

Symbolika ciała w Biblii



Lucas Cranach Starszy, Judyta z głową Holofernesa, źródło:
<http://www.galeria.malarstwa.pl/obraz,893,Judyta-z-glowa-Holofernesa.html>

KOŁO NAUKOWE STUDENTÓW BIBLISTYKI
UNIwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa, 29 Maja 2012 roku

Spis treści

Ks. Krzysztof Grzemski, Ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć... (1Kor 2,9) – język Biblii o granicach ludzkiego poznania.....	3
Tomasz Herbich, Symbolika bólów porodowych (ὠδίν) w Nowym Testamencie	10
Kinga Kłósek, „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą”	17
Tomasz Twardziłowski, Symbolika rąk w Biblii.....	23

Ks. Krzysztof Grzemski,

Ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć... (1Kor 2,9) – język Biblii o granicach ludzkiego poznania

Duchowy w swej naturze Bóg, gdy objawia się człowiekowi, musi zejść niejako na jego zmysłowy poziom, aby mogła nawiązać się komunikacja. I choć ostatecznie spotkanie dokonuje się w “sercu” człowieka, niezbędna jest jednak pewna forma pośrednictwa zmysłów. Stąd tak liczne w Biblii wzmianki o uszach i oczach, dzięki którym człowiek może postrzegać również Boże orędzie¹. Przykładem nawiązania do tego mechanizmu jest zdanie zapisane przez św. Pawła w jego 1 Liście do Koryntian: *Ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, co przygotował Bóg tym, którzy Go miłują* (1Kor 2,9). Treścią niniejszego artykułu jest analiza egzegetyczna powyższego wiersza. Autor tego przyczynka stawia sobie za cel ukazanie znaczenia, jakie narządy cielesne człowieka odgrywają w procesie komunikacji Bożego objawienia.

Powyższy wiersz należy do rozbudowanej jednostki literackiej obejmującej rozdziały 1-4 *Pierwszego Listu do Koryntian*. Przewodni temat tam omawiany możemy określić za G. Rafińskim jako “Istota Ewangelii i jej głosiciele a mądrość świata”². Po podaniu swej tezy w 1,17 (*abym głosił Ewangelię, i to nie w mądrości słowa, aby nie zniweczyć Chrystusowego krzyża*) Paweł przystępuje do jej uzasadnienia. Najpierw ukazuje, na czym polega istota prawdziwej mądrości (a więc Ewangelii) opartej na krzyżu Chrystusa (1,18-2,5), a następnie (2,6-3,4) podaje charakterystykę osób, do których Ewangelia jest adresowana. Na koniec hagiograf określi jeszcze właściwe postawy, które powinny charakteryzować apostołów, a więc tych, którzy tę Ewangelię głoszą, oraz wskaże na swój własny przykład pracy apostołowskiej w Koryncie (3,5-23 oraz 4,1-13)³.

¹ Ch. Augrain zauważa, że, podczas gdy w misteriach greckich i wchodniej gnozie relacja człowieka do Boga opiera się na wizjach, to w ujęciu biblijnym dominuje motyw wiary rodzącej się ze słyszenia (Rz 10,17). Por. Tenże, *Słuchać*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1994, 885.

² G. Rafiński, *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej „gnozy”*. (*Pierwszy List św. Pawła do Koryntian*), w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 9, *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, S. Mędała, Warszawa 1997, 164.

³ Więcej nt. struktury 1Kor 1-4, zwłaszcza w ujęciu analizy retorycznej zob: W. Rakocy, *Retoryczny schemat 1Kor 1-4*, RBL 2(1995), 231-242, a także: G. Rafiński, *Problem struktury 1Kor 1-4*, RBL 2(1994), 73-81 (ostatni

Sam wiersz 2,9 podkreśla ukryty charakter tej prawdziwej mądrości. Należy ona do Boga, który może ujawnić i ofiarować ją tym, którzy Go miłują. Przyjrzyjmy się bliżej, za pomocą jakich środków językowych owa ukrytość została podkreślona.

Wiersz 1Kor 2,9 rozpoczyna się charakterystycznym wprowadzeniem ἀλλὰ καθὼς γέγραπται (*lecz jak napisano*). Jest to skrócona, stereotypowa (także u Pawła) formuła dla wprowadzania cytatów biblijnych. Ciekawe jest natomiast, że zdania następującego po niej w takiej formie jak u Apostoła nie znajdziemy w Starym Testamencie. J. Czerski uważa, że cytat ten zawiera aluzje biblijne, ale pochodzi z literatury apokryficznej⁴. Z kolei H. Conzelmann stwierdza, że cytat ten nie jest poświadczony ani w Septuagincie, ani w pozakanonicznej literaturze judaistycznej⁵. Według niemieckiego egzegety podobne motywy są jednak rozpowszechnione. Wskazuje on zwłaszcza na następujące możliwe źródła:

a) Stary Testament: Iz 64,3 (ἀπὸ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσαμεν οὐδὲ οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν εἶδον θεὸν πλὴν σοῦ καὶ τὰ ἔργα σου ἃ ποιήσεις τοῖς ὑπομένουσιν ἔλεον – *Od wieków nie słyszeliśmy, ani nasze oczy nie widziały Boga poza Tobą, ani Twoich dzieł, które uczyniłeś dla trwających wiernie w Tobie*); Ps 31[30],20 (κατακρύψεις αὐτοὺς ἐν ἀποκρύφῳ τοῦ προσώπου σου ἀπὸ παραχῆς ἀνθρώπων σκεπάσεις αὐτοὺς ἐν σκηνῇ ἀπὸ ἀντιλογίας γλωσσῶν – *ukryjesz je pod osłoną Twojej twarzy przed wrzawą ludzi, schowasz je w namiocie przed przewrotnymi językami* – tłum. własne)

b) tradycję rabiniczną

c) apokaliptykę żydowską (Wniebowstąpienie Izajasza 11,34 – II wiek przed Chr.): “widziałeś coś, czego żaden ze śmiertelników jeszcze nie widział” (tłum. własne z j. niem.).

d) kontekst mądrościowy (Iz 45,3; Prz 2,3nn; Rz 10,6-8.11,34n; Iz 40,13; Syt 1,10; Hi 28; Ba 3n)

e) Qumran: 1QS XI 5nn; 1QpHab VII

f) teksty gnostyckie: Ewangelia Tomasza 17: “Jezus powiedział: Dam wam to, czego oko nie widziało i czego ucho nie słyszało, i czego ręka nie dotykała, i co nie wstąpiło w umysł człowiek” (tłum. własne z j. niem.)

Z kolei R. Collins w swoim komentarzu do 1Kor jako zasadnicze źródła podaje cytowane już Iz 64,3 oraz Iz 52,15b (καὶ συνέξουσιν βασιλεῖς τὸ στόμα αὐτῶν ὅτι οἷς οὐκ

artykuł dot. przede wszystkim sekcji 3,1-4).

⁴ Por. J. Czerski, *Pierwszy List św. Pawła do Koryntian. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz*, t. 1, *Rozdziały 1-6* (OBT 87), Opole 2006, 142-143.

⁵ Autor ten wspomina jednak w przypisie Orygenesusa, który miał w swym *Komentarzu do Mt* jako źródło tego cytatu wskazać Apokalipsę Eliasza (“in nullo enim regulari libro hoc positum invenitur nisi in secretus Eliae prophetae”). Zob. H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 1981, 88-89.

ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ ὄψονται καὶ οἱ οὐκ ἀκηκόασιν συνήσουσιν - i królowe zamkną swoje usta, ponieważ to, co nie było głoszone o nim usłyszą oraz to, czego nie słyszeli, zrozumieją – tłum. własne)⁶. Przytacza także wypowiedź Rabbiego Johanana: *Poza Tobą, o Boże, oko nie widziało, co Bóg przygotował dla tego, który Go oczekuje* (*Sanhedryn 99a*, z Talmudu babilońskiego; tłum. własne z ang.), a także wzmiankuje, że podobne wypowiedzi można znaleźć w apokryficznym *Wniebowstąpieniu Izajasza*, etiopskiej *Apokalipsie Ezdrasza*, syryjskiej *Apokalipsie Daniela*, *Apokalipsie Pseudo-Hippolita*, *Apokalipsie Piotra*, arabskiej *Ewangelii Pseudo-Jana*, etiopskiej *Apokalipsie Maryi*, oraz *Liście Pseudo-Tytusa*⁷.

Trzeba powiedzieć, że cytat ten ma wymiar apokaliptyczny poprzez bezpośrednie odwołanie do eschatologii. Wykluczyć jednak należy środowisko gnostyckie (co do istnienia gnozy jako systemu religijnego mamy świadectwa dopiero z II wieku), jak i jakiegokolwiek kontakty św. Pawła ze wspólnotą qumrańską. Św. Hieronim, który znał *Wniebowstąpienie Izajasza* oraz *Apokalipsę Eliasza*, podważa ewentualność, że Paweł cytował tu jakiegokolwiek apokryf. Najprawdopodobniej więc zdanie to stanowi luźną mieszankę powyższych cytatów i aluzji biblijnych, dostosowaną przez autora 1Kor do swego celu – wykazania prawdziwości Ewangelii krzyża głoszonej wierzącym i miłującym Boga.

Zwróćmy uwagę na obecne w tym cytacie odwołania do władz zmysłowych człowieka. Oko i ucho odsyłają do doświadczenia wizualnego i akustycznego, tak bliskiego każdemu człowiekowi.

Greckie słowo ὀφθαλμός jest tłumaczeniem hebrajskiego עַיִן, terminu bardzo często występującego w Starym Testamencie. Oznacza tam oko jako organ widzenia (ok. 866 razy w ST), ale także źródło (ok. 23 razy w ST), powierzchnię ziemi (Wj 10,5.15; Lb 22,5.11). Jest organem mającym najistotniejsze znaczenie przy odbiorze świata zewnętrznego. To przez nie najintensywniej doświadcza się rzeczywistości i przekazuje do wnętrza. Dobre, zdrowe oko Jezus porównuje do światła dla ciała: “Jeśli więc twoje oko jest zdrowe, całe twoje ciało będzie w świetle. Lecz jeśli twoje oko jest chore, całe twoje ciało będzie w ciemności” (Mt 6,22-23). To przez oko dostaje się pokusa i tu może zacząć się grzech (pożądliwe spojrzenie - Mt 5,28), ale też może stać się narzędziem zwycięstwa moralnego: według Izajasza człowiek prawy zamyka swe oczy, by nie patrzeć nawet na zło (Iz 33,15). Podobnie Hiob zawarł przymierze ze swymi oczami, by nie patrzeć nawet na pannę (Hi 31,1). Okiem należy się umiejętnie posługiwać – w przeciwnym wypadku lepiej je wyłupić,

⁶ Z kolei M. Rosik oprócz wierszy z Iz sugeruje także Jr 3,16 jako możliwe źródło. Por. Tenże, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (NKB.NT 7), Częstochowa 2009, 155.

⁷ Por. R. Collins, *First Corinthians* (SPS 7), Collegeville, 1999, 131.

by nie stało się narzędziem do złego (Mt 5,29).

Jednakże samo posiadanie tego narządu wcale jeszcze nie gwarantuje dobrego i pełnego widzenia. Poza odpowiednim usprawnieniem etycznym konieczne jest niejako ontyczne uzdolnienie do prawdziwego i głębokiego widzenia. Bóg przypomina Samuelowi, że człowiek patrzy na to, co jest przed Jego oczami, zaś sam Bóg patrzy na serce – a więc dalej i głębiej (1Sm 16,7). Takiego daru głębszego widzenia Bóg może także udzielać ludziom: daje oczy widzące (Prz 20,12), oświeca oczy (Ps 13,4), podarowuje światłe oczy serca (Ef 1,18). Bez takiego uzdolnienia ze strony Boga człowiek sam nic nie zobaczy pomimo otwartych oczu (Mt 13,13) lub też jego oczy pozostaną po prostu zamknięte (Mt 13,15). “Na uwięzi” mieli swe oczy dwaj idący do Emaus, gdy spotkał ich Jezus, a oni Go nie rozpoznali (Łk 24,16). Jedyne sam Bóg może oczy człowieka otworzyć (w. 31). Tak uczynił wobec Hagar, gdy umierała z pragnienia na pustyni, aby mogła dostrzec bukłak z wodą i napić nią swego syna Izmaela i sama wypić (Rdz 21,19). Podobnie takiego otwarcia oczu doświadczył Balaam okładający wściekle kijem swoją oślicę, gdy wreszcie Bóg pozwolił mu zobaczyć swego anioła interweniującego w spór między Izraelitami a Moabitami i pouczającego pogańskiego wieszczka, co ma mówić wobec króla Balaka (Lb 21,31). Dopiero otwarcie oka pozwoliło Balaamowi na właściwe zachowanie i postawę w czekającej go misji⁸.

Oko jest więc kluczowym organem, umożliwiającym poznanie świata oraz podejmowanie właściwych decyzji przez człowieka.

Podobną funkcję pełni kolejny kluczowy narząd zmysłu – ucho. Greckie οὖς odpowiada hebr. אוָן (ok. 188 razy w ST). Jako organ słuchu ma za zadanie przyjmować słowa Boga albo innych ludzi. Cechą charakterystyczną ludu Starego Przymierza jest fakt, że w kontekście relacji do Boga poszukiwał on objawienia przede wszystkim poprzez uszy i słuchanie (ludy ościenne, pogańskie koncentrowały się na objawieniach dostępnych oczom i różnego rodzaju wizjach)⁹. Istotną rolę ucha i słuchania podkreśla fakt licznych związków frazeologicznych, w których występuje słowo “ucho”, np. אוָן הָטָה nakłaniać ucha (=zwracać uwagę na coś), drżące (צלל) ucho – pod wpływem złych wieści (1Sm 3,11); może być metonimią rozumu: אוָןִי וְתִבְנֶן (ucho zrozumiało, pojęło – Hi 13,1); swoje ucho można “zatrzymywac” (=zatykać) אָזְנוֹ אֶתְּמָם (Prz 21,13), aby nie słyszeć krzyku ubogiego; uszy mogą zostać uczynione “ciężkimi” (=głuchymi) וְאָזְנוֹי הִכְבְּדָה (Iz 6,10), aby nie słyszały głosu Boga¹⁰.

⁸ Por. *Oko*, w: F. Rienecker – G. Maier, *Leksykon biblijny*, Warszawa 2001, 569.

⁹ Por. *Ucho*, w: L. Ryken – J. Wilhoit – T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 2003, 1044.

¹⁰ Por. אוָן, w: *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with the Appendix containing the Biblical*

Podobnie jak przy oczach, otwarte, słyszące uszy daje Bóg (Prz 20,12), który może też dawać się słyszeć uszom (Iz 22,14), otwierać je (Ps 40,7) czy pobudzać (Iz 50,4.5)¹¹. Istotne jest, że w świetle przekazu biblijnego człowiek sam z siebie nie ma takiej mocy, aby swe uszy (podobnie jak oczy) uzdolnić do odbierania rzeczywistości w sposób pełny i niezafałszowany. Dlatego też istnieją takie sprawy, o których najbardziej nawet wzorowy moralnie człowiek nie będzie w stanie usłyszeć, czyli ich pojąć.

Obraz niewidzącego oka oraz niesłyszającego ucha w charakterystyczny dla Biblii binarny sposób opisuje całość zmysłowego poznania człowieka¹². Przy tym antytecznie sugeruje on, że poznanie to nie jest w stanie zgłębić tajemnicy Boga i zbawienia, które On przygotował. W 1Kor 2,9 meryzm ten wzmocniony jest przez trzeci paralelny człon mówiący o sercu, które nie zdołało pojąć. Jak wzmiankowaliśmy wyżej już samo ucho bywa nieraz metaforą serca i umysłu jako narządów poznawczych (por. Prz 2,2; Iz 6,9-10). Jednakże dopiero serce oznacza centrum człowieka, również pod względem poznawczym i intelektualnym. Gr. καρδία, odpowiednik hebr. לֵב (ok. 600 razy w ST) czy לִבָּ (ok. 250 razy w ST) jest metaforą umysłu, myślenia i refleksji, także uczuć, emocji oraz wszelkiej witalności. Z jednej strony serce (normalnie niewidoczne – organ wewnętrzny) poznaje się poprzez przejawy zewnętrzne, także mimikę twarzy, gesty oczu i uszu. Podobnie jednak w drugą stronę – serce samo poznaje za pośrednictwem zmysłów, zwłaszcza oczu i uszu. W normalnych sytuacjach to pośrednictwo zmysłów jest konieczne do jakiegokolwiek poznania na świecie. Bóg jednak, który *patrzy na serce* (1Sm 16,7), *przenika serce* (Jr 17,10; Syr 42,18), ma też możliwość i *chce mówić bezpośrednio do serca* ludzkiego (por. Oz 2,16)¹³. Serce staje się więc w Biblii także narzędziem poznawania człowieka – byśmy dziś powiedzieli – poznawania dedukcyjnego czy nawet duchowego. Okazuje się jednak, że również w tym względzie Biblia nie pozostawia złudzeń co do granic takiego poznania. W rzeczywistości to Bóg jest tym, który ma tu zdecydowaną inicjatywę. Choć postawa człowieka (otwartości i posłuszeństwa Bogu) odgrywa tu istotną rolę, to bez wolnej woli Boga, by dać się samemu poznać sercu człowieczemu, stworzenie samo z siebie Stwórcy

Aramaic, red. F. Brown – S. Driver – Ch. Briggs, London 1962⁵, 23-24.

¹¹ Por. *Ucho*, w: F. Rienecker – G. Maier, *Leksykon biblijny*, Warszawa 2001, 825.

¹² Roland Meynet wskazuje na binarność jako na jedną ze specyficznych cech języka biblijnego. Rozumie on przez to pewien typ powtórzenia zauważalny na wielu poziomach – od leksyki, przez gramatykę, aż po kompozycję większych jednostek literackich. Przykładem takiej binarności jest meryzm, środek stylistyczny polegający na określaniu pojęć przez parę dwóch innych (np. „niebo i ziemia” oznacza całość przestrzeni). Por. R. Meynet, *Binarność, podstawowa cecha języka biblijnego*, w: *Język Biblii a język współczesny*, red. R. Komurka, Kraków 2006, 13.

¹³ Por. J. de Vaulx – A. Vanhoye, *Serce*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1994, 871-874.

poznać nie może.

Skoro w omawianym wierszu 1 Listu do Koryntian mowa jest o tym, że ludzkie oko nie widziało do tej pory skarbów przygotowanych dla wybranych i miłujących Boga, oznacza to, że ta rzeczywistość jest jeszcze dla człowieka niedostępna. Tajemnica Boga i Jego zbawienia dokonanego na krzyżu przez Jezusa Chrystusa, choć zapowiedziana i zrealizowana, przekracza jednak możliwości poznawcze człowieka. Dar zbawienia, o którym wspomina Paweł w 1Kor 2,9, w istocie oznacza pełne zażyłości przebywanie z Bogiem w niebie. Oglądanie Boga stanowi odwieczną tęsknotę i nadzieję wszystkich wierzących (Hi 19,26-27; Ps 11,7; 17,15)¹⁴. Co prawda Biblia niejednokrotnie wspomina o różnorodnych wizjach, pozwalających doświadczyć wybranym ludziom tajemnicy Boga i zbawienia, które On niesie, jednak doświadczenia te mają charakter zapowiedzi. Tak było w przypadku Jakuba widzącego w Betel we śnie Pana (Rdz 28,12-15), który po swojej nocnej walce z tajemniczą postacią nad potokiem Jabbok zaświadczył: “Widziałem Boga twarzą w twarz” (Rdz 32,31). Wciąż jednak pozostaje aktualne wołanie psalmisty: “Kiedyż więc przyjdę i ujrzę oblicze Boże?” (Ps 42,3). Adagium cytowane przez Pawła akcentuje radykalny podział między tym, co człowiek może poznać sam, a Bożym misterium, znanym jedynie Bogu, oraz tym, którym Bóg zechce objawić (por. 1Kor 8,2-3). Człowiek nie jest w stanie o własnych siłach dotrzeć do świata nadprzyrodzonego, ani tym bardziej zgłębić tajemnicę Boga i zbawienia, które On przygotował i zrealizował w Jezusie Chrystusie. Biblijne sformułowanie o *oku*, *uchu* i *sercu*, które *nie widzą* i *nie słyszą* w oryginalny sposób tę prawdę o ograniczoności ludzkiego poznania wyraża i podkreśla.

Bibliografia:

A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with the Appendix containing the Biblical Aramaic, red. F. Brown – S. Driver – Ch. Briggs, London 1962⁵.

Augrain Ch., *Słuchać*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1994, 885-886.

Collins R., *First Corinthians* (SPS 7), Collegeville 1999.

Conzelmann H., *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 1981.

Czerski J., *Pierwszy List św. Pawła do Koryntian. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz*, t. 1, *Rozdziały 1-6* (OBT 87), Opole 2006.

Meynet R., *Binarność, podstawowa cecha języka biblijnego*, w: *Język Biblii a język*

¹⁴ Por. *Widzenie i dostrzeganie*, w: F. Rienecker – G. Maier, *Leksykon biblijny*, Warszawa 2001, 849.

współczesny (praca zbiorowa, brak redaktora), Kraków 2006.

Rafiński G., *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej „gnozy” (Pierwszy List św. Pawła do Koryntian)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 9, *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, S. Mędała, Warszawa 1997, 149-227.

Rafinski G., *Problem struktury 1Kor 1-4*, RBL 2(1994), 73-81.

Rakocy W., *Retoryczny schemat 1Kor 1-4*, RBL 2(1995), 231-242.

Rienecker F. – Maier G., *Leksykon biblijny*, Warszawa 2001.

Rosik M., *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (NKB.NT 7), Częstochowa 2009.

Ryken L.– Wilhoit J.– Longman III T., *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 2003.

de Vaulx J. – Vanhoye A., *Serce*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1994, 871-874.

Skróty:

KEK - Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament

NKB.NT – Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament.

OBT – Opolska Biblioteka Teologiczna

RBL – Ruch Biblijny i Liturgiczny

SPS – Sacra Pagina Series

Tomasz Herbich,

Symbolika bólów porodowych (ὠδίν) w Nowym Testamencie

Punktem wyjścia i zachętą do podjęcia zasygnalizowanego w tytule tematu mógłby być następujący fragment „Bojaźni i drżenia” Sorena Kierkegaarda: „Kto był tak wielki na świecie, jak owa łaską obdarzona niewiasta, Matka Boża, Dziewica Maria? A jak się o niej mówi? Że była błogosławiona między niewiastami, nie czyni jej wielką, i gdyby zdarzyło się osobliwym trafem, że ci, którzy słyszą, mogli myśleć równie nieludzko, jak ci, którzy mówią, to każda młoda dziewczyna ma prawo zapytać, dlaczego ona nie została tą błogosławioną? (...) jeżeli chodzi o łaskę, to mówiąc abstrakcyjnie, każdy człowiek ma do niej prawo. Zapomina się o strachu, nędzy, paradoksie. (...) Zaiste Maria cudownie urodziła dziecko, ale przecież urodziła je po kobiecemu, a przecież to czas lęku, nędzy i paradoksu. Anioł był oczywiście duchem zesłanym, ale nie był duchem pomocnym, nie poszedł do innych dziewcząt Izraela i nie rzekł im: ‘Nie gardźcie Marią, spotkało ją coś niezwykłego’. Anioł przyszedł tylko do Marii i nikt jej nie rozumiał. Jakaż kobieta była tak pokrzywdzona jak Maria, czyż nie jest prawdą, że kogo Bóg obdarza błogosławieństwem, tego przeklina w tej samej chwili? Tak należy duchowo pojmować Marię. Nie jest ona w żadnej mierze wystrojoną damą igrającą na tronie z Bożym dziecieniem, wzdragam się o tym mówić, ale jeszcze bardziej mierzi mnie myśl, że można ją tak pojmować. A jednak kiedy powiada: ‘Otom ja, służebnica Pana’, wtedy jest wielka i sędzę, że nie powinno wydawać się trudne do wyjaśnienia, dlaczego została Matką Bożą. Nie potrzeba jej światowego podziwu, tak samo jak Abrahamowi nie potrzeba łez, gdyż ona nie była bohaterką a on nie był bohaterem, a przecież nie przez to oboje stali się więksi od bohaterów, że byli wyzwoleni od strachu, nędzy i paradoksu, ale właśnie przez strach, nędzę i paradoks”¹.

W Nowym Testamencie grecki termin ὠδίν pojawia się czterokrotnie, przy czym trzy razy pojawia się w liczbie mnogiej (Mt 24,8; Mk 13,8; Dz 2,24), a raz – w liczbie pojedynczej (1 Tes 5,3). Ponadto, czasownik ὠδίνω (cierpieć bóle porodowe) pojawia się w Ga 4,19.27 oraz w Ap 12,2. Złożony czasownik συνωδίνω (dosł. cierpieć bóle porodowe z [kimś]) pojawia się w Rz 8,22. Obraz rodzącej kobiety przywołuje jeszcze J 16,21, przy czym

¹ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drzenie. Liryka dialektyczna*, w: Tenże, *Bojaźń i drzenie. Choroba na śmierć*, Kraków 2008, s. 95-96.

pojawiają się tam dwa inne terminy - λύπη (ból) oraz θλίψις, który w tym przypadku oznacza intensywny ból. Wymienione teksty można podzielić na cztery grupy: (1) zastosowanie ὠδίν i wyrazów pochodnych w tekstach o wymowie apokaliptycznej lub eschatologicznej (Mt 24,8; Mk 13,8; Rz 8,22; 1 Tes 5,3; Ap 12,2); (2) zastosowanie ὠδίν i wyrazów pochodnych w tekście o wymowie soteriologicznej (Dz 2,24); (3) zastosowanie czasownika ὠδίνω w tekście o posłudze apostołskiej Pawła (Ga 4,19); (4) zastosowanie ὠδίνω w cytacie ze Starego Testamentu (Ga 4,27); (5) obraz kobiety rodzącej, w którym bóle porodu są określone za pomocą rzeczowników λύπη i θλίψις (J 16,21).

Teksty o wymowie apokaliptycznej lub eschatologicznej (Mt 24,8; Mk 13,8; Rz 8,22; 1 Tes 5,3; Ap 12,2).

We wszystkich czterech Ewangeliach wyraz ὠδίν pojawia się jedynie 2 razy. Teksty Mt 24,8 i Mk 13,8 pochodzą z paralelnych wobec siebie fragmentów (zob. Mt 24,4-8; Mk 13,5-8). Tekst paralelny w Ewangelii Łukasza (zob. Łk 21,8-11) pomija to zdanie. W Ewangelii Marka werset ten brzmi następująco: ἀρχὴ ὠδίνων ταῦτα (dosł.: „początek boleści to”). U Mateusza werset jest nieco dłuższy, jego znaczenie nie zmienia się jednak: πάντα δὲ ταῦτα ἀρχὴ ὠδίνων (dosł.: „wszystko zaś to początek boleści”). W Mt omawiany werset jest częścią mowy eschatologicznej Jezusa (zob. Mt 24,1-25,46), która bezpośrednio poprzedza opowiadanie o męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Zarówno co do chronologii, jak i zasadniczych treści opiera się ona na Mk 13,1-37, lecz Mateusz rozwija przekaz Marka w oparciu o własny materiał. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku ὠδίνων, który jest dopełniaczem liczby mnogiej od ὠδίν, użyty jest jako ogólne określenie oznaczające wydarzenia czasów ostatecznych.

Zdanie z Rz 8,22 brzmi następująco: οἴδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν („Wiemy zaś, że wszelkie stworzenie współ-wzdycha i współcierpi bóle porodowe aż do teraz”). Werset ten wchodzi w skład fragmentu Rz 8,19-25, w którym Paweł stara się wykazać prawdziwość tezy postawionej przez siebie w Rz 8,18: „Sądzę bowiem, że cierpień terazniejszych nie można stawiać na równi z chwałą, która ma się w nas objawić.” Argumentacja, która później następuje, pokazuje, że stworzenie (ὁ κτίσις) i chrześcijanie zgodnie oczekują na objawienie chwały w chrześcijanach przy końcu czasów. Paweł argumentuje na rzecz tezy o oczekiwaniu na przyszłe objawienie chwały poprzez wskazanie na to, że obie te grupą w obecnej chwili cierpią i wzdychają do przyszłej

przemiany². Czasownik συνωδίνει w Rz 8,22 wskazuje na to, że stworzenie jest uczestnikiem doczesnych cierpień chrześcijan, które ma znaczenie eschatologiczne.

W listach św. Pawła rzeczownik ὠδίν pojawia się tylko w 1 Tes 5,3, w następującym zdaniu: ὅταν λέγωσιν· εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια, τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὄλεθρος ὥσπερ ἡ ὠδὶν τῆ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ, καὶ οὐ μὴ ἐκφύγῃσιν. (dosł. „Gdy mówią: ‘Pokój i bezpieczeństwo’, wtedy nagle spada na nich zniszczenie jak bóle na będącą w ciąży i nie uciekli”). Nie ulega wątpliwości, że użycie tego wyrazu kontynuuje tradycję, w której symbol bólów porodowych wyraża grozę dnia Pańskiego (por. Iz 13,8). Wypada jednak zwrócić uwagę na wymowę wiersza i jego kontekst. Zarówno porównanie do „złodzieja w nocy”, które pojawia się w 1 Tes 5,2.4, jak i sam wiersz 3, zwłaszcza poprzez przysłówkę αἰφνίδιος, wyraża nagłość dnia Pańskiego, który będzie zaskoczeniem dla niechrześcijan, nie zaskoczy natomiast chrześcijan, którzy czuwają³. W cytowanym wersecie ὥσπερ (jak), które wprowadza porównanie, może być odczytane jako porównujące jedynie zniszczenie i bóle porodowe, co znane jest z wcześniejszych pism. Jednak znacznie bardziej prawdopodobne jest, że porównuje ono także nagłość zagłady do nagłości bólów porodowych, co byłoby nowym wątkiem. Uwypukleniu tego, że w tekście nie tylko przejmują się dobrze znany motyw, ale także urozmaica się go poprzez nadanie bólowi porodowemu charakteru nagłych, niespodziewanych, służy określenie mającej rodzić kobiety jako ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ (dosł. „mająca brzuch”), które to określenie definiuje ją jako oczekującą na poród, nie zaś - już rodzącą.

Ap 12,2 brzmi: καὶ ἐν γαστρὶ ἔχουσα, καὶ κράζει ὠδίνουσα καὶ βασανιζομένη τεκεῖν. („...i jest w ciąży, i krzyczy rodząc w bólach, i rodzi w męczarniach”). Fragment ten opisuje Niewiastę, która jest jednym z dwóch znaków (σημείον), które pojawiają się po sobie w wizji (drugim znakiem jest Smok). Wizja przedstawia dwie walki: Smoka z Niewiastą (zob. Ap 12,4b-6.13-18) oraz wojsk anielskich pod wodzą Michała ze Smokiem (zob. Ap 12,7-12). Zarówno obraz walki militarnej, jak i dwa poziomy (ziemski i niebiański), na których ta walka się toczy, to motyw i idea klasyczne dla apokaliptyki. W historii interpretacji tego tekstu postać Niewiasty rozumiano na kilka sposobów. W jednej z interpretacji Niewiastą jest Matka Mesjasza – Maryja. Wydaje się jednak, że tekst chce pod postacią Niewiasty w pierwszej kolejności przedstawić lud Boży (zarówno Starego,

² Por. D. Moo, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids 1996, s. 513.

³ Por. J. Kuciński, *Paruzja Jezusa Chrystusa. Początki eschatologii nowotestamentalnej w Listach do Tesaloniczan*, Warszawa 2009, s. 165-171; J. Załęski, *Potrzeba czujności w obliczu niespodziewanej paruzji (1 Tes 5,1-11)*, w: tenże, *Refleksje na tematy nie tylko eschatologiczne w Listach do Tesaloniczan*, Niepokalanów-Warszawa 2010, s. 81-88.

jak i Nowego Przymierza) oraz walkę prowadzoną przez niego z siłami zła. W tekście obecne jest przekonanie, że inauguracja czasów ostatecznych, która dokonuje się w narodzinach Mesjasza, nie wprowadza od razu pokoju mesjańskiego (jak to jest np. w Iz 11,1-9), lecz przedtem intensyfikuje ucisk i cierpienia (por. 1 QH 3,10-12). Uniesienie Dziecka do tronu Boga (por. Ap 12,5b) wprowadza wątek oczekiwania na paruzję. W odniesieniu do symboliki bólów porodowych zwraca tu uwagę użycie, obok czasownika ὠδίνω, mocnego czasownika βασανίζω (cierpieć w męczarniach). Bóle doznawane przy narodzinach Mesjasza oznaczają tutaj zmagania ludu Bożego.

Tekst o wymowie soteriologicznej (Dz 2,24).

Zdanie z Dz 2,24 pojawia się w mowie św. Piotra wygłoszonej w dniu Pięćdziesiątnicy (zob. Dz 2,14-36). W języku greckim brzmi ono: ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὠδίνους τοῦ θανάτου, καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ („Jego Bóg wskrzesił, rozwiązując bóle porodowe śmierci, gdyż nie było możliwe, aby ona Go posiadała”) Wielu autorów zwraca uwagę, że wyrażenie λύσας τὰς ὠδίνους τοῦ θανάτου (dosł. „rozwiązując bóle porodowe śmierci”) jest przykładem wpływu, jaki wywarła na Łukasza Septuaginta, w tym przypadku zwłaszcza tłumaczenie 2 Sm 22,6⁴, gdzie hebrajskie wyrażenie לַחַיִּים שְׁאוּלַי („więzy Szeolu”) oddane jest przez greckie ὠδίνες θανάτου („bóle porodowe śmierci”). Podobna sytuacja ma miejsce w Ps 18(17),6, gdzie to samo hebrajskie wyrażenie przetłumaczone zostało przez ὠδίνες ᾗδου („bóle porodowe Hadesu”). Tłumacze LXX, oddając hebrajskie לַחַיִּים שְׁאוּלַי poprzez greckie ὠδίνες ᾗδου/θανάτου, idą za inną wokalizacją rzeczownik o rdzeniu *hbl* niż znana z tekstu masoreckiego. Oczywiście nie można z całą pewnością odrzucić oryginalności wokalizacji, która stoi za tłumaczeniem LXX, wydaje się jednak, że tłumaczenie TM bardziej odpowiada czasownikowi כָּבַד (tu najprawdopodobniej wyraża on ideę otaczania, obejmowania, ogarniania), który pojawia się w tych tekstach. Zarazem jednak za taką zmianą może stać idea powiązania końca życia człowieka z jego początkiem poprzez symbolikę bólów porodowych.

Wpływ LXX na św. Łukasza nie ulega wątpliwości, nie należy jednak na podstawie tej jednej przesłanki wnosić, że pojawiający się w tym zdaniu rzeczownik ὠδίν powinien być odczytywany jako „więzy”, nie zaś jako „bóle porodowe”. Jest tak jedynie przy założeniu, że Łukasz w sposób nieświadomy korzystał z Septuaginty. Wydaje się jednak, że dowodów

⁴ Por. np. L. T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, Collegeville 1992, s. 51.

na rzecz tezy przeciwnej dostarcza Łk 21,35, gdzie wyraz παγίς (dosł. potrzask, pułapka – jest to jedno z wielu znaczeń hebrajskiego לַחֲבִילָה), pojawia się w kontekście, w którym hebrajski rdzeń *hbl*, znajdujący się u podstaw tego tekstu, powinien być wokalizowany jako לַחֲבִילָה i stosownie do tego tłumaczony jako ὠδίν. Zastąpienie w tym przypadku ὠδίν przez παγίς dowodzi świadomości Łukasza. Tym samym należy przyjąć, że Dz 2,24 nie tylko wyraża zależność Łukasza od Septuaginty, ale także poprzez odniesienie symbolu bólów porodowych do zmartwychwstania realizuje cele teologiczne Łukasza. Wydaje się, że w tym przypadku chodzi o poród jako dawanie życia – symbol ten uwypukla więc aktywność Boga wskrzeszającego (przywracającego do życia) Jezusa.

Tekst o posłudze apostołskiej św. Pawła (Ga 4,19).

Werset Ga 4,19 brzmi: τέκνα μου, οὐς πάλιν ὠδίνω μέχρις οὗ μορφωθῆ Χριστὸς ἐν ὑμῖν („Dzieci moje, które znowu rodzę, aż ukształtuje się w was Chrystus”). Werset ten znajduje się we fragmencie, w którym św. Paweł nawołuje do zachowania jego nauki wobec pojawiających się we wspólnocie tendencji powrotu do praktyk judaistycznych (zob. Ga 4,12-20). W analizowanym zdaniu św. Paweł nawiązuje do swojej roli jako założyciela wspólnoty. Dla określenia relacji łączącej go ze wspólnotą odwołuje się do obrazu macierzyństwa, porównując założenie wspólnoty do porodu. Jednak ze względu na działalność przeciwników Pawła zagrożony został fundament życia chrześcijańskiego i tym samym potrzebne jest ponowne oparcie wspólnoty na jego nauce, co porównane jest z wysiłkiem ponownego porodu. Na podwójne nawiązanie stojące za symboliką porodu – do założenia wspólnoty i do wysiłku Pawła na rzecz przewyciężenia tendencji groźnych dla głoszonej przez niego Ewangelii – wskazuje zwłaszcza słowo πάλιν (znowu)⁵. Bóle porodowe obrazują tu wysiłek, jaki włożył św. Paweł w założenie wspólnoty i do teraz wkłada w jej budowanie. W tym znaczeniu wymowa wersetu jest zbieżna z tą, jaką posiada Ga 4,11, gdzie wysiłek Pawła został wyrażony poprzez dużo częściej pojawiający się w Corpus Paulinum czasownik κοπιᾶω (stać się zmęczonym, ciężko pracować, zмагаć się, podejmować wysiłek). Ga 4,19 poprzez wprowadzenie obrazu macierzyństwa i rodzenia w bólach chce także podkreślić troskę św. Pawła o wspólnotę. Postawa Pawła opisana w kategoriach macierzyństwa jest przeciwstawna do postawy jego przeciwników, wynikającej z nieczystych pobudek (zob. Ga 4,17).

⁵ Por. F. J. Matera, *Galatians*, Collegeville 2007, s. 166.

Zastosowanie ὠδίνω w cytacie ze Starego Testamentu (Ga 4,27).

Czasownik ὠδίνω pojawia się jeszcze jeden raz w liście do Galatów, w cytacie z Iz 54,1. Fragment ten brzmi: γέγραπται γάρ· εὐφράνθητι, στείρα ἢ οὐ τίκτουσα, ῥήξον καὶ βόησον, ἢ οὐκ ὠδίνουσα· ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα („Napisano bowiem: Raduj się, niepłodna, która nie rodziłaś, zakrzyknij i krzycz, która nie cierpiałaś bólów porodu. Gdyż wiele dzieci ma samotna, więcej niż zamężna.”) We fragmencie tym bóle porodowe nie pełnią funkcji symbolicznej. Cytat pochodzi z tekstu poetyckiego i cechuje go klasyczna dla poezji hebrajskiej konstrukcja w oparciu o paralelizmy. Paralelizm pierwszej części zbudowany jest w oparciu o odpowiadające wyrażenia ἢ οὐ τίκτουσα (która nie rodziłaś) i ἢ οὐκ ὠδίνουσα (która nie cierpiałaś bólów porodu). Niedoznawanie bólów porodu jest tutaj więc równoznaczne z nierodzeniem. Fragment ten pełni funkcję argumentu skrypturystycznego (przywołanego klasyczną dla św. Pawła formułą γέγραπται γάρ), w którym historię Hagar i Sary interpretuje się alegorycznie jako wskazującą na relację Starego i Nowego Przymierza (por. Ga 4,24).

Obraz rodzącej kobiety z Ewangelii według św. Jana (J 16,21).

We fragmencie tym nie pojawia się rzeczownik ὠδίν, lecz obraz ten jest jednym z najważniejszych nowotestamentowych zastosowań symboliki bólów porodowych, dlatego nie można go pominąć. Werset J 16,21 brzmi: ἡ γυνὴ ὅταν τίκτη λύπην ἔχει, ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα αὐτῆς· ὅταν δὲ γεννήσῃ τὸ παιδίον, οὐκέτι μνημονεύει τῆς θλίψεως διὰ τὴν χαρὰν ὅτι ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον („Kobieta, gdy rodzi, odczuwa ból, ponieważ nadeszła jej godzina. Gdy zaś urodzi dziecko, dłużej już nie wspomina cierpienia z powodu radości, że urodziła człowieka do świata.”) Werset wchodzi w skład fragmentu, w którym Jezus zapowiada swoje odejście i późniejsze przyjście oraz określa relacje Apostołów i świata w tym czasie (zob. J 16,16-23a). Obraz ten ma ilustrować zarówno smutek uczniów po rozstaniu, jak również ich radość po ponownym spotkaniu. Oprócz tego podejmuje on jednak szereg ważnych dla Ewangelii Jana tematów, takich jak: godzina, narodziny, świat. Aby ograniczyć rozważania, warto zwrócić uwagę, że symbolika bólów porodowych jest tutaj kilkuspektowa. Po pierwsze, wiążą się one z symbolem czasu właściwego; ponadto, są one skojarzone z intensywnym bólem oraz opisują sytuację uczniów w świecie. Zarazem jednak definiują one czas między rozstaniem a ponownym spotkaniem jako czas wzmożonego wysiłku, po którym jednak nadchodzi radość, którą można porównać z radością matki z dziecka. Warto także zwrócić uwagę, że kończące werset sformułowanie ἐγεννήθη ἄνθρωπος

εἰς τὸν κόσμον („urodziła człowieka do świata”) podejmuje temat miłości Boga do świata, która wyraziła się w darze Jednorodzonego Syna, opisanym w J 3,16. Tym samym symbol ten określa relację uczniów do świata na wzór relacji Boga do świata: świat jest wrogi Bogu i uczniom, lecz Bóg daje mu Jednorodzonego Syna, zaś postawa uczniów powinna być podobna do postawy matki, która cieszy się, bo urodziła swoje dziecko do świata. W obrazie tym podejmuje się więc także obraz macierzyńskiej troski, który pojawił się już w liście do Galatów, tym razem jednak skierowana jest ona do całego świata.

Wnioski

W Nowym Testamencie symbol bólów porodowych najczęściej pojawia się w znaczeniu apokaliptycznym i eschatologicznym. W tej grupie tekstów symbol najczęściej przedstawia doświadczenia i trudy czasów ostatecznych, którym poddani są chrześcijanie. Tylko jeden raz (w 1 Tes 5,3) przedstawia on sytuację przeciwników Boga, których czeka zagłada, która zarówno co do swojej istoty, jak i nagłego charakteru, jest zbliżona do bólów porodowych. Należy to rozpatrywać na tle przekonania o związku początku historii i jej końca. Symbol bólów porodowych określa kondycję doczesną od pierwszych chwil po upadku (zob. Rdz 3,16) aż do ostatnich chwil poprzedzających transformację rzeczywistości doczesnej. Bóle porodowe pojawiają się na początku i na końcu doczesności, określając jej charakter jako czas zmagania i cierpienia.

Symbol pojawia się jeden raz w kontekście soteriologicznym. Wydaje się, że w Dz 2,24 nie jest on wyłącznie zapośredniczoną przez LXX aluzją do hebrajskiego rzeczownika o rdzeniu *hbl*, który należałoby raczej rozumieć jako więzy. Św. Łukasz w sposób świadomy korzysta z Septuaginty, w tym przypadku podporządkowując symbol bólów porodowych nadrzędnemu w Dz 2,24 tematowi zmartwychwstania, dążąc do skojarzenia dzieła zbawienia z porodem jako daniem życia. W liście do Galatów symbol przedstawia wysiłek w budowaniu wspólnoty i macierzyńską troskę św. Pawła.

Ewangelia według św. Jana rekapituje większość zarówno nowotestamentowych, jak i starotestamentowych znaczeń tego symbolu w zdaniu, w którym porównuje sytuację uczniów w świecie po odejściu Jezusa do sytuacji rodzącej kobiety.

Kinga Kłósek,

„Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą”

Współczesny człowiek uważa serce za najważniejszy organ w jego organizmie. Jednocześnie jest to chyba najbardziej rozpowszechniony symbol na ziemi, rozpoznawalny w prawie każdej kulturze. Niezależnie od języka stanowi podstawę wielu związków frazeologicznych. Jego symbolikę wykorzystał także Jezus w Kazaniu na Górze. Poprzez szóste błogosławieństwo Jezus obiecuje człowiekowi przebywanie z Bogiem w czasach ostatecznych i stworzenie z nim wspólnoty. Oglądania Boga będą jednak mogli dostąpić tylko ludzie czystego serca. Oni właśnie będą błogosławieni. W niniejszej pracy zajmiemy się poszukiwaniem właściwej interpretacji wyrażenia „czyste serce”. Najpierw ukażemy, jakie znaczenie mogło mieć serce w starożytności oraz w Starym Testamencie. Następnie pokażemy, co mógł mieć na myśli Jezus wspominając o czystym sercu oraz jak powinien rozumieć to pojęcie każdy Jego uczeń.

Pojęcie serca jest jednym z najczęściej używanych terminów antropomorficznych Starego Testamentu. Posiada wiele znaczeń¹. W naszej kulturze używanie pojęcia serca odnosi się do źródła życia, uczuć i emocji. Na tym terminie wiele języków buduje związki frazeologiczne, zatem także dzisiaj posiada on znaczenie dosłowne i symboliczne. W języku niemieckim funkcjonują nawet dwa różne słowa na jego określenie: *Herz* oznacza organ, *Herzen* zaś używa się w odniesieniu do znaczenia symbolicznego serca. Schroer twierdzi, że rozbudowane znaczenie ponad dosłowne serca może być związane z faktem, że serce jest jednym z zaledwie kilku organów, który człowiek jest w stanie wyczuć². Ważność serca podkreśla także fakt, że był to jedyny organ, który Egipcjanie pozostawiali w mumii. Uważali go bowiem za niezbędny dla ciała także w wieczności. Ponadto serce było dla nich symbolem słońca, które może także być obecne w człowieku i świadczyć o jego istocie³. Zdaniem

1 Krawczyk R., *Prawo wpisane w sercach ludzkich*, w: *Stary Testament a religie*, red. I. S. Ledwoń, Lublin 2009, s. 197.

2 Schroer S., Staubli T., *Body Symbolism in Bible*, Collegeville 2001, s. 41.

3 Steward W., *A Dictionary of Images and Symbols of Counselling*, London 1998, s. 202-203.

Arystotelesa i jego uczniów serce było tym organem, który „Nieporuszony Poruszyciel” musiał wprawić w ruch, aby w człowieku pojawiło się życie⁴.

To serce decyduje o ludzkiej istocie i posiadaniu cech charakterystycznych dla gatunku ludzkiego, takich jak na przykład moralność (por. 1Krn 32, 26). Często występuje jako synonim krwi i ciała lub jest bezpośrednio zestawiane z nimi (por. Ps 73,26). Występuje ono czasami także w kontekście tożsamości religijnej. Serce bowiem może być nieobrzezane (por. Pwt 10,16). Może też być synonimem nowego człowieka, który staje się sługą Boga (por. Ez 18,31). Zresztą to właśnie tam – do serca człowieka – wnika Bóg, aby poznać wiarę człowieka (por. Pwt 4,29). To ono zaświadcza o człowieku, a nie zawsze jego czyny⁵. Serce stanowi zatem centrum człowieczeństwa (por. Ps 38,10).

Symbol serca w starożytności – w przeciwieństwie do dzisiejszych czasów - odnoszony był także do ludzkiej inteligencji i pamięci, czyli atrybutów, które my uznajemy za właściwe dla rozumu. Uważano, że inteligencja pochodzi z wnętrza człowieka⁶. Również Biblia pokazuje, że serce należy rozumieć właśnie w ten sposób. W Księdze Powtórzonego Prawa 29,4 czytamy, że uszy są do słuchania, oczy do widzenia, ale od rozumienia już jest serce. To ono bowiem rozważa to, co trafia do człowieka z zewnątrz, dlatego Salomon prosił o serce pełne rozsądku do sądzenia (por. 1Krl 3,9). Skoro serce jest symbolem inteligencji, to jego brak musi oznaczać głupotę (por. Prz. 10,13)⁷.

Rozważanie rozumowe zakłada także dialog. Dzieła, które się dokonały, wspomniano i rozważano nie tylko werbalnie, ale także w sercach (por. Ps 77,6). Ludzie dialogowali również w swoich sercach sami ze sobą, np. Maryja rozważała wszystko, co działo się w jej życiu, w swoim sercu (por. Łk 2,19.51). Było to również miejsce rozmów z Bogiem, czyli modlitwy (por. 1Sm 1,13)⁸. Wszystko, co człowiek przyjmował do wiadomości, trafiało do jego serca i tam było rozpatrywane. Jest to zatem miejsce przechowywania sekretów i skarbów wiedzy⁹. Poprzez serce poznawano także Boga. W tym właśnie kontekście wspomina o nim Jeremiasz i Ezechiel. Dla nich rozwój wiary Izraelitów związany jest z tym organem na podstawie dokonanego przez niego poznania. To ono jest podstawą relacji do Boga¹⁰. Z tego powodu jest utożsamiane z czymś w rodzaju sumienia. W Psalmie 51,10

4 Cirlot J. E., *A Dictionary of Symbols*, New York 2001, s. 141-142.

5 *Dictionary of Biblical Imagery. An encyclopedic exploration of images, symbols, motifs, metaphors, figures of speech and literary patterns of Bible*, red. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, Downers Grove 1998, s. 368-369.

6 Cirlot J. E., dz. cyt., s. 141-142.

7 Schroer S., Staubli T., dz. cyt., s. 43-44.

8 *Dictionary of Biblical Imagery*, dz. cyt., s. 369.

9 Schroer S., Staubli T., dz. cyt., s. 44-46.

10 Shackelford J. M., *God as Symbol. What our Beliefs tell us*, Maryland 2005, s. 125.

czyste serce jest równoznaczne z czystym sumieniem¹¹. Zatem serce jest także źródłem woli człowieka. Zgodnie z Mt 15,19 to właśnie z serca pochodzą złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa, czyny nierządne, kradzieże, fałszywe świadectwa i przekleństwa. Zatem nie tylko to, co dobre pochodzi z ludzkiego serca, ale także to, co złe. W Księdze Wyjścia czytamy także, że Bóg uczynił zatwardziałym serce faraona, przez co ten nie mógł dokonać dobrego czynu, co wskazuje, że determinuje ono ludzkie czyny i działania¹². Można stąd wyciągnąć wniosek, że „zatwardziałe serce” deformuje postawę człowieka zarówno życiową, jak i religijną. Człowiek o takim sercu nie potrafi być wrażliwy ani na Boga, ani na drugiego człowieka¹³.

Jak widać wszystko, co w jakiś sposób dotyczyło wnętrza człowieka, utożsamiano z sercem. Również stamtąd miały pochodzić ludzkie emocje i uczucia¹⁴. Jak czytamy w Wj 4,14, Aron miał uradować się w swoim sercu na widok Mojżesza. Strach z kolei jest utożsamiany z utratą serca (por. Pwt 1,28). Można powiedzieć, że wszystkie emocje mają swoje źródło w sercu człowieka: odwaga (por. Ps 27,3), smutek (por. Neh 2,2), zaufanie (por. Ps 28,7), złość (por. Ps 39,3)¹⁵. W sercu człowieka powinno zamieszkać Prawo Boże, którym powinien kierować się człowiek. Jeśli człowiek przyjmie je z miłością i będzie je realizował, otrzyma od Boga „serce nowe” (por. Ez 36,25). To właśnie prawo Boże powinno stać się determinantem ludzkiego działania i ludzkich uczuć¹⁶.

Oprócz tego, że w sercu możemy dostrzec przejawy różnych płaszczyzn życia człowieka: intelektualnej, religijnej, wolitywnej i emocjonalnej, to jest jeszcze jeden ważny motyw serca pojawiający się w Piśmie Świętym. Chodzi mianowicie o serce odnoszące się do Boga. Zgodnie z ludzkim wyobrażeniem Bóg posiada uczucia, myśli i dokonuje wyborów. Skoro w przypadku ludzi mają one swe źródło w sercu, to musi je posiadać także Bóg¹⁷.

Zauważyliśmy, że pojęcie serca w Piśmie Świętym i kulturach starożytnych oraz kulturze semickiej posiada szeroko zarysowane znaczenie symboliczne. Jak zatem w tym kontekście odczytać szóste błogosławieństwo: „Błogosławieni czystego serca?” (Mt 5,8).

Przed wszystkim wyrażenie καθαροὶ τῆ καρδίᾳ („czystego serca”) ma charakter semicki. Pojawia się już w Starym Testamencie, np.: Ps 24,3-6; 51,12; Jer 24,7; Ez 36,25-27. Jednak w Septuagincie występuje tylko raz w Psalmie 24,4, gdzie jest mowa o tym, że na górę

11 Schroer S., Staubli T., dz. cyt., s. 46-49.

12 *Dictionary of Biblical Imagery...*, dz. cyt., s. 369.

13 Krawczyk R., dz. cyt., s. 197.

14 Cirlot J. E., dz. cyt. s. 142.

15 *Dictionary of Biblical Imagery...*, dz. cyt., s. 369.

16 Krawczyk R., dz. cyt., s. 197.

17 *Dictionary of Biblical Imagery...*, dz. cyt., s. 369.

Pana wstąpi tylko człowiek czystego serca. Zazwyczaj starotestamentalne wzmianki o czystości dotyczą czystości rytualnej, tutaj zaś jest mowa o moralności. Widać zatem, że czystość serca dotyczy nie tylko zewnętrznych czynów człowieka, ale także jego wewnętrznego nastawienia. Kiedy w Psalmie 51,12 pojawia się u psalmisty prośba o stworzenie serca czystego, chodzi mu przede wszystkim o to, aby odsunąć od niego wszelką przewrotność zamiarów i pragnień¹⁸.

Jak już wspomnieliśmy wcześniej, to z serca właśnie pochodzą ludzkie czyny, także te złe. Czystość serca wskazuje tutaj na ludzi, w których nie ma fałszu i złych pożądliwości. Jezus zawsze krytykował faryzeuszy, dla których czyny zewnętrzne były ważniejsze niż wiara, czy nastawienie ducha. Jednak każdy dobry czyn powinien wychodzić z wnętrza człowieka. Podobnie, jeśli człowiek dopuścił się złego czynu, najpierw musiał w swoim sercu o nim pomyśleć. Jezus tutaj wskazuje, jak ważna pozostaje czystość intencji. To bowiem w sercu miłuje się i obraża Boga najbardziej¹⁹. Każdy, kto czyni coś wyłącznie ze względu na to, aby się podobać ludziom, traci w oczach Boga. Nagrodą za takie postępowanie może być jedynie uznanie wśród ludzi, a chrześcijanin powinien zabiegać o życie wieczne. Ono powinno być motorem jego działania. Jeśli czynimy coś ze względu na Boga, u Boga zyskamy uznanie i u Niego możemy oczekiwać nagrody²⁰. Dlatego człowiek czystego serca orientuje swoje życie na Boga. Musi to czynić ciągle na nowo. Codziennie musi podejmować trud. Konieczna jest jednak tutaj świadomość własnych słabości. Możemy bowiem powtórzyć za św. Augustynem, że niespokojne jest serce człowieka, póki nie spocznie w Bogu. Dlatego człowiek czystego serca nie jest człowiekiem idealnym, ale człowiekiem, który codziennie na nowo podejmuje trud ukierunkowywania swojego życia na Boga²¹.

Katechizm Kościoła Katolickiego uczy nas, że „czyste serca oznaczają tych, którzy dostosowali swój umysł i swoją wolę do Bożych wymagań świętości, zwłaszcza w trzech dziedzinach: miłości, czystości, czyli prawości płciowej, umiłowania prawdy i prawowierności w wierze”²². Zatem człowiek czystego serca jest przede wszystkim autentyczny. Jego czyny odpowiadają wewnętrznemu nastawieniu. W takiej osobie nie ma fałszu ani w relacjach z innymi ludźmi, ani z Bogiem. Obce jej jest także przedmiotowe

18 Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Cz. 1: Rozdziały 1-13* (Nowy Komentarz Biblijny I/1), Częstochowa 2005, s. 199-200.

19 Fernandez-Carvajal F., *Życie Jezusa według Ewangelii. W drodze do Jerozolimy*, Kraków 2010, s. 14-15.

20 Kiejza A., *Zadania uczniów Jezusa w świetle Kazania na górze (Mt 5,7)*, w: *Miłość wytrwa do końca. Księga pamiątkowa dla księdza profesora Stanisława Pisarka w 50. rocznicę święcen kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 189.

21 Podlejski Z., *Błogosławieni czystego serca*, w: *Czas serca*, w: http://www.czasserca.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=193&Itemid=88 z dn. 6.02.2012.

22 Katechizm Kościoła Katolickiego nr 2518.

patrzenie na drugiego człowieka. Dostosowanie swojego serca do wymagań świętości pozwoli człowiekowi w przyszłości oglądać Boga twarzą w twarz. Ta bliskość stanowi pełnię zbawienia²³.

Jak zauważył Jan Paweł II 19 czerwca 1999 roku podczas swojej homilii w Sandomierzu, czystość serca jest darem Boga. Tylko łaska Chrystusa jest w stanie oświecić serce człowieka blaskiem Prawdy. Czystość serca jest człowiekowi zadana. Jednak musi on o nią walczyć - szczególnie we współczesnym świecie. Musi walczyć o prawdę i szczęście. Aby to osiągnąć człowiek musi przyłgnąć do Chrystusa. Zło można zwyciężyć przecież tylko Jego mocą. Już Psalmiści widzieli, że sam ludzki wysiłek nie wystarczy człowiekowi do bycia dobrym. Pomoc Boga jest konieczna (por. Ps 51,12)²⁴.

Aby jednak w pełni zrozumieć znaczenie pojęcia „czyste serce”, musimy wyjaśnić także, czym jest czystość. Czystość jest cnotą. Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Ciało jest pierwowzorem, znakiem obrazu Stwórcy. Jednak chrześcijaninowi nie wolno redukować duchowości do tego, co niewidzialne, podobnie jak świętości do tego, co duchowe. Istotny jest całokształt działań człowieka. Duchowa sfera człowieka wychwala Boga, a cielesna - świat materialny. Dlatego dla zachowania czystości istotne jest znalezienie równowagi pomiędzy tymi dwoma elementami. Ponieważ jednak człowiek jest obrazem Boga, musi umieć zachować czystość nie tylko w swoim sercu, ale także walczyć o czystość swojego ciała i czystość swojej miłości²⁵. Miarą czystości jest miara miłości, a tylko Bóg może nas do niej uzdolnić. Gdybyśmy nie szukali miłości i nie dążyli do niej, czystość byłaby cnotą próżną. Jednak jest to zadanie, do którego wypełnienia należy dążyć każdego dnia. Każdy etap życia człowieka zakłada podejmowanie decyzji, które mają rozwijać miłość, a przez to także moralność człowieka²⁶.

Serce jest symbolem miłości. Tylko wtedy, kiedy będzie ono czyste, człowiek może prawdziwie i bezinteresownie pokochać. Nie chodzi tutaj wyłącznie o miłość bliźniego, ale także o miłość małżeńską. „Tylko czyste serce może w pełni kochać Boga! Tylko czyste serce może w pełni dokonać wielkiego dzieła miłości (...)! Tylko czyste serce może w pełni służyć drugiemu”²⁷. Taką miłość wspiera Bóg. Czystość serca, myśli i pragnień pozwala człowiekowi przeżyć – choć w mniejszym stopniu – to, czego dozna w życiu wiecznym. Już na ziemi człowiek dzięki miłości może dostąpić zjednoczenia z Bogiem. Skoro miłość jest

23 Paciorek A., dz. cyt., s. 200.

24 Jan Paweł II, Homilia wygłoszona w Sandomierzu dn.19.06.1999 .

25 Jan Paweł II, Homilia wygłoszona w Sandomierzu dn.19.06.1999

26 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, 34.

27 Jan Paweł II, Homilia wygłoszona w Asunción, 18.05.1988

jednym z najpiękniejszych uczuć danych człowiekowi, jak wielka musi być ona, kiedy będziemy mogli oglądać Boga twarzą w twarz²⁸.

Czyste serce powinno charakteryzować każdego chrześcijanina. Nasza autentyczna postawa może przekonać ludzi niewierzących do Boga. Dzięki postępowaniu według niego świat ziemski może stawać się lepszy. Czyste serce jest warunkiem koniecznym do stworzenia na ziemi cywilizacji miłości. Walka o nią jest zadaniem przeznaczonym dla nas wszystkich, które codziennie trzeba podejmować na nowo. W naszej walce nie jesteśmy pozostawieni sami sobie. Wspiera nas łaska Boga, jednak tylko człowiek o czystym sercu jest w stanie ją przyjąć i odpowiednio wykorzystać.

28 Kaszkowski M., Teologia w pytaniach i odpowiedziach, w: http://www.teologia.pl/m_k/prz-07.htm#g, z dn. 6.02.2012.

Tomasz Twardziłowski,

Symbolika rąk w Biblii

Wstęp

Pismo Święte wielokrotnie mówi o różnych częściach ciała, czasem w sposób dosłowny, innym zaś razem w sposób symboliczny. Stanowią one nośnik różnorodnych treści, w tym teologicznych. Podobnie rzecz przedstawia się z rękami, którym poświęcone jest niniejsze opracowanie. Wybór związany jest z tym, iż rola rąk w codziennym życiu jest niezwykle ważna, bowiem mają one największy udział w działaniu człowieka.

1. Terminologia

Pole semantyczne tego wyrażenia jest dość szerokie: może odnosić się zarówno do całości kończyny górnej, poczynawszy od ramienia a skończywszy na opuszkach palców, jak też do jej części, mianowicie dłoni. Rozróżnienia te nie zawsze są widoczne w przekładach Pisma Świętego na języki narodowe.

W języku hebrajskim dla oznaczenia kończyny górnej, bądź jej części używa się kilku słów. W Biblii Hebrajskiej najczęściej występuje termin יָד (przedramię, ręka, a w odniesieniu do zwierząt przednia łapa), który występuje 1617 razy. Drugi z kolei pod względem częstotliwości użycia termin כַּף (dłoń), występuje 195 razy, choć nie zawsze odnosi się do ręki (może oznaczać także podeszwę stopy ludzkiej, por. Pwt 2,5; 11,24; 28,35; Joz 1,3; 3,13; lub spód kopyta czy płetwy, por. Kpł 11,27, albo też rodzaj naczynia o kształcie podobnym do dłoni, misę, por. Wj 25,29; Lb 4,7; 7). Należy wspomnieć także termin יָדוֹ - (ramię), który występuje 93 razy.

W Septuagincie oraz w tekstach Nowego Testamentu znajdują się ich greckie odpowiedniki (choć nie zawsze w tych samych miejscach, jako że tłumacze Septuaginty uciekali się często do zmiany słów lub też sensu poszczególnych wypowiedzi, przez co w tekście tłumaczonym zanikała obecność słowa, które występowało w oryginalnym języku). W greckich tekstach Pisma Świętego zazwyczaj występuje ogólny termin χείρ, rzadziej natomiast βραχίον.

2. Zastosowanie terminu

Ręce uważano za jeden z doskonalszych narządów. Poza standardowym zastosowaniem jako określenie kończyn górnych (1/3 wystąpień), przy pomocy „ręki” wyrażono w Biblii bardzo wiele treści w sposób metaforyczny (2/3 wystąpień).

2.1. Ręka jako część ciała

W dosłownym znaczeniu rękę traktuje się jako zakończenie ramienia (por. Rdz 3,22; Mt 5,30; Mk 3,1). Istnieją też fragmenty, kiedy oznacza całe ramię (por. 2 Krl 5,18), a niekiedy odwrotnie, za rękę uznaje się fragment dłoni, jak ma to miejsce w przypadku opisów biżuterii - zazwyczaj Pismo Święte mówi o pierścionkach i bransoletkach noszonych na rękach, bez precyzowania, czy chodzi o palce, czy też nadgarstki (por. Rdz 41,42; Jr 22,24; Ez 23,42; Łk 15,22).

Ręce wykonują różne czynności, spełniając wolę człowieka, który je posiada, za ich pomocą dokonuje się czynności dawania i brania (por. Sdz 5,26; Łk 6,1) oraz trzyma narzędzia, broń i inne przedmioty (por. Ez 39,9; Ap 7,9). To zaś, co człowiek wytworzy, jest nazywane dziełem, lub też pracą jego rąk (por. Pwt 28,12; Ps 90,17; Lm 4,2), zaś owocami rąk swoich żywi się (por. Ps 128,2).

2.2. Gesty wykonywane za pomocą rąk

W codzienności towarzyszyły człowiekowi również gesty wykonywane za pomocą rąk. Należą one do języka symboli. Popularne do dziś w kulturze europejskiej podanie ręki już w czasach biblijnych było gestem wyrażającym szczerą lub potwierdzającym przysięgę (por. 2 Krl 10,15; Iz 2,6; Ez 17, 18). Ponadto gestem przysięgi były ręce podniesione w górę: „potem wprowadzę was do ziemi, którą z ręką podniesioną przysiągłem dać Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi. Dam ją wam na własność. Zaiste, Ja jestem Pan!” (Wj 6,8). Jednocześnie wzniesienie rąk w charakterystyczny sposób zaliczyć należy do gestów modlitewnych, o których mowa często w psalmach, gdy modlący się wołał: „Usłysz głos mego błagania, gdy wołam do Ciebie, gdy wznoszę ręce do świętego przybytku Twego” (Ps 28,2), co rozwija także Nowy Testament, gdzie wznoszenie czystych rąk jest oznaką czci (por. 1 Tm 2,8). Z drugiej jednak strony wznoszenie rąk może być rozumiane jako butne bluźnierstwo (por. Lb 15,30), zaś całowanie własnych rąk wyraża pychę (por. Hi 21,27). Z kolei przyłożenie ręki do ust może oznaczać milczenie, albo też wprost wstyd (por. Hi 21,5; Prz 30,32; Mi 7,16). Jeśli ręka położona zostanie na głowie, wyrażać będzie smutek i żal (por. 2 Sm 13,19; Jr 2,37). Radość zaś wyrażało klaskanie rękami (por. Ps 47,2), mogło ono

jednak oznaczać także kpiny (por. Lm 2,15) lub też żalobę, albo złość (por. Lb 24,10; Ez 21,22). Nic nie można znaleźć w rękach tego, kto nie przyjmuje łapówek (por. 1 Sm 12,5). Posłużenie się określeniem „czyste ręce” wyrażało ideę, że cały człowiek jest czysty (por. Hi 17,9) lub niewinny (por. Rdz 20,5). Jednocześnie ręce mogły być też pełne nieprawości, zbrodni czy krwi (por. Hi 16,17; Ps 7,4; Iz 1,15). Umycie rąk pojmowano więc jako zapewnienie o niewinności (por. Pwt 21,6; Ps 26,6). Do tej symboliki zalicza się również gest wykonany przez Piłata, gdy skazuje on Jezusa na śmierć (por. Mt 27,24). Z kolei polewanie czyichś rąk oznaczało bycie jego najwierniejszym sługą (por. 2 Krl 3,11). Jeśli natomiast ktoś dotknął nieczystego i nie umył rąk, sam stawał się nieczysty (por. Kpł 15,11). Ze starannością obmywano ręce przed jedzeniem – była to szczególna troska faryzeuszy (por. Mt 15,2; Mk 7,2-4).

Oczy sług zwracały się na ręce panów w oczekiwaniu na ich najdrobniejsze skinienie (por. Ps 123,2). Udzielanie ramienia jako wsparcia, np. królowi, oznaczało bycie jego zaufanym (por. 2 Krl 5,18; 7,2.17). Coś, co było pod ręką, znajdowało się na jej wyciągnięcie, u boku (por. 1 Sm 19,3). Napelnienie czyichś rąk wyrażało z kolei nadanie urzędu, szczególnie kapłańskiego (por. Wj 16,32; 28,41; 29,9). Podporządkowanie, lub też sprawowanie władzy, oddawano terminem „oddać w ręce” (por. 1 Krl 2,25; Jr 29,11). Tym wyrażeniem opisano przekazanie przez Boga panowania nad światem człowiekowi (por. Rdz 9,2), a nad narodem wybranym jego wodzom, Mojżeszowi i Aaronowi (por. Lb 33,1), zaś Izraelitom – ziemię Kanaan (por. Joz 2,24). Gdy natomiast mówiono o „pokrzepieniu rąk” miano na myśli udzielenie pomocy (por. Iz 33,5; Jr 47,3). Otwieranie oraz zamykanie rąk oznaczało szczodrość lub odmowę, udzielenie lub wstrzymanie błogosławieństwa (por. Pwt 15,8.11; 15,7).

Bogaty znaczeniowo był gest nałożenia rąk. Jego obrzędowo-liturgiczny charakter cieleśnie wyrażał to, co ukryte przed oczami. Mógł oznaczać zarówno błogosławieństwo (por. Rdz 48, 13-16), objęcie dziedzictwa, przebaczenie (por. Kpł 1,4), ale też przekazanie winy (por. Kpł 16,21), nadanie urzędu (por. Lb 8,10; Pwt 34,9), jak i uzdrowienie. Podstawę tego gestu stanowiło przekonanie, że Bóg upoważnia niektórych ludzi do szczególnego działania, wyrażającego się poprzez kontakt fizyczny. Niekiedy mówi się wręcz, że Bóg przemawia „ręką proroków” (por. 1 Sm 28,15; Ez 38,17). Przy obrzędach używano wyłącznie ręki prawej (por. Kpł 3,2; 4,4), ponieważ nie należy zapominać, że starożytność uznawała wyższość prawej strony nad lewą. Fakt, że to prawica pośredniczyła w przekazywaniu skutecznego błogosławieństwa, widać bardzo wyraźnie w historii Jakuba i Ezawa (por. Rdz 48, 14). Jej wyciągnięcie wiązało się z wyróżnieniem i przychylnością (por. Ga 2,9;

Ap 1,17). Wyciągnięcie rąk mogło też oznaczać bezsilność – ślepiec wyciągał ją w stronę przewodnika, by być poprowadzonym (por. J 21,18), zaś chwytało za rękę, aby poprowadzić (por. Rdz 19,16).

2.3. Szczególny charakter prawej strony

Wiele tekstów mówi też o uprzywilejowaniu, jakim jest zasiadanie po prawicy, co łączy się z szacunkiem i uznaniem. Szczególnie ważne jest zasiadanie po prawicy Boga (zob. Ps 16,11), co odnosi się do Mesjasza (Ps 110; por. Mt 22,44; 26,64; Mk 16,19; Dz 7,55). Podobnie zasiadanie po prawej stronie gospodarza to oznaka honoru, czci oraz szacunku z jego strony (por. Ps 110,1; Mt 25,34). W kategoriach militarnych należy stwierdzić, że w prawej ręce trzymano oręż i nią walczono, w lewej zaś spoczywała tarcza, dlatego też prawica oznaczała powszechnie siłę i sukces. Ponieważ lewą stronę uważano za gorszą, osoby leworęczne uznawano za mające skrępowaną prawicę (por. Sdz 3,15; 20,16). Kohelet mówi, że serce głupca zwraca się ku lewej stronie (por. Koh 10,2). W Nowym Testamencie przypomina o tym scena sądu, kiedy to odrzucone kozły zostają skierowane na lewą stronę (por. Mt 25,33).

3. Metafory związane z rękami

3.1. Działania ludzkie

W Biblii ręce najczęściej są metaforą siły, mocy, władzy, panowania czy też aktywności (por. Ps 118,15n), chociaż „małe ręce” oznaczały bezsilność (por. 2 Krl 19,26; Iz 37,27). Wiele razy ręka oznacza przemoc, władzę i potęgę zbrojną Izraela (por. Lb 20,20; Joz 2,24; Sdz 4,2; 6,1), ale też zagrożenie ze strony innych – „ręka nieprzyjaciół” (por. Sdz 2,18). Nigdy jednak ręka nieprzyjaciela nie dosięga Izraela bez powodu, ani bez wiedzy Boga. Mogą oni zwyciężyć tylko wtedy, gdy lud Pana chodzi własnymi drogami, odwraca się od Niego, opuszcza Go. Wtedy ręka wrogów ciąży nad Izraelem.

3.2. Antropomorfizacja działania Boga

Charakterystyczne sformułowanie brzmiące יְדֵי-יְהוָה (hebr. „ręka Pańska” lub też „ręka Boga”) odnosi się do Jego potężnej siły, która wyraża się poprzez aktywną ingerencję w historię i losy świata, szczególnie wtedy, gdy chodzi o prawicę Boga wyciągniętą w obronie Izraela, przeciw jego wrogom. Największym jej przejawem były wydarzenia poprzedzające wyjście z Egiptu, z którego to Bóg wyprowadził naród wybrany silną ręką

(por. Wj 13,3.14.16; Pwt 3,24). Tak działał też Bóg później, na różnych etapach historii zbawienia. Wyrażenie to stanowi oczywiście antropomorfizację, przez którą autorzy natchnieni wyrażali prawdę o potędze Boga i Jego wszechmocy. Bóg w przeciwieństwie do bożków ma moc dotykać i Jego działanie jest skuteczne (por. Ps 115,7). Jego ręka ma moc uwalniać, o czym świadczą teksty wyjaśniające, że ręka Pana nie jest zbyt krótka, nawet jeżeli aktualnie Izrael przebywa w niewoli (por. Iz 50,2; 51,9). Ręka Boga wymierza także sprawiedliwe kary, które mogą się obrócić także przeciwko Jego ludowi (por. Jr 6,12; 15,6). Jest więc też synonimem sprawiedliwości. Na sądzie można wpaść w ręce żyjącego Boga (por. Hbr 10,31). Ręka Pana decyduje o życiu i losie człowieka (por. Łk 1,66). Pan Jezus umierając, powierzył swojego ducha w ręce Ojca (por. Łk 23,46).

Ręką swoją Bóg uczynił świat (por. Ps 8,7; 102,26; Iz 45,11-12; 48,13; 66,1-2). Jest to wyrażenie prawdy o całkowitej zależności świata od Boga. Przez plastyczny obraz autorzy natchnieni wyrażają przekonanie o pochodzeniu świata od Boga, co wiąże się nierozdzielnie z Jego obecną działalnością w nim. Bóg może kierować światem, ponieważ to On go uczynił i nadał mu prawa. Świat do niego należy od samego początku – zarówno przyroda jak i poszczególne ludy są jego bezsporną własnością, bowiem Jego ręce uczyniły wszystko. Psalmista zwrócił uwagę, że Bóg otwiera swoją rękę, by zaspokoić potrzeby całego stworzenia (por. Ps 145,16).

Poza ingerencjami ręki Boga w dziejach świata, miały one miejsce także w życiu poszczególnych osób – wspomagała Eliasza w dobiegnięciu przed wozem Achaba z Karmelu do Jizreel (por. 1 Krl 18,46), dała moc Elizeuszowi wypowiedzieć słowo Pańskie (por. 2 Krl 3,15). Prorocy również dają świadectwo tego, że czują się ogarnięci ręką Pana, to znaczy przyjęci przez Niego na służbę (por. Iz 8,11; Jr 15,17). Dlatego też postępują zgodnie z życzeniami Boga wbrew powszechnym oczekiwaniom. Izajasz opisuje to następującymi słowami: „Zaiste, tak wyrzekł Pan do mnie, gdy Jego ręka mocno mnie ujęła, by mnie odwrócić od postępowania drogą tego ludu”. Podobnie kieruje on prorokiem Ezechielem: „Spoczęła tam nade mną ręka Pana; a On rzekł do mnie: «Wstań, idź na równinę, tam będę do ciebie mówił»” (por. Ez 1,3; 3,14.22; 8,11).

3.3. Pozostałe zastosowania terminu

Geograficznie „ręką” określano brzeg rzeki (por. Wj 2,5; Lb 13,29), mogła też oznaczać drogowskaz (por. Ez 21,24), natomiast to, co znajduje się „po prawej ręce”, oznacza kierunek południowy (por. Ez 16,46; Ne 12,31). Architektonicznie do ręki nawiązywały w języku hebrajskim boczne części przybytku (por. Wj 26,17-19). Z kolei w transporcie

terminem „ręka” określano boczną powierzchnię koła (por. 1 Krl 7,32).

Zakończenie

Ten krótki przegląd ukazuje, jak bogata jest symbolika tekstów Pisma Świętego związanych z tematyką ręki. Jej znaczenia nie można ograniczać jedynie do kończyny górnej, którą posługuje się człowiek, choć nie należy zapominać, że to głównie przez tak wszechstronne użycie rąk, a przez to ich ważną rolę w życiu, ręce stały się źródłem licznych metafor, symboli, obrazów i wyrażeń, spośród których liczne do dziś funkcjonują w języku codziennym, służąc swym bogactwem znaczeniowym.

Bibliografia

F. Kogler – R. Egger-Wenzel – M. Ernst (red.), *Nowy Leksykon Biblijny*, Jedność - Herder, Kielce 2011.

M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Pallottinum, Poznań 1989.

B.M. Metzger – M.D. Coogan (red.), *Słownik Wiedzy Biblijnej*, Vocatio, Warszawa 1999³.

F. Rienecker - G. Maier, *Leksykon Biblijny*, Vocatio, Warszawa 2001.

L. Ryken - J.C. Wilhoit – T. Longman, *Słownik Symboliki Biblijnej*, Vocatio, Warszawa 2003.