi krokami: (1) tłumaczenie własne fragmentu z greki *koine*; (2) krytyka tekstu; (3) odkrycie i przedstawienie struktury fragmentu z uwzględnieniem form i figur stylistycznych; (4) komentarz do wersetów wraz z analizą znaczenia słów lub fraz; (5) krótkie podsumowanie fragmentu.

10. Struktura pracy

Rozprawa ta składa się z pięciu rozdziałów, krótko omówionych poniżej.

W rozdziale I przeprowadzona zostanie dokładna analiza fragmentu Listu do Hebrajczyków 3,1-6, ze szczególnym uwzględnieniem trzeciego trybu warunkowego w języku greckim oraz rozbudowanej struktury chiastycznej. Tematem tego fragmentu jest wyższość Jezusa Chrystusa nad Mojżeszem, co zostanie pokazane przez funkcje pełnione w „domu”. Mojżesz jest przedstawiony jako sługa w domu Bożym, natomiast Chrystus jako budowniczy tego domu. Zatem Jezus ma wyższą pozycję jako budowniczy domu. Pokazane zostanie również, dlaczego ten fragment jest tak ważny dla pierwszych odbiorców.

W rozdziale II przedstawiony będzie bunt w Kadesz Barnea i jego skutki, opisane w Hbr 3,7-11. Konsekwencje tego buntu są bardzo istotne – Izrael nie wszedł do miejsca odpoczynienia. Jest to przestroga dla odbiorców, że skutki ich niewiary wobec Chrystusa będą jeszcze większe. W rozdziale tym będzie przeprowadzona dokładna analiza użycia cytatu z Psalmu 95 w tłumaczeniu Septuaginty, ponieważ prawie cały ten fragment składa się z długiego cytatu z tego Psalmu.

W rozdziale III nastąpi analiza dalszego fragmentu Listu do Hebrajczyków, czyli 3,12-19, gdzie autor księgi przedstawia, jakie skutki przyniosła niewiara pokolenia na

pustyni. Wiara i posłuszeństwo różnią się od siebie, ale nie ma posłuszeństwa Bogu bez prawdziwej wiary. Z powodu swojej niewiary ówczesny lud nie mógł wejść do Ziemi Obiecanej – Kanaanu. Autor ostrzega odbiorców Listu, żeby pamiętali o tym i nie okazali tego samego nieposłuszeństwa Bogu wynikającego z niewiary.

W rozdziale IV zostanie omówione ostrzeżenie wypływające z doświadczeń Izraela (4,1-13) oraz znaczenie słowa Bożego. Będzie też pokazane dzieło Mojżesza i Jozuego w kontekście odpoczynku jako procesu niezakończonego, ale doświadczanego jako rzeczywistość ziemską. Natomiast w Nowym Testamencie odpoczynek ten jest rozumiany jako rzeczywistość niebieska, jako rezultat zbawienia – dzieła Jezusa Chrystusa dla wierzących. Pokazane zostanie, jak Hbr 4,12-13, gdzie mowa jest o żywym słowie Bożym, odnosi się do całości tego fragmentu. Przedstawione zostaną też dwie alternatywne interpretacje znaczenia tych wersetów w oparciu o znaczenie frazy „Słowo Boże” (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ).

W rozdziale V nastąpi podsumowanie całości egzegezy fragmentu Listu do Hebrajczyków 3,1 – 4,13 w odniesieniu do pierwotnych odbiorców oraz omówienie znaczenia tego fragmentu dla współczesnych odbiorców.

Rozdział I

Wyższość Jezusa nad Mojżeszem (3,1-6)

1. Kontekst Hebrajczyków 3,1-6

Autor Listu do Hebrajczyków rozpoczyna swoje dzieło od stwierdzenia, że Bóg wielokrotnie przemawiał do narodu izraelskiego przez proroków (1,1-2). Prorocy otrzymywali przesłanie od Boga, które później przekazywali ludowi. Czynili to za pomocą słów (np. Ozeasz przemawiał do Izraela – Oz 4,1-4), znaków (np. Ezechiel leży na lewym i prawym boku symbolizując w ten sposób pokutę za winę Izraela i Judy – Ez 4, 4-8), przypowieści (np. Natan w przypowieści o biednym człowieku i owieczce – 2 Sm 12,1-4 oraz innych form przekazu. Prorocy przemawiali do narodu wielokrotnie w chwilach, kiedy odchodził od Boga lub kiedy szukał rady u Niego. Bóg w ten sposób nie tylko komunikował swoją wolę, ale też objawiał coraz pełniej swój charakter, swój sposób myślenia i działania oraz oczekiwania wobec swojego narodu wybranego. Bóg przemawiał w ten sposób do ojców, czyli do przodków odbiorców tej księgi. *W ostatecznych dniach* przemówił przez Syna do ówczesnego pokolenia Żydów. Było to objawienie Boga wcielonego – Jezusa Chrystusa. W prologu (1,1-4) Autor używa terminu \acute{o} θεός, gdzie rzeczownik „Bóg” jest określony rodzajnikiem, który oznacza rzeczywistość już dobrze znaną¹. Odbiorcy księgi wychowali się w kulturze, w której prawda ta nie ograniczała się do życia religijnego, ale obejmowała życie codzienne i obyczaje. Bóg Jahwe był częścią ich tożsamości religijnej i narodowej. Natomiast słowo Syn (υἱός) pojawia się bez rodzajnika. Oznacza to wprowadzenie nowej rzeczywistości, jeszcze nieznaną słuchaczom. Kolejne wersety prologu, a później reszta księgi, wyjaśniają istotę natury Syna oraz Jego dzieło.

¹ Por. Roman Bogacz, Notatki z wykładu LIST DO HEBRAJCZYKÓW, rozdział 1.

Ten Syn przedstawiony jest jako dziedzic wszystkich rzeczy, jako równy Ojcu i tak jak On będący Bogiem (1,3)². Jest On aktywnym uczestnikiem całego stworzenia (razem z Ojcem stworzył wszechświat). Podtrzymuje jego istnienie *słowem swej potęgi* (1,3). Dokonał oczyszczenia z grzechów, a po zakończeniu Swego dzieła zasiadł po prawicy Majestatu, tj. Ojca w Niebie.

Autor po przedstawieniu wyższości Jezusa i Jego dzieła nad prorokami stwierdza wyższość Jezusa jako Syna nad aniołami w wersecie 1,4. Dalej rozwija tę myśl aż do końca rozdziału drugiego.

Dla pokazania wyższości Jezusa Chrystusa nad aniołami (1, 5-14) autor najpierw posłużył się trzema kontrastami, w których uzasadnia swoją tezę³. Pierwszy zawarty jest w wersetach 1, 5-6; drugi w 1, 7-12; trzeci w 1, 13-14. Antytezy te ukazują, jak wielka jest różnica pomiędzy Synem Bożym a aniołami. To, co zostało wypowiedziane do Syna, nie było powiedziane do kogokolwiek, nawet do aniołów.

W pierwszej antytezie przedstawiony jest Jezus jako Syn Boży, któremu aniołowie mają oddawać pokłon⁴. Istnieje więc kontrast pomiędzy Nim a aniołami, którzy są jego sługami. O żadnym z aniołów Bóg nie powiedział, że jest synem przez Niego zrodzonym, ani też nawet, że stanie się jego Ojcem. W celu potwierdzenia tego argumentu autor cytuje Stary Testament, który dla Żydów ma niepodważalny autorytet.

Druga antyteza (1,7-12) została utworzona jakby na wzór inauguracyjnych przemówień podczas inronizacji króla. Przemówienia te opisują władzę Syna i jej charakter oraz wyznaczają obowiązki podwładnym. Aniołowie mają być sługami szybkimi jak wicher (1,7). Syn jako król będzie siedział na wiecznym tronie i z tego tronu będzie rządził wiecznie (1,8). To miejsce i pozycja Syna została ustanowiona przez Ojca, który namaścił Syna (1,9). Tak więc przy drugiej antytezie aniołowie już nie tylko zostali zaproszeni do oddawania czci Pierworodnemu, ale zostali podporządkowani jego władzy⁵. Wersety Hbr 1, 10-12 stanowią fragment Psalmu 102, 26-28. Jezusowi jest przypisany tytuł Pan (κύριος). Jest On władcą całego stworzonego wszechświata. W tekście greckim Psalmu tytuł Pan (κύριος) odnosił się do Boga Stwórcy. W *Liście do*

² Analiza tego znajduje się np. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text* (NIGCT), Grand Rapids 1993, s. 99 i G. W. Buchanan, *To the Hebrews* (AB), New York 1972, ss. 6-7.

³ Por. G. C. Bottini, *Forma e composizione della Lettera agli Ebrei*, w: R. Corona (red.), *Lettera agli Ebrei. Lettura esegetico-esistenziale*, L'Aquila 1994, s. 41.

⁴ Na temat struktury tego fragmentu i jego analizy por. P. Ellingworth *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text* (NIGCT), Grand Rapids 1993, s. 119 i J. P. Meier, *Symmetry and Theology in the Old Testament Citation of Heb 1, 5-14*, Bib 66 (1985), ss. 504-533.

⁵ N. Casalini, *Agli Ebrei. Discorso di esortazione*, Jerusalem 1992, s. 77.

Hebrajczyków został on przypisany Synowi wraz z całą treścią, którą psalmista odnosił do Boga, a w tym kontekście wszystkie wymienione prerogatywy zostały przeniesione na Syna⁶. Jezus jest stwórcą wszechświata. Stworzony wszechświat przeminie, Stwórca jako niestworzony Syn pozostanie. Wszystko, co zostało stworzone przeminie, natomiast Syn jest niezmienny i nigdy nie przeminie.

Trzecia antyteza, podobnie jak i pierwsza, została wprowadzona przez Autora tą samą formułą: *Do którego z aniołów kiedykolwiek powiedział* (Hbr 1, 13). Ta szczególna forma wypowiedzi wskazuje, że słowa zacytowanego wersetu Ps 110(109), odnoszą się wyłącznie do Syna i nigdy nie zastosowano ich w odniesieniu do aniołów. Te stworzenia, najwyższe w swojej pozycji względem Boga, nigdy nie były i nie zostaną zaproszone, aby zająć miejsce na tronie po prawicy Majestatu na wysokości. Tylko Jezus jako Syn był godzien zająć miejsce po prawicy Boga Ojca po wykonaniu dzieła zbawienia na ziemi⁷. Wszystko zostało poddane pod Jego stopy, włącznie z wrogami. Natomiast aniołowie są duchami służebnymi, posyłanymi na pomoc ludziom, *którzy mają odziedziczyć zbawienie* (Hbr 1,14).

Porównując Chrystusa z aniołami (Hbr 1,5-14), Autor księgi postawił ich w kompletnej opozycji do Niego⁸ (pokazuje kontrast między nimi). Jezusa wezwał Bóg do tego, aby zasiadł na tronie po Jego prawicy i razem z Nim rozpoczął królowanie. Aniołowie natomiast zostali powołani do pełnienia posług i to nie tylko względem Boga oraz Jego Syna, ale ich zadaniem jest dopomóc ludziom, aby mogli posiadać zbawienie. Aniołowie są więc przedstawieni jako ci, których Bóg stworzył i przeznaczył do pełnienia roli służebnych.

Po ukazaniu, kim jest Syn, w zestawieniu z pozycją i rolą aniołów w świecie, Autor zwraca się do czytelników, kierując do nich kilka zdań zachęty i napomnienia (Hb 2,1-4). Po pierwsze, zachęca ich, aby to, co usłyszeli, zastosowali praktycznie w swoim życiu. Skoro nieposłuszeństwo wobec słowa, które zostało przyniesione przez aniołów (tj. Prawo ST) sprowadzało sprawiedliwą karę, to o ileż większa będzie kara za nieposłuszeństwo wobec objawienia Chrystusowego. Istotą tego objawienia było

⁶ Por. T. Horak, *Opis osoby Jezusa w Liście do Hebrajczyków*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 13 1992, s. 34.

⁷ Por. J. D. Pentecost, *A Faith that Endures. The Book of Hebrews Applied to the Real Issues of Life*. Grand Rapids 1992, ss. 51-52.

⁸ Autor do tego celu użył zbioru cytatów zaczerpniętych ze Starego Testamentu, zwany kateną. Na temat kateny w Liście do Hebrajczyków zob. J. W. Thompson, *The structure and purpose of the Catena in Heb 1:5-13*, CBQ 38(1976) ss. 352-363; J. P. Meier, *Symmetry and Theology in the Old Testament Citation of Heb 1,5-14*, Bib 66(1985) ss. 504-533; S. Motyer, *The Psalm quotation of Hebrews 1: a hermeneutic-free zone?* TynB 50(1999) z. 1, ss. 3-22.

zbawienie – ogłoszone i dokonane na krzyżu. To dzieło zostało potwierdzone przez Boga Ojca znakami i cudami oraz udzielaniem Ducha Świętego według Jego woli. Z powodu potwierdzenia tego objawienia odbiorcy listu są zobowiązani do posłuszeństwa temu objawieniu i każde zaniechanie tego posłuszeństwa przynosi konkretną dyscyplinę.

Po tym krótkim przypomnieniu Autor wraca do głównego tematu, czyli wyższości Chrystusa i Jego dzieła nad aniołami. Ten temat jest przedstawiony w perykopie (2,5-14). Perykopę tę można podzielić na dwie części 2,5-9 i 2,10-18⁹.

Fragment 2, 5-9 Autor rozpoczyna od zdania: *Nie aniołom bowiem poddał przyszły świat, o którym mówimy* (2,5). Werset ten wyraźnie zaprzecza dominującej roli aniołów we wszechświecie. Dalej wprowadza cytat z Ps 8, 4-6 (Ps 8,5-7 LXX), który komentuje. Chociaż psalmista zachwyca się miłością Boga do człowieka, to Autor *Listu* odnosi cytowany fragment do Jezusa, tak jakby mówił tylko i wyłącznie o Nim.

Negatywne stwierdzenie Autora jednoznacznie wyeliminowało branie pod uwagę aniołów w aspekcie analizowanego zagadnienia (2,5). Jednak Hagiograf używa bardzo precyzyjnego języka i można dzięki tej wypowiedzi uzyskać jeszcze inne informacje¹⁰. Na określenie świata użył on terminu οἰκουμένη. To samo słowo wystąpiło już w 1, 6. Oznaczało ono: *zamieszkałą ziemię*, natomiast w połączeniu z wyrażeniem τὴν μέλλουσαν (od μέλλω mieć zamiar, pozostać) – *przyszły świat, królestwo Chrystusa*. Tak więc Autor wyraźnie określa, że nie ma na myśli obecnego świata, będącego we władaniu ludzi lub, w ujęciu św. Jana, podporządkowanego szatanowi. On swoje rozważanie kieruje ku światu przyszłemu, w którym będzie panować Boża sprawiedliwość¹¹.

Cytując Ps 8,4-6, Autor interpretuje go jako mesjański¹². „Syn Człowieczy” jest mesjańskim tytułem (Dan 7,13-14). Jezus jako człowiek w czasie swojej ziemskiej służby był czasowo unижony wobec aniołów. Jego koronacja nastąpiła podczas Jego wniebowstąpienia, kiedy otrzymał również władzę nad całym stworzeniem (Flp 2,5-11)¹³. Wszystkie stworzenia, które Mu obecnie podlegają, ugną się wobec Niego, kiedy

⁹ Por. H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Epistle to the Hebrews*. (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary of the Bible). Fortress Press: Philadelphia 1989, ss. 69-103; R. P. Gordon, *Hebrews*. Sheffield Phoenix Press 2008, ss. 65-81; W. L. Lane, *Hebrews 1-8*, (WBC 47A) Dallas 1991, ss. 41-67. Niektórzy, jak G. L. Cockerill, dzielą je na trzy części: 2,5-9; 10-13; 14-18, por. G. L. Cockerill, *The Epistle to the Hebrews* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids 2012, ss. 125.

¹⁰ Zob. Roman Bogacz, Notatki z wykładu List do Hebrajczyków, rozdział 2.

¹¹ Pełniejszą analizę terminu „przyszły świat” w Hbr 2,5 zob. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids 1993, ss. 144-147.

¹² Zob. Donald R. Glenn, „Psalm 8 and Hebrews 2: A Case Study in Biblical Hermeneutics and Biblical Theology” in *Walvoord: A Tribute*, s. 44.

¹³ Thomas Constable, *Dr Constable Notes on Hebrews*. Dallas 2001, ss. 27-28.

powróci powtórnie na ziemię i dokona sądu nad światem. Chociaż wierzący nie widzą jeszcze Jezusa uwielbionego na ziemi, to jednak oczyma wiary widzą go uwielbionego w niebie. Ojciec uhonorował Jezusa chwałą i zaszczytami, bo wytrwał aż do śmierci. Dostał śmierci, bo wolą Ojca było to, aby objął nią każdego człowieka. Taki był boski cel wcielenia. Śmierć Jezusa Chrystusa dotyczyła wszystkich ludzi, bo przez tę śmierć zapłacił On karę za grzechy każdej istoty ludzkiej (por. 1 J 2,2; 2 P 2,1; J 3,16)¹⁴. Jego śmierć była wystarczająca dla wszystkich, ale jej skutki dostępne są tylko dla tych, którzy ufają, że jest ona jedynym sposobem zaspokojenia wymogów boskiej sprawiedliwości.

Dalej Autor przedstawia szczegółowe aspekty wcielenia – dzieło Jezusa Chrystusa w odniesieniu do ludzi (2,10-18).¹⁵

Pierwszą przyczyną wcielenia było przyprowadzenie wielu synów do chwały (2,10-13). Celem Chrystusa nie było wywyższenie siebie samego, ale współdziałanie w Jego chwale wielu ludzi, którzy uwierzą w Niego i przez to staną się dziećmi bożymi. Jezus staje się przewodnikiem ich zbawienia.

Drugą przyczyną wcielenia podaną w wersecie 14 jest pokonanie diabła. Jezus, przyjmując ludzkie ciało i krew, stał się w pełni człowiekiem. Dzięki temu stał się taki, jak wszyscy ludzie i mógł zaznać śmierci. Jego śmierć na krzyżu była jednocześnie bożym sądem nad szatanem. Przez swoją śmierć położył kres panowaniu szatana nad światem. Ten sąd dotyczy również związanie szatana na tysiąc lat (Ap 20,2-3) oraz kary wiecznej w jeziorze ognia i siarki (Ap 20,10).¹⁶

Jezus stał się człowiekiem po to, aby wyzwolić ludzi z niewoli lęku przed śmiercią (2,15). Ten lęk związany jest z sądem. Tylko wiara w Jezusa chroni ludzi przed sądem skazującym na potępienie (Rz 8,1; J 5,24). Człowiek, który przyjął usprawiedliwienie od

¹⁴ Thomas Constable, *Dr Constable Notes on Hebrews*. Dallas 2001, s. 28.

¹⁵ Rozpoczęcie tego fragmentu od „gar” może być również interpretowane jako przedstawienie powodu, dlaczego Jezus musiał umrzeć (np. Philip Edgcumbe Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977, ss. 97-98), a nie jako przedstawienie przyczyn wcielenia. Jednakże Lane, *Hebrews 1-8*, s. 55, J. D. Pentecost, *A Faith that Endures. The Book of Hebrews Applied to the Real Issues of Life*, Grand Rapids 1992, ss. 61-68, H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Epistle to the Hebrews*. (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary of the Bible), Fortress Press: Philadelphia 1989, ss. 79-82, P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text* (NIGCT) Grand Rapids 1993, s. 158, G. L. Cockerill, *The Epistle to the Hebrews* (NICTC), Grand Rapids 2012, ss. 133-134, Donald A. Hagner, *Hebrews*. (NIBC), Peabody 1990, s. 50 i wielu innych komentatorów wskazuje na to, że ten fragment nie tylko odnosi się do śmierci Chrystusa, ale do przyczyn wcielenia Jezusa Chrystusa. Natomiast Allen stwierdza, że „może autor miał na myśli oba te poglądy”, s. 243. Jednakże wydaje się, że ten fragment najlepiej opisuje przyczyny wcielenia Jezusa Chrystusa i jego skutki.

¹⁶ J. D. Pentecost, *A Faith that Endures. The Book of Hebrews Applied to the Real Issues of Life*. Grand Rapids 1992, ss. 63-64.

Jezusa nie musi bać się śmierci, po której następuje sąd wobec tych, którzy Jezusa odrzucili (Rz 3,22-23; J 3,17-18).¹⁷

Kolejnym celem wcielenia było to, aby Jezus mógł się stać miłosiernym i wiernym arcykapłanem orędującym na rzecz ludzi (2,16-17a). Rolą arcykapłana było reprezentowanie Boga przed ludźmi i ludzi przed Bogiem. Jako Syn boży mógł reprezentować Boga przed ludźmi. Aby móc reprezentować ludzi przed Bogiem, musiał stać się człowiekiem. Tutaj natchniony Autor wprowadza ideę Chrystusa jako arcykapłana ludzkości, aby ją szerzej wyjaśnić w ósmym rozdziale tej księgi.

Jezus stał się człowiekiem, aby również dokonać ofiary prześlągalnej za grzechy wszystkich ludzi (2,17b). Zadaniem miłosiernego i wiernego arcykapłana jest prześlągalanie Boga za grzechy ludzi. Autor nawiązywał tu do dnia prześlągalania, który Izraelici obchodzili co roku (Kpł 16). Jezus natomiast dokonał prześlągalania raz na zawsze, będąc jednocześnie arcykapłanem i ofiarą. Autor rozwija tę myśl w dalszej części księgi (np. rozdziały 9 i 10).

Jezus stał się człowiekiem, aby poprzez swoje cierpienia być w stanie przychodzić z pomocą tym, którzy są poddawani próbom, cierpieniom (2,18). Jezus doświadczył wszystkiego, co jest częścią ludzkiej egzystencji – głodu, pokusy, cierpienia fizycznego i psychicznego, odrzucenia i śmierci. Wszystkie te doświadczenia przyjmował jako wolę swojego Ojca. Dlatego też stał się wzorem i pomocą dla innych ludzi w chwilach próby (por. Hbr 4,14-16).

Fragment Hbr 2,10-18 podaje różne przyczyny wcielenia Jezusa Chrystusa. Jako Bóg-człowiek Jezus przede wszystkim złożył doskonałą ofiarę prześlągalną za grzechy ludzkości, dzięki wcieleniu przyprowadza też wielu ludzi do chwały, uwalnia ich z lęku przed śmiercią, staje się miłosiernym i wiernym arcykapłanem, który przychodzi z pomocą ludziom w potrzebach i przeciwnościach. Przez swoją śmierć pokonuje szatana.

Autor Listu do Hebrajczyków rozpoczyna swoją księgę od przedstawienia w prologu (1,1-4) wyższości objawienia Chrystusowego nad objawieniem przyniesionym przez proroków (1,1-3) i wyższości Jezusa nad aniołami (1,4). Dalej rozwija tę myśl o wyższości Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego nad aniołami (1,5-18) oraz o wyższości Bożego objawienia poprzez Jezusa Chrystusa nad objawieniem przyniesionym przez anioły (2,5-18). Objawienie Jezusa Chrystusa i Jego dzieła dokonuje się poprzez

¹⁷ S. Łach, *List do Hebrajczyków. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, Poznań 1959, ss. 145-146.

wcielenie. Dalej autor przechodzi do rozważania na temat związku między Jezusem i Jego dziełem a Mojżeszem.

a. Wyższość Jezusa nad Mojżeszem 3,1-6

Po wykazaniu wyższości Jezusa nad aniołami (1,1-2,18), autor przechodzi dalej do pokazania wyższości Jezusa nad Mojżeszem. Współczesnym odbiorcom trudno zrozumieć, dlaczego autor tyle miejsca poświęca temu zagadnieniu, które wydaje się oczywiste. Aby lepiej to zrozumieć, trzeba przyjrzeć się dokładniej temu, jak Mojżesz był postrzegany przez pierwszych odbiorców Listu.

Mojżesz był dla Żydów najważniejszą postacią, jaka kiedykolwiek żyła. Poprzez Mojżesza Bóg wyzwolił Izrael z niewoli egipskiej. Mojżesz był dawcą prawa i prorokiem.¹⁶

Jak jest napisane w Księdze Powtórzonego Prawa, nigdy później nie było w Izraelu proroka podobnego do Mojżesza, który „by poznał Pana twarzą w twarz” (Pwt 34,10) i który by czynił podobne znaki i cuda.¹⁸ Różne tradycje żydowskie miały niezwykle wysokie mniemanie o Mojżeszu, którego uważano za ważniejszego od aniołów.¹⁹ Mojżesz miał szczególnie wysoką pozycję w dziełach Filona, który wielokrotnie nazywa go arcykapłanem (Sac. 130; Mos. 1,334; 2,2-7. 153-158, i in.), a kilkakrotnie nawet „theos” – bogiem (Mos. 1,158; Somn. 2,189) i królem. Wiele legend, takich jak *Wniebowzięcie Mojżesza*, wykazuje podobny rozwój myśli o Mojżeszu w Judaizmie Palestyńskim.²⁰ Mojżesz jest bardzo ważną osobą dla Żydów, ale autor Listu do Hebrajczyków pokazuje, że Jezus jest nieporównywalnie ważniejszy od Mojżesza.

2. Tekst

3,1 Dlatego, bracia święci, uczestnicy powołania niebieskiego, zwróćcie uwagę na Apostoła i Arcykapłana naszego wyznania, Jezusa,

² bo On jest wierny Temu, który Go uczynił, jak i Mojżesz w Jego domu.

¹⁶ Donald A. Hagner, *Hebrews* (Peabody, MS: Hendrickson, 1990), s. 60. Natomiast Jezus nazwał Jana Chrzciciela największym człowiekiem narodziłym z niewiasty (Mt 11,11).

¹⁸ Por. Pwt 34,11-12.

¹⁹ Mary Rose D'Angelo, *Moses in the Letter to the Hebrews*, Missoula, Montana, 1979, ss. 95–149.

²⁰ Szczegółowy opis pozycji Mojżesza w tradycji żydowskiej można znaleźć w J. Jeremias w TDNT 4,849-864; Mary Rose D'Angelo, *Moses in the Letter to the Hebrews*, 95-149.

³ O tyle nawet większej czci godzien jest od Mojżesza, o ile większą część od domu ma jego budowniczy.

⁴ Każdy bowiem dom jest przez kogoś zbudowany, a Tym, który zbudował wszystko, jest Bóg.

⁵ I Mojżesz wprawdzie był wierny w całym domu Jego, ale jako służa na świadectwo tego, co miało być powiedziane;

⁶ Chrystus zaś, jako Syn, był nad swoim domem. Jego domem my jesteśmy, skoro ufność i chwalebna nadzieję zachowujemy.

a. Krytyka tekstu²¹

¹ Ὅθεν, ἀδελφοὶ ἅγιοι, κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι, κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν,

² πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτὸν ὡς καὶ Μωϋσῆς ἐν [ὅλω] (1) τῷ οἴκῳ αὐτοῦ.

³ πλείονος γὰρ οὗτος δόξης παρὰ Μωϋσῆν ἠξίωται, καθ' ὅσον πλείονα τιμὴν ἔχει τοῦ οἴκου ὁ κατασκευάσας αὐτόν·

⁴ πᾶς γὰρ οἶκος κατασκευάζεται ὑπὸ τινος, ὁ δὲ (2) πάντα κατασκευάσας θεός.

⁵ καὶ Μωϋσῆς μὲν πιστὸς ἐν ὅλω τῷ οἴκῳ αὐτοῦ ὡς θεράπων εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων,

⁶ Χριστὸς δὲ ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ· οἷ(3) οἰκός ἐσμεν ἡμεῖς, ἐάν[περ] (4) τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος (5) κατάσχωμεν.

(1) W najstarszych i najważniejszych manuskryptach p¹³ p⁴⁶ vid B cop Ambroży występuje brak słowa ὅλω („w całym”). W większości manuskryptów Í A C D Y 0243 0278 33 1739 1881 Byz lat syr to słowo ὅλω („w całym”) jednak występuje. Metzger²² uważa, że powinno ono występować w tekście w nawiasie kwadratowym argumentując, że mogło to być celowe opuszczenie (emendacja),

²¹ Autor niniejszej pracy opiera się w badaniach nad krytyką tekstu głównie w oparciu o wydania krytyczne NA²⁸, NA²⁷ i NA²⁶, UBS³ i UBS⁴ oraz Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Second Edition, Freiburg, 1994 (6th printing 2005), Philip Comfort *Encountering the Manuscripts. An Introduction to the New Testament Paleography & Textual Criticism*. Nashville, Tennessee, 2005 oraz inne komentarze krytyczne oraz dokonuje własnego badania i analizy.

²² Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Second Edition, Freiburg, 1994 (6th printing 2005), ss. 594-595.

gdyż słowo „w całym” zakłócałoby paralelizm pomiędzy Mojżeszem i Jezusem. Jest to jednak bardzo słaba argumentacja, gdyż nie wyjaśnia, dlaczego w wersecie 5 słowo to się pojawia. Niektórzy, jak Łach²³, podają, że większość manuskryptów zawiera to słowo. Taka argumentacja jest za słaba, gdyż w ogóle nie podaje przyczyny powstania tego problemu tekstualnego, a sama ilość manuskryptów jest niewystarczająca do wskazania, czy to jest poprawne (szczególnie, że bardzo ważne i najwcześniejsze manuskrypty nie zawierają tego słowa). Attridge²⁴ podaje, że brak tego słowa mógł być spowodowany przez pomyłkę kopisty spowodowaną przeskoczeniem wzroku z jednego słowa do podobnego mającego tę samą końcówkę (homoioteleuton). Jednakże uważa, że bardziej prawdopodobnym jest, że werset ten został dostosowany do cytatu z Lb 12, 7 (z LXX) w Hbr 3,5²⁵. Jest również pewien problem czy tekst wersetu 2 bardziej jest cytatem z 1 Krn 17,14 (LXX), jak uważa D’angelo (s. 69), czy też jak werset 5 z Lb 12,7²⁶. Niektórzy uważają jak Spicq (1.419), który zachowuje przymiotnik ὅλω na podstawie tego, że autor Listu do Hebrajczyków ogólnie jest wierny w używaniu cytatów. Taki argument jest jednak zbyt ogólny, aby być decydującym w konkretnym przypadku, szczególnie w cytacie bez formuły wprowadzającej.

UBS^{3, 4}, NA²⁸ i NA²⁷ umieszczają słowo ὅλω w nawiasach kwadratowych, zarówno NA²⁵ i UBS³ podają poziom wiarygodności D („bardzo duży stopień wątpliwości”). NA²⁸ i NA²⁷ nie podają stopnia wiarygodności. UBS¹⁻² uznawały tekst ze słowem ὅλω bez nawiasów kwadratowych ze stopniem wiarygodności C.

W trzech najwcześniejszych i najważniejszych manuskryptach Π¹³ Π⁴⁶ vid B brak jest słowa ὅλω. Zatem najbardziej prawdopodobne jest to, że kopiści wstawili to słowo (w późniejszych wiekach, kiedy była tendencja do synchronizacji), aby dostosować werset drugi do piątego, w którym jest bezpośredni cytat z Lb 12,7, niż ominęli je w pierwszych wiekach.

(2) Formę bez rodzajnika πάντα (wszystko) mają wczesne i najlepsze manuskrypty: Π¹³ Π⁴⁶ Í A B C* D* I K 0243, 6, 33, 1739, 1881, zaś formę z

²³ Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 150.

²⁴ H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, s. 104.

²⁵ Podobnie Philip Comfort, *Encountering the Manuscripts. An Introduction to the New Testament Paleography & Textual Criticism*, Nashville, Tennessee, 2005, ss. 350-351.

²⁶ Pełna argumentacja D’Angelo z wpływem innych fragmentów na brak słowa „całym” znajduje się w D’Angelo, *Moses in the Letter to the Hebrews*, ss. 69–81.

rodzajnikiem ta. $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ mają późniejsze manuskrypty, z których większość ma wagę drugorzędną: C³ D² Ψ 0278 \hat{A} . Tekst bez rodzajnika ta. jest zdecydowanie wiarygodny, biorąc pod uwagę zarówno zewnętrzne i wewnętrzne dowody. Tekst bez rodzajnika ta. bardziej harmonizuje z wersetami 1,3; 2, 10.²⁷

(3) Wariant tekstowy $\omicron\varsigma$ (którym) występuje w następujących manuskryptach Π^{46} D* 0243 6 424^c 1739 pc lat (sy^p), które głównie należą do rodziny manuskryptów zachodnich. Wtedy $\omicron\varsigma$ (którym) odnosi się do $\omicron\acute{\iota}\kappa\acute{o}\varsigma$ (domem). Badacze biblijni tacy, jak Łach²⁸, Zuntz, Braun, Attridge, Lane (ale nie Grässer), uważają ten wariant tekstowy za trudniejszy i dlatego oryginalny. Ten zachodni wariant tekstowy wydaje się pojawiać, aby uniknąć możliwej interpretacji jako „domu Chrystusa”²⁹.

Wariant tekstowy ou- (którego) występujący w manuskryptach Π^{13} \acute{I} A B C D¹ I K P Ψ 33 1881 \hat{A} v co; Hier został przyjęty w NA²⁸ i NA²⁷ jako właściwy. Wariant tekstowy $\omicron\varsigma$ występujący głównie w manuskryptach należących do rodziny manuskryptów zachodnich jest prawdopodobnie modyfikacją $\omicron\upsilon$, wprowadzoną przez kopistów ze względu na logiczną dokładność – chrześcijanie są domem Boga, a nie Chrystusa. Wariant tekstowy $\omicron\upsilon$ ma wystarczające poparcie we wczesnych i różnorodnych manuskryptach należących do wszystkich grup rodzin manuskryptów, a nie tylko rodziny manuskryptów zachodnich.³⁰ Jest też wariantem trudniejszym i daje podstawy do tego, aby nastąpiła jego modyfikacja w grupie manuskryptów zachodnich.

(4) Wariant tekstowy $\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu\pi\epsilon\rho$ (jeśli naprawdę, jeśli tylko) występuje w manuskryptach Π^{13} \acute{I}^1 B D* P 0243 33 81 630 1175 1739 1881 pc lat.

Wariant tekstowy $\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu$ (jeśli) występuje w następujących manuskryptach Π^{46} \aleph^2 A C D² Ψ 0278 \hat{A} vg^{ms} v; Lcf.

Dowody wewnętrzne dla wariantu $\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu\pi\epsilon\rho$ jak i dla wariantu $\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu$ są podzielone. W innych fragmentach Listu do Hebrajczyków termin $\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu\pi\epsilon\rho$ jest użyty dwukrotnie (3,14; 6,3), natomiast termin $\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu$ jest użyty raz (13,23), bez uwzględniania cytatów. Reszta tego wersetu wydaje się poprawiona, aby go

²⁷ S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s.151.

²⁸ S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s.151.

²⁹ Ellingworth przedstawia tylko te dwa warianty tekstowe i ich zwolenników, sam natomiast nie przyjmuje żadnej ze stron. Por. Ellingworth, s. 210.

³⁰ Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, s. 595.

dostosować do werseu 3,14. Wpływ tego oraz waga zewnętrznych dowodów sugeruje, że termin *ἐάν* był oryginalnym czytaniem w tym wersecie.³¹

(5) Wariant tekstowy z dodaniem frazy *μέχρι τέλους βεβαίαν* (aż do końca wytrwała) przed *κατάσχωμεν* występuje w następujących manuskryptach: $\bar{\Gamma}$ A C D Y 0243 0278 33 81 629 1739 1881 *Byz* latt syr^(p) bo.

Wariant tekstowy bez dodania tej frazy występuje w następujących manuskryptach: Π ¹³ Π ⁴⁶ B sa. Te najwcześniejsze i najważniejsze manuskrypty nie zawierają tej frazy. Bardzo możliwe, że kopiści dodali tę frazę później w 3,6 w zapowiedzi tego, co będzie w 3,14. Jest to tym bardziej prawdopodobne, że jak podaje B. M. Metzger³², byłoby to zaskakujące, aby przymiotnik rodzaju żeńskiego *βεβαίαν* określał rzeczownik *καύχημα* rodzaju nijakiego (powinna być zgodność rodzaju). Powinien wystąpić tu przymiotnik rodzaju nijakiego *βέβαιον*. To tym bardziej potwierdza, że późniejsi kopiści dopisali tę frazę z werseu 3, 14. Zatem ten wariant jest poprawny i taki jest podany w NA²⁸ i NA²⁷, i takie tłumaczenie występuje w NT Popowskiego.

b. Struktura Hbr 3,1-6

Praktycznie wszyscy naukowcy biblijni zgadzają się, że werseu 3,1-6 stanowią jedną nierozzerwalną część. Większy natomiast problem stwarza dla wielu pytanie, co jest główną istotą przesłania tej perykopy i w jaki sposób tworzy ona całość. Niektórzy uważają, że główną myślą tej perykopy jest wierność, bo termin ten występuje często i odnosi się zarówno do Mojżesza, jak i do Jezusa Chrystusa. Innym terminem często występującym jest dom. Wydaje się jednak, że autor księgi koncentruje się na terminie *οἶκος* – „dom”, aby wykazać wyższość Jezusa Chrystusa nad Mojżeszem.

Rozważanie struktury paragrafu musi skłonić do pytania na temat spójności werseu 1-2 z wersetami 3-6 oraz spójności werseu 3-6.

Według Lane'a³³ jasnym jest, że werseu 1-2a łączą się ze sobą składniowo i że werset 2b jest nawiasem, co zapowiada świadectwo na temat Mojżesza w w. 5. Werseu 5-6a łączą się poprzez konstrukcję *μὲν ... δε ...* („z jednej strony ... ale z drugiej strony ...”). W.6b funkcjonuje jako fragment łączący obie części („zawias”). Wskazując na

³¹ Por. Ellingworth, s. 211.

³² Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 595.

³³ Lane, *Hebrews 1-8*, s. 72.

znaczenie ekspozycji dla odbiorców, zaznacza zakończenie paragrafu i stanowi przejście do zachęty, jaka następuje później. Należy ustalić dokładny związek między w. 3 a stwierdzeniami dokonanymi w w. 4.³⁴

Problem z tym podejściem zdaje się być następujący. O ile oczywistym jest, że wersety 5-6a łączą się przez strukturę $\mu\epsilon\nu \dots \delta\epsilon \dots$ oraz wersety 3-4 są połączone, to pozostaje pytanie, jak werset 1 i 2 łączą się ze sobą i jak werset 6b odnosi się do wersetów 5-6a oraz do wersetów 1 i 2.

Niektórzy komentatorzy doszli do wniosku, że wersety 3-6 składają się z trzech niezależnych stwierdzeń:

- w.3 pierwsze porównanie między Mojżeszem i Jezusem
- w.4 nawias
- ww.5-6 drugie porównanie między Mojżeszem i Jezusem

Badacze ci dowodzą, że logika w. 3 wymaga zrównania Jezusa (w. 3a) i „budowniczego”³⁵. Jednak przy takim rozumieniu nie da się połączyć w. 4 z rozwojem myśli, bo tam dzieło budowania przypisane jest Bogu, a nie Jezusowi. Nerozwiazane napięcie w logice ww. 3 i 4 wskazuje, że w. 4 musi być stwierdzeniem w nawiasie, które oddziela pierwsze porównanie (w. 3) od drugiego (ww. 5-6).³⁶

Słabość tej analizy polega na tym, że ignoruje ona praktykę Autora, który używa partykuł i spójników, aby pokazać rozwój swojej argumentacji. W 3,1-6 wewnętrzna struktura paragrafu jest widoczna dzięki spójnikom *ga.r* i *kai.*. Trzeci werset łączy się z otwierającym stwierdzeniem dzięki obecności *ga.r*. Brak łącznika między ww. 3 i 4 sugeruje, że te dwa wersety tworzą jedną całość; funkcją w. 4 jest wyjaśnienie poprzedzającego stwierdzenia. Powtórzenie *ga.r* na początku w. 4 wskazuje, że nie może być on niezależną jednostką. W końcu, *ga.r* w w. 4 jest przedłużone przez *kai* na początku w. 5, tak że wyjaśnienie w w. 4 dotyczy też ww. 5-6³⁷.

³⁴ Na temat struktury zdań i ich graficznej struktury patrz *Struktura graficzna zdań*, strona 73.

³⁵ Por. A.T. Hanson, “Christ in the Old Testament according to Hebrews.” SE 2 (1964), ss. 394-96.

³⁶ H. Windisch, *Der Hebräerbrief*. 2nd ed. HNT 14. Tübingen: Mohr, 1931, s. 29; J. Moffatt, *A Critical and Exegetical Commentary on The Epistle to the Hebrews*. (ICC), Edinburgh: T. & T. Clark, rep. ed., 1979., ss. 40-43; C. Spicq, *C. L'Épître aux Hébreux*. 2 vols. EBib Paris: Gabalda, ss. 1952-53, 2:66-68; G. W. Buchanan, *To the Hebrew*, (AB), New York 1972, ss. 57-58.

Por. A.Vanhoye, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, ss. 88-89; J. Bonsirven, *Saint Paul, Épître aux Hébreux*. 2nd ed. VS 12. Paris: Beauchesne, 1953, s. 232; L. K. K. Dey, *The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews*. SBLDS 25. Missoula, MT: Scholars, 1975, ss. 166-68, 172-73, 181-82

³⁷ Por. A.Vanhoye, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, 88-89; J. Bonsirven, *Saint Paul, Épître aux Hébreux*. 2nd ed. VS 12. Paris: Beauchesne, 1953, s. 232; L. K. K. Dey, *The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews*. SBLDS 25. Missoula, MT: Scholars, 1975, ss. 166-68, 172-73, 181-82

„Obserwując gramatyczne wskaźniki użyte przez autora, przedstawiamy schemat, który odzwierciedla rozwój myśli autora:

ww. 1-2	wprowadzenie porównania między Jezusem i Mojżeszem
w. 3	potwierdzenie wyższości Jezusa nad Mojżeszem
ww. 4-6a	wyjaśnienie tego potwierdzenia
w. 6b	znaczenie dla kongregacji.” ³⁸

Natomiast Victor (Sung-Yul) Rhee uważa, że struktura fragmentu 3,1-6 jest chiastyczna³⁹ i przedstawia ją w następujący sposób.⁴⁰

A. Ὅθεν, ἀδελφοὶ ἅγιοι, κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι, κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν,

*Dlatego, bracia i siostry, święci współuczestnicy w niebiańskim powołaniu, przyjrzyjcie się uważnie (albo: zastanówcie się uważnie nad) temu Jezusowi, apostołowi i arcykapłanowi naszego wyznania (3,1)*⁴¹

B. πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτὸ

który był wierny w stosunku do tego, który Go powołał (3,2a)

C. ὡς καὶ Μωϋσῆς ἐν [ὅλῳ] τῷ οἴκῳ αὐτοῦ.

tak jak Mojżesz był również wierny w całym domu Bożym. (3,2b)

D. πλείονος γὰρ οὗτος δόξης παρὰ Μωϋσῆν ἠξίωται, καθ' ὅσον πλείονα τιμὴν ἔχει τοῦ οἴκου ὁ κατασκευάσας αὐτόν·

A jednak Jezus jest godzien większej czci niż Mojżesz, tak jak budowniczy domu cieszy się większym uznaniem niż sam dom. (3,3)

D'. πᾶς γὰρ οἶκος κατασκευάζεται ὑπὸ τινος, ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας θεός.

Bo każdy dom jest przez kogoś zbudowany, ale budowniczym wszystkiego jest Bóg. (3,4)

C'. καὶ Μωϋσῆς μὲν πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ ὡς θεράπων εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων,

³⁸ Lane, *Hebrews 1-8*, s. 72.

³⁹ Jest wielu naukowców, którzy starają się pokazać, że fragment 3,1-6 ma strukturę chiastyczną, np. Bligh, zob. J. Bligh, *Chiastic Analysis of the Epistle to the Hebrews*. Heythrop: Athenaecum 1996, s. 4; T. Long, którego struktura zostanie przedstawiona dalej, i wielu innych.

⁴⁰ V. Rhee, *The Christological Aspect of Faith in Hebrews 3,1-4,16*, ss. 80-81.

⁴¹ Tłumaczenie własne z angielskiego.

Mojżesz był wiernym sługą w całym Bożym domu, aby zaświadczyć o rzeczach, o których miała być mowa później. (3,5)

B'. Χριστὸς δὲ ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ· οὗ οἴκος ἐσμὲν ἡμεῖς,
Jednakże Chrystus był wierny nad całym domem Bożym jako syn, a Jego domem jesteśmy my (3,6a)

A'. ἐάν[περ] τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος κατάσχωμεν.
jeśli zachowujemy pewność i dumę właściwe nadziei. (3,6b)

Według Rhee⁴² w tej zaproponowanej strukturze część centralna (D i D') pokazuje paralelizm przy pomocy słów οἶκος „dom” i κατασκευάζω „budować”. Części C i C' uzupełniają się w ten sposób, że obie opisują Mojżesza: C' jest dalszym wyjaśnieniem C. Części B i B' są paralelne w tym, że obie opisują wierność Jezusa: B' jest dalszym wyjaśnieniem B. Części A i A' pokazują paralelizm poprzez słowo κατανοήσατε „przyjrzyjcie się uważnie” (3,1) i κατάσχωμεν „zachowujemy” (3,6). Oba terminy sugerują podobne idee. To krótkie porównanie sugeruje, że autor mógł użyć struktury chiastycznej w 3,1-6.

Według niego głównym tematem tej dyskusji jest związek między A i A'. Struktura chiastyczna pokazuje, że „jeśli zachowujemy pewność i dumę właściwe nadziei” w 3,6b jest paralelne w stosunku do „przyjrzyjcie się uważnie temu Jezusowi, apostołowi i arcykapłanowi naszego wyznania” w 3,1b. Innymi słowy, zdanie warunkowe w 3,6b jest dalszym pogłębieniem uważnego przyjrzenia się apostołowi i arcykapłanowi naszego wyznania (3,1b). Wydaje się ono mówić na temat postępowania czy zalety wierzących, którzy wyznają Jezusa jako obiekt swej wiary⁴³.

W tym podejściu widać, że jest to struktura chiastyczna rozbudowana. Problemem jest stwierdzenie, że główną myślą najbardziej centralnego paralelizmu D i D' jest „dom” i „budować”. Rhee wydaje się zapominać, że słowo gar rozpoczynające werset 4 oznacza, iż to, co jest po nim, jest wyjaśnieniem tego, co znajduje się w drugiej części wersetu 3. Zdanie główne znajduje się w wersecie 3 w pierwszej części⁴⁴, gdzie jest mowa o tym, że „Jezus jest godzien większej czci niż Mojżesz”. Ta większa część jest zobrazowana przez analogię pomiędzy „domem” a jego „budowniczym”.

⁴² V. Rhee, *The Christological Aspect of Faith in Hebrews 3,1-4,16.*, s. 81.

⁴³ V. Rhee, *The Christological Aspect of Faith in Hebrews 3,1-4,16.*, s. 81.

⁴⁴ Zob. Struktura graficzna zdań, strona 73.

Jednakże Long⁴⁵, który również uważa, że ten fragment ma strukturę chiastyczną dokonuje innego podziału⁴⁶. Hbr 3,1-6 wydaje się posiadać dokładnie przemyślaną strukturę chiastyczną, która nadaje fragmentowi pewną logikę:

- A Tożsamość kongregacji: bracia i siostry, święci partnerzy (Hbr 3,1a)
- B Jezus i Mojżesz: obaj wierni (Hbr 3,1b-2)
- C Jezus bardziej godny, bo przez Niego Bóg zbudował dom (Hbr 3,3-4)
- B' Jezus i Mojżesz: Mojżesz jest sługą w domu, Jezus synem, który rządzi domem (Hbr 3,5-6a)
- A' Tożsamość kongregacji: dom Boga (Hbr 3,6b)

3. Analiza szczegółowa fragmentu 3,1-6

a. Werset 3,1: Jezus Apostoł i Arcykapłan

Werset 3,1 rozpoczyna się od partykuły *ὅθεν* (stąd też, z tego powodu, dlatego). Kluczowym pytaniem jest to, do jakiego fragmentu poprzedzającego odnosi się *ὅθεν*. Czy do całego fragmentu poprzedzającego, czyli 1,1-2,18, czy też do fragmentu bezpośrednio poprzedzającego 2,5-18, jak uważa Swetnam⁴⁷? Dla niego powtórzenie w Hbr 3,1-6 wielu słów⁴⁸ z Hbr 2,5-18 wskazuje, że fragment 2,5-18 jest prawdopodobnie podstawą dla tej egzortacji. Dodatkowo argumentem za tym jest fraza z 3,1 – „apostół i arcykapłan”, która wydaje się odnosić do słowa, które ją bezpośrednio poprzedza, czyli słowa „arcykapłan” w wersecie 2,17. Problem z tym podejściem jest taki, że powtarzanie się słów nie jest wystarczającym argumentem za takim stwierdzeniem, jakkolwiek powinno być bardzo poważnie brane pod uwagę. Oprócz tego Swetnam opiera się na stworzonej przez siebie strukturze księgi (w dużej mierze opartej na strukturze księgi przedstawionej przez Vanhoye⁴⁹), z której wnioskuje, że termin *ὅθεν* łączy fragment 3,1-6 z fragmentem 2,5-18. Autor pracy odniesie się bardziej szczegółowo do struktury księgi i jej problemów w analizie struktury fragmentu 4,1-13. Lane, Auffret, Łach, jak i wielu innych badaczy

⁴⁵ T. Long, *Hebrews*, s. 51.

⁴⁶ Witherington III przyjmuje ten sam podział fragment 3,1-6, co Long. Zob. B. Witherington III, *Letters and Homilies for Jewish Christians. A Socio-Rhetorical Commentary on Hebrews, James and Jude*. Nottingham, England, 2007, s. 164.

⁴⁷ J. Swetnam, *ὁ ἀπόστολος in Hebrews 3,1*, ss. 252-253.

⁴⁸ Takich jak *πίστοις* (2,17 i 3,2.5), *ἀνδρες* (2,11.17 i 3,1), *δοξα* (2,7.9.10 i 3,3) i inne. Zob. J. Swetnam, *ὁ ἀπόστολος in Hebrews 3,1*, s. 253.

⁴⁹ A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*. 2nd ed. StudNeot 1. Paris/Bruges: Desclée de Brouwer, 1976.

odnosi słowo ὄθεν do całego poprzedzającego go fragmentu 1,1-2,18. Lane⁵⁰ uważa, że lepiej jest przyjąć szerszy kontekst dla Hbr 3,1-6. Partykuła ὄθεν – „dlatego” w 3,1 nawiązuje do wszystkiego, co autor napisał w 1,1 – 2,18 na temat transcendentnej godności Syna, pośrednika ostatecznego Bożego słowa. Autorytet przypisany Synowi nieodparcie prowadzi do porównania z wyjątkowym autorytetem Mojżesza jako człowieka, z którym Bóg rozmawiał bardziej bezpośrednio i osobiście niż ze zwykłym prorokiem, według Lb 12,6-8. Aluzja do Lb 12,7 w Hbr 3,2.5 sugeruje, że przedstawienie wyższości Jezusa nad Mojżeszem w 3,1-6 jest zapowiedziane już w pierwszym zdaniu homilii.⁵¹ W niektórych wątkach tradycji żydowskiej używano świadectwa na temat Mojżesza z Lb 12,7, aby udowodnić, że Mojżesz otrzymał wyższą pozycję i przywileje niż służebne anioły⁵². Jeśli można założyć, że taka interpretacja była również popularna wśród Żydów w Diasporze, to wyjaśnia to strukturę Listu, gdzie Syn jest najpierw porównany do aniołów (1,1 – 2,16), a potem do Mojżesza, który był wyższy niż one (3,1-6). Wskazywałoby to, że nie było to wcale przesadą, kiedy udowodniono wyższość Jezusa nad aniołami, dalej pokazać też Jego wyższość nad Mojżeszem. To samo podejście prezentuje Łach. Według niego „poszczególni aniołowie mieli z woli Bożej rządzić poszczególnymi siłami przyrody ... Mojżesz zaś przez swą Torę rządzić miał nad całym światem”⁵³.

Natomiast Auffret łączy 3,1-6 z 1,1 – 2,18 na podstawie rozważań tematycznych i literackich:

„1,1-4	Syn	[krótka część]
1,5-14	Jego wyższość nad aniołami	[dłuższa część]
2,1-4	słowo powiedziane przez aniołów, któremu odpowiada słowo zbawienia wypowiedziane przez Syna	
2,5-18	Jezus	[dłuższa część]
3,1-6	Jego wyższość nad Mojżeszem	[krótka część]” ⁵⁴

Analiza ta określa kontekst 3,1-6 i uznaje jego znaczenie. Wskazuje, że porównanie Jezusa i Mojżesza zostało umieszczone strategicznie w strukturze homilii.

⁵⁰ Lane, *Hebrews 1-8*, s. 73

⁵¹ P. R. Jones, *The Figure of Moses as a Heuristic Device for Understanding the Pastoral Intent of Hebrews*. *RevExp* 76 (1979), ss. 95–97.

⁵² M. R. D’Angelo, *Moses in the Letter to the Hebrews*, ss. 95–131.

⁵³ Łach opiera się na opracowaniu H. Strack i P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1926, 3, 683. Zob. S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 148.

⁵⁴ P. Auffret, „Essai sur la structure littéraire et l’interprétation d’Hébreux 3, 1–6.” *NTS* 26 (1979–80), ss. 380–396.

Po wykazaniu wyższości Jezusa nad prorokami i aniołami przechodzi Autor księgi do pokazania wyższości nad Mojżeszem (3,1-6). Wydaje się zatem, że „dlatego” (lub „z tego powodu”) jednak odnosi się do całego poprzedzającego go fragmentu 2,1-2,18.

Po raz pierwszy Autor tej księgi zwraca się do odbiorców „wy” (w dalszych wersach 7,4; 10,19-36; 12,3-8. 12-25a; 13,1-5. 7-9. 16. 21a. 22-25 również). Do tej pory autor używał terminu „my” (np. 1,1n, 2,1.3; 4,1-3; 10,39; 12,9; 13,6;) identyfikując się z odbiorcami. Teraz po raz pierwszy odniósł się do nich bezpośrednio. Zaczął fragment formą „wy” (3,1), a zakończył formą „my” (3,6). Nazywa ich *ἀδελφοὶ ἅγιοι* [świętymi braćmi] oraz *κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι* [uczestnikami powołania niebieskiego]. Te dwie frazy odnoszą się do tej samej grupy ludzi, do odbiorców Listu do Hebrajczyków:

<i>ἀδελφοὶ</i>	=	<i>μέτοχοι</i>
<i>ἅγιοι</i>		<i>κλήσεως</i>
		<i>ἐπουρανίου</i>

Fraza *ἀδελφοὶ ἅγιοι* [święci bracia] nie występuje nigdzie indziej w Nowym Testamencie. Przymiotnik *ἅγιοι* [święci] występuje zaraz po rzeczowniku *ἀδελφοὶ* [bracia], a przed frazą *κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι* [uczestnicy powołania niebieskiego] Większość tłumaczy traktuje *ἀδελφοὶ ἅγιοι* [święci bracia] jako braci, którzy są uświęceni przez Jezusa Chrystusa, najwyższego arcykapłana, Boga⁵⁵. Niektórzy łączą przymiotnik *ἅγιοι* [święci] z drugą frazą *κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι* [uczestnicy powołania niebieskiego] i tłumaczą jako *święci uczestnicy powołania niebieskiego*. Natomiast Spicq⁵⁶ uważa *ἀδελφοὶ ἅγιοι* za dwa niezależne rzeczowniki. Pierwszy rzeczownik to *ἀδελφοὶ* [bracia], a drugi to przymiotnik *ἅγιοι* [święci] pełniący funkcję rzeczownika w zdaniu. Wtedy tłumaczenie brzmiałoby *bracia, święci, uczestnicy powołania niebieskiego*. Argumentem przemawiającym za taką możliwością jest fakt, że przymiotnik *ἅγιοι* [święci] jest używany rzeczownikowo w Dziejach Apostolskich, listach Pawłowych i w 1 Liście Piotra

⁵⁵ S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 149.

⁵⁶ C. Spicq, *C. L'Épître aux Hébreux*. 2: s. 64.

Jednakże w tych wszystkich przypadkach, na które powołuje się Spię nie występuje konstrukcja taka, jak w 3,1: brak rodzajnika + rzeczownik + przymiotnik. Tego typu konstrukcja jest tłumaczona, jak w tym przypadku, *święci bracia*⁵⁷.

Termin *μέτοχος* występuje sześć razy w NT, z czego pięć razy w Liście do Hebrajczyków (1,9; 3,1.14; 6,4; 12,8). Czasownik *μετέχω* występuje 8 razy w NT i trzy razy w Liście do Hebrajczyków (2,14; 5,13; 7,13)⁵⁸.

Na podstawie BDAG⁵⁹ i Wielkiego Słownika Grecko – Polskiego⁶⁰ można wyznaczyć znaczenie słowa *μέτοχος* w Liście do Hebrajczyków w wersetach 3,1.14.

μέτοχος -ov, -ou

1. uczestniczący/mający udział w czymś, z gen. osób lub rzeczy

a. z gen. osób – Chrystusa (można również tłumaczyć ten dopełniacz „w Chrystusie” lub „z Chrystusem”): Hbr 3,14; Ducha Świętego: Hbr 6,4

b. z gen. rzeczy – powołania niebieskiego (udział w powołaniu niebieskim): Hbr 3,1; karania Hbr 12,8.

1. subst. ὁ μ. wspólnik (w biznesie), czyjś towarzysz

a. z gen. *Jezusa*: Hbr 1,9

b. *wspólnicy*: Łk 5,7

Jednym z pytań jest to, czy *κλήσεως ἐπουρανίου* „powołanie niebieskie” odnosi się do powołania z nieba⁶¹, czy do powołania do nieba⁶², czy też do obu naraz⁶³? Wyraz „powołanie” jest typowym terminem Pawłowym. Oznacza on wezwanie do wiary, do wspólnoty wierzących. Bezpośredni kontekst tego wersetu nie pomaga istotnie w wyjaśnieniu tego problemu. Ellingworth uważa⁶⁴, że wcześniejsze odniesienie do wywyższenia Jezusa i jego obecne działanie w niebie (zob. 12,1-3) sugeruje, że Jezus z nieba wzywa wierzących, aby przyłączyli się do niego w niebie. Oznacza to, że wezwanie

⁵⁷ Zob. D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basic: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids: Michigan 1996, ss. 309-314.

⁵⁸ Oraz w 1 Kor 9,10.12; 10,17.21.30.

⁵⁹ Zob BDAG, s. 643.

⁶⁰ Zob R. Popowski, s. 393.

⁶¹ Tak jak uważa Bleek i inni. Za tym podejściem opowiada się również Popowski i tak tłumaczy to w swoim przekładzie Nowego Testamentu, s. 326.

⁶² Tak uważa Windisch, Montefiore i inni.

⁶³ Takie podejście prezentują Spicq, Łach, Braun, Attridge, Grässer, Ellingworth oraz inni.

⁶⁴ Pełna argumentacja stanowiska Ellingwortha znajduje się w jego pracy, P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text*, ss. 198.

jest bezpośrednio z nieba i pośrednio do nieba. Łach zaś, bez wdawania się w analizę, co jest pierwotne, a co wtórne wyraża to następującymi słowami:

„Niebieskim zaś jest powołanie, gdyż z nieba, od Boga pochodzi i ma na celu przywieść chrześcijan do nieba, do Boga (por. Flp 3,14; 1Tes 2, 12; Ga 1,15; 1 Tm 6,12; 1 P 5,10)”⁶⁵.

Wydaje się, że argumentacja Ellingwortha jest najbardziej przekonująca i najbardziej pasuje do kontekstu całej tej księgi, pomimo tego, że najbliższy kontekst nie pomaga w ustaleniu odpowiedzi na ten problem.

Jezus jest nazwany apostołem i arcykapłanem (τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα). W języku greckim ta konstrukcja wskazuje, że terminy „apostół” i „arcykapłan” odnoszą się do jednej osoby, a z kontekstu tego zdania jednoznacznie wynika, że do Jezusa Chrystusa⁶⁶.

Jezus Chrystus jest nazwany apostołem (ἀπόστολος) tylko raz w Nowym Testamencie w Hbr 3,1. W Nowym Testamencie termin apostoł⁶⁷ jest użyty 79 razy. W Ewangeliach Mateusza, Marka i Jana słowo to występuje w formie rzeczownikowej tylko po jednym razie (Mt 10,2, w Mk 3,14, J 13,16), w Ewangelii Łukasza sześć razy (np. 6,13; 9,10) i Dziejach 28 razy (np. 1,2.26; 2,37.42)⁶⁸. Z kolei w Listach Pawłowych występuje ono aż 29 razy (np. Rz 1,1.11,13; Ga 1,19; Ef 1,1; Kol 1,1). We wszystkich tych przypadkach słowo to jest użyte w odniesieniu do dwunastu, których Jezus wybrał, do Pawła i do kilku innych wczesnych przywódców kościoła. W LXX słowo ἀπόστολος występuje tylko raz w 1 Krl (3 Krl) 14,6.

W Nowym Testamencie idea, że Jezus został posłany przez Boga jest głęboko zakorzeniona szczególnie w czterech Ewangeliach. Czasownik „posłać” występuje w dwóch formach w języku greckim – ἀποστέλλω i πέμπω. Czasownik ἀποστέλλω – np. Mt 15,24; Mk 11,1; 12,5; Łk 1,26; 10,3; a szczególnie w Ewangelii Jana – aż siedemnaście razy (np. J 1,6; 3,17.34; 5,36.38; 6,29.57). Czasownik πέμπω jest użyty 26 razy. Niezwykle jest to, że ewangelista Jan unikał terminu „apostół” w odniesieniu do

⁶⁵ S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 149.

⁶⁶ W greckiej konstrukcji gramatycznej, gdzie dwa rzeczowniki są połączone spójnikiem καὶ i jeśli tylko przed pierwszym rzeczownikiem występuje rodzajnik, to występuje bliski związek tych rzeczowników. Ten związek wskazuje na jakiś rodzaj jedności. Ten związek na wyższym poziomie oznacza równorzędność („equality”). Zob. D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basic*, ss. 270-274.

⁶⁷ Oczywiście nie wliczając w to dwóch przypadków użycia słowa apostoł w Łk 9,1 i Dz 5,34, gdzie występują jako warianty tekstowe. Por. TDNT, I: s. 420.

⁶⁸ Por. Karl Heinrich Rengstorf, “ἀπόστολος” in *Theological Dictionary of the New Testament*, eds. Kittel, G., and G. Friedrich, (Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976), I: ss. 407-445.

Dwunastu, być może dlatego, że tak jak autor Listu do Hebrajczyków uważał, iż Jezus Chrystus był ó *ἀπόστολος par excellence*.⁶⁹

Aby określić znaczenie terminu „apostoł” w odniesieniu do Jezusa Chrystusa należy określić zakres jego znaczenia (jego pola semantycznego).

Leksykon BDAG

ἀπόστολος⁷⁰

1. posłańcy o statusie zwyczajnym: *delegat, wysłannik, posłaniec* (opp. ó πέμψας) J 13,16. O Erafrodycie, wysłanniku Filipian Flp 2,25; 2 Kor 8,23.
 2. posłańcy o statusie nadzwyczajnym, szczególnie w odniesieniu do *wysłannika, posłańca* od Boga (por. Epikt. 3, 22, 23 o mędrach spośród Cyników: ἄγγελος ἀπὸ τ. Διὸς ἀπέσταλται).
 - a. prorocy – Łk 11,49; Ap 18,20; cp. 2:2; Ef 3,5.
 - b. Chrystus (z ἀρχιερέως) – Hbr 3,1
 - c. ale głównie w NT (z wczesnych Ojców Kościoła, tylko Justynian) dotyczy grupy bardzo szanowanych wierzących o szczególnej funkcji Bożych wysłanników.
 - d. Również Judaizm posiadał postać znaną jako apostoł (אֲפֹסְטוֹלָיִם; Schürer III 124f w. sources and lit.; Billerb. III 1926, 2-4; JTruron, Theology 51, '48, 166-70; 341-43; GDix, ibid. 249-56; 385f; JBühner, art. ἄ. in EDNT I 142-46).

W kręgach chrześcijańskich ἀπόστολος oznaczał na początku tego, który głosił ewangelię i nie był to termin ściśle zawężony.

Paweł często nazywa siebie ἀπόστολος: Rz 1,1; 11,13; 1 Kor 1,1; 9,1; 15,9; 2 Kor 1,1; Ga 1,1; Ef 1,1; Kol 1,1; 1 Tm 1,1; 2,7; 2 Tm 1,1; Tt 1,1.–1 Cl 47,1.

O Barnabie Dz – 14,14; 15,2.

O Androniku i Junii (mniej prawdopodobne Juniasie, s. Ἰουνία) – Rz 16,7.

O Jakubie, bracie Pańskim – Ga 1,19.

O Piotrze – 1 P 1,1; 2 P 1,1.

⁶⁹ P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text*, ss. 199-200.

⁷⁰ Por. Karl Heinrich Rengstorf, „ἀπόστολος”, BDAG, 122 oraz R. Popowski, „ἀπόστολος”, w: *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu.*, s. 68.

Później szczególnie o dwunastu apostołach – οι δώδεκα ἄ. Mt 10,2; Mk 3,14; Łk 22,14 (w.l. οι δώδεκα); por. 6,13; 9,10; 17,5; Dz 1,26; Ap 21,14.

Piotr i apostołowie – Dz 2,37; 5,29.

Ogólnie apostołowie – Mk 6,30; Łk 24,10; 1 Kor 4,9; 9,5; 15,7; 2 Kor 11,13; 1 Tes 2,7; Dz 1,2; 2,42n; 4,33. 35. 37; 5,2. 12. 18. 34; 6,6; 8,1. 14. 18; 9,27; 11,1; 14,4; 2 P 3,2.

Jako rada rządząca, ze starszymi – Dz 15,2. 4. 6. 22n; 16,4.

Jako posiadacze najważniejszego daru duchowego – 1 Kor 12,28n.

Działający cuda – 2 Kor 12,12.

Z prorokami Ef 2:20

Chrystus i apostołowie jako fundament kościoła Ef 2,20.

Paweł ironicznie odnosi się do swych przeciwników (lub do pierwszych apostołów; s. s.v. ὑπερλίαν) jako οι ὑπερλίαν ἄ. *Wielcy apostołowie* 2 Kor 11,5; 12,11. Nazywa pierwszych apostołów οι πρὸ ἐμοῦ ἄ. Ga 1,17.

Natomiast w Hbr 3,1 jest to jedyne miejsce w NT, gdzie autor Listu do Hebrajczyków nazywa Jezusa apostołem – ἀπόστολος (w formie rzeczownikowej). Termin ten w NT jest użyty w następujących znaczeniach: posłaniec, wysłannik, apostoł.

Po pierwsze, to, że Jezus jest obiektem wiary można odkryć na podstawie znaczenia i natury słowa ὁμολογία (wyznanie). Należy zauważyć, że autor zaczyna rozdział 3 od wezwania, aby zwrócić uwagę na apostoła i arcykapłana naszego wyznania, *κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν* 3,1). Jak słowa te wiążą się z koncepcją wiary? Czy wskazują na Jezusa jako obiekt (czy temat) wiary? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba ustalić znaczenie słowa ὁμολογία. Termin ten użyty jest również w dwu innych miejscach w tej księdze (4,14; 10,23) oraz w trzech innych listach św. Pawła (2 Kor 9,13 i 1 Tm 6,12 n).

Termin ὁμολογία, ἄς, ἡ⁷¹ ma następujące znaczenia:

1. wyrażenie lojalności (wierności, posłuszeństwa) w działaniu, *wyznawanie*
2. treść tego wyrażenia lojalności („statement of allegiance”), *wyznanie, przyznanie czegoś przez kogoś*: Jezus jako ἀρχιερεὺς τῆς ὁμ. ἡμῶν arcykapłan naszego wyznania Hbr 3,1. κρατεῖν τῆς ὁμ. trwajmy mocno w

⁷¹ Na podstawie BDAG, s. 709. W języku polskim ten rzeczownik często jest tłumaczony jako czasownik *składać wyznanie* ze względów stylistycznych, jak podaje Popowski, zob. R. Popowski, ὁμολογία, w: *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu.*, s. 428.

ściśle z tą osobą lub z tą rzeczą związanym.⁷⁹ W innych księgach Nowego Testamentu κρατέω odnosi się do zachowywania tradycji chrześcijańskiej, która przedstawiona została jako wiążąca (2 Tes 2,15; 6,18; Ap 2,13.25; 3,11).⁸⁰ W 10,23, przy użyciu ὁμολογία autor korzysta z czasownika κατέχω, który oznacza „trzymać się mocno” lub „zachować wiernie”.⁸¹ W Łk 8,15 słowo κατέχω jest użyte w znaczeniu „strzec tradycji”.⁸² Co te słowa ujawniają na temat natury ὁμολογία? Wydają się wskazywać, że odnosi się ono do jakiejś formy obiektywnego wyznania znanego autorowi i jego czytelnikom. Z drugiej strony jednak, ponieważ autor nigdzie w liście nie wskazuje konkretnie na dokładną naturę wyznania, to może być założenie na wyrost, że ὁμολογία odnosi się do „ściśle opracowanej, liturgicznie ustalonej tradycji, do której musi się stosować dana społeczność”.⁸³ Możliwe jest, że „autor po prostu wzywał ich do tego, aby trwali w wyznawaniu Chrystusa w ogólnym znaczeniu trwania w otwartym posłuszeństwie wobec Niego”.⁸⁴

Ta krótka dyskusja pokazuje trudną naturę problemu. Wydaje się, że ὁμολογία nie powinno być rozumiane jako albo/, lecz jako zarówno/i. Termin wydaje się na tyle niejasny, że można przyjąć, iż „obie interpretacje współistnieją ze sobą”.⁸⁵ Jezus, którego wyznajemy w naszym Credo to również Ten, którego wyznajemy publicznie.⁸⁶ Oznacza to, że bez względu na to, jaki pogląd przyjmujemy, autor używa ὁμολογία, aby podkreślić, że Jezus jest tematem (lub obiektem) wiary dla wierzących. Stąd powodem użycia tego słowa przez autora w wezwaniu do trwania w wierze jest podkreślenie, że Jezus jest obiektem wiary wierzącego.

b. Werset 3,2: Wierność Jezusa i wierność Mojżesza

Wierność Mojżesza.

Autor Listu do Hebrajczyków stwierdza, że Mojżesz był wierny we wszystkim i jego argumentacja opiera się na wyższości Jezusa nad Mojżeszem (obaj wierni) jako

⁷⁹ Zobacz „κρατέω”, BDAG, ss. 564-565 oraz R. Popowski, „κρατέω” w: *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu.*, s. 347.

⁸⁰ G. Braumann, „κράτος”, *The New International Dictionary of New Testament Theology.* ed. Colin Brown (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1978), 3: ss. 716-718.

⁸¹ Zob. κατέχω, BDAG, ss. 532-533.

⁸² Zob. κατέχω, BDAG, s. 533.

⁸³ Por. O. Michel „ὁμολογία”, in TDNT, V: s. 215.

⁸⁴ David Peterson, *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the „Epistle to the Hebrews”*, SNTS.MS 47 (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), s. 229.

⁸⁵ Philip Edgcumbe Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), s. 129.

⁸⁶ Philip Edgcumbe Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, s. 129.

właściciela władającego domem nad sługą w jego domu. Jeśli przeanalizujemy Pięcioksiąg, to znajdziemy kilka fragmentów, w których opisana jest sytuacja, kiedy Mojżesz wykazał się brakiem wierności wobec Boga. Pomimo to Bóg go nie odrzucił. Mojżesz miał wyprowadzić wodę ze skały przemówiwszy do niej, aby w ten sposób objawić chwałę Bożą. Jednakże Mojżesz uderzył laską w skałę, zamiast do niej przemówić. To jego działanie spowodowało, że Bóg nie został otoczony chwałą i za to nieposłuszeństwa Mojżesz został ukarany – nie wszedł do Ziemi Obiecanej (Lb 20,7-12), choć zobaczył ją z Góry Nebo (Pwt 34,1-4).

W Hbr 3,2.5 autor czyni aluzję do Lb 12,7, gdzie Bóg mówi do Mojżesza: „Lecz nie tak jest ze sługą moim, Mojżeszem. Uznany jest za wiernego w całym moim domu”. Ta pochwała wielkiego wybawcy ma miejsce we fragmencie mówiącym o buncie Mirian i Aaarona, którzy mówili przeciw Mojżeszowi. Tutaj Bóg udziela nagany buntownikom, wskazując na wyjątkowość Mojżesza. Ze zwykłymi prorokami Bóg komunikuje się w wizjach, snach lub niejasnych stwierdzeniach, ale z Mojżeszem – otwarcie, twarzą w twarz. *Synkrysis* lub porównanie między Mojżeszem a Jezusem w 3,1-6 podkreśla wielki szacunek, jakim ten pierwszy cieszył się w ówczesnym judaizmie. Mojżesz i Jezus są podobni do siebie w tym, że obaj zostali ustanowieni przez Boga nad ludźmi (3,2) i że byli wierni w swojej służbie (3,5-6).

Używając analogii budowania domu (oikoc – dom), autor być może po prostu ją zmyśla, albo jest tu paralela z truizmem Filona⁸⁷: „To, co uczyniło daną rzecz, jest wyższe ponad tę rzecz”.⁸⁸ Ale musimy rozważyć ten argument w świetle 2 Sm 7 i 1 Krn 17⁸⁹. W 2 Sm 7 powiedziane jest, że syn Dawida zbuduje dom dla Bożego imienia (7,13) i że dom syna zostanie utwierdzony na wieki. Termin „dom” pojawia się często w tym rozdziale, użyty 14 razy przez autora w odniesieniu do domu Pana, domu Dawida i domu potomka Dawida. Dalej w rozdziale jest deklaracja, że Pan zbuduje dom syna i ten syn zbuduje dom dla Pana (7,13).

Jednakże to nie wszystko. W 2 Sm 7,16.25 Bóg obiecuje „utwierdzić”, „uczynić” lub „wykazać wierność” domu syna Dawida, bo autor używa czasownika πιστόω, i to samo słowo jest użyte w Ps 77,8 (78,8), gdzie jest mowa o niewierności ludu wędrującego po pustyni. W 2 Sm 7,25-26 LXX czytamy:

⁸⁷ Zob. Guthrie, George H., „Hebrews.” in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, eds. G. K. Beale and D. A. Carson. Grand Rapids: Baker Book House, 1981, s. 952.

⁸⁸ Zob. Filon z Aleksandrii, Migr, s. 193.

⁸⁹ Zob. M. R. D’Angelo, M. R. *Moses in the Letter to the Hebrews*. (SBL.DS 42), Missoula, MT: Scholars, 1979, ss. 70-93; zob. też komentarz do Hbr 1,5 [cytując 2 Sm 7,14] wyżej

²⁵ καὶ νῦν κύριέ μου κύριε τὸ ῥῆμα ὃ ἐλάλησας περὶ τοῦ δούλου σου καὶ τοῦ οἴκου αὐτοῦ πίστωσον ἕως αἰῶνος κύριε παντοκράτωρ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ καὶ νῦν καθὼς ἐλάλησας

²⁶ μεγαλυνθεῖν τὸ ὄνομά σου ἕως αἰῶνος (2 Sm 7:25-26 BGT)

²⁵ Teraz więc, o Panie, Boże, niech trwa na wieki słowo, któreś wyrzekł o służce swoim i jego domu, i czyń (z gr. πιστόω – πίστωσον), jak powiedziałeś,

²⁶ ażeby na wieki wielbione było imię Twe

Ten fakt jest godzien uwagi w świetle nacisku na wierność w Hbr 3,1-6. Dalej, w paralelnym fragmencie, 1 Krn 17,23, znajdujemy wyrażenie ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ, które jest odzwierciedlone dokładnie w Hbr 3,6. W świetle szerszego kontekstu Hbr 3 – 4 ciekawe jest również, że 2 Sm mówi o obiecany odpoczynku dla ludu izraelskiego w 7,11. Dodatkowo, D’Angelo⁹⁰ widzi tu aluzję do 1 Sm 2,35, gdzie Bóg obiecuje wzbudzić wiernego kapłana, dla którego Bóg zbuduje dom.

Częścią trudności w rozwikłaniu logiki Hbr 3,3-4 jest fakt, że zarówno o Jezusie (jako analogia), jak i o Bogu Ojcu jest powiedziane jako o budowniczych. Jednakże ta mieszanina, gdzie mowa jest o Bogu i o Mesjaszu jako budowniczych, ma miejsce dokładnie tak samo w 2 Sm 7. Być może autor powtarza myśli z tamtego rozdziału (albo jego paraleli w 1 Krn 17), który też mówi o koncepcji wierności. W świetle testu Hays’a dotyczącego powtarzanych tematów („echoes”), ta sugestia spełnia kryteria dostępności, objętości, tematycznej spójności, historycznego prawdopodobieństwa i satysfakcji.⁹¹

Najbardziej kluczowa decyzja dla zrozumienia tego wersetu dotyczy tego, czy αὐτοῦ oznacza (a) „Boży” (b) „Chrystusowy” lub „Chrystusa”⁹², lub (c) „Mojżeszowy” lub „Mojżesza”. Podobny problem powstaje w ww. 5 i 6.

W ww. 2 i 5 byłyby bardziej prawdopodobne, gdyby αὐτου odczytać lub rozumieć jako αὐτοῦ – „jego własny dom”. To jednak stwarzałoby dwie poważne trudności.

Po pierwsze, osłabiałoby kontrast w ww. 5–6, stwarzając konieczność założenia, że istnieją dwa domy, Mojżesza i Chrystusa; jeśli zaś założy się istnienie jednego domu, domu Bożego, to powstaje mocna podstawa do porównania funkcji Mojżesza i Chrystusa.

⁹⁰ M. R. D’Angelo, M. R. *Moses in the Letter to the Hebrews*, ss. 65-93.

⁹¹Zob. R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Heaven: Yale University Press 1989), ss. 29-32

⁹²A. T., Hanson, *Jesus Christ in the Old Testament*, London 1965, s. 50n.

Po drugie, jeśli, jak się powszechnie uważa⁹³, werset ten jest oparty na Lb 12,7, trudno sobie wyobrazić, żeby autor Listu do Hebrajczyków dokonał tak gwałtownej i wyraźnie nieuzasadnionej zmiany w tekście, który wyraźnie odnosi się do Boga. Nawiązanie do Boga lepiej pasuje też do kontekstu w Liście do Hebrajczyków. Bóg jest ukrytym poprzednikiem tutaj (τῷ ποιήσαντι αὐτόν), a jawnym poprzednikiem w ww. 5–6 (θεός, w. 4). To prawda, że te argumenty nie rozwiązują ostatecznie kwestii tego, czy θεός w w. 4 odnosi się do Ojca czy do Syna; ale szyk wyrazów w w. 2 ogólnie przemawia za przyjęciem Boga Ojca, τῷ ποιήσαντι αὐτόν, za poprzednik αὐτοῦ. Porównanie i kontrast między Mojżeszem a Jezusem są zakorzenione w działaniach Boga, do którego ostatecznie należy „dom” (por. 10,21). Z gramatycznego punktu widzenia, ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ mogłoby odnosić się albo do Jezusa, albo do Mojżesza, albo do obu z nich, ale szyk wyrazów sugeruje związek z Mojżeszem, a wersety 5n. to potwierdzają.

Prawie wszyscy badacze przyjmują, że ten werset, podobnie jak w. 5, jest oparty na Lb 12,7⁹⁴, a ἐν ὄλῳ τῷ οἴκῳ μου πιστός ἐστίν, μου zostało zmienione na αὐτοῦ, aby pasowało do gramatyki w zdaniu; a ὄλῳ zostało tu prawdopodobnie pominięte, chociaż nie w w. 5. (Lb 12,7 jest też cytowane w *1 Clem.* 17,5; 43,1, prawdopodobnie pod wpływem Listu do Hebrajczyków).⁹⁵ Sugestia Mary Rose D’Angelo⁹⁶, że w w. 2, chociaż nie w w. 5, cytat pochodzi z 1 Krn 17:14 LXX, πιστώσω αὐτόν ἐν οἴκῳ μου, chociaż zawiera jakąś drugorzędną aluzję do Lb 12,7 wydaje się mało prawdopodobna, ponieważ sformułowanie jest w rzeczywistości bliższe Lb 12,7. Jest kilka przyczyn, dlaczego odniesienie do wersetu 1 Krn 17,14 jest mało wiarygodne.⁹⁷

⁹³Zob. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text*, s. 201; Donald A. Hagner, *Hebrews*, ss. 59-60; S. Łach, *List do Hebrajczyków. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, ss. 150-151; G. L. Cockerill, *The Epistle to the Hebrews*, ss. 162-163; H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, ss. 106-107, jednakże Mary Rose D’Angelo, *Moses in the Letter to the Hebrews*, s. 69, uważa inaczej, a za nią Lane, W. L. Lane, *Hebrews 1 – 8* (WBC 47a), Dallas: TX, 1991, s. 76.

⁹⁴ W. L. Lane, *Hebrews 1 – 8* (WBC 47a), Dallas: TX, 1991, s. 76; P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text*, s. 201; Donald A. Hagner, *Hebrews*, ss. 59-60; S. Łach, *List do Hebrajczyków. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, ss.150-151; G. L. Cockerill, *The Epistle to the Hebrews*, ss. 162-163; H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, ss. 106-107,

⁹⁵ Mary Rose D’Angelo, *Moses in the Letter to the Hebrews*, s. 69.

⁹⁶ Mary Rose D’Angelo, *Moses in the Letter to the Hebrews*, ss. 65-93, stara się wykazać, że Hbr 3,2 jest cytatem prorocstwa Natana w 1 Krn 17,14, z jedynie drugorzędną aluzją do Lb 12,7. 1 Krn 17,14 brzmi: „Uczynię go wiernym w moim domu”. Według tej interpretacji autor używa prorocstwa Natana, aby dowiesć wierności Chrystusa w w. 2, a Liczb 12,7, aby potwierdzić wierność Mojżesza w w.5 jako podstawę porównania tych dwóch postaci. Zob. też Lane 1: ss. 76-77.

⁹⁷ Zob. G. L. Cockerill, *The Epistle to the Hebrews*, s. 163.

Według G. L. Cockerilla:⁹⁸

Po pierwsze, 1 Krn nie pasuje do składni tego fragmentu. Wymaga tego, aby słowo πιστὸν występowało wraz z τῷ ποιήσαντι αὐτὸν „temu, który uczynił [*lub* wyznaczył] go wiernym”, aby uczynić to wyrażenie odpowiednikiem πιστώσω αὐτὸν „Uczynię go wiernym” (1 Krn 17,14). Dużo bardziej naturalne jest, gdy πιστὸν określa słowo Ἰησοῦν, po którym występuje. W każdym razie, „Ja uczynię go wiernym” jest wątpliwym tłumaczeniem πιστώσω αὐτὸν w 1 Krn 17,14.⁹⁹

Po drugie, odniesienie do 1 Kronik wymaga potraktowania wyrażenia „jak Mojżesz” (ὡς καὶ Μωϋσῆς) jako nawias i połączenia „w całym jego domu” (ἐν [ὅλῳ] τῷ οἴκῳ αὐτοῦ z Jezusem. Nawet bez wątpliwego słowa ὅλῳ (całym), wyrażenie to wyraźnie odzwierciedla raczej Lb 12,7, niż jakąkolwiek wersję proroctwa Natana. Co więcej, nie może to się odnosić do Jezusa, ponieważ według w. 5 nie jest On „w” Bożym domu, ale „nad” nim.

Po trzecie, jeśli ὅλῳ (całym) jest oryginalne, odniesienie do Lb 12,7 jest pewne w w.2. Z drugiej strony, dodanie ὅλῳ (całym) przez późniejszego pisarza w zgodzie z Lb 12,7 tylko podkreśla sposób, w jaki odczytywano Hbr 3,2 jako cytat tamtego wersetu. W rzeczywistości z powodu podobieństwa słownego z Lb 12,7, a braku takiego podobieństwa w porównaniu do 1 Krn 17,14 trudno sobie wyobrazić, że czytelnik słyszy ten werset w jakikolwiek inny sposób. Kaznodzieja mógł też zachować ὅλῳ (całym) aż do momentu kulminacyjnego tego kontrastu między Mojżeszem a Chrystusem w w. 5. W tym momencie wzmacnia to wyższość Chrystusa wywyższając tego, którego Chrystus przewyższa.¹⁰⁰ Chociaż dowód zewnętrzny dla ὅλῳ (całym) jest równo rozłożony, dowód wewnętrzny przemawia na korzyść dokonanego przez pisarza dopasowania w. 2 do w. 5 i Lb 12,7.¹⁰¹

Jednakże 1 Krn 17,14 mogło mieć wpływ na pominięcie ὅλῳ, a zarówno tę, jak i drugą przepowiednię Natana w 1 Sm 2,35 (por. w. 3) należy wziąć pod uwagę w zrozumieniu znaczenia tego wersetu. Prawdopodobieństwo dodatkowej aluzji do 1 Krn 17,14 wzrasta

⁹⁸ Zob. G. L. Cockerill, *The Epistle to the Hebrews*, s. 163, przypis 27.

⁹⁹ Zob. Johan Lust, Erik Eynikel i Katrin Hauspie, comps., *Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003), s. 494.

¹⁰⁰ Por. Grasser „Mose und Jesus. Zur Auslegung von Hebr 3. 1-6.” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 75 (1984), s. 12, n. 49.

¹⁰¹ Autor niniejszej pracy nie zgadza się z krytyką tekstu przedstawioną przez G. L. Cockerilla w Hbr 3,2 w odniesieniu do słowa ὅλῳ (całym) i uważa, że to słowo zostało dodane przez kopistę później, patrz argumentacja – krytyka tekstu podpunkt (1).

ze względu na obecność w bezpośrednim kontekście (w. 13) słów cytowanych w Hbr 1,5b. Według D'Angelo, ta dodatkowa aluzja do 1 Sm (1 Kgdms.) 2,35:

ἀναστήσω ἐμαυτῷ ἱερέα πιστόν
καὶ οἰκοδομήσω αὐτῷ οἶκον πιστόν

jest poparta przez dowody rabiniczne¹⁰² i sugeruje, że temat arcykapłaństwa Chrystusa, chociaż nie tak wyraźny w tym rozdziale po w. 1, nie zniknął zupełnie. Aby zobaczyć wykorzystanie w Liście do Hebrajczyków kontekstu Lb 12,7, zobacz dalej komentarz do wersetu 3.

Πιστός (por. 2,17) w znaczeniu biernym „wiarygodny” (Wj 40,1; Mt 25,21. 23; 1 Kor 4,1n.) lepiej pasuje do kontekstu, zarówno w Hebrajczyków, jak i w Lb 12,7, niż znaczenie czynne „ufający”, chociaż w rabinicznej dyskusji nad Lb 12,7 powiedziane jest, że Bóg zaufał Mojżeszowi bardziej niż aniołom¹⁰³. Wierność Jezusa i Mojżesza są, w szerszym kontekście, przeciwieństwem ἀπιστία (niewiary) pokolenia eksodusu (3,12), przed czym autor ostrzega czytelników (3,19).¹⁰⁴

Kontekst sugeruje też dalej wierność na konkretnym stanowisku czy urzędzie. Ten urząd nie jest zdefiniowany. Można albo odnieść się wstecz do „apostoła i arcykapłana” w 3,1, albo nieco dalej w przód do υἱός w 3,6. Jest bardzo trudno jednoznacznie określić do jakiego konkretnie urzędu odnosi się ta wierność. Wydaje się, że najlepiej nie szukać zbyt szczegółowego wyjaśnienia, bo w obecnym wersecie jest odniesienie do ustanowienia zarówno Jezusa, a też choć nie wprost, do Mojżesza, do ich stanowisk czy funkcji.¹⁰⁵ Teodorico rozumie te słowa ogólniej: „wierny temu, który ustanowił go (w swym domu)” (“faithful to him who established him [in his house]”). Jednakże w wyrażeniu τῷ ποιήσαντι αὐτόν, ποιέω prawie na pewno oznacza „ustanowić” (arcykapłanem itp.; tak Chrysostom; por. ἔθηκεν, 1,2; Dz 2,36; 1 Sm 12,6.8). Może być tu aluzja do Iz 17,7, τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ πεποιθὼς (por. Hbr 2,13) ἔσται [ὁ] ἄνθρωπος ἐπὶ τῷ ποιήσαντι αὐτόν, gdzie πεποιθὼς ἔσται ma prawdopodobnie znaczenie czynne „on zaufa”, a ποιέω oznacza „stworzyć”; por. Prz 8,22. Patrystyczna interpretacja tego wersetu, w reakcji na Arianizm, była taka, że Bóg stworzył ludzką naturę Jezusa, ale to

¹⁰² Mary Rose D'Angelo, *Moses in the Letter to the Hebrews*, ss. 78–81.

¹⁰³ *Ex. Rab.* 47:9, cytowane przez Mary Rose D'Angelo, *Moses in the Letter to the Hebrews*, s. 131.

¹⁰⁴ Por. Filon Aleksandryjski, *Leg. All.* 2.67; 3: ss. 204, 228; Erich Grässer, *Der Glaube im Hebräerbriefs*, Marburg, 1965, s. 22, A. Vanhoye A., *Jesus „fidelis ei qui fecit eum” (Hebr 3, 2), Verbum Domini* 45 (1967), ss. 291–305 nie zgadza się.

¹⁰⁵ Zob. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text*, s.202.

jest pogląd anachronistyczny i niepoparty kontekstem (Strobel nie zgadza się.¹⁰⁶ Natomiast D'Angelo uważa, że oba znaczenia są możliwe.¹⁰⁷

Ὡς często występuje w Hebrajczyków:¹⁰⁸

- 1) w porównaniach między osobami (jak tutaj i 12,16, ὥς Ἡσαῦ) i wydarzeniami (3,8.11 cytata z Ps 95,9.11);
- 2) w porównaniach (ὥς ἄγκυραν, 6,19; ὥς ἡ ἄμμος, 11,12);
- 3) aby wskazać na prawdziwą cechę lub status (ὥς θεράπων, 3,5; ὥς υἱός, 3,6; ὥς υἱοῖς, 12,5.7; por. 12,27; 13,17), być może pod wpływem hebrajskiego *kî* (cf. łacińskie *qua*, niemieckie *als* w przeciwieństwie do *wie*);
- 4) aby wskazać na nierealny warunek, „tak jakby” (ὁράτον ὥς ὄρων, 11,27).¹⁰⁹

Na temat οἶκος (ww. 3–6; 8,8.10 zob Jer 31[LXX 38],31.33 Izraela; 10,21, „dom Boga”; 11,7 rodziny Noego). Poza tym fragmentem słowo to nie jest wyraźnie widoczne w Liście do Hebrajczyków ani nie jest użyte w wyróżniający sposób; Hebrajczyków nie używa οἰκία, οἰκοδομέω, ani innych wyrazów pokrewnych.

Na temat Mojżesza → 3,1–6; por. 3,5.16; 7,14; 8,5; 10,28; 11,23n., 12,21. W 7,14; 10,28, odniesienie dotyczy raczej Prawa Mojżeszowego niż samego Mojżesza (por. Mk 1,44||; 10,3||; Rz 9,15); 8,5 i 12,21, jak obecny fragment, odzwierciedlają niższość Mojżesza w stosunku do Jezusa; a w 3,16 i 11,23n. Mojżesz jest wspomniany na tle (kolejno negatywnych i pozytywnych) przykładów ze ST. Nigdzie autor Hebrajczyków nie krytykuje samego Mojżesza: zrobił on wszystko, do czego powołał go Bóg.

¹⁰⁶ A. Strobel, *Hebräerbrief*. Göttingen 1975, 41991.

¹⁰⁷ D'Angelo M. R., *Moses in the Letter to the Hebrews*, (SBL.DS 42), Missoula, MT: Scholars, 1979, ss. 84-85.

Por. Athanasius, *c. Arianos* 1. ss 53; 2.7–9; Ambrose, *De fide* 3.11. ss. 82–86; dalszy materiał w P. E. Hughes; również Kugel-Greer, s 186).

¹⁰⁸ Bardziej szczegółowa analiza użycia zaimka Ὡς znajduje się w BDAG, 725-727 i w R. Popowski, *Wielki Słownik grecko – polski*, ss. 437-440.

¹⁰⁹ Nie zawsze łatwo zdecydować, które ze znaczeń jest używane: 11,9. 29 może być 3) lub 4); w wersecie → 3,13, wydaje się, że pierwsze wystąpienie to 3), a drugie to 4).

c. Wersety: 3,3-4 Jezus jest większy niż Mojżesz, jak budowniczy jest większy od swojego domu

Wersety 3,3-4 stanowią najbardziej zagnieżdżoną część struktury chiastycznej fragmentu 3,1-6. Zatem też podkreślają najważniejszą myśl zawartą w całym fragmencie, że Jezus jest większy niż Mojżesz oraz przedstawiają argumentację, dlaczego tak jest. Argument jest proporcjonalny: Jezus jest większy od Mojżesza, tak jak budowniczy jest większy od swego domu. Werset 4b stwierdza ogólną zasadę, której przykład daje w. 3a, będący bezpośrednim punktem zainteresowania autora. W tłumaczeniach istnieje pokusa, aby odwrócić w. 3b i w. 3a tak, jak robią to różne tłumaczenia (np. NEV). Jednakże pierwotny szyk zdania zaznacza stopniowe poszerzanie argumentu od w. 3a do w. 4. Nie ma mowy o szczegółowym stopniu wyższości; znaczenie to po prostu „A jest większe niż B, tak jak C jest większe niż D”. Nie jest też konieczne, aby tworzyć z porównania równanie: Mojżesz nie jest domem, chociaż jest „w” nim jako członek Bożego domu (domostwa); i tylko na mocy Bożego autorytetu (por. w. 4), nie absolutnie i niezależnie; Jezus jest Tym, który buduje i wyposaża lud Boży.

3,3 Jezus jest większy niż Mojżesz

Chwała Jezusa nie wiąże się z winą Mojżesza (3,2; 11,27). Wierność Jezusa budzi większy szacunek niż wierność Mojżesza, nie dlatego, że Mojżesz był w czymkolwiek mniej wierny¹¹⁰, ale dlatego, że wierność Jezusa objawiła się na wyższym urzędzie.

Πλείων (*bis*) jest jakościowe¹¹¹, jak w 11,4, nie ilościowe („wielu”), jak w 7,23. W sensie jakościowym jest to bliski synonim κρείττων w 1,4 i μᾶλλον w 9,14.

Γάρ wydaje się łączyć w. 3, nie bezpośrednio z w. 2, ale z κατανοήσατε w. 1, a pośrednio (via ὅθεν, w. 1) z całym porzedzającym argumentem o wyższości Chrystusa; szczególnie w odniesieniu do Jego „chwały i czci” w 2,7 (Ps 8,6) i do następującego potem wyjaśnienia.¹¹²

¹¹⁰ Oczywiście według autora Listu do Hebrajczyków, bo Mojżesz nie był wierny we wszystkim tak jak Jezus, chociażby w nieposłuszeństwie – uderzenie laską w kamień, aby wyprowadzić wodę zamiast wypowiedzieć słowo, aby tego dokonać. Ale zamysł autora i jego argument dotyczy pozycji Mojżesza i Jezusa, a nie ich czynów.

¹¹¹ Zob. πλείων – stopień wyższy od πολὺς w R. Popowski, πολὺς w *Wielki Słownik Grecko – Polski*, ss. 437-440.

¹¹² Zob. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, ss. 203-204.

Οὗτος jest emfatyczne ze względu na swoją niezwykłą pozycję.¹¹³ Odniesienie jest wyraźnie do Jezusa, jak pokazują jasno przekłady angielskie (np. TEV, NIV, NRSV i REB).

Δόξα i τιμή są tu prawdopodobnie synonimami, jak w 2,7.9; por. 5,4n. Δόξα jest użyte w znaczeniu domu (= świątyni) w Ag 2,9, we fragmencie mającym punkty styczne z Hebrajczykami (Ag 2,6 = Hbr 12,26).

Παρά + biernik, „w porównaniu z”; lub, pokrywając się w znaczeniu z πλείων, „bardziej niż”¹¹⁴. Zmiana παρὰ Μωϋσῆν i τοῦ οἴκου, jak zmiana δόξα i τιμή, jest prawdopodobnie stylistyczna, nie pociągając za sobą zmiany znaczenia.

Ἀξιόω pojawia się ponownie w 10,29 w podobnym porównaniu. W obu miejscach chodzi prawdopodobnie o działanie Boga. Forma perfect ἠξιώται, jak ἐστεφανωμένον w 2,9, oznacza stan nadal trwający. Autor prawdopodobnie odnosi się niejawnie do okresu zapoczątkowanego przez Chrystusa (por. 1 Tm 5,17).

Καθ’ ὅσον i podobne wyrażenia są częste w Liście: τοσοῦτω ... ὅσω, 1,4; καθ’ ὅσον ... κατὰ τοσοῦτο, 7,20.22; καθ’ ὅσον ... οὕτως 9,27n.; τοσοῦτω μᾶλλον ὅσω, 10,25.

Zakres tych słów nie jest pewien. Jeśli przyjmie się je ogólnie „... jak budowniczy cieszy się większym uznaniem niż jego dom”, ἔχει jest ponadczasowe, a rodzajniki określone przed οἴκου i κατασκευάσας należy rozumieć rodzajowo¹¹⁵, równoważnie z οἶκος w w. 4.¹¹⁶ Jest to możliwe, ale pełniejszy sens może nadać przyjęcie ἔχει jako czegoś, co dzieje się obecnie, „dom” tutaj, jak w całej tej części, jako lud Boży, a ὁ κατασκευάσας αὐτόν jako działanie Chrystusa, przed Jego wcieleniem, w ustanowieniu Bożego ludu.

Κατασκευάζω (w. 4 [bis]; 9,2.6 o przybytku; 11,7 o Arce Noego) łączy znaczenia „budować,” „nakazywać” i „wyposażać”; w tym kontekście dominuje idea budowania. Κατασκευάζω jest jednakże czasami używane w połączeniu z ludzkim podmiotem: Mdr 9,1 ogólnie o ludzkości, a 7,27 o prorokach. To umożliwia znaczenie οἶκος = „dom” w całym tym fragmencie. → W w. 4. Κατασκευάζω odnosi się do stworzenia w Iz 40,28; 43,7; Mdr 11,24; 13,4; w Rdz 1,2 ἀκατασκεύαστος ma szerszy zakres niż κτίζω lub οικοδομέω. Tutaj ὁ κατασκευάσας αὐτόν jest prawdopodobnie Chrystus.¹¹⁷

¹¹³ Zob. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, s. 204.

¹¹⁴ Zob. BDF §185[3]).

¹¹⁵ Zob. MHT 3. s.108n.

¹¹⁶ Por. Justyn, *Apol.* 1:20; Filon Aleksandryjski, *Plant.* S. s. 685.

¹¹⁷ Zob. H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, 2 vols., Tübingen 1966, s. 248; W. C. Linss, „Logical Terminology on the Epistle to the Hebrews.” CTM 37 (1966), ss. 365-369.

3,4 Argument za wyższością Jezusa nad Mojżeszem

Niektórzy komentatorzy biblijni, tacy jak Windisch¹¹⁸, opisują ten werset jako wyrażający „myśl przejściową” lub Strobel¹¹⁹ jako „myśl drugorzędną”. Jednakże werset ten nie jest gramatycznie w nawiasie, a swym znaczeniu kontynuuje naturalnie w. 3b, gdzie $\pi\tilde{\alpha}\varsigma$ οἴκος wzmacnia generyczne (generic – rodzajnikowe?) τοῦ οἴκου, a πάντα jeszcze bardziej to generalizuje.¹²⁰ Jednakże γάρ w w. 4 odnosi się wprost do w. 3, i poprzez γάρ do kluczowego tekstu Lb 12,7, cytowanego w w. 2, wzmianka o domu zakłada istnienie budowniczego.¹²¹

W prawdziwym, choć relatywnym sensie Chrystus jest ὁ κατασκευάσας (w. 3); ale z absolutnego punktu widzenia tytuł ten należy do Boga (w. 4).¹²²

Struktura wersetu jest ogólnie symetryczna:

$\pi\tilde{\alpha}\varsigma$ γὰρ οἴκος	κατασκευάζεται	ὑπό τινος
ὁ δὲ πάντα	κατασκευάσας	θεός.

Powtórzenie $\pi\tilde{\alpha}\varsigma/\pi\tilde{\alpha}\nu\tau\alpha$ i κατασκευάζω daje solidną podstawę do porównania, przemienność trybu czynnego i biernego stwarza różnorodność stylistyczną, a δέ sygnalizuje nowy krok do przodu, odniesienie do Boga w w. 4b. Struktura literacka jest użytecznym przewodnikiem w odkrywaniu znaczenia z trzech względów:

1) Πᾶς ... οἴκος i πάντα najlepiej rozumieć razem. Możliwe jest nadać tutaj οἴκος znaczenie „rodzina” lub „lud”¹²³ i zobaczyć odniesienie do Boga jako pierwotnego założyciela wszystkich ludzkich rodów czy ras (zob. 2,16b; Rz 4,11n.; Ef 3,15) – przypadkowe stwierdzenie skierowane, być może, do nieżydowskich czytelników. To prawda, że κατασκευάζω nie oznacza powszechnie założenia rodziny. A jednak Księga Mądrości 7,27, we fragmencie z pewnością użytym przez autora Hebrajczyków (por. 7,26 and Hbr 1,3), pisze o Mądrości:

μία δὲ οὐσα πάντα δύναιται

¹¹⁸ H. Windisch, *Der Hebräerbrief*.

¹¹⁹ A. Strobel, *Hebräerbrief*. Göttingen 1975, 41991.

¹²⁰ Zob. uwaga a co do interpunkcji w UBS³, s. 751; por. A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, ss.89–91.

¹²¹ P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text*, ss. 199-200.

¹²² P. E. Hughes zauważa podobną przemienność w 1 Krn 17,10.12 między boską a ludzką budowlą, tak jak i w Hbr 5,1.4.

¹²³ Zob. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, s. 205.

καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καινίζει
καὶ κατὰ γενεάς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα
φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει.

Prawdopodobnie κατὰ γενεάς ma sens czasowy, ale autor Hebrajczyków mógł rozumieć to wyrażenie jako odnoszące się do rodzin lub narodów (zob. 3,10, γενεά). Jednakże κατασκευάζω jest tak powszechnie używane w odniesieniu do konstrukcji, że najlepiej tak rozumieć οἶκος tutaj, nawet jeśli „dom” jest później żywą metaforą społeczności ludzkiej.

Powstaje wtedy pytanie, czy ta konstrukcja jest rozumiana jako:¹²⁴

a) zamieszkanie

b) przybytek lub świątynia

c) kosmos, jak w pismach mandeistycznych i gnostyckich oraz u Filona¹²⁵.

Znaczenie c) można wykluczyć, ponieważ wymagałoby πᾶς ὁ οἶκος, i w każdym razie dziwne byłoby takie nagłe wprowadzenie trudnej figury stylistycznej.

Znaczenie b) jest wsparte przez 9,2.6 i przez odniesienia do Jezusa jako arcykapłana w 2,17; 3,1.

Znaczenie a) jako szersze prawdopodobnie najlepiej pasuje do bezpośredniego kontekstu. Dosłowne znaczenie metafory, jak wyrażone przez πάντα w w. 4b, jest prawdopodobnie mniej ogólne niż „wszechświat” (τὰ πάντα, 1,3; 2,8) i mniej szczegółowe niż instytucje kościelne (Kalwin).

2) Nie ma podstaw, poza założeniami dogmatycznymi, do tłumaczenia, jak robi to Wulgata, pierwszego κατασκευάζω jako „robić” (*fabricatur*), a drugiego jako „stwarzać” (*creavit*).

3) W. 4b można rozumieć:

a) z θεός jako orzecznikiem, dosłownie „ten, który uczynił wszystko, jest boski” lub

b) z θεός jako podmiotem „Bóg jest tym, który wszystko uczynił”¹²⁶

Znaczenie a) jest podtrzymywane przez długą listę pisarzy, włącznie z

¹²⁴ Pełny opis użycia słowa, οἶκος – „dom”, zob. οἶκος, BDAG, ss. 698-699; οἶκος, R. Popowski, *Wielki Słownik Grecko – Polski*, s. 423; Michel, οἶκος, TDNT 5. ss.122–124.

¹²⁵ Por. Michel, οἶκος, TDNT 5. ss.122–124.

¹²⁶ Na temat użycia rodzajnika z rzeczownikiem w pozycji predykatywnej zob., BD §273; MHT 3. ss. 182–184.

Teodoretem i Tomaszem z Akwinu,¹²⁷ którzy w ten sposób nadają tekstowi status tekstu udowadniającego boskość Chrystusa.

Jednakże struktura zdania przemawia za znaczeniem b). Ponadto trudno sobie wyobrazić, aby autor nagle wprowadził tak ważną myśl, a potem jej nie rozwinął ani w kolejnych wersetach, ani dalej w Liście do Hebrajczyków.¹²⁸ Autor pokazuje pewną preferencję do używania θεός w końcowej, emfaticznej pozycji (np. 4,10; 6,3; 11,20; 13,4.16; co do konstrukcji zob. 1 Kor 1,21; 5,5).

d. Wersety 3,5-6a. Mojżesz jest sługą w domu, Jezus synem, który rządzi nad domem

Wersety 5-6a przedstawiają kontrast pomiędzy Mojżeszem i Chrystusem. Jest to przedstawione poprzez strukturę przy użyciu formy μέν ... δέ:

καὶ Μωϋσῆς μὲν πιστός ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ ὡς θεράπων ... (w. 5)

tak jak Mojżesz – **z jednej strony** – był wierny jako sługa w całym jego domu

...

Χριστὸς δὲ ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ· (6a) ...

Chrystus – **z drugiej strony** – jako syn ponad jego domem ...

W w. 5 autor najpełniej odnosi się do Lb 12,7, οὐχ οὕτως ὁ θεράπων μου Μωϋσῆς· ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ μου πιστός ἐστιν. Status Mojżesza w tym fragmencie jest w Liście do Hebrajczyków odwrócony. W Księdze Liczb Mojżesz jest umieszczony na wyższym poziomie niż prorocy tacy, jak siedemdziesięciu starszych (Lb 11,25) oraz Eldad i Medad (11,27–29), podczas gdy w Liście do Hebrajczyków Mojżesz jest poddany Chrystusowi. Jak w w. 4, zarówno ogólna symetria tych wersetów, jak i indywidualne nieregularności w nich są ważnym wskazówkami w rozumieniu znaczenia.

Podstawowa struktura jest następująca:

καὶ Μωϋσῆς μὲν

Χριστὸς δὲ

ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ

2) ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ

ὡς θεράπων

1) ὡς υἱός.

¹²⁷ Zob. A. Stebler, „Beweisstelle für die Gottheit Christi. Zu Hebr. III.1-6.” TPQ 1923, ss. 461-468.

¹²⁸ F. Bleek, *Der Hebräerbrief erklärt*, Elberfeld 1868.

Struktura ta wykazuje następujące cechy:

a) Kontrast, formalnie zaznaczony przez μέν – „z jednej strony” ... δέ – „z drugiej strony”, jest między Mojżeszem jako θεράπων – „sługą” w Bożym domu, a Chrystusem jako υἱός – „Synem” ponad nim.

b) Słowo Πιστός – „wierny” jest pominięte w wersecie 6, prawdopodobnie z powodów stylistycznych, ale też dlatego, że uwaga jest teraz mniej skupiona na idei wierności Chrystusa w porównaniu z wersem 2. Podobnie pominięcie słowa ὅλῳ – „całym” w wersecie 6, jak i w w. 2 sugeruje, że nie jest to główna myśl cytatu¹²⁹.

c) Inwersja elementów 1) i 2) w wersecie 6a tworzy typowy chiasm, który nieco podkreśla θεράπων, zmieniając szyk Lb 12,7, a kładąc nacisk na słowo υἱός – „syn”, stawiając słowo to jak najbliżej na początku wersetu.

d) Powtórne pojawienie się αὐτοῦ w obu wersach sugeruje, że jest ono równoznaczne z μου w Lb 12,7 i oznacza „dom Boży”, a nie „własny dom (Chrystusa)”, jak w Wulgacie.¹³⁰

e) Dodanie w w. 5 asymetrycznego wyrażenia εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων – „na świadectwo tego, co miało być powiedziane”¹³¹, sugeruje, że autor zamierza nie tylko skonstruować Mojżesza z Jezusem, ale też zasugerować pewną ciągłość czy łączność między nimi (zob. poniżej).

Na temat πιστός, zobacz w. 2; tutaj słowo to oznacza wierność stanowisku kolejno θεράπων i υἱός. Według P. Ellingwortha, po słowie πιστός – „wierny”, należy użyć czasu teraźniejszego (ἐστίν – „jest”) jak w Lb 12,7 (por. ὅντα in Hbr 3,2), i aby nadać znaczenie właściwsze też dla w. 6a, oraz aby zasugerować trwałość biblijnego zapisu¹³². Autor chce dokonać egzegezy Lb 12,7 i nie interesuje go, że kluczowe słowo ἐν zostało zastosowane do Bożego „syna” w 1 Krn 17,14, podążając za cytatem Hbr 1,5b.¹³³ Jednakże prawie wszystkie tłumaczenia używają czasu przeszłego, co wynika bezpośrednio z tekstu greckiego i z zamierzenia autora, który chce pokazać, że Mojżesz był sługą w całym Jego domu „na świadectwo tego, co miało być powiedziane”.¹³⁴

¹²⁹ Zob. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, s. 207

¹³⁰ Zob. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, s. 207.

¹³¹ Remigiusz Popowski, *Nowy Testament*, s. 318.

¹³² Zob. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, s. 207.

¹³³ Zob. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, s. 207.

¹³⁴ Remigiusz Popowski, *Nowy Testament*, s. 318.

Θεράπων – „sługa”¹³⁵ lub „wierny sługa”.¹³⁶ Na temat πιστὸς θεράπων („wiernego sługi”) Mojżesza pisał Justyn.¹³⁷ List do Hebrajczyków nie używa δοῦλος – „niewolnik” (ani słów pokrewnych, poza δουλεία, 2:15), czy οἰκέτης. W przeciwieństwie do δοῦλος, θεράπων oznacza wolnego człowieka oferującego swe osobiste usługi osobie wyżej stojącej. W niektórych pozabiblijnych pismach θεράπων jest użyte w odniesieniu do sługi świątynnego; w innych przypadkach oznacza pozycję osoby sprawującej kult. O Mojżeszu mówi się, lub on sam o sobie mówi, jako o θεράπων Boga w Wj 4,10; 14,31; Lb 11,11; Pwt 3,24; Mdr 10,16; 18,21; podobnie Hi, np.1,8A; 2,3. Według P. Ellingwortha,¹³⁸ to pasowałoby dobrze do Hbr 8,4–6, ale w obecnym kontekście następujące słowa sugerują raczej rolę profetyczną niż kultową, chociaż nie można ich ostro oddzielić. Dalej w tle może kryć się rozróżnienie między zarządcą, ustanowionym ponad domem, a sługą, który jest tylko członkiem gospodarstwa domowego (Rdz 43,16.19; 44,1.4).

Εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων zaburza równowagę ww. 5–6a.¹³⁹ (Μαρτύριον; μάρτυς, 10,28; 12,1.) Εἰς μαρτύριον (nie klasyczne), „jako dowód” (“as evidence”) w odniesieniu do rzeczy lub zwierząt, Rdz 21,30; Prz 29,14; Oz 2,14 LXX (równa się 2,12 w MT); Am 1,11 (różni się od MT); „jako świadectwo” Boga wśród swojego ludu, Mi 1,2; Za 3,8; w odniesieniu do Bożego gniewu 7,18 (różni się od MT), zazwyczaj użyte bez dopełnienia; albo z rodzajnikiem i rzeczownikiem występującym po rodzajniku (1 Kgdms. 20,35) lub z zaimkiem (l.mn. Ps 119[LXX 118],36.59) w dopełniaczu.

Przyszły imiesłów bierny jest wyjątkowy w NT.¹⁴⁰ Główne pytanie dotyczy tego, czy autor ma na myśli to, że to Mojżesz „przemawia” bezpośrednio w przyszłości (tak tłumaczy Peszitta), czy pośrednio przez późniejsze postaci takie jak prorocy, sam Chrystus lub apostołowie.

Problem można też wyrazić w słabszej (złagodzonej) formie: jeśli przyjmie się, że to przemawia Mojżesz, to czy τὰ λαληθησομένα

a) są to rzeczy, które powiedziałyby w bliskiej przyszłości i na jej temat, szczególnie dając Prawo;

¹³⁵ Zob. θεράπων, BDAG, s. 453; R. Popowski, θεράπων, *Wielki Słownik Grecko – Polski*, s. 280.

¹³⁶ Zob. Roman Bogacz, θεράπων, *Misja Chrystusa w świetle hapax legomenów*, (List do Hebrajczyków 2), Kraków 2006, ss. 98-105.

¹³⁷ Justyn, *Dial.* 46:56; 130; *Iren. Adv. Haer.* 4.25.4.

¹³⁸ Zob. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, s. 207.

¹³⁹ Zob. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, s. 207.

¹⁴⁰ Zob. D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basic: An Exegetical Syntax of the New Testament*, ss. 567, 635-636; (BD §352[2]).

b) są to rzeczy, o których prorokowałyby w odniesieniu do dalszej przyszłości, szczególnie o przyjściu Chrystusa?

Problemu tego nie da się rozwiązać wyłącznie na gruncie gramatycznym. Forma bierna prawdopodobnie oznacza działanie boskie, ale nie określa szczegółowo, kto jest pośrednikiem tego działania. Εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων¹⁴¹ można rozumieć jako dopełniacz treści¹⁴² – „świadcstwo tego, co miało być powiedziane później”, czyli po prostu świadectwo, które miało być powiedziane później, ale to również nie określa świadka(ów). Tłumaczenie „świadcstwo tego, co miało być powiedziane później” przekazuje słaby sens, sugerując „słowa o słowach”; we wszystkich innych miejscach w NT (Mk 1,44; 6,11; 13:9; Jk 5,3), wyrażeniu εἰς μαρτύριον towarzyszy celownik¹⁴³.

Dowodu na temat tego, kim jest człowiek przemawiający w τῶν λαληθησομένων można szukać w kontekście cytatu ze ST (włącznie ze podobnymi fragmentami ze ST) i w szerszym kontekście NT. Kontekst ST sugeruje, że τὰ λαληθησομένα są to rzeczy, które Bóg powie Mojżeszowi. Mojżesz już „przemówił słowami Pana do ludu” (Lb 11,21). Teraz, podczas spotkania w σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου (12,4), Bóg mówi o Mojżeszu: στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ (12,8).¹⁴⁴

Następnie podany jest opis pierwszego buntu Izraela przeciwko Bogu w Kadesz-Barnea (13,25-14,45), do którego wciąż nawiązuje kolejna część Listu do Hebrajczyków 3,11.¹⁴⁵ W tym opisie Bóg jest przedstawiony jako Ten, który przemawia do Mojżesza i z nim rozmawia, a szczególnie oznajmiając przez Mojżesza potępienie ludu (Lb 14,28-30), zasadniczo równoznaczne z tym zawartym w Ps 95(LXX 94),11, εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου, kluczowy tekst następującej potem części. Wydaje się to być najbardziej bezpośrednim odniesieniem dla τὰ λαληθησομένα. Jednakże kolejna część też mówi o wypełnieniu Bożego słowa na różnych etapach w przeszłości (4,7; por. πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως, 1,1), a szczególnie w terażniejszości (4,9). Nie ma powodu, dla którego τὰ λαληθησομένα nie powinno mieć równie szerokiego odniesienia, gdzie to, co przyszłe dla Mojżesza staje się terażniejszością, σήμερον – „dzisiaj”, przynajmniej dla

¹⁴¹ James Swetnam ma zupełnie inne zrozumienie terminu τῶν λαληθησομένων. Łączy ten termin i stara się go wyjaśnić w sensie eucharystycznym. Jego argumentacja jest zupełnie nieprzekonująca i jest raczej wyczytywaniem z góry założonego znaczenia do tekstu Hbr 3,5. Aby zobaczyć pełną argumentację Swetnama zob. James Swetnam, „Τῶν λαληθησομένων in Hebrews 3,5.” Bib 90 (2009): ss. 93-100.

¹⁴² Jako dopełniacz zawartości (z ang. As a genitive of content), zob. D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basic: An Exegetical Syntax of the New Testament*, ss. 92-95, 134, 374-375, 727; (BD §167).

¹⁴³ Zob. H. Strathmann εἰς μαρτύριον, TDNT 4 s. 502nn.; Ernst Käsemann, *The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews*, ss. 63-66; A. T. Hanson, *Jesus Christ in the Old Testament*, ss. 52-55; R. Williamson, *The Epistle to the Hebrews*, ss. 467-469.

¹⁴⁴ Zob. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, s 208.

¹⁴⁵ Zob. Lb 14,21-23; Hbr 3,16-18, por. Lb 14,1-35; Hbr 3,17, por. Lb 14,29; Hbr 3,18, por. Lb 14:22n.

chrześcijan. Pozytywny ton 3,6b w każdym razie sugeruje, że λαληθησομένα zawiera obietnicę (por. Lb 14,31), jak i potępienie. Takie rozumienie dzieła Mojżesza jest tak zakorzenione w szerszym poglądzie Listu zarówno na Pismo, jak i na historię, że całkiem mylące jest umieszczanie tego wersetu wśród rzadkich przypadków alegorii w Liście. Nie jest też konieczne przypuszczać, że autor Hebrajczyków uważał, że Mojżesz rozmawiał z Chrystusem.¹⁴⁶

Istnieją silne, choć pośrednie dowody, że na pogląd autora Hebrajczyków na Mojżesza miał wpływ nie tylko Lb 12¹⁴⁷, ale też Pwt 18, szczególnie ww. 15–19, fragment, nad którym chrześcijanie rozmyślali od wczesnych lat (zob. Dz 3,22n.; 7,37; por. Łk 9,35; Jn 6,14).¹⁴⁸

Wersety te pozornie stoją w sprzeczności z argumentem autora, ponieważ Mojżesz mówi o tym, że Bóg ześle „proroka podobnego do mnie, podczas gdy po 3,2 autor Hebrajczyków unika pozytywnego porównania Mojżesza i Jezusa, i wszędzie unika przyznania Jezusowi tytułu proroka”.¹⁴⁹ Ta cisza jest tym bardziej wymowna, że List używa praktycznie wszystkich innych ważnych cech Pwt 18. Bóg (w. 15; por. Hbr 7,21n.) wzbudzi (ἀνίστημι, Pwt 18,15. 18; por. Hbr 7,11) proroka jak Mojżesz spośród „braci”, czyli ludu Bożego. Lud musi słuchać i być posłuszny wszystkiemu, co on powie (Pwt 18,15-19; por. Hbr 2,1.3; 4,2). Jeśli Izrael ponownie nie będzie chciał słuchać, tak jak nie słuchał Mojżesza na pustyni (Pwt 18,16; por. Hbr 3,8), to za każde nieposłuszeństwo (Hbr 2,2; 2,12-4:11) Bóg osądzi (Pwt 18,19; por. Hbr 2,3a) swój lud. W przeciwieństwie do tego, słowa, które Bóg da prorokowi (Pwt 18,18) będą źródłem życia (Hbr 2,2; 4,12).

Autor Listu do Hebrajczyków podkreślił szczególną rolę Mojżesza w bożej ekonomii zbawienia jako „wiernego sługi (zarządcy¹⁵⁰) w całym domu bożym” (Lb 12,7). List podkreśla to, co fragment Lb 12,1-16 powiedział o Mojżeszu jako o bożym kanale porozumiewania się z ludźmi, który nie miał równego sobie przed Jezusem Chrystusem.

¹⁴⁶Zob. F. Schröger, *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger* (Biblische Untersuchungen 4), Regensburg, Germany 1968, s. 98; por. A. T. Hanson, “Christ in the Old Testament according to Hebrews.” SE 2 (1964), s. 396.

¹⁴⁷Zob. Lane, *Hebrews 1 – 8* (WBC 47a), s. 78.

¹⁴⁸Dodd, C. H., *The Old Testament in the New*. London 1952, s. 55n.; Barnabas Lindars, *New Testament Apocalyptic*, ss. 208–210.

¹⁴⁹Zob. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, s. 209.

¹⁵⁰Zob. G. L. Cockerill, G.L. *The Epistle to the Hebrews* (NICTC), ss. 167-168; Według Cockerilla Mojżesz jest regularnie nazywany „zarządcą Boga” (zob. Wj 4,10-11; 14,31; Lb 11,11; 12,7; Pwt 3,24; Joz 1,2; 8,31.33).

3,6a Jezus Chrystus jako Syn nad domem

3:6a to αὐτοῦ. Χριστός jest tak emfaticzne, jak Ἰησοῦν w w. 1. Jest też tak samo oszczędnie używane (Χριστός, 9,11.24; ὁ Χριστός, 3,14; 5,5; 6,1; 9,14.28; 11,26; Ἰησοῦς Χριστός, 10,10; 13,8.21). Nie ma żadnej widocznej różnicy w znaczeniu między Χριστός z rodzajnikiem i bez niego. Tylko w wersety 6,1 i 11,26 (Χριστός) wydaje się możliwe, żeby ὁ Χριστός miało wartość tytułu Mesjasz. Poza rozdz. 13 imię Χριστός regularnie wiąże się z kapłaństwem i ofiarą Chrystusa. W świetle 5,5n., gdzie o ὁ Χριστός jest mowa jako o arcykapłanie i Synu w bliskim połączeniu, 3,6a można sparafrazować: „Jako Syn Jezus jest najwyższy ponad ludem Bożym; ale ten Syn jest tym, którego uznajemy za arcykapłana (3,1; por. 10,21) z powodu Jego śmierci (por. 2,14n.)”. Temat śmierci Chrystusa jako ofiary nie jest jednak jeszcze wprost ogłoszony.

Powyżej zauważono, że ὄντα w w. 2 nie ma znaczenia teraźniejszego, a w odniesieniu do Mojżesza jest naturalnie przetłumaczone w czasie przeszłym: „był wierny”. Odniesienia czasowe są w zasadzie godne uwagi ze względu na ich brak w porównaniu między Mojżeszem a Jezusem (ww. 2, 5, 6); cała uwaga jest skupiona na przeciwstawnych sferach, w których ich wierność jest lub była widoczna. Większość tłumaczeń angielskich (np. TEV, NJB, REB)¹⁵¹ i prawie wszystkie polskie (np. BL, BP, BT⁴, BT⁵) używają czasu teraźniejszego: „Chrystus jest wierny”. Natomiast wydanie angielskie NRSV ma „Chrystus ... był wierny”¹⁵². Można preferować czas teraźniejszy jako bardziej nienacechowany (unmarked tense) oraz dlatego, że fragment dotyczy obecnej relacji wierzących z Chrystusem.

Kluczowe słowo ἐπί¹⁵³ „nad” (w celowniku) (por. 10,21) może po prostu wyrażać chrześcijańskie przekonanie o wyższości Chrystusa, odwrotność wiary, że Bóg położył wszystko pod stopy Jezusa (Ps 110[LXX 109],1 jest cytowany w Hbr 1,13; Ps 8,7 jest cytowany w Hbr 2,8). Słowo ἐπί jest w LXX tłumaczeniem słowa hebrajskiego .¹⁵⁴ על-בית

W ST w języku hebrajskim fraza על-בית „nad domem” znajduje się w dwóch fragmentach: w historii Józefa (Rdz 37-50) i w Księgach Królewskich.¹⁵⁵ W Rdz 39,4

¹⁵¹ Takie tłumaczenie przyjmuje też Lane, zob. Lane, *Hebrews 1 – 8*. (WBC 47a), s. 71. Natomiast Popowski pozostawia domyślnie czas, zob. Remigiusz Popowski, *Nowy Testament*, s. 318.

¹⁵² Również Łach tłumaczy ten fragment w czasie przeszłym „Chrystus ... był nad domem”, zob. S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 151.

¹⁵³ Zob. R. Popowski, ἐπί, *Wielki Słownik Grecko – Polski*, 214-218 i ἐπί, BDAG, ss 363-367.

¹⁵⁴ Zob. S. C. Layton, *Christ over His House (Hebrews 3.6) and Hebrew tybh-l[rva*, NTS 37(1991) ss. 473-477.

¹⁵⁵ Zob. S. C. Layton, *Christ over His House (Hebrews 3.6) and Hebrew tybh-l[rva*, NTS 37(1991) ss. 474-475.

jest mowa o tym, że Potifar uczynił Mojżesza zarządcą nad swoim domem. W MT על־בֵּיתוֹ jest przetłumaczone w LXX ἐπὶ τοῦ οἴκου. W Rdz 39,5 w MT, że Potifar ustanowił zarządcą Józefa w swoim domu. LXX, pomimo tego, tłumaczy ponownie tak, jak w poprzednim wersecie „nad domem”. W wersetach Rdz 41,40; 43,16; 44,1.4 fraza על־בֵּית jest tłumaczona w LXX na ἐπὶ τοῦ οἴκου „nad domem” (w niektórych wersetach odnosi się to do domu np. faraona w Rdz 41,40; Józefa w Rdz 43,16; 44,1.4). W 1 i 2 Królewskiej fraza על־בֵּית(אשר) odnosi się do urzędników królewskich, którzy sprawowali nadzór np. „nad domem Izraela” – 1 Krl 18,3; „nad domem Judy” – 2 Krl 15,5. Layton zdaje się sugerować, że chodzi o królewskiego zarządcę.¹⁵⁶

Ἐπί może być też reminiscencją słów pominiętych w cytacie w Hbr 2,7 – καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου.¹⁵⁷ Jednakże obecny werset bardziej zajmuje się panowaniem Chrystusa w społeczności wierzących. Inny tekst, który może sugerować ἐπί jest proroctwem z Za 6,12n., dotyczącym Odrośli, która „zbuduje świątynię Pańską” i będzie panować na (ἐπί, ale + dopełniacz) tronie Pańskim.

Pytanie, które powstaje w wersecie 6a, to czy fraza ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ odnosi się do domu Chrystusa, czy też Boga. Z kontekstu wynika, że odnosi do domu Boga, nad którym jest Jezus¹⁵⁸.

e. Werset 3,6b. Jesteśmy jego domem, skoro trwamy w pewności i nadziei w Chrystusie

W drugiej części wersetu 6 pojawia się zdanie warunkowe trzeciego stopnia εἰάν τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος κατάσχωμεν.

Zaczyna się ono od słowa εἰάν (jeśli) i ma czasownik w trybie łączącym κατάσχωμεν („zachowamy”) – co jest wyróżnikiem zdań warunkowych trzeciego stopnia.

Kilku biblijnych interpretatorów (np. Bruce, Carson i Grudem) wskazuje na warunkowe stwierdzenia w Hbr 3,6 i również w Hbr 3,14 jako ważny klucz interpretacyjny, ale na ile wiadomo, temat ten nie został rozwinięty szczegółowo¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Zob. G. L. Cockerill, *The Epistle to the Hebrews*, s. 168, przypis 54.

¹⁵⁷ Zob. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, s. 210.

¹⁵⁸ Zob. Donald Alfred Hagner, *Hebrews*. NIBC, vol. 14. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1990, ss. 60-62; David H. Stern, *Komentarz Żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2005, ss. 912-913; G. L. Cockerill, *The Epistle to the Hebrews*, ss. 168-169.

¹⁵⁹ F. F. Bruce, *Hebrews 94*; D.A. Carson, *Exegetical Fallacies*, 2d. ed., Grand Rapids: Baker, 1996, ss. 84-85.

Większość komentatorów, którzy wypowiadają się na temat tych stwierdzeń, zakłada, że muszą one oznaczać związek przyczynowo-skutkowy (P/S; z ang. C/E) między protasis (poprzednik) i apodosis (następnik)¹⁶⁰. Zakładają, że kiedy pojawia się zdanie warunkowe, to ewentualność, jaką wyraża automatycznie oznacza związek P/S: apodosis stwierdza wynik działania opisanego w protasis¹⁶¹. Np. Marshall mówi na temat 3,6, że „ciągłe uczestnictwo w domu Bożym jest zależne od wytrwania”.¹⁶²

Inni trochę głębiej badają ten temat, ale wydają się zakładać, że kiedy pojawia się *ἐάν* „jeśli”, to ewentualność musi być związkiem P/S. McKnight wspomina o sugestii Carsona¹⁶³ na początku swego eseju, ale później nie poświęca zbyt wiele miejsca na wnioski, że warunki Hbr 3,6.14 to typ P/S: „Mamy element (‘współdział z Chrystusem’, ‘bycie Jego domem’) *zależny od zachowania wiary* (‘jeśli zachowamy odwagę i nadzieję’, ‘jeśli będziemy trzymać się mocno naszych przekonań aż do końca’). Wytrwanie w wierze *prowadzi do przyszłego ostatecznego zbawienia*”¹⁶⁴. Schreiner i Caneday ostrożniej odnoszą się do możliwości zasugerowanej przez Carsona, ale w końcu ją odrzucają, głównie z powodu innego podejścia do tego, czego wymaga tryb warunkowy i częściowo z powodu innego odczytania czasów (będzie to omówione poniżej). Tak wypowiadają się na temat sugestii Carsona: „Gramatyka Hbr 3,14 jest sprzeczna z takim podejściem, że wytrwałość jest konsekwencją współdziałania z Chrystusem. To raczej współdziałanie z Chrystusem jest konsekwencją wytrwałości”¹⁶⁵. Zdają się oni mówić, że zdanie warunkowe należy zawsze traktować jako wyrażające związek przyczynowo-skutkowy. To założenie, że w trybie warunkowym trzecim musi być związek przyczynowo-skutkowy obala dokładniejsze podejście do gramatyki greckiej NT.

Już w 1903 r. Nutting napisał, że istnieją zdania warunkowe bez związku przyczynowo-skutkowego¹⁶⁶.

¹⁶⁰ B. M. Fanning, *A Classical Reformed View*, w: *Four Views on the Warning Passages in Hebrews*, red. H. W. Bateman IV, Grand Rapids 2007, ss. 208-219

¹⁶¹ Autor niniejszej pracy zachowa terminy protasis i apodosis (pomimo istnienia terminów w języku polskim – poprzednik i następnik), aby uniknąć narzucenia znaczenia terminów poprzednik i następnik sugerujących tylko jeden możliwy rodzaj trzeciego typu warunkowego, przyczynowo-skutkowego, i w ten sposób ograniczającego zakres znaczenia tylko do związku przyczynowo-skutkowego.

¹⁶² Howard Marshall, *Kept by the power of God: A Study of Perseverance and Falling Away*, 3d ed. (Carlisle: Paternoster, 1995), s. 140.

¹⁶³ Carson, *Exegetical Fallacies*, 1984.

¹⁶⁴ Tłumaczenie własne, zob. S. McKnight, „Warning Passages in Hebrews”, ss. 24, 57.

¹⁶⁵ Pełna argumentacja znajduje się w Schreiner i Caneday, *The Race Set Before Us*, ss. 199-202 (cytat ze strony 201 – tłumaczenie własne).

¹⁶⁶ Zob. H. C. Nutting, „The Modes of Conditional Thought's”, *AJP* 24 (1903), ss. 288-289.

Wallace¹⁶⁷ prezentuje cenną dyskusję na temat różnych logicznych powiązań protasis (poprzednik) i apodosis (następnik), włącznie z przyczyną-skutkiem (P/S), dowodem-wnioskiem (D/W; z ang. „evidence-to-inference” – E/I) i równoważnością.¹⁶⁸ Wstępna idea, którą trzeba ustalić, to fakt, że nie wszystkie zdania warunkowe wyrażają związek przyczynowo-skutkowy. Zawierają one pewien typ ewentualności z „konsekwencją”, jeśli tak chcemy to nazwać, ale ta „konsekwencja” może być *wnioskiem*, jaki można wyciągnąć, albo *równoważnością*, jaką można zauważyć, a nie zawsze skutkiem wywołanym przez przyczynę opisaną przez protasis. Zdanie warunkowe typu dowód-wniosek (E/I) rozważa następujące rzeczy: (1) zaproponowaną sytuację (protasis), o której wiadomo, że jest skutkiem lub dowodem (2) wcześniejszego warunku, który ją wywołał i stąd można wyciągnąć wniosek na jego temat (apodosis).¹⁶⁹

Bez względu na to, czy przyjmiemy takie znaczenie w stosunku do 3,6 i 3,14, wskazane jest, aby przedstawić inny możliwy sposób odczytania greckich zdań warunkowych.

Oto kilka przykładów z NT:

Hbr 12,8 Jeśli jesteście bez karania, ... nie jesteście synami, ale dziećmi nieprawymi.

(Brak karania nie jest przyczyną bycia dziećmi nieprawymi, a nie synami, ale dowodem na to.)

1 J 2,15 ... Jeśli kto miłuje świat, nie ma w nim miłości Ojca.

(Miłowanie świata pokazuje brak miłości do Ojca; ale nie jest jego przyczyną.)

Inne przykłady będą cytowane w dalszej dyskusji. Teraz należy zastanowić się, dlaczego Hbr 3,6 i 3,14 należy odczytywać w taki sposób. Kiedy bada się liczne zdania warunkowe *tego typu* (z Septuaginty i NT), odkrywa się stały wzorzec znaczeniowy:¹⁷⁰

¹⁶⁷ D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basic: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids: Michigan 1996, ss. 682-686.

¹⁶⁸ Zob. D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basic: An Exegetical Syntax of the New Testament*, ss. 682-684, 686; Stanley E. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood*, Studies in Biblical Greek 1 (New York: Peter Lang, 1989), ss. 319-320; Najpełniejsze omówienie trybu warunkowe trzeciego znajduje się w pracy doktorskiej Charlesa Powella, zob. Charles Edward Powell, „The Semantic Relationship Between the Protasis and the Apodosis of the New Testament Conditional Constructions” (Ph.D. diss., Dallas Theological Seminary, 2000).

¹⁶⁹ B. M. Fanning, *A Classical Reformed View*, w: *Four Views on the Warning Passages in Hebrews*, red. H. W. Bateman IV, Grand Rapids 2007, s. 210.

¹⁷⁰ Zob. D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basic*, 682-686, 696-699; B. M. Fanning, *A Classical Reformed View*, w: *Four Views on the Warning Passages in Hebrews*, red. H. W. Bateman IV, Grand Rapids 2007, ss. 211-212.

1. Kiedy protasis odnosi się do konkretnego wydarzenia w danym kontekście, to zdania warunkowe wydają się wykazywać związek P/S (a apodosis odnosi się do czegoś przyszłego w stosunku do tego wydarzenia, czegoś przez nie spowodowanego).

Np.

J 19,12 – Jeżeli Go uwolnisz, nie jesteś przyjacielem Cezara¹⁷¹

Rz 7,2 – ... a jeśli mąż umrze, wolna jest od praw męża.¹⁷²

Rz 14,23 – Jeśli ktoś widzi różnicę, a zje, już przyjął wyrok skazujący.¹⁷³

2. Kiedy protasis odnosi się do sytuacji ogólnej w danym kontekście (stan zwyczajowy lub szerokie działanie), to zdania warunkowe wydają się wykazywać związek D/W (z ang. E/I) (a apodosis odnosi się do stanu lub warunków już istniejących w momencie danej sytuacji i będącej na to dowodem).

Np.¹⁷⁴

Ez 14,9 – A gdyby prorok dał się zwieść i przemawiał – oto Ja, Pan, zwiódłem tego proroka.

J 8,31 – Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami.

Rz 2,25 – Jeżeli jednak przekraczasz Prawo będąc obrzezanym, stajesz się takim, jak nieobrzezany.

1 Kor 13,1- Jeśli będę mówił językami ludzi i aniołów, to jestem jakimś tam brązem hałasującym lub pobrzękującym kymbalonem.¹⁷⁵

Jak stwierdzono wcześniej, wydaje się, że zdania w Hbr 3,6 i 3,14 należy rozumieć w sensie D/W (ang. E/I). Argument z kontekstu tych wersetów w ramach fragmentu 3,1-4,13 i innych fragmentów z Listu do Hebrajczyków sugeruje, że takie zrozumienie jest najlepsze. Ale jeśli opisywany powyżej wzorzec lingwistyczny jest prawdziwy, to daje kolejne podstawy do uznania tego za D/W. Protasis w obu tych zdaniach jasno wskazuje na szerokie odniesienie, a nie na konkretne wydarzenie. „Trzymać się” (3,6) czy „trzymać

¹⁷¹ Inne przykłady (NT i LXX): Kpł 19,7; Hi 21,6; Ez 33,9; 1 Kor 7,39; 14,14; 1 J 1,9.

¹⁷² Tłumaczenie Popowskiego, zob. Remigiusz Popowski, *Nowy Testament*, s. 206.

¹⁷³ Tłumaczenie Popowskiego, zob. Remigiusz Popowski, *Nowy Testament*, s. 215.

¹⁷⁴ Inne przykłady (NT i LXX): Kpł 13,23.28.42.51.57; J 5,31; Łk 6,33-34; Rz 14,8; Jk 2,17.

¹⁷⁵ Tłumaczenie Popowskiego, zob. Remigiusz Popowski, *Nowy Testament*, ss. 235-236.

się mocno” pewności, szczególnie „aż do końca” w 3,14 nie odnosi się do konkretnego wydarzenia, ale do szerokiego działania lub stanu.

Buist Fanning stwierdza: „Dodatkowo muszę wyrazić swoje przekonanie, że czasowy pogląd na czasy greckie w trybie oznajmującym umacnia słuszość odczytania Hbr 3,6 i 3,14 jako formy D/W. Ponieważ te warunki wyrażone są w odwrotnej kolejności (najpierw apodosi), to tryb oznajmujący w apodosi niesie ze sobą raczej swe zwykłe czasowe znaczenie (czas opisany zależy od czasu mówienia), i nie ma na to wpływu jakkolwiek przedział czasowy wprowadzony przez protasis następujące potem.”¹⁷⁶

Zatem 3,6 ma następujące znaczenie: „jesteśmy [teraz] Jego domem”, a nie „będziemy [kiedyś w przyszłości] Jego domem”. Dowodem na to jest ich (obecne i przyszłe) trwanie w pewności i nadziei w Chrystusie. Znaczenie 3,14 jest następujące: „staliśmy się [już] współnikami Chrystusa”, a nie „będziemy [w przyszłym, ostatecznym znaczeniu] współnikami Chrystusa”. Dowodem na to jest to, że zachowują i zachowają (obecnie i w przyszłości) do końca swe pierwotne przekonanie co do Chrystusa.

Odczytując tekst w ten sposób, te zdania w rozdz. 3 stwarzają ramy do interpretacji ostrzeżeń w Liście do Hebrajczyków przez pokazanie struktury myśli autora leżących u podstaw tych stwierdzeń. Autor odzwierciedla tu ukryte rozróżnienie między prawdziwą i fałszywą wiarą, między autentycznym i powierzchownym udziałem w społeczności chrześcijańskiej.¹⁷⁷ Rozumie, że czytelnicy są zagubieni i zniechęceni, najprawdopodobniej na skutek prześladowania chrześcijan. Kusi ich, aby wycofać się ze swego oddania Chrystusowi, a to stawia ich w wielkim niebezpieczeństwie. Wersety te odzwierciedlają zatem punkt krytyczny, do jakiego doszli czytelnicy i to, jak autor chce zachęcić ich w tej sytuacji. Czy w czasie ciężkiej pokusy będą trzymać się mocno nadziei, którą wcześniej wyznawali i w ten sposób pokażą, że naprawdę są Bożym ludem i współnikami z Chrystusem (3,6.14)? Autor jest przekonany, że wytrwają i pozostaną wierni (zob. 6,9-12; 10,39). Ale ostrzega ich też przed innym rozwiązaniem. Słyszeli z pierwszej ręki prawdę ewangelii i doświadczyli wyższości zbawczego dzieła Chrystusa. Do tej pory dawali świadectwo autentycznego doświadczenia chrześcijańskiego. Ale muszą dalej trwać w wierze i posłuszeństwie. Odejść teraz od Chrystusa byłoby

¹⁷⁶ B. M. Fanning, *A Classical Reformed View*, w: *Four Views on the Warning Passages in Hebrews*, red. H. W. Bateman IV, Grand Rapids 2007, s. 215.

¹⁷⁷ S. McKnight, „Warning Passages in Hebrews”, 25; Schreiner i Caneday, *The Race Set Before Us*, ss. 194-200 nie zgadzają się z takim zrozumieniem tekstu.

buntowniczym odrzuceniem jedynej drogi zbawienia i surowy sąd dotknąłby tych, którzy tak by uczynili.

Wraz z tą zachętą i ostrzeżeniem autor daje czytelnikom zapewnienie. Natura arcykapłańskiego dzieła Chrystusa oznacza, że wyruszywszy tą drogą wiary, mogą i muszą wytrwać w tym do końca. *Mogą* dalej trwać, nie w oparciu o własne siły czy zdolności, dodając swój wkład do wkładu bożego, ale w oparciu o podtrzymującą łaskę i wstawiennictwo swego wiernego i miłosiernego Arcykapłana i moc Bożą działającą w nich. Dzięki kapłaństwu nowego przymierza, jakie przyniósł Chrystus, Bóg obdarzył ich wiecznym odkupieniem i przebaczeniem, i z pewnością doprowadzi do końca to dzieło dla tych, którzy do Niego należą. *Muszą* trwać, bo „bez uświęcenia nikt nie ujrzy Pana” (12,14). Ale taka wytrwałość w wierze i posłuszeństwie ma swe źródło i jest dowodem Bożego działania w nich w ramach nowego przymierza, dzieła, które On sam rozpoczął i które doprowadzi do końca w tych, którzy są Jego prawdziwymi dziećmi.

Taka interpretacja ostrzeżeń pasuje też do szerszego tematu Listu do Hebrajczyków. Problemem w tym podejściu jest konkretny opis w Hbr 6,4-5 tych, którzy odpadli. Słownictwo tych wersetów wydaje się odzwierciedlać prawdziwe doświadczenie chrześcijańskiego nawrócenia, a nie opis fałszywej wiary. Również, jak wspomniano wcześniej, język „odrodzenia do skruchy” sugeruje szczere zwrócenie się do Boga. Odpowiedź na ten dylemat leży w tym, że autor wydaje się opisywać *zjawisko* ich nawrócenia, to, jak na zewnątrz wygląda ich chrześcijańskie doświadczenie. Pokazuje ich przy pomocy wyraźnych chrześcijańskich terminów, aby podkreślić, jak blisko byli wiary i co odrzucają, jeśli odejdą.¹⁷⁸

Podsumowanie

Po wykazaniu wyższości Jezusa nad aniołami (1,1-2,18) autor przechodzi dalej do pokazania wyższości Jezusa nad Mojżeszem (3,1-6).

Mojżesz był dawcą prawa i prorokiem. Jak jest napisane w Księdze Powtórzonego Prawa, nigdy później nie było w Izraelu proroka podobnego do Mojżesza, który „by poznał Pana twarzą w twarz” (Pwt 34,10) i który by czynił podobne znaki i cuda.¹⁷⁹ Różne tradycje żydowskie miały niezwykle wysokie mniemanie o Mojżeszu, którego uważano

¹⁷⁸ Zob. Guthrie, *Hebrews*, ss. 216-239, gdzie wyjaśnia jeden z najtrudniejszych fragmentów Listu do Hebrajczyków – 6,4-6.

¹⁷⁹ Por. Pwt 34,11-12.

za ważniejszego od aniołów.¹⁸⁰ Jezus jest przedstawiony jako Apostoł i Arcykapłan naszego wyznania (w. 1). Jezus jest godzien większej chwały niż Mojżesz, tak jak większym uznaniem cieszy się budowniczy, a nie wzniesiony przez niego dom. Tym, który zbudował wszystko jest Bóg (ww. 3-4). Tak więc autor przedstawia Mojżesza jako wiernego sługę w domu Boga, nie odnosząc się do jego upadków. Jezus jako Syn nad domem bożym jest godzien większej chwały niż Mojżesz jako wierny sługa w tymże domu (ww. 5-6a). Tym domem są wierzący, bo dowodem zewnętrznym jest to, że trwają w pewności i nadziei w Chrystusie (3,6b).

Autor tej pracy wykazał, że forma trzeciego trybu warunkowego w wersecie 3,6b nie powinna być tłumaczone jako:

Jego domem my jesteśmy, **jeśli** ufność i chwalebna nadzieję aż do końca wytrwale zachowamy (3,6b).

ale jako:

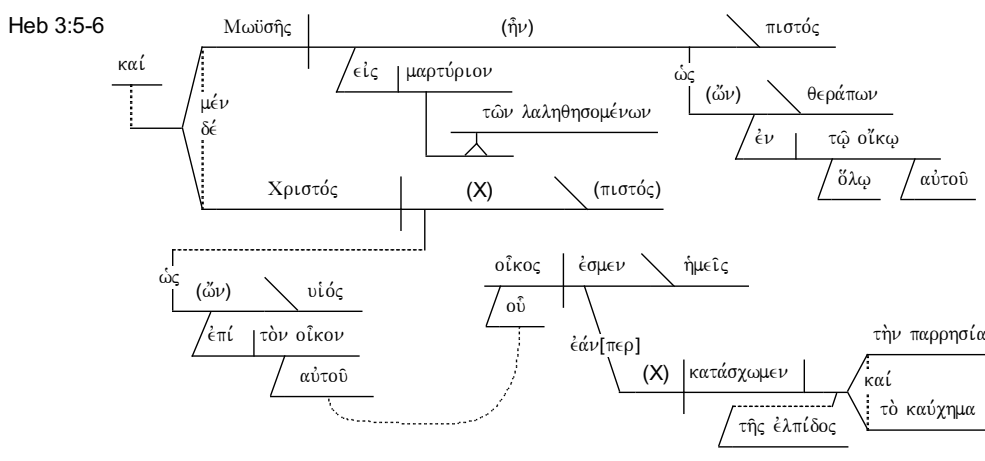
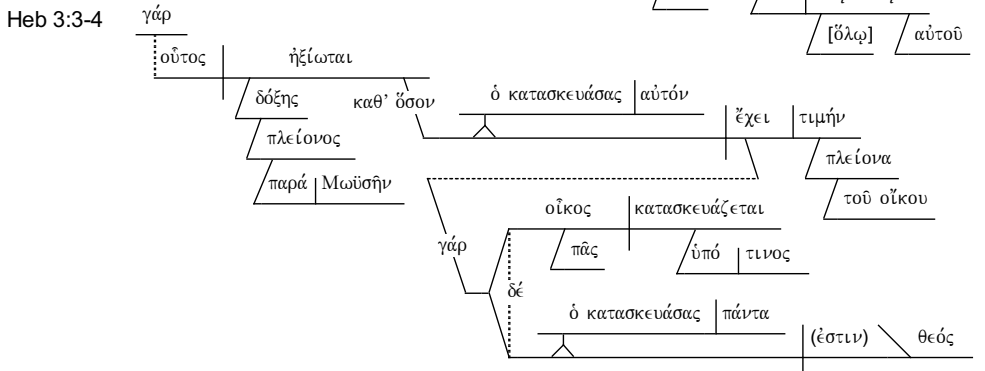
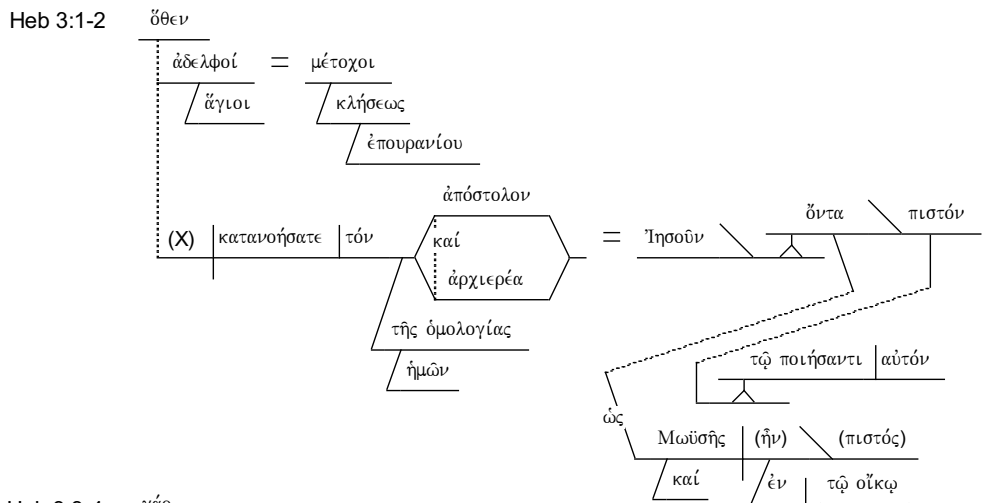
Jego domem my jesteśmy, **skoro** ufność i chwalebna nadzieję zachowujemy (3,6b).

Jak już zostało wykazane w tym rozdziale:

1. Czas w tym trybie jest terażniejszy, a nie przyszły, jak jest najczęściej tłumaczone
2. Trzeci tryb warunkowy dopuszcza tłumaczenie „skoro” czy też „ponieważ” (w szczególności, gdy występuje czas terażniejszy)
3. Tłumaczenie „skoro” doskonale pasuje do struktury rozwiniętego chiazmu:
 - A. . Dlatego, bracia święci, uczestnicy powołania niebieskiego
.....
 - A’ Jego domem my jesteśmy, **skoro** ufność i chwalebna nadzieję zachowujemy
4. Wielu późniejszych kopistów (a co za tym idzie, wielu tłumaczy) dostosowuje ten werset (3,6b) z tłumaczeniem „jeśli” i czasem przyszłym do wersetu 3,14, pomimo tego, że najwcześniejsze i najważniejsze manuskrypty nie zawierają frazy „aż do końca” ani czasu przyszłego.

¹⁸⁰ Mary Rose D’Angelo, *Moses in the Letter to the Hebrews*, Missoula, Montana, 1979, ss. 95–149.

Struktura Hbr 3,1-6¹⁸¹



¹⁸¹ Na podstawie modułu diagramowego programu BibleWorks 8.

Rozdział II

Skutki nieposłuszeństwa Izraelitów na pustyni pod wodzą Mojżesza

1. Kontekst Hbr 3,7-11

Autor Listu do Hebrajczyków wykazał wyższość Jezusa Chrystusa nad Mojżeszem w rozdziale 3 wersetach 1-6. Pokazał, że jak Jezus jako budowniczy jest ponad swoim domem, tak Mojżesz stoi w niższej pozycji jako sługa w tym domu.

Dalej autor tej księgi cytuje długi fragment z Psalmu 95 (94 LXX). Jest to kolejny cytat z wielu. Już w pierwszym i drugim rozdziale możemy znaleźć wiele cytatów i aluzji ze Starego Testamentu. Podobnie wygląda to w pozostałych częściach Listu. Cytat z Psalmu 95(94 LXX),7-11 w Hbr 3,7b-11 jest drugim co do długości cytatem w tym Liście¹ i prawdopodobnie trzecim co do długości cytatem w Nowym Testamencie.²

Kolejne pięć wersetów stanowi cytat zaczerpnięty z Psalmu 95 (94),7b-11, poprzedzony zdaniem wprowadzającym: „Dlatego jak mówi Duch Święty” (Hbr 3,7). Zdanie to wyraża wiarę w natchnienie biblijne odnoszące się do tekstów Starego Testamentu. Dalsze słowa stanowią przestrożę, którą Duch Święty kieruje do chrześcijan. Jest to ostrzeżenie przed zwątpieniem w Bożą obietnicę (Hbr 3,10).

W historii zbawienia zdarzyła się już taka sytuacja, opisana w Wj 17,1-7 i Lb 20,1-13, kiedy to naród wybrany zbuntował się przeciwko Bogu i Mojżeszowi przy Massa i Meriba. Słowa Psalmu nawiązują do tamtych wydarzeń i stanowią przestrożę przed podobnym zachowaniem Izraelitów w czasie powstania tego psalmu. Kiedyś Bóg przez wiernego sługę Mojżesza prowadził lud błądzący po pustyni, teraz sytuacja jest o wiele

¹ Najdłuższym cytatem w Liście do Hebrajczyków, jak i w całym Nowym Testamencie jest cytat z Księgi Jeremiasza 31,31-34 w Hebrajczyków 8,8-12.

² Drugim co do długości cytatem ze Starego Testamentu jest cytat z Księgi Joela rozdział 2.

poważniejsza i skutki podobnego buntu mogłyby okazać się o wiele gorsze. Bóg nie posługuje się teraz ludzkim pośrednikiem, ale posłał swego jednorodzonego Syna.

Na pustyni Mojżesz wstawiał się za ludem. Dzięki temu wstawiennictwu naród nie został całkowicie wyniszczony. Buntowników, którzy chcieli zabić Mojżesza i Aarona, a wybrać sobie nowych przywódców, spotkała kara. Pozostali przez około 38 lat na pustyni, błakając się po niej bez celu. Z tego powodu wymarło całe zbuntowane pokolenie. Jedynie Jozue i Kaleb, wierni słudzy, mieli Boże zapewnienie, że wejdą do obiecanego odpoczynku, jak w cytowanym Psalmie określa się Ziemię Obiecaną.

Zanim przejdziemy do krytyki tekstu tego fragmentu, pojawia się pytanie, jak w przypadku wielu innych cytatów ze Starego Testamentu, czy jest to dokładny cytat w dzisiejszym znaczeniu, czy pochodzi z tekstu masoreckiego ST, z Septuaginty, czy też zawiera pewne modyfikacje tekstu.

a. Pierwotny kontekst ST.

Interpretacje charakteru, tła i struktury Psalmu 95 są bardzo różnorodne. Najpowszechniej uważa się, że Psalm 95 dzieli się na dwie wyraźne części³, najpierw świąteczną pieśń dziękczynną (95,1-7b), a potem prorockie słowa ekshortacji skierowane do społeczności psalmisty (95,7c-11). Niektórzy mają wątpliwości co jedności tego psalmu z powodu nagłej zmiany tematu od wersetu 7c, natomiast w języku hebrajskim Psalm ten ma bardzo ściśle określoną formę – metrum,⁴ co zaprzeczałoby takiemu pogładowi.

Większość badaczy umieszcza Psalm 95 w kontekście kultowym, być może wraz z Psalmami 50 i 81, jako pieśń wykonywaną w czasie święta.⁵ Niektórzy wyobrażają sobie kultowo-liturgiczny obrzęd, w czasie którego społeczność oddająca cześć Bogu idzie w procesji na miejsce kultu z głośnymi okrzykami radości (95,1-2), chwalać Boga za Jego potężne dzieła (95,3-5). Punktem kulminacyjnym procesji jest moment, kiedy czciciele padają na twarze przed Jahwe: „Wejdźcie, uwielbiajmy, padnijmy na twarze i zegnijmy

³ S. Łach, *List do Hebrajczyków. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, Poznań 1959, s.152.

⁴ Większość wersetów Psalmu 95 ma metrum 3+3 (wersety 1-6,8,9,11). Werset 7 ma strukturę 2+2+2, a później 3+3, a werset 10 ma metrum 4+4+3. Dokładniejsza analiza tekstu hebrajskiego tego Psalmu jest przedstawiona przez H. J. Kraus, *Psalms 60-150 A Continental Commentary*, Minneapolis: Fortress 1993, s. 245, J.P. Fokkelman, *The Psalm in Form. The Hebrew Psalter in its Poetic Shape*, Leiden: Deo Publishing 2002, s. 104 oraz S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz – ekskursy* (PŚNT VII, część 2), Poznań 1990, ss. 413-414.

⁵ M. E. Tate, *Psalms 51-100*, (Word Biblical Commentary 20) Dallas, 1990, s. 498.

kolana przed Panem... a my ludem Jego pastwiska i owcami w Jego ręku” (95,6-7b). Później głos prorocki pobrzmiwa słowami z 95,7c-11, wzywającymi lud do posłuszeństwa.⁶

Słowo prorockie składa się z trzech części. Centrum pierwszej części jest ekshortacja „Nie zatwardzajcie serc waszych”. To ostrzeżenie następuje po odniesieniu czasowym („dzisiaj” [MT: *hayyom*; LXX: *semeron*]) i zdaniu warunkowym („jeśli usłyszycie Jego głos”). Druga część ekshortacji, zaczynająca się od „jak na pustyni ...” i dobiegająca do końca 95,9, daje przykład lub ilustrację. Ta ilustracja jest wyrażona w inny sposób w MT i LXX.

W tekście hebrajskim autor wskazuje na incydent w Meriba (*meriba*) i Massa (*massa*) (Wj 17,1-7), które w Lb 20,1-14 jest utożsamione z Kadesz, miejscem, gdzie Bóg wcześniej złożył przysięgę, że lud nie wejdzie do Ziemi Obiecanej (Lb 14,20-23.28-35).

Z kolei LXX interpretuje Psalm skupiając się bardziej na Lb 14, przekształcając nazwy „Meriba” i „Massa” w znaczenie kryjące się w nazwach: „bunt” (*parapikrasmos*) i „próbna” (*peirasmos*). Podobne podejście jest w Targumie tego Psalmu. Ostatnia część prorockich słów psalmu przypomina czcicielom o sędzie, jakiego doświadczyło to buntownicze pokolenie. Bóg „poczuł wstręt” (MT: *qwt*) lub „silny gniew” (LXX: *prosochthizo*) wobec nich z powodu ich zbłąkanych serc i niezdolności kroczenia Jego drogami. Dlatego Bóg przysiągł, że nie wejdą do Jego odpoczynku. Stąd Psalm 95 jest tym, co można nazwać „liturgią profetyczną”,⁷ gdzie lud wezwany jest do oddawania czci Bogu i do tego, aby zmiękczyć swe serca na Jego „głos”.

b. Massa i Meriba

Po wyjściu z niewoli z Egiptu Mojżesz poprowadził naród izraelski pod Górę Synaj i w okolicach Refidim (Wj 17,1-7) lud zbuntował się przeciwko Mojżeszowi i kłócił się z nim, ponieważ nie mieli wody do picia. W ten sposób Izraelici wystawiali Boga na próbę.

Z tego powodu Mojżesz nazwał to miejsce Massa i Meriba, „ponieważ tutaj kłócili się Izraelici i Pana wystawiali na próbę, mówiąc ‘czy Pan jest rzeczywiście wśród nas, czy też nie?’” (Wj 17,7). Słowo „Massa” oznacza dosłownie „kuszenie”, a słowo „Meriba” – „kłótnię”.

Podobne wydarzenie miało miejsce później, po opuszczeniu Góry Synaj i udaniu się w okolice Kadesz Barnea (Lb 13-14). Wyprowadzając Izraelitów z Egiptu, Bóg już wtedy

⁶ H. J. Kraus, *Psalms 60-150 A Continental Commentary*, Minneapolis: Fortress 1993, s. 246.

⁷ H. J. Kraus, *Psalms 60-150 A Continental Commentary*, Minneapolis: Fortress 1993, s. 245.

im powiedział, że da im ziemię i wprowadzi ich do kraju, które poprzysiągł ich przodkom (Wj 6,8; 13,4-5, itd.). Z okolic Kadesz Barnea Mojżesz, na rozkaz Pana, wysłał dwunastu szpiegów do Ziemi Obiecanej. Po powrocie wszyscy oprócz Jozuego i Kaleba przynoszą niepokojące wieści, że Izraelici nie są w stanie wejść do Ziemi Obiecanej z powodu siły ludzi zamieszkujących ten region. To powoduje kolejny bunt wynikający z niewiary przeciwko Bogu i Mojżeszowi, czego konsekwencją jest to, że całe dorosłe pokolenie Izraelitów, oprócz Jozuego i Kaleba, nie wejdzie do Ziemi Obiecanej: „Wszyscy, którzy widzieli moją chwałę i moje znaki, które działałem w Egipcie i na pustyni, a wystawiali Mnie na próbę już dziesięciokrotnie i nie słuchali mego głosu, ci nie zobaczą kraju, który obiecałem pod przysięgą ich ojcom. Żaden z tych, którzy Mną wzgardzili, nie zobaczy go. ... Powiedz im: Na moje życie – wyrocznia Pana – postąpię z wami według słów, któreście wypowiedzieli przede Mną. Trupy wasze zalegną tę pustynię. Wy wszyscy, którzy zostaliście spisani w wieku od dwudziestu lat wzwyż, wy, którzyście przeciwko Mnie szemrali, nie wejdziecie z pewnością do kraju, w którym uroczycie poprzysiężeniem wam zamieszkanie, z pewnością nie wejdziecie – z wyjątkiem Kaleba, syna Jefunnego, i Jozuego, syna Nuna” (Lb 14,22-23.28-30).

Trzecie wydarzenie związane jest z Meribą („kłótnia”) w okolicach Kadesz Barnea (Lb 20,1-14). W miejscu tym lud ponownie kłóci się Mojżeszem i z Bogiem. Mojżesz ma objawić chwałę Boga przemawiając do skały, aby wypłynęła z niej woda. Jednakże Mojżesz nie wypełnił dokładnie Bożego polecenia i zamiast przemówić do skały, uderzył w nią laską. Wprawdzie wypłynęła z niej woda, ale Mojżesz został ukarany za swoje nieposłuszeństwo.

Odwołując się do wydarzeń w Massa i Meriba, autor Psalmu pokazuje, jaka była kara za nieposłuszeństwo – to, że naród nie wszedł do Ziemi Obiecanej, miejsca odpoczynku.⁸

Psalm 95 w Biblii Hebrajskiej zaczyna się od słów: „Przyjdźcie, radośnie śpiewajmy Panu, ...” (לְכוּ נִרְנְנָה לַיהוָה). Nie jest tam wspomniane, że jest to Psalm Dawidowy. Natomiast w LXX Psalm ten (tu jako Psalm 94) rozpoczyna się słowami „Psalm Dawidowy” (ᾠδὴ δαυὶδ).

⁸ Jest prawdopodobne, że autor Psalmu 95, używając terminów „Massa” i „Meriba” miał na myśli rzeczywiste miejsca, gdzie następowały bunty Izraelitów przeciwko Bogu. Jeśli chodzi o Massa, to odnosiło się do buntu w pobliżu Refidim (Wj 17,1-7), a jeśli chodzi o Meriba, to nastąpiły tam dwa bunty Izraelitów w pobliżu Kadesz Barnea (Lb 13-14 i Lb 20,1-13). Oczywiście znaczenie tych słów było również związane z tymi miejscami.

MT Psalm 95	LXX Psalm 94	Hbr 3,7b-11 (NA ²⁷)
^{7b} הַיּוֹם אִם-בְּקִלְוֹ תִשְׁמָעוּ:	^{7b} σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε	^{7b} σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε,
⁸ אַל-תְּקַשְׁוּ לְבַבְכֶם כַּמְרִיבָה כְּיוֹם מִצְיֵה בַמִּדְבָּר:	⁸ μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ	⁸ μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ,
⁹ אֲשֶׁר גָּסוּנִי אֲבוֹתַי כִּם הָהָנוּנִי גַם-רָצוּ כְּעַלְי:	⁹ οὗ ἐπίρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν <u>ἐδοκίμασαν</u> καὶ <u>εἶδосαν</u> τὰ ἔργα μου	⁹ οὗ ἐπίρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν <u>δοκιμασία</u> καὶ <u>εἶδον</u> τὰ ἔργα μου
¹⁰ אַרְבָּעִים שָׁנָה אֶקְוֹט בְּדוֹר וְאֶמְרָ עַם תְּעִי לִבְבִּי הֵם הָיְתָה לֹא-יָדָעוּ דְרָכַי:	¹⁰ <u>τεσσαράκοντα</u> ἔτη προσώχθισα τῇ γενεᾷ <u>ἐκείνη</u> καὶ <u>εἶπα</u> ἀεὶ <u>πλανῶνται</u> τῇ καρδίᾳ <u>καὶ αὐτοὶ</u> οὐκ ἔγνωσαν τὰς <u>ὁδοὺς</u> μου	¹⁰ <u>τεσσεράκοντα</u> ἔτη· διὸ προσώχθισα τῇ γενεᾷ <u>ταύτη</u> καὶ <u>εἶπον</u> · ἀεὶ <u>πλανῶνται</u> τῇ καρδίᾳ, <u>αὐτοὶ δὲ</u> οὐκ ἔγνωσαν τὰς <u>ὁδοὺς</u> μου,
¹¹ אֲשֶׁר-נִשְׁבַּעְתִּי בְּאָפִי אִם-יָבֹאוּ אֶל-מִנְהוּתַי:	¹¹ ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν <u>κατάπαυσίν</u> μου	¹¹ ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου· εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν <u>κατάπαυσίν</u> μου.

2. Tekst

⁷ Dlatego *postępujcie*, jak mówi Duch Święty: Dziś, jeśli głos Jego usłyszycie,

⁸ nie zatwardzajcie serc waszych jak w buncie, jak w dzień kuszenia na pustyni,

⁹ gdzie kusili Miał ojcowie wasi przez wystawianie na próbę, chociaż widzieli dzieła moje przez czterdzieści lat.

¹⁰ Rozgniewałem się przeto na to pokolenie i powiedziałem: Zawsze błędzą w sercu.

Oni zaś nie poznali dróg moich,

¹¹ toteż przysiągłem w gniewie moim: Nie wejdą do mego odpoczynku.

a. Krytyka tekstu⁹

⁷ Διό, καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε,

⁸ μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ,

⁹ οὗ ἐπέειπασαν⁽¹⁾ οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν δοκιμασίᾳ⁽²⁾ καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου

¹⁰ τεσσαράκοντα ἔτη· διὸ προσώχθισα τῇ γενεᾷ⁽³⁾ ταύτῃ καὶ εἶπον· ἀεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ, αὐτοὶ δὲ⁽⁴⁾ οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδοὺς μου,

11 ὡς ὄμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου· εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου.

(1) Manuskrypty różnią się co do tego, czy po ἐπέειπασαν powinien być zaimek με („mnie”), czy też nie. Większość najważniejszych i najstarszych manuskryptów, takich jak p^{13,46} א* A B C D* 33 Klemens Aleksandryjski, nie posiada zaimka με (choć kontekst wskazuje na jego domyślność). Natomiast w manuskryptach א² D² K L P Ψ 0243 0278 81 104 365 630 1241 1505 2464 M lat sy występuje zaimek με. Niektórzy komentatorzy biblijni, jak Lane uważają, że zaimek με nie występuje w tekście greckim NT, ale dla lepszego zrozumienia umieszcza go w tłumaczeniu.¹⁰ Łach stwierdza bez żadnej analizy, że zaimek με znajdował się w oryginalnym tekście Listu do Hebrajczyków, pomimo wagi wczesnych i ważnych manuskryptów, które nie zawierają tego zaimka.¹¹ Dodanie zaimka με w późniejszych manuskryptach wskazuje na to, że kopisci starali się nadać spójność z tekstem LXX.¹²

Zatem można stwierdzić z dużą pewnością, że zaimek με nie występował w oryginalnym tekście Listu do Hebrajczyków i w późniejszych manuskryptach często jest umieszczany przez kopistów dla lepszego zrozumienia tekstu i/lub nadania spójności z LXX.

(2) ἐδοκίμασαν (vg, Amb)

ἐδοκίμασαν με (potwierdzone przez manuskrypty Listu do Hebrajczyków א² D² K L Ψ 0278 104 630 1241 1505 2464 M vg^{mss} sy^(p) przez dostosowanie do tekstu LXX)

⁹ Na podstawie NA²⁸.

¹⁰ W. L. Lane, *Hebrews 1-8*, (WBC 47A) Dallas 1991, s. 82.

¹¹ S. Łach, *List do Hebrajczyków. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, Poznań 1959, s.153.

¹² H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Epistle to the Hebrews*. (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary of the Bible) Fortress Press: Philadelphia 1989, s. 113, NA²⁸, Merck, P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text*, (NIGTC) Grand Rapids 1993, s. 218.

ἐν δοκιμασίᾳ (p^{13, 46} ⋈* A B C D* P 0243 33 81 365 1739 1881b vg^{ms} ; Cl Lcf). Oryginalnym tekstem bez wątpienia jest ἐν δοκιμασίᾳ, gdyż większość najstarszych i najbardziej wiarygodnych manuskryptów zawiera tę frazę. Ponadto to niezręczne wyrażenie jest poprawione przez późniejszych kopistów na ἐδοκίμασαν με („przez badanie mnie”, „przez testowanie mnie” lub „przez wystawianie mnie na próbę”)¹³. Te zastąpienia były najprawdopodobniej dokonane później na podstawie znajomości tradycji tekstowych LXX. Z kolei wszystkie rękopisy LXX zawierają ἐδοκίμασαν (oprócz PBod XXIV), ale późniejsze tradycje LXX zaczęły dodawać με jak w drugim przypadku. Ten wpis dokonany przez późniejsze tradycje LXX został prawdopodobnie dokonany na podstawie znajomości cytatów z NT.

W świetle powyższej dyskusji dotyczącej różnic między PBod XXIV a świadectwami LXX, można wysunąć argument, że istniała tekstowa wersja LXX, która też zawierała ἐν δοκιμασίᾳ¹⁴, tak jak w NT, co oznacza, że trzeba być bardzo ostrożnym, aby nie przypisywać tego alternatywnego wariantu Listowi do Hebrajczyków. Δοκιμασία jest *hapax legomenon* w NT i występuje tylko dwa razy w LXX: *Ps. Sol.* 16,14 i *Syracha* 6,21. Prawdopodobieństwo rzadkiego występowania tej formy mogło prowadzić do alternatyw znajdujących się w tekstach łacińskich i w tekstach Kodeksu Synajskiego (⋈) oraz kanonu klaromontańskiego (D), poprawionych przez kolejnych korektorów.

(3) Większość manuskryptów ma τῆ γενεᾷ ταύτῃ („to pokolenie”) (p^{13, 46} ⋈ A B D* 0243 6 33 1739 1881 lat sy; Cl).

LXX w wersecie 10b ma τῆ γενεᾷ ἐκείνῃ („tamto pokolenie”). Również w manuskryptach Listu do Hebrajczyków C D² K L P Ψ 0278 81104 365 630 1241 1505 2464 M ar vg^{mss} sy ma tekst τῆ γενεᾷ ἐκείνῃ, który jest dostosowaniem przez kopistów do tekstu LXX. Trzeba zwrócić uwagę, że połączenie γενεᾷ ἐκείνῃ występuje tylko w LXX. Można więc założyć, że teksty zarówno w zrekonstruowanych wersjach LXX, jak i w NT są najbliższe oryginału. Jeśli tak faktycznie jest, to tę zmianę można przypisać autorowi Listu do Hebrajczyków.

(4) Prawie wszystkie manuskrypty oprócz p¹³ mają tekst τῆ καρδία, αὐτοὶ δὲ („w sercu i oni”).

Zastąpienie τῆ καρδία, αὐτοὶ δὲ wyrażeniem ἐν τῆ καρδία αὐτῶν διό („w ich sercach, dlatego oni”) jest jeszcze jedną alternatywą, poświadczoną jedynie przez p¹³ (kol.2, lin.4,

¹³ Zobacz też Harold W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, s. 115, p. 2.

¹⁴ H.W. Attridge również uważa, że „oryginalnym wariantem był bez wątpiwości ἐν δοκιμασίᾳ” (*Hebrews*, s. 113)

por. Hbr 3,10b), również znany jako POxy 657.¹⁵ Jest to największy papirus poza kolekcjami Beatty'ego i Bodmera i prawdopodobnie oryginalnie zawierał cały List do Hebrajczyków. Często zgadza się z Kodeksem B we fragmentach z Hebrajczyków, gdzie tekst występuje w obu manuskryptach. Jest to niezmiernie ważne świadectwo, które jak do tej pory nie przyciągnęło należynej mu uwagi. Brak jest świadectw LXX, które podtrzymywałyby jeden z tych dwóch wariantów NT. Zmianę tę należy też więc traktować jako dokonaną prawdopodobnie przez autora Listu do Hebrajczyków. Pojawia się jednak pytanie, która z tych dwóch alternatyw jest najbardziej autentyczna. Niektórzy argumentowali na korzyść p¹³ (POxy 657), tak jak Attridge wyrażając pogląd, który można poprzeć na podstawie faktu, że skrybowie często dostosowywali swój tekst NT do wariantów, jakie znali z LXX.¹⁶ Inni jednak sugerowali, że za tę zmianę odpowiadało ponowne napełnienie pióra atramentem przez skrybę¹⁷. Ta ostatnia hipoteza jest ciekawa, ale kontrowersyjna i trudno zbudować argument w oparciu o rękopisy sporządzone później.

Według Attridge'a¹⁸: „Chociaż p¹³ może przedstawiać zwykle idiosynkratyczne zniekształcenie, prawdopodobne jest, że obowiązywał tu proces dostosowywania tekstu Psalmu do LXX i że niezwykle słownictwo jest oryginalne”¹⁹.

b. Tradycje tekstowe Ps 95,7-11

Tradycje tekstowe mogące reprezentować *Vorlage* (co oznacza: „szablon”, „wzór”) wykorzystany przez autora Hebrajczyków do cytatów z Psalmu 95 można podzielić na tradycje hebrajskie i greckie. Odwołując się do tradycji hebrajskich, należy zauważyć, że

¹⁵ POxy 657 (p¹³), datowany na III lub IV wiek n.e., zawiera tekst Hbr 2,14-5,5; 10,8-22; 10,29-11,13 i 11,28-12,17.

¹⁶ Zostało to przedstawione w przypadku cytatów ze ST w Liście do Hebrajczyków przez A. H. Cadwallader, „Correction of the Text,” s. 264, n. 40.

¹⁹⁹ Według P.M. Head'a i M. Warrena jest to jeden z czterech fragmentów, które budzą „szczególne zainteresowanie w związku z faktem, że w tych miejscach dowód na ponowne napełnienie pióra atramentem jest zbieżny z pojedynczymi wariantami (wariantami, które nie mają potwierdzenia w żadnym innym greckim rękopisie) w P. Oxy. 657. Podejrzewają oni, że warianty w POxy 657 mogły wynikać ze „zwykłego idiosynkratycznego zniekształcenia” – „co wsparte jest obserwacją, że odpowiadający wiersz rękopisu w P. Oxy 657 zawiera dwa oczywiste przypadki ponownego napełnienia pióra atramentem, co wiąże się z pojedynczymi wariantami”. To zdaje się wzmacniać argument Attridge'a („Napełnianie pióra: Dowód z P.Oxy 657 (p¹³) dotyczące niezamierzonego błędu kopisty” (NTS 43, 1997) ss. 466-473).

¹⁸ Tłumaczenie własne z Harold W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, s. 115. „Although p¹³ may display a simple idiosyncratic corruption, it is likely that the process of making the text of the psalm conform to the LXX was operative and that the unusual wording was original.”

¹⁹ Tłumaczenie własne z Harold W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, s. 115. „Although p¹³ may display a simple idiosyncratic corruption, it is likely that the process of making the text of the psalm conform to the LXX was operative and that the unusual wording was original.”

pewne fragmenty odnaleziono wśród RMM²⁰, które zawierają części Ps 95,7-11: Ps^m (4Q94)²¹ ma tekst

Ps 95,3-7, podczas gdy Ps^a (1Q10)²² zawiera Ps 95,11-96,2. To obejmuje co najmniej początek i koniec tej części wykorzystanej przez autora Listu do cytowania. Porównując dowody z tradycji hebrajskich w oparciu o rękopisy znad Morza Martwego (RMM) i tekst masorecki (TM), zachowane warianty tekstowe są identyczne:

Ps 95,7: 4QPs ^m	Ps 95,11: 1QPs ^a	Ps 95,7-11 (MT)
<p>כי הוא אלהינו ואנחנו עם מרעיתו וצאן ידו היום אם־בִּקְלוֹ תשמעו</p>	<p>אל מנוחתִי</p>	<p>כִּי הוּא אֱלֹהֵינוּ וְאַנְחֵנוּ עִם⁷ מִרְעִיתוֹ וְצֹאן יָדוֹ הַיּוֹם אִם־בִּקְלוֹ תִּשְׁמָעוּ: אֶל־תִּקְשׁוּ לִבְכֶּם כַּמְרִיבָה⁸ כִּי־וּמָהּ בַּמִּדְבָּר: אֲשֶׁר גִּסּוּנִי אֲבוֹתֵיכֶם בְּחַנּוּנֵי⁹ גַּם־רָאוּ פְעָלַי: אֲרִבְעִים שָׁנָהוּ אֶקוּט בְּדוֹר¹⁰ וְאָמַר עִם תַּעֲזִי לִבִּי הֲגַם וְהֵם לֹא־יִדְעוּ דְרָכַי: אֲשֶׁר־נִשְׁבַּעְתִּי בְּאֶפְי אִם־¹¹ יָבֹאוּ אֶל־מְנוּחָתִי:</p>

Fragment 1QPs^a zawiera tylko dwa ostatnie słowa po hebrajsku (jeśli chodzi o ten cytat) i dokładnie zgadza się z wariantem z TM. Wśród samych RMM nie odnaleziono jednak dowodów na bezpośrednie cytaty z Psalmu 95.²³ Najbliższe jest odniesienie do

²⁰ Inne terminy używane po polsku, to: zwoje znad Morza Martwego i manuskrypty znad Morza Martwego, natomiast po angielsku DSS – Dead Sea Scrolls.

²¹ Szczegółowe informacje na temat rękopisów znad Morza Martwego można znaleźć w książce Piotra Muchowieckiego, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2005 lub w języku angielskim, por. Peter Flynt, *The Dead Sea Psalm Scrolls & Book of Psalm*. Brill, Leiden New York 1997.

²² U. Dahmen uważa, że w rękopisie 11QPs^a (11Q5) zawarty jest Psalm 95,11, ale jest to wątpliwe, por. U. Dahmen, *Psalmen-und Psalter-Reception im Frühjudentum. Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatic der Psalmenrolle 11QPs^a aus Qumran*. Leiden: Brill, 2003.

²³ Zob. J. Maier, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer. BD. II* (UTB 1916; München: Reinhardt, 1966).

„czterdziestu lat” z Psalmu 95,10, które pojawia się też w CD 20,14. Jednakże ten motyw był tak powszechny w starożytności, że niemożliwe jest udowodnić jakąkolwiek analogię między tymi dwoma tekstami.²⁴

Odwołując się do tradycji greckich Psalmu 95 (94), pierwszą uderzającą różnicą między nimi a tradycjami hebrajskimi jest obecność dopisków, podpisów i tytułów (ang. „superscription”)²⁵ – jednych z wielu w greckim psalterzu. (O tym związku prawdopodobnie wiedział autor Listu do Hebrajczyków, kiedy później odwołuje się do Dawida, cytując powtórnie ten Psalm w Hbr 4,7).²⁶ Porównując obecnie konkretny fragment, Psalm 95(94),7-11, zacytowany w Hbr 3,7-11, jasne jest, że duża część tekstu cytatów jest taka sama zarówno w świadectwach TM, jak i LXX (głównie z tych ostatnich korzystał NT). Różnice między tekstami hebrajskimi i greckimi w zacytowanej części Listu do Hebrajczyków znajdują się głównie w Psalmie 95(94),8-10.

1. W w. 8 *liczba poj.* wyrazu „serce” + przyrostek w l. mnogiej (לְבַבְכֶם) jest zastąpiona w LXX *liczbą mnogą* wyrazu „serce” + zaimek osobowy w l. mnogiej (τὰς καρδίας ὑμῶν).

2. Nazwy miejsc „Meriba” i „Massa” przetłumaczono przez greckie świadectwa jako παραπικρασμός („bunt”) i πειρασμός („próba”) – czyli nie jako nazwy miejsc (dotyczących wydarzeń w ST), ale po prostu szczególne terminy określające ciągłą postawę kłótniwości ludu.²⁷ Zwraca się uwagę na interesujące zjawisko, że tłumacz Psalmu 95(94) w LXX zinterpretował rzeczownik z pierwszą literą hebrajską מ tak, jakby to była „pierwsza litera (samogłoska) mocna” (ang. „the first radical”) i hebrajskie słowo מַר zostało przetłumaczone jako gr. παραπικρασμός²⁸. Kiedy ten równoważnik tłumaczeniowy porówna się z hebrajskim słowem מַרְיָבָה, wtedy „...nie można być nawet pewnym, czy tłumacz, gdy to wyrażenie pojawiło się po raz pierwszy, nie miał tego na myśli zamiast מַרְיָבָה”²⁹. Gr. Παραπικρασμός jest *hapax legomenon* w LXX, ale pojawia się później w tłumaczeniach Akwili (1 Krn 15,23), Symmachusa (Hioba 7,11) i Teodocjona (Prz 17,11) (zob. przypis 46). Jednakże czasownik gr. παραπικραίνειν

²⁴ Zob. H. Braun, *Qumran und das Neue Testament II* (Tübingen: Mohr, 1966), ss. 312-313.

²⁵ J. M. Dines opisuje tytuł („the superscription”) w tym Psalmie jako „typu historycznego lub egegetycznego” (*The Septuagint* [London: T & T Clark, 2004], s. 49)

²⁶ Zob. Gert J. Stern, „A Quest for the Assumed LXX Vorlage of the Explicit Quotations in Hebrews” (Ph.D. diss., Stellenbosch University 2009), s. 174.

²⁷ Zob. C. Koester, *Hebrews*, s. 254.

²⁸ Por. P. Walters: „to jest oczywiste, że we fragmencie tego Psalmu musimy traktować je jako nazwy miejsc.” s 152..

²⁹ Zob. P. Walters, *The Text of the Septuagint. Its Corruptions and Their Emendation* (Cambridge: University Press, 1973), s. 152.

pojawia się stosunkowo często w LXX jako tłumaczenie słowa hebrajskiego כבועט („prowokować”), מרר („być rozgoryczonym”), מרה („być opornym, upartym”), סרר („być upartym”).

3. W w. 9b LXX używa słowa ἐδοκίμασαν (bez „με”) dla przetłumaczenia hebrajskiego *hapax legomenon* מְהַוְּנִי. W LXX znajduje się też τὰ ἔργα (l. mn.) przetłumaczona z hebrajskiego słowa w l. poj. פְּעָלֵי w TM.

4. W w. 10a TM nie ma zaimka wskazującego, jak jest to w LXX – τῆ γενεᾶ ἐκείνη.

5. W w. 10c w LXX dodano ἀεὶ.

Porównanie między zrekonstruowanym tekstem Psalmu 94 z LXX a tym w PBod XXIV pokazuje pewne różnice między tymi dwoma tekstami. Pokazuje też, że tekst Listu do Hebrajczyków jest bliższy tekstowi LXX – z jednym wyjątkiem: słowa ἐν δοκιμασία z PBod, które brzmi tak samo jak w Liście, w przeciwieństwie do ἐδοκίμασαν w LXX.

c. Różnice między wariantami tekstowymi Ps 95(94),7-11 a Hbr 3,7-11

List do Hebrajczyków wydaje się nie tylko bliższy wariantowi zrekonstruowanej LXX, ale prawie identyczny z nią:³⁰

(i) Jasne jest, że List do Hebrajczyków podąża za tekstem LXX,³¹ gdzie już przetłumaczono nazwy Meriba (מְרִיבָה) i Massa (מַסָּה) słowami παραπικρασμός („bunt”) i πειρασμός („próba”)³².

(ii) Późniejsze odniesienie autora w Hbr 4,7 do Dawida, który przepowiedział te słowa Psalmu 94 (LXX) (jedyne odniesienie w Liście do Hebrajczyków do ludzkiego autora), prawdopodobnie również wskazuje na jego znajomość tego Psalmu w LXX, który nosi w tytule imię Dawida, którego z kolei brak w wersji hebrajskiej.³³

(iii) List do Hebrajczyków różni się też w niektórych tych samych miejscach, gdzie LXX różni się z tekstem hebrajskim.

Niemniej jednak tekst różni się też nieznacznie od LXX: εἶδοσαν (LXX) uległo zmianie na εἶδov w Hbr 3,9. Niektórzy badacze uważają, że mógł nawet nastąpić tutaj

³⁰ G. Schunack, *Hebräerbrief*, s. 48.

³¹ S. Kistemaker, *Psalms Citations*, s. 35; P. Enns, “Interpretation,” 355; s. 59. D. Moody Smith, “Use of OT,”

³² S. Kistemaker, *Psalms Citations*, 35; Jak pisze H.W. Attridge: „LXX tłumaczy te nazwy stosując grę znaczeniową słów w języku hebrajskim, ale zaciemniając odniesienie geograficzne.”

³³ Według P. Ellingworth’a, autor Listu do Hebrajczyków postępuje zgodnie z „Żydowską tradycją przypisującą autorstwo Psalmu 95 Dawidowi” (*Hebrews*, s. 217).

błąd w tekście w tradycji LXX, dlatego też ἐν δοκιμασίᾳ nie jest tak bliskie, jak słowo „אִתְּךָ”, które w LXX przetłumaczono jako ἐδοκίμασαν.³⁴ Jednakże słowo διὸ mogło być alternatywnym wariantem LXX, jak potwierdza PBod XXIV.

Przeszedłszy więc przez istotne aspekty tekstu z hebrajskiej i greckiej tradycji Psalmu 95(94),7-11 i przez możliwe warianty Hebrajczyków 3,7-11, stało się jasne, że autor Listu do Hebrajczyków wykorzystał grecki oryginał dla swych cytatów z bardzo dużymi podobieństwami do LXX. Te nieliczne odchylenia mogą w rzeczywistości reprezentować inne źródło LXX, dziś zaginione.³⁵ Dwie zmiany rzeczywiście służą do bardzo szczególnego celu w zastosowaniu Psalmu 95(94), jak będzie to omówione poniżej. Bliższe prawdzie mogłoby być to, że „różne rozbieżności tekstowe nie tyle są dziełem autora, na ile zostały najprawdopodobniej spowodowane ciągłym użyciem w miejscach kultu. Wydaje się prawdopodobne, że autor wykorzystał cytat w jego obecnej formie na podstawie obrzędu nabożeństw prowadzonych w języku greckim”³⁶. Jednakże, z powodu braku dowodów na to twierdzenie, następujące zmiany między dwoma wersjami można alternatywnie przypisać z dużą ostrożnością autorowi Listu do Hebrajczyków:

a. Lingwistyczne adaptacje do greki attyjskiej

- Zastąpienie εἶδοσαν (Ps 95[94],9) słowem εἶδον (Hbr 3,9): Formy εἶδοσαν nie ma nigdzie w NT, ale jest ona stosunkowo popularna w grece hellenistycznej i w LXX, gdzie występuje 28 razy. Z kolei forma εἶδον jest bliższa grece klasycznej (attyjskiej). Zmianę tę należy więc traktować jako zwykłą modyfikację językową, dokonaną prawdopodobnie w oparciu o znajomość greki przez autora. Zmiana ta nie ma wartości teologicznej.
- Zastąpienie εἶπα (Ps 95[94],10) słowem εἶπον (Hbr 3,10): LXX używa tu bardziej popularnej hellenistycznej formy aorystu słowa λέγω (εἶπα), podczas gdy autor Listu ponownie woli – jak w przypadku powyżej εἶδον – formę aorystu greki klasycznej (attyjskiej) εἶπον. Użycie przez autora form aorystu attyckiego zgadza się tu z jego praktyką w pozostałej części Listu, gdzie też preferuje formy attyckie.³⁷

³⁴ H. W. Attridge, *Hebrews*, s. 115.

³⁵ H. W. Attridge, *Hebrews*, ss.115-116.

³⁶ S. Kistemaker, *Psalm Citations*, s. 36.

³⁷ E. Ahlborn, *Septuaginta-Vorlage*, s. 119.

b. *Kontekstualne adaptacje dla czytelników Listu do Hebrajczyków.*

- Zastąpienie τῆ γενεᾶ ἐκείνη („tamto pokolenie”) (Ps95[94],10) wyrażeniem τῆ γενεᾶ ταύτη („to pokolenie”) (Hbr 3,10): autor Listu zaadaptował swój cytat z oryginalnego odniesienia w swoim *Vorlage*, „tamto pokolenie”, modyfikując je na „to pokolenie” – „w ten sposób przygotowując Psalm, aby miał bezpośrednie zastosowanie do ówczesnych czytelników Listu”.³⁸ To zbiega się z faktem, że wyrażenie τῆ γενεᾶ ἐκείνη nie występuje w NT i autor zastępuje je bardziej powszechnym τῆ γενεᾶ ταύτη.³⁹ W świetle faktu, że cytat jest przedstawiony w formie „mówi Duch Święty” – należy zwrócić uwagę na czas terażniejszy, λέγει – jest jasne, że autor zamierzył ten cytat jako żywe słowa Boga skierowane do ówczesnych słuchaczy.

- Zastąpienie καὶ αὐτοὶ (Ps95[94],10) słowem αὐτοὶ δὲ (Hbr 3,10): różnica między użyciem καὶ i δὲ jest taka, że καὶ funkcjonuje bardziej jako partykuła spójnikowa, podczas gdy δὲ „używa się w celu połączenia zdań ze sobą, gdy autor uznaje, że jest między nimi jakiś kontrast, chociaż jest on często prawie niezauważalny”.⁴⁰ Liczbę kolejno po sobie następujących samogłosek w wyrażeniu καὶ αὐτοὶ οὐκ też prawdopodobnie łatwiej byłoby czytać w alternatywnej formie αὐτοὶ δὲ οὐκ. To może być ponowna adaptacja lingwistyczna, dokonana przez autora Listu ze względu na jego osobiste preferencje stylistyczne.

ἔτη· διὸ προσώχθισα

- Włączenie διὸ pomiędzy ἔτη a προσώχθισα w Hbr 3,10: partykuła διὸ, która pojawia się tutaj w Liście jest nieobecna zarówno w TM, jak i w zrekonstruowanym tekście LXX (oprócz P¹³) i nie ma żadnych dowodów w rękopisach NT na ten wariant.⁴¹ Przy pomocy tej inkluzji autor dokonał alternatywnego podziału w tekście Ps 95[94]. Ten domyślny spójnik prowadzi do ważnego punktu w cytacie i przesuwa nacisk oraz znacznie zmienia znaczenie. Okres czterdziestu lat nie kojarzy się teraz z okresem Bożego gniewu, ale z okresem Bożego działania na pustyni, gdzie Izraelici poddawali

³⁸ P. Ellingworth, *Hebrews*, s. 218; P. Enns „Interpretation,” s. 357. W przeciwieństwie do H. W. Attridge’a, który widzi to jako mniejsze wariacje” (*Hebrews*, s. 115).

³⁹S. Kistemaker, *Psalm Citations*, ss. 35-36; K.K. Yeo, „The Meaning and Usage of the Theology of ‘Rest’ (κατάπαυσις and σαββατισμός in Hbr 3:7-4:13),” *Asia Journal of Theology* 5 (1991), ss. 2-33.

⁴⁰ BAGD, s. 171.

⁴¹ P. Enns, „Interpretation,” s. 353.

próbie Boże dzieła.⁴² Umieszczenie διὸ można więc wytłumaczyć tym, że łączy ono τεσσαράκοντα ἔτη z poprzednim zdaniem, podczas gdy w Hbr 3,17 προσώχθισα „jest połączone z nim tak, jak w tekście oryginalnym – zmiana powodująca, że ‘dzień próby’ (Hbr 3,8) jest paralelny do ‘czterdziestu lat’”. Podobnie jak w Ks. Lb 14⁴³, Ps 95[94] negatywnie postrzega czterdzieści lat na pustyni. Podczas gdy MT i LXX są interpretowane tak, że Bóg był zagniewany przez czterdzieści lat, to według Listu do Hebrajczyków Bóg działał na pustyni przez czterdzieści lat, a Jego gniew nastąpił po tym okresie. Różnicę między interpretacją tych dwóch tekstów (LXX i List do Hebrajczyków) można jasno zobaczyć w komentarzu autora Listu w Hbr 3,17. Tam interpretuje on, bez słowa διὸ, w części swego wyjaśnienia, która odnosi się do oryginalnego kontekstu pokolenia exodusu.

Autor Listu dokonał bardzo nielicznych zmian w tym długim cytacie. Nie występują tu żadne drastyczne dodatki lub pominięcia. Nie ma też wielu słów zastępczych. Te, które się pojawiają otwierają możliwość interpretacji Psalmu 95(94) z nieco innym naciskiem teologicznym. Występują jednak dwa rodzaje zmian: a) kilka zasadniczo drobnych adaptacji lingwistycznych, które pokazują, że autor preferuje grekę attyjską, i b) dwie zmiany w samym cytacie, dzięki którym autor przystosował swój cytat do słuchaczy swoich czasów: „tamto pokolenie” stało się „tym pokoleniem”, a dodanie διὸ wskazuje na powód („dlatego”) Bożego gniewu w stosunku do tego pokolenia. Te zmiany dopasowują cytat do podejścia autora, jak też do teologicznego zastosowania Pisma jako żywego, mówionego i autorytatywnego Słowa Bożego, które jest normą dla jego ówczesnego pokolenia.

c. Podsumowanie uwag dotyczących *Vorlage* cytatu

Ani jeden pojedynczy werset tego Psalmu nie jest nigdzie bezpośrednio zacytowany przez jakiegokolwiek z autorów NT, jak w przypadku cytatów z Ps 40(39),7-9; Ps 45(44),7-8; Ps 102(101),26-28 i Ps 104(103),4 w Liście do Hebrajczyków. Przyglądając się szerokiemu zakresowi, w jakim autor Listu cytuje Psalm 95(94), nawiązuje do niego

⁴² H. W. Attridge, *Hebrews*, s. 115; P. Ellingworth, *Hebrews*, s. 218; P. Enns, “Interpretation,” s. 353.

⁴³ Grässer uważa, że tłem do tego fragmentu jest nie tylko Księga Liczb rozdział 14, ale również Księga Liczb 20,1-20 w połączeniu z Księgą Wyjścia rozdział 17 (*Hebräer I*, s. 176.). Dwight Pentecost i wielu innych biblistów opiera się jednak na Księdze Liczb 14 jako tle dla tego fragmentu.

i wyjaśnia go, można bezpiecznie założyć, że to sam autor znalazł ten cytat i zastosował go w swojej argumentacji. Stąd poważne szanse, że to sam autor Listu był odpowiedzialny za wybór tego Psalmu i jego zastosowanie. W tym sensie, wybór i zastosowanie cytatu z Ps 95(94) powinny nie tylko dać cenny wgląd w to, na ile autor Listu znał Pismo Święte i jak je wykorzystywał, ale też wgląd w jego hermeneutyczne włączenie Pisma w kontekst jego argumentacji. To otwiera dzisiaj ciekawe pytanie na temat tego, *jak* on to odkrył i w jakiej *wersji* znalazł.

Jego *Vorlage* wyraźnie podąża za tekstem LXX, który już dostarcza autorowi ogólniejszego kontekstu, łatwiej dającego się zaadaptować do sytuacji jego czytelników. Kluczowe słowa, σήμερον i κατάπαυσις zdeterminowały dla autora zakres cytatu. W samym tekście Psalmu jest bardzo niewiele zmian i może on nawet reprezentować istniejące, ale zaginione *Vorlage*. Jeśli nie, to cytat pokazuje preferowanie przez autora form attyckich zamiast hellenistycznych i stosowanie drobnych adaptacji w celu podkreślenia kontrastu między *tamtym* a *tym* pokoleniem.

3. Komentarz

Hbr 3,7a. „Dlatego, jak mówi Duch Święty”: (Διό, καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον·)

Autor rozpoczyna swoją adhortację słowem Διό – „dlatego”. Słowo Διό – dlatego, przeto, toteż⁴⁴ (3,10; 6,1; 10,5; 11,12.16; 12,12.28) jest użyte w Liście do Hebrajczyków, tak, jak i w innych miejscach Nowego Testamentu, zarówno na początku (tutaj jak i w 6,1; 10,24; por. Rz 1,24; 2,1) jak i na końcu (jak w 11,12. 16; 12,12. 28; por. Gal 4,31; Ef 3,13) sekcji, paragrafu czy też perykopy – wprowadza nowy fakt, wydarzenie, czy rozpoczyna nową linię argumentacji, bądź podsumowuje, wyciąga wnioski z tekstu, który je poprzedza⁴⁵. Słowo Διό jest powszechnie używane tak jak w tym wersecie do wprowadzenia cytatu lub aluzji ze Starego Testamentu (zobacz również 10,5; 11,12; 12,12. 28; por. Dz 15,9; Rz 15,22; Gal. 4,31; Ef 4,8.25; Jk 4,6), bardzo często służących do napomnienia czy ekshortacji (tak jak w tym wersecie i w wersetach 6,1; 12,12.28; por. Dz 20,31; Rz 15,7; Ef 2,11).

Gramatyczna konstrukcja łączy słowo διό (w 7) z frazą μὴ σκληρόνητε (rozpoczynającą werset 8). Niektórzy sugerują, że słowo διό łączy się z bardzo odległym słowem βλέπετε (z wersetu 12). Znaczenie jest podobne: powtórzenie słowa καρδία

⁴⁴ Popowski, s. 137; BAGD, s. 197.

⁴⁵ Wallace, ss. 658, 673, 761.

(„serce”) w ww. 8 i 12 sugeruje, że autor rozumie „zatwardziałe serce” w cytacie jako odpowiednik słowa ἀπιστία.

Różnica w konstrukcji nie jest jednak czysto gramatyczna. Niektórzy badacze nalegają, że konstrukcja διό ... μὴ σκληρόνητε nie jest prawdopodobna, ponieważ, jak ujął to Peake⁴⁶, „pisarz nie uczyniłby słów Ducha Świętego swoimi własnymi”. Nie jest jasne, dlaczego autor nie wzmocnił swej ekshortacji, odnosząc się do Pisma Świętego, jak np. w 13,6, szczególnie że w liniżkach obecnego cytatu Bóg nie jest przedstawiony jako mówiący te słowa. Podobna trudność istnieje w przypadku konstrukcji w 10,15–18. Nie ma potrzeby, aby uznać obecny werset za przykład „aposiopesis” czy urwanej konstrukcji (tak więc Braun; BD §482 nie wymienia tego wersetu).

Dalej mamy stwierdzenie „jak mówi Duch Święty”. Psalm 95 MT nie wspomina, kto jest jego autorem. W LXX autorstwo Psalmu 95(94) jest przypisane Dawidowi. W Hbr 3, 7 autorstwo Psalmu jest przypisane Duchowi Świętemu. List do Hebrajczyków regularnie podkreśla, że w Piśmie Świętym Bóg przemawia do swojego ludu i tutaj to mówienie przypisuje się Duchowi Świętemu. Jest to niezwykle wskazanie na boskość Ducha, ponieważ Pismo Święte reprezentuje głos i słowo Boga, a w TM to słowo jest przypisane Duchowi Świętemu.

Hbr 3,7b „Dziś, jeśli głos Jego usłyszycie”, (gr. σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε,)

Słowa z Hbr 7b-1 są cytatem z Ps 95, 7c-11.

Cytat w Hbr 7b, „dziś, jeśli głos Jego usłyszycie,” zawiera w sobie dwie zmiany w stosunku do TM Psalmu 95,7c. Po pierwsze, autor Listu do Hebrajczyków odnosi ten fragment do odbiorców tej księgi słowem „dziś” (σήμερον). To „dziś” (σήμερον) odgrywa w tekście zasadniczą rolę. Duch Święty zwraca się do ludu Bożego, upominając go, aby nie zatwardzał dziś swoich serc. „Dzisiaj” w Psalmie podkreśla bezpośrednio odniesienie Bożego Słowa do obecnego pokolenia. Oznacza też pilność tego wezwania, dopóki obecne pokolenie znajduje się w okresie łaski.⁴⁷ Druga różnica jest taka, że w MT Ps 95.7c nie ma warunku „jeśli”, ale jest zdecydowane życzenie: „Obyście usłyszeli dzisiaj głos Jego”.⁴⁸ Tekst jest zbliżony do Septuaginty z kilkoma zmianami, choć należy również powiedzieć, że LXX odzwierciedla ściśle tłumaczenie masoreckiego tekstu Psalmu, rozpoczynającego się od radosnego wezwania.

⁴⁶ A. S. Peake, *Hebrews* (Century Bible).

⁴⁷ Mac Arthur, *Hebrews*, s. 88.

⁴⁸ A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 245.

Hbr 3,8. „...nie zatwardzajcie serc waszych jak w buncie, jak w dzień kuszenia na pustyni”,

(gr. μὴ σκληρύνετε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ,)

Psalmista zwraca się do swojego pokolenia, napominając je, aby nie zatwardzało dziś swoich serc.

„Zatwardzić serce” odnosi się do tego, że osoba staje się uparta i harda, i przez to nie wierzy w prawdę.⁴⁹ Jest to żywa metafora opisująca odmowę czynienia woli Bożej (Pwt 10,16; 2 Krl 17,14; Rz 2,5). Wyrażenie to jest często używane, aby ostrzec lud Boży przed powtórzeniem grzechów przodków,⁵⁰ i taką dokładnie funkcję spełnia tutaj. Pokolenie psalmisty było napomniane, aby nie popełnić tych samych grzechów, jakie popełnili Izraelici wędrujący na pustyni;⁵¹ teraz do upomnienie skierowane jest do pokolenia odbiorców Listu do Hebrajczyków.

Hbr 3,8b „...jak w buncie, jak w dzień kuszenia na pustyni” (ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ,)

Psalmista przypomina nieposłuszeństwo pokolenia pustynnego w Meriba i Massa, gdzie Izrael zbuntował się przeciwko Bogu z powodu braku wody (Exod. 17:7).⁵² LXX, z której korzysta nasz autor, tłumaczy hebrajskie nazwy tych miejsc jako „bunt” i „wypróbowanie”⁵³, a nie dokonuje transliteracji nazw hebrajskich. Efekt tego jest taki, że tekst jest mniej związany z „konkretnym miejscem na pustyni i można go łatwiej odnieść do ciągłej kłótności ludu”.⁵⁴ Buntowniczność i wystawianie Boga na próbę cechowały cały okres wędrówki po pustyni. Obraz nieustannej niewierności Izraela przedstawiony w LXX służy celowi autora Listu przy cytowaniu tego Psalmu. Rzadko

⁴⁹ Gr. σκληρύνω. Louw and Nida §88.226.

⁵⁰ Neh 9,16–17, 29; 2 Krl 30,8; Jer 7,26; Dz 19,9.

⁵¹ C. Spicq, *TLNT* 3: ss. 258–262; M. A. Schmidt, *TDNT* 5: ss.1022–1031; and Koester, s. 255, który trafnie zauważył: „Kiedy faraon zatwardził swe serce przed wyjściem ludu (Wj 8,15.32; 9,34), to pokolenie Mojżesza zrobiło to po wyjściu z Egiptu”.

⁵² Zob. też Lb 20,13; Pwt 6,16; 9,22; 33,8.

⁵³ Gr. παραπικρασμός („bunt”) i πειρασμός („pokusa”).

⁵⁴ Koester, s. 254; zob. Ellingworth, s. 218; O’Brien, Lane, 1: s.85, dodaje, że „zmiana wskazuje, że intencją tłumacza [LXX] była interpretacja Psalmu 95,7b–11 w świetle Lb 14, gdzie Izrael ściągnął na siebie Boży gniew, odmawiając wejścia do ziemi obiecanej.

używany termin „bunt”⁵⁵ został dobrze wybrany jako oddający ideę buntu ludu przeciwko Panu w Księdze Liczb 14,35, podczas gdy „dzień próby na pustyni” jest wyraźnym nawiązaniem do Liczb 14,11;21–22, kiedy Izrael potraktował Pana z pogardą w Kadesz Barnea, mimo tego, że wcześniej doświadczył Jego cudownej interwencji w Egipcie i na pustyni. „Kadesz Barnea stało się symbolem nieposłuszeństwa Izraela, miejscem, gdzie zapomniano o wcześniejszym wyzwoleniu przez Boga i gdzie boska obietnica już nie skłaniała ludu do posłuszeństwa”.⁵⁶

Hbr 3,9. „...gdzie kusili Mię ojcowie wasi przez wystawianie na próbę, chociaż widzieli dzieła moje przez czterdzieści lat.” (gr. οὗ ἐπειράσαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν δοκιμασίᾳ καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου τεσσαεράκοντα ἔτη)

Najbardziej prawdopodobne odczytanie Hebrajczyków i LXX nie mówi, kto był poddany próbie⁵⁷. Chociaż niektórzy badacze uważają, że mowa jest o tym, że to Bóg poddaje lud próbie w Massa poprzez głód (Pwt 8,2.16; zob. Ps 81,7), to wyraźnym wnioskiem jest to, że to lud poddaje Boga próbie. Lud próbował sprawdzić, jak długo Bóg zachowa cierpliwość w obliczu uporu ich serc.⁵⁸ Ponadto dzieła Boże, które widziało całe pokolenie Mojżesza były dziełami dla ich dobra, i były wśród nich plagi, wyjście z Egiptu, cudowny dar wody (Wj 15,22–26; 17,1–7; Lb 20,2–13), manna (Wj 16,13–36; Lb 11,7–9) i przepiórki (Wj 6,13; Lb 11,31–33), jak również kary, jakie spadły na tych, którzy zbuntowali się przeciwko Niemu (Lb 16,1–50; zob. Pwt 11,1–7).⁵⁹

⁵⁵ παραπικρασιός oznacza ‘rozgoryczenie’ (embitterment), później ‘rewoltę, bunt’ przeciwko Bogu (tak BDAG, s. 770). Słowo to zostało widocznie stworzone na podstawie czasownika pokrewnego παραπικάνω (‘buntować się’) w czasie, kiedy przetłumaczono psalm (Lane, 1: s. 85).

⁵⁶ Lane, 1: s. 85. Dodaje on, że pamięć o tym dramatycznym buncie pozostawiła niezatarty ślad w żydowskich źródłach biblijnych, jak i literaturze z okresu Drugiej Świątyni (zob. Lb 32, 7–13; Pwt 1,19–35; 9,24; Ne 9,15–17; Ps 106,24–26; CD 3,6–9; 4 Ezra 7:106; też 1 Kor 10,5–10). Zauważ omówienie przez O. Hofius, *Katapausis: Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1970), ss. 44–45, 52, 118–127. Na temat wpływu Księgi Powtórzonego Prawa na Hbr 3,7–4,11, zob. D. M. Allen, ‘More Than Just Numbers: Deuteronomic Influence in Hebrews 3,7–4,11’, *TynBul* 58 (2007), ss.129–149.

⁵⁷ Chociaż słowo με („mnie”) nie było prawdopodobnie oryginalne (P¹³ P⁴⁶ κ B C D* 33 sy Cl), zawarcie go w tekście wydobywa zamierzone znaczenie.

⁵⁸ Wj 17,1–7; Lb 11,1–6; 20,2–13; Pwt 9,22; Psalm 78,18–20; 106,14.

⁵⁹ Chociaż te czyny (τὰ ἔργα μου) nie są wymienione konkretnie, obejmują Boże cuda dokonane dla dobra Izraela, jak i Jego kary skierowane na Egipt, inne narody i na buntowników w Izraelu (Koester, ss. 255–256). Niektórzy egzegeci uważają te czyny tylko za Boże kary czy dyscyplinę (np. F. Schröger, *Verfasser*, s. 103; A. Vanhoye, *La structure*, ss. 93–94; Michel, s. 180; Lane, 1: s. 82). Pogląd ten jednak wywołuje trudności, podobnie jak pogląd, który ogranicza te czyny do cudownego Bożego działania dla dobra Izraela (O. Hofius, *Katapausis*, s. 129; Attridge, s. 115).

Zarówno w tekście hebrajskim (tekst masorecki), jak i w tłumaczeniu Psalmu 95 w LXX, słowa „przez czterdzieści lat” są dołączone do tego, co następuje potem i mówią o Bożym gniewie wobec Izraela przez ten czas. Jednakże autor Hebrajczyków umieszcza partykułę „przeto”⁶⁰ po słowach „Byłem zagniewany”. To skutkuje zmianą interpunkcji, tak że „czterdzieści lat” zostaje dołączone do tekstu poprzedzającego i mówi o czasie, kiedy pokolenie pustynne poddawało Boga próbie i widziało Jego kary i akty łaskawości.⁶¹ Sugeruje się, że ta zmiana cytatu ma skierować ekshortację bezpośrednio do odbiorców w ich ówczesnej sytuacji.⁶² Jednak autor jest też świadomy, że czterdzieści lat to okres, kiedy Bóg był zagniewany na Izrael (v. 17), podczas gdy sama narracja starotestamentowa patrzy na te czterdzieści lat z dwóch różnych punktów widzenia (zob. komentarz do w. 17). Jeśli pokolenie pustynne wypróbowywało Boga, *choć* widziało Jego potężne dzieła, i dlatego nie miało usprawiedliwienia dla poddawania próbie Jego cierpliwości, rozumiałe jest, że Bóg był bardzo rozdrażniony⁶³ przez postępowanie tego⁶⁴ pokolenia, tak jak można było zostać obrażonym z powodu bożka (Pwt 7,26). Słowo, które to opisuje oznacza „bardzo się zdenerwować z powodu czegoś, co ktoś zrobił”, stąd „być rozgniewanym, obrażonym czy pobudzonym do gniewu”.

Hbr 3,10 „Rozgniewałem się przeto na to pokolenie i powiedziałem: Zawsze błądzą w sercu. Oni zaś nie poznali dróg moich” (gr. διὸ προσώχθισα τῆ γενεᾷ ταύτῃ καὶ εἶπον· ἅει πλανῶνται τῆ καρδίᾳ, αὐτοὶ δὲ οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδοὺς μου,)

Pokolenie z pustyni zatwardziło swoje serca, doświadczając Pana i wątpiac w Niego przez czterdzieści lat, i w konsekwencji – „przeto, dlatego” (διὸ) Bóg rozgniewał się na nich, bo nie ufali Mu ani nie kochali Go mimo wszystkiego, co dla nich zrobił. Problem

⁶⁰ Gr. διὸ („dlatego”), którego nie ma w LXX i które nie ma odpowiednika w tekście masoreckim. W Liście do Hebrajczyków wprowadza drugą część cytatu.

⁶¹ Połączenie czterdziestu lat z łaską i błogosławieństwem, jakie Bóg zesłał przez swe kary jest wyróżniającym elementem w interpretacji tekstu LXX przez autora Listu (F. Schröger, *Verfasser*, ss. 102–103; S. Kistemaker, *Psalm Citations*, ss. 35–36; Lane, 1: s. 86).

⁶² Lane, 1: s. 86. P. Enns, „The Interpretation of Psalm 95”, s. 355, uważa, że autor Hebrajczyków nadaje temu samemu werwetowi z Psalmu 95 dwa różne znaczenia. Zarówno Izrael, jak i kościół doświadczyły swojej wędrówki po pustyni. W 3,10 autor Listu mówi o kościele: „negatywny wydzwięk w Psalmie 95 dotyczący okresu pustynnego nie pasowałby do rzeczywistości okresu kościoła jako czasu wielkiego błogosławieństwa”. Umieszcza więc διὸ („dlatego”), aby zaznaczyć podział.

⁶³ Gr. προσώχθισω oznacza silne zdenerwowanie z powodu tego, co ktoś zrobił, stąd „zostać pobudzonym do silnego gniewu” (Louw and Nida §88.s. 172; BDAG, s. 884), może nawet „znenawidzić coś”. Ten sam czasownik pojawia się w ww. 3, 17, gdzie autor opisuje Boży gniew w trzeciej osobie.

⁶⁴ Zmiana z formy w LXX „tamto” (ἐκείνη) na „to” (ταύτη) pokolenie w Liście do Hebrajczyków jest istotna, bo zapowiada odniesienie Psalmu do współczesnych odbiorców.

Izraela był nie do naprawienia: „zawsze błędzą w sercu”. Słowo greckie ἀεὶ („zawsze”) wskazuje, że odejście Izraelitów od Pana nie było okazjonalne ani chwilowe, lecz stanowiło nieustanny element ich życia. Jak podaje Księga Liczb 14,22, „wystawiali [Pana] na próbę ... dziesięciokrotnie” i nie chcieli słuchać Jego głosu. Zasadniczo Izrael nie znał Bożych „dróg” (ὁδοὺς). Stary Testament często mówi o potrzebie „chodzenia” Bożymi drogami (Pwt 8,6; 10,12; Joz 22,5; 1 Krl 2,3). Psalmista modli się, aby zostały mu objawione wierne i prawdziwe drogi Boże (Ps 25,10) (Ps 25 4; por. Iz 2,3). Bóg objawił swoje drogi Mojżeszowi (Ps 103,7), co prawdopodobnie odnosi się do jego zbawczych czynów wobec Izraela (por. NET, która tłumaczy to jako „Jego wierne czyny”). Bóg wielokrotnie objawiał Izraelowi swoje zbawcze drogi, okazując im swoje miłosierdzie, miłość i łaskę. Pokolenie pustyni, mimo że widziało drogi Boże, tak naprawdę nie dowiedziało się, kim On jest. Ponieważ nie znali Bożych dróg, nie znali też Boga.

Hbr 3,11. „...toteż przysiągłem w gniewie moim: Nie wejdą do mego odpoczynku.” (gr. ¹¹ ὡς ὄμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου· εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου.)

Z powodu tego,⁶⁵ że Izrael odmówił podążania Bożymi drogami, Bóg przysiągł, że nie wejdą nigdy do Jego odpoczynku. Sformułowanie w w. 11 odpowiada temu w Lb 14,30: „Nie wejdziecie z pewnością do kraju.” Greckie tłumaczenie, które zachowuje hebrajski idiom, jest niepełnym stwierdzeniem: (lit.) „Jeśli oni wejdą do ziemi...”.⁶⁶ Pełen tekst przysięgi zawiera przekleństwo w drugiej części, wymieniając konsekwencje, kiedy zostanie spełniony warunek w pierwszej części (por. Ps 7,4–5). Uważa się, że Bóg zastosowałby skuteczną karę za takie złamanie Jego praw.⁶⁷ Przysięga, która zamyka Izraelowi drogę do ziemi obiecanej określa tylko warunek (pierwsze zdanie), ale nie karę za przestępstwo (Lb 14,30; 32,11; Pwt 1,35 i Ps 95,11). Widocznie taka forma była powszechna w biblijnych aktach przysięgi (zob. Amosa 8,7).⁶⁸

„Odpoczynkiem”, który utraciło pokolenie pustynne była obiecana ziemia Kanaan, obiecana Izraelowi jako wypełnienie przymierza zawartego z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem. Tekst nawiązuje do Liczb 14, gdzie w wersecie 23 Pan mówi, że nigdy „nie

⁶⁵ ὡς („toteż”) jest „wskaźnikiem skutku” (BDAG, s. 1105; Louw and Nida §89. s. 52).

⁶⁶ Gr. εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου. Zob. omówienie przez K. L. McKay, *New Syntax*, s. 167.

⁶⁷ Tutaj ostateczny charakter Bożej przysięgi i kara z nią związana postrzegane są jako sprawiedliwa i właściwa odpłata za straszliwy bunt Izraela przeciwko żywemu Bogu; tak Lane, 1: s. 86, za O. Hofius, *Katapausis*, s. 126.

⁶⁸ Zob. opis Koester, s. 257.

zobaczą ziemi, którą przysiągłem ich ojcom”. Zamiast podbić ją od razu i przejąć w posiadanie, lud pozostawał w rejonie Kadesz Barnea przez trzydzieści osiem lat, „aż wyginęło w obozie całe pokolenie mężczyzn zdolnych do walki, jak im to Pan poprzysiągł” (Pwt 2,14). Ze wszystkich dorosłych mężczyzn, którzy wyszli z Egiptu tylko Kaleb i Jozue przeżyli i weszli do Kanaanu, do „odpoczynku”, jaki Bóg dla nich przygotował.⁶⁹ A jednak, kiedy powstał Psalm 95, Izraelici byli już osiedleni w Kanaanie. Ostrzeżenie psalmisty przed utratą Bożego odpoczynku musi odnosić się do czegoś poza materialnym dziedzictwem ziemi Kanaan. Autor Hebrajczyków podejmie ten temat i rozwinie go w swej ekspozycji i zastosowaniu w kolejnych paragrafach.

Podsumowanie

Autor cytuje Ps 95,7c–11 poprzedzony zdaniem wprowadzającym: „Dlatego, jak mówi Duch Święty”. To stwierdzenie podkreśla wiarę w natchnienie biblijne tekstu Starego Testamentu. Stary Testament jest postrzegany jako spisane Słowo Boże. Rzeczywiście to, co powiedział Dawid tak dawno temu przemawia na nowo do pokolenia autora. Stare Przymierze jest przestarzałe, ale Pismo Święte Starego Testamentu nadal jest żywym głosem Boga. Jest to ostrzeżenie dla ówczesnych odbiorców Listu do Hebrajczyków, jak i dla nas dzisiaj. Wydarzenia opisane w Księdze Liczb 14, czyli bunt Izraelitów przeciw Bogu i Mojżeszowi w Massa i Meriba, powinny być dla nas bardzo poważnym ostrzeżeniem, skoro całe dorosłe pokolenie Izraela oprócz Kaleba i Jozuego nie weszło do Ziemi Obiecanej. Skoro Bóg poprzez Mojżesza prowadził lud błądzący na pustyni, teraz sytuacja jest o wiele poważniejsza i skutki buntu będą dla nas o wiele poważniejsze, bo Bóg nie posługuje się teraz ludzkim pośrednikiem, ale posłał Swojego Syna. Odrzucenie słów i osoby Jezusa Chrystusa przyniesie nieodwracalne konsekwencje. Powinniśmy wystrzegać się zatwardzenia naszych serc wobec Boga. Osoba zbuntowana wystawia Pana Boga na próbę, pokazując, że Go nie zna, ponieważ nie zna Jego zbawczych dróg.

⁶⁹ W Pwt 12,9.10 Kanaan jest nazwany „miejszem stałego pobytu, własnością, którą wam daje Pan, Bóg wasz”.

Na podstawie modułu diagramowego programu BibleWorks 8.

Rozdział III

Brak wiary odbiorców jako niebezpieczeństwo powtórzenia grzechu Izraelitów na pustyni

We wcześniejszym fragmencie autor Listu do Hebrajczyków zacytował fragment Psalmu 95, który mówi o nieposłuszeństwie Izraelitów w Massa i Meriba i o konsekwencji tego nieposłuszeństwa – nikt oprócz Kaleba i Jozuego nie wszedł do Ziemi Obiecanej. W wersetach Hbr 3,12-19 autor odnosi się następnie z ostrzeżeniem do słuchaczy, aby nie postępowali tak jak Izraelici na pustyni (tak jak w Psalmie 95,7-11), bo konsekwencje ich niewiary i nieposłuszeństwa będą jeszcze większe. Ostrzega ich, aby byli czujni, aby nie mieli serca niewiary, co doprowadziłoby do odstępstwa i odpadnięcia od Boga.

1. Tekst Hbr 3, 12-19

¹² Uważajcie, bracia, aby nie było w kimś z was przewrotnego serca niewiary, zepsutego przez odstępstwo od Boga żywego,

¹³ lecz zachęcajcie (napominajcie) się wzajemnie każdego dnia, póki trwa to, co „dziś” się zwie, aby żaden z was nie uległ zatwardziałości przez oszustwo grzechu -

¹⁴ staliśmy się przecież uczestnikami Chrystusa, skoro trzymamy się mocno naszej pierwotnej ufności aż do końca –

¹⁵ jak jest bowiem powiedziane: Dziś, jeśli głos Jego usłyszycie, nie zatwardzajcie serc waszych jak w buncie!

¹⁶ Kim rzeczywiście są ci, którzy, gdy usłyszeli, zbuntowali się? Czyż to nie wszyscy ci, którzy wyszli z Egiptu pod wodzą Mojżesza?

¹⁷ Na kogo to gniewał się przez czterdzieści lat? Czy nie na tych, którzy zgrzeszyli, a których trupy porozrzucił po pustyni?

¹⁸ Którym to zaś złożył przysięgę, że nie wejdą do Jego odpoczynku, jeśli nie tym, którzy nie byli posłuszni?

¹⁹ Widzimy zatem, że nie mogli wejść z powodu niedowiarstwa.

a. Krytyka tekstu

¹² Βλέπετε, ἀδελφοί, μήποτε ἔσται ἔν τινι ὑμῶν καρδία πονηρὰ ἀπιστίας ἐν τῷ ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος,

¹³ ἀλλὰ παρακαλεῖτε(1) ἑαυτοὺς καθ' ἑκάστην ἡμέραν, ἄχρις οὗ τὸ σήμερον καλεῖται, ἵνα μὴ σκληρυνθῇ τις ἐξ ὑμῶν(2) ἀπάτη τῆς ἀμαρτίας-

¹⁴ μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν, ἐάνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως(3) μέχρι τέλους βεβαίαν κατάσχωμεν-

¹⁵ ἐν τῷ λέγεσθαι· σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε, μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ.

¹⁶ τίνες(4) γὰρ ἀκούσαντες παρεπίκραναν; ἀλλ' οὐ πάντες οἱ ἐξεληθόντες ἐξ Αἰγύπτου διὰ Μωϋσέως;

¹⁷ τίσιν δὲ(5) προσώχθισεν τεσσαράκοντα ἔτη; οὐχὶ τοῖς ἀμαρτήσασιν(6), ὧν τὰ κῶλα ἔπεσεν ἐν τῇ ἐρήμῳ;

¹⁸ τίσιν δὲ ὤμοσεν μὴ εἰσελεύσεσθαι εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ εἰ μὴ τοῖς ἀπειθήσασιν(7);

¹⁹ καὶ βλέπομεν ὅτι οὐκ ἠδυνήθησαν εἰσελθεῖν δι' ἀπιστίαν.

(1) παρακαλεσατε występuje tylko w manuskrypcie P¹³. Bardziej prawdopodobna jest forma czasownikowa czasu teraźniejszego trybu rozkazującego παρακαλεῖτε, która ma wsparcie większości manuskryptów.

(2) τις ἐξ ὑμῶν („ktoś z was) – tę formę mają następujące manuskrypty P¹³ & A C H P i inne.

Natomiast formę ἐξ ὑμῶν τις („z was ktoś”) ma wsparcie ze strony znacznie mniej ważnych i różniejszych manuskryptów B 6 326 D i innych.

Zatem najbardziej prawdopodobnym tekstem oryginalnym jest τις ἐξ ὑμῶν („ktoś z was).

(3) Są trzy warianty tekstowe w tym wersecie:

1) ὑποστάσεως („pewność, ufność”)

2) ὑποστάσεως αὐτου („jego ufność”) jest wspierane manuskryptami A 629 2495 pc. pisarz prawdopodobnie dopisał słowo αὐτου, aby odnieść do Chrystusa\

3) πιστεως – („wiara”)

Warianty 2) i 3) są poprawkami skrybów, które rozwiązują niektóre niejasności w tej trudnej frazie.

Wariant 1) jest najtrudniejszy do zrozumienia i dlatego skrybowie przy kopiowaniu tekstów starali się rozwiązać ten problem.

(4) Tylko niektóre manuskrypty, takie jak K L P *pm* lat akcentują zaimek *τινες* jako nieokreślony (*τινές*), a nie pytający (*τίνας*), możliwe, że pod wpływem wyrażenia *ἀλλ' οὐ πάντες* z wersetu 16b¹.

(5) Nieliczne manuskrypty, jak A d mają po *δὲ* słowo *καὶ* („również”), pozostałe nie mają tego słowa.

(6) Tylko Codex A ma *ἀπειθήσαν*, „Ci, którzy byli nieposłuszni”, prawdopodobnie po to, aby zsynchronizować ten werset z następnym, lub błąd kopisty polegający na przeskoczeniu wzrokiem do następnego wersetu w trakcie kopiowania manuskryptu.

(7) Niektóre manuskrypty P⁴⁶ lat mają w tekście *ἀπιστησασιν*. „Po raz kolejny pojawia się tendencja do harmonizacji, ale to oczywiście psuje kulminacyjną ekspozycję porażki pokolenia pustyni”².

b. Struktura Hbr 3, 12-19.

Autor tej księgi używa wielu figur retorycznych. W ten sposób wydziela poszczególne fragmenty. Wersety 12 i 19 tworzą figurę stylistyczną zwaną inkluzją, po prostu nawiasem. Czyli w wersety 12 i 19 znajdują się podobne słowa czy frazy:

Βλέπετε (patrzcie, uważajcie)	ἀπιστίας (niewiary)	(12)
βλέπομεν (widzimy)	ἀπιστίαν (niewiary, niedowiarstwa)	(19)

Powoduje to wyodrębnienie pewnej logicznej całości z tekstu. Heil proponuje jeszcze dokładniejszą zagnieżdżoną strukturę chiastyczną fragmentu Hbr 3, 12-19³.

A ¹² Take care, brothers, lest there be in any of you an evil, unbelieving heart, leading you to fall away from the living God

B ¹³ But exhort one another every day, as long as it is called „today,” that none of you may be hardened by the deceitfulness of sin.

¹ Por. Attridge, *Hebrews*, s. 113.

² Attridge, *Hebrews*, s. 113.

³ John Paul Heil, *Hebrews. Chiastic Structures and Audience Response*, s. 86.

C ¹⁴ For we have come to share in Christ, if indeed we hold our original confidence firm to the end.¹⁵ As it is said, „Today, if you hear his voice, ‘do not harden your hearts as in the rebellion.’” (Ps 94:7-8)

C’ ¹⁶ For who were those who heard and yet rebelled? Was it not all those who left Egypt led by Moses?

B’ ¹⁷ And with whom was he provoked for forty years? Was it not with those who sinned, whose bodies fell in the wilderness?

A’ ¹⁸ And to whom did he swear that they would not enter his rest, but to those who were disobedient? ¹⁹ So we see that they were unable to enter because of unbelief.

Ta zagnieżdżona struktura chiastyczna wydaje się być bardzo logiczna, chociaż większość biblistów nie uwzględnia jej w swoich rozważaniach. Problemem dodatkowym jest to, że wersety 3, 12-15 w języku greckim tworzą tylko jedno zdanie⁴.

Lane pokazuje również dodatkowe konstrukcje w wersetach 16, 17 i 18⁵.

Fakt buntu i jego katastrofalne skutki są podkreślone w sformułowaniu serii pytań retorycznych. Postawione są trzy równoległe pytania, a odpowiedź na nie w pierwszych dwóch przypadkach ma formę pytającą, a w trzecim występuje w formie klauzuli zawartej w samym pytaniu. Warunki Ps 95 są podejmowane w wersetach 16a, 17a i 18a, podczas gdy odpowiedzi są formułowane na podstawie znanego opisu Izraela w Kadesz w Lb 14. Przebieg argumentacji można przedstawić w formie zarysu:

w. 16a	(Ps 95,7-8)	w. 16b (Lb 14,13. 19. 22)
w. 17a	(Ps 95,10)	w 17b (Lb 14,10. 29. 32)
w 18a	(Ps 95,11)	w 18b (Lb 14,30. 33. 43).

2. Komentarz

W Hbr 3,12 Zastosowano Ps 95. W odniesieniu do wspólnoty ukazuje metodę egzegezy, która została określona jako midrasz peszer⁶. Pisarz wybiera z cytatu pewne słowa i myśli, które uważa za odpowiednie dla swoich czytelników, i włącza je do

⁴ Pomimo pewnych dyskusji co do związków strukturalnych pomiędzy wersetami 14, 15, które będą omówione dalej, NA²⁸ traktuje wersety Hbr 3,12-15 jako jedno zdanie. Zobacz także strukturę tekstu w języku greckim na końcu rozdziału (Bible Works 8.0).

⁵ Lane, *Hebrews 1-8*, s. 88.

⁶ por. Schröger, *Verfasser*, ss. 113-15; Kistemaker, *Psalm Citations*, s. 111.

swojego pouczenia duszpasterskiego. Wzmianka o „złym sercu”, które „odwraca się” od Boga (w. 12), określenie obecnego czasu jako „dzisiaj” oraz ostrzeżenie, aby nie pozwolić „zatwardzić się” grzechowi (w. 13) stanowią interpretacyjne powiązania z cytatem. Służą one do wciągnięcia tekstu w doświadczenie słuchaczy.

Słowo „bracia” wydaje się odnosić do tych wszystkich, którzy mają podobne cechy, np. Żydzi do innych Żydów odnosili się właśnie w ten sposób. Zatem słowo „bracia” nie musi oznaczać wierzących, ale raczej bardziej prawdopodobnie odnosi się do Żydów⁷. Gdy się odnosi tylko do wierzących to tak, jak w wersecie 3, 1 użyty jest termin „święci bracia” lub „uczestnicy powołania niebieskiego”. Zatem autor odnosi się raczej do Żydów w sensie narodowościowym. W tej grupie znajdują się wierzący i niewierzący Żydzi. Dlatego w wersecie 12 i 13 zwraca się do wierzących, aby uważali czy wśród nich nie ma osób, które są niewierzące⁸.

Ostrzeżenie jest skierowane do całej społeczności⁹. Odniesienia do pojedynczych członków (ἐν τινι ὑμῶν tutaj i τις ἐξ ὑμῶν w w. 13; por. 4,1–6; 10,25; 12,15n.; 1 Kor. 10,8–10) wyrażają nie tyle troskę autora, aby nawet jeden członek nie zbłądził, co jego przekonanie, wyraźnie wyrażone w 12,15, że jeden niewierzący członek może skazić całą społeczność. Podobna myśl, pojawia się w 1 Kor 5,6; Gal 5,9. Μήποτε, jeśli jest to coś więcej niż taktowne niedopowiedzenie, sugeruje, że autor nie potwierdza tego, że takie skażenie już nastąpiło. Lokalne znaczenie słowa ἐν („w”) jest wymagane ze względu na następujące po nim καρδία πονηρά.

Niebezpieczeństwo, przed którym stoją jest takie, że mogą oni posiadać ‘przewrotne serce niewiary, której skutkiem jest odstąpienie od Boga żywego’. Wyrażenie *przewrotne serce niewiary* podejmuje język Psalmu 95, mówiąc o „zatwardziałości serca” (w.8), ale jest bardziej konkretne w odniesieniu do „niewiary”, jaka charakteryzowała postępowanie Izraela na pustyni. Zarzut niewiary został skierowany przeciwko Izraelowi w Kadesz po tym, kiedy odmówili wejścia do Ziemi Obiecanej w Liczb 14,11: „«Dokądże jeszcze ten lud będzie Mi uwłaczał? Dokądże wierzyć Mi nie będzie mimo znaków, jakie pośród nich zdziałałem?»” (Pwt 1,32; 9,23; Ps 106,24).

Co więcej, gdy odmówili wejścia do Ziemi Obiecanej, Bóg nazwał ich „tym *przewrotnym* zgromadzeniem” (Lb 14,27.35); to opis, który nie pojawia się nigdzie

⁷ Tak uważa McArthur, *Hebrews*, s. 92.

⁸ Wielu biblistów, jak Ellingworth, Lane czy Łach uważa, że słowo „bracia” w Liście do Hebrajczyków odnosi się do „wierzących” odbiorców tej księgi. Jednakże nie starają się tego udowodnić w wersecie Hbr 3,12.

⁹ Ellingworth, *Hebrews*, s. 221.

indziej w Pięcioksięgu¹⁰. W innych kontekstach „przewrotne serce” charakteryzowało tych, którzy rozmyślnie podążali za swymi własnymi planami, a nie za celami Bożymi¹¹. Aluzja do Liczb 14 pokazuje, że „niewiara” to nie zwykły brak zaufania czy bierna niewiara, ale odmowa wiary, aktywne nieposłuszeństwo wobec Boga. Jest to jasne również z powiązania niewiary i nieposłuszeństwa w kolejnych wersetach Hebrajczyków (3,19; 4,6.11).

Jakiegokolwiek są jego konkretne przyczyny, *przewrotne serce niewiary* wyraża się w odstępstwie. Końcowy komentarz z grą na słowach, *serce niewiary*, które *odstępuje*¹² (przypis 122), podkreśla myśl, że odpadnięcie i niewiara odzwierciedlają to samo nastawienie¹³.

Słowo καρδιά (3,8, 15 and 4,7 = P. 95,8; 3,10 = Ps 95,10; 4,12; 8,10; i 10,16 = Jr 31:33; 10,22; 13,9) nie jest częścią szczególnego słownictwa tego Listu. Termin jest użyty w swoim zwykłym znaczeniu, oznaczając „centrum i źródło całego życia wewnętrznego, z myśleniem, czuciem i chęcią” (Bauer). Jak w 10,22, stan serca jest związany z wiarą. Jeśli chodzi o καρδιά πονηρά**, por. Jr 16,12; 18,12; por. też Mt. 9, 4 (Bauer 1bβ).

Z gramatycznego punktu widzenia *odstąpienie od Boga żywego*¹⁴ jest wyjaśnieniem *niewiernego serca*¹⁵ i pogłębia jego cechy lub sposób wyrazu. Jozue i Kaleb ostrzegli pokolenie pustyni w Lb 14,9: „...nie buntujcie się przeciw [= nie odstępujcie od] Jahwe”, ale oni podjęli już decyzję (Pwt 1,28). Tylko pojawienie się chwały Pańskiej w namiocie spotkania uratowało dwóch wiernych przywódców od śmierci przez ukamienowanie (w.10). Katastrofalny bunt Izraela był niczym więcej jak porzuceniem „żyjącego Boga”. Ponownie kontekst Liczb 14 pomaga nam zrozumieć tekst Hebrajczyków. Kiedy żywy Bóg przysięga, że nikt z pokolenia pustyni nie wejdzie do Ziemi Obiecanej, rozpoczyna to od formuły: „Na moje życie – wyrocznia Jahwe” (ww. 21, 28). Chociaż otaczający

¹⁰ Pojęcie serca jako „złego” występuje dwukrotnie w wyrażeniu „to złe zgromadzenie” (Lb 14, 27.35), które nie pojawia się nigdzie indziej w Pięcioksięgu. Lane, 1 :s. 86.

¹¹ Jr 16,12; 18,12; Baruch 1,22; 2,8; 4 *Ezra* 4,20–27.

¹² Gk. ἀπιστίας ἐν τῷ ἀποστῆναι ἀπό, co jest wzmocnione przez podobieństwo brzmienia w języku greckim między „niewiarą” a „odpadnięciem”. Wielu sugeruje, że ta gra słów ἀπιστία („niewiara”) i ἀποστῆναι („odpadnięcie, apostazja”) jest kontynuowana w komentarzu na temat utrzymania ich ὑπόστασις („podstawowej postawy”) z w. 14.

¹³ O. Hofius, *Katapausis*, ss. 124, 131–132; Lane, 1: s. 86.

¹⁴ Gk. ἀπό θεοῦ ζῶντος. Brak przedimka przed „Bogiem”, według C.F.D. Moule'a, *Idiom Book*, s. 114, cytującego B.F. Westcotta, „zawsze skupia uwagę na charakterze odróżnionym od „Osoby” Boga”.

¹⁵ BDF §404(3); MHT 3: s. 146; Ellingworth, s. 222; Weiss, s. 260; Koester, s. 258; i Johnson, s. 117, między innymi (NRSV, TNIV). D. B. Wallace, *Greek Grammar*, s. 593 n. 12, twierdzi, że wyrażenie to wskazuje na wynik (tak RSV, TEV), chociaż przyznaje, że jest to najwyraźniej jedyny przykład ἐν τῷ + bezokolicznik wskazujący na wynik w Nowym Testamencie.

kontekst potwierdza, że Bóg nie jest skory do gniewu, bogaty w życzliwość i przebaczący grzech i bunt (ww.17-19), jest On *żywym* Bogiem, który sędzi niewiarę i bunt pokolenia, które wyszło z Egiptu (ww.26-32). Porzucili oni żyjącego Boga, Tego, który stoi ponad martwymi bożkami (Jr 10,5), który jest prawdziwym Bogiem i odwiecznym Królem (10,10), i straszną rzeczą jest wpaść w Jego ręce (Hbr 10,31; zob. 12,29; 1 Sam 17,26; 2 Krl 19,4. 16; Iz 37,4. 17). Jako „żyjący Bóg” On daje życie i pomoc w odpowiednim czasie (Joz 3,10; Dan 6,20, 26–27). Jak tragiczne jest więc to, że „to przewrotne zgromadzenie” potraktowało Go z pogardą (Lb 14,11), spiskowało wspólnie przeciwko Niemu (w. 35) i nie uwierzyło w Niego jako źródło życia, błogosławieństwa i „cudownych znaków”, które dokonały się pośród nich (w. 11).

Jasne jest z tego zastosowania Psalmu wobec słuchaczy, że są oni rzeczywiście zagrożeni tym, że będą mieli podobne *serce niewiary, które odwraca się od żyjącego Boga*, które w tak straszny sposób było widoczne u pokolenia pustyni. Jako społeczność też doświadczyli wyzwolenia z niewoli i zmierzali do niebiańskiego celu (3,1). Niech wytrwają i podążają za przykładem wierności Mojżesza i Chrystusa, a nie za przykładem niewiary i nieposłuszeństwa tego wcześniejszego pokolenia.

Nadal więc Duch Święty przemawia: pokolenie psalmisty otrzymało ostrzeżenie, aby nie podążać za poprzednim przykładem ludu na pustyni. Teraz późniejsze pokolenie, do którego skierowany jest List do Hebrajczyków, otrzymuje podobne ostrzeżenie.

a. Obowiązek ciągłej czujności (3, 13)

Słowo ἀλλὰ oznacza kontrast „lecz”. Teraz autor równoważy swe ostrzeżenie pozytywnym wezwaniem swoich odbiorców do „wzajemnej zachęty”. Słowo παρακαλεῖτε, które można przetłumaczyć jako „zachęcajcie” (jest to forma czasownikowa od parakaleo – zachęcać, napominać).

„Ale zachęcajcie się nawzajem każdego dnia, jak długo jest on nazywany „dnem dzisiejszym”, aby nikt z was nie uległ zatwardziałości z powodu oszustwa grzechu”. Wezwanie do zachęcania (napominania) siebie nawzajem odnosi się do odpowiedzialności indywidualnej jak i zbiorowej.

Tak długo jak Hebrajczycy byli w niebezpieczeństwie pokusy powrotu do praktyk kapłańskich (z powodu prześladowań chrześcijan), mieli się zachęcać i napominać się nawzajem, aby utożsamiali się z Chrystusem. Oszustwem grzechu jest próba powrotu do dawnego systemu wiary wobec pełnego objawienia w Jezusie Chrystusie. Zamiast zaufać

Chrystusowi, niektórzy byli w niebezpieczeństwie powrotu do tradycji – do dawnego systemu wiary, byli w niebezpieczeństwie ciągłego odrzucania ewangelii, co prowadziło do zatwardziałości serca. A to prowadziło ostatecznie do odrzucenia samego Boga.

Pierwsze słowo cytatu z Psalmu, „dzisiaj” (w. 7), wskazuje na aktualną rzeczywistość. Zostaje ono podchwyczone przez Hebrajczyków, ponieważ odnosi się do obecnych słuchaczy. Nie jest to już „dzisiaj” z przeszłości, które odnosiło się po prostu do sytuacji psalmisty, ale należy do terażniejszości, ponieważ głos Boga nadal do nich przemawia przez Pismo Święte. Co więcej, wezwanie to ma charakter naglący, ponieważ został wyznaczony limit czasowy: dopóki trwa „dzisiaj”. Ramy czasowe nie są otwarte, tak żeby każdy ze słuchaczy mógł odpowiedzieć na słowo Boże, kiedy tylko zechce.

Jako skutek, autor przynagla społeczność do tego, aby robiła w stosunku do swych członków to samo, co on czyni wobec nich w swej przemowie: *Proszę (parakaleō) zaś was, bracia: przyjmijcie to słowo zachęty (paraklēsis) (13:22)*¹⁶. Ze względu na szeroki zakres znaczeniowy czasownika¹⁷, ich wzajemna zachęta będzie obejmować przestrożę i naganę, jak też zachętę i pociechę. Nie jest zaskoczeniem, że sam materiał zawierający porady w Liście do Hebrajczyków zawiera świadome zestawienie przez autora słów przestrogi i zachęty.

Jest jeszcze dalsza myśl. List pokazuje jasno, że sam Bóg daje zarówno obietnice jak i ostrzeżenia, mające towarzyszyć Jego ludowi w ich pielgrzymce, tak by wytrwali w wierze i osiągnęli swój ostateczny odpoczynek. Gdy zgromadzenie i jego członkowie stosują się do tego wezwania, aby napominać i zachęcać siebie nawzajem, nie tylko idą za przykładem autora, ale też naśladują wzorzec, o którym mówi do nich sam Bóg. Mogą być więc pewni, że On wykorzysta ich służbę zachęty i napominania poprzez Jego słowo, aby pomóc swym braciom i siostram uniknąć niebezpieczeństw wynikających z niewiary i nieposłuszeństwa.

To wzajemne *paraklēsis* powinno odbywać się *codziennie*¹⁸, jak długo jest zwane „Dziś”. Pierwsze słowo z Psalmu, „Dziś” (w. 7), wskazuje na obecną rzeczywistość¹⁹.

¹⁶ Attridge, s. 117. Zobacz również 10,25 i 13,19.

¹⁷ Czasownik παρακαλέω (Hbr. 3,13; 10,25; 13,19. 22), wraz z pokrewnym rzeczownikiem παράκλησις (6,18; 12,5; 13,22), może oznaczać 'usilnie nakłaniać', a więc 'napominać'; 'zwracać się z usilną prośbą', a więc 'apelować, błagać'; 'dodawać komuś odwagi lub otuchy', a więc 'pocieszać, zachęcać, rozweselać' (zob. np. BDAG, ss. 764-765).

¹⁸ Gk. καθ' ἑκάστην ἡμέραν. Przyimek κατά jest używany dystrybucyjnie, oznaczając „dzień po dniu” (BDAG, s. 512).

¹⁹ Przedimek określony τό (rodzajnik określony) w wyrażeniu τὸ σήμερον („dzisiaj, dziś”) jest jedną z ponownych wzmianek, to znaczy „dzisiaj” już cytowanym w Psalmie. Mówi się o tym (καλεῖται) jako o obecnej rzeczywistości. W Piśmie Świętym najbardziej znaczące użycia słowa „dzisiaj” znajdują się w przemówieniach Mojżesza w Księdze Powtórzonego Prawa, gdzie wymagania przymierza dotyczą Izraela

List do Hebrajczyków podejmuje to, ponieważ stosuje się to do ówczesnych słuchaczy. Nie jest to już „Dziś” z przeszłości, które odnosiło się do sytuacji psalmisty, ale należy do terażniejszości, kiedy Boży głos nadal przemawia do nich przez Pismo. Co więcej, w tej ekshortacji jest przynaglenie, bo został ustanowiony limit czasowy, „póki trwa to, co zwie się ‘dziś’”. Ramy czasowe nie są otwarte tak, aby słuchacze mogli odpowiedzieć na Boże Słowo, kiedy chcą. Perspektywa rozciąga się od chwili obecnej do powtórnego przyjścia Chrystusa i sądu (9,27–28; 10,37–39); dlatego połączona z tym ekshortacja jest pilna.

To napomnienie ma na celu zapobiec temu, przed czym ostrzega Psalm 95, czyli zatwardziałości serca u kogokolwiek z członków zgromadzenia. W psalmie ekshortacja dotyczyła tego, aby *nie zatwardzać serc* (w. 8), co jest wzmocnione w Liście do Hebrajczyków jako posiadanie *przewrotnego serca niewiary, które odwraca się od żyjącego Boga* (w. 12). W każdym przypadku odpowiedzialność za zatwardziałość czy niewierzące serce dotyczy jednostki lub społeczności. Tutaj w w. 13, członkowie zgromadzenia opisani są w formie biernej, „aby ktoś z was²⁰ *nie uległ zatwardziałości*”²¹, podczas gdy przyczyną zatwardziałości²² jest *oszustwo grzechu*. Nie sugeruje to, że społeczność lub jej członkowie nie są odpowiedzialni za tę zatwardziałość. Ekshortacja nie miałaby znaczenia, gdyby nie odpowiadali za to. Ale grzech jest postrzegany jako potężny czynnik, który oszukuje²³ i prowadzi ludzi ku beznadziejnej postawie apostazji. W tym kontekście Listu do Hebrajczyków, szczególnie w świetle Psalmu 95 i Liczb 14, „grzech” ma konkretne skojarzenia z „niewiarą” i „nieposłuszeństwem” – to, co Lane nazywa „odmową posłuszeństwa wobec Boga i postępowania w oparciu o Jego obietnicę”²⁴. Grzech oferuje Hebrajczykom tymczasową przyjemność (11,17), ale kończy się śmiercią (3:17). *Oszustwo grzechu* było ważnym elementem w historii upadku Adama i Ewy w ogrodzie Eden (Rdz 3,13; 2 Kor 11,3; 1 Tm. 2,14), tu mogą być tego echa. Ale tekst nie wskazuje konkretnie, w jaki sposób grzech jest oszustwem.

„dzisiaj” (Pwt 4,1. 2. 26; 5,3; 6,2 itd.) oraz w ceremonii odnowienia przymierza (Joz 24,27). W Psalmach termin „dzisiaj” występuje tylko dwa razy: Ps 2,7 (cytowany w Hbr 1,5) i Ps 95,7 (cytowany tutaj). Oba te przypadki sugerują „ciągłe i otwarte objawienie przez Boga: Bóg mówi „dzisiaj”” (Johnson, s. 114).

²⁰ Zwróćmy ponownie uwagę na wyrażenie τις ἐξ ὑμῶν („każdy z was”).

²¹ BDF §314 i Lane, 1: s. 82, przyjmują stronę bierną σκληροθυῖα jako stronę bierną pozwolenia, tj. „pozwala sobie na zatwardziałość”.

²² Wyrażone przez celownik instrumentalny, ἀπάτη [τῆς ἀμαρτίας] („przez podstępność grzechu”).

²³ Rodzajnik [ἀπάτη] τῆς ἀμαρτίας „[oszustwo] grzechu” jest prawdopodobnie obiektywny (= „grzech zwodzi”), a nie jakościowy (= „grzeszne oszustwo”) lub ekspektatywny (= „oszustwo”, tj. grzech). Tak więc Ellingworth, s. 225 i inni komentatorzy.

²⁴ Lane, 1: s. 87. Należy również zwrócić uwagę na Weiss, s. 263, a także na dyskusję E. Käsemanna na temat natury „grzechu” w Liście do Hebrajczyków (Wandering People, ss. 45-47).

W kontekście ἀπάτη z σκληρόνω sugeruje, że autor myśli o grzechu jako bardziej skażeniu zrozumienia niż skażeniu emocji czy nawet woli²⁵. Dopełniacz τῆς ἀμαρτίας jest prawdopodobnie podmiotowy (objective) (= „grzech oszukuje”), raczej niż jakościowy (= „grzeszne oszustwo”) lub epegzegetyczny („oszustwo, tj. grzech”). Jeśli chodzi o ἀμαρτία, zob. Hbr 1,3. Autor nie spekuluje nad pochodzeniem grzechu, ale F. F. Bruce²⁶ zauważa „co najmniej słowne podobieństwo do jednego lub dwóch fragmentów źródłowych rabinistycznej doktryny ‘złych skłonności’” (*yēšer hā-rā’*); por. „złe serce”; i „zły korzeń” z 2 Ezdrasza 3,20–22 (ze „złym korzeniem”; por. Hbr 12,15), „ziarno zła ... zasiane w sercu Adama od początku” z 2 Ezdrasza 4,30, i „zła myśl” z IV Ezdrasza 7,92. Dla autora Hebrajczyków, grzech daje czasową przyjemność (11,25), ale kończy się śmiercią (3,17).

b. Staliśmy się uczestnikami Chrystusa (3, 14)

Werset 14 zmienia zaimek z „wy” – adresaci tej księgi na „my”. Jest to bardzo ważna zmiana zaimka – gdyż odnosi się on do wierzących. Jesteśmy współuczestnikami Chrystusa. Znakiem tego, że jesteśmy uczestnikami Chrystusa jest zachowywanie naszej początkowej nadziei do końca. Zachowywanie nadziei do końca nie jest warunkiem współuczestnictwa z Chrystusem, ale znakiem tego. Czyli świadectwo wiary i życia potwierdza, że osoba jest współuczestnikiem Chrystusa. Dokładna analiza tej struktury jest taka sama, jak w 3,6, przedstawiona w pierwszym rozdziale niniejszej pracy.

Pozytywna ekshortacja w. 13 ma swą podstawę²⁷ w fakcie, że zarówno autor, jak i słuchacze rozpoczęli już życie chrześcijańskie. Muszą utrzymać do końca „podstawową pozycję” lub postawę, którą przyjęli po przyjęciu ewangelii. Ponownie autor podkreśla kluczowe znaczenie wytrwałości słuchaczy.

Podstawowa struktura tego wersetu jest paralelna do struktury w. 6b. W pierwszej połowie każdej z nich znajduje się twierdzenie na temat relacji słuchaczy do Boga lub Chrystusa; w drugiej połowie zdanie warunkowe pokazuje, że ta trwająca relacja ich wytrwałości do końca jest znakiem ich wiary. Prawdziwa wiara wiąże się z wytrwałością.

²⁵ Lorimer 1966; cf. Spicq 1978. S. 116n.5

²⁶ F. F. Bruce (s. 99 n.60)

²⁷ Takie wydaje się być znaczenie słowa.

Pewność, że członkowie społeczności cieszą się relacją z Chrystusem wyrażona jest w pierwszym zdaniu: (dosł.) „Mamy współudział (μέτοχοι) wraz z Chrystusem”. Kluczowy rzeczownik μέτοχος był użyty w sensie ogólnym jako odnoszący się do „tego, kto uczestniczy z kimś innym w jakimś przedsięwzięciu lub inicjatywie”²⁸ (np. Jakub i Jan byli partnerami w połowach wraz z Piotrem, Łk 5,7). W judaizmie Drugiej Świątyni μέτοχοι opisuje towarzyszy Mesjasza lub mieszkańców nieba²⁹. Tutaj w Liście do Hebrajczyków wyrażenie „współuczestnicy w Chrystusie”³⁰ nie jest rozbudowane. Może oznaczać, że chrześcijanie mają współudział w samym Chrystusie, tzn. „doświadczają relacji z towarzyszem, czyli Chrystusem – będąc częścią Jego ‘domu’” (3,6)³¹, być może w bardzo podobny sposób jak współuczestniczą „w” powołaniu niebieskim (3:1) lub „w” Duchu Świętym (6,4)³². Teologicznie, byłoby to pokrewne Pawłowemu odniesieniom do bycia „w Chrystusie” (Rz 12,5; 2 Kor 5,17; Ef 4,15–16), chociaż ta precyzyjna koncepcja nie jest widoczna nigdzie indziej w Liście do Hebrajczyków. Dla równowagi, wyrażenie prawdopodobnie oznacza, że są oni współuczestnikami w Chrystusie: jako towarzysze Syna Bożego współuczestniczą w Jego radości (1,9); a ponieważ On jest dziedzicem wszystkich rzeczy (1,2), mają udział w Jego dziedzictwie (1,14). Ponieważ są Jego braćmi i siostrami (2,11–13), ich nadzieją jest współudział w czci i chwale otrzymanej przez Jego śmierć i wywyższenie (2,8–9) i w ten sposób w uczestnictwie w Jego niebiańskim, niewzruszonym królestwie (12,28)³³. Przysłówkowy aspekt czasownika,

²⁸ Stąd „towarzysz, partner” (Louw i Nida §34.8). Oprócz tego przykładu z Łukasza 5,7, wszystkie inne wystąpienia tego słowa w Nowym Testamencie znajdują się w Liście do Hebrajczyków: w 1,9 termin ten został użyty w odniesieniu do towarzyszy Syna Bożego, w odniesieniu do „wielu synów” (2,10), których pierworodny Syn nie wstydi się nazywać swoimi braćmi i siostrami (2,11), a nie aniołami. W 3,1 są oni „uczestnikami niebiańskiego powołania”, „uczestnikami Ducha Świętego” (6,4) i „uczestnikami cierpienia” (12,8).

²⁹ 2 Ezdrasza 7,28; 14,9; 1 Henocha 104,6 (O. Hofius, *Katapausis*, ss. 133, 215 n. 820; Ellingworth, s. 226; Koester, s. 260)

³⁰ Johnson, s. 118, preferuje termin „współuczestnicy” zamiast „partnerzy”, ponieważ „egalitarny ton” tego ostatniego w języku angielskim czyni go mniej odpowiednim do punktu, który przedstawia List do Hebrajczyków. Nie są oni „partnerami Chrystusa”, lecz Jego współuczestnikami (TNIV, We have come to share in Christ).

³¹ Tak więc Guthrie, s. 130; i Ellingworth, s. 227. Jest to pogląd większości starszych komentatorów, w tym Lutra, Westcotta, P.E. Hughesa i H. Brauna, a także niektórych współczesnych uczonych. Na przykład Weiss, s. 264, uważa, że wskazuje na tych, którzy są uczestnikami w Nim, tym, który jest Pionierem zbawienia i który prowadzi ich do chwały.

³² Tak więc Attridge, ss. 117-118. Chociaż preferuje ten pogląd, Ellingworth, ss. 226-227, słusznie zauważa, że rzeczowniki w dopełniaczu po μέτοχοι („współudziałowcy, partnerzy”) w 3,1, κλήσεως ἐπουρανίου („niebiańskiego powołania”) i 6,4, πνεύματος ἁγίου („Ducha Świętego”), niekoniecznie decydują o tym, jak należy rozumieć dopełniacz τοῦ Χριστοῦ („Chrystusa”). (Należy również zwrócić uwagę na pokrewny czasownik μετέχω, który jest używany do uczestniczenia w ludzkim stanie, 2,14; dane pochodzenie, 7,13; i spożywanie mleka, 5,13).

³³ Zob. np., Bruce, s. 101; deSilva, ss.150–151 i Koester, ss. 260, 266.

sygnalizujący ciągłość³⁴, wskazuje, że zarówno autor jak i słuchacze *mają* „współdział w Chrystusie”. Nie jest powiedziane, kiedy stali się towarzyszami Mesjasza, ale dyskurs sugeruje, że było to w czasie, kiedy przesłanie o zbawieniu zostało przez nich otrzymane i uwierzytelnione (2,1–4).

Jednakże autor jest świadomy, że niektórzy „wierzą” przez jakiś czas albo ich wiara może być pozorna i nie jest trwała. U innych znakiem ich wytrwałości do końca jest współuczestnictwo z Chrystusem. Wprowadzone jest zdanie warunkowe, które jest bliską paralełą do 3,6 (zob. wyżej). Chociaż ten *koniec* nie jest sprecyzowany, autor może mieć na myśli albo własny bieg pojedynczego człowieka, który kończy się śmiercią (zob. 12,1–3) albo koniec czasów, który nastąpi przy powtórным przyjściu Chrystusa (zauważ 6,11; 10,25, 37–38; 12,27) – cokolwiek nadejdzie najpierw.

Autor³⁵ i jego słuchacze są przynaglani do tego, aby utrzymać ten początkowy (*archē*) stan *hypostasis*. Słowo *archē*, które może oznaczać „pierwszą zasadę”³⁶, tutaj stoi w kontraście do *końca*³⁷ i stąd powinno być uznane za „początek”. Termin *hypostasis* jest tematem wielu dyskusji z powodu zakresu jego znaczeń³⁸. Jego podstawowy sens to „to, co leży u podstaw”, stąd „grunt” lub „podstawa”. Większość obecnych egzegetów woli „ufność, pewność” lub *przekonanie*³⁹ i twierdzi, że ta ufność nie jest tylko subiektywna, skoro spoczywa na stałym fundamencie; mowa jest tutaj zarówno o obiektywnej podstawie, jak i subiektywnym przekonaniu⁴⁰. Jednakże *hypostasis* można interpretować w obiektywnym znaczeniu albo jako „podstawową postawę”, jaką autor i słuchacze przyjęli, kiedy przyjęli ewangelię⁴¹ lub jako „rzeczywistość” stania się

³⁴ Gk. *γεγόναμεν*. Wielu uważa ten czas za intensive (resultative) perfect. Tak więc D. B. Wallace, *Greek Grammar*, s. 574; Ellingworth, s. 227; Guthrie, s. 130. Według Lane, 1: s. 82, jako „intensive” oznacza, że „staliśmy się (i w konsekwencji nadal jesteśmy) partnerami”. Naszym zdaniem *γεγόναμεν* sygnalizuje intensywność jako aspekt niedokonany ze zwiększoną bliskością i może być przetłumaczone jako „jesteśmy [uczestnikami w Chrystusie]”; zauważ C. R. Campbell, *Basics of Verbal Aspect*, s. 110.

³⁵ Znaczące jest to, że autor, który włącza siebie (nas) do tego partnerstwa z Chrystusem, uznaje, że on również musi mocno trzymać się swojego podstawowego stanowiska do końca.

³⁶ Często w kontekście filozoficznym (zauważ G. Dellings, „ἀρχή”, *TDNT* 1: ss. 479–480).

³⁷ Podobnie jak w innych miejscach Listu do Hebrajczyków: 1,10; 2,3; 6,1; 7,3.

³⁸ Zob. H. Köster, *TDNT* 8: ss. 572–589; and C. Spicq, *TLNT* 3: ss. 421–423

³⁹ Ὑπόστασις często odnosił się do „własności” jako materialnej podstawy codziennego życia lub „aktu własności”, który zapewniał przyszłe posiadanie czegoś (MM, ss. 659–660; C. Spicq, *TLNT* 3: s. 423). Termin ten może również opisywać „rzeczywistość” kryjącą się za pozorami (Filon, O snach 1.188) lub „solidną podstawę”, na której się stoi (Ps 69, 2 [68, 3 LXX]). Subiektywnie termin ten został przyjęty jako oznaczający „pewną pewność”, ponieważ LXX użył go jako „nadziei” (Rut 1,19; Ez 19,5). Zwróć uwagę na Koester, ss. 472–473, aby uzyskać szczegółowe informacje, i zobacz dalej 1, 3; 11, 1.

⁴⁰ Zauważ Bruce, s. 101; Attridge, ss. 118–119; i Ellingworth, s. 228, który stwierdza: użycie „κατέχω” silnie sugeruje trzymanie się czegoś bardziej obiektywnego niż „pewność”; i Koester, s. 260; także s. 472. Paralela z 3,6 sugeruje, że chodzi o obiektywną podstawę.

⁴¹ Lane, 1: ss. 82 n. q, i 88; podążając za A. von Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament* (Stuttgart: Calwer, 1963), ss. 617; E. Grässer, *Glaube*, 18, ss. 46–48; O. Hofius, *Katapausis*, s. 133.

„współuczestnikami tożsamości mesjanistycznej”⁴². Ta podstawowa postawa jest antytezą „odwrócenia się lub odpadnięcia” (3,12), podczas gdy obiektywne znaczenie *hypostasis* wydaje się bardziej pasować w przypadkach użycia terminu w 1,3 i 11,1.

Kiedy autor zwraca się do słuchaczy i włącza w to siebie, oświadcza, że jako partnerzy Chrystusa mają oni Boże zapewnienie dziedzictwa w przyszłym świecie (1,2. 14). Ich pierwsza decyzja i pewność były ugruntowane w Bożej obietnicy. Nikt nie może zakwestionować prawdy tej obietnicy, niech więc wytrwają do samego końca. Taka wytrwałość pokaże, że ich wiara jest prawdziwa.

c. Przypomnienie losu pokolenia eksodusu (3, 15)

Lekcja, którą należy wyciągnąć z opowieści o wędrowce po pustyni, czyli zachęta do wytrwałości, jest wzmocniona świeżym cytatem z Psalmu 95, 7–8, który służy jako wprowadzenie (w. 15) do pierwszego z trzech mocnych pytań ww. 16–18 i wniosku w w. 19⁴³. Trzy krótkie pytania, które skupiają się na nieco innych aspektach cytatu z Psalmu, „skupiają się na porażce pokolenia pustyni, wyjaśniając szczegółowo przy użyciu terminów bardziej zrozumiałych dla słuchaczy naturę tej porażki i wskazując, dlaczego konieczna jest ekshortacja”⁴⁴. Kiedy cytowany już fragment mówi⁴⁵, „nie zatwardzajcie serc waszych jak w buncie!”, do kogo mówił Bóg? Do pokolenia, które wyszło z Egiptu pod przewodnictwem Mojżesza.

We wstępnym wyrażeniu nie ma podmiotu słowa λέγεσθαι. W sytuacji braku jakiegokolwiek odniesienia do osoby boskiej jako podmiotu poprzedzającego czasownik, lepiej jest rozumieć podmiot domyślny tutaj jako „pismo” niż „Chrystus”⁴⁶.

⁴² Johnson, ss.118.

⁴³ Funkcja wersetu 15 w ramach przepływu argumentu jest kwestionowana. Lane, 1: s. 88, uważa bezokolicznik ἐν τῷ λέγεσθαι („kiedy mówi”) i cytaty z Ps. 95, 7 - 8 za podsumowanie i zakończenie napomnień w 3, 12-14 (NASB; TNIV; uwaga Guthrie, ss. 130-131). Attridge, s. 261, uważa, że po zachęceniu słuchaczy do napominania się nawzajem każdego dnia (3,13), autor robi dygresję w w. 14, a następnie wznawia napomnienie w w. 15 (Nestlé-Aland²⁷). Ale cytaty ponownie wprowadza terminy „słuchanie” i „buntowanie się”, które są podchwyczone w w. 16, podczas gdy następujące γάρ („bo, bowiem”) służy do powiązania pytań z tym, co poprzedziło cytowanie Ps. 95, 7-8 (Mt 5, 16. 26; 23, 17. 19; Bruce, s. 101; Weiss, s. 266; Ellingworth, s. 228; Koester, s. 261).

⁴⁴ Attridge, s. 210.

⁴⁵ ἐν τῷ λέγεσθαι („kiedy mówi”) jest, według D. B. Wallace, Greek Grammar, s. 595, przykładem „działania bezokolicznika czasu teraźniejszego”. Domniemanym podmiotem jest tutaj prawdopodobnie „Pismo Święte”.

⁴⁶ Zob. A. T. Hanson 1965) lub „Duch Święty” (3,7). Podobnie Bauer s.v. λέγω, I. s. 7.

Trudno jest zdefiniować znaczenie $\acute{\epsilon}\nu$ ⁴⁷. $\acute{\epsilon}\nu$ jest też użyte, chociaż bez następującego potem bezokolicznika rzeczowego (Substantive infinitive), w lokalnym znaczeniu w formule; por. Rz 9,25; 11,2; Hbr 4,7; BD §219(1). Znaczenie jest więc prawdopodobnie „gdzie” (lub „kiedy”) „Psalm mówi ...”

Fakt buntu Izraela i jego straszne skutki przypomniane są poprzez serię pytań retorycznych. Zadane są trzy równoległe pytania, przy użyciu terminów z Psalmu: ww. 16a, 17a, i 18a. Odpowiedzi, w formie pytającej, pochodzą z fragmentów ST, które dotyczą wędrówki Izraela po pustyni z Księgi Liczb rozdział 14. (Zob. Pwt 9; Ps 106). Naród odpowiada buntowniczą niewiarą: zbuntowali się przeciw Bogu (w. 16), zgrzeszyli przeciwko Niemu (w. 17) i w końcu odmówili Mu posłuszeństwa (w. 18). Boży gniew był więc sprawiedliwą reakcją na ich bunt. Dalej werset 3,19 ($\beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\omicron\mu\epsilon\nu$) przygotowuje przejście do sytuacji odbiorców tej księgi.

d. Bunt Izraelitów, którzy wyszli pod wodzą Mojżesza (3, 16)

Następne trzy wersety mają ściśle określoną strukturę. W każdym z tych wersetów zdanie rozpoczynają się pytaniem pochodzącym z Ps 95, podczas gdy odpowiedzi są formułowane na podstawie znanego opisu Izraela w Kadesz w Lb 14. Zatem w wersecie 3, 16 mamy:

Pytanie	Odpowiedź
w. 16a (Ps 95,7-8)	w. 16b (Lb 14,13. 19. 22) i w następnych
w. 17a (Ps 95,10)	w 17b (Lb 14,10. 29. 32)
w 18a (Ps 95,11)	w 18b (Lb 14,30. 33. 43)

Werset właśnie zacytowany odnosi się do pokolenia eksodusu, które po wyzwoleniu z Egiptu powinno było wiedzieć, że nie jest dobrze prowokować Boga do gniewu albo buntować się przeciwko Niemu.

Prawie wszystkie wersje i komentatorzy, aż do co najmniej połowy XVIII w.⁴⁸, odczytują pierwsze słowo jako $\tau\acute{\iota}\nu\epsilon\varsigma$, „niektórzy”; współcześni komentatorzy są prawie tak samo jednomyślni w odczytywaniu $\tau\acute{\iota}\nu\epsilon\varsigma$, jako „kto”.

⁴⁷ BD §404(3) mówi o tej konstrukcji jako „okazjonalnie występującej w sensie nie czysto czasowym” i nawiązuje do 8,13, $\acute{\epsilon}\nu \tau\omicron\omega \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$.

⁴⁸ F. Bleek, *Der Hebräerbrief erklärt*, Elberfeld 1868

Argument na poparcie tradycyjnego τίνας (K L P 0243 *pm*) jest prawdopodobnie trochę silniejszy niż na ogół się przyznaje. Nadaje to dobre znaczenie w. 16 jako całości. Montefiore⁴⁹ niewątpliwie się myli sugerując, że chodzi tu o „trudną grecką składnię”; przeciwnie, to odczytanie τίνας utrudnia sytuację z następującym po nim ἄλλ’ οὐ. Znaczenie byłoby wtedy takie: „Niektórzy z pokolenia eksodusu prowokowali Boga (lub buntowali się), ale nie wszyscy...” Jeśli to jest poprawne, to jest to milcząca korekta Ps. 95, aby wziąć pod uwagę wierność Kaleba i Jozuego oraz zwolnienie z kary wszystkich poniżej 20 roku życia (Lb 14,23n. 29n. 38; por. słowna aluzja do ww. 29 i 33 w Hbr 3,17).

Istnieją cztery główne kontrargumenty.

a) τις jest „rzadko pierwszym słowem w zdaniu i rzadko następuje po pauzie” (LSJ *s.v.*).

b) Odczytanie τίνας zniszczyłoby paralełę z τίσις w ww. 17–18. To prawda, ale ostateczną decyzję, czy autor zamierzył podwójne czy potrójne pytanie retoryczne należy podjąć w świetle całości dowodów, inaczej argument staje się rozumowaniem błędnego koła.

c) „Autor nie napisałby ‘niektórzy’, kiedy miał na myśli tylko dwie osoby spośród sześciuset tysięcy”⁵⁰. Ale to, czy τίνας odnosi się do dużej czy małej części grupy zależy całkowicie od kontekstu⁵¹. Np. w 1 Kor 8,7; 9,22 liczba nie jest określona, a w 1 Kor 10,7–10, τίνας jest wielokrotnie użyte w odniesieniu do niewiernych członków pokolenia eksodusu, w w. 8 (por. Lb 25,1–18) konkretnie w odniesieniu do 23000 ludzi. To τίνας może należeć do tradycji wspólnej dla Pawła i Listu do Hebrajczyków; w 1 Kor 10,5 (por. Lb 14,29n.), Paweł wzmacnia to do οἱ πλείονες.

d) Mówi się, że szerszy argument Listu zależy od faktu, iż tak się dzieje ze względu na to, że pokolenie eksodusu „nie weszło” (4,6), że dla innych jest otwarta możliwość wejścia do miejsca Bożego odpoczynku. Wydaje się to wykraczać poza znaczenie 4,6, a powtórzenie tam τίνας może być znaczącym echem obecnego wersetu. W świetle 11,40, nadzieją autora wydaje się raczej włączenie do miejsca Bożego odpoczynku wiernych członków ludu Bożego, z pokolenia autora wraz ze świętymi ST (por. Rz 9, zwłaszcza ww. 12, 15, 25).

Następnie koniecznie trzeba rozważyć, co ἄλλ’ οὐ (por. 4,2; 1 Kor 10,5) mogłoby znaczyć, gdyby w. 16a był prawdziwym pytaniem retorycznym, jak prawie wszyscy

⁴⁹ Ellingworth, ss. 229-230.

⁵⁰ Peake; por. Wj 12,37.

⁵¹ Zob. Bauer *s.v.* 1.αα.

obecnie się zgadzają. Trudnością jest to, że: BD §448(4) opisuje ἀλλά tutaj jako „specyficzny,” a Moffatt przyznaje, że „logicznie wymaga ono τινές” w zdaniu poprzedzającym⁵².

a) Jediną biblijną paralełą jest Łk 17,8, ale tam ἀλλά sugeruje kontrast, który niełatwo dostrzec w obecnym wersecie.

b) Bleek sugeruje elipsę jako jedną z opcji – „nie tylko niektórzy, ale wszyscy” – co podkreśliłoby sprzeczność z Lb 14.

c) Zerwick sugerował, że ἀλλά tutaj wprowadza tutaj zastrzeżenie lub odpowiedź; to drugie jest bardziej możliwe, ale dowody są słabe.

d) Bauer zauważa, że w obecnym wersecie ἀλλά może sugerować mocne oświadczenie, zmieniając strukturę pytania retorycznego na emfatyczne zapewnienie.

e) Blass⁵³ wysnuł przypuszczenie, że τινές powstało z wczesnego błędnego odczytania τινές, ale jawne pominięcie ἀλλά w Sy^p jest jedyną podstawą tekstową (1936 Sy^{h codd} read ἀλλά bez οὐ). Sugestia, że odczytanie syriackie (starosyryjskie) bierze się z oryginalnego OYMH, później odczytanego niewłaściwie jako ΑΛΛΟΥ, jest możliwa, ale desperacka; prostszym wyjaśnieniem jest to, że tłumacze syriaccy rozumieli tu τινές.

f) Prawdopodobnie najbardziej możliwą sugestią jest inna opcja Bleeka⁵⁴, czyli to, że ἀλλά tutaj jest skoncentrowaną formą wyrażenia oznaczającego „ale jak możecie pytać?”. R. B. Edwards wskazuje, że ἀλλά w klasycznej grece nie jest wcale zawsze przeciwstawne i cytuje Xen. *Anab.* 5.8.4, gdzie ἀλλά jest użyte trzy razy, aby wprowadzić serię pytań retorycznych i oznacza w przybliżeniu „lub”; por. Mt 11,7–9, gdzie jednak pytania są prawdziwe.

Ἀκούσαντες przypomina ἀκούσητε w w. 7 (z innym podmiotem) i przygotowuje do zastosowania w 4,2. Wyraża działanie poprzedzające to, które wyraża czasownik główny παραπικραναν; prawdopodobnie też przyzwalający: „którzy się zbuntowali, chociaż usłyszeli.”⁵⁵.

Πικρός w sensie przenośnym często oznacza przeraźliwe okrzyki żalu lub gniewu (por. Rdz 27,34; Syr 25,18; ale już nie w NT - Jk 3,11. 14). Παραπικρασμός nie jest użyte w LXX poza Ps 95(LXX 94),8. Znaczenie παραπικραίνω jest rozszerzone w niektórych kontekstach LXX, pod wpływem odpowiadającego słownictwa hebrajskiego, i oznacza

⁵² Elingworth, s. 230.

⁵³ Blass, *Grammatik*² s. 77.13

⁵⁴ Elingworth, ss. 230-231.

⁵⁵ Lane, ss. 81, 88.

uparty opór lub bunt przeciwko Bogu lub Jego słowu (1 Krl [3 Krl] 12,21. 26; Ps 104[LXX 103],28; Pwt 31,27). W takich kontekstach, jak prawdopodobnie tutaj, znaczenie „wprawiać w rozgoryczenie” schodzi na drugi plan lub zanika⁵⁶. Ale znaczenie „prowokować (Pana) do wybuchów gniewu pozostaje w takich fragmentach, jak Ps 78(LXX 77),40, por. w. 17, gdzie znajduje się wraz z paralelnym παροργίζω, i w Ps 107(LXX 106),11, gdzie jest paralelne z παροξύνω, w aluzji do Wj 17,7. To znaczenie pasowałoby dobrze do obecnego kontekstu, ponieważ istnieje paralelny odnośnik w w. 8b o wystawianiu Pana na próbę. Zarzut, że παραπικραίνω tutaj musi oznaczać „buntować się”, a nie „prowokować”, bo jest użyty bez dopełnienia, nie jest przekonujący, bo w każdym przypadku jest tu domyślne nawiązanie do Boga⁵⁷.

Πάντες nie występuje w cytacie, ale jest częste w Lb 14 (ww. 2, 10, 14, 11; por. w. 5), gdzie też jest mowa o Kalebie i Jozuem jako wyjątkach wśród powszechnej niewierności.

Ἐξέρχομαι ἐξ Αἰγυπτου w LXX (Wj 23,15; 34,18; Pwt 16,1. 3. 6; 2 Krn 5,10; por. Ps 81,5[LXX 80,6]) jest powszechnie użyte w l. poj., gdzie Izrael jest podmiotem; tutaj l.mn. jest konieczna, jeśli autor ma na myśli rozróżnienie między wiernymi a niewiernymi członkami ludu Bożego⁵⁸.

Διὰ Μωϋσέως (Por. Lb 1,17): Mojżesz występuje jako osobisty przedstawiciel Boga lub pośrednik; konkretniej, Izraelici wychodzą z Egiptu pod wodzą Mojżesza.

Zatem pierwsze pytanie brzmi, *Kim rzeczywiście są ci, którzy, gdy usłyszeli, zbuntowali się?* Chociaż mogłoby się to odnosić do kilku prowokacji, ponieważ duch buntu wydaje się charakterystyczny dla zachowania Izraela na pustyni, kontekst pokazuje, że chodzi tu o bunt w Kadesz (Lb 14,13. 19. 22)⁵⁹. To pokolenie jest opisane jako ci, którzy otrzymali Boże słowo: Oni słyszeli [i zbuntowali]⁶⁰. Wyruszyli w wędrówkę po pustyni, ponieważ Bóg obiecał dać im ziemię (Wj 3,8. 17; 6,4; 13,5. 11) i potwierdził to znakami i cudami (Wj 4,27–31). Odmawiając kontynuacji podróży,

⁵⁶ Elingworth, s. 231.

⁵⁷ Zob. Michaelis in *TDNT* 6. Ss. 123–127; Katz 1973. ss. 151–153; J. A. L. Lee s. 80. LXX powszechnie tłumaczy *m^eriḇā* jako ἀντιλογία, co jest użyte w Hbr 12,3 w podobnym sensie (Kubo s. 40). Zob. również W. Michaelis in *TDNT* 6. ss. 125–127.

⁵⁸ Elingworth, s. 231.

⁵⁹ Gk. παρεπικραναν, który jest zbieżny z rzeczownikiem παραπικρασμός („bunt, rebelia” w w. 8, 15). Czasownik („pobudzać do gniewu, prowokować; być nieposłusznym lub buntowniczym”; BDAG, ss. 769–770; Louw i Nida §39.40) jest używany w odniesieniu do zachowania Izraela na pustyni w Pwt 31,27; 32,16; Ps 78 (77 LXX),8. 17; Ps 105 (104),28; zob. Ps. 107 (106),11 itd.

⁶⁰ Gk. ἀκούσαντες παρεπικραναν. Imiesłów aorystyczny ἀκούσαντες („słyszał”) wyraża czynność poprzedzającą czasownik παρεπικραναν („zbuntował się”). Jeśli imiesłów jest koncesyjny, oznacza to, że zbuntowali się, mimo że usłyszeli słowo Boże. Na temat relacji imiesłowu aorystu do czasownika głównego, w odniesieniu do czynności poprzedzającej lub przypadkowej, patrz S. E. Porter, Verbal Aspect, ss. 383–384; C. R. Campbell, Basics of Verbal Aspect, ss. 94–95.

odrzućli obietnicę i Tego, które łaskawie ją dał. Słyszeli Boże Słowo, ale nie chcieli w nie uwierzyć. Co więcej, jak odpowiedź⁶¹ na to pierwsze pytanie jasno pokazuje, byli to „wszyscy”⁶², którzy wyszli z Egiptu pod wodzą Mojżesza” (w. 16b). Byli świadkami tego, jak Bóg w potężny sposób wybawił ich z niewoli w Egipcie i mieli przywilej bycia prowadzonymi przez Mojżesza, którego wierność jest chwalona w 3,2, 5. Ich bunt był niewybaczalny. Niech słuchacze Listu do Hebrajczyków, którzy słyszeli przesłanie zbawienia, potwierdzone znakami i cudami (2,1–4) i którzy zostali wyzwoleni z tyranii, która ich niewoliła (ww. 14–16), uważają, aby nie podążać za przykładem tamtego pokolenia i nie zbuntować się⁶³.

e. W czasie Eksodusu grzech przynosił śmierć (3, 17)

Werset 3,17 zaczyna się od pytania *Na kogo to gniewał się przez czterdzieści lat?* (w. 17a) i używa języka Psalmu 95 w nawiązaniu do Bożego gniewu (w. 10). Jednakże w cytacie w w.10, czterdzieści lat wiąże się z tym, że ludzie widzieli wtedy Boże dzieło łaski i sąd oraz wystawiali Boga na próbę. Tutaj w w. 17a, czterdzieści lat to lata Bożego gniewu i to zgadza się z przesłaniem Psalmu (zarówno MT i LXX), jak też z Lb 14,33–34. Chociaż sugerowano, że nasz autor ma na myśli dwa różne okresy rozdzielone Bożą przysięgą⁶⁴, lepiej jest spojrzeć na te czterdzieści lat z dwóch stron, co wspiera sama narracja ST. Potępienie pokolenia pustyni jest jasno pokazane w Lb 14,26–35, podczas gdy ww. 14,22–23 mają pozytywne punkty kontaktu zarówno z Psalmem 95 i szerszym kontekstem Listu do Hebrajczyków. „Izraelici są potępieni dokładnie dlatego, że chociaż widzieli znaki, które Bóg działał na ich korzyść w Egipcie i na pustyni, nadal wystawiali Boga na próbę . . . , I nie chcieli słuchać Jego głosu”⁶⁵.

Odpowiedź na pytanie na temat bożego gniewu pojawia się jako dalsze pytanie retoryczne, oczekujące na pozytywną odpowiedź: [Czy nie⁶⁶ na tych, którzy zgrzeszyli,

⁶¹ Odpowiedź na pierwsze pytanie jest sama w sobie pytaniem retorycznym: „Czy nie byli to wszyscy, którzy wyszli z Egiptu przez Mojżesza?”, a greckie οὐ oczekuje pozytywnej odpowiedzi „Tak”, podobnie jak inne pytania w ww. 16-18.

⁶² Akcent pada na fakt, że „wszyscy” (πάντας), którzy opuścili Egipt i usłyszeli głos Boga, zbuntowali się. Jest to zgodne z Liczb 14,2. 5. 7. 10. 22, które mówią o „wszystkich” zaangażowanych w bunt, chociaż uznaje się, że Kaleb i Jozue nie zbuntowali się i pozwolono im wejść do ziemi obiecanej (w. 24, 30).

⁶³ Koester, s. 266.

⁶⁴ Tak więc O. Hofius, *Katapausis*, ss. 129-130, który wskazuje na Lb 14,2; Pwt 1,30; Ps 106 (105 LXX), 21-22 na poparcie.

⁶⁵ Ellingworth, s. 232, idąc za G. Kittel, *TDNT* 2: s. 658; and H. Balz, *TDNT* 8: s. 138.

⁶⁶ Wyrażone w języku greckim przez οὐχί; („Czy nie ...?” „Tak” jest oczekiwaną odpowiedzią).

a których trupy porzrzucał po pustyni?] (w. 17b). Ponownie chodzi tu o opis z Księgi Liczb 14: *grzechem* opisanym w LXX jest *porneia* („cudzołóstwo, niewierność”, w. 33), która jest metaforą nielojalności i nieposłuszeństwa wobec Boga⁶⁷. Kiedy naród izraelski ogłosił, że woleliby umrzeć w Egipcie czy na pustyni niż wejść do Ziemi Obiecanej (Lb 14,2), Bóg dał im to, o co prosili. „...a synowie wasi będą się błakali na pustyni przez czterdzieści lat, dźwigając ciężar waszej niewierności, póki trupy wasze nie zniszczą na pustyni.” (w. 33; również 29, 32). Nie zabił pokolenia pustyni, ale trzymał ich na pustyni, aż tam umarli. Ich martwe ciała, nie pochowane, oznaczały przeklętą śmierć⁶⁸, należną odstępcom (Iz 66,24)⁶⁹.

Zatem werset 17 kontynuuje schemat cytowania Psalmu 95 z komentarzem. Autor cytuje Ps 95,10. Pyta na kogo Bóg był zły, na kogo gniewał się przez 40 lat. Nacisk kładzie na długi okres. Izrael miał wejść do ziemi obiecanej. Z powodu strachu sprzeciwił się jednak Bożemu nakazowi. Bóg nie ukarał ich natychmiast, ale to pokolenie w wyniku grzechu zmarło na pustyni (por. Lb 14,29.32) i nie weszło do Ziemi Obiecanej, oprócz Jozuego i Kaleba.

f. Skutki nieposłuszeństwa (3, 18)

Struktura tego wersetu jest ogólnie podobna do w. 17, ale nacisk przeniesiony jest na pierwszą część wersetu przez powtórzenie cytatu z Ps. 95(LXX 94),11, który zdominuje dyskusję w 4,1–11. Druga część wersetu nie ma już statusu oddzielnego pytania, jak w ww. 16n.

Cytat jest nieco skondensowany: List do Hebrajczyków unika ὀργή („gniew”, „złość”) i wyrazów pokrewnych spoza tego cytatu (4,3) i używa θυμός („gniew”) tylko w odniesieniu do ludzkiego gniewu (11,27; kontrast z Lb 14,34). Poza tym, modyfikacje gramatyczne nie pociągają za sobą zmiany znaczenia. Ei w pierwotnym cytacie jest Hebraizmem w przysięgach i jest równoznaczne z silnym znaczeniem negatywnym

LXX Septuaginty

⁶⁷ Autor Listu do Hebrajczyków używa ἀπειθέω („nieposłuszeństwo”, 3,18) i ἀπιστία („niewiara”, w. 19), aby wyjaśnić naturę grzechu Izraelitów.

⁶⁸ Rdz 40,19; Pwt 28,26; 1 Krl 14,11; 21,24; Jr 7,33; Ez 29,5.

⁶⁹ Tak więc Koester, ss. 261-262 (patrz s. 267), który dodaje, że w świecie grecko-rzymskim wielu wierzyło, że ci, których ciała pozostały niepochowane, nie znajdą odpoczynku po śmierci (np. Homer, Iliada 23. ss. 70-71).

reprezentowanym jako μή w v. 17⁷⁰. Cytat odzwierciedla Lb 14,30: εἰ ὑμεῖς εἰσελεύσεσθε εἰς τὴν γῆν.

Chociaż użycie w Liście do Hebrajczyków słowa κατάπαυσις (3,11; 4,1. 3 [bis]. 5, 10. 11; por. Dz 7,49; Barn. 16,2 = Iz 66,1) i καταπαύω (Hbr 4,4 [= Rdz 2,2]. 8. 10; por. Dz 14,18) jest częste w tej części, ogranicza się do wyjaśnienia Ps. 95,11 i Rdz 2,2. Autor listu nie używa ἀνάπαυσις ani ἀναπαύω (παύω, 10,2, w innym znaczeniu).

W dalszych wersetach autor interpretuje emfaticzne potępienie w Ps. 95,11 w taki sposób, że zmienia je w obietnicę dla swego własnego pokolenia. Nie odwołuje się do obietnicy danej Mojżeszowi, która towarzyszyła Bożemu potępieniu dla Izraela w Lb 14,2, chociaż kontrast między wiernością Mojżesza w 3,1–6 (por. 11,24–28) a niewiernością Izraela w 3,7–4,11 sugeruje, że mógł mieć ten werset na myśli. Jego argumentem jest raczej to, że wspomnienie Bożego κατάπαυσις w Psalmie, „tak długo po” (4,7) wyjściu z Egiptu, oznacza jego ciągłe trwanie. Znajduje na to potwierdzenie w Rdz 2,2, który rozumie tak, że jeśli Boży κατάπαυσις istniał tak dawno przed wyjściem z Egiptu i tak długo potem, to musi istnieć nadal. Co więcej, ponieważ pokolenie pustyni jako całość nie zyskało do niego dostępu, to musi on być nadal dostępny dla innych.

Podążając za tym argumentem, autor powtarza (4,3), ale nie podkreśla nawiązania w Psalmie do Bożej przysięgi. To jest sprzeczne z naciskiem położonym w 6,13–18 na ὄμοσα z Rdz 22,16 i w mniejszym stopniu w 7,20n. do ὄμοσεν w Ps 110,4. Dzieje się tak dlatego, że oba dalsze teksty są pozytywnymi obietnicami o nieograniczonej ważności, podczas gdy negatywny sąd Ps 95,11 jest rozumiany jako odnoszący się tylko do pokolenia pustyni (τῆ γενεᾷ ταύτῃ [v. 10], rozumianego chronologicznie jako „pokolenie”, nie „rasa”).

Stąd dwa kluczowe słowa cytatu to εἰσερχομαι i κατάπαυσις. Są one wciąż związane ze sobą, nawet poza bezpośrednim cytatem. Εἰσερχομαι jest użyty tylko w Liście do Hebrajczyków na dwa uzupełniające się, ale też oddzielne sposoby:

1) w obecnej części napominającej – w formie parenezy⁷¹, odnosząc się albo do wejścia do Bożego κατάπαυσις przez wierzących albo do wykluczenia;

2) wokół centralnej części doktrynalnej, odnosząc się albo do wejścia Chrystusa do niebiańskiego przybytku albo do kapłana wchodzącego do jego ziemskiego odpowiednika (6,19n.; 9,12. 24n.; 10,5). Istnieje więc powód, aby uznać εἰσερχομαι εἰς τὴν κατάπαυσιν jako, że w zasadzie jest to wyrażenie techniczne, porównywalne z

⁷⁰ Ellingworth, s. 233.

⁷¹ pareneza – napominanie, nawoływanie, zachęta, w literaturze retorycznej.

εισέρχομαι εἰς τὴν ζῶην w Mk 9,43–47||, εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, Mk 10,15. 23–25||; Jn 3,5; por. 10,9; Hbr 12,28; Rz 11,25; Ap 3,20; εἰς τὴν πόλιν, Ap 21,17; 22,14, z którymi można porównać odniesienia w Liście do Hebrajczyków do (niebiańskiego) πόλις (11,10), πατρίς (11,14) lub Jeruzalem (12,22). Hofius⁷² uważa, że Boży κατάπαυσις jest identyczny z niebiańskim sanktuarium (innymi słowy, że dwa użycia słowa εἰσέρχομαι w Liście do Hebrajczyków mają zasadniczo ten sam odnośnik), chociaż Theissen to kwestionuje. Rozróżnienie między tymi dwoma użyciami wynika częściowo z pragnienia autora, aby trzymać się ściśle języka Psalmu, a częściowo z różnego zakresu fragmentów parenetycznych i doktrynalnych. Hbr 4,10 sugeruje, że te dwa użycia są teologicznie takie same; por. προσέρχομαι w 4,16.

Użycie εἰσέρχομαι w NT z wyrażeniem miejsca doprowadziło do powszechnej zgody, że należy je rozumieć niby-dosłownie w takich kontekstach jako czasownik ruchu oraz że κατάπαυσις należy rozumieć jako lokalne wyrażenie, oznaczające „miejsce odpoczynku” (jak wprost w Dz 7,49), kontekst sugerujący raczej stały pobyt niż tymczasowy postój po drodze. Dowodem na poparcie tego jest użycie κατάπαυσις w LXX; zob. Pwt 12,9, z κληρονομία, w odniesieniu do ziemi obiecanej; podobnie Joz 1,13; 21,42; 22,4, z σκῆνωμα (Ps 132[LXX 131],14), w odniesieniu do Syjonu; por. Syr 36,12, Ἱερουσαλημ τόπον (B* πόλιν) καταπαύματός σου⁷³. Autora Listu do Hebrajczyków praktycznie nie interesuje Kanaan jako taki: jest to najwyżej zapowiedź „czegoś lepszego” (11,40).

Paralele lingwistyczne nie są tak bliskie (ἀνάπαυσις), a temat odpoczynku duszy w Bogu wydaje się odległy od tematu tej księgi. Po przedstawieniu w Liście wizji nieba, które przetrwa końcowy kataklizm (12,25–29), następują jednak natychmiast wskazania na temat ziemskich obowiązków w rozdziale 13.

Bez wątplenia słowa ἀπειθήσασις i ἀμαρτήσασις (w. 17) w dużym stopniu pokrywają się znaczeniowo, chociaż w opowieści ST o potępieniu z Lb 14,29, do której odnosi się w. 17 znaczenie jest inne i poprzedza „nieposłuszeństwo” Izraela (Lb 14,43, ἀπειθοῦντες κυρίῳ), który próbuje na siłę wejść do ziemi obiecanej. Oba są jednak ściśle związane (por. Lb 14,40, ἡμάρτομεν; również Joz 5,6). Znaczenie w kontekście zarówno ST, jak i

⁷² Hofius 1968. s. 53n.

⁷³ Dalsze informacje na temat κατάπαυσις, zob. też von Rad; Oepke s. 58n.; Schierse 1955. s. 79nn.; Vielhauer; Lombard; Losada; Woschitz 1979. Ss. 622–624; G. Robinson; Braun ss. 90–93; Attridge ss. 126–128; Grässer ss. 209–211; Bauernfeind in *TDNT* 3. S. 627n.

NT to „nieposłuszeństwo”, chociaż jest to połączone w w. 19 z ἀπιστία. Jak w w. 17, aoryst odnosi się do konkretnych wydarzeń, czyli tych, o których mowa w Lb 14.

Werset ten wyjaśnia pełne znaczenie grzechu. Autor zadaje pytanie, aby czytelnicy zrozumieli znaczenie grzechu Izraela i zobaczyli jego konsekwencje w swoim własnym życiu. Pokolenie pustyni nie weszło do ziemi w Kanaanie. Nie doświadczyli więc obietnicy danej Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi. Mimo, że zostali wyzwoleni z Egiptu, nigdy nie dotarli do Kanaanu. Następny werset w pełni wyjaśnia ten problem.

g. Brak wiary pokolenia eksodusu (3, 19)

Ten werset głównie nawiązuje do tekstu poprzedzającego, podsumowując argument ww. 15-19 i tworząc inkluzję z w. 12 (βλέπετε, ἀπιστία). Wracając do 1 os. l.mn. słowa βλέπομεν, przygotowuje też czytelnika do następującej potem ekshortacji i ma wiele wspólnego z 4,2b.

Καί wprowadza wniosek z poprzedniego argumentu, jak w 2 Kor 11,9; 1 Jn 3,19⁷⁴.

Βλέπομεν ma inne znaczenie niż βλέπετε w w. 12. Tutaj znaczenie jest „my stwierdzamy,” prawie „wnioskujemy” (jak w 2 Kor 7,8; Jk 2,22; por. Rz 7,23; Bauer s.v. 7b). Gdyby w. 19 był wersem samodzielnym, βλέπομεν można by rozumieć jako „my’ autora”, ale w świetle prawdziwego „my” w 3,15 i 4,1n., lepiej jest prawdopodobnie rozumieć βλέπομεν w takim samym sensie.

Ὅκ ἠδυνήθησαν może odnosić się

- 1) ogólnie do tego, że pokolenie pustyni nie weszło do ziemi obiecanej;
- 2) konkretnie do porażki kampanii opisanej w Lb 14,40–45 i do której jest prawdopodobnie aluzja w w. 18b.

Jeśli 2) jest poprawne, οὐκ ἠδυνήθησαν będzie odnosić się nie tylko do Bożego wyroku, że nie wejdą, ale też do ludzkich wrogów, poprzez których Bóg uniemożliwił pokoleniu pustyni wejście do ziemi obiecanej; a ἀπιστίαν tutaj będzie nadal bliżej związane z ἀπειθήσασιν w w. 18. Autor ma prawdopodobnie na myśli 2), ale bezpośrednio interesuje go porażka pokolenia pustyni w osiągnięciu celu i powód tej porażki, czyli ich brak zaufania do Boga.

⁷⁴ Bauer s.v. I.1f; BD §442[2]

Podsumowanie

Argumentacja przechodzi nieubłagalnie do zakończenia: pokolenie pustyni było wyłączone z wypoczynku obiecane przez Boga z powodu szerzącej się niewiary i niewierności. Co ważne, tekst Listu nie mówi: „oni nie weszli do [Bożego odpoczynku]”, „ale oni nie mogli wejść do niego”⁷⁵. Ponownie Księga Liczb rozdział 14 stanowi podstawę. W następstwie tragicznej decyzji buntu wobec Boga (to już był któryś z kolei) w Kadesz, wzięli sprawy w swoje ręce. Próbowali pokutować i zarozumiale zdecydowali się wejść do Ziemi Kanaan, pomimo Boskiej przysięgi. Ich próba okazała się katastrofą i zostali pokonani (Lb 14,39-45). Boża przysięga była ostateczna⁷⁶. Zakończenie wprowadza pojęcie niemożliwości drugiej pokuty po odstępstwie i zapowiada pełniejsze omówienie tego tematu później w Liście (6,4-8; 10,26-31; 12,16-17)⁷⁷. Ostrzeżenie skierowane do pierwszych odbiorców tej księgi obowiązuje do dziś. Ma na celu ochronę słuchaczy przed powtórzeniem grzechu pokolenia pustyni, podczas gdy obietnica w kolejnym paragrafie zachęca ich do wytrwałości, tak by mogli wejść do odpoczynku, który Bóg dla nich przygotował (4,1-13).

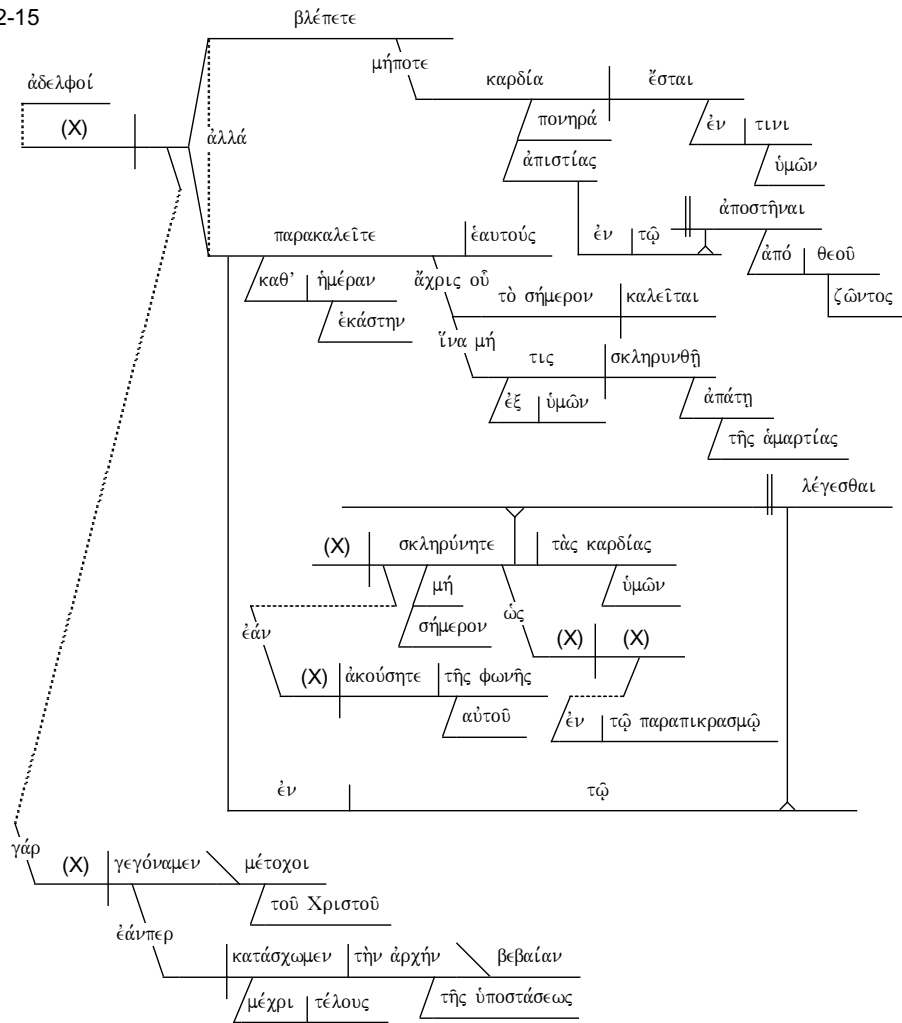
⁷⁵ Gk. οὐκ ἠδυνήθησαν εἰσελθεῖν

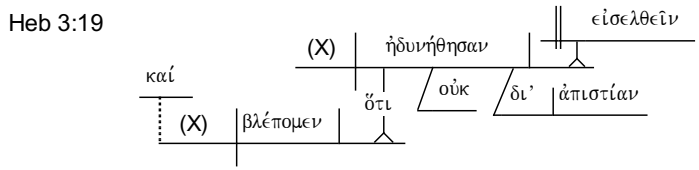
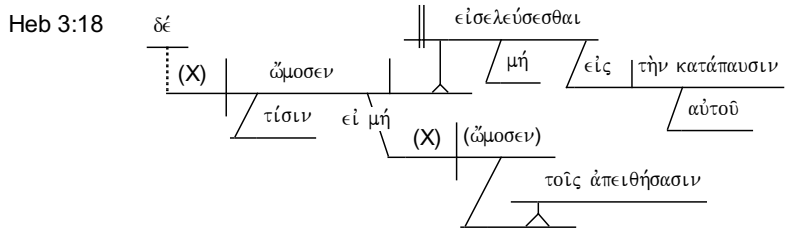
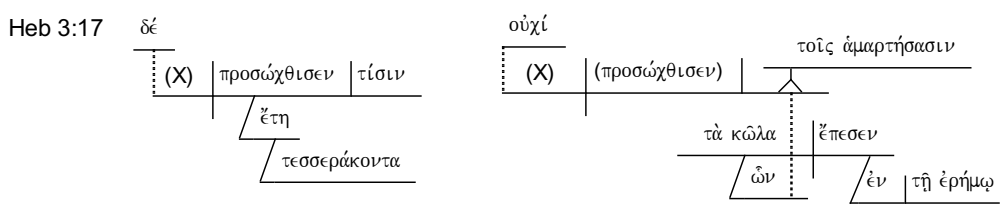
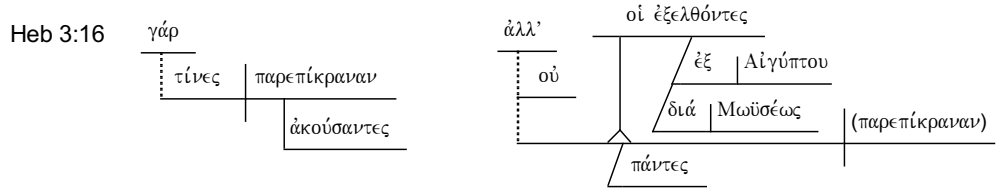
⁷⁶ Lane, 1 :s. 89. Dla wielu uczonych, w tym R. C. Gleasona, „The Old Testament Background of Rest in Hebrews 3, 7-4, 11”, BSac 157 (2000), ss. 281-303, kara za niemożność wejścia do Bożego odpoczynku oznaczała dla pokolenia pustyni utratę życia fizycznego, a nie ich zbawienie. Podobnie ci, których ostrzega autor Listu do Hebrajczyków, „zostali prawdziwie odkupieni, jak lud Izraela podczas Exodusu” (s. 303). Gdyby nie udało im się wejść do Bożego odpocznienia, „straciliby możliwość radosnego wielbienia Boga w bezpiecznej Jego obecności i korzystania z błogosławieństw przymierza”. Ale niepowodzenie w wejściu do Bożego odpoczynku szabatowego jest poważniejsze niż to. Zwróć uwagę na dyskusje w 6,4-8 i 10,26-31, zwłaszcza w w. 29, gdzie kwestia odstępstwa i jego konsekwencje są dokładniej zbadane.

⁷⁷ O. Hofius, *Katapausis*, s.137; Lane 1: s. 89.

Diagram Listu do Hebrajczyków 3,12-19 w oparciu o Bible Works 8.0

Heb 3:12-15





Rozdział IV

Obietnica odpoczynku dla wierzących Hbr 4, 1-13

Wstęp

Po części ekspozycyjnej Hbr 2,5-18 autor Listu przeszedł do części ekshortacyjnej Hbr 3,1-4,13. Najpierw wykazał wyższość Jezusa Chrystusa nad Mojżeszem w 3,1-6, a potem skierował ostrzeżenie dla odbiorców na podstawie Ps 95,7c-11.

Nieposłuszeństwa i brak wiary narodu wyprowadzonego z niewoli egipskiej i jego bunt w Kadesz doprowadziły do tego, że to pokolenie, oprócz Jozuego i Kaleba, nie weszło do Ziemi Obiecanej. W Hbr 3,12-19 autor kieruje do słuchaczy ostrzeżenie, aby nie postępowali tak, jak Izraelici na pustyni (jak w Ps 95,7-11), bo konsekwencje ich niewiary i nieposłuszeństwa będą jeszcze większe. Ostrzega ich, aby byli czujni, aby nie mieli serca niewiary, co doprowadziłoby ich do odstępstwa i odpadnięcia od Boga. Teraz przechodzi do zachęty (ekshortacji), aby obecni odbiorcy tej książki mogli wejść do Bożego odpoczynku (4,1-11), ale też kieruje do nich ostrzeżenie związane ze Słowem Bożym (4,12-13).

1. Tekst

Hbr 4 ¹ Lękajmy się przeto, gdy jeszcze trwa obietnica wejścia do Jego odpoczynku, aby ktoś z was nie mniemał, że jest jej pozbawiony.

² Albowiem i myśmy otrzymali dobrą nowinę, jak i tamci, lecz tamtym słowo usłyszane nie było pomocne, gdyż nie łączyli się przez wiarę z tymi, którzy je usłyszeli.

³ Bo wchodzimy do odpoczynku my, którzy uwierzyliśmy, jak to powiedział: „Toteż przysiągłem w gniewie moim: Nie wejdą do mego odpoczynku”, aczkolwiek dzieła były dokonane od stworzenia świata.

⁴ Powiedział bowiem *Bóg* na pewnym miejscu o siódmym dniu w ten sposób: I odpoczął *Bóg* w siódmym dniu po wszystkich dziełach swoich.

⁵ I znowu na tym *miejscu*: Nie wejdą do mego odpoczynku.

⁶ Wynika więc z tego, że wejdą tam niektórzy, gdyż ci, którzy wcześniej otrzymali dobrą nowinę, nie weszli z powodu *swego* nieposłuszeństwa,

⁷ dlatego *Bóg* na nowo wyznacza pewien dzień – „dzisiaj” – po upływie dłuższego czasu, mówiąc przez Dawida, jak to przedtem zostało powiedziane: Dziś, jeśli głos Jego usłyszycie, nie zatwardzajcie serc waszych!

⁸ Gdyby bowiem Jozue wprowadził ich do odpoczynku, nie mówiliby potem o innym dniu.

⁹ A zatem pozostaje odpoczynek szabatu dla ludu Bożego.

¹⁰ Kto bowiem wszedł do Jego odpoczynku, odpocznie po swych czynach, jak Bóg po swoich.

¹¹ Spieszmy się więc wejść do owego odpoczynku, aby nikt nie szedł za tym samym przykładem nieposłuszeństwa.

¹² Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne (mocne) i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca.

¹³ Nie ma stworzenia, które by było przed Nim niewidzialne, przeciwnie, wszystko odkryte i odsłonięte jest przed oczami Tego, któremu musimy zdać rachunek.

a. Krytyka tekstu

¹ Φοβηθῶμεν οὖν, μήποτε καταλειπομένης (1) ἐπαγγελίας εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ δοκῆ τις ἐξ ὑμῶν ὑστερηκῆναι.

² καὶ γὰρ ἐσμεν εὐηγγελισμένοι καθάπερ κάκεῖνοι· ἀλλ' οὐκ ὠφέλησεν ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς ἐκείνους μὴ (2) συγκεκερασμένους τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν.

³ Εἰσερχόμεθα (3) γὰρ (4) εἰς [τὴν](5) κατάπαυσιν οἱ πιστεύσαντες, καθὼς εἶρηκεν· ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου· εἰ (6) εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου, καίτοι τῶν ἔργων ἀπὸ καταβολῆς κόσμου γενηθέντων.

⁴ εἶρηκεν γάρ(7) που περὶ τῆς ἐβδόμης οὕτως· καὶ κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ,

⁵ καὶ ἐν τούτῳ πάλιν· εἰ(8) εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου.

⁶ ἐπεὶ οὖν ἀπολείπεται τινὰς εἰσελθεῖν εἰς αὐτήν, καὶ οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες οὐκ εἰσῆλθον δι' ἀπειθειαν,(9)

⁷ πάλιν τινὰ ὀρίζει ἡμέραν, σήμερον, ἐν Δαυὶδ λέγων μετὰ τοσοῦτον χρόνον, καθὼς προεῖρηται (10)· σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε, μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν.

⁸ εἰ γὰρ αὐτοὺς Ἰησοῦς κατέπαυσεν, οὐκ ἂν(11) περὶ ἄλλης ἐλάλει μετὰ ταῦτα ἡμέρας.

⁹ ἄρα ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ.

¹⁰ ὁ γὰρ εἰσελθὼν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ καὶ αὐτὸς κατέπαυσεν ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ ὡσπερ ἀπὸ τῶν ἰδίων ὁ θεός.

¹¹ Σπουδάσωμεν οὖν εἰσελθεῖν εἰς ἐκείνην τὴν κατάπαυσιν, ἵνα μὴ ἐν τῷ αὐτῷ τις ὑποδείγματι πέση τῆς ἀπειθείας(12).

¹² Ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργῆς(13) καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον καὶ διϊκνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος(14), ἀρμῶν τε καὶ μυελῶν, καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας·

¹³ καὶ οὐκ ἔστιν κτίσις ἀφανῆς ἐνώπιον αὐτοῦ, πάντα δὲ γυμνὰ καὶ τετραηλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος.

(1) Tylko drugorzędny manuskrypt D* zawiera w tym miejscu της. We wszystkich innych manuskryptach nie ma της, zatem w oryginale nie było tego słowa. Kopista prawdopodobnie chciał doprecyzować tekst tak, jak go zrozumiał.

(2) MSS zachowują oszałamiającą różnorodność odczytań, a kilku krytyków podejrzewa prymitywne uszkodzenie tekstu. Tłumaczenie akceptuje tekst przyjęty dla UBSGNT. Forma συγκεκερασμένου („połączeni”) w bierniku liczby mnogiej cieszy się wczesnym i zróżnicowanym poparciem zarówno w tekstach aleksandryjskich, jak i zachodnich (P¹³ P⁴⁶ A B C D * Y 69 81 88 1739 2127 vg^w sy^h bo sa^{smss} p3 Chr Teodor z Mopsuestii Aug); por. JB: „ponieważ nie podzielali wiary tych, którzy słuchali”

Rozumiane w tym świetle odniesienie do wierzącej mniejszości wyjaśnia źródło dobrej nowiny usłyszanej przez Izrael w Kadesz i przewiduje w. 8. Łatwiejsze czytanie συγκεκερασμένος („połączone”, mianownik w l. poj.) jest słabiej poświadczone (a 57 [102] it vg^s,cl sy^p cop2 mss Ephr Lcf), ale jest preferowane przez wiele lepszych komentarzy i współczesnych tłumaczeń. Sens byłby taki, że słowo, które zostało usłyszane, nie spotkało się z reakcją wiary. Omówienie kwestii tekstualnej można znaleźć w Metzger, *Textual Commentary*, 665; a inny punkt widzenia, wraz z tłumaczeniem różnych kombinacji wariantowych odczytań, zob. P. E. Hughes, ss.157-58, n. 62.

(3) Tryb łączący Εἰσερχόμεθα, „Pozwól nam wejść”, ma słabe wsparcie manuskryptów A C pc. Natomiast Εἰσερχόμεθα – „Wejdźmy”, ma wsparcie zdecydowanej większości najstarszych i najistotniejszych manuskryptów.

(4) Słowo γάρ, występuje w manuskryptach P¹³, ⁴⁶ B D Ψ M, natomiast οὖν, w innych manuskryptach ⋈ A C 0243 81 104 365 1739 1881 występuje

prawdopodobnie w sensie resumpcyjnym („dobrze, więc”); γάρ jest preferowane zarówno ze względów zewnętrznych, jak i dlatego, że lepiej pasuje do kontekstu, ponieważ ten werset, w przeciwieństwie do np. ww. 1 i 11, nie oznacza głównego zwrotu w argumentacji.

(5) Pominięcie τήν przed κατάπαυσιν jest silnie poświadczony przez p^{13vid} p⁴⁶ B D*, przeciwko ⋈ A C 0243 M. Ponieważ gdzie indziej rodzajnik zawsze poprzedza κατάπαυσιν, prawdopodobnie powinien zostać pominięty tutaj jako trudniejszy odczyt.

(6) Partykuła warunkowa ει, która tłumaczy hebrajską formułę przysięgi jest ominięta w P¹³. Pominięcie jest prawdopodobnie spowodowane po prostu haplogafią przed εισελεύσονται, chociaż mogła ona zostać celowo usunięta, aby poprawić przepływ argumentu. Bez ει, formuła przysięgi mogłaby być odczytana pozytywnie, aby powiedzieć, że ktoś wszedł do „reszty”.

(7) Spójnik γάρ („bowiem”) jest pominięty w niektórych manuskryptach, jak P¹³ vg^{mn} sy^p, zatem występował on w oryginalnym tekście.

(8) Niektóre manuskrypty, P¹³ D* 81 629 1739 pc, omijają partykułę warunkową ει, co jest dobrze poświadczony przez następujące manuskrypty: P⁴⁶ ⋈ A B C D * Ψ. Kilka innych manuskryptów: I 33 326, zawiera η, które może w formie pytającej przysłówkowej oznaczać „zaprawdę”. Ten wariant jest prawdopodobnie spowodowanym mechanicznym błędem, ze względu na identyczność fonologiczną ει i η.

(9) Kilka manuskryptów P⁴⁶ ⋈* zawiera słowo ἀπιστιαν („niewiara”) w miejscu ἀπειθειαν („nieposłuszeństwo”). Ten wariant tutaj i w 3,18 i 4,11 sprawia, że tekst jest bardziej spójny w swojej terminologii, kosztem gry na słowach „nieposłuszeństwo” i „wierność”, która była bardziej prawdopodobna w oryginale.

(10) Kilka manuskryptów B 1739 1881 pc zawiera wariant ε’ήρηκεν „powiedział”. Niektóre manuskrypty D² M mają prostszą formę czasownika bez przedrostka προ-, ale προείρηται jest dobrze poświadczony przez większość starszych i lepszych manuskryptów – p^{13vid} p⁴⁶ ⋈ A C D* Ψ 33 81 104 326 2464 pc *latt* sy^p

(11) Jeśli chodzi o partykułę ἄν użytą właściwie w sprzecznym z faktem poprzedniku, manuskrypt B ma wariant tekstowy ἄρα, „więc”, „dlatego”.

(12) Podobnie jak w wersecie 6, niektóre manuskrypty – P⁴⁶ 104 *pc* lat sy^h – mają ἀπιστίας („niewierność”). Pozostałe manuskrypty mają wariant ἀπειθείας („nieposłuszeństwo”).

(13) Występuje wariant tekstowy ἐναργής („jasne”) w niewielu manuskryptach – B, św. Hieronim, *Komentarz do Iz 66*, gdzie jest on po prostu mechanicznym błędem powstałym przy kopiowaniu ἐνεργής („skuteczne”, „aktywne”, „mocne”).

(14) Niektóre minuskuły, takie jak 2464 2495 *pc*, mają wariant tekstowy σώματος („ciało”), zamieniając w ten sposób mocne obrazy Listu do Hebrajczyków w bardziej znajome i banalne kategorie¹. Zdecydowana większość manuskryptów ma wariant tekstowy πνεύματος („duch”).

b. Struktura fragmentu

Według Lane’a², który opiera się na strukturze Vanhoye’a, cała jednostka parenetyczna zaczyna się od Hbr 3, 1 i kończy się Hbr 4,14. Jednak zakończenie tej jednostki jest sporne. Niektórzy bibliści uważają, że ten fragment kończy się na Hbr 4,16. Jeszcze inni, że na Hbr 4,13. Autor niniejszej pracy będzie się starał pokazać, że ta jednostka powinna się zaczynać od Hbr 3, 1 i kończyć na Hbr 4,13.

Lane uważa, że wersety 4,1 i 4,11 tworzą figurę stylistyczną zwaną inkluzją³.

w. 1 Φοβηθῶμεν ... εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ

Lękajmy się ... wejścia do Jego odpoczynku

w. 11 Σπουδάσωμεν οὖν εἰσελθεῖν εἰς ἐκείνην τὴν κατάπαυσιν

Spieszmy się więc wejść do owego odpoczynku

Według Guthrie’ego, inkluzja otwarta w Hbr 4,3 i zamknięta w 4,11 odpowiada dwóm przesunięciom na wysokim poziomie opisanym w rozdz. 4 jego pracy⁴. Jak tam przedstawiono, w Hbr 4,3 temat zmienia się, przechodząc do nagrody, jaką jest odpoczynek dla tych, którzy wierzą. Autor rozpoczyna dyskusję od Εἰσερχόμεθα γὰρ εἰς

¹ Attridge, s. 133.

² Lane, *Hebrews* 1-8, s. 95.

³ Lane, *Hebrews* 1-8, s. 95.

⁴ George H. Guthrie, *The Structure of Hebrews: A Text-Linguistic Analysis*. Repr. Grand Rapids: Baker, 1998, ss. 66-68. Guthrie widzi tę inkluzję w przeciwieństwie do Vanhoye’a, który stara się pokazać dwie inkluzje: Hbr 4,1-5 i 4,6-11 – A. Vanhoye, *La structure littéraire de l’Épître aux Hébreux*. 2nd ed. StudNeot 1. Paris/Bruges: Desclée de Brouwer, 1976, ss. 97-98.

[τὴν] κατάπαυσιν οἱ πιστεύσαντες ... („Bo wchodzimy do odpoczynku, jeśli uwierzyliśmy ...”). Zamyka ją w Hbr 4,11 słowami Σπουδάσωμεν οὖν εἰσελθεῖν εἰς ἐκείνην τὴν κατάπαυσιν ... („Starajmy się zatem wejść do owego odpoczynku ...”).

Poza tym, w wersetach podanych poniżej pojawia się fraza odnosząca się do wejścia do Bożego odpoczynku:

- 1 „obietnica wejścia do Jego odpoczynku”
- 3a „wchodzimy do odpoczynku my”
- 3b „Nie wejdą do mego odpoczynku”
- 5 „Nie wejdą do mego odpoczynku”
- 6 „nie weszli” dalej domyślnie
- 10 „Kto bowiem wszedł do Jego odpoczynku”
- 11 „wejść do owego odpoczynku”

Zatem łatwo zauważyć, że εἰσερχόμεθαι κατάπαυσιν, „wejść do odpoczynku”, jest charakterystyczną frazą występującą w tym fragmencie i podstawą tego wyrażenia jest użycie w Ps 95(LXX 94),11⁵.

W wersetach 4,1-11 jest możliwe rozróżnienie dwóch akapitów na podstawie inkluzji między w. 1 i w. 5 oraz między w. 6 i w. 11⁶.

- w.1 εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ
„wejście do Jego odpoczynku”
- w.5 εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου
„wejdą do mego odpoczynku”
- w. 6 οὐκ εἰσῆλθον δι’ ἀπειθειαν
„[oni] nie weszli z powodu *swego* nieposłuszeństwa”
- w. 11 εἰσελθεῖν ... τις ὑποδείγματι πέση τῆς ἀπειθείας
„wejść ... aby nikt nie szedł za tym samym przykładem nieposłuszeństwa”

Wersety 4,12-13, które mówią o Słowie Bożym, są powiązane z poprzednią jednostką poprzez spójnik γὰρ („bowiem”). Wszelkie próby oddzielenia wersetów 4,12-13 od poprzedniego kontekstu i traktowania ich jako przejścia lub wstępu do rozważań o Jezusie w Jego urzędzie arcykapłana są błędne. Zostanie to wykazane później.

⁵ Por. Attridge, HTR 73 [1980] s. 281.

⁶ Lane, *Hebrews* 1-8, ss. 95-96; por. Vanhoye, *La Structure*, ss 96-97.

Seria wyrażen paralelnych znajdujaca się w Hbr 4,14-16 i 10,19-23, jak zauważa Wolfgang Nauck, reprezentuje najbardziej zaskakujace wykorzystanie inkluzji w Liście do Hebrajczyków⁷. Jest to największa inkluzja w całej księdze. Albert Vanhoye, pomimo wielkiego wkładu w ustalanie struktury Listu do Hebrajczyków, zupełnie jej nie uwzględnił. Jest to jego najslabszy punkt. Te paralele, przedstawione ponizej, pokazujaa, że wierzący mają kapłana (4,14; 10,21) o imieniu „Jezus” (4,14; 10,19), który przygotowal drogę do niebieskiego królestwa (4,14; 10,19)⁸ i że dlatego powinni trzymać się mocno wyznawanej wiary (4,14; 10,23) i przybliżyć się do Boga (4,16; 10,22).

Guthrie komentuje ocenę paralelizmu pomiędzy fragmentami Hbr 4,14-16 i 10,19-31 dokonana przez Wolfganga Nauck'a.

Można zasugerować, że niewielkie zmiany w określeniu tych paralel przez Naucka dostarczają dodatkowych informacji co do relacji między dwoma fragmentami. Zmiany są przedstawione ponizej.

Po pierwsze, wyrażenie wiodące $\chi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma\ \omicron\upsilon\nu$... można opisać jako oddzielny odpowiednik.

Po drugie, Nauck nie zaznaczył paralelnego związku między użyciem $\tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$... w obu fragmentach. W 4,14 jest odniesienie do $\tau\omicron\nu\nu\ \upsilon\iota\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$..., a w 10,21 do $\omicron\nu\ \omicron\iota\kappa\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$

Po trzecie, Nauck nie zauważył też paralelnego użycia $\pi\alpha\rho\rho\eta\sigma\iota\alpha$ Na koniec, paralele w obu fragmentach przebiegają tylko poprzez werset 23 rozdziału 10⁹. Dlatego przedłużenie tego fragmentu do wersetu 31 wydaje się w tym miejscu nieuzasadnione. Kiedy zauważy się te cechy, można też zwrócić dodatkowo uwagę na przestawienie kilku elementów.

- 1) Odniesienie do Syna jako $\acute{\alpha}\rho\chi\iota\epsilon\rho\acute{\epsilon}\alpha$ („arcykapłana”) w 4,14-16 występuje przed odniesieniami do niebieskiego królestwa i tytuł Ἰησοῦν podąża za tymi elementami w 10,19-23.

⁷ W. Nauck, „Zum Aufbau des Hebräerbriefes.” In *Judentum, Urchristentum, Kirche*. FS J. Jeremias. ed. W. Eltester. BZNW 26. Giessen: Töpelmann, 1960, ss. 200-203.

⁸ W wersecie 10,19 $\text{Ἐἰσοδοὺν τῶν ἁγίων}$ („wejścia do Miejsca Świętego”, Popowski tłumaczy „wejścia do sanktuarium” i wyjaśnia w przypisie 68, że chodzi o sanktuarium Boga w Niebie, por. Remigiusz Popowski, Nowy Testament: Przekład na Wielki Jubileusz Roku 2000. (Vocatio, Warszawa 2000, s. 327). Odnosi się do niebiańskiego Miejsca Świętego (Hbr 9, 23-24), miejsca, gdzie Jezus Chrystus złożył swoją ofiarę, zanim zasiadł po prawej ręce Boga Ojca (Hbr 10, 10-14).

⁹ Cockerill uważa, że do wersetu 25, zob. Gareth L Cockerill, *The Epistle to the Hebrews*. (NICNT), Grand Rapids 2012, ss. 67-77; 460-463.

- 2) Nakazy, aby „przestrzegać wiernie” i „podchodzić śmiało” w 4,14 i 4,16 są odwrócone w 10,22 i 10,23.
- 3) Odniesienie do παρρησία znajduje swój wyraz pod koniec 4,14-16, a z kolei na początku 10,19-23. W 4,16 słuchacze są wzywani jako wyraz końcowego wezwania we fragmencie 4,14-16, do tego, aby podchodzić (do tronu Boga) ze śmiałością. W 10,19, na początku 10,19-23, ta śmiałość czy pewność w podchodzeniu do Boga jest podstawowym założeniem następującego potem wezwania autora, aby Ἔχοντες οὖν, ἀδελφοί, παρρησίαν ... („Dlatego bracia, mając odwagę...”).

4,14-16	10,19-23
Ἔχοντες οὖν ... ἀρχιερέα μέγαν διεληλυθότα τοὺς οὐρανοὺς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας, προσερχώμεθα ... μετὰ παρρησίας	Ἔχοντες οὖν ... ἱερέα μέγαν ... διὰ τοῦ καταπετάσματος Ἰησοῦ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν προσερχώμεθα μετὰ παρρησίαν

c. Identyfikacja paralelizmów w Hbr 4,14-16 i 10,19-23

Inkluzję powstałą przez obszerne paralele w Hbr 4,14-16 i 10,19-23 należy uznać za potencjalnie ważny wskaźnik strukturalnej dynamiki w tej księdze. W analizie spójności poprzedniego rozdziału znaleziono przesunięcia tej spójności na wysokim poziomie w 4,14; 10,19 i zaraz po 4,16. Zauważono też przesunięcia na średnim poziomie, pojawiające się zaraz po 10,23 i 10,26. Te przesunięcia pokazują, że wysoki poziom „zamieszania” w dyskursie następuje zarówno wokół 4,14-16, jak i 10,19-23, które, jak pokazano wyraźnie, są otwarciem i zamknięciem inkluzji.

Ustaliwszy punkt podziału między 4,13 a 4,14, Nauck sugeruje też, że „hymn” w 4,12-13, dotyczący słowa Bożego dopełnia „hymn” z Hbr 1,2b-3. W tym momencie ważne są co najmniej dwie obserwacje:

- 1) Wersety 4,12-13 stanowią materiał „hymnu”. Jest to wysoce kwestionowana propozycja. Stąd Attridge¹⁰ wskazuje, że fragment ten nie wykazuje form poetyckich powszechnych we wczesnych hymnach chrześcijańskich, ale jest przykładem „wyszukanej uroczystej prozy”. Hymniczny charakter Hbr 1,2-3 został też zakwestionowany przez D.W.B. Robinsona¹¹, który oparł się na chiastycznej strukturze Hbr 1,1-4, oraz przez J. Frankowskiego¹². Fragmenty Hbr 1,2-3 są jednak uznawane przez wielu badaczy za część hymnu ze względu na formę i treść – np. przez Ralpa P. Martina¹³, Jacka T. Sandersa¹⁴, Gottfrieda Schille¹⁵ oraz Attridgea¹⁶.
- 2) Paralele słowne między 1,1-3 a 4,12-13 są ograniczone do:
 - a) terminu θεός, użytego też w 1,6.8.9; 2,4.9.13.17; 3,4.12; 4,4.9.10;
 - b) wyrażenia „mocne słowo” (τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, 1,3) w porównaniu z ὁ λόγος τοῦ θεοῦ – „słowo Boże” w 4,12;
 - c) nawiązania do stworzonego porządku (ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας w 1,2 z κτίσις w 4,13).

Również znajdując swój wyraz w całym fragmencie od 1,1 do 4,13, opis „słowa Bożego” nie jest wyjątkiem tylko dla tych dwóch miejsc. Nawiązując do stworzonego porządku, Hbr 1,10 też odnosi się do tego zjawiska.

Niewątpliwie istnieje konceptualna paralela między ideą Boga „przemawiającego” (1,1) a wyrażeniem dotyczącym „słowa Bożego” w 4,12-13. Jednakże idea Boga, który mówi znajduje swój wyraz w różnych miejscach tekstu znajdującego się pomiędzy tymi fragmentami (1,1-14; 2,1-4; 3,7-4,11).

¹⁰ Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, s.133.

¹¹ Por. D.W.B. Robinson, „The Literary Structure of Hebrews 1,1-4”, *Australian Journal of Biblical Archeology* 2 (1972): ss. 178-86.

¹² Por. J. Frankowski, „Early Christian Hymns Recorded in the New Testament: A Reconsideration of the Question in Light of Hebrews 1,3”, *Biblische Zeitschrift* 27 (1983): ss. 183-94.

¹³ Zob. Ralph P. Martin *Carmen Christi: Philippians ii.5-11 in recent interpretation and in the setting of early Christian worship* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), ss. 18-19.

¹⁴ Zob. Jack T. Sanders *The New Testament Christological Hymns: Their Historical Religious Background* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), ss. 92-94.

¹⁵ Zob. Gottfried Schille *Fruchtlische Hymnen*, wyd. 2 (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1965), s. 42.

¹⁶ Zob. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, s. 42.

Wydaje się, że ostrzeżenie z Hbr 4,12-13, które mówi o tym, że nikt nie jest w stanie uciec przed przenikliwym sądem Bożym jest lepszą paralelą do ostrzeżenia z Hbr 2,1-4, chociaż nie tworzy inkluzji z tym fragmentem.

Zbadanie dynamicznych paraleli między Hbr 4,14-16 i 10,19-23 sugeruje, że autor uznał 4,14-16 za posiadające wewnętrzną jedność. To jest jeden z powodów rozszerzenia części zaczynającej się w Hbr 3,1 aż do 4,16, pomimo tego, że wszystkie elementy paralelne z 3,1 występują w 4,14¹⁷. Takie rozszerzenie pozwoliłoby na utrzymanie jedności fragmentu 4,14-16.

Jeśli 3,1-4,16 uznać za część i 4,14-10,23 też uznać za część, wtedy widać *pokrywanie się* pewnych fragmentów. Tej dynamiki nie można odrzucić jako niemożliwości i należy ją dalej zbadać przy dyskusji nad przejściami pomiędzy fragmentami¹⁸.

Zatem najlepszym wnioskiem dotyczącym tego fragmentu z Listu do Hebrajczyków będzie rozpoczynający werset 4,1 i kończący 4,13, uwzględniający strukturę i rozwój myśli w całej księdze.

¹⁷ Vanhoye słusznie przedstawił inkluzję wersełów 3,1 i 4,14, która jest zbudowana wokoło czterech wspólnych słów występujących w obu wersetach: „Jezusa” (Ἰησοῦν), „arcykapłana” (ἀρχιερέα), formy słowa „niebo” (ἐπουρανίου w 3,1 i οὐρανοῦς w 4,13) i „wyznania” (ὁμολογίας).

3,1 Ὅθεν, ἀδελφοὶ ἅγιοι, κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι, κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν

4,14 Ἔχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν διεληλυθότα τοὺς οὐρανοῦς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας.

Vanhoye dokonuje jednak podziału na 3,1-4,14 i w ten sposób dzieli fragment 4,14-16, który jest spójną częścią. Jednakże wydaje się tu również inna możliwość, że werset 4,14 jest powtórzeniem wersełu 3,1 w celu kontynuacji tematu, tj. powrotu do ekspozycji z fragmentu 3,1-4,13, który jest ekshortacją, pełniąc funkcję „zawiasu”, czyli:

Ekspozycja	Ekshortacja
1,1-2,18	

	3,1-4,13
--	----------

4,14-16	
---------	--

W ten sposób 4,14-16 jest kontynuacją ekspozycji i zapowiedzią tematu, który występuje od 4,14 do 10,23 (lub 10,25, jak uważają inni naukowcy biblijni).

¹⁸ Cockerill i wielu innych uważa, że Hbr 4,14-16 nie jest konkluzją czy też podsumowaniem fragmentu Hbr 3,1-4,13, ale jest wstępem do fragmentu Hbr 4,14-10,23 (czy też Hbr 10,25). Wtedy inkluzja pokazuje początek i koniec fragmentu jednoznacznie. Dalszą analizę struktury Listu do Hebrajczyków według Cockerill'a zob. Gareth L Cockerill, *The Epistle to the Hebrews*. (NICNT), Grand Rapids, ss. 67-77; 460-463.

2. Komentarz

a. Lękajmy się (4, 1)

Werset 4,1 nie stanowi wyraźnej przerwy między tym, co było wcześniej¹⁹. Vanhoye²⁰ odkrywa tam sekwencję trzech mniejszych części (3,12–19; 4,1–5; 6–11), każda zaznaczona jest inkluzją i zawiera w środku cytaty ze ST (3,15; 4,3. 7). Jednakże 4,1 zaznacza granicę między dwoma fazami w ekspozycji cytatu z Ps 95. W pierwszej fazie (3,12–19) cytaty postrzegano w świetle Lb 14; uwaga była skupiona na przeszłej sytuacji historycznej, a dominującym tonem było ostrzeżenie. W drugiej fazie (4,1–11), Psalm jest związany z Rdz 2,2 i uwaga skupia się na zastosowaniu pisma do sytuacji czytelników, a ton obietnicy, obecny od w. 1 i dalej, zaczyna dominować nad ostrzeżeniem.

We wcześniejszym fragmencie 3,16-19 przedstawiony jest obraz katastrofalnych konsekwencji niewiary pokolenia pustynnego, z ciałami ludzi towarzyszących Mojżeszowi rozrzuconymi na pustyni. Prowadzi to do²¹ pilnej ekshortacji, aby zarówno autor, jak i słuchacze²² bali się Boga. Ostrzeżenie z 3,12, „uważajcie”, jest powtórzone, tylko tym razem mocniej („Lękajmy się”)²³.

Lękajmy się (φοβηθῶμεν) ktoś z was nie mniemał jest jej pozbawiony. (ὕστερηκέναι)
(4,1).

Uważajcie (βλέπετε) aby nie było w kimś odstępstwo (ἀποστῆναι) (3,12).

Niebezpieczeństwem nie jest już „odstąpienie od Boga żywego” – 3,12, ale bardziej konkretnie stracenie możliwości wejścia do miejsca Bożego odpoczynku, jaką oferuje Bóg. Idea lęku nie jest popularna we współczesnym społeczeństwie, ale dla Hebrajczyków „lęk” ma właściwe miejsce w odniesieniu do Boga i Jego słowa (10,27.

¹⁹ Ellingworth, s. 237.

²⁰ Vanhoye, s. 96n.

²¹ ⁸ οὖν („dlatego”) wprowadza zastosowanie 3,12–19.

²² Pozycja czasownika φοβηθῶμεν („Lękajmy się”) jest emfaticzna w strukturze zdania (Lane, 1: s. 93). Napominający czasownik w trybie łączącym „Lękajmy się” jest użyty, aby „przynaglić kogoś do przyłączenia się do mówcy w działaniu, o którym on już zdecydował” (W. D. Chamberlain, cytowany przez D. B. Wallace, *Greek Grammar*, s. 464).

²³ Z zachętą do tego, aby „lękać się” raczej niż „starać się”. A. Vanhoye, *La structure*, s. 100, and Weiss, s. 275 zwracają uwagę na wyraźne paralele między 4,1 i 3,12.

31; 12,21).²⁴ Celem naszego autora jest wzbudzenie pobożnej bojaźni u słuchaczy, aby byli świadomi powagi swej sytuacji i zmotywowani do wytrwałości²⁵. Motywem tej pilnej ekshortacji jest fakt, że obietnica wejścia do Bożego odpoczynku jest aktualna²⁶.

Wzmianka o „aktualnej obietnicy” wprowadza nową myśl kluczową dla całego paragrafu. Ważny język „obietnicy” pojawia się tutaj w Liście po raz pierwszy. Rzeczownik „obietnica” (*epangelia*) może odnosić się tutaj albo do aktu obietnicy, albo do jej treści. Obie te rzeczy są ściśle ze sobą związane. Autor Listu używa słowa „obietnica”²⁷ i jego pochodnych w celu opisanego tego, jak oddany jest Bóg swemu ludowi. Złożenie przez Niego obietnicy wiąże się najpierw ze stwierdzeniem Jego intencji, po czym następuje dar lub jakieś późniejsze działanie. Termin „obietnica” jest użyty zarówno w znaczeniu wstępnego słowa lub zobowiązania, jak i na określenie wypełnionego zobowiązania podjętego przez Boga²⁸. Według Listu do Hebrajczyków, najważniejsze obietnice to te dane Abrahamowi (6,12–17; 7; 11,9–17)²⁹, wraz z obietnicami, które stanowią podstawę nowego przymierza, i są one wzajemnie powiązane (8,6; 9,15). Zakłada się, że te zobowiązania są nadal aktualne w odniesieniu do dziedziców Abrahama, włącznie z naśladowcami Jezusa.

Tutaj treścią Bożej obietnicy jest wejście do boskiego odpoczynku³⁰. Wyrażenie *εισελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ* („wejść do Jego odpoczynku”) jest dopowiedzeniem

²⁴ Niektóre najnowsze tłumaczenia unikają odniesienia do lęku lub strachu, zmniejszając znaczenie: Popowski – „troszczmy się o to”, „uważajmy”; jednakże tłumaczenie „Lękajmy się” pojawia się w BT, Malina, s. 239. Autor Listu do Hebrajczyków twierdzi, że dobrze jest się lękać; jest to motywacja do wzmożonego wysiłku. W dyskursie kilkakrotnie jest mowa o lęku. Perspektywa odpadnięcia od Chrystusa i utraty możliwości niebiańskiego odpoczynku jest straszna, dlatego trzeba się jej bać (10,26–31; 12,28–29)! Ci, którzy żyją we właściwej bojaźni wobec Boga nie będą bać się innych (13,6).

²⁵ Koester, s. 268; również s. 90.

²⁶ Konstrukcja z dopełniaczem absolutnym *καταλειπομένης ἐπαγγελίας*, która daje motyw w. 1, może być rozumiana w sensie warunkowym („skoro obietnica pozostaje...”, por. w. 6), ale prawdopodobnie najlepiej ją rozumieć w sensie czasowym teraźniejszym („podczas gdy obietnica pozostaje...”); tak przyjmują to J. Laansma, *Rest*, s. 285 n. 156; i Guthrie, s. 150. Myśl, że coś *pozostaje* pojawia się po raz pierwszy w 4,1, powtarza w w. 6 i ponownie występuje w w. 9. Czasownik *καταλείπω* niesie tu znaczenie, że obietnica jest „nadal aktualna” (BDAG, s. 521).

²⁷ Greckie terminy to *ἐπαγγελία* („obietnica”; 4,1; 6,12. 15. 17; 7,6; 8,6; 9,15; 10,36; 11,9 [dwukrotnie]. 13. 17. 33. 39) i *ἐπαγγέλλομαι* („obietnicę”; 6,13; 10,23; 11,11; 12,26).

²⁸ Koester, s. 111 (uwaga 110–112).

²⁹ W żydowskich, jak i chrześcijańskich źródłach język obietnicy był użyty w odniesieniu do przysięgi danej przez Boga Abrahamowi, że stanie się ojcem wielu narodów i odziedziczy ziemię (2 Ezd 3,15; Rz 4,13–25; Gal 3,16. 29) i w odniesieniu do powrotu do kraju z wygnania (2 Mch 2,18; por. Pwt 30,3). Co do szczegółów na temat miejsca Abrahama w żydowskiej literaturze Drugiej Świątyni zob. G. W. Hansen, *Abraham in Galatians: Epistolary and Rhetorical Contexts* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989), ss. 175–199.

³⁰ Wyrażenie *εισελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ* („wejść do Jego odpoczynku”) jest dopowiedzeniem do *ἐπαγγελίας* („obietnica”). Obietnicą nie jest „odpoczynek”, ale *wejście* do niego (J. Laansma, *Rest*, s. 285 n. 156).

do ἐπαγγελίας („obietnica”). Obietnicą nie jest „odpoczynek”, ale *wejście* do niego. Fakt, że obietnica jest nadal aktualna dostarcza nie tylko motywu dla ekshortacji, ale też zachęty dla słuchaczy do wytrwania. Rzeczywiście Boża obietnica o utrzymaniu aktualności odpoczynku jest dowodem Jego wielkiej życzliwości i wskazuje na Jego zamiar wypełnienia swych łaskawych, zbawczych celów. Ale w jakim znaczeniu obietnica jest nadal aktualna, dawno po osiedleniu się w ziemi Kanaan?

Można dowodzić z samego Starego Testamentu, że Boża obietnica wejścia do Kanaanu nie została odwołana po buncie „ojców” (Lb 14,24. 30–31.38; Joz 21–23). W końcu Kaleb i Jozue, wraz z dziećmi buntowniczego pokolenia, weszli do Ziemi Obiecanej (Lb 14,30–31). I tak wezwanie psalmisty, skierowane do ludu Bożego wiele wieków po tym, gdy zamieszkał w Kanaanie, jasno pokazuje, że wierzył on w odpoczynek (Boga), którego mogło doświadczyć jego własne pokolenie, ale który mógł też być utracony z powodu niewiary i buntu (Ps 95,7–11). Na razie jednak autor nie mówi, w jaki sposób obietnica jest nadal aktualna ani nie określa dokładnie, co rozumie pod słowem „odpoczynek”.

W zależności od kontekstu, słowo to może mieć następujące znaczenie:

1. Dla Izraelitów, którzy wyszli z niewoli egipskiej pod wodzą Mojżesza tym miejscem miała być Ziemia Obiecana – Kanaan. Z powodu niewiary, o czym była mowa, nie weszli do miejsca odpoczynku.
2. W dalszych wersetych jest powiedziane, że tym miejscem odpoczynku nie był też Kanaan za czasów Jozuego – pomimo podbicia tej ziemi, Izraelici nie byli posłuszni Bogu i nie wypędzili stamtąd obcych ludów, więc w konsekwencji tego Kanaan nie stał się miejscem odpoczynku, o czym możemy przeczytać w Księdze Sędziów, która pokazuje ich brak wiary.
3. Tego odpoczynku nie doświadczyli za czasów panowania króla Dawida.
4. Odpoczynek ten odnosi się również do odbiorców Listu do Hebrajczyków, którzy uwierzyli w Jezusa Chrystusa.
5. Słowo „odpoczynek” odnosi się również do odpoczynku Boga, który odpoczął po dziele stworzenia – Rdz 2,2.
6. Słowo to może odnosić się do odpoczynku w tysiącletnim królestwie, Ap 20,1-10.
7. Może odnosić się do wiecznego przebywania z Bogiem, gdzie człowiek wreszcie odpoczywa i nie ma tam już śmierci ani bólu, ani łez, tylko radość z dziedzictwa w nowym niebie i nowej ziemi.

Natura porażki, przed którą ostrzega List polega na tym, „aby ktoś z was nie mniemał, że jest jej pozbawiony”³¹. Chociaż jego „słowo zachęty” (13,2) skierowane jest do całej społeczności, jeszcze raz widać troskę autora o każdą pojedynczą osobę (stąd powtórka wyrażenia „każdy z was”: 3,12-13; 4,11; 12,15). Czasownik *dokeō* jest często rozumiany w powszechnym znaczeniu „wydawać się”³², wyrażając w ten sposób troskę autora, że wydaje się, iż żaden członek społeczności nie osiągnął Bożego odpoczynku. Wydaje się jednak, że lepiej jest rozumieć ten czasownik w znaczeniu prawnym jako „zostać odkrytym lub osądzonym”³³ i przyjąć odniesienie eschatologiczne, tzn. do sądu ostatecznego. To pasuje do znaczenia czasownika „że się nie powiodło”³⁴ i zgadza się z naszym poglądem, że wejście do Bożego odpoczynku ma miejsce w dniu ostatecznym (zob. ww. 3–5). Jeśli słuchacze, w świetle porażki pokolenia pustynnego, nie boją się Boga i nie zważają na fakt, że obietnica Bożego odpoczynku jest nadal aktualna, to w dniu ostatecznym będzie ujawnione, że stracili tę możliwość.

b. Otrzymanie Dobrej Nowiny (4, 2)

Ekshortacja jest kontynuowana w części przejściowej (ww.1-2), gdzie autor ponownie podkreśla, co prowadzi do utraty możliwości wejścia do Bożego odpoczynku. Słuchacze (odbiorcy) są w uprzywilejowanej pozycji, bo otrzymali dobrą nowinę, tak jak pokolenie pustynne. Pierwsza część tego wersetu wyraża troskę autora o swych odbiorców, co teraz dominuje. Dłuższa druga część wersetu, od ἀλλ’ οὐκ ὀφείλησεν ..., nawiązuje do wcześniejszej dyskusji na temat losu pokolenia pustyni w 3,16–19. Jego porażka, odpowiada autor, wynika z odmowy, aby wierzyć; a bardziej konkretnie, aby uwierzyć w przesłanie, jakie słyszeli do Boga, czyli Jego ofertę wejścia do Jego odpoczynku.

Καθάρως κἀκεῖνοι tworzy silne połączenie pomiędzy dwoma stronami porównania i zapowiada zakończenie w w. 11. Widać kontrast między dwoma pokoleniami: jednym – plemieniem z pustyni, a drugim – odbiorców. Ludzie żyjący w starym i nowym przymierzu są zjednoczeni w tym, że słyszą tę samą dobrą nowinę; kontrast między nimi

³¹ μήποτε („aby przypadkiem”) jest używane po czasownikach odnoszących się do strachu, ostrzeżenia, uważania itp. w celu wprowadzenia klauzuli obiektu, która podaje konsekwencje, jakich boją się stara się uniknąć. BDF §370(1); K. L. McKay, *New Syntax*, s. 141; D. B. Wallace, *Greek Grammar*, s. 477.

³² Ellingworth, s. 239–240; BDAG, s. 255; J. Laansma, *Rest*, s. 285 n. 156.

³³ Michel, s. 191; Attridge, s. 124; Grässer, 1: ss. 201–202; and Weiss, s. 275.

³⁴ Gk. ὑστερέω jest tu użyte w znaczeniu „przegapić lub zostać wyłączonym z czegoś” (BDAG, 1043; O. Hofius, *Katapausis*, 220 n. 904; and J. Laansma, *Rest*, s. 285 n. 156). Zauważ podobne użycie w 12,15 w odniesieniu do „pozbawienia się” łaski Bożej.

polega na tym, że pokolenie pustyni w całości ją odrzuciło, ale jest ona nadal dostępna dla pokolenia autora³⁵.

Καὶ γάρ (5,12; 10,34; 12,29; 13,22*; por. Mk 10,45; Jn 4,23; Dz 19,40) czasami oznacza nie więcej niż γάρ („bowiem”, „albowiem”, „dlatego”). A jednak w Liście, jak w niektórych przypadkach w papirusach (MM), a i gdzie indziej, καὶ γάρ ma tendencję łączyć kolejne słowa bardziej niż samo γάρ z tymi, które występują bezpośrednio przed nimi.

Ἔσμεν εὐηγγελισμενοί: nie oznacza, że „dobra nowina przyszła do nich, tak jak do nas”, ale na odwrót. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że autor omawia teraz sytuację współcześnie mu wierzących, ale też, bardziej konkretnie, że prawda, którą chce teraz podkreślić jest taka, że dobra nowina ogłoszona obecnemu pokoleniu jest nadal dostępna³⁶. Myśl ta nawraca do słów Boga w pierwszej linijce cytatu (3,7b), teraz interpretowanych bardziej jako obietnica niż ostrzeżenie³⁷.

List do Hebrajczyków nie używa εὐαγγέλιον (częstego u Łukasza i Pawła), ani też nie używa κήρυσσω i wyrazów pokrewnych. Jednakże kontekst sugeruje, że ta „dobra nowina” jest ściśle związana z „obietnicą” w w. 1 i w ten sposób z „odpoczynkiem” z w. 3 oraz z szerszym kontekstem. Εὐαγγελίζομαι jest użyte w znaczeniu „obietnicy” u Filona z Aleksandrii, Józefa Flawiusza i w palestyńskim judaizmie³⁸. Podobnie, εὐαγγελίζομαι jest blisko związane z ἐπαγγελία w Dz 13,32; ten werset, jak tekst obecny, występuje w kontekście pokazującym, że εὐαγγελίζομαι może odnosić się do czynów, jak też do słów. Można się zgodzić, że „treść” tej dobrej nowiny „była prawdopodobnie ewangelią na tyle, na ile mogła być zrozumiała przed wcieleniem” i że „przesłanie było przesłaniem Chrystusa”³⁹. Nie jest konieczne naginanie wersetu, aby znaczył, że to Chrystus mówi w tym Psalmie, choć paralela z 1 Kor 10,4 sugeruje pewne odniesienie do działania Chrystusa przed Jego wcieleniem.

Καθάπερ* κάκεῖνοι*: καθάπερ, jak καθόσπερ** (5,4), „tak jak” jest silniejsze niż καθώς i często pojawia się w papirusach (MM). Często następuje po nim καί (2 Kor 1,14; 1 Tes 3,6. 12; 4,5), aby wzmocnić porównanie. Jeśli chodzi o κάκεῖνοι, Ψ i niektóre minuskuły mają słabsze ἐκεῖνοι przez dostosowanie do w. 2b. Κάκεῖνοι lub ἐκεῖνοι jest

³⁵ Zimmermann 1977. S.139f.; Laub 1980. s. 248

³⁶ Stąd tu czas dokonany, strona bierna (por. 10,10; 2 Sm [2 Krl] 18,31; Jl 3,5; Mt 11,5; Bauer 2bβ; BD §352; MHT 3. S. 88f.), w przeciwieństwie do aorystu εὐαγγελισθέντες z w. 6, odnoszącego się do pokolenia pustyni.

³⁷ Por. Spicq 1982. s. 296–306; G. Friedrich in *TDNT* 2. s. 707–737.

³⁸ G. Friedrich in *TDNT* 2: s. 713–715.

³⁹ A. T. Hanson 1965. ss. 94, 168; cf. 1949. s. 151.

użyte w odniesieniu do niewierzących Żydów w Rz 11,23; 1 Kor 10,6 i ostrzej w *Barn.* 2,9; 3,6; 4,6; a szczególnie 8,7 w odniesieniu do pokolenia pustyni; ale też na odwrót, z punktu widzenia żydowskiego chrześcijanina, w odniesieniu do wierzących pochodzenia pogańskiego w Dz 15,11; por. Jn 10,16.

Ὅκ ὠφέλησεν (1:9*) aoryst od czasownika ὠφελέω. Słowo ὠφελέω w takich negatywnych wyrażeniach, pytaniach retorycznych sugeruje raczej bezużyteczność lub daremność niż brak jakiejś namacalnej korzyści. List do Hebrajczyków wyraża daremność starego porządku innym językiem w 7,18n.; 8,13; 9,9⁴⁰.

Ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς (w 2): kontekst wyklucza pozytywne znaczenie ἐξ ἀκοῆς πίστεως w Gal 3,2. 5. Większość paraleli z ST jest odległa: λόγος ἀκοῆς, Syr 42,1 (41,23), na temat pogłoski; Jr 10,22, φωνὴ ἀκοῆς. Bliższe są takie wyrażenia, jak εἰν ἀκοῆ ἀκούσης τῆς φωνῆς κυρίου τοῦ θεοῦ, Wj 15,26; por. 19,5; 23,22; wyraźnie przypominające początek cytatu z Ps 95; oraz ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοῆν εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά, Iz 52,7, częściowo cytowane w Rz 10,15; por. Ef 6,15. Trzeba tu wybrać między aktywnym znaczeniem „usłyszenia przesłania”, jak w Wj 15,26, a znaczeniem biernym: „przesłanie, jakie usłyszeli”; podobnie Attridge, Lane); Moffatt traktuje καρδιά ... ἀπιστίας (3,12) jako semickie dopełniacze jakości.

Temat wiary, jak temat Bożej obietnicy w w. 1, jest najpierw wprowadzony mimochodem, a później staje się bardziej wyeksponowany (6,1. 12; 10,22. 38n.; πιστεύω, 4,3; 11,6; 2,17; ἀπιστία, 3,12. 19). Niektórzy bibliści, jak Ellingworth, sugerują, że autor może zakładać powszechne, tradycyjne zrozumienie wiary, które dzieli ze swymi słuchaczami⁴¹.

W obecnym kontekście wiara jest blisko związana ze skutecznym słuchaniem „dobrej nowiny”, z Bożą obietnicą (6,12; Rz 4,13), a w związku z tym z posłuszeństwem (3,18) i mocnym trwaniem przy żywym Bogu (3,12; por. 10,39; 4,12). Μὴ συγκεκριασμένου τῆ πίστει jest szeroko synonimiczne z ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος (3,12) i stoi w kontraście z wiernością Mojżesza i Jezusa na ich urzędach (3,1–6)⁴². Werset ten podkreśla, że aby dobra nowina była skuteczna, musi jej towarzyszyć wiara. Jeśli wiara ma być prawdziwa, to będzie i wytrwała, i będzie objawiać się posłuszeństwem Bogu i Jego słowu.

⁴⁰ Zob. Bauer s.v. 1a; BD §151(1).

⁴¹ Zobacz też, Spicq 1978. ss. 697–703; D. G. Peterson 1982. ss.53–80; Braun ss.106–108.

⁴² Zob. Grässer 1965. s. 14n., i odpowiedź G. R. Hughes 1979. s. 148n.38; por. ss. 97n., 137–142.

c. Miejsce odpoczynku jest dla wierzących (4, 3)

Po ekshortacji w ww. 1-2, w której autor potwierdza aktualność Bożej obietnicy o wejściu do Jego odpoczynku (w. 1) oraz fakt otrzymania przez nas tej samej obietnicy za pośrednictwem Ewangelii (w. 2), teraz stwierdza on bezpośrednio i pozytywnie, że my, którzy wierzymy, wchodzimy do Jego odpoczynku⁴³. W następnych wersetach wyjaśniona będzie natura i treść obietnicy.

Strukturę następnych 3 wersetów można przedstawić w następujący sposób jako rozbudowany chiasm⁴⁴.

- A „mój odpoczynek” κατάπαυσίν μου (3b)
B „dzieła “ τῶν ἔργων (3c)
C „siódmym dniu” τῇ ἑβδόμῃ (4a)
D „Bóg odpoczął” κατέπαυσεν ὁ θεὸς
C’ „siódmym dniu” τῶν ἔργων (4b)
B’ „dzieła “ τῶν ἔργων
A’ „mój odpoczynek” κατάπαυσίν μου

Po ekshortacji w ww. 1–2, w której autor potwierdza aktualność Bożej obietnicy o wejściu do Jego odpoczynku (w. 1) oraz fakt otrzymania przez nas tej obietnicy dzięki Ewangelii (w. 2), teraz stwierdza on bezpośrednio i pozytywnie, że my, którzy wierzymy, wchodzimy do tego odpoczynku⁴⁵. W następnych wersetach wyjaśniona będzie natura i treść obietnicy.

Jak w innych miejscach w Liście, po mocnym ostrzeżeniu następuje pozytywne potwierdzenie nadziei (też 6,9; 10,39). Wprowadzające ‘*gar*’ [‘bowiem...’] łączy *nas* z tymi, którzy usłyszeli i uwierzyli (w. 2). W zdaniu otwierającym w. 3 uwaga skupia się nie na pokoleniu pustyni, ale na obecnej społeczności wierzących. Autor włącza i siebie w tę społeczność (*my*), a grupa, która wchodzi do Bożego odpoczynku jest zdefiniowana przy pomocy imiesłowu – *którzy uwierzyliśmy*⁴⁶. Nadal skierowane jest do nich chrześcijańskie przesłanie (w. 2) i według 2,3–4 było ono wśród nich niezwykle skuteczne. Za pomocą tej pozytywnej afirmacji autor taktownie ostrzega swych

⁴³ Lansama, *Rest*, ss. 287-290.

⁴⁴ Lansama, *Rest*, s. 289.

⁴⁵ Por. szczeg. wyjaśnienie J. Laansma, *Rest*, ss. 287–290.

⁴⁶ Gk. οἱ πιστεύσαντες. Imiesłów w formie aorystu, sam w sobie, nie wskazuje, czy w języku angielskim należy go przetłumaczyć w formie czasu teraźniejszego czy przeszłego. Kontekst jednakże wskazuje na czas przeszły.

słuchaczy, że warunkiem wejścia jest wiara⁴⁷. Obietnica wejścia do Bożego odpoczynku wypełni się w kręgach wierzących.

Dwie kluczowe kwestie wyłaniają się z tego zdania, w. 3a: (1) Co autor rozumie przez Boży „odpoczynek”?⁴⁸ (2) Czy wejście do tego „odpoczynku” jest postrzegane jako już mające miejsce, czy już się odbywa, ale zostanie zakończone (lub wypełnione) w przyszłości, a czy nie chodzi tu tylko o przyszłe wejście do odpoczynku?⁴⁹

1) Po pierwsze: co autor rozumie przez Boży odpoczynek?

a) Widzieliśmy już, że język „odpoczynku” w Starym Testamencie był użyty w odniesieniu do ziemi Kanaan, którą według Mojżesza Bóg obiecał pokoleniu pustynnemu dać „na własność, a On udzieli wam odpoczynku – ze strony wszystkich wrogów okolicznych – żyć będziecie bezpiecznie.” (Pwt 12,10)⁵⁰. Związek odpoczynku z Kanaanem zakłada się w Liście do Hebrajczyków 3,18–19; 4,8.

b) Pomimo podboju Kanaanu, ta Ziemia Obiecana nie była miejscem odpoczynku z powodu nieposłuszeństwa Bogu – kiedy nie wypędzono obcych ludów i praktykowano bałwochwalstwo (Księga Sędziów, opisująca upadek Izraela). Obietnica odpoczynku w Kanaanie znajduje swe ostateczne wypełnienie w niebieskim królestwie Bożym (Hbr 12,22–24).

c) Ponadto Arka przymierza, którą Izraelici nieśli ze sobą na pustyni znalazła miejsce swego odpoczynku na Górze Syjon. Kiedy Izrael doświadczył odpoczynku od swych wrogów (1 Krl 8,56), Salomon zbudował świątynię, gdzie arka znalazła „miejsce odpocznienia” (Ps 132,8. 13–14). List do Hebrajczyków obrazuje cel życia chrześcijańskiego jako odpoczynek w 4,9–10 i jako wejście do niebiańskiego sanktuarium w 10,19.

⁴⁷ J. Laansma, *Rest*, s. 287.

⁴⁸ Pojęcie odpoczynku w Liście do Hebrajczyków zostało określone jako obiecana ziemia Kanaanu, eschatologiczna obietnica nowej ziemi, tysiącletnie królestwo oraz „świat” i „miasto”, które mają nadejść. W bardziej „duchowym sensie” była uważana za odpoczynek, do którego wszedł Bóg po ukończeniu stworzenia i do którego może wejść Jego lud. Ten duchowy odpoczynek utożsamiono z wiecznym szabatem, wiecznym szczęściem lub chrześcijańskim doświadczeniem wewnętrznego pokoju. Zauważ D. F. Leschert, *Hermeneutical Foundations*, ss. 127–128; i D. A. deSilva, ‘Entering God’s Rest: Eschatology and the Socio-Rhetorical Strategy of Hebrews’, *TrinJ* 21 (2000), ss. 25–43, zwłaszcza. 32–40. Zob. następującą literaturę: Attridge, ss. 126–128; D. A. deSilva, ‘Entering God’s Rest’, ss. 32–40; Koster, ss. 257–258, 268, 270–273, 275–280; J. Laansma, ‘Rest’, ss. 252–358; and ‘Rest’, *NDBT*, 727–732; i D. F. Leschert, *Hermeneutical Foundations*, ss. 123–197.

⁴⁹ Zob. szczegółowe omówienie przez J. Laansma, *Rest*, ss. 305–310; i D. A. deSilva, ‘Entering God’s Rest’, ss. 29–32.

⁵⁰ Zob. Wj 33,14; Pwt 25,19; Joz 1,13. 15; 21,44; 22,4; 23,1.

d) Odpoczynek w szabat był cechą przymierza na Synaju (Wj 35,2). Łączył się on ze stworzeniem (Rdz 2,2; Wj 20,11), wybawieniem z niewoli (Pwt 5,12–15) i odkupieniem (Kpł 16,31), gdzie każda z tych rzeczy wiąże się z dziełem Chrystusa (Hbr 2,10–18)⁵¹.

e) Greckie słowo *katapausis* i pokrewny mu czasownik *katapauō*, wraz z terminem *sabbatismos* („świętowanie szabatu”), pojawiają się dwanaście razy w 3 i 4 rozdziale Listu i ich użycie jest ściśle związane z Psalmem 95 i Rdz 2,2⁵². Rzeczownik *katapausis* jest uważany za (i) „stan zaniechania pracy lub aktywności”, stąd stan „odpoczynku”, lub (ii) jego konkretny wyraz, „miejsce odpoczynku”⁵³. Chociaż semantyczny zakres słowa obejmuje oba znaczenia, jego użycie, szczególnie w LXX, wskazuje, że rozumiano je w lokalnym znaczeniu „miejsca odpoczynku”. W Psalmie 95 ten lokalny sens jest jasny. Co więcej, w judaizmie wyobrażenie oczekiwania ostatecznego odpoczynku i spokoju oraz/lub przyszłego miejsca odpoczynku jest szeroko potwierdzone⁵⁴. Ponadto w tym Liście czasownik „wejść” jest użyty w innym miejscu w odniesieniu do lokalnej rzeczywistości⁵⁵, podczas gdy treść „obietnicy” (4,1) oczekującej na wypełnienie jest paralelna do innych wielkich rzeczywistości eschatologicznych, które też są oczekiwane: „przyszły świat” (2,5), niebiańskie miasto (11,10. 16; 12,22; 13,14), ojczyzna niebieska (11,14) i niewzruszone królestwo (12,28).

Termin *sabbatismos* nie jest synonimiczny z *katapausis* („miejsce odpoczynku”), ale wyjaśnia, co dzieje się w miejscu Bożego odpoczynku, czyli wieczne, uroczyste świętowanie szabatu (zob. komentarz do 4,9. 10).

2) Po drugie, pojawia się pytanie, kiedy następuje wejście do tego „miejsca odpoczynku”: czy dzieje się już teraz, czy odbywa się obecnie, ale zakończy (lub wypełni) w przyszłości, czy chodzi tu wyłącznie o przyszłe wejście?

⁵¹ Koester, ss. 257–258.

⁵² Przykłady są następujące: *κατάπαυσις* (‘odpoczynek’: Hbr 3,11. 18; 4,1. 3 [dwukrotnie]. 5, 10. 11; też Dz 7,49); *καταπαύω* (‘odpoczywać’: Hbr 4,4 [= Rdz 2,2]. 8. 10; też Dz 14,18) i *σαββατισμός* (‘zachowywanie lub świętowanie szabatu’: Hbr 4,9).

⁵³ BDAG, ss. 523–524.

⁵⁴ Zob. J. Laansma, *Rest*, ss. 106–111.

⁵⁵ Czasownik *εἰσερχομαι* (‘wejść’) pojawia się w naszym fragmencie w odniesieniu do wejścia do odpoczynku w 3,11. 18. 19; 4,1. 3 (dwukrotnie). 5. 6 (dwukrotnie). 10. 11. Gdzie indziej Hbr mówi o wejściu do „wewnętrznego miejsca świętego za zasłoną” w niebiańskiej świątyni (6,19. 20), świętego miejsca w niebiańskiej świątyni (9,12. 24). Zob. Ellingworth, s. 234 i J. Laansma, *Rest*, s. 278 n. 132; a na temat użycia tego terminu w LXX I w Hebr. zob. J. M. Scholer, *Proleptic Priests: Priesthood in the Epistle to the Hebrews* (Sheffield: JSOT Press, 1991), ss. 150–184.

a) Większość egzegetów, którzy uznają obecną realizację obietnicy *nie* spiera się, że *całkowite* wypełnienie następuje obecnie. Są raczej za interpretacją wypełnienia na zasadzie „już – jeszcze nie” na podstawie tego, że zgadza się to z wzorcem eschatologicznym występującym w innych fragmentach⁵⁶. Na poparcie idei obecnego wypełnienia twierdzi się, że czas czasownika „wejść” (4,10) należy uznać za “prawdziwy czas terażniejszy”, czego skutkiem jest to, że „wierzący już teraz mają cieszyć się odpoczynkiem, o którym mowa w cytacie z Ps 95,11”⁵⁷. Ten odpoczynek został zapoczątkowany wraz z pierwszym przyjściem Chrystusa i wierzący mogą wejść do niego już teraz. Ponadto właściwa interpretacja i zastosowanie słowa „dzisiaj” w Psalmie wskazuje na to, że to obecnie jest czas wejścia do Bożego odpoczynku⁵⁸. To podejście traktuje poważnie bliskie występowanie 4,3 i stara się wyjaśnić, dlaczego autor unika użycia formy czasu przyszłego w czasowniku. Zgodnie z tym, prosty „progresywny” czas terażniejszy⁵⁹ jest dla wielu egzegetów bardziej prawdopodobnym sposobem rozumienia słowa „wejść” w w. 3.

b) Część biblistów uważa jednak, że istnieją mocne argumenty przemawiające za (wyłącznie) futurystyczną interpretacją⁶⁰.

(1) Po pierwsze, kwestia czasu terażniejszego czasownika „wejść” nie jest w stanie zdecydować o takim lub innym rozumieniu⁶¹.

(2) Po drugie, o wejściu do odpoczynku mówi się jako o „obietnicy”, która jest „dostępna” i nie została jeszcze spełniona (4,1. 6. 9). „Ewangelia”, którą otrzymali

⁵⁶ Wśród innych można wymienić następujących autorów: C. K. Barrett, A. T. Lincoln, J. W. Thompson, B. F. Westcott, D. A. Hagner, i H. W. Attridge. Zob. W. L. Lane (n. 47) i zauważ omówienie dokonane przez S. D. Mackie, *Eschatology and Exhortation*, ss. 48–54, szczeg. ss. 49–52.

⁵⁷ Czasownik to εἰσερχόμεθα („my wchodzimy”). Tak tłumaczy Lane, 1: s. 99, który wspomina, że czasownik jest umieszczony jako pierwszy w zdaniu dla emfazy i twierdzi, że czas terażniejszy można oddać jako ‘bierzemy już udział w procesie wejścia’ (93 n. j). Ale Lane twierdzi również, że czas ten ‘*nie jest tylko uważany za przyszły w odniesieniu*’; wyrażenie to ‘*oznacza coś więcej niż proleptyczne radowanie się tym, co Bóg obiecał*’. Stąd nie wyklucza się zupełnie elementu przyszłego.

⁵⁸ A. T. Lincoln, ‘Sabbath, Rest, and Eschatology in the New Testament’, w *From Sabbath to Lord’s Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids: Zondervan, 1982), ss. 197–220, szczeg. ss. 212–213, komentuje: „Czas wejścia do odpoczynku to ‘dzisiaj’, nie po śmierci ani podczas paruzji.” Według Lincolna, ‘pozostaje’ (4,9) odnosi się do odpoczynku Ziemi Obiecanej. Przyszłość odnosi się do *tamtego* czasu, czasów Jozuego (4,8). Ale nie jest to przekonujące.

⁵⁹ D. A. deSilva, ‘Entering God’s Rest’, s. 32, sugeruje, że lepszym sposobem podejścia do „prawdziwego czasu terażniejszego” Lane’a jest podkreślenie „jego aspektu progresji lub kontynuacji”. deSilva uważa, że wierzący „przekraczają próg ‘lepszego’ ziemi obiecanej”, ale nadal muszą „starać się bardzo mocno, aby wejść”. Zauważ Attridge, s. 126.

⁶⁰ Zob. J. Laansma, *Rest*, s. 306.

⁶¹ Powiedzieć, że czasownik εἰσερχόμεθα jest w „prawdziwym czasie terażniejszym” i nie wskazuje na przyszłość to założyć, że czasy w języku greckim wyrażają czas. Ale to założenie jest obecnie dyskutowane i jest odrzucone przez wielu wyznawców teorii aspektu werbalnego. Nawet na podstawie kryteriów czasowych twierdzi się, że czas terażniejszy może czasem wyrażać przyszłość.

słuchacze była otwartą obietnicą wejścia do Bożego odpoczynku i to wskazuje, że jest to ważna cecha chrześcijańskiej nadziei⁶².

(3) Po trzecie, pod względem struktury 4,3–11 jest związane z 10,32–39, „gdzie słuchaczom przypomina się o pozytywnym przykładzie ich własnej przeszłej wierności i zachęca ich do wytrwałości, aby otrzymali obietnicę”⁶³. To potwierdzałoby, że 3,7 – 4,11 jest zorientowane na spełnienie, paruzję (zauważ 3,14, „aż do końca”).

(4) Po czwarte, wydaje się, że w. 3a funkcjonuje bardziej jako pareneza niż teologiczne wyjaśnienie⁶⁴, zgadza się z punktem nacisku w rozdziałach 3–4, czyli „wytrwaniem do końca, kiedy ma być przyznana ostateczna nagroda”⁶⁵.

(5) Po piąte, obrazy przedstawione w Psalmie 95 i paralela z pokoleniem pustynnym sugerują zbiorowe wejście do Bożego odpoczynku, co oznaczałoby, że jest to przyszłe wydarzenie. Wezwanie do wspólnej zachęty (3,12–14; 4,11), z porównaniem społeczności „ojców” i „nas”, oraz twierdzenie, że *zatem pozostaje odpoczynek szabat dla ludu Bożego* (w. 9), wydają się wskazywać na wytrwałość całej społeczności (z nadzieją, że nikt z niej nie będzie zgubiony) w dążeniu do ostatecznego celu osiągnięcia Bożego odpoczynku.

(6) Po szóste, wezwanie do *dłożenia wszelkiego wysiłku*, aby wejść do odpoczynku (w. 11) „wydaje się stawiać słuchacza raczej przed niż w trakcie faktu wejścia, szczególnie że fragment podkreśla ‘słuchanie’ ‘dzisiaj’”⁶⁶. Od tego zależy wejście, podczas gdy „wysiłek” stoi w napięciu do „odpoczynku po czynach” (w. 10).

(7) Po siódme, stwierdzenie o obecnym radowaniu się odpoczynkiem w kontraście do „czynów” w w. 10 oznacza, że czyny te to „uczynki prowadzące do samousprawiedliwienia” lub „martwe uczynki”, bo w przeciwnym razie chrześcijanie nie odpoczywaliby od swych czynów. Jeśli jednak chodzi tu o odpoczynek eschatologiczny, to odpoczynek chrześcijan od swych uczynków jest porównywalny z odpoczynkiem Boga (Ap 14,13). Kiedy Bóg „dokończył swe dzieło stworzenia, ‘odpoczął’; tak więc Jego lud, dokończywszy swą służbę na ziemi, wejdzie do Jego odpoczynku”⁶⁷.

⁶² Ellingworth, ss. 239, 246.

⁶³ G. H. Guthrie, *Structure*, s. 136, za którym podąża J. Laansma, *Rest*, s. 306.

⁶⁴ Weiss, s. 279; J. Laansma, *Rest*, s. 306; i zauważ omówienie dokonane przez S. D. Mackie, *Eschatology and Exhortation*, ss. 49–52.

⁶⁵ G. K. Beale, ‘Eschatology’, *DLNTD*, ss. 330–345, szczeg. s. 335.

⁶⁶ J. Laansma, *Rest*, s. 306

⁶⁷ Tak uważa Bruce, s. 109, który zwraca uwagę na ‘niezwykłą paralelę’ w Ap 14,13, gdzie Duch potwierdza błogosławieństwo tych „którzy w Panu umierają” następującymi słowami: „Błogosławieni ... niech odpoczną (ἀναπαύομαι) od swoich mozołów; bo idą wraz z nimi ich czyny (ἔργα)”. Też 2 Tes 1,7 i Dz 3,20 jako przykład oczekiwania odpoczynku eschatologicznego.

Z powodu konsekwentnego użycia czasu teraźniejszego i rozumienia użycia podtypu trzeciego trybu warunkowego Dowód/Wniosek (szczegółowo omówiony przy omawianiu wersetu 3,6b) wydaje się, że zasada „już – jeszcze nie” w pełni jest bardziej wiarygodna i bardziej spójna z tekstem (Hbr 3,1 – 4-13).

Autor, zmieniając drugą osobę liczby mnogiej „wy” na pierwszą osobę liczby mnogiej „my”, opisuje sytuację wierzących. Opisuje skutki wydarzenia z przeszłości, jakim było otrzymanie przez nich dobrej nowiny, a także ich aktualne działania. Jednocześnie podkreśla, że Izraelowi nie udało się wejść do Ziemi Obiecanej nie dlatego, że Boży odpoczynek był dla nich niedostępny⁶⁸. Nie weszli, ponieważ odmówili wejścia, ponieważ nie uwierzyli Bożym obietnicom.

d. Odpoczynek Boga (4, 4)

Cytując Pismo, autor popiera pogląd, że Boży odpoczynek był dostępny od założenia świata, ponieważ Pismo mówi, że Bóg odpoczął siódmego dnia od dzieł swoich. Autor użył Rdz 2,2 jako tekstu wspierającego dla Ps 95,7–11. Nawet Psalm ten, tak jak jest cytowany i interpretowany w Liście do Hebrajczyków, spoglądał poza pokolenie pustyni ku stałemu miejscu odpoczynku. Rdz 2,2 jest użyte, aby pokazać, że miejsce odpoczynku istniało przed wyjściem z Egiptu, jak i potem. Nie można go więc po prostu utożsamiać z Kanaanem (por. w. 8). Ps 95 i Rdz 2 mogły być już ze sobą powiązane w czasie powstania Listu, w lekcjonarzu synagogałnym, w tekście na sobotni wieczór⁶⁹. Rdz 2,2 nie jest jednak cytowane nigdzie indziej w NT.

Ogólnie egzegeci, uznając „Boga” za podmiot domyślny εἰρηκεν w. 3, podejmują tutaj taką samą decyzję⁷⁰. Teodorico, inaczej niż inni, uznaje, że podmiotem jest „Duch”, jak w 3,7. Jednakże wiele tłumaczeń uznaje za podmiot „pismo”. I to jest bardziej naturalne, chociaż w 1,6, i prawdopodobnie w 10,30b Bóg mówi o sobie w trzeciej osobie. Bezosobowe lub dokładniej. niesprecyzowane, użycie wyrażenia „on mówi” (8,5) lub „on powiedział” (por. 13,5) identyfikuje się jako rabiniczne⁷¹, ale w Liście do Hebrajczyków

⁶⁸ Scheiner, *Hebrews*, ss. 30-31.

⁶⁹ Schröger s. 110, za Padva, a za Schrögerem Andriessen-Lenglet; Elbogen, za Lane'm.

⁷⁰ Zob. Schröger s. 109.

⁷¹ MHT 4. s. 108n., następujący po S-B 3. s.365f.

bardzo często nie udaje się określić poprzedników (tzn. do której osoby odnosi się czasownik).

Γάρ łączy ten werset z w. 3c, który już przygotował grunt pod cytat, wspominając o „działach” Boga. Jest pominięty przez P¹³.

Τῆς ἐβδόμης: por. Filon z Aleksandrii, *O życiu Mojżesza*. 2.209, 215, 263; „w datach papirusów ἡμέρα jest prawie zawsze pominięte”⁷². Tutaj jest pominięte też, aby uniknąć powtórki z samym cytatem. Słowo nie jest symboliczne, jak często w Apokalipsie.⁷³

Οὕτως jest użyte Liście do Hebrajczyków:

1) w znaczeniu „stąd”, jak tutaj, wskazując do przodu, aby wprowadzić cytat, w 6,9; 9,6; 10,33 odnosząc się do wcześniejszych stwierdzeń; w 6,15 wprowadzając komentarz do wcześniejszego odnośnika ze ST;

2) w porównaniach, z następującym po nich καί (5,3. 5; 9,28);

3) aby wskazać stopień (12,21).⁷⁴

Tekst, jak cytowany, zgadza się zasadniczo z LXX. Zachowanie καί, jak w 1,6, jest potwierdzeniem niechęci autora do niekoniecznych zmian w cytacie. Rękopisy heksaplaryczne (Hexaplaric manuscripts) LXX zgadzają się z Listem, dostarczając ὁ θεός ἐν z Rdz 2,2a. Nie jest pewne, czy autor podąża za swym *Vorlage*⁷⁵, czy rękopisy LXX dostosowują się do Listu do Hebrajczyków. ‘Ο θεός’ jest dodane, aby dać wyraźny podmiot, skoro εἶρηκεν tutaj i w w. 3 może odnosić się do pisma. Użycie tego słowa przez autorów i kopistów NT różni się co do tego, czy pominąć, czy zostawić ἐν z wyrażeniem odnoszącym się do konkretnych dni⁷⁶. List zgadza się z LXX, w przeciwieństwie do TM, w odczytaniu liczby mnogiej τῶν ἔργων („działa”, „prace”).

To prawda, że język hebrajski stanowiący podstawę καταπαύω tutaj (*šabbāth*) nie jest związany z tym podstawowym κατάπαυσις w Ps 95(94),11 (*menūhāh*), ale ponieważ autor Hebrajczyków pracował na podstawie LXX, to rozważanie nie jest bezpośrednio ważne dla zrozumienia Listu. Podobny związek między Ps 95 a Rdz 2 znajduje się w *Targumie Onkelosa* i *Pseudo-Jonatana*, gdzie użyte są spokrewnione terminy; por. 2 Mch 15,1 na temat szabat jako ἡ ἡμέρα τῆς καταπαύσεως.

Jest to też poprawne, jeśli chodzi o egzegezę historyczno-krytyczną, że „idea odpoczynku w Ps 95 nie ma po prostu nic wspólnego z tą ideą” (Rdz 2,2) „odpoczynku

⁷² (MHT 3, s.17).

⁷³ Zob. K. H. Rengstorf in *TDNT* 2. s. 628.

⁷⁴ Ellingworth, s. 248.

⁷⁵ Ahlborn s. 27; McCullough 1971. s. 112.

⁷⁶ BD §200[1].

szabatu⁷⁷. Jednakże, kiedy tekst LXX porówna się bezpośrednio z argumentem tego Listu, wyłania się inna i bardziej spójna perspektywa. Fragment jest głównie oparty na cytacie z Ps 95, który jest użyty po to, aby przedstawić przeszłe wydarzenia w kontekście współczesnego kultu⁷⁸. Już w ST, sam Psalm uwalnia Boże potępienie pokolenia pustyni z jego oryginalnego tła historycznego i interpretuje go na nowo jako stałe ostrzeżenie. To otwiera możliwość dalszego rozwoju w Liście tematu Bożego odpoczynku, najpierw wracając do stworzenia przy pomocy Rdz 2,2, a potem kierując uwagę w przyszłość do własnego σήμερον autora (ww. 6n).

Użycie Rdz 2,2 w Liście do Hebrajczyków jest godne uwagi ze względu na to, czego nie zawiera. W przeciwieństwie do Filona,⁷⁹ nie ma spekulacji na temat natury κατάπαυσις; jest poważnie opisane w w. 10 w kontraście do „dzieł”. Jest jasne, np. z ww. 12n., że autor w żadnym wypadku nie myśli o Bogu jako nieaktywnym; a jednak nie ma w Liście odpowiednika do J 5,17. Nie ma też żadnej sugestii związanej z późnym żydowskim lub wczesnochrześcijańskim oczekiwaniem tysiąca lat odpoczynku, zanim nastąpi koniec⁸⁰. Fragment nie zawiera też ani śladu alegorii, nawet ograniczonej, jak w 2 P 3,8. Najciekawsze chyba ze wszystkiego jest to, że współczesne znaczenie Ps 95 i Rdz 2,2 nie jest związane w tym fragmencie z odrębnością przyjścia Chrystusa, do którego pisarz wróci w 4,14.

Καταπαύω jest użyte tutaj nieprzechodnio w w. 10, a w swym bardziej powszechnym użyciu formy przechodniej w w. 8 („wprowadził do [miejsca] odpoczynku”); por. Bauer s.v. 1b) i w Dz 14,18 („powstrzymać”). Ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ werbalnie jest echem ἀπὸ καταβολῆς κόσμου w w. 3 i sugeruje nieokreślenie długi okres, zaczynający się siódmym dniem stworzenia⁸¹. Dopóki trwa historia ludzkości, istnieje możliwość wejścia do Bożego odpoczynku. Autor wraca do wersetu 1: obietnica wejścia do Bożego odpoczynku wciąż pozostaje aktualna.

⁷⁷ Schröger s. 109.

⁷⁸ Souček s. 15; DeVries s. 165.

⁷⁹ *Post. Caini* 64; *Leg. All.* 1.6.16; Williamson s. 540–557.

⁸⁰ Tak F. F. Bruce przeciw Strobel; Lang.

⁸¹ Zob. Taniadis; Williamson s. 530–538; Zimmermann 1977. s. 140.

e. Nie wejdą do Mego odpoczynku (4, 5)

Biorąc pod uwagę zakończenie poprzedniego wersetu, dość zaskakujący jest powrót do słów Ps 95,11: „Nie wejdą do mego odpoczynku”. Autor już po raz trzeci cytuje Ps 95,11 (zob. także 3,11. 18), wskazując na wagę tego wersetu w swej argumentacji. Właśnie podkreślił, że Boży odpoczynek jest dostępny od początku świata. A teraz odwraca się i podkreśla, że pokolenie pustyni nie wejdzie do Bożego odpoczynku. Zwraca się do czytelników. Z jednej strony żyją w dniu możliwości. Drzwi do Bożego odpoczynku nie zostały zamknięte. Z drugiej strony, pokolenie pustyni odrzuciło tę możliwość przez niewiarę i nieposłuszeństwo Bogu. Dlatego autor wzywa ich do strachu (w. 1) przed znacznie większymi konsekwencjami odstępstwa niż te, których doświadczyło pokolenie na pustyni.

f. Możliwość wejścia do Bożego odpoczynku (4, 6)

Ten werset, według Vanhoye’a, rozpoczyna kolejną inkluzję rozpoczynającą się w wersecie 6, a kończącą w wersecie 11. Została ona omówiona w tym rozdziale w podpunkcie „Struktura”. Ukryta kolejność myśli jest następująca: Bóg złożył obietnicę, że Jego lud będzie miał pewnego dnia dostęp do Jego własnego miejsca odpoczynku. To miejsce jest dostępne od siódmego dnia stworzenia. Ta obietnica nie może być uchylona, ale nie spełniła się w czasie wyjścia z Egiptu (jak potwierdzi to w. 8); dlatego pozostaje aktualna dla niektórych⁸².

Werset ten jest nie tylko „powtórny szczegółowy omówieniem ww. 1 i 2⁸³, ale też tworzy on konieczny etap na drodze do zakończenia argumentu w w. 9. Jednakże jest on bliżej związany z ww. 1–2 niż z ww. 3–4, jak potwierdza kolejny werset.

Ἐπεὶ formalnie wprowadza dwa prawdziwe warunki (Braun):

- 1) ciągła dostępność miejsca Bożego odpoczynku,
- 2) to, że pokolenie pustyni do niego nie weszło.

Tak naprawdę 2) jest założeniem warunku 1) i jego negatywnym odpowiednikiem. Księga ta nie podejmuje spekulacji na temat liczby wybranych.

⁸² Ellingworth, s. 250.

⁸³ Buchanan określa go jako „powtarzające się rozwinięcie wersetów 1 i 2” (“repetitious elaboration on ww. 1 and 2”).

Ἀπολείπεται (w. 9; 10,26*), „pozostaje (w istnieniu)”. Słowo to jest też użyte w odniesieniu do własności „pozostawionej” spadkobiercom.⁸⁴ (Na temat bezosobowej konstrukcji z biernikiem i bezokolicznikiem.⁸⁵) Konstrukcja różni się, prawdopodobnie ze względów stylistycznych, od tej w w. 9, gdzie znaczenie jest podobne.

Τινάς ogólnie wyjaśnia się jako sugerujące ostrzeżenie, że nie wszyscy czytelnicy na pewno dostaną to, co Bóg obiecał (por. ἐν τινι ὑμῶν, 3,12; również w. 13; 4,1. 11)⁸⁶. Nie jest niemożliwe, że τίνες może zawierać dalszą sugestię, że wierna mniejszość z czasów ST czeka na udział w obiecany miejscu odpoczynku wraz z niektórymi z obecnego pokolenia (por. 11,39n. i uwaga do 3,16)⁸⁷.

Εἰς αὐτήν: powtórka κατάπαυσιν jest zbędna od razu po w. 5. Μου jest prawdopodobnie pominięte z tego samego powodu, dla którego αὐτοῦ zostało pominięte w w. 3, a mianowicie dlatego, że teraz uważa się, iż κατάπαυσις jest dostępne nie tylko dla Boga, ale i dla wierzących.

W. 6b powinno się chyba uważać za przypominający (od w. 2 i pośrednio 3,16–19) raczej o fakcie historycznym niż o logicznym czy teologicznym warunku, od którego zależy dostęp dla obecnego pokolenia. Wskazuje na to aoryst εὐαγγελισθέντες, który stoi w kontraście do przeszłej formy dokonanej εὐηγγελισμένοι w w. 2. Πρότερον jest przysłówkowe czasowe.⁸⁸ „ci, którzy przedtem usłyszeli dobrą nowinę,” nie uwierzywszy w nią; por. ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς w w. 2. Natura tej dobrej nowiny nie jest wyjaśniona, nie bardziej niż w w. 2. Jest to prawdopodobnie ukryta obietnica, jak to rozumie autor, z Ps 95,11; bardziej pośrednio, być może, „dobra nowina” przyniesiona przez Kaleba i Jozuego w Lb 13,27–31⁸⁹.

Οὐκ εἰσῆλθον: ta elipsa jest rozwinięta bardziej niż w w. 6a, bez wątpienia ze względów stylistycznych, ale być może też przez niechęć do zdefiniowana κατάπαυσις jako Kanaanu.

Autor nadal podtrzymuje silny związek między wiarą a posłuszeństwem, ponieważ ci, którzy nie ufają Bogu, również odmawiają wykonywania tego, co On nakazuje (por. 3,12. 18-19; 4,2-3. 11).

⁸⁴ Spicq 1978. ss. 139–141.

⁸⁵ Zob. BD §393(6), s. 9,27.

⁸⁶ Zimmermann 1977. s. 141, .

⁸⁷ Ellingworth, ss. 229-230; 634-635 (por. 11,39n. i uwaga do 3,16).

⁸⁸ BD §62.

⁸⁹ Ellingworth, *Hebrews*, s. 250.

g. Miejsce Bożego odpoczynku istniało nadal za czasów Dawida (4, 7)

Bóg złożył obietnicę, że Jego lud kiedyś będzie cieszył się dostępem do Jego własnego odpoczynku. Jego świętowanie szabat jest dostępne od czasu dokończenia dzieła stworzenia. Tej obietnicy nie można uchylić i choć nie została spełniona w czasie wyjścia z Egiptu (tak w. 8), nadal jest aktualna dla niektórych⁹⁰.

Wstępne: *dlatego*⁹¹ wprowadza dwa zdania przyczynowe, które wskazują na podstawy, na jakich Bóg ustanowił inny dzień zwany *Dziś* (w. 7). Pierwszą podstawą jest obecna dostępność miejsca w Bożym odpoczynku, a drugą jest to, że pokoleniu pustynnemu nie udało się wejść do niego. Pierwsze zdanie, *ponieważ nadal pozostaje*⁹² (Gk. ἀπολείπεται. ἀπολείπω) oznacza „być zarezerwowanym na przyszłe pojawienie się lub wystąpienie” i w formie biernej „pozostać”⁹³; w 4,9 ἀπολείπεται σαββατισμός („pozostaje odpoczynek szabat”) ⁹⁴ „dla niektórych, aby wejść do tego odpoczynku”, wyraźnie potwierdza, że kobiety i mężczyźni wejdą do tego samego *odpoczynku* (*katapausis*). Pewność tego wejścia opiera się na pewnej Bożej obietnicy. Zamiarem Boga było to, aby do miejsca, gdzie świętuje swój szabat mogli wejść mężczyźni i kobiety; to z pewnością wydarzy się w dniu ostatecznym, kiedy wierzący otrzymają niewzruszone królestwo⁹⁵. Drugie zdanie warunkowe, „ponieważ ci, którym wcześniej głoszone dobrą nowinę, nie weszli z powodu nieposłuszeństwa” wskazuje na istnienie tego samego miejsca odpoczynku. Ojcowie otrzymali tę *samą* obietnicę wcześniej⁹⁶. To była dobra nowina, która do nich przysłała, ale zostali wykluczeni z Bożego odpoczynku z powodu swego nieposłuszeństwa. Pomimo ich niewiary i tego, że nie weszli do Bożego odpoczynku, On nie odwołał swej obietnicy. Zaproszenie, aby wejść do miejsca Jego odpoczynku jest nadal aktualne.

⁹⁰ Ellingworth, s. 250.

⁹¹ Gk. ἐπεὶ jest „znacznikiem przyczyny lub powodu”, oznaczającym „ponieważ” lub „skoro” i wskazuje na podstawę działania (BDAG, s. 360; BDF §456[3]; Louw and Nida §89.32).

⁹² Gr. ἀπολείπεται. ἀπολείπω oznacza ‘być zarezerwowanym na przyszłe pojawienie się lub wystąpienie’ i w formie biernej ‘pozostać’ (BDAG, s. 115); w 4,9 ἀπολείπεται σαββατισμός (‘pozostaje odpoczynek szabat’); zauważ Westcott, 96 i O. Hofius, *Katapausis*, s. 55, 178 n. 327; w przeciwieństwie do Louw i Nida §13.140.

⁹³ BDAG, s. 115

⁹⁴ Westcott, s. 96; i O. Hofius, *Katapausis*, ss. 55, 178 n. 327; w przeciwieństwie do Louw i Nida §13.140.

⁹⁵ J. Laansma, *Rest*, s. 294.

⁹⁶ Gr. πρότερον, czyli „wcześniej” z punktu widzenia Psalmu.

Wielki po wykluczeniu pokolenia pustynnego ze swego odpoczynku Bóg wyznacza⁹⁷ nowy dzień, *Dziś*⁹⁸, kiedy Jego głos zostanie usłyszany, a obietnica wejścia do Jego odpoczynku stanie się rzeczywistością. *Dziś* nie oznacza nieskończonego okresu. Może to być ostatnie *dzisiaj* obecnego wieku, skoro w Hbr 3,13 autor zachęca swoich słuchaczy do słuchania, *póki trwa to, co „dziś” się zwie*. Jest to „czas na skruchę, wiarę i wytrwałość w nadziei przyszłego odpoczynku”⁹⁹.

Ἐν Δαυίδ (kontrast z πού, w. 4) może być równoznaczny z „w psalterzu”¹⁰⁰.

Boże słowo przekazane „w Dawidzie”¹⁰¹ pozostaje skuteczne długo po tym, jak zostało wypowiedziane, bo skierowane jest do serca i sumienia słuchaczy w czasach chrześcijańskich. „Boże ostrzeżenie stosuje się do nich tak samo, jak było to w czasach Mojżesza lub Dawida”¹⁰². Sam Psalm 95,7–8 wymaga eschatologicznego rozumienia Bożego odpoczynku. W ostrzeżeniu skierowanym do ludu Bożego wskazuje na eschatologiczny czas zbawienia.

h. Kanaan nie był miejscem ostatecznego odpoczynku (4, 8)

Odpoczynkiem, o którym mówił Psalm 95 nie może być ziemia Kanaan, którą zajęło drugie pokolenie Izraelitów, jakie weszło do niej pod przywództwem Jozuego. Adresaci Psalmu już mieszkali w Kanaanie, tak samo jak ich przodkowie od wielu pokoleń.

⁹⁷ Gr. ὀρίζω oznacza ‘zrobić postanowienie co do istoty, określić, wyznaczyć, ustalić’ (BDAG, 723). W Nowym Testamencie czasownik jest użyty w odniesieniu do Bożych planów i decyzji (Łk 22,22; Dz 2,23; Rz 1,4). Tutaj i w Dz 17,26 (zob. 2,23) występuje wraz z wyrażeniem czasu.

⁹⁸ Gr. τινὰ ... ἡμέραν, σήμερον (‘inny dzień, to jest Dzisiaj’). Nieokreślona forma τινὰ (‘inny’) jest użyta retorycznie, aby przygotować słuchacza na emfaticzne σήμερον (‘Dzisiaj’). Tak Ellingworth, s. 251.

⁹⁹ Koester, s. 271; zauważ S. D. Mackie, *Eschatology and Exhortation*, s. 49.

¹⁰⁰ (Tak Bleek, Delitzsch, Moffatt, Teodorico, Lane; por. ἐν Ἠλεία „w historii Eliasza” Rz 11,2; ἐν τῷ Ὠσηέ, “w księdze Ozeasza,” 9,25). Tutaj, ponieważ Δαυίδ nie jest tytułem psalterza, przedimek nie jest konieczny, jak sugeruje Riegenbach. Kwestionuje się klasyczne paralele: BD §219(1) przeciwstawione MHT 3. s. 261. Jednakże ἐν Δαυίδ może też oznaczać „przez Dawida” (“through David”) (Attridge, Grässer), „w osobie Dawida” (“in the person of David”) (Westcott; cf. Büchsel s. 549; Schröger ss. 101 n. 3, 252; Lane), lub „przy pomocy Dawida” (“by means of David”) (Riegenbach); ale Dawid jest w każdym razie tylko rzecznikiem Boga (Amsler 21): nigdzie indziej List do Hebrajczyków nie określa autora lub źródła cytatu. Braun woli „w Dawidzie” (“in David”) (por. 1,1), ale jest to niejasne. Ps 95 jest przypisany Dawidowi w LXX, chociaż nie w TM. Na temat pisowni imienia Dawida, zob. BD §§38, 39 (1).

¹⁰¹ Gr. ἐν Δαυίδ, (lit.) ‘przez Dawida’, prawdopodobnie jako jednego z proroków (przez których Bóg przemówił, 1,1). LXX jasno przypisuje ten Psalm Dawidowi. Słowa użyte w Psalmie pokazują, że wejście do Bożego odpoczynku jest dostępne *dużo później niż* wędrówka po pustyni. Wyraźnie chodzi tu o perspektywę historyczną.

¹⁰² Bruce, 108.

Autor wyciąga negatywny wniosek (γὰρ) z cytatu z Psalmu w w. 7, używając warunkowego zdania sprzecznego z faktem¹⁰³. Pierwsza część (protasis, czyli poprzednik) to: *Gdyby bowiem Jozue wprowadził ich do odpoczynku*. Księga Powtórzonego Prawa mówiła o ziemi jako o Bożym odpoczynku (3,20; 12,9–10; 25,19), a Jozue ostatecznie wprowadził tam naród izraelski. Ale jeśli tylko na tym polegał boski odpoczynek, to dlaczego Psalm 95 zachęca lud, aby wszedł do tego odpoczynku? Wzmianka o Jozuem, którego imię po grecku¹⁰⁴ jest takie same, jak imię Jezusa, sugeruje typologiczne porównanie między przywódcą (*archēgos*) starego przymierza a przywódcą nowego. Ta typologia była rozwinięta w późniejszej literaturze chrześcijańskiej¹⁰⁵, ale List do Hebrajczyków jej nie podejmuje.

Ten werset, wraz z w. 10, jest jednym z kluczowych dla chrystologicznej interpretacji tej części (por. 3,7). Istnieją trzy główne poglądy na ten temat.

1) Większość współczesnych komentatorów uważa, że werset jest bezpośrednim nawiązaniem do historycznej postaci Jozuego (por. Dz 7,45): „*Gdyby bowiem Jozue wprowadził ich do odpoczynku*.” Riggenbach (10n.81) odrzuca jakąkolwiek inną interpretację jako „głupie zamieszanie.” Ten pogląd jest, nawiasem mówiąc, wsparty przez te świadectwa (4 minn. sy^{p h mg}), które dodają ὁ τοῦ Νάβι, „syn Nuna.”

2) Z drugiej strony, A. T. Hanson (por. Plooi) uważa, że „Ἰησοῦς ...” może też być równie dobrze zamierzone jako oznaczające zupełnie dosłownie Jezusa, a nie Jozuego” (1965.61). Hanson odnosi się do *Barn.* 12,8; Justyna, *Dialog z Żydem Tryfonem*. 24.2; 75.1n.; Orygenes, *Homile o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*. 11.5, jeśli chodzi o rozwój chrystologicznego zrozumienia odnośników do Jozuego (występujące w AV „Jesus” nie jest prawdopodobnie częścią tej tradycji; NT, AV konsekwentnie transliteruje greckie formy nazw własnych ze ST).

¹⁰³ Jest to warunek drugorzędny, który wskazuje na założenie nieprawdy (ze względu na argument); D. B. Wallace, *Greek Grammar*, s. 694 (wyróżnienie w tekście oryginalne). Dla kolejnych szczegółów zob. ss. 694–696 i 450–451.

¹⁰⁴ Gr. Ἰησοῦς.

¹⁰⁵ Argumentacja o trzech możliwościach interpretacyjnych w oparciu o Ellingworth, ss. 252–253. W Liście do Hebrajczyków argument typologiczny związany jest z ostatecznym odpoczynkiem Boga dla swego ludu.

3) Pozycję środkową przyjmują ci, którzy tłumaczą Ἰησοῦς jako „Jozue”, ale uważają, że jest tu pewna gra na słowach (Daniélou, 231), kontrast lub paralelizm (Héring), zawierające aluzję do Jezusa.

Rozważając opcje 2) i 3), obie strony argumentu mogą odwołać się do szerszego kontekstu. Nie ma bezpośredniego odniesienia do Jezusa między 3,14 a 4,13, ale to nie wyklucza możliwości aluzji, jak wyraźniej widać w 11,26, fragmencie, w którym podobnie nieobecne są wyraźne odniesienia do Jezusa. Na poparcie 2), można ostrożnie powiedzieć, że szyk wyrazów może sugerować pewien nacisk na αὐτοῦς (por. 11,15, εἰ μὲν ἐκεῖνην ἐμνημόνευον), pozwalając w ten sposób na tłumaczenie „gdyby to było dla nich,” pokolenia, które wzięło Kanaan w posiadanie, „że Jezus dał odpoczynek...” Jednakże szyk wyrazów w grece NT jest tak elastyczny, że nie można powoływać się zbyt mocno na ten argument¹⁰⁶. Słabością opcji 3) jest to, że pozostawia zupełnie niejasną kwestię natury relacji między Jezusem i Jozuem, która przypuszczalnie tam istnieje. To, że autor nie potrafi albo nie chce rozwijać takich spekulacji jest charakterystyczne: przeciwstawić sobie późniejszą chrystologiczną interpretację w odniesieniu do Jozuego, pierwszego arcykapłana z okresu po wyjściu z wygnania, (...) z wyraźnie negatywnymi stwierdzeniami z Hbr 7,14 i 8,4¹⁰⁷. Dlatego najlepiej przyjąć wniosek, że autor, choć bez wątplenia świadomy przypadkowej zbieżności imion, nie chciał iść w tym kierunku i wybrał taki szyk wyrazów, który miał raczej zmniejszyć nacisk na Ἰησοῦς (w ostrym kontraście do odnośników do Jezusa w 2,9 i w innych miejscach) niż podkreślić αὐτοῦς.

[Bóg] nie mówiłby o innym dniu. Druga część zdania warunkowego (apodosis, następnik) wskazuje, że chodzi tu o inny odpoczynek. Doświadczenie odpoczynku w Kanaanie było prawdziwe. Nasz autor musiał być świadom tego, co mówił Stary Testament, że Bóg naprawdę dał swemu ludowi odpoczynek w czasach Jozuego (Joz 21,44; 23,1, itd.)¹⁰⁸ Ale odpoczynek, który mogli utracić żyjący w czasach psalmisty nie był odpoczynkiem, jaki dał Jozue. Wezwanie psalmisty, aby słuchać Bożego głosu *Dziś* zapowiada prawdziwy czy ostateczny odpoczynek¹⁰⁹, jaki Bóg ma dla swego ludu. Odpoczynek w Kanaanie był „typem lub symbolem całkowitego odpoczynku, jaki Bóg zamierzył dla swego ludu, co było zapowiedziane w odpoczynku szabatowym Boga, według Rodzaju 2,2.”¹¹⁰ Kontynuując swój argument typologiczny w odniesieniu do

¹⁰⁶ MHT 3: s. 347n.

¹⁰⁷ J. R. Harris 1920a. s. 51nn.; Hommes s. 382; por. F. F. Bruce s. 109 n. 28.

¹⁰⁸ Zob. Dz 7,45.

¹⁰⁹ Zob. Weiss, s. 281.

¹¹⁰ Lane, 1: s. 101; zauważ Attridge, s. 130.

boskiego odpoczynku, autor Hebrajczyków przechodzi do określenia tego, czym jest ostateczny odpoczynek i jak lud Boży będzie w nim uczestniczył.

Ziemski odpoczynek pod wodzą Jozuego wskazuje na niebiański odpoczynek dany w Jezusie Chrystusie, na niebiański kraj i miasto (11,10. 13-16; 12,22, 13,14).

i. Odpoczynek szabat u pozostaje otwarty dla ludu Bożego (4, 9)

W zwięzłym i zaskakującym stwierdzeniu autor List do Hebrajczyków ogłasza, że świętowanie szabat u, a nawet Boże świętowanie szabat u, pozostaje dla ludu Bożego. Autor używa słowa ἄρα („jako skutek”, „w konsekwencji”) na początku zdania, które jest ‘znacznikiem skutku jako wniosku wynikającego z tego, co było wcześniej¹¹¹. Zatem wyciąga wniosek poprzedniego wersetu i doprowadza wcześniejsze argumenty z w. 3 (które przeplatają się z Psalmem 95 i Księgą Rodzaju 2) do pozytywnego podsumowania.

To mocne stwierdzenie z w. 9 odpowiada temu z w. 6a¹¹², z wyjątkiem tego, że tutaj zastąpienie typowego słowa *katapausis* („miejsce odpoczynku”) terminem *sabbatismos* („świętowanie szabat u”) jest ważne i sugeruje, że charakter przyszłego odpoczynku dla ludu Bożego jest zdefiniowany lub opisany¹¹³. Gdyby autor zamierzał powiedzieć tylko, że „pozostaje miejsce odpoczynku dla ludu Bożego”, moglibyśmy spodziewać się, że zachowa słowo *katapausis*. „Celowy wybór słowa *sabbatismos*, które pojawia się najwcześniej w zachowanej literaturze greckiej tutaj, musiało być podyktowane faktem, że niosło ze sobą niuans, jakiego nie ma w słowie *katapausis*”¹¹⁴.

Rzeczownik *sabbatismos* pochodzi od czasownika *sabbatizō*, który oznacza „zachowywać lub świętować szabat u”¹¹⁵. Termin nie odnosi się do „dnia szabat u” jako takiego, ale do „zachowania szabat u” lub „świętowania szabat u” w kontekstach odnoszących się zarówno do odpoczynku, jak i do świętowania. W literaturze

¹¹¹ Louw i Nida §89.46; zob. BDAG, s. 127); Ellingworth, ss. 254-255. Zauważ też Łk 11,48; Rz 10,17; 2 Kor 7,12.

¹¹² W. 6a: ἀπολείπεται τινὰς εἰσελθεῖν εἰς αὐτήν [= τὴν κατὰπαυσιν]

„wejdą tam niektórzy”

W. 9: ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ

„Pozostało świętowanie dla ludu Bożego”, zob. też Lane, 1: s. 101.

¹¹³ Zob. O. Hofius, *Katapausis*, s. 106, za którym podążają inni.

¹¹⁴ Lane, 1: s. 101. Dla dłuższego omówienia znaczenia tego z odniesieniami do literatury drugorzędnej zob. J. Laansma, *Rest*, 295–300.

¹¹⁵ Gr. σαββατισμός. Czasownik σαββατίζω występuje w LXX w Wj 16,30; Kpł 23,32; 26,34-35; 2 Krn 36,21; 2 Mch 6,6. Co do szczegółów, zob. Attridge, ss. 130–131; Ellingworth, s. 255; O. Hofius, *Katapausis*, ss. 106–110; EDNT 3: s. 219; J. Laansma, *Rest*, ss. 276–283, szczeg. ss. 276–277.

niechrześcijańskiej¹¹⁶ i innych dokumentach z okresu patrystycznego¹¹⁷, które są niezależne od naszego tekstu, chodzi szczególnie o idee świętowania czy uroczystości. To pasuje do starotestamentowych i żydowskich pojęć na temat szabatu, opartych na Ks. Wyjścia 20,8–10, gdzie nie był to tylko dzień zaprzestania pracy, ale dzień odpoczynku połączonego z oddawaniem Bogu czci¹¹⁸. *Sabbatismos* podkreśla świąteczny charakter i radość, wyrażone chwaleniem Boga i oddawaniem Mu czci i zgadza się z zawartym w Liście obrazem przyszłego „uroczystego zgromadzenia” (12,22) w niebieskim Jeruzalem. Stąd wielu dzisiejszych badaczy zgadza się, że na podstawie powszechnego użycia i kontekstu, wraz z mocnym świadectwem w literaturze żydowskiej, *katapausis* oznacza „miejsce odpoczynku” (choć w innym świecie lub w przyszłości; zob. komentarz do 4,3), a *sabbatismos* wskazuje na świętowanie szabatu. Celowe użycie przez autora tego drugiego słowa w w. 9, które nie jest synonimiczne z *katapausis*, jest zamierzone po to, by wyjaśnić fakt, iż dla ludu Bożego (zarówno świętych Starego Testamentu, jak i wierzących Nowego Testamentu)¹¹⁹ w miejscu Jego odpoczynku będzie trwać „wieczne, uroczyste świętowanie szabatu”¹²⁰.

j. Odpoczynek wierzącego (4, 10)

Autor przedstawia naturę odpoczynku szabatowego. Jak Bóg odpoczywa w siódmym dniu stworzenia, tak kiedy ludzie wchodzą w Boży odpoczynek, odpoczywają od swoich uczynków.

Jednym z pytań w wersecie 10 jest to, kto jest podmiotem domyślnym słów εἰσελθόν i κατέπαυσεν. Argumenty za uznaniem „Jezusa” za podmiot domyślny εἰσελθόν i κατέπαυσεν zostały podsumowane przez Andriessen-Lenglet (75), który poszedł w dużym stopniu za Vanhoye (por. Schierse 1955.134n.), w następujący sposób:

1) „Trzy inne miejsca, gdzie autor Listu używa aorystu oznajmującego ‘wszedł’ [l. poj.] dotyczą wstąpienia Chrystusa do nieba (6,20; 9,12. 24).” To jest dokładnie tak, jak stwierdzono. Pod tym względem (zob. punkt 6 poniżej) kontrast między εἰσερχομαι i

¹¹⁶ Plutarch, *O przesądach* 3 (Moralia 166A).

¹¹⁷ Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem* 23.3; Epifaniusz, *Przeciwko wszystkim herezjom* 30.2.2; *Męczeństwo Piotra i Pawła*, rozdz. 1; *Konstytucje Apostolskie* 2.36.2, wszystkie to jest omówione przez O. Hofius, *Katapausis*, 103–106.

¹¹⁸ Zob. 2 Mch 8:27. Zauważ O. Hofius, *Katapausis*, ss. 106–110; Lane, 1: s. 102.

¹¹⁹ Wyrażenie τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ („lud Boży”) obejmuje zarówno „stary” i „nowy”, ponieważ dla autora Listu do Hebrajczyków jest tylko jeden „lud Boży”. Zob. Ellingworth, s. 255; Weiss, s. 282.

¹²⁰ R. Bogacz, „sabbatismos” w „Życie wieczne,” ss. 248,249).

προσέρχομαι jest znaczący: προσέρχομαι jest prawie zawsze użyte w odniesieniu do wierzących, ogólnie w czasie teraźniejszym (tryb oznajmujący, 4,16; 10,22; imiesłów, 7,25; 10,1; 11,6), czasami w czasie przeszłym dokonanym (12,18 dotyczący Izraela; 12,22), ale nigdy w aoryście. Ale por. εισήλθον (4,6b) i ἠδυνήθησαν εισελθεῖν (3,19), oba odnoszące się do pokolenia pustyni.

2) „Użycie niejasnego wyrażenia w odniesieniu do Boga lub Chrystusa nie jest wcale rzadkie (*inter alia* 2,11; 7,6. 13. 16; 8,3; 10,5. 37; 12,26).” Jednakże użycie nieokreślonych wyrażen nie ogranicza się do przypadków Boga i Chrystusa. Obejmuje też odniesienia do Pisma (2,6; μαρτυρούμενος, 7,8 etc.; διαλέγεται, 12,5; ἐπήγγελλται, 12,26; 4,3–5).

3) „W przypadku stwierdzeń ogólnych, autor Listu używa czasu teraźniejszego, nie aorystu (3,4; 5,1. 14; 6,7n.. 16; 7,7; 8,3. 13; 9,22. 27; 11,16)¹²¹. Jednakże, bez względu na to, jaki jest podmiot domyślny εισέρχομαι w obecnym wersecie, ó εισερχόμενος sugerowałoby myląco raczej proces niż pojedynczy akt (porównaj ó εισερχόμενος, 11,6). Εισελθών prawdopodobnie najlepiej rozumieć jako przypadkowe działanie¹²², a κατέπαυσεν jako gnomiczne – jak zwykle w porównaniach w NT:¹²³ w każdym razie aoryst jest podany w cytacie (Braun, idąc za Delitzsch).

4) „Jesteśmy wezwani do niebiańskiego odpoczynku jako mający współudział z Chrystusem: 2,9; 3,1. 14; Chrystus jest w całym Liście opisany jako ‘Ten, który idzie przed nami’”. Jakkolwiek może to być prawdą w przypadku Listu jako całości, niezwykle jest w tym fragmencie brak bezpośrednich odniesień do Chrystusa; całe działanie w rzeczywistości odbywa się między Bogiem a ludzkością, zarówno w starym, jak i w nowym porządku.

5) „W tej trzeciej części komentarza do Psalmu 95, podano dwa powody, dlaczego naród żydowski nie uczestniczy w Bożym odpoczynku: jest to nieposłuszeństwo pokolenia pustyni (4,6) i ułomność odpoczynku w Kanaanie, zapowiedzi prawdziwego odpoczynku (4,8). Przeciwwstawiony jest temu (chiastycznie) fakt, że Chrystus, jako prawdziwy Jozue, wszedł do odpoczynku (4,10) i że my musimy zrobić wszystko, aby nie przegapić Bożego odpoczynku z powodu braku wiary i nieposłuszeństwa (4,11). Jak sugerowano w komentarzu do w. 8, ta interpretacja wydaje się przypisywać Kanaanowi większą wagę niż to, co widać z tekstu. Tam, gdzie autor chce ustalić typologiczne

¹²¹ Por. Vanhoye s. 98n.

¹²² MHT 3: s. 79f.

¹²³ BD §333[1].

porównanie, jak np. w 3,2 (Jezus i Mojżesz) i 4,2 (pokolenie pustyni i obecne pokolenie), zazwyczaj robi to wyraźnie, a ważne jest, aby nie wtlaczać jego odniesień do ST w pojedynczy wzorzec.

6) „Na koniec, List do Hebrajczyków zawsze używa liczby mnogiej, mówiąc o podejściu chrześcijan do Boga, a tylko liczby pojedynczej, przypominając czytelnikom o możliwych niedociągnięciach (3,12n.; 12,13. 15).” Jest to ogólnie poprawne, jak pokazuje zmiana osoby w 4,11. Jednakże wyjątki obejmują *ὁ προσερχόμενος* w pozytywnym, ogólnym stwierdzeniu w 11,6 oraz liczbę mnogą w ukrytych ostrzeżeniach w 3,16–18. Stosowanie tego przez autora jest raczej dowodem jego wrażliwego podejścia niż ustalonej zasady gramatycznej. Trudno jest, na przykład, zobaczyć jakąkolwiek różnicę w znaczeniu między *ἄνθρωποι* w 5,1; 6,16; 7,8. 18; 9,27 a generycznym *ἄνθρωπος* w 2,6a (= Ps 8, 5); 8,2; 13,6 (= Ps 118,6) lub między *πᾶς ... ἄρχιερέως* w 5,1; 8,3; 10,11, *οἱ ἄρχιερεῖς* w 7,27n., a generycznym *ὁ ἄρχιερέως* w 9,25.

Kontekst sugeruje raczej odniesienie ogólne, a nie chrystologiczne. Cały argument ma na celu zachęcenie słuchaczy, aby zajęli swe własne miejsce w Bożym *κατάπαυσις*; nigdzie indziej nie ma jasnego odniesienia do miejsca odpoczynku Chrystusa (choć 1,14 = Ps 110,1 można zrozumieć w tym sensie). Nie znaleziono wystarczających podstaw dla interpretacji chrystologicznej w. 8, a wezwanie do czytelników w w. 11 jest nieco nagłe (i *οὖν* jest trudniejsze), jeśli w. 10 rozumie się chrystologicznie. Na bardziej ogólnym gruncie, trudno zrozumieć, dlaczego, jeśli autor chciał powiedzieć o wejściu Chrystusa do Bożego miejsca odpoczynku, nie powiedział o tym wprost.

Γάρ wprowadza powód wcześniejszego stwierdzenia (Westcott) lub, co może bardziej prawdopodobne, rozwinięcie jego wniosków. *Ὁ ... εἰσελθὼν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ* jest najpełniejszym odniesieniem do Ps 95,11 od w. 1 i nadaje większą wagę temu, co następuje później.

Τῶν ἰδίων jest emfaticzne, jak w 7,27, ponownie ustalając odniesienie do Boga po poprzednim *αὐτοῦ*, odnoszącym się do wierzącego; por. też 9,12; 13,12;¹²⁴ por. Spicq 1982.337–344. *Ἔργων* jest domniemane. *Ὁ θεός* jest emfaticzne ze względu na pozycję, inaczej niż jego wystąpienie w w. 4.

Jozue i Kaleb otrzymali odpoczynek na ziemi, w Kanaanie. Jednak odpoczynek dany tym, którzy należą do Jezusa Chrystusa jest nieporównywalnie większy niż ten dany za

¹²⁴ Por. Spicq 1982. ss. 337–344.

Jozuego. Autor pokazuje, że ci, którzy wejdą do odpoczynku obiecane go przez Boga, odpoczną od swoich uczynków.

k. Ostrzeżenie, aby nie iść za przykładem nieposłuszeństwa (4, 11)

Paragraf, który zaczął się od ostrzeżenia „Lękajmy się” (w. 1), kończy się teraz podobnym wezwaniem: *Starajmy się więc wejść do owego odpoczynku*¹²⁵. Te upomnienia i powtórzenie wyrażenia o wejściu do Bożego odpoczynku (ww. 1, 11) zaznaczają dwa końce paragrafu. W ww. 1–11 uwaga skupiała się na otwartej obietnicy wejścia do miejsca boskiego odpoczynku i charakterze świętowania boskiego szabat. Celem jest danie słuchaczom nadziei. Ale nawet tutaj mocna zachęta, która ma skłonić ich do pozytywnej reakcji jest przedstawiona w ramach tych dwóch ostrzeżeń i stąd ma być odczytana w ich świetle. *Dlatego*¹²⁶ słuchacze są przynaglani do tego, aby dołożyć wszelkiego wysiłku¹²⁷, aby wejść do ‘tego miejsca odpoczynku’–odpoczynku już wspomnianego w Psalmie 95 i Rodzaju 2 – i uczestniczyć w radosnych obchodach „świętowania szabat” wokół Bożego tronu.

Ekshortacja ta zakłada, że wierzący wchodzą do Bożego odpoczynku (w. 3) i że ich życie powinno się cechować gorliwością i wytrwałością. Napomnienie to nie pomija też faktu, że Izrael nie osiągnął Bożego odpoczynku z powodu niewiary i nieposłuszeństwa (zauważ podsumowanie w 3,17–18; 4,6). Jeśli jednak słuchacze będą sumienni w swoich wysiłkach, unikną¹²⁸ popadnięcia w „nieposłuszeństwo tego samego typu”¹²⁹, jak pokolenie pustynne. Pojęcie „upadek”, które przez niektórych jest rozumiane jako ‘być zniszczonym’,¹³⁰ jest pokrewne idei „odwrócić się od żyjącego Boga” (3,12). Bliskość

¹²⁵ W każdym przypadku ostrzeżenie powstaje przez użycie nawołującej formy trybu łączącego w pierwszej osobie liczby mnogiej, φοβηθῶμεν (‘Bójmy się’, v. 1) i σπουδάσωμεν (‘uczynimy wszelki wysiłek’, v. 11), gdy autor utożsamia się ze swymi słuchaczami i dołącza się do napomnienia.

¹²⁶ Otwierające οὖν (*dlatego*) podejmuje wniosek z w. 9 *Pozostaje ... odpoczynek szabat dla ludu Bożego*.

¹²⁷ σπουδάζω może oznaczać ‘szybko postępować’ i stąd ‘spieszyć się, pospieszać’ (2 Tm 4,9, 21; Tt 3,12), ale w Hbr 4,11 oznacza ‘dołożyć wszelkich starań’ (Gal 2,10; Ef 4,3; 1 Tes 2,17; 2 Tm 2,15; 2 P 1,10; 3,14). C. Spicq, *TLNT* 3: ss. 276–285, szczeg. s. 278; Louw i Nida §25.74, również §68.63; BDAG, s. 939.

¹²⁸ Słowo ἵνα μή (lit.) „aby nie” wskazuje negatywny cel ich sumiennego wysiłku.

¹²⁹ Słowo ὑπόδειγμα ma powszechne znaczenie „model” lub „wzorzec” i może być albo pozytywne, albo negatywne. Tak C. Spicq, *TLNT* 3: ss. 403–405. BDAG, s. 1037, słusznie zauważa, że termin ten odnosi się nie do przykładu nieposłuszeństwa, ale przykładu zagłady będącej skutkiem nieposłuszeństwa. TNIV odczytuje: *[tak niech, aby nikt] nie zginął, podążając za ich przykładem nieposłuszeństwa*. Na temat użycia ὑπόδειγμα jako technicznego typologicznego terminu zob. 8,5; 9,23.

¹³⁰ Tak np. Ellingworth, s. 259. Czasownik πίπτω (‘upaść’) jest przedstawiony tutaj w BDAG, s. 815, jako oznaczający *upaść* w sensie transcendentnym lub moralnym, *zostać całkowicie zniszczonym ...* (prawdopodobnie w odniesieniu do sądu ostatecznego).

znaczeń tych dwóch wyrażen jest wzmocniona przez fakt, że 3,12 i 4,11 tworzą ramy części opartej na ekspozycji Psalmu 95 i zawierają ostrzeżenie w 3,12–19 oraz obietnicę w 4,1–11. Nawiązanie do Bożego sądu w idei „upadku” zgadza się z zakończeniem ekshortacji (4,12–13), która mówi o Bogu jako o Tym, przed którym musimy zdać rachunek.

Na początku tej długiej części (3,12) opartej na Psalmie 95, zauważyliśmy, że otwierająca forma rozkazująca „uważajcie” ostrzegała całą społeczność przed niebezpieczeństwem odstępstwa ze strony któregokolwiek z jej członków („ktokolwiek z was”). Opieka duszpasterska nad kongregacją dotyczyła każdego członka: każdy jest przynaglany, aby pilnować współbraci i siebie samego. Te obawy o każdego brata i siostrę, zarówno konkretne, jak i emfatyczne, ponownie pojawiają się na początku paragrafu (4,1) i znów są wyrażone na końcu, gdy autor, w ostatnim nawiązaniu do Psalmu 95, przypomina słuchaczom o tym, jak Izrael nie osiągnął Bożego odpoczynku z powodu nieposłuszeństwa¹³¹.

Dzień ostatecznego odpoczynku jeszcze nie nadszedł; stąd autor przekazuje główny punkt akapitu, wyciągając wniosek z obietnicy przyszłego odpoczynku. Wierzący (autor się włącza w pierwszej osobie liczby mnogiej) powinni pilnie wejść w ten odpoczynek. Nie mogą brać za pewnik Bożych obietnic, jeśli oddalają się od orędzia Jezusa Chrystusa. Autor powraca do miejsca, skąd zaczął (3,7-11), przypominając swoim odbiorcom przykład, jaki dało pokolenie na pustyni. Nie posłuchali nakazów Boga z powodu niewiary i nie weszli do Kanaanu. Adresaci tego Listu muszą uważać, aby nie popełnić takich samych grzechów.

I. Zakończenie ekshortacji (4, 12-13)

Istnieją różne poglądy na temat miejsca tych wersetów w strukturze całej księgi. Niektórzy uważają, że ten fragment jest podsumowaniem fragmentu 3,7-4,11 lub 3,1-4,13. Vanhoye, z którym zgadza się Montefiore, traktuje 4,14 jako koniec pierwszej części podziału rozciągającego się od 3,1 do 5,10. Vanhoye zauważa, że „nasz autor, zamiast

¹³¹ Wzmianka o ἀπειθεία („nieposłuszeństwo”) na zakończenie tej części Hebrajczyków jest ostatnim bezpośrednim odniesieniem do tego tematu. Attridge, s. 132 n. 119, idąc za A. Vanhoye, *La structure*, ss. 97–98, uznaje to za przykład terminu, który jest „charakterystyczny dla pojedynczej, dobrze zdefiniowanej części tekstu”.

zmienić temat, podejmuje go na nowo jako całość na każdym nowym etapie” (103, por. 84).

Ta długa część od 3,1 do 4,11 jest zakończona przez mistrzowski fragment literacki, który podkreśla moc i skuteczność Bożego słowa oraz niemożliwość ucieczki przed jego sądem. Pierwsza część, według Vanhoye’a, wyróżnia się powtórką odnośników w 3,1 i 4,14 do Jezusa jako arcykapłana, do nieba i do wyznania chrześcijańskiego. Jednakże większa przerwa pojawia się po w. 13, a nie po w. 14; οὐν w w. 14 sugeruje ważniejsze przejście niż γάρ w w. 15; istnieją też powiązania między w. 14 (ἔχοντες ... ἀρχιερέα) i w. 15 (ἔχομεν ἀρχιερέα).

Dodatkowym argumentem za takim podziałem jest wewnętrzna spójność samych ww. 12–13. Są one poetyckie w stylu, z dużą liczbą niezwykłych słów, językiem przenośni i sporą, choć niemonotonną liczbą terminów z mocnym akcentem padającym na ostatnią sylabę. Inne cechy poetyckie obejmują kumulację słów i wyrażeń o nakładającym się znaczeniu oraz pewną niejasność konstrukcji.

Praca Vanhoye została poszerzona przez G.H. Guthrie’ego w jego rozprawie w 1991 r., szczególnie w odniesieniu do przejściowych środków wyrazu wykorzystywanych w Liście do Hebrajczyków¹³². Lane przedstawił przegląd jego pracy¹³³, włącznie z poniższym zarysem, opartym na analizie strukturalnej Guthrie’ego.

	Ekspozycja	Ekshortacja
1,1-4	Wstęp	
1,5 – 2,18	I. Pozycja Syna w stosunku do aniołów	
1,5-14	A. Syn jest wyższy od aniołów	
2,1-4		Ostrzeżenie: związane z odrzuceniem Słów Najwyższego Pana
2,5-9	ab. Najwyższy Syn stał się czasowo niższy od aniołów (pośrednia transformacja)	
2,10-18	B. Syn stał się niższy od aniołów (tj. wśród ludzi), aby cierpieć i umrzeć	
3,1-6		Ekshortacja na temat wierności
3,7-19		(1) Rozważenie wierności Jezusa– większej od Mojżesza
4,1-11		(2) Izrael przykładem niewierności

¹³² G. H. Guthrie, “The Structure of Hebrews: A Text-Linguistic Analysis” (Ph.D. diss., Southwestern Baptist Theological Seminary, 1991). Od tego czasu opublikowane jako tom 73 *Novum Testamentum Supplements* (Leiden: Brill, 1994) oraz w *Biblical Studies Library* (Grand Rapids: Baker, 1998).

¹³³ Lane, *Hebrews*, 1:xc-xcviii.

3. Wnioski dotyczące struktury *Listu do Hebrajczyków*

W świetle podsumowanej powyżej pracy, szczególnie Vanhoye'a, Lane'a i Guthrie'go, wydaje się, że lepiej traktować strukturę Listu w kategoriach nacisku na napomnienia. Oznacza to, że głównym przesłaniem księgi są fragmenty z napomnieniami (ostrzeżenia). Części ekspozycyjne służą jako doktrynalne podstawy tych ostrzeżeń. Akcent pada więc na:

„W Liście do Hebrajczyków pareneza ma pierwszeństwo przed tezą w wyrażeniu celu autora. Argumentacja służy ekshortacji.” „Powtarzająca się ekshortacja i fakt, że pojawia się ona blokami w całej homilii wskazują, że pareneza utrzymuje różne części dyskursu razem jako jednolitą całość. Dominującym motywem w Liście do Hebrajczyków jest pareneza”.

a. Wszechwidząca moc Bożego słowa (4, 12)

Ὁ λόγος τοῦ θεοῦ znajduje się tylko tutaj i w 13,7, gdzie wyraźnie odnosi się do chrześcijańskiego przesłania. W obecnym, głównie niechrystologicznym kontekście, możliwe jest szersze odniesienie, a mianowicie do Bożego ostrzeżenia wobec swego ludu w czasach ST i NT (por. w. 11)¹³⁴. Jest tu dopełniacz podmiotu: nie jest to przesłanie o Bogu, ale wypowiedziane przez Boga. Rozróżnienie, na które powołują się niektórzy badacze pomiędzy ὁ λόγος τοῦ θεοῦ jako wskazującym bezpośrednio odniesienie do Boga, a ῥῆμα θεοῦ jako Boże słowo w działaniu należy sprawdzić w każdym kontekście. Słowo Boga jest spersonifikowane. Jednakże większościowy pogląd patrystyczny i średniowieczny, że wyrażenie to odnosi się do Syna, jak w Ap 19,15. 21 (ale nie Ef 5,17), nie ma poparcia ani w bezpośrednim kontekście tutaj, ani w Liście jako całości. Niektórzy Ojcowie przyjmują, że ὁ λόγος τοῦ θεοῦ oznacza słowo głoszone jako prawo, ewangelię lub ogólnie w piśmie. Oba wyjaśnienia znajdują się u Orygenesa i u Augustyna¹³⁵. Chrystologiczne wyjaśnienie ogólnie porzucono od czasów Kalwina, nawet odrzucił je A. T. Hanson, który interpretuje poprzedni fragment chrystologicznie. Gdyby słowo Boże

¹³⁴ Ellingworth, s. 260.

¹³⁵ Zob. Bleek II.ss. 558–60; Riggenbach s. 109f.

miało tu oznaczać Chrystusa, nikt nie oczekiwałby, że będzie On porównany z obiektem nieożywionym, takim jak broń¹³⁶.

Słowo Boga jest określone coraz bardziej szczegółowymi terminami, jak ζῶν ... ἐνεργής, τομώτερος ... , δίκνουμένος ... , i κριτικός. Słowo żywego Boga (3,12; por. 9,14; 10,31; 12,22) samo jest słowem żywym (Pwt 32,47; Iz55:11; Jn 6,63. 68; 7,38; 1 P 1,23).

Główny nacisk tych wersetów jest na moc Boga i stąd moc słowa, aby badać i rozpoznawać. Jest tu nawiązanie do Jego władzy sędziowskiej, a możliwe, że i bezpośrednio do Jego władzy, aby zniszczyć winnych (Mdr 19, 15–17), gdzie Boże słowo lub nakaz (ἐπιταγή) jest porównany z mieczem zadającym bóle śmierci. Jednakże niszcząca moc Bożego słowa nie jest podkreślana, a wersety te są w równowadze między ostrzeżeniem w w.11 a zachętą w ww. 14-16. Możemy zobaczyć podobną sytuację, gdzie autor zaczyna chwalić Boga w punkcie zwrotnym argumentu, por. Rz 11,33–36¹³⁷.

Ζῶν jest emfaticzne z racji swej pozycji, przypominając ἀπὸ θεοῦ ζῶντος w 3,12. W niektórych kontekstach „żywy” może oznaczać „dający życie” (np. Ps 119(118),25, ζῆσον με κατὰ τὸν λόγον σου, por. Pwt 8,3), ale w tym kontekście sugeruje raczej boską władzę sędziowską.

Ἐνεργής, tutaj, jak w 1 Kor 16,9, ma aktywne znaczenie „efektywny, potężny,” a nie pasywne znaczenie ἐνεργός, jakie jest w niektórych papyrusach. Ἐνεργός jest też użyte aktywnie na określenie pracującego młyna, a w Ezd 46,1 – dni roboczych. Jednak wydaje się, że najlepsze tłumaczenie tego słowa w tym kontekście jest „skuteczne”, choć jego podstawowe znaczenie mówi o jego mocy. Również prorocy głosili skuteczność słowa Bożego – „To słowo, które wychodzi z ust moich nie wraca do mnie bezowocnie, dopóki nie dokona tego, co chciałem, i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa.” (Iz 55,11).

Ἐπὲρ πᾶσαν μάχαιραν ... jest emfaticzne; gdzie indziej w Liście jest użyte ὑπὲρ (→ 1,4), po którym następują przymiotniki w stopniu wyższym i najwyższym.

Użycie μάχαιρα (11,34. 37) pobudza do dwóch pytań: (1) typ broni, o której mowa, i (2) skojarzenia związane z tym terminem, szczególnie w metaforycznych wyrażeniach takich, jak to. Zarówno w grece klasycznej, jak i współczesnej, ῥομφαία jest dużym mieczem, podczas gdy μάχαιρα to nóż lub szabla (por. współczesny język grecki – μαχαίρια, dźgnięcie). To rozróżnienie praktycznie znika w LXX, gdzie oba terminy często występują i są zazwyczaj tłumaczone jako *herēb* (w Rdz 1,6. 10 μάχαιρα na określenie noża ofiarniczego; por. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* 6.190 [9.5]). W 1 Mch 4,6

¹³⁶ Zob. Clavier.

¹³⁷ Zob Trompf; Proulx-Alonso Schökel; Vanhoye 1974b.

i 2 Mch 5,13, μάχαιρα musi oznaczać „miecz”; w Joz 5,2 „nóż,” jak prawdopodobnie w Łk 22,38. W NT, μάχαιρα jest powszechniejsze niż ρομφαία, ale znaczenia bardzo się pokrywają: oba terminy są związane z boskim sądem (μάχαιρα, Ap 13,10; ρομφαία, Ap 1,16; 2,12), z przemocą sądową lub prześladowaniami (μάχαιρα, Mk 14,43; Dz 12,2; Hbr 11,34. 37; ρομφαία, Ap 6,8) i, jak w obecnym wersecie, ze słowem Boga (μάχαιρα, Ef 6,17; ρομφαία, Ap 15, 21). W obecnym kontekście znaczenie raczej odnosi się do Bożej mocy, poprzez Jego słowo, aby badać, sądzić, a jeśli to konieczne, by zniszczyć winnych. Obraz noża jest właściwszy, aby przedstawić ideę badania, co jest bezpośrednio wyrażone w tekście; tradycyjne tłumaczenie „miecz” wyraża podstawową myśl na temat boskiego sądu¹³⁸.

Δίστομος; cf. Jdg. 3:16 dosłownie; Ps 149,6; Prz 5,4; Syr 21,3; Ap 1,16 i 2,12 w przenośni; zawsze z μάχαιρα lub ρομφαία. Oba wyrażenia niosą ze sobą ideę skuteczności broni; nie ma tu sugestii o alegoryzacji dwóch ostrzy¹³⁹. Przenikająca siła słowa, nawet głoszonego przez proroka, wyrażona jest w Iz 49,2; podobny język jest użyty w pismach rabinistycznych na temat Prawa¹⁴⁰.

Διϊκνέομαι, „przebijać, przenikać, przechodzić” jest użyte dosłownie w Wj 26,28 w opisie Przybytku; gdzie indziej w odniesieniu do pocisków¹⁴¹, w odniesieniu do myśli, por. Syr 7,23; Łk 2,35. Tym, co dzieli, jest słowo Boga, a nie bezpośrednio μάχαιρα.

ἄχρι („aż do”) tutaj dotyczy przestrzeni, nie czasu jak w 3,13; 6,11. Μερισμός, zarówno tutaj, jak i w 2,4, odnosi się do skutku procesu, ale w 2,4 jest mowa o procesie podziału (por. Joz 11,23 na temat podziału Ziemi Obiecanej), podczas gdy tutaj jest to rozdzielenie lub oddzielenie; μερισμοί jest użyte w 2 Ezd 6,18 w odniesieniu do zmian lewitów. Znaczenie „punkt rozdziału” nie jest potwierdzone, a znaczenie „do miejsca (punktu), w którym dusza i duch... się rozdziałają” jest samo w sobie trudne.

Konstrukcja i znaczenie następujących słów są niejasne. Właściwym tekstem jest prawie na pewno ψυχῆς καὶ πνεύματος. Kolejność nie sugeruje skali zstępującej, gdzie ἄρμων τε καὶ μυελῶν reprezentuje cielesny aspekt natury ludzkiej; nie ma też żadnego oczywistego związku między rzeczami w dwóch parach, czy to chiastycznie, czy w paraleli. Możliwe znaczenia to:

- (1) trójpodział na duszę, ducha i narządy cielesne (por. 1 Tes 5,23);

¹³⁸ Zob. Hofius 1971; W. Michaelis in *TDNT* 4 .ss. 524–527.

¹³⁹ Jak u Tert. *Adv. Jud.* 9 i Aug. *Civ.* 20.21 (P. E. Hughes).

¹⁴⁰ Spicq 1982.ss. 152f.

¹⁴¹ Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* 13:96.

(2) rozdział między duszą i duchem z jednej strony, a stawami i szpikiem kostnym z drugiej strony (Bengel);

(3) rozdział między każdą z czterech rzeczy (tak Bleek, Michel, Héring);

(4) w duszy, w duchu oraz pomiędzy stawami i szpikiem (Braun). Spicq¹⁴², a za nim Sowers¹⁴³, łączy (1) z rozróżnieniem dokonany przez Filona między duszą zwierzęcą a racjonalną zasadą. Przeciwno (1) jest prawdopodobieństwo, że καί i τε καί są zwykłymi wariantami stylistycznymi, jak prawdopodobnie w 2,4. Przeciwno (2) i (4) – stawy i szpik nie dotyczą się i nie jest konieczne, choć nie niemożliwe, sugerować, że autor myślał, że się dotyczą. (3) jest najbardziej spójne, chociaż w zastosowaniu do ἀρμῶν musiałoby oznaczać oddzielenie kości jednej od drugiej w stawie¹⁴⁴.

Nie jest też pewne, czy ἀρμῶν τε καὶ μυελῶν należy rozumieć dosłownie czy w przenośni. Jednakże dosłowne i przenośne skojarzenia dotyczące części ciała nie są oddzielone w antropologii biblijnej, która nie rozróżnia ostro między funkcjami fizycznymi a psychicznymi (por. καρδία poniżej). Prawdopodobnie błędem jest szukanie dokładnej definicji w tak poetyckim fragmencie. Znaczenie ogólne jest wyraźnie takie, że aktywna moc Bożego słowa dosięga najgłębszych zakątków ludzkiego istnienia, aby odsłonić je i osądzić. Pozytywny odpowiednik tej idei można znaleźć w 10,19–25.

Ψυχή („dusza”) użyte jest samo w 6,19; 10,38 = Ha 2,4; 10,39, w znaczeniu bliskim do „życia”. πνεῦμα w l. pojedynczej nie występuje nigdzie indziej w Hebrajczykach w odniesieniu do ducha ludzkiego, jednak kontrast między poczuciem bezpieczeństwa ludzi, którzy polegają na sobie a surowością boskiego sądu jest najwyżej domyślny.

Κριτικός¹⁴⁵ oznacza zdolność rozpoznawania. Zarówno kontekst, jak i pochodzenie sugerują władzę sądenia. Temat Boga jako sędziego, chociaż tradycyjny (κρίμα, 62), jest też ważny dla własnej myśli autora i pojawia się ponownie w kulminacyjnym miejscu Listu (12,23, κριτῆς θεός; por. κατακρίνω z ludzkim podmiotem, 11,7).

Ἐνθύμησις może odnosić się do ludzkiej woli, w przeciwieństwie do ἔννοια w bardziej intelektualnym sensie. Jednakże w obecnym fragmencie ważniejsze jest to, co te dwa terminy mają wspólnego jako odnoszące się do ludzkich władz cielesnych i umysłowych. W LXX, gdzie ἐνθύμησις nie występuje, ἐνθύμημα jest ogólnie

¹⁴² Spicq l. s. 52n.

¹⁴³ Sowers, s. 68n.

¹⁴⁴ W oparciu o Ellingworth, s. 462n.

¹⁴⁵ F. Büchsel in *TDNT* 3. s. 943; Philo, *Mut. Nom.* s. 110; cf. Simpson s. 37n.

pejoratywne, w przeciwieństwie do ἔννοια. Tutaj, pomiędzy ostrzeżeniem w. 11 a zachętą w ww. 14–16, kontekst zostawia kwestię znaczenia otwartą. Καρδία, zob. 3,12.

b. Bóg sędzią wszystkich (4,13)

Autor gładko przechodzi od słowa Bożego do samego Boga, sugerowanego poprzednika αὐτοῦ (dwukrotnie) i ὅν w wyrażeniu końcowym. Dwa główne zdania są paralelne – podwójne negatywne stwierdzenie w zdaniu pierwszym pojawia się jako pozytywne stwierdzenie w drugim zdaniu.

Κτίσις oznacza więc „istotę”, a nie „stworzenie” jak w 9,11; paralela do πάντα sugeruje, że w skład wchodzi inne ludzkie istoty. Ἀφανής użyte jest w odniesieniu do mądrości w Syr 20,30; 41,14 w sensie „niewidzialny”; tutaj kontekst wymaga znaczenia „ukryty”¹⁴⁶. Idea tego, że dla Boga wszystko jest widoczne jest powszechna w literaturze klasycznej (np. Seneka, *Ep.* 83:1), w ST (np. Ps 139) i w innych pismach żydowskich (Aristeas 132f.; 2 Bar. 83:3).

Ἐνώπιον znajduje się w tekstach hellenistycznych jako odpowiednik klasycznego πρό, oraz często w LXX, Ew. św. Łukasza-Dzieje i Apokalipsie, szczególnie w odniesieniu do Boga, jak tutaj i w 13,21*. ἐνώπιον τοῦ θεοῦ w kontekście prawnym, zob. Wj 22,9 (EVV 8); → 6,16.

Γυμνά* tutaj ma sens przenośny jako „odsłonięty”, „wystawiony na badanie”, być może wyrażając pogląd z 2 Kor 5,3 i z literatury świeckiej (Bauer s.v.), że Bóg widzi duszę człowieka poprzez powłokę cielesną.

Héring (podobnie też Montefiore) przyjmuje τετραηλισμένα i γυμνά raczej jako dopełniające się nawzajem niż synonimiczne: „słowo Boże powala przeciwnika i obnaża go, pozbawiając go jego broni” (γυμνά). Tu następuje inwersja tych dwóch terminów, ale poza tym przedstawia dobre znaczenie słowa, które występuje zbyt rzadko, aby być tylko martwą metaforą.

Πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος może oznaczać „komu musimy (wszyscy) zdać sprawę”, „z którym musimy się liczyć”¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Spicq SB, cytuje Mugler s. 68n.

¹⁴⁷ G. Kittel w *TDNT* 4. s. 73, 104; Bauer s.v. 2e; Braun, Attridge, Lane, Grässer), którzy jednakże wspominają o możliwości poglądu „ten, o którym mówimy (= ja)”.

d. Alternatywne interpretacje Hbr 4,12-13

1. Gene R. Smillie – Działanie uzdrawiające Słowa Bożego na ludzkie serce¹⁴⁸

Cel tego przesywającego, przenikającego, rozdzielającego i osądzającego działania żywego i działającego Słowa w ludzkiej duszy, duchu i sercu nie jest otwarcie określony; trzeba się go domyślić z kontekstu. Ta analiza jest kluczowa. Całe znaczenie perykopy 4,12-13 będzie się różnić w zależności od tego, czy słowo/miecz zinterpretuje się jako karzące, jako wykonawcę Bożego gniewu, czy jako coś łagodniejszego.

Guthrie nazywa to „aktywną siłą sądu” i wymienia 4,12-13 wśród ostrzeżeń (przypis 29), podczas gdy Attridge zgadza się, że „zastosowanie skupia się na Bogu, wszystkowiedzącym sędzi. Dlatego jest to surowe słowo ostrzeżenia ...zrównoważone następującymi potem uwagami na temat Chrystusa jako miłosiernego Arcykapłana”¹⁴⁹. Bonsirven nazywa Słowo w 4,12-13 „nieubłagany szafarzem sprawiedliwości”, podczas gdy Lane ostrzega przed „straszną perspektywą sądu oczekującą ludzi w ww.11-13”¹⁵⁰.

Ten rodzaj teologizowania na temat Hbr 4,12 opiera się na idei, że autor porównuje Słowo Boże do śmiertelnościanego miecza, i można przedstawić szerokie rozumowanie na poparcie tego wniosku. Porównanie języka i miecza jest metaforą często spotykaną w Piśmie (Iz 49,2; Oz 6,5; Prz 5,4), tak jak bardziej bezpośredni i uderzający obraz miecza o dwóch ostrzach (ῥομφαία δίστομος), wychodzącego z ust Chrystusa w Ap 1,16 i 2,12 oraz z ust tego, którego imię brzmi ὁ λόγος τοῦ θεοῦ w Ap 19, 15.21 (w tych dalszych wersach jest to wyraźnie miecz sądu, który zabija armie tych ludzi, którzy szli za bestią i fałszywym prorokiem). Obraz języka i miecza można też często napotkać zarówno u pisarzy rabinistycznych, jak i świeckich, jak też w aramejskim papirusie z Elefantyny z V w. przed Chr.

Chociaż waleczny „miecz Ducha, którym jest Słowo Boże” w Ef 6,17 często subtelnie wpływa na postrzeganie przez czytelników odnośnika i znaczenia Hbr 4,12, to prawdopodobnie nie powinien tak być rozumiany.

W każdym razie, przytłaczające wrażenie wywołane w Hbr 4,12, czy to z tego tekstu, czy z innych, jest wrażeniem niszczącego miecza sądu lub kary. W samym Liście termin

¹⁴⁸ Na podstawie Gene R. Smillie, "ὁ λόγος τοῦ θεοῦ" in *Hebrews 4:12-13 Novum Testamentum*, Vol. 46, Fasc. 4 (Oct., 2004), ss. 338-359.

¹⁴⁹ Attridge, *Hebrews*, s. 134.

¹⁵⁰ Joseph Bonsirven, „Un justicier impitoyable”, TNT (Paris:Montaigne, 1951), s. 412.

μάχαιρα występuje jeszcze dwa razy – w 11,34 i 37, i w obu przypadkach jest wyraźnie narzędziem śmierci. Co więcej, w kilku częściach tego Listu, gdzie występują napomnienia (np. 2,1-3; 10,28-31), autor czyni aluzję do tych, którzy nie chcieli być posłuszni Słowu w przeszłości, aby stworzyć argument *a fortiori* o tym, jak o wiele bardziej będzie zasługiwał na karę ten, kto ignoruje obecne objawienie przyniesione przez Jezusa Chrystusa i Jego posłanników. W świetle tego wszystkiego, nie bez powodu wielu odczytuje sąd w metaforze „miecza” w 4,12, szczególnie w kontekście wcześniejszego argumentu autora, który ostrzega kilkakrotnie od 3,7 ostrzega kilkakrotnie przed tym, aby nie być jak niewierzące pokolenie, które Bóg ukarał na pustyni.

Nowotestamentowe *hapax legomenon* τετραχλισμένα, następujące bezpośrednio w w. 13 też przyczynia się do tego wrażenia. Oznacza obnażenie szyi i odchylenie głowy, jak np. w przygotowaniu do ofiarniczego podcięcia gardła.

Ale trzeba zapytać, czy rzeczywiście taki był zamiar autora Listu, aby Słowo Boże było rozumiane jako straszliwe narzędzie śmierci, mordując i rozczłonkując ciało osoby, do której jest zwrócone. Tak niszcząca idea znaczenia 4,12-13 zaprzecza temu, co ten sam autor ma do powiedzenia później o jedynej na zawsze, całkowicie wystarczającej ofierze Jezusa. Co więcej, jak zobaczymy poniżej, rozmach retoryki poprzedzającej tę perykopę, jak również zachęcający ton tego, co następuje natychmiast po niej nie pasują do obrazu kata dzierżącego swój miecz. Ponieważ po tym fragmencie następuje radosna zachęta do wyznawania wiary w naszego współczującego i pomocnego arcykapłana Jezusa, do trzymania się mocno wiary, którą wyznajemy i do zbliżania się do tronu łaski z ufnością, aby otrzymać miłosierdzie i łaskę (w.14-16), trudno sobie wyobrazić, że ww. 12-13, tuż przed tymi radosnymi myślami, mogłyby odnosić się do sądu i kary śmierci.

Z drugiej strony, jeśli zamiast metafory tutaj odnoszącej się do śmierci przez poćwiartowanie, autor czyni aluzję do uzdrawiającej interwencji Bożego Słowa, byłoby to spójne z kontekstem występującym zarówno przed, jak i po. Proponujemy, że język metaforyczny ww. 12 i 13 może pochodzić z medycyny I wieku, opisując zabieg chirurgiczny, który ma na celu wydobycie tego, co niezdrowe i uleczyć to, uzdrawiając pacjenta. Wyrażenie ἀφανής ἐνώπιον αὐτοῦ, πάντα δὲ γυμνὰ καὶ τετραχλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, (w.13) może równie dobrze opisywać pacjenta na sali operacyjnej: wyciągniętego i obnażonego przed oczami chirurga, który trzyma bardzo ostry, dwustronny nóż chirurgiczny (lub „skalpel”, jeśli użyjemy współczesnego terminu)¹⁵¹.

¹⁵¹ Szczegółowy opis przygotowania pacjenta do zabiegu chirurgicznego, zob. Gene R. Smillie, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, s. 347.

Wynikający z tego obraz: „wszystko odkryte i odsłonięte jest przed oczami ...”, jak pacjent przygotowany do operacji, wydaje się bardzo trafne, jeśli chodzi o znaczenie. Jeśli ten obraz tego, do czego autor czyni aluzję w Hbr 4,12-13 jest dokładny, działanie odnośników w tym paragrafie zmieniłoby się w znaczny sposób. Rozumiana w ten sposób, cała perykopa znalazłaby się w centrum, oprócz śmiertelnej aluzji towarzyszącej bardziej powszechnym konceptualizacjom jako metafory Bożego Słowa w postaci pałasza. Fragment można teraz rozumieć jako dobroczynną, choć bolesną, wiwisekcję ludzkiej duszy dokonaną przez Wielkiego Lekarza, używającego swego Słowa jako ostrego narzędzia. To narzędzie przeszywa (διυκνούμαι) tak głęboko, że dzieli duszę i ducha, stawy i szpik, oddzielając κριτικὸς.

Tak rozumiany, tekst mówiłby, że kiedy czytelnicy słyszą Boże Słowo, są całkowicie odsłonięci, jak pacjent przed chirurgiem; ten, do którego Słowo jest skierowane jest całkowicie otwarty na jego badawczy i całkowicie uzdrawiający skutek w jego życiu.

Obiektem tej ostrożnej operacji jest serce, słowo „o tematycznej ważności w Liście jako całości, a szczególnie w Hbr 3,7 – 4,13”. καρδία jest rzeczywiście wyraźnie widoczne w bezpośrednio poprzedzającym kontekście: w 3,8.10.12.15 i 4,7 mowa jest konkretnie o *twardości* serca (rozumianej tutaj jako niewiara). Byłoby to w zgodzie z troską autora we wcześniejszym kontekście, że 4,12-13 proponuje rozwiązanie tego problemu „twardości serca”. Słowo Boże przenika przez ochronne zewnętrzne warstwy natury człowieka, które otaczają ukryte ludzkie serce, odcinając „ciało”, jeśli pożyczymy aluzję z Pawłowej metafory, którą autor mógł dobrze znać.

Chcąc obnażyć i radykalnie wydobyć serce z jego twardej skorupy, wydobyć jego „cielesną naturę”, aby człowiek mógł zostać odnowiony i uzdrowiony, można opisać to metaforycznie jako „obrzezanie serca”. Autor nie stosuje tutaj tego terminu, ale niektórzy czytelnicy postulują, że ta perykopa może być delikatną aluzją do tego procesu. Dobrze pasowałaby do biblijnej koncepcji obrezania serca.

„Obrzezanie serca” jest kluczowym biblijnym wyrażeniem na opisanie właściwej relacji w przymierzu z Bogiem. Dodatkowo do języka nakazów w Pwt 10,16, gdzie Izraelici słyszą „Obrzezajcie... i nie usztywniajcie karku”, i w Jr 4,4 – „Obrzeźcie się ze względu na Pana i odrzućcie napletki serc waszych, mężowie Judy i mieszkańcy Jerozolimy, bo inaczej gniew mój wybuchnie jak płomień i będzie płonął, a nikt nie będzie go mógł ugasić z powodu waszych przewrotnych uczynków”, już w Pwt 30,6 jest złożona obietnica, że gdy Izrael pójdzie za karę w niewolę, to potem powróci ... Podczas

gdy nadzieja na taką ewentualność pojawiała się krótko przed czasami NT (przyp.56), był to stan, którego Izraelowi nie udawało się osiągnąć w Starym Przymierzu.

Podsumowując, istnieje możliwość zrozumienia, że podstawą interpretacji Hbr 4,12-13 jest język i metaforyka chirurgiczna, gdzie Słowo Boże jest porównane do ostrego narzędzia chirurgicznego używanego w celu leczenia. Smillie uważa też, że naturalna progresja myśli, która wynikałaby z takiej interpretacji Hbr 3 i 4 – od problemu zatwardziałego, niewierzącego serca omawianego cały czas od 3,7 do obrazu „operacji serca” w 4,12-13 jest rozwiązaniem problemu. Literacka ekstrapolacja na koncepcję „obrzezania serca”, która gdzie indziej w Piśmie opisuje takie lekarstwo na zatwardiałe, niewierzące serce lub sztywny kark byłaby wtedy zgodna z terminami przedstawionymi w tym paragrafie. Dalej zwróciliśmy uwagę, że kilku wczesnych Ojców Kościoła i kilku współczesnych badaczy zauważyło w Liście dyskusję na temat niepełnej służby Jozuego, Hbr 4,8-11, kontynuowaną w ww.12-13. Wnioskują oni, że w tych wersetach imiennik Jozuego, Jezua („Jezus”; te dwa imiona są identyczne w tekście greckim) jest tym, który dokonuje obrzezania serca, tak aby czytelnicy, którzy słyszą to Słowo i są przez nie badani mogli teraz wejść do Odpoczynku, który jest tematem 3,14 – 4,11.

2. Logos z Hbr 4,12 jest postrzegane jako Jezus

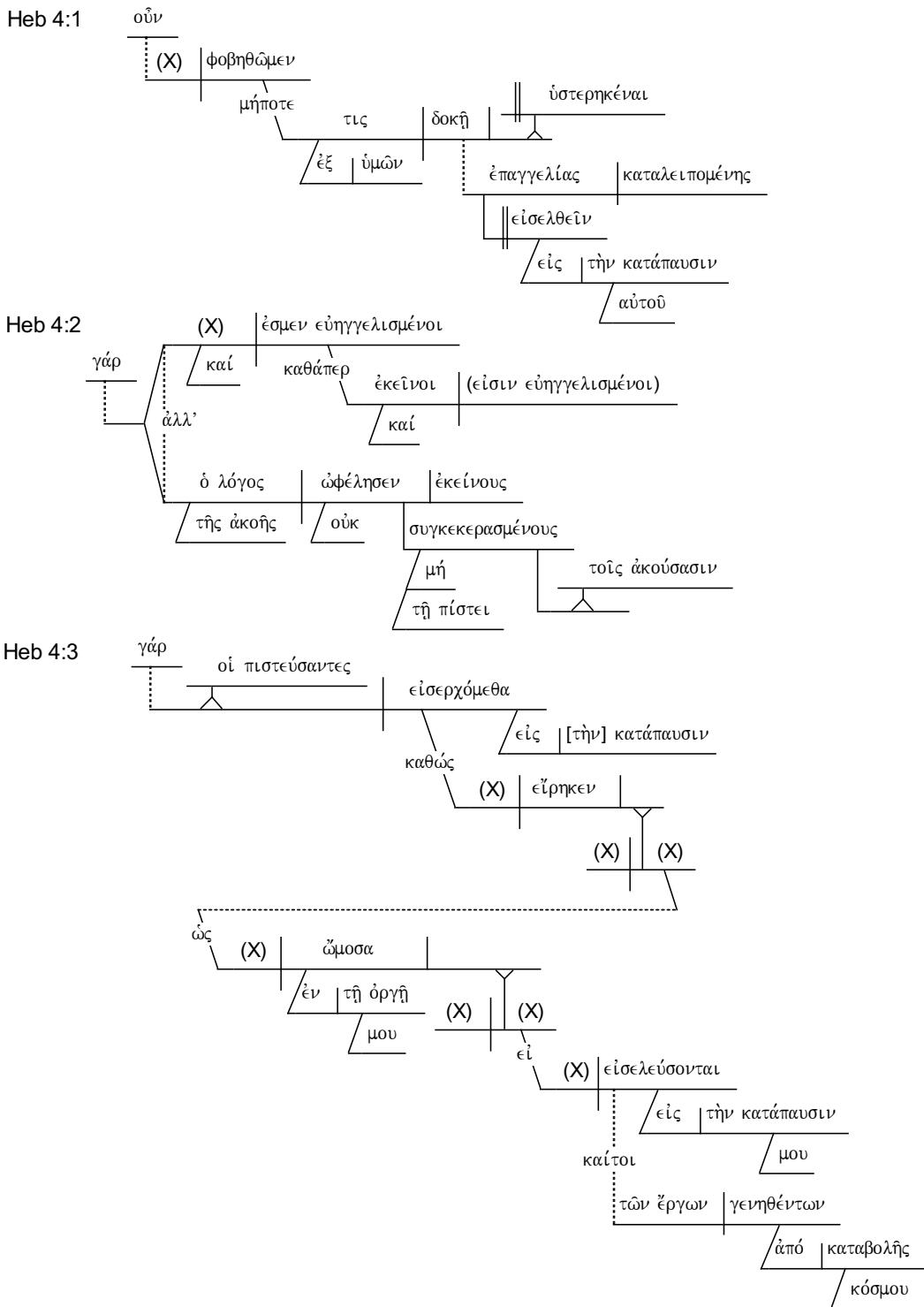
Istnieje alternatywna interpretacja w stosunku do tej dominującej we współczesnej egzegezie oraz do tej opisaną powyżej. W tej alternatywnej interpretacji Logos z 4,12 jest postrzegane jako sam Jezus, a aluzja odnosi się do obrzezania serca w przeciwieństwie do obrzezania ciała dokonanego przez Jozuego (por. 4,8), kiedy wprowadził Izraelitów do Ziemi Obiecanej, do odpoczynku, który był bardziej iluzoryczny niż prawdziwy. Ta alternatywna interpretacja również ma swoich poprzedników w starożytności. Grecki Orygenes, łaciński Hilary z Poitiers i syryjski Afrahat wydają się wszyscy wyznawać ten sam pogląd. Według nich Jezus jest zapowiedziany przez Jozuego nie tylko jako przywódca, ale też ten, który wprowadza ludzi w kult przy pomocy rytuału. Jozue poddaje lud obrzezaniu, Jezus nakazuje ludziom chrzest. Sam Jezus jest Logosem, Słowem, które jest potężniejsze niż kamienne noże użyte w obrzędzie obrzezania przez Jozuego, który tak naprawdę nie wprowadził ludu w Boży Odpoczynek. Ziemia, w którą Jezus wprowadza lud to zbawienie. „Słowo” z Hbr 4,12 nie jest jednoznacznie przedstawione jako sam Jezus, ale mogłoby Nim być.

R. Bogacz zadaje pytanie, czy słowo $\acute{\omicron}$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ odnosi się do Słowa Bożego skierowanego do nas, czy też może do Słowa, które stało się ciałem i zamieszkało wśród nas?¹⁵² R. Bogacz stara się wykazać, że „słowo Boże jest żyjące,” więc odnosi się bardziej do osoby żyjącej – Jezusa Chrystusa, podobnie jak w Ewangelii Św. Jana w hymnie o *Logosie*, który jednoznacznie mówi o osobie Jezusa Chrystusa. Poza tym uważa, na podstawie dwukrotnego użycia słowa $\acute{\omicron}$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ („to słowo” – jest użyte z rodzajnikiem określonym) w wersetach 12 i 13 oraz struktury tych wersetów, że $\acute{\omicron}$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ odnosi się do osoby Jezusa Chrystusa¹⁵³. Całość argumentacji oraz odniesienie Hbr 4,12-13 do wersetów Hbr 4, 14-16, które mówią o Chrystusie zdają się sugerować wyżej wymienione wnioski¹⁵⁴.

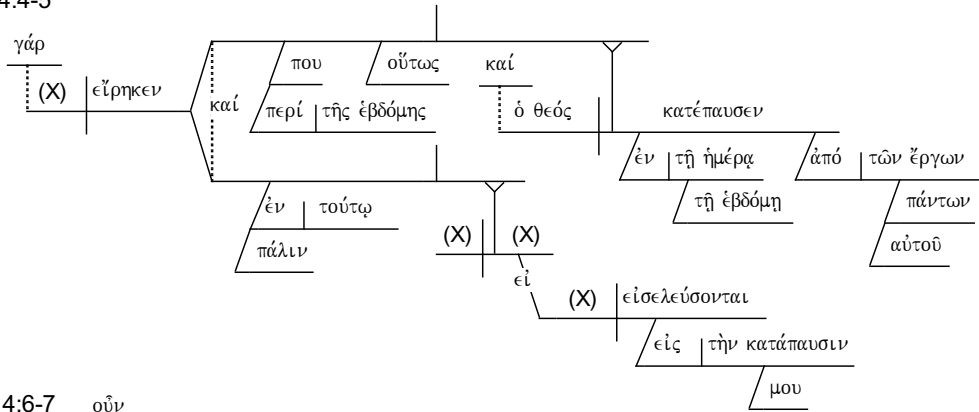
¹⁵² R. Bogacz, *Jezus Arcykapłan – Λογός źródłem miłosierdzia według Hbr 4, 12-16* „Polonia Sacra” R VII(XXV) nr 12/56 (2003), ss. 95-96.

¹⁵³ R. Bogacz, *Jezus Arcykapłan – Λογός źródłem miłosierdzia według Hbr 4, 12-16*, ss. 96-98.

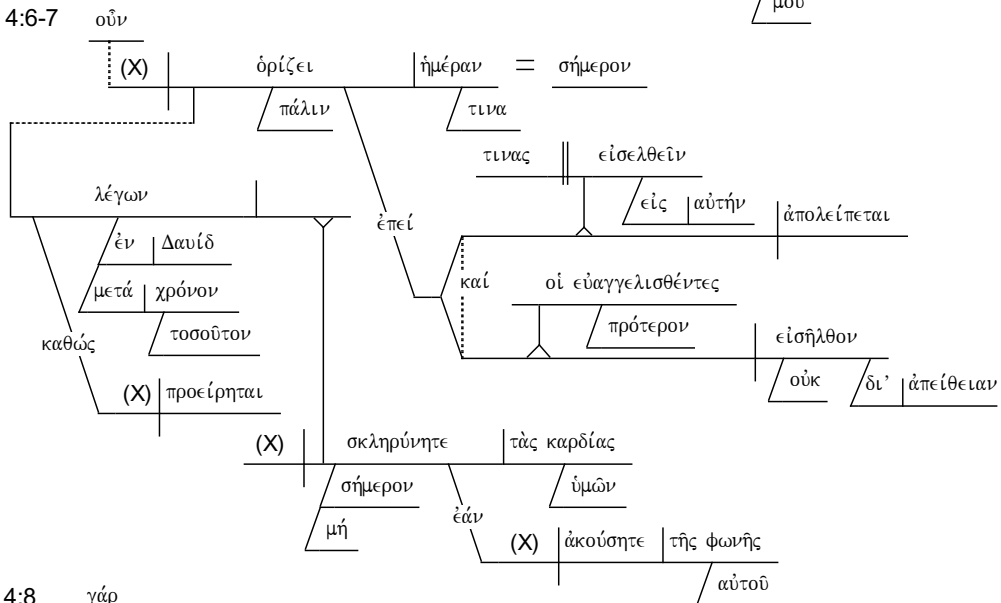
¹⁵⁴ Całość argumentacji odnoszącej się, że słowo odnosi się do Jezusa Chrystusa – zob. Roman Bogacz, *Jezus Arcykapłan – Λογός źródłem miłosierdzia według Hbr 4, 12-16*, ss. 95-105. Podobny pogląd ma Malina w *List do Hebrajczyków*.



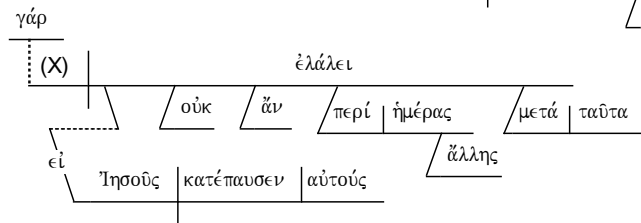
Heb 4:4-5



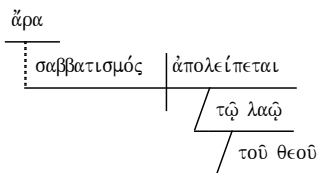
Heb 4:6-7



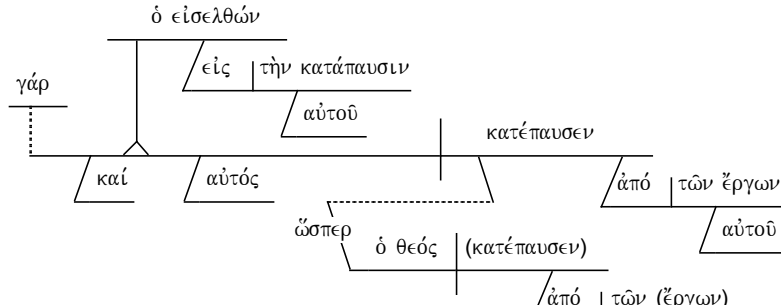
Heb 4:8



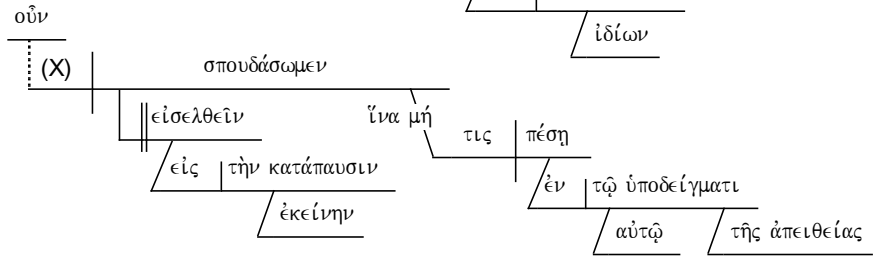
Heb 4:9



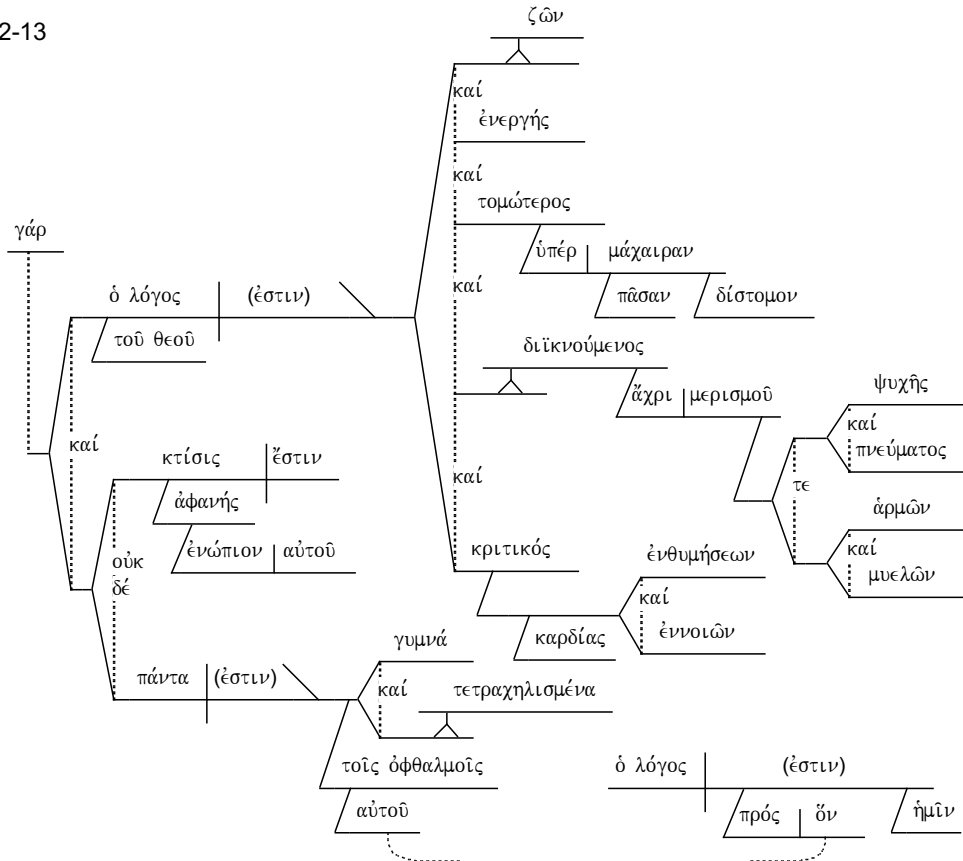
Heb 4:10



Heb 4:11



Heb 4:12-13



Podsumowanie

List do Hebrajczyków jest jedną z najmniej poznanych i trudniejszych do wyjaśnienia ksiąg Nowego Testamentu. Problemem jest autorstwo Listu i do pewnego stopnia jego odbiorcy. Jedno jest pewne, że byli to ludzie pochodzenia żydowskiego, mocno jeszcze zakorzenieni w tradycjach Starego Przymierza, skoro tak ważną myślą Listu jest pierwszeństwo Jezusa Chrystusa i Jego wyższość ponad wszystkimi, zarówno niebiańskimi, jak i ziemskimi autorytetami.

W pierwszej części Listu autor dowodzi, że Syn jest wyższy od aniołów, którzy pośredniczyli w przekazaniu Prawa Mojżeszowego. W dalszym fragmencie 3,1 – 4,13 kontynuuje podobny temat, twierdząc, że Syn jest większy niż Mojżesz (3,1-6) i Jozue (4,1-11). Dzieło Mojżesza, który miał wyprowadzić naród izraelski z Egiptu i wprowadzić go do miejsca odpoczynku – ziemi Kanaan, nie powiodło się (3,7-19). Z kolei Jozue podbił i wprowadził drugie pokolenie Izraelitów do Ziemi Obiecanej, Kanaanu, ale i to pokolenie nie zaznało odpoczynku, ponieważ z powodu niewiary nie wypełniło tego, czego Bóg od niego oczekiwał – nie znało Jego dróg.

Istnieje wiele myśli wspólnych wynikających z rozdziału II, jak najwyższe kapłaństwo Jezusa i Jego wierność (2,17), rozwinięte we fragmencie 3,1-6. Ci, którzy należą do Jezusa są częścią Jego domu (rodziny) (por. 2,11-12 oraz 3,1. 6). Wierzący są określani jako święci, jako uczestnicy powołania niebieskiego (3,1), ponieważ zostali uświęceni przez Jezusa (2,11).

Hbr 3,1-6 jest strukturą rozbudowanego chiazmu, który rozpoczyna się od stwierdzenia, że wierzący w Jezusa Chrystusa są uczestnikami niebiańskiego powołania. Z kolei kończy się on stwierdzeniem, że „Jego domem my jesteśmy, skoro ufność i chwalebna nadzieję zachowujemy”¹⁵⁵. Głównym punktem tego fragmentu nie jest powołanie wierzących, ale wykazanie wyższości Jezusa nad Mojżeszem, na co również wskazuje rozbudowany chiasm.

Mojżesz był dawcą prawa i prorokiem. Jak jest napisane w Księdze Powtórzonego Prawa, nigdy później nie było w Izraelu proroka podobnego do Mojżesza, który „by poznał Pana twarzą w twarz” (Pwt 34,10) i który by czynił podobne znaki i cuda¹⁵⁶. Różne

¹⁵⁵ Autor tej rozprawy zwrócił szczególną uwagę na tłumaczenie Hbr 3,6, gdzie trzeci tryb warunkowy z następnikiem (protasis) nie może być tłumaczony w czasie przyszłym, skoro w języku greckim *koine* jest czas teraźniejszy. Poza tym, ponieważ istnieją trzy podtypy tego trybu warunkowego, ten typ można przetłumaczyć nie z łącznikiem „jeśli”, ale „skoro”. Problem ten został szczegółowo omówiony w związku z Hbr 3,6.

¹⁵⁶ Por. Pwt 34,11-12.

tradycje żydowskie miały niezwykle wysokie mniemanie o Mojżeszu, którego uważano za ważniejszego od aniołów¹⁵⁷. Z kolei Jezus jest przedstawiony jako Apostoł i Arcykapłan naszego wyznania (w. 1). Jezus jest godzien większej chwały niż Mojżesz, tak jak większym uznaniem cieszy się budowniczy, a nie wzniesiony przez niego dom. Tym, który zbudował wszystko, jest Bóg (ww. 3-4). Autor przedstawia więc Mojżesza jako wiernego sługę w domu Boga, nie odnosząc się do jego upadków. Jezus jako budowniczy domu Bożego, jest godzien większej chwały niż Mojżesz jako wierny sługa w tymże domu (ww. 5-6a). Tym domem są wierzący, bo dowodem zewnętrznym jest to, że trwają w pewności i nadziei w Chrystusie. Budowa domu przez Jezusa wskazuje na Jego bóstwo, ponieważ to Bóg stwarza wszystko i wszystkim kieruje (w. 4). Mojżesz był wiernym sługą, ale Jezus jest wiernym Synem (w. 5), wierzący zaś należą do domu (οἶκος) Chrystusa.

Autor Listu do Hebrajczyków cytuje Psalm 95,7c-11, poprzedzając go zdaniem wprowadzającym „Dlatego, jak mówi Duch Święty”. To stwierdzenie podkreśla wiarę w natchnienie tekstu Starego Testamentu. Jest on postrzegany jako spisane Słowo Boże. Rzeczywiście, to, co powiedział Dawid tak dawno temu przemawia na nowo do pokolenia autora. Stare przymierze jest przestarzałe, ale Pismo Święte Starego Testamentu nadal jest żywym głosem Boga. Zarówno ówczesni odbiorcy Listu do Hebrajczyków, jak i my musimy z wiarą słuchać głosu Bożego.

Boże Słowo jest ostrzeżeniem dla ówczesnych odbiorców tej księgi, jak i dla nas dzisiaj. Wydarzenia opisane w Księdze Liczb 14, czyli bunt Izraelitów przeciw Bogu i Mojżeszowi w Massa i Meriba, powinny być dla nas bardzo poważnym ostrzeżeniem, skoro całe dorosłe pokolenie Izraela oprócz Kaleba i Jozuego nie weszło do Ziemi Obiecanej z powodu niewiary. Skoro Bóg poprzez Mojżesza prowadził lud błądzący na pustyni, teraz sytuacja jest o wiele poważniejsza i skutki buntu będą dla nas o wiele poważniejsze, bo Bóg nie posługuje się teraz ludzkim pośrednikiem, ale posłał Swojego Syna. Odrzucenie słów i osoby Jezusa Chrystusa przyniesie nieodwracalne konsekwencje. Powinniśmy wystrzegać się zatwardzenia naszych serc wobec Boga. Osoba zbuntowana wystawia Pana Boga na próbę, pokazując, że Go nie zna, ponieważ nie zna Jego zbawczych dróg.

W Hbr 3, 12-19 pojawia się komentarz do Psalmu 95, 7c -11, cytowanego w Hbr 3,7-11. Jest to komentarz podobny do *pesher*, stosowanego we wspólnocie w Qumran.

¹⁵⁷ Mary Rose D'Angelo, *Moses in the Letter to the Hebrews*, Missoula, Montana, 1979, ss. 95-149.

Argumentacja przechodzi nieubłaganie do zakończenia: pokolenie pustyni było wyłączone z odpoczynku obiecane przez Boga z powodu szerzącej się niewiary i niewierności. Co ważne, tekst Listu nie mówi: „oni nie weszli do [Bożego odpoczynku]”, „ale oni nie mogli wejść do niego”¹⁵⁸. Ponownie Księga Liczb rozdział 14 stanowi tu podstawę zrozumienia myśli autora Listu. W następstwie tragicznej decyzji buntu wobec Boga (już kolejnej), Izraelici w Kadesz wzięli sprawy w swoje ręce. Próbowali pokutować i zrozumieli zdecydowali się wejść do Ziemi Kanaan, pomimo Boskiej przysięgi. Ich próba okazała się katastrofą i zostali pokonani (Lb 14,39-45). Boża przysięga była ostateczna¹⁵⁹.

Zakończenie wprowadza pojęcie niemożliwości drugiej pokuty po odstępstwie i zapowiada pełniejsze omówienie tego tematu później w Liście (6,4-8; 10,26-31; 12,16-17¹⁶⁰). Ostrzeżenie skierowane do pierwszych odbiorców tej księgi obowiązuje do dziś. Ma na celu ochronę słuchaczy przed powtórzeniem grzechu pokolenia pustyni, podczas gdy obietnica w kolejnym paragrafie zachęca ich do wytrwałości, tak by mogli wejść do odpoczynku, który Bóg dla nich przygotował (4,1-13). Hbr 3,13 podaje również wskazówkę, w jaki sposób osoby mogą postępować w wierze i unikać zatwardzenia serca poprzez wzajemne zachęcanie się i napominanie. Werset 14 pokazuje, że znakiem przynależności do Chrystusa jest trwanie w Nim. Wersety 12 i 19 tworzą inkluzję, gdzie autor rozpoczął swoje napomnienie od ostrzeżenia czytelników przed padaniem ofiarą złego serca niewiary, a kończy mówiąc o niewierze w wersecie 19. Autor podkreśla, że odstępstwo od Boga wynika z niewiary, a nie z samego buntu. Bunt jest raczej skutkiem niewiary. Jest to wyraźne ostrzeżenie dla odbiorców i dla nas współcześnie.

W 4,1-13 nuta ostrzeżenia jest podtrzymywana przez konkretne odniesienie do niewiary i nieposłuszeństwa Izraela w Kadesz (ww. 2, 6, 11) oraz przez wzór napomnienia, który ujawnia niebezpieczeństwo obojętnej społeczności (ww. 1, 11-13). Ostrzeżenie jest jednak łagodzone zachętą, że obietnica wejścia do Bożego odpoczynku nie została odwołana (w. 4,1 oraz w dalszych wersach). Niepowodzenie pokolenia pustynnego w wejściu do obiecane odpoczynku nie uchyliło rzeczywistości i

¹⁵⁸ Gk. οὐκ ἠδυνήθησαν εἰσελθεῖν

¹⁵⁹ Lane, 1: s. 89. Dla wielu uczonych, w tym R. C. Gleasona, „The Old Testament Background of Rest in Hebrews 3, 7-4, 11”, *BSac* 157 (2000), ss. 281-303, kara za to, że nie weszli do Bożego odpoczynku oznaczała dla pokolenia pustyni utratę życia fizycznego, a nie ich zbawienie. Podobnie ci, których ostrzega autor Listu do Hebrajczyków, „zostali prawdziwie odkupieni, jak lud Izraela podczas Exodusu” (s. 303). Gdyby nie udało im się wejść do Bożego odpocznienia, „straciliby możliwość radosnego wielbienia Boga w Jego bezpiecznej obecności i korzystania z błogosławieństw przymierza”. Ale niepowodzenie w wejściu do Bożego odpoczynku szabatowego jest poważniejsze niż to. Zob. dyskusja w 6,4-8 i 10,26-31, zwłaszcza w. 29, gdzie kwestia odstępstwa i jego konsekwencje są dokładniej zbadane.

¹⁶⁰ O. Hofius, *Katapausis*, s. 137; Lane 1: s. 89.

dostępności tego odpoczynku. Z kwestią wejścia do Bożego odpoczynku musi zmierzyć się każde pokolenie. Kontynuacja interpretacji Ps 95,7b-11 w 4,1-11 pozwala pisarzowi rozwinąć teologię odpoczynku.

Pojęcie „odpoczynku” w Piśmie Świętym wiąże się z poszerzaniem horyzontów. Dla Izraela w Kadesz obietnica odpoczynku oznaczała wejście do Kanaanu. Jednak przegląd niepowodzeń Izraela w wejściu do Bożego odpoczynku w Ps 95, długo po podboju i zasiedleniu ziemi pod wodzą Jozuego, wskazuje, że wydarzenia te nie wyczerpały Boskiego zamiaru. Wykazuje, że dzieło Jozuego – podbój ziemi Kanaan, nie zapewniło odpoczynku obiecanego ludowi Bożemu. Już w 3,12-19 typologiczna interpretacja Ps 95,7b-11 sugerowała, że Izrael w Kadesz stał w relacji do wspólnoty chrześcijańskiej jako typ do antytypu. Argument rozwinięty w 4,1-11 jest bardziej złożony. Wyrażenie „mój odpoczynek” w Ps 95,11 przywołuje na myśl pierwotny odpoczynek Boga ogłoszony w Rdz 2,2. Stan ukończenia i harmonii doświadczany przez Boga po Jego twórczej pracy jest archetypem i celem wszystkich późniejszych doświadczeń odpoczynku.

Odpoczynek przeznaczony dla ludu Bożego był zapowiedzią odpoczynku szabatowego Boga. Teologia odpoczynku rozwinięta w 4,1-11 bierze pod uwagę wzór archetypu (pierwotny odpoczynek Boga, w. 4), typ (zasiedlenie ziemi pod rządami Jozuego, w. 8) i antytyp (świętowanie szabat w dniu ostatecznym, w. 9). Prorocza zapowiedź kolejnego dnia, w którym obietnica wejścia do Bożego odpoczynku zostanie odnowiona (Ps 95,7b-8a), odnosiła się do społeczności w ich sytuacji i wspierała eschatologiczne rozumienie Bożego odpoczynku. Miał on w pełni nastąpić, kiedy ukończenie pracy i doświadczenie odpoczynku zapewni oprawę dla świętowania szabat, czyli skupienia na Bogu i chwalenia Go (w. 9). Zadaniem wspólnoty jest wejście do tego odpoczynku poprzez wiarę w Boże słowo obietnicy i posłuszną odpowiedź na głos Boga w Piśmie Świętym (w. 11-13).

Wydaje się, że wersety 4,12-13 mówiące o *Słowie Bożym* i będące podsumowaniem Hbr 4,1-4,13 odnoszą się jednak do Słowa Boga skierowanego do pierwotnych odbiorców, jak i do nas. Słowo to jest wtedy ostrzeżeniem dla wszystkich, aby nie być nieposłusznym Bogu z powodu niewiary, bo Bóg przez Swoje Słowo jest w stanie właściwie osądzić serce człowieka. Jest to jednak obszar do dalszych głębszych badań. Kiedy jest mowa o odpoczynku, który się nie zrealizował za dni Mojżesza, Jozuego ani Dawida, to pokazane jest, że jest to możliwe nadal dzisiaj – bo to „dzisiaj” jest dniem reakcji wiary na Słowo Boże mówiące o potrzebie zaufania Chrystusowi. Wierzący już częściowo doświadczają odpoczynku z Chrystusem i Bogiem Ojcem w Duchu Świętym,

ale pełnia tego odpoczynku nastąpi w niebie, gdzie zasiada Bóg i będzie to czas radosnego świętowania szabatu („szabatowania”).

Wyższość Jezusa nad Mojżeszem i jego dziełem jest wykazana między innymi tym, że Chrystus przez swoją śmierć i zmartwychwstanie daje wierzącym zbawienie oraz częściowo już odpoczynek, który zrealizuje się w pełni po śmierci wierzącego lub po powtórny powrocie Chrystusa, i będzie to radosne świętowanie odpoczynku z Bogiem Ojcem, Synem i Duchem Świętym oraz wielbienie Trójcy.

Teza powyższej pracy, czyli wyższość Jezusa nad Mojżeszem i jego dziełem, jest wykazana między innymi tym, że Chrystus przez swoją śmierć i zmartwychwstanie daje wierzącym zbawienie oraz częściowo już odpoczynek, który zrealizuje się w pełni po śmierci wierzącego lub po powtórny powrocie Chrystusa, i będzie to radosne świętowanie odpoczynku z Bogiem Ojcem, Synem i Duchem Świętym oraz wielbienie Trójcy. Tym samym, ukazane jest, że Jezus Chrystus przewyższa Mojżesza pod każdym względem, co ma fundamentalne znaczenie zarówno teologiczne, jak i praktyczne dla pierwotnych odbiorców Listu oraz dla współczesnych wierzących.

Przeprowadzone analizy wniosły istotny wkład w zrozumienie Listu do Hebrajczyków, szczególnie w zakresie fragmentu 3,1 - 4,13, który dotychczas był zazwyczaj analizowany fragmentarycznie. Uzupełniając lukę w dotychczasowych badaniach, praca ta przedstawia nową, całościową interpretację tego fragmentu, ukazując jego spójność oraz głębię teologiczną.