

KS. STANISŁAW PISAREK

„HYPOMONĒ” I „HYPOMÉNEIN” W LIŚCIE ŚW. JAKUBA (1,3.4.12; 5,11)

Niniejszy artykuł, którego przedmiotem jest idea cierpliwości i wytrwałości w Liście św. Jakuba, jest drugą publikacją omawiającą ten temat na tychże łamach; pierwsza informacja o stanie badań nad „hypomonē” w Nowym Testamencie¹. Tam też podana została odnośna literatura. Obie publikacje stanowią część większej całości, która przedstawi to pojęcie, występujące blisko pięćdziesiąt razy w formie rzeczownikowej lub czasownikowej w Nowym Testamencie, w ujęciu analitycznym i syntetycznym.

Ważkość tego tematu wynika z jego bliskich powiązań z podstawowymi i istotnymi postawami chrześcijanina, które zwykliśmy nazywać cnotami teologicznymi — z wiarą, nadzieją i miłością. W Liście św. Jakuba jest to pojęcie osadzone w nauce o człowieku i w jego etosie. Zasadniczą część rozprawy wypełnia egzegeza tekstów z Listu św. Jakuba (1,3.4.12; 5,11), w których występuje „hypomonē” lub „hypoménein” (p.5). Wprowadzenie do niej stanowią punkty 1 - 4. Punkt 1 zawiera szczegółowy wstęp do Listu św. Jakuba. Właściwe zrozumienie części egzegetycznej artykułu wymaga przypomnienia wstępnych wiadomości na temat Listu św. Jakuba. W punkcie 2 zidentyfikowano formę analizowanych tekstów, w punkcie 3 ukazano miejsce i sens idei „hypomonē” w pareniezie i eschatologii pisma, by w końcu przejść do nakreślenia sytuacji („Sitz im Leben”), z której analizowane teksty wyrastają (*peirasmoi*, *thlipsis*). Rozprawa wykaże, że „hypomonē” jest nieodzowną w ogólnej biedzie ludzkiego życia, celem dojścia do życia wiecznego.

1. List św. Jakuba wskazuje pewien ideał etyczny; odznacza się pasją etyczną. W ten sposób stanowi w ramach Nowego Testamentu dalszy ciąg tradycji parenetycznej. Można to pismo nazwać „*Didache* parenetyczną”¹; jest ono rodzajem podręcznika względnie katechizmu chrześcijańskiego etyki; inaczej mówiąc, mamy tu do czynienia z zestawem pytań dotyczących dnia powszedniego chrześcijanina². Zaraz w pierwszym wierszu (1,1) list prezentuje się jako pismo kanoniczne przez odwołanie się do autorstwa „Jakuba, sługi (*doúios*) Boga i Pana Jezusa Chrystusa”. Zaś przez swój adres do „dwunastu pokoleń w rozproszeniu” zostaje scharakteryzowany jako pismo „katolickie”. Autor pisze do chrześcijan rozproszonych po świecie, którzy stanowią mniejszość w swoim środowisku. Stają oni wobec następujących problemów: wielość nauczycieli skłóconych ze sobą (3,14), przystosowanie i izolacja oraz zachowanie swojej specyficznej tożsamości (1,2-12). Adresaci znajdują się w niebezpieczeństwie utraty „hypomonē”. Groźba ta wynika bądź z atrakcyjności otoczenia, w którym się znajdują, bądź z jego wrogości (4,4). W takiej sytuacji znika

¹ S. Pisarek, *Hypomonē w Nowym Testamencie. Stan badań*, SSHT 14(1981) w druku.

² Tak F. Mussner, *Der Jakobusbrief*, Freiburg 1967

³ Por. F. Gryglewicz, *Listy Katolickie. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz*, Poznań 1959, 34-35.

wiara w transcendencję Boga, wzrasta nerwowość (1,20); dużo się mówi, a nic się nie czyni (1,23). Istnieje pokusa zapatrzenia się w siebie (3,9; 4,4), pozostania w ukryciu (1,27) oraz unikania społecznego zaangażowania (1,27; 5,14).

Inaczej niż św. Paweł w swoim nauczaniu o chrzcie, List św. Jakuba nie opiera swojej parenezy na zerwaniu z martwą przeszłością; dla niego bazą jest codzienne życie gminy. Uwaga jest skierowana na praktyczne chrześcijaństwo. Wiara zostaje określona jako nowe istnienie³. Tok Listu określają wiersze ujęte w trybie rozkazującym; jest ich 54 na 108. Znalazła w nich wyraz pobożność, która przyznaje ubóstwu wartość teologiczną⁴.

Celem określenia i zrozumienia w ramach treści tego pisma pojęć „*hypomonē*” i „*hypoménein*” musimy zwrócić uwagę na zawartą w nim antropologię, którą można nazwać integralną: człowiek stanowi bowiem całość, posiada cel i ma być doskonałym (1,4). Byćcia chrześcijaninem nie da się podzielić na część, która należy do wspólnoty chrześcijańskiej i na część, która należy do świata. Taki człowiek podzielony na dwoje (*anēr dípsychos* w 1,8) byłby absurdem. Nie można go też przepołowić na słowo i czyn. Wynika to z pytania zawartego w 2,14 „Co za pożytek, moi bracia, jeśli ktoś twierdzi, że ma wiarę, nie mogąc się wykazać czynami?” Zintegrowaną jednostką był Abraham; jego wiara i jego historia stanowią jedno (2,22.24).

Wspólnota winna pamiętać, że Bóg sprzeciwia się wyniosłym, a okazuje łaskę małuczkim (4,6). Bóg jest Bogiem ubogich; przez wiarę czyni On ich bogatymi (2,5). W Liście Jakuba brak szczegółowej apokaliptyki. Rozstrzygające jest w nim pojęcie nadziei związane blisko z „*hypomonē*”. Stanowi ona jakby długi oddech nadziei⁵. Współczesności i przeszłości należy pozwolić przeminać; o przyszłości nie decydujemy, bo ona należy do Boga (4,13-16; 5,1-6.7-11). Autora Listu należy rozumieć nie tyle jako proroka wspólnoty, co nauczyciela mądrości. Proroctwo przemieniło się tu w mądrość. Autor chce wiedzieć, co człowiek czyni, kiedy Bóg działa; nie stawia on ontologicznego pytania o istotę człowieka. Człowieka determinuje cel, jaki sobie stawia. Tego rodzaju antropologię trzeba nazwać teleologiczną; pozostaje ona w związku z eschatologią Listu.

Poza drogą apostołską, której wzór stanowi św. Paweł i poza drogą prorocką zauważalną w gminie korynckiej, św. Jakub szuka drogi trzeciej — mądrościowej. „Mądrość pochodząca z góry” (3,17) zostaje przedstawiona jako postawa rozumna; jest ona umotywowana społecznie i eschatologicznie. Swoją antropologię teleologiczną kreśli Autor w perspektywie eschatologicznej (5,7-9); chrześcijanie nie gubią z oczu dnia sądu, z nim jest związana ich nadzieja na paruzję Pana. Postawa „*hypomonē*” zostaje ukazana na przykładzie rolnika, który czeka cierpliwie na żniwo; także na przykładzie cierpiącego Hioba. Dla takiej postawy są oni godni błogosławieństwa⁶.

2. List św. Jakuba nie jest prawdziwym listem⁷. Mamy w nim do czynienia z łańcuchem pojedynczych napomnień o większej lub mniejszej objętości,

³ K.M. Woschitz, *Elpis. Hoffnung, Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs*, Wien 1979, 636-638.

⁴ Por. H. Merklein, *Ptôchôs arm, ptôcheia Armut, ptôcheuô arm werden*, w: EWNT III, Stuttgart 1982, kol. 472.

⁵ K.M. Woschitz, dz. cyt., 637.

⁶ Por. G. Strecker, *Makarizô glücklich preisen, selig-preisen, makários glücklich, selig*, EWNT II, Stuttgart 1981, kol. 925, 931n.

⁷ *Das Neue Testament. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, Stuttgart 1979, 530n.

z grupami krótkich wypowiedzi, które zostały dość luźno uszeregowane. W Jk 1,2-18 mamy jedno z takich napomnień; można by mu dać nagłówek: Cieszcie się z prób (*peirasmoi*), dostarczają one sposobności do sprawdzenia się wobec Boga, od którego tylko dobry dar pochodzi⁸. Z punktu widzenia „*Formgeschichte*” jest List św. Jakuba parenetycznym pismem pouczającym, złożonym z szeregu wypowiedzi i małych rozprawek. M. Dibelius podjął próbę ukazania historii tradycji parenetycznej tego Listu nie tylko w judaizmie, lecz także w kulturze greckiej i w hellenizmie⁹. Ostatnio zaś wskazuje się na związek Listu Jakuba z żydowską literaturą mądrościową¹⁰. Napotykamy w nim na parenetyczną tradycję słów samego Jezusa¹¹. Słowa o „*hypomonē*” i o „*hypomēnein*” mogą się wywodzić z tej tradycji. Co wskazuje w nim, że mamy tu do czynienia z wypowiedziami przekazywanymi dalej o formie już ustalonej? Mogą tego dowodzić: podobieństwo ze sformułowaniami u św. Pawła (Rz 3,28; Jk 2,24), punkty styczne ze słowami Jezusa w Ewangeliach synoptycznych (Jk 1,5,17; Mt 7,7; Jk 1,22; Mt 7,24nn; Jk 4,12; Mt 7,1; Jk 1,6; Mk 11,23n). Zarówno św. Jakub, jak i św. Paweł wywodzą się z tej samej szkoły żydowskiej¹². W niej mieści się również tradycja synoptyczna słów, które znalazły się później w Liście św. Jakuba. Słowa o „*hypomonē*” i o „*hypomēnein*” przebyły tę samą drogę — od tradycji słów Jezusa, przez tradycję Pawłową, do sformułowań Jakuba¹³.

3. Chodzi o przedstawienie w tym punkcie „*hypomonē*” na tle całego zamyśłu teologicznego Listu Jakuba. Podstawową ideę tego pisma można streścić w słowach: paradoksy życia chrześcijańskiego na tym świecie. Pierwszym paradoksem jest szczęśliwość człowieka z tego powodu, że widzi siebie poddanego próbie (1,2-4). Drugim paradoksem jest bogactwo ubogiego a ubóstwo bogatego (1,9-11). W 1,12 Autor wraca do paradoksu pierwszego, do bycia szczęśliwym z poddania próbie i do nagrody za jej przetrwanie (za „*hypomonē*”). Dygresje pomiędzy tymi urywkami zdradzają charakter właściwy dla literatury mądrościowej (1,5-8; 1,13-15; 1,16-18). Ta zaś nie trzyma się ściśle toku logicznego, lecz zwykła posuwać się swobodnie od tematu do tematu. Wciąż słyszemy ów ton parenetyczny, którego używa się przy pisaniu do konkretnych osób, zainteresowanych problemami mądrości.

W całym Liście św. Jakuba mamy do czynienia z parenezą i eschatologią¹⁴. Powstaje pytanie o sens „*hypomonē*” w parenezie i eschatologii tego Listu. Trudno te dwie dziedziny w tym piśmie od siebie oddzielić, dlatego że pareneza posiada w nim orientację eschatologiczną, a eschatologia jest złączona z parenezą (postawy, wymagania etyczne w obliczu końca).

Teraźniejszość jest dla wspólnoty wiernych czasem próby (*peirasmoi*), w którym musi się ona sprawdzić przez okazanie „*hypomonē*” (cierpliwej wy-

⁸ Por. R. Leconte, *Les Épîtres Catholiques de saint Jacques, saint Jude et saint Pierre*, Paris 1961², 32, gdzie tłumacz daje fragmentowi Jk 1,2-4 nagłówek: *Le bienfait des épreuves* (Dobrodziejstwo doświadczeń).

⁹ M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus*, Göttingen 1964¹¹; W.G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1980²⁰, 360.

¹⁰ R. Leconte, dz. cyt., 9-11: *La lettre s'un Sage chrétien*.

¹¹ Por. F. Gryglewicz, *L'Épître de St. Jacques et l'Evangile de St. Matthieu*, RTK 8 (1961) 33-55.

¹² Por. F. Gryglewicz, *Listy Katolickie*, 38-39; W.G. Kümmel, dz. cyt., 361 n.

¹³ Por. F. Mussner, dz. cyt., 47-52.

¹⁴ Por. F. Mussner, 209-211; H. Köster, *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*, Berlin 1980, 592.

trwałości, stałości 1, 2-4. 12; 5, 7-11). Spotykamy się tu z typowym tematem kazania, które rozumie swoją teraźniejszość jako ostatni; według tradycji apokaliptycznej jest właśnie czas ostatni czasem większych prób, który dostarcza wspólnocie wiernych specjalnej okazji do zdobycia i okazania „*hypomonē*”¹⁵. Przy wyjaśnianiu tego Listu nie została często w dostateczny sposób rozpoznana eschatologiczna orientacja już tej pierwszej parenezy. Czasowniki „*paréchesthai*” (przeminąć; 1,10) i „*marainesthai*” (zwiędnąć; 1,11) w czasie przyszłym już pobrzemiewają w świetle gróźb przeciwko bogaczom w 5,1-5 nutą eschatologiczną. Wyrażają one dobrze z punktu widzenia filologicznego element szybkiego przemijania i nicości ziemskiej egzystencji. Wypowiedzi nabierają ostrości wobec eschatologicznego charakteru obecnego czasu, który nie pozwala wspólnocie wiernych na samowładne robienie planów życia oraz każe zaniechać wszelkiego próżnego planowania (4,13-16). „Ziemskie jutro” jest bowiem przed nią zakryte, a jej ziemska egzystencja posiada zdecydowanie czasowy charakter. List św. Jakuba kieruje spojrzenie swoich czytelników zdecydowanie ku przyszłości, możliwej dzięki Bogu¹⁶, przede wszystkim jednak ku przeszłemu sądowi. Jednakże nie jest to jakaś romantyczna antycypacja marzeń o przyszłości, czytelnicy bowiem zostają wezwani w sposób całkiem konkretny do aktywnego sprawdzenia swojej wiary we współczesności.

Sędzia „stoi już we drzwiach” i jest identyczny z Panem paruzji (5,8n). List upomina jednakże „braci”, żeby czekali na paruzję z cierpliwością („*hypomonē*”) i żeby się ćwiczyli w „wytrwałości” („*hypomonē*”) i w „długomyślności” („*makrothymia*”). Mają być w tym podobni do proroków i Hioba (5,7-11). List św. Jakuba nie zna jednakże „zwłoki paruzji”.

Pozytywnie głosi List św. Jakuba w swoim eschatologicznym pouczeniu „zbawienie” wspólnoty; zapowiada jej obiecany przez Boga „wieniec życia” (1,12); oznajmia, że ubodzy są „dziedzicami Królestwa” (2,5) i przyrzeka chorym odpuszczenie grzechów (5,15). Wspólnota chrześcijańska już stanowi „pierwociny” eschatologicznego nowego stworzenia Bożego (1,18). W Liście św. Jakuba całe życie chrześcijanina jest skierowane radykalnie ku celowi eschatologicznemu: zbawienie lub sąd! „*Hypomonē*” ma zapewnić zbawienie, które identyfikuje się z życiem.

Ścisły związek eschatologii z etyką w Liście św. Jakuba poznajemy przede wszystkim w oparciu o jego etyczną motywację¹⁷. Ważną rolę gra przy tym groźne odwoływanie się do przyszłego sądu¹⁸. Jednakże nie brak też pozytywnej motywacji eschatologicznej. Tak w makaryzmie (gr. *makarios* = szczęśliwy, błogosławiony) w 1,12 zostaje ukazany temu, który sprawdził się w próbach (*peirasmoi*) przez zajęcie postawy „*hypomonē*”, jako nagroda obiecany przez Boga „wieniec życia”. Także makaryzm odnoszący się do tego, który zdecydowanie „wypełnia” Słowo (1,25), posiada wyraźnie brzmienie eschatologiczne (por. czas przyszły „*éstai*”). W 1,21 została moralna decyzja umieszczona w ścisłym związku z przyjęciem „Słowa”, które może zbawić dusze. W 2,5 jest dobroczynne postępowanie wobec ubogich motywowane ich wyborem przez

¹⁵ Por. np. Ha 3,16; So 1,15 i Dn 12,10 („Wielu ulegnie oczyszczeniu, wybieleniu, wypróbowaniu...”).

¹⁶ Por. zwłaszcza Jk 1,12.18.21.25; 2,5; 4,12; 5,7n.20 oraz F. Muššner, dz. cyt., 208.

¹⁷ Motywem jest wszystko, co Autor podaje i czytelnikom kładzie na serce, żeby ich pobudzić i skłonić do zajęcia określonej postawy i do działania. Tak rozumie „motyw” R. Schnackenburg w odniesieniu do etyki Jezusa (R. Schnackenburg, *Messaggio morale del Nuovo Testamento*, Alba 1971², 135).

¹⁸ Jk 3,1; 4,11; 5,1-5; 5,9.12.

Boga do „Królestwa”. Uciski obecnego czasu winna gmina znosić z cierpliwością „*hypomonē*” i wytrwałością (*makrothymía*) ze względu na bliską, oczekiwaną paruzję Pana (5,7-11). W 2,14-26 zawarte jest żądanie potwierdzenia wiary w sposób żywy w czynach miłości oraz w posłuszeństwie wobec Boga; jest ono motywowane usprawiedliwieniem człowieka, które jako takie posiada charakter eschatologiczny. Jednak już wyznaczenie celu w 1,4 w zwrocie „*hína ēte téleioi kai holóklērci*” domaga się rozumienia w perspektywie eschatologicznego „dopełnienia”.

Etyka Listu św. Jakuba czerpie zatem motywację daleko bardziej z eschatologii niż z „naturalnej” nauki o dopełnieniu, co ma miejsca w etyce stoickiej. Nie mogą mylić paralele do niej u stoików¹⁹. Etyka tego Listu jest w najlepszym tego słowa znaczeniu „etyką tymczasową”. Wynika to z ostrej świadomości Autora zorientowanej eschatologicznie, którą chciałby on obudzić u swoich adresatów. Mówi im zatem, co mają czynić w tym „czasie pośrednim”, czyli w tych dniach ostatecznych, aby się ostać przed bliskim już sądem Bożym i aby mieć udział w Bożych obietnicach. Szczególnie godne uwagi jest to, że wspólnota przy usilnych wezwaniach do „*hypomonē*” nie powinna się zadowolić pasywnym i kwietystycznym czekaniem; jest bowiem wezwana do najwyższej „aktywności” w sensie radykalnego urzeczywistniania „Słowa”. Odpowiada to dokładnie nauce samego Jezusa. Trzeba zauważyć, że wezwanie do urzeczywistniania „Słowa” w 1,19 poprzedza wskazanie na eschatologiczne nowe stworzenie chrześcijanina (1,18). Podobnie jak dla św. Pawła jest i dla św. Jakuba czymś znakiem „nowego stworzenia” (*kainē ktisis*).

M. Dibelius wysunął tezę, jakoby List św. Jakuba nie zawierał żadnej teologii²⁰. Trzeba ją poddać rewizji właśnie ze względu na eschatologię tego pisma. Eschatologia, a także etyka o takiej motywacji, należą do teologii. Nie ogranicza się ona bowiem do samej chrystologii. List św. Jakuba należy z tych względów zaliczyć do znakomitych przedstawicieli teologii w Nowym Testamencie. Eschatologia tego Listu znajduje się nawet bardzo blisko eschatologii Jezusa; również jego etyka. Jezus także zapowiada czas ostateczny; także w Jego eschatologicznym nauczaniu odgrywa ważną rolę myśl o sądzie; On także mówi o swoim ponownym przyjsciu nie podając daty, a czas stojący jeszcze do dyspozycji jest czasem próby, sprawdzenia się, a dokonuje się ono poprzez „*hypomonē*” okazywaną w tej próbie. Jezus w swojej etyce sięga tak samo do motywacji eschatologicznej. Także Jego „rozumienie egzystencji” jest w dużej mierze określone przez Jego nauczanie eschatologiczne. Tak więc nadaje eschatologia Listowi św. Jakuba bardzo wyraźną fizjonomię, której nie można nie zauważyć. W tym tkwi przyczyna, że jest on czymś więcej od zbioru przekazanej parenetycznej mądrości przysłów²¹. W zbiorze o takim walorze posiada „*hypomonē*” tym większe znaczenie. Jej sens nie daje się zamknąć w granicach przyrodzonej mądrości. Na skutek związku etyki z eschatologią w tym Liście posiada w nim także „*hypomonē*” swój sens teologiczny, a ponadto dynamiczny.

4. W jakiej sytuacji zostały napisane teksty o „*hypomonē*” i „*hypoménein*” w Liście św. Jakuba (1,3-4.12; 5,11)? Do czego możemy dojść poprzez wnioskowanie wstecz odnośnie rzeczywistości, która je wydała i ukształtowała? Odpowiedź zależeć będzie od odpowiedzi na pytania dotyczące czasu powstania

¹⁹ F. Mussner, dz. cyt., 210.

²⁰ M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus*, Göttingen 1964¹¹.

²¹ F. Mussner, dz. cyt., 211.

tego Listu oraz znaczenia „*peirasmōi*”, o których w nim mowa (1,2.12), a także od sensu „*thlipsis*” (1,27) oraz od określenia uwarunkowań jego parenezy i eschatologii. Jest też możliwe, że luźne fragmenty, z których się ten List składa, pochodzą z różnego czasu, a zatem wyrastają z różnych sytuacji (1,3-4.12; 5,11). Pierwsze trzy wiersze z „*hypomonē*” znajdują się w jednostce 1,2-18; wiersz syntetyzujący „*hypoménein*” i „*hypomonē*” 5,11 w zakończeniu 5,7-20, zawierającym słowa pociechy i napomnienia, jak i określone reguły dla poszczególnych sytuacji.

Tematem rozdziału pierwszego jest „*peirasmōs*”, przy czym sens tego słowa przesuwają się od „próby, wypróbowania” do „pokuszenia”. Tło stanowi tu myśl żydowska, że Bóg wystawia człowieka na próbę rozumianą jako metoda Boskiej pedagogiki. Probę określenia „*Sitz im Leben*” Listu św. Jakuba utrudnia ponadto wysuwana hipoteza, że u jego podstaw znajduje się pismo żydowskie, zbudowane według ściśle określonej zasady. Autor dokonałby jedynie chrześcijańskiego retuszu. To pismo należałoby u podstaw do gatunku „Testamentów Patriarchów”²². Przez Jakuba rozumiano by pierwotnie patriarchę Jakuba ze Starego Testamentu. Imię Jakub zostało w 1,1-16 zinterpretowane jako „*peirasmōs*”. Chrześcijański redaktor miałby dokonać skrótów na źródle, stąd zawarte w nim aluzje stały się przez to jeszcze mniej zrozumiałe. Hipoteza upada, ponieważ środek Listu nie da się rozumieć jako skrót.

Autor przedstawia się w 1,1 jako „Jakub, sługa Boga i Pana Jezusa Chrystusa”; przez to według wszelkiego prawdopodobieństwa jest rozumiany „brat” Jezusa. To oznaczałoby, gdyby podana informacja o autorze miała być prawdziwa, że List ten musiałby zostać napisany przed rokiem 62 po Chr. (śmierć św. Jakuba, brata Pańskiego w Jerozolimie).

Autentyczność Listu św. Jakuba jest podważana, ponieważ widać, że historycznie nie pasuje on do czasu brata, tj. krewnego Pańskiego, Jakuba. Urywek 2,14-26 pozwala poznać, że nie istnieje już wtedy podstawowa alternatywa wczesnego Kościoła: judeo-chrześcijanie — chrześcijanie z pogan, ich starcie ze sobą. A ten problem musiałby się znajdować na pierwszym planie, gdyby List ten pochodził od tegoż Jakuba. Ponadto musieliśmy w nim napotkać przynajmniej na ślady starcia chrześcijan z Żydami w obliczu grożącej wojny żydowskiej; nic z tego. List nie daje też oznak, że jego autor znał osobiście Jezusa. Wreszcie urywek 2,14-26 pozwala wyraźnie stwierdzić, że jego autor polemizuje całkiem wyraźnie ze św. Pawłem względnie z dalej rozwiniętym „paulinizmem”. Prawo stało się dla niego znowu pozytywną wartością²³. Przeciwno autorstwu św. Jakuba przemawia w końcu dobra greka tego pisma w ramach Nowego Testamentu i korzystanie z Septuaginty. Jednego i drugiego trudno byłoby oczekiwać od Żyda z Jerozolimy. Autor Listu św. Jakuba, sądzą H. Conzelmann i A. Lindemann, pozostaje dla nas całkiem w ciemności; z nim sprawą otwartą jest czas i miejsce jego zapisania²⁴. To stanowisko wydaje się uzasadnione.

Czy jednak z samego tekstu zawierającego „*hypomonē*” i „*hypoménein*”, z form w nim występujących, nie można czegoś wyczytać odnośnie tej sytuacji, która te teksty zrodziła i ukształtowała? Sytuację, w której znajdują się adresaci parenezy o „*hypomonē*”, określa gdzie indziej słowo „*thlipsis*” (Jk 1,27). Ja-

²² Por. F. Gryglewicz, *Listy Katolickie*, 45-46: „Żydowskie pochodzenie Listu”.

²³ Jk 1,25; 2,12; 2,8.9.11; 4,11. Por. H. Hübner, *Nómos Gesetz*, WNT II, Stuttgart 1981, kol. 1171.

²⁴ H. Conzelmann, A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Tübingen 1982⁶, 314n.

kiego rodzaju jest ta bieda, w której oni się znajdują? Z wezwania do „*hypomone*”, do cierpliwości i wytrwałości, z motywacji najwyższego rzędu (wieniec życia) można wnioskować, że chodzi o ogólną sytuację życia ludzkiego; z powodu silnej orientacji eschatologicznej Listu posiada i jego motywacja etyczna charakter eschatologiczny. Czy Autor miał na myśli jakiś konkretny ucisk (*thlipsis*), prześladowanie? Słowo „*diōgmós*” (prześladowanie) nie pojawia się w tekście tego Listu. Nie mogło to też być prześladowanie ze strony Żydów. Jeśli ono miało miejsce, to ze strony tych, którzy zrozumieli fałszywie naukę Pawła o usprawiedliwieniu z wiary, z czym Jakub polemizuje. To złe rozumienie nauki Pawła naznaczałoby życie adresatów troską i smutkiem. „*Thlipsis*” posiadałaby w tym przypadku takie konkretne znaczenie. Być może, że w tym starciu doktrynalnym należy widzieć „*Sitz im Leben*” wezwań do „*hypomone*”.

Ponadto, ponieważ „*hypomone*” występuje w nim w formie ustnego nauczania, nazywanego „*concatenatio*”, byłoby nim także nauczanie katechetyczne, domagające się takiej mnemotechnicznej formy. To z kolei przemawiałoby za ogólnym rozumieniem „*thlipsis*” adresatów Listu św. Jakuba jako biedy, nędzy życia ludzkiego tu na ziemi, w której nieodzowna jest „*hypomone*” celem dojścia do życia wiecznego²⁵.

5. Egzegeza. Pojęcie, którym się zajmujemy, występuje w Liście św. Jakuba, liczącym tylko pięć rozdziałów, w proporcji do innych pism Nowego Testamentu stosunkowo często: trzy razy w formie rzeczownika (1,3-4; 5,11) i dwa razy w formie czasownika (1,12; 5,11).

5.1. Jk 1,3-4.

5.1.1. Tekst: 1,3 „*ginōskontes hōti tò dokímion hymōn tēs písteos katēgāzetai hypomonēn*”. 1,4 „*hē dé hypomonē ergon téleion echēto, hina ēte téleici kaí holóklērci en mēdení leipómenoí*.”

5.1.2. Przekład: 1,3 „Wiecie, że próba waszej wiary powoduje wytrwałość.” 1,4 „Wytrwałość zaś niech prowadzi do dzieła doskonałego, gdyż tak będziecie doskonali i nienaganni, niczego wam nie będzie brakować”.

5.1.3. Egzegeza: Po raz pierwszy występuje idea „*hypomonē*” w Liście Jakuba w kontekście, który obejmuje wiersze 1,2-4. F. Mussner daje im nagłówek: „Od próby wiary do doskonałości”²⁶. Życie chrześcijańskie na tym świecie jest pełne paradoksów. Pierwszym z nich według św. Jakuba jest radość z podlegania różnym próbom. Wyrażenie w 1,1: „dwanaście pokoleń, które żyją w rozproszeniu” może mieć sens symboliczny i odnosić się do całego chrześcijaństwa, które żyje w świecie jakby w diasporze. Co oznaczają owe próby (*peirasmoi* w 2,2; *tò dokímion* w 1,3)? Na innych miejscach List mówi o prześladowaniach, jakie znosili prorocy (5,10), bądź ubodzy ze strony bogaczy (5,4-6), bądź też wymienia jako ich podmiot Hioba (5,11). Nie może tu chodzić o kuszenie wynikające z własnej pożądliwości. W ten sposób jest rozumiana „próba” w dalszym kontekście (1,13-15). Z takiej próby, która prowadzi do grzechu i nie jest od Boga, trudno się radować. W 1,2n „próba” posiada inne znaczenie. Słowo „*peirasμός*” odnosi się często do cierpień w ucisku i w prze-

²⁵ W Jk występuje słowo „*thlipsis*” tylko 1 raz w 1,27 i odnosi się do „biedy” wdów i sierot; sytuację egzystencjalną człowieka — ciężką i trudną — określają w nim inne terminy: *peirasμός* 1,2.12, *peirázein* 1,13.14.

²⁶ F. Mussner, dz. cyt., 63: „*Von der Bewährung des Glaubens zur Vollkommenheit* (1,2-4).

śladowaniu²⁷. Taki sens posiada ono w Dz 20,19, gdzie określa utrapienia, jakie św. Paweł znosił ze strony Żydów; ten sens zachodzi także w 1P 1,6 (paralela do Jk 1,2); 4,12 i w 2 P 2,9. Ze Starego Testamentu trzeba tu wziąć szczególnie pod uwagę Syr 2,1-6: „Synu, jeżeli masz zamiar służyć Panu, przygotuj swą duszę na doświadczenie!” Od tego tekstu jest, wydaje się, zależny Jk 1,2-3. „Próba”, „doświadczenie” jest w Mądrości Syracha (2,2.4) synonimem „utrapienia” i przychodzi jako ucisk z zewnątrz na doświadczanego. Tak też należy rozumieć „*peirasmós*” w Jk 1,2 i jego konkretyzację „*to dokímion*” w 1,3. Wtedy zrozumiała jest radość, do której wzywa Autor czytelników-chrześcijan. Mają oni uważać popadnięcie w takie „próby” za największą radość. Ta idea występuje dość często w Nowym Testamencie²⁸.

W 1,3 zostaje podany powód tej radości. Jak w Rz 5,3 pojawia się tu forma nazywana konkatenacją. Jk 1,3 zawiera motywację wezwania rozpoczynającą się od imiesłowu „*ginôskontes*”, który przetłumaczyliśmy przez „wiecie”. Takie tłumaczenie ma swoje uzasadnienie²⁹. Motyw wskazany przez „*hóti*” jest podany w zdaniu: „*tó dokímion... katergázetai hypomonēn*”³⁰. Słowo „*tó dokímion*” występuje tylko dwa razy w Nowym Testamencie — w tym miejscu oraz w 1P 1,7. Może ono oznaczać narzędzie służące do wypróbowania czegoś (np. Prz 27,21). W tym tekście zdaje się ono oznaczać „proces próby”³¹. Za paralelę w Syr 2,1-6 zdaje się ono podsuwać obraz czyszczenia szlachetnego metalu — srebra lub złota — w ogniu. W każdym razie podstawową ideą jest tu proces, w którym zostaje sprawdzona wartość rzeczy przez poddanie jej próbie. Ową rzeczą jest tu „wiera”, tak samo w paraleli w 1P 1,7³². Otóż przez te „próby” z powodu wiary chrześcijańskiej mają przejść także chrześcijanie z Judei (por. 1Tes 2,14), tak jak byli im poddani chrześcijanie z „dwunastu pokoleń żyjących w rozproszeniu”. Łańcuch pojęć (*concatenatio*) jest w Jk 1,3n podobnie jak w Rz 5,3-4 połączony za pomocą czasownika „*katergázesthai*” — wywoływać, wytwarzać, sprawiać. Ten proces, w którym wiara zostaje poddana próbie, sprawia, że objawia się „*hypomonē*”. Dusza okazuje ją znosząc mężnie ucisk. „*Hypomonē*” jest jakością duszy. Suponuje ona wiarę niewzruszoną, która nie pozwala się pokonać w razie napaści nieprzyjaciela. „*Hypomonē*” wykazuje tu te same cechy charakterystyczne co w innych tekstach, a zwłaszcza w Rz 5,3 i u św. Łukasza (8,15)³³.

W Jk 1,4 przechodzi Autor do rozkazu „*echétō*”: niech „*hypomonē*” osiągnie dzieło doskonałe. Konkatenacja nie jest tu zatem kontynuowana analogicznie

²⁷ W. Popkes, *Peirázō versuchen; ekpeirázō herausfordern; peirasmós Versuchung, Anfechtung*, w: EW NT III, Stuttgart 1982, kd. 151-158.

²⁸ Por. Mt 5,4.10; Łk 6,2-23; Dz 5,41; Rz 5,3; 2Kor 12,9n; Kol 1,24; Hbr 10,34; 1P 3,14; 4,13nn.

²⁹ F. Rienecker, *Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen-Neuen Testament nach der Ausgabe von D. Eberhard Nestle, Giessen-Basel 1980*¹⁶, 559. *Das Neue Testament. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, Stuttgart 1979, 531n, tłumaczy: „Ihr wisst, dass die Prüfung eures Glaubens Ausdauer bewirkt.”

³⁰ G. Schunack, *Dokimazō prüfen, billigen, als bewähr annehmen; dōkimos bewährt, anerkannt, echt; dokimē Bewährung, Beweis, Erprobtheit*, w: EWNT I, Stuttgart 1980, kol. 825-829; *tó dokímion*, tamże, kol. 829: *Prüfungsmittel, Echtheit* — środek wypróbowania a wynikiem byłaby autentyczność.

³¹ P. Ortiz Valdivieso, *Hōmonē en el Nuevo Testamento*, Bogota 1969, 130.

³² W rękopisach zachodzą różnice w przekazie słów *hymōn tēs pisteōs* w Jk 1,3: kodeks minuskułowy 629 i nieliczne podają je w kolejności „*tēs pisteōs hymōn*”. Wulgata „*fidei vestrae*”; „*tēs pisteōs*” opuszczają kodeksy 429, 614, 630, nieliczne, Wulgata syryjska; opuszczają „*hymōn*” kodeksy: B w poprawce 2 korektora, nieliczne, łaciński kodeks ff; opuszczają całą tę frazę: syryjski przekład w opracowaniu Tomasza z Harkel, św. Augustyn częściowo i Arnobiusz Młodszy. Krytyczne wydania tekstu podają je, np. Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 1979²⁶, 588.

³³ P. Ortiz Valdivieso, dz. cyt., 130.

do Rz 5,3n, gdzie zostaje ukazany ostateczny skutek „*hypomonē*”. Dlaczego św. Jakub nie kontynuuje tej konkatenacji? Czyni tak pragnąc uwydatnić, że „*hypomonē*” winno towarzyszyć dzieło doskonałe. Do czego odnosi się owo „*ergon téléion*”? Sens jego nie jest zdeterminowany, gdyż brak przy nim rodzajnika. Nie chodzi zatem o jakiś typ określonego dobra, lecz o dobro w sensie ogólnym. Można to określenie przetłumaczyć przez „dzieła doskonałe”. Sens tych „dzieł” wyjaśnia reszta Listu. Św. Jakub okazuje specjalne zainteresowanie tym, żeby religia objawiała się w życiu każdego dnia. „Słowo” trzeba przemienić w „czyn”; nie wolno się zadowolić samym słuchaniem (1,22–25); powściągnąć trzeba zwłaszcza język (1,26; 3,1–12). Prawdziwa mądrość objawia się nie w słowach, lecz w dobrym postępowaniu (3,13–18). Autor Listu kładzie szczególny nacisk na to, że wiara posiadająca wartość, nie jest zwykłym aktem poznania intelektualnego; nie może się ograniczać do samych słów. Musi ona pokazać swoją żywotność w dziełach. Zbawić człowieka zaś może jedynie wiara żywa (2,14–26). Według św. Jakuba zatem wymagania ewangeliczne domagają się praktycznego urzeczywistnienia w dziełach, czyli w uczynkach³⁴. Jk 1,4 należy rozumieć w świetle tych idei. Nie wystarczy również pokazanie autentycznej wiary, która przeszła próbę, za pomocą „*hypomonē*”. Jest ona konieczna i stanowi nieodzowny warunek do osiągnięcia „korony życia” (1,12). Konkatenacja w 1,4 dowodzi, że muszą za nią iść dzieła doskonałe. Należą do nich te wszystkie dzieła, które stanowią wypełnienie wymagań Ewangelii, tj. Słowa (1,24–25). Streszczeniem ich jest „królewskie przykazanie” Biblii: „Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego” (2,8). Glebą tych dzieł, których św. Jakub się domaga jako uzupełnienia „*hypomonē*”, jest wiara żywa, tj. czynna. Paralelę stanowi tu tekst św. Pawła z triadą „*tò érgon tēs pístēōs*”, „*hō kópos tēs agápēs*” i „*hē hypomonē tēs elpídos*” (1 Tes 1,3).

W 1,4 jest też wskazany skutek owego wypełniania „dzieła doskonałych” (*érgon téléion*); jest nim doskonałość (*téleioi*), integralność (*holóklēroi*), czyli wolność od wszelkiego braku (*en mēdeni leipomenoi*). Jaki sens posiada „doskonałość”, którą św. Jakub wyraża przy pomocy przymiotnika „*téleios*” oraz czasownika „*teleioūn*”?³⁵ Trzeba ją rozumieć w zależności od literatury mądrościowej³⁶, gdzie polega ona przede wszystkim na świętości życia wolnego od grzechu. To pojęcie posiada zatem sens moralny, odnosi się bowiem do życia moralnego. Mając taką wiarę sprawdzoną w próbie, a także „*hypomonē*” żywą, tzn. pociągającą za sobą „dzieła doskonałe”, chrześcijanie są wtedy doskonali i cali (bez braku).

Więcej razy musieliśmy w egzegezie Jk 1,2–4 odnieść się do paraleli w Rz 5,3–5. Podobieństwo między tymi dwoma tekstami zachodzi w formie i w treści. W obu tekstach występuje forma konkatenacji. W treści zbieżność zachodzi w ukazaniu łączności między „próbą” a „*hypomonē*”. Jest ona znana w tradycji³⁷. W Rz 5,4 kolejność jest odwrotna, to „*hē hypomonē dokimēn katergázetai*”, u św. Jakuba w 1,3 zaś „*tó dokímion (..) katergázetai hypomonēn*”. Jak rozwiązać tę sprzeczność? Jest ona pozorna. „*Hypomonē*” nie jest użyta

³⁴ Por. F. Gryglewicz, *Listy Katolickie*, 38; F. Mussner, dz. cyt., 133–136: Ekskurs — Pojęcie wiary w Liście św. Jakuba.

³⁵ Jk 1,4.17.25; 3,2 (*téleios*); 2,22 (*teleioūn*).

³⁶ Por. Syr 31,10; 44,17; P. Ortiz Valdivieso, dz. cyt., 131.

³⁷ Jk 1,12; por. 4 Mch 17,12; Psalm Salomona 16,14; Testament Józefa 2,7: „Przetrwiałem pomyślnie dziesięć prób w oczach Boga, wytrwałem w nich wszystkich. Wytrwałość jest wielkiem czardziejem, dużo dobrego przynosi także cierpliwość” (P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg 1928, 1232).

w obu tekstach w tym samym znaczeniu. U św. Pawła w Rz 5,3n „*hypomonē*” posiada przede wszystkim odcień czynności znoszenia ucisku, „*dokimē*” zaś odnosi się do tego, który znosi „próbę” w postawie „*hypomonē*”. U św. Jakuba w 1,3 przeciwnie „*tó dokimion*” oznacza proces podlegania próbie, a „*hypomonē*” jakość, która się ujawnia w trakcie tego procesu. W obu przypadkach — u św. Pawła i u św. Jakuba — proces (znoszenia lub podlegania próbie) powoduje jakość bycia cierpliwym czyli wypróbowanym. Mimo różnicy w kolejności słów idea tkwiąca u podstaw jest ta sama. W obu tekstach spotykamy się z pojęciem „*hypomonē*”; w swojej głębi zakłada ono tę samą postawę religijną — wiarę, która nie ugnie się w próbie³⁸.

5.2. Jk 1,12.

5.2.1. Tekst: 1,12 „*Makários anēr hós hypomnei peirasmon, hótí dókimos genómenos lēmpsetai tòn stéphanon tēs zōēs, hón epēggeílato toís agapōsin autón.*”

5.2.2. Krytyka tekstu: Zamiast „*anēr*” (mąż) mają tu niektóre rękopisy: kodeksy majuskułowe A, ψ , minuskułowy 1448 oraz niektóre inne: *ánthrōpos*; także św. Cyprian. Zamiast czasu teraźniejszego „*hypomēnei*” późniejsze rękopisy mają niekiedy czas przyszły „*hypomenēi*”: K, L, 049, 6, 69, 1735 i inne oraz łaciński kodeks ff; tekst opiera się na B², ψ oraz większości (brak przedmiotu — „*peirasmón*” — w: P²³, χ , A, B*, C, z pierwszej ręki oraz P). Po „*epēggeílato*” wtrącają „*ho Kyrios*”: C, P, 0246, tekst większości, tłumaczenie syryjskie w opracowaniu Tomasza z Harkel; „*ho theós*”: 4, 33, jak się wydaje: 323, 945, 1241, 1739 i jeszcze inne; z tłumaczeń: Wulgata łacińska i syryjska; z Ojców: Atanazy, Cyryl z Aleksandrii, Dydym w częściowym przekazie; tekst opiera się na: P²³, χ , A, B, ψ , 81, niektóre inne, przekłady: łaciński ff, koptyjski, Dydym po części.

5.2.3. Przekład: 1,12 „Błogosławiony mąż, który przetrwa pokusę, albowiem po sprawdzeniu otrzyma wieniec życia, który jest obiecany tym, którzy Boga miłują”.

5.2.4. Egzegeza: F. Mussner nazywa ten wiersz „wielkim makaryzmem o wytrwałości”³⁹. Św. Jakub rozpoczął od wezwania braci, trapiionych różnego rodzaju pokusami, do radości (1,2); w 1,9 pobudza do radości ubogiego i bogatego; teraz kończy makaryzmem, w którym podejmuje jeszcze raz temat „*peirasmót*”; tym razem formułuje go jednakże mocno eschatologicznie. W ten sposób osiąga formę semicką nazywaną „*inclusio*”. Zestawmy: w 1,2-3 — *pāsa chará*, „*peirasmót*”, *dokimion*; w 1,12 — *makários*, „*peirasmós*”, *dókimos*. Cały ten fragment od 1,2 do 1,12 stanowi jedność pod względem treści. Gradaacja dochodzi do szczytu na końcu w makaryzmie z silną motywacją eschatologiczną.

Zawołanie zbawcze czyli makaryzm w 1,12 tworzy razem z obietnicą wienca żywota odpowiednią antytezę do „*maranthēsetai*” w 1,11. Bogacz przemienie; ten zaś, który stawia czoło pokusie, będzie trwał wiecznie. Z jednej strony przemijanie, z drugiej zaś — wieczne trwanie. Poza tym makaryzm trzyma się w for-

³⁸ P. Ortiz Valdivieso, dz. cyt., 132. A. Meyer widział w „*hypomonē*” aluzję do Rebeki, tłumacząc cały List św. Jakuba alegorycznie według metody Filona (*Das Rätsel des Jakobusbriefes*, Giessen 1930, 223, 227, 283n.) Interpretacja wydaje się mało prawdopodobna.

³⁹ F. Mussner, dz. cyt., 84: „Der grosse Makarismus auf die Standhaftigkeit mit Theodizee (1,12-18)”.

mie i treści tradycji⁴⁰. Większość komentatorów sądzi współcześnie⁴¹, że 1,12 wymaga wyjaśnienia w świetle 1,2-4. Przemawia za tym pokrewieństwo słownictwa, jak widzieliśmy. Jk 1,12 trzeba uznać za streszczenie 1,2-4. Należy ponadto zwrócić uwagę na zdania kończące w 1,4 i w 1,12: „abyście byli doskonali i cali, bez żadnego braku”; „otrzyma wieniec życia”. Pozwalają one dostrzec nowe ognisko; jest nim aspekt eschatologiczny próby-pokusy w 1,12; w 1,2-4 zaś była ona rozważana w funkcji doskonałości moralnej. Treść pojęć (*peiras-mōf*, *tō dokímion*; „*peirasmōs*”, *dókimos*) nie uległa jednakże zmianie. Mimo występującego w 1,13n czasownika „*peirázein*”, a stąd relacji tych wierszy do „*peirasmōs*” w 1,2.12, makaryzm w 1,12 łączy się jednakże z kontekstem poprzedzającym, zamykając inkluzję. Jednakże obie próby albo raczej pokusy — i ta z zewnątrz pochodząca (1,2.12), i ta druga, wpływająca z wnętrza (1,13-14), wytwarzają sytuację ucisku (*thlipsis*), w której zostaje sprawdzona „*hypomone*”, czyli stałość człowieka w wierze i wierności wobec Boga.

Forma makaryzmu jest znana ze Starego Testamentu⁴², a w Nowym Testamencie pojawia się w ustach Jezusa⁴³. Gdy chodzi o treść, nasuwa się tu szczególnie Mdr 3,5n; Dn 12,12 (w przekładzie greckim Teodocjona: *Makários ho hypomôn*!) oraz 1P 3,14. Wydaje się, że zarówno 1P 3,14 jak i Jk 1,2-4.12 stanowiły elementy składowe liturgii chrztu⁴⁴. Poza Biblią spotykamy podobne makaryzmy odnoszące się do człowieka, który wytrwał w próbie: w midraszu do Księgi Wyjścia (ExR 31,1)⁴⁵, w apokryfach⁴⁶, w literaturze wczesnego chrześcijaństwa⁴⁷; w *Pasterzu* Hermasa znalazł się nawet makaryzm „wytrwałych”, którzy znoszą ucisk (*thlipsis*): „*Makáριοι hymeís hósoi hypoménete tēn thlipsisin*” (wizja II,2.7); w koptyjskiej Ewangelii Tomasza znalazł się w tego rodzaju makaryzmie element życia: „Jezus powiedział: Błogosławiony mąż, który cierpiał, znalazł on życie” (logion 58). Tertulian podaje jako rzekome słowo Pana w „*De baptismo*” wypowiedź: „Nikt nie może osiągnąć Królestwa niebieskiego, kto nie przeszedł przez pokusy” (20). Perspektywa eschatologiczna w makaryzmach — taka, jaką spotkamy w Jk 1,12 — pojawia się szczególnie w późnej apokaliptyce żydowskiej.

Idea radości z próby została wyrażona w nieco odmiennych terminach w 1,2.12 i w 5,11 („*chará*”, „*makários*”, „*makarízomen*”). Liczy się przede

⁴⁰ Jk 1,12 podejmuje formułę Septuaginty „*makários anēr*”, por. Ps 1,1; 31,2; Iz 56,2; Prz 8,34 i częściej, wysławia cierpliwe znośnięcie próby (por. Jk 1,2-4) i ukazuje sprawdzonemu tym sposobem jako nagrodę koronę żywota, czyli przyszłe zbawienie (por. Ap 2,10). Do przyszłości i eschatologii odnosi się również makaryzm w Jk 1,25 przeciwstawiając postawie samego tylko słuchania zbawczą konieczność czynu (por. 1,21nn). Por. G. Strecker, *Makários glücklich, selig*, w: EWNT II, Stuttgart 1981, kol. 925-932.

⁴¹ Np. R. Leconte, *Les Épîtres Catholiques de saint Jacques, saint Jude et saint Pierre*, Paris 1961², 33-34; uważa on, że Jk 1,12 wyraża ten sam temat co 1-2-4 w formie bardziej archaicznej. Wiersz można uważać za fragment hymnu, który miał zastosowanie w liturgii podobnie jak Rz 5,3-5 i 1P 1,6-9; tak również F. Gryglewicz, dz. cyt., 60-62; F. Mussner, dz. cyt., 84-86.

⁴² Szczególnie w Psalmach: 1,1; 33[34]; 9; 83[84]; 6; 93[94]; 12; 111[112]; 1; ponadto Iz 52,2; Prz 8,34; Syr 14,1.

⁴³ W samej tylko Ewangelii św. Mateusza 5,3-11 (9 razy); 11,6; 13,16; 16,17; 24,46.

⁴⁴ R. Leconte, dz. cyt., 13-14: „*Le culte*”. Píše on: „M.-E. Boismard OP precyzuje, że wśród tematów poruszonych przez Jakuba, pewne z nich pochodziłyby z liturgii chrzcielnej. Np. o wytrwałości w próbach, Jk 1,12 można uważać za fragment hymnu, do którego odnosiłyby się też Jk 1,2-4; 1P 1,6-9 i Rz 5,3-5” (M.-E. Boismard, *Quatre Hymnes Baptismales*, Paris 1961).

⁴⁵ H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III*, München 1954, 751.

⁴⁶ 4Mch 7,22; Henoch słowiański 66,6 (A); P. Riessler, dz. cyt., 712.

⁴⁷ „*Pasterz*” Hermasa; II wizja 2,7; Tertulian, „*O chrzcie*” 20; *Evangeliū Thomae Copticum* 58 (apendyks w: K. Aland, *Synopsis quattuor Evangeliorum*, Stuttgart 1967⁴, 524).

wszystkim treść tego makaryzmu: „mąż, który znosi („*hypoménei*”) próbę”. Filologiczna analiza uwzględniająca słownictwo i gramatykę tego zdania zauważa tu, że słowo „*peirasmós*” posiada identyczne znaczenie w 1,12 co w 1,2; chodzi o próbę w smutku, pochodzenia zewnętrznego, w odróżnieniu do pokusy, której źródłem jest własna pożydlivość. „*Peirasmós*” nie posiada w obu wierszach (1,2 i 1,12) rodzajnika. „Próba” nie jest więc zdeterminowana, lecz ogólna. Chodzi w niej o jakikolwiek smutek, o jakiejkolwiek utrapienia, które wystawiają wiarę na próbę. Prócz tego radość z prób wynika z samego faktu podlegania im, dlatego że one wywołują postawę określoną słowem „*hypomonē*”. W 1,12 jest powiedziane: „Szczęśliwy mąż, który wytrzymuje („*hypoménei*”) próbę...” Tłumaczenie Wulgaty „*qui suffert*” nie oddaje tu całej zawartości greckiego słowa „*hypoménei*”. Jest ona ściśle związana z widzeniem siebie poddanego próbie. Z Jk 1,2nn i z Rz 5,3nn widać, że próba i wytrwałość są nieodłączne od siebie u chrześcijanina, który jest stały w swojej wierze. Do takiego odnosi się makaryzm w 1,12. Błogosławiony jest zatem ten, kto znalazłszy się w jakimkolwiek ucisku, w którym zostaje poddana próbie jego wierność Ewangelii, znosi go bez wahania, nie ustępuje, a nawet stawia opór⁴⁸.

Zdanie poboczne zaczynające się od „*hóti*” wskazuje powód tego paradoksalnego szczęścia z podlegania próbie. „Ponieważ po sprawdzeniu otrzyma wieniec życia, który został obiecany tym, którzy Boga miłują”. Próba zniesiona po męsku wywołuje skutek bliższy i dalszy. Skutkiem bezpośrednim jest „wypróbowanie człowieka”. Z owym „*dókimos genómenos*” w Jk 1,12 pozostaje w koniecznym związku wypowiedź w Rz 5,4: „*hē... „hypomonē dokimēn katēgázetai*”. Kolejność w Jk 1,3 jest „*tò dokímion katēgázetai hypomonēn*”, w Jk 1,12 — „*hypoménei... dókimos*” czyli porządek ten odpowiada kolejności z Listu do Rzymian. „*Hypomonē*” służy sprawdzeniu człowieka.

Wynikiem dalszym, a więc przyszłym i ostatecznym „*hypomonē*” jest zdobycie tym sposobem „korony”, czyli „wieńca żywota”. W wyrażeniu „*stéphanos tēsōēs*” należy odróżnić obraz od realnej treści. Obrazem jest „korona”, „życie” zaś wyraża realną treść. „*Stéphanos*” (wieniec) był używany w starożytności w różnym znaczeniu⁴⁹. Ta różnorodność semantyczna występuje także w Septuagincie⁵⁰. Nasz tekst nasuwa sens „nagrody”. W Starym Testamencie ten sens zachodzi w Syr 14,20-15,20; ustęp ten zaczyna się od makaryzmu w 14,20 sławiącego szczęście mędrca; w znaczeniu nagrody jest mowa o koronie, radości i życiu wiecznym w 15,6: „Mędrzec znajdzie radość i wieniec uniesienia, i wieczne imię odziedziczy”⁵¹. W Nowym Testamencie metafora wieńca występuje wiele razy⁵². Zwróćmy uwagę na te teksty, w których „*stéphanos*” pojawia się razem z pojęciem „*zōē*” oraz „*hypomonē*”. Za tymi słowami kryje się obraz walki atlety. Już Arystoteles w dziele „*Rhētorikē prós Aléxandron*” (III,4.1426 a 13 s) pisze o gimnastach: „W tym celu, by zostali uwieńczeni przez obywateli, znoszą („*hypomonoūn*”) wiele cierpień i niebezpieczeństw”. Apokryficzna czwarta Księga Machabejska (17,11-15)⁵³ stosuje ten obraz do męczeństwa

⁴⁸ P. Ortiz Valdivieso, dz. cyt., 134.

⁴⁹ H. Kraft, *Stephanos Kranz, Krone; stephanōō bekränzen, schmücken*, w: EWNT III, Stuttgart 1983, kol. 654-656.

⁵⁰ 2Sm 12,30; Ba 6,8; Ps 20/21,4; Hi 19,9; Prz 12,4; Iz 28,5; Jdt 3,7; 15,13; Mdr 2,8; Syr 1,18; 1Mch 4,57; Syr 50,12 itd.

⁵¹ W tym samym znaczeniu nagrody także w Syr 32,2: „Gdy wykonasz wszystko, co do ciebie należy, zajmij swoje miejsce, abyś się radował wraz z nimi i otrzymał wieniec za umiejętność kierowania ucztą”.

⁵² 1Kor 9,25; Flp 4,1; 1Tes 2,19; 2Tm 4,8; 1P 5,4; Ap 2,10 (korona życia); 3,11.

⁵³ P. Riessler, dz. cyt., 726-727.

Machabeuszy: „Walka, którą oni stoczyli, była istotnie Boską walką. Ich męstwo zasłużyło na nagrodę, a zasługa była w zgodzie z „*hypomonē*”. Zwycięstwem była nieśmiertelność w życiu długim... religia zwyciężyła i okryła wieńcami swoich zawodników”. W Nowym Testamencie pojawia się obraz wieńca będącego nagrodą za walkę, mianowicie za cierpienie dla Ewangelii w 2Tm 2,5. Ten sam obraz jest sugerowany w Jk 1,12. Za metaforą „korony” kryje się idea nagrody uzyskanej w walce w zapasach. Jaka jest rzeczywistość, którą ten obraz wyraża? *Genetivus „zōēs”* zawiera wyjaśnienie (*genetivus epexegeticus*)⁵⁴. Tą rzeczywistością jest „życie”. Jednakże — jakie „życie”? Z innych tekstów w Nowym Testamencie⁵⁵ wynika, że chodzi o „życie wieczne”. W kontekście cierpienia, próby, ucisku i wierności jest mowa o „koronie żywota” w Apokalipsie 2,10⁵⁶, aczkolwiek bez użycia słowa „*hypomonē*”.

Tę „koronę życia”, stwierdza św. Jakub na końcu 1,12, „obiecał (Bóg) tym, którzy Go miłują”. Identyczna formuła odnosi się w 2,5 do ubogich, którzy jako wybrani i bogaci w wierze stali się dziedzicami Królestwa Bożego; „Bóg obiecał je tym, którzy Go miłują”. W 2,5 jest wyraźnie podany podmiot tej obietnicy: „*ho theós*”. W 1,12 trzeba się go domyślać⁵⁷. Formuła, powtarzając się, wydaje się tradycyjną. Spotykamy ją w Septuagincie⁵⁸. Nie brak jej poza tym w Nowym Testamencie (Rz 8,28; 1Kor 2,9). Odnosi się ona do ludzi autentycznie pobożnych; tych, którzy w całym swoim życiu trzymają się prawdziwej sprawiedliwości i pobożności⁵⁹. Specjalne znaczenie tej formuły wskazuje za każdym razem jej kontekst. W Jk 1,12 formuła ta odnosi się do tych, którzy znoszą wytrwale próbę; „*hypoménōn*” jest tu identyczny z „*agapōn*”. Nie można z tego wyciągnąć wniosku, jakoby „*hypomonē*” było równoznaczne z „*agápē*”. Tym niemniej, stwierdza P. Ortiz Valdivieso⁶⁰, nie stanowi to wyłączości tego tekstu, że ukazuje miłość do Boga jako podporę dla „*hypomonē*”. To połączenie ma już miejsce w literaturze judaistycznej (Księga Jubileuszów 17,18; Traktat Miszny „*Aboth*” 5,3). Stwierdza się w niej, że miłość do Boga podtrzymywała Abrahama w różnych jego próbach. W Nowym Testamencie ścisły związek między miłością Boga a „*hypomonē*” występuje u Mateusza 24,12n. Mimo tradycyjności formuły łączącej „*agápē*” z „*hypomonē*”, św. Jakub chciał w 1,12 wskazać na konieczność miłości do Boga w chwili próby; ona bowiem razem z niezłomną wiarą daje chrześcijaninowi siłę konieczną do zajęcia postawy „*hypomonē*”.

Nasuwa się w końcu pytanie, do jakiej obietnicy odwołuje się Autor przez słowo „*hōn epeggeílato*” (który obiecał)? Czy da się tę obietnicę zidentyfikować? F. Gryglewicz nie daje odpowiedzi; według niego może tu wchodzić w grę Mdr 5,16 z obietnicą wiecznej nagrody dla sprawiedliwych⁶¹. Niektórzy odnoszą ją do logionu Jezusa nie zapisanego w Ewangeliach (J.B. Mayer, A. Resch)⁶²; jednak Jk 2,5 wskazywałby raczej Boga Ojca jako autora tej obietnicy (*ho theós*). Nie można jej szukać w Apokalipsie (2,10), jak to czyni E. Zel-

⁵⁴ M. Zwick, *Graecitas Biblica exemplis illustratur*, Romae 1969⁴, 16n.

⁵⁵ W terminach ekwiwalentnych jest mowa o życiu wiecznym w Mt 10,22; 24,13; Mk 13,13; Łk 21,19; Hbr 10,36-39; 12,7-9; 1Tm 6,11n.

⁵⁶ Por. Ap 3,11 oraz A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz*, Poznań 1959, 150 i 161.

⁵⁷ Niektóre rękopisy go dopisały: „*ho Kýrios*” bądź „*ho Theós*”.

⁵⁸ Np. Wj 20,6; Pwt 5,10; 7,9; Sdz 5,31; 2Ezd 11,5 (=Ne 1,5); Syr 1,10; Dn 9,4; 14,38.

⁵⁹ P. Ortiz Valdivieso, dz. cyt., 136.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ F. Gryglewicz, dz. cyt., 61n.

⁶² A. Resch, *Agrapha*, Leipzig 1906, 34n.; F. Gryglewicz, tamże.

ler⁶³, skoro ta została napisana później od Listu św. Jakuba⁶⁴. Obietnicy należy szukać w Starym Testamencie. Z niego nasuwa się tekst z Księgi Zachariasza 6,11, gdzie jest mowa o sporządzeniu korony i uwienczeniu nią głowy arcykapłana. Autor być może czyni aluzję do tego tekstu. Pokrewieństwo z Jk 1,12 wykazuje makaryzm u Daniela 12,12 (w tłumaczeniu Teodocjona): *makários ho hypoménōn*. „*Hypoménein*” posiada jednakże w tym tekście znaczenie „spodziewać się”. Żaden tekst Starego Testamentu nie stwierdza wprost, że Bóg „obiecuje koronę życia tym, którzy Go miłują”. Mimo, że św. Jakub pisząc ten wiersz mógł mieć na myśli wskazane wiersze ze Starego Testamentu, wydaje się bardziej prawdopodobne to, co sugeruje P. Ortiz Valdivieso⁶⁵, że odnosi się on tu do całości obietnic zbawczych uczynionych przez Boga swojemu ludowi, a ludziom sprawiedliwym w szczególności. O niektórych z nich czytamy w Pwt 30,15-20; Mdr 5,15n; Ps 15[16],9-11; Ez 18 itd. Chrystus podjął, a tym samym zatwierdził te obietnice (por. Mk 13,13n). Toteż stwierdza św. Jan „*haúte estin hē epaggelia hēn autòs epēggeílato hēmīn, tēn zōēn tēn aiōnion*” (1J 2,25).

5.3. Jk 5,11.

5.3.1. Tekst: „*idoū makarízomen toūs hypomeínantas tēn hypomonēn lōb ēkoúsate, kai tò télos kyríou eídete, hōti polýsplughnós estin ho kýrios kai oik-tírmōn*.”

5.3.2. Krytyka tekstu: Tekst większości zawiera lekcję *hypoménontas* (*participium praesentis*), która wydaje się poprawką lekcji trudniejszej i dobrze udokumentowanej: X, A, B, P, Ψ, 81, 630, 945, 1241, 1739 i inne, przekłady łacińskie, koptyjskie, syryjskie. Reszta wariantów bez znaczenia dla nas.

5.3.3. Przekład: „Oto błogosławimy tych, którzy wytrwali; słyszeliście o cierpliwości Hioba i widzieliście koniec, który Pan sprowadził. Albowiem Pan jest pełen zmiłowania i litości.”

5.3.4. Egzegeza: W Jk 5,11 występuje zarówno rzeczownik „*hypomonē*”, jak i czasownik „*hypoménein*”. Wiersz stanowi część jednostki, której można dać nagłówek: „Napomnienie do wytrwałości” (5,7-11)⁶⁶. W sekcji poprzedzającej (4,13-5,6) Autor zwracał się do ludzi pewnych siebie i do bogaczy. W 5,7-8 powtarza się trzy razy słowo „*makrothymeín*” (trwać cierpliwie, znosić cierpliwie swój los) a dwa razy jest w tych wierszach mowa o „paruzji Pana”. W całym tym fragmencie (5,7-11) dominuje *imperativus*: „miejcie cierpliwość”, „wytrwajcie”, „umocnijcie wasze serce”, „nie skarżcie się na siebie”, „weźcie sobie za przykład”. Perspektywa jest eschatologiczna (paruzja, sąd, sędzia).

Terminem zbliżonym do „*hypoménein*” jest słowo „*makrothymeín*”⁶⁷. W Jk 5,7-8 Autor określa nim postawę cierpliwego czekania na przyjście Pana.

⁶³ E. Zeller i A. Hilgenfeld sądzą, że św. Jakub odwołuje się tu do Ap 2,10; F. Gryglewicz, dz. cyt., 61.

⁶⁴ Według *Das Neue Testament. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, Stuttgart 1979, 530n, List św. Jakuba został napisany przed rokiem 62 po Chr., jeśli jego autorem jest św. Jakub brat Pański lub pod koniec I wieku w kołach, które mogły się na niego powołać; Apokalipsa św. Jana została napisana pod koniec rządów rzymskiego cesarza Domitjana (81-96 po Chr.).

⁶⁵ P. Ortiz Valdivieso, dz. cyt., 137.

⁶⁶ *Das Neue Testament. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, Stuttgart 1979, 538: „*Mahnung zur Ausdauer*”.

⁶⁷ H. W. Hollander, *Makrothymía Geduld*, Langmut; *makrothymēō Geduld haben*, langmütig sein; *makrothymōs* (przysłówek) *geduldig*, langmütig, w: EWNT II, Stuttgart 1981, kol. 936-938.

Nie jest ono identyczne w znaczeniu, jakie posiada u św. Pawła; u niego bowiem przybiera zwykle sens „długomyślności”. Obraz rolnika (5,7) wydobywa na wierzch cierpienia i trudy; jednakże aspektem przeważającym jest tu cierpliwe czekanie (*ekdéchesthai* + *makrothymeîn*). Owa cierpliwość nadziei wyrasta z „umocnionego serca” (*stêrizeîn tás kardías*). W tym względzie działa perspektywa paruzji Pana⁶⁸.

Z 5,9 wynika, że w gminie istniały jakieś wzajemne utyskiwania na siebie. Postawa cierpliwego oczekiwania powinna wyeliminować to wzajemne oskarżanie się. Zresztą wszyscy staną przed trybunałem najwyższego Sędziego, który już stoi we drzwiach. Wiersze te są mocno nasycone oczekiwaniem eschatologicznym. W 5,10 perspektywa się poszerza. Od niesnasek w gminie kieruje Autor spojrzenie ku historii biblijnej — na wielkie postacie proroków. Dla chrześcijan — czytelników winni oni być wzorem cierpliwej wytrwałości („*hypomone*”) i cierpliwego oczekiwania. Określenia „prorocy” używa Autor w znaczeniu szerokim; mieści się w nim i Mojżesz i Dawid, a także Eliasz i Elizeusz obok tych, których imiona figurują w zbiorze Ksiąg Prorockich. Tradycja żydowska widziała w prorokach „świadców” (*martyres*)⁶⁹. Byli oni prześladowani, cierpieli. O cierpieniach Dawida mówią Psalmi. Nowy Testament nawiązuje do tej tradycji⁷⁰.

Jk 5,11 rozwija i kontynuuje myśl poprzedniego wiersza. Autor przechodzi do pochwały „*hypomone*”: „*idou makarizomen tous hypomeínantas*”. Jako jej przykład (*hypódeigma* w 5,10) podaje Hioba. Słowami „*makarízeîn*” i „*hypoménein*” Autor nawiązuje do makaryzmu w 1,12: „*makários anêr hôs hypoménei peirasmôn...*” Aluzja do Dn 12,12: „*makários ho hypoménôn*” (w przekładzie Teodocjona) wydaje się bardziej odległą. Kto się kryje za owymi „*hypomeínantes*”? Podczas gdy makaryzm w 1,12 odnosi się ogólnie do wszystkich, którzy okazali „*hypomone*” w próbie; *participium aoristi* w 5,11 ma na uwadze konkretne przypadki. Znajdują się wśród nich wymienieni w poprzednim wierszu „prorocy”. Znosili oni wielkie próby z powodu swojej wierności wobec orędzia Bożego, które mieli przekazać ludziom. Stąd zasłużyli na pochwałę i należy ich uważać za szczęśliwych (*makáριοι*). Św. Jakub przytacza w 5,11 jeden szczególnie przypadek: „*hypomone*” Hioba. Ten przypadek jest dobrze znany czytelnikowi (*êkoúsate, eídete*).

Jest to jedyne miejsce w Nowym Testamencie, w którym postać Hioba się pojawia. W konfrontacji z samą Księgą Hioba⁷¹ okazuje się, że mamy w niej do czynienia co najmniej z dwiema nieco odmiennymi postaciami Hioba. Która z nich może być uznana za wzór „*hypomone*”? Jedna postać Hioba wyłania się z mów poetyckich tej Księgi między 3,1 do 42,6. Odznacza się ona gwałtownością; tenże Hiob stawia czoło przyjaciółom; rzuca wyzwanie samemu Bogu. Spada na niego doświadczenie i cierpienie, którego nie chce przyjąć z rezygnacją. Ten Hiob nie wygląda na wzór „cierpliwości”, jak ją się potocznie rozumie. W jego postawie nie dominuje rezygnacja połączona z cierpieniami. Głównie zainteresowanie Autora w tej części Księgi jest zwrócone ku problemowi sensu cierpienia; widzi on go w całej ostrości.

⁶⁸ Por. 1Tes 3,13 także w relacji do przyjścia Pana; ten sam sens posiada „*makrothymía*” w Hbr 6,12-15.

⁶⁹ Tą funkcją proroków zajmuje się praca: N. Brox, *Zeuge und Martyrer*, (SANT 5), München 1961.

⁷⁰ Mt 5,12; 23,29-35; Mk 12,1-9; Dz 7,52; Rz 11,3; 1Tes 2,15; Hbr 11,35b-38.

⁷¹ Cz. Jakubiec, *Księga Hioba. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz — ekskursy*, Poznań 1974.

Jednakże z Prologu (Hi 1-2) i z Epilogu (Hi 42,7-17) wyłania się nieco inna postać Hioba. Jest on tam człowiekiem sprawiedliwym i nienagannym; nie wypowiada nawet w największej próbie jakiegoś słowa przeciw Bogu. Tego to Hioba charakteryzuje wypowiedź w 1,21: „Nagi wyszedłem z łona mej matki i nagi tam powrócę; Jahwe dał i Jahwe zabrał, niech imię Jahwe będzie błogosławione!” Autor zanotował, że uczynił to wyznanie „w wielkim uniżeniu” (1,20). Tenże Hiob doświadczany przez szatana za dopuszczeniem Boga odpowiada swojej żonie, która go prowokuje do złorzeczenia Bogu: „Mówisz jak szalona. Skoro dobro przyjmowaliśmy od Boga, to i zła nie mielibyśmy przyjąć?” (2,10). Jest to ów Hiob, który został uznany za prototyp i wzór cierpliwości. Ten obraz Hioba upowszechnił się wśród ludu i przystosował tego drugiego, który rzucał wyzwanie Bogu⁷².

Obraz „Hioba cierpliwego” upowszechnił się w tradycji późniejszej. Po tej linii poszli już tłumacze Septuaginty. Na ich modyfikacje tekstu oryginalnego miał wpływ ten „ludowy Hiob”. Jest on pozbawiony owej namiętnej gwałtowności i rozpacz, które nie są obce Hiobowi z części poetyckiej tej Księgi, stanowiącej jej korpus. Hiob Septuaginty, na skutek wprowadzonych retuszy i złagodzenia śmiałych i ostrych wyrażen, odznacza się większą rezygnacją i większą bojaźnią wobec Boga. Powołując się na G. Gerlemana P. Ortiz Valdivieso konkluduje: U Hioba Septuaginty rozpoznajemy nowy rys, którego szukalibyśmy na próżno w poetyckim obrazie Hioba Biblii hebrajskiej; jest nim cierpliwe poddanie się dyscyplinie Boga. Tłumacze Septuaginty wprowadzają nowy rys w opis postaci Hioba; jest nim pokora, cierpliwość⁷³.

Celem zgłębienia tej kwestii musimy zająć się pojęciem „*hypomonē*” w Księdze Hioba. Wejście do konkordancji Septuaginty przekonuje nas, że w tekście tej Księgi występuje jeden raz forma substancjalna „*hypomonē*”, pojawia się w nim natomiast trzynastą razy czasownik „*hypoménein*”⁷⁴. W żadnym z tych miejsc hebrajski odpowiednik nie posiada znaczenia „znosić z cierpliwością”. W połowie przypadków w Biblii greckiej czasownik „*hypoménein*” wyraża sens „stawiać opór” (fizycznie lub moralnie)⁷⁵. Zaledwie w dwóch przypadkach (6,11 i 22,21) słowo to określa cierpliwą postawę Hioba wobec nieszczęścia. Pojęcie „*hypomonē*” nie odegrało zatem większej roli w procesie przekształcenia Hioba zbuntowanego w Hioba cierpliwego.

Św. Jakub w 5,11 zostawił ślad specjalnego obrazu Hioba, jaki wytworzyła tradycja ludowa i który został później rozwinięty⁷⁶. Tak to widziano. Nie jest to jednakże Hiob z poetyckich części tej Księgi. Jego postawa — tak jak ją widzi Biblia hebrajska — nie przeczy prawdziwej „*hypomonē*”. Ta bowiem nie zasadza się zasadniczo na bierności — na milczeniu i rezygnacji wobec cierpienia. Chodzi w niej bowiem o zachowanie wśród doświadczeń integralnej wiary w Boga. I to jest istotne, że Hiob zachowuje nawet w największym swoim opu-

⁷² P. Ortiz Valdivieso, dz. cyt., 139-141.

⁷³ Tamże, 140; G. Gerleman, *Studies in the Septuaginta I*, Lund 1946.

⁷⁴ „*Hypomonē*” w Hi 14,19 (hebrajskie „*tikewah*”). P. Ortiz Valdivieso stwierdza błędnie, że forma substancjalna nie występuje w Septuagincie ani razu (dz. cyt., 140). „*Hypoménein*” w Hi 3,9; 6,11; 7,3; 8,15; 9,4; 14,14; 15,31; 17,13; 20,26; 22,21; 32,4.16; 33,5; 41,2.

⁷⁵ P. Ortiz Valdivieso, dz. cyt., 140n.

⁷⁶ Dowodzi tego specjalnie apokryf „Testament Hioba”. Por. także dodatek Wulgaty w Tb 2,12: „Hanc autem temptationem ideo permisit Dominus evenire illi ut posteris daretur exemplum patientiae eius sicut et sancti Job”. Ten aspekt występuje w literaturze wczesnej chrześcijańskiej: 1 Klemensa 17; Tertulian, *De patientia* 14; *Constitutiones Apostolicae* VII 8,7; Grzegorz Wielki, *Moralia in Job*. Zob. J. Daniélou, *Les saints „patients” de l'Ancien Testament*, Paris 1956, 109-128.

szczeniu mocną wiarę w Boga; nie wyrzeka się postawy całkowitej zależności od Jahwe. Jego wyzwania jedynie uwydatniają mocno i żywo tę podstawową jego zależność⁷⁷. Do tej postawy Hioba w nieszczęściu odnosi się w 5,11 fraza: „Słyszeliście o „*hypomonē*” Hioba”.

Co ma na myśli św. Jakub, gdy pisze dalej: „*tò télos kyríou eídete*”? W historii egzegezy tego wiersza i w komentarzach pojawiają się trzy interpretacje tego zdania: koniec Chrystusa Pana (Jego śmierć)⁷⁸, koniec rozumiany jako paruzja Chrystusa Pana⁷⁹ i koniec (pomyślny), jaki Bóg zgotował Hiobowi po wszystkich próbach i cierpieniach⁸⁰. Uważne odczytanie tekstu w jego kontekście pozwala opowiedzieć się jedynie za trzecią interpretacją. Gdyby słowo „*kýrios*” miało oznaczać Chrystusa, musiałoby być zdeterminowane przez rodzajnik, którego brak w tekście. Przeciwnie rozumieniu tego końca jako paruzji przemawia forma „*eídete*” (aoryst: „widzieliście”, od „*horáo*”). „Koniec” w 5,11 trzeba rozumieć w świetle Hi 42,10-17. Mowa tam o końcu szczęśliwym, jaki Bóg darował Hiobowi, przywracając mu zdrowie i pomyślność większą niż przedtem. W tekście greckim czytamy w 42,12: „*ho dè kýrios eulógēsen tà éschata lōb...*” Do tego wiersza odnosi się św. Jakub, gdy pisze o „końcu Pana”. W tej interpretacji są też zrozumiałe słowa kończące 5,11 w Liście św. Jakuba „ponieważ Pan jest pełen miłosierdzia i litości”. Przez przywrócenie Hiobowi pomyślności Jahwe okazał swoje bezgraniczne miłosierdzie. Św. Jakub jest tu blisko myśli św. Pawła, który zapewnia swoich adresatów, że Bóg udzieli swojej pomocy w ucisku, ponieważ „jest wierny”⁸¹.

Studium Jk 5,11 i pozostałych tekstów z „*hypomonē*” i „*hypomēnein*” nasuwa pytanie, jakie idee mogły wywrzeć wpływ na pojęcie wyrażone tymi terminami? Wzmianka o „*hypomonē*” Hioba w 5,11 kazała ich szukać w apokryfie pod nazwą „Testament Hioba”⁸². Hiob jest w nim przedstawiony jako wzór „*hypomonē*”. W tekście tego apokryfu występują nawet słowa podobne do słów, które spotykamy w Liście św. Jakuba. Tym wpływem tłumaczył genezę tekstu o „*hypomonē*” w Liście św. Jakuba F. Spitta⁸³. Badania M. R. Jamesa tej zależności wykazały, że Testament Hioba zdradza ciekawe pokrewieństwo z całym Nowym Testamentem. Nie można twierdzić, że cały Nowy Testament zależy od tego apokryfu; jest on późniejszego pochodzenia i zależy od Nowego Testamentu⁸⁴.

W trakcie analizy Jakubowych tekstów o „*hypomonē*” napotykalismy na linie prowadzące do literatury mądrościowej Starego Testamentu. Najwięcej wyrażen z Listu św. Jakuba odnajdujemy w Księdze Syracha (Syr 2). Lektura tego rozdziału pozwala nam zauważyć w nim następujące słowa, które znajdują się także w Liście św. Jakuba: *peirasmós*, *makrothymeîn*, *dokimázeîn*, *oiktír-*

⁷⁷ Por. Cz. Jakubiec, dz. cyt., 39-42.

⁷⁸ Tak św. Augustyn (*De Symbolo Sermo ad Catechumenos I, III*); Beda Wielebny; A. Bischoff.

⁷⁹ A. Strobel, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem*, Leiden-Köln 1961, 259 (włącza w nią jednakże koniec Hioba).

⁸⁰ Tak większość współczesnych komentarzy, np. F. Gryglewicz, dz. cyt., 130n; F. Mus-sner, dz. cyt., 206n.; R. Leconte, dz. cyt., 51, który tłumaczy: „widzieliście plan (*le dessein*) Pana” i wyjaśnia: „literalnie „koniec Pana”, to znaczy, koniec, który Bóg zgotował swojemu słudze” (Hi 42,10-17).

⁸¹ 1Kor 10,13; 2Tes 3,3-5; 2Tm 2,13; por. także Syr 2,11; P. Ortiz Valdivieso, dz. cyt., 142.

⁸² P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg 1928, 1104-1134.

⁸³ F. Spitta, *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III*, Göttingen 1893-1907, 170-177.

⁸⁴ P. Ortiz Valdivieso, dz. cyt., 142n. Testament Hioba powstał prawdopodobnie w 2 wieku po Ch., napisany został przez jakiegoś Żyda. (J. A. G. Larraya, *Testamento di Giobbe*, w: *Enciclopedia della Bibbia III*, Torino 1970, kol. 1064).

mōn kai eleēmōn ho kýrios, thlipsis, hypomonē, hoi agapōntes autōn; do tego dochodzi zachęta do podziwiania minionych pokoleń i obietnica, że Bóg da pomysłność człowiekowi w jego dniach ostatnich, jeśli on do Niego przylgnie. Z 2,14 wynika, że „*hypomonē*” jest konieczna. Sens jej nie jest jednakże identyczny z tym znaczeniem, jakie wydobyliśmy drogą analizy z tekstów w Liście św. Jakuba. Ta „*hypomonē*” jest raczej nadzieją. Jeśli weźmiemy ponadto pod uwagę Mdr 3,1-9 i 5,15-16, to nie ma potrzeby szukać dla „*hypomonē*” Hioba w Jk 5,11 źródeł poza Biblią w świecie judeo-hellenistycznym, w rozpowszechnionym w nim poglądzie o „cierpliwości Hioba”⁸⁵.

W jakim stosunku pozostaje Jakubowe pojęcie „*hypomonē*” do tegoż pojęcia u Synoptyków oraz w listach św. Pawła? U Jakuba nie posiada ono odniesienia do Chrystusa. Poza tym momentem wykazuje ono te same cechy charakterystyczne co w innych tekstach Nowego Testamentu. Niemniej w Jk 5,11 nabiera „*hypomonē*” szczególnego zabarwienia. Nie odnosi się ona w tym tekście, jak zwykle, do znoszenia ucisków pochodzących od innych ludzi, od wrogów wiary; nie określa „znoszenia prześladowania”. „*Hypomonē*” określa tu postawę stałej cierpliwości w strasznym ucisku, w którym zostaje poddana próbie podstawowa relacja człowieka z Bogiem. Jest to „*hypomonē*” ogólnoludzka. P. Ortiz Valdivieso nazwał ją typem, czyli obrazem „*hypomonē*” chrześcijańskiej⁸⁶.

WYKAZ SKRÓTÓW

- EWNT — Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament I-III, wyd. H. Balz, G. Schneider, Stuttgart 1980-1983.
 ExR — Exodus rabba (Szemot rabba); Midrasz do Księgi Wyjścia, przeł. A. Wünsche, 1882.
 SSHT — Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne, Katowice 1968 —.

HYPOMONE UND HYPOMENEIN IM JAKOBUSBRIEF

Zusammenfassung

Im Aufsatz: „*Hypomonē*” und „*hypoménein*” im Jakobusbrief (1,3-4.12; 5,11), analysiert der Verfasser diese Stellen in der erwähnten Schrift, in denen die Idee der Geduld und der Ausdauer zum Ausdruck gebracht wurde. Es ist der zweite Artikel zu diesem Thema, der im Jahrbuch für Geschichte und The-

⁸⁵ P. Ortiz Valdivieso, dz. cyt., 143.

⁸⁶ Tamże. W. Radl, *Hypomonē Ausharren, Geduld, Erwartung*, w: EWNT III, Stuttgart 1983, kol. 969-971. Podaje on następujące określenie „*hypomonē*”: jedna z obiegowych cnót chrześcijańskich względnie wymagań, staje się hasłem kościelnego nauczania. Znajduje się już nie tyle w napięciu między wypowiedziami odnoszącymi się do teraźniejszości i przyszłości. Na pierwszym planie znajduje się z jednej strony wielka bieda, w której można zginąć i dlatego oczekuje się w niej z wytrwałością zbawczej paruzji bądź przyjmuje się *martyrium*; z drugiej strony istnieje długi czas, w którym nie wolno popuścić, lecz trzeba z wytrwałością i dochowując wierności żyć jako chrześcijanin aż do śmierci. O sprawdzeniu wiary mówi Hbr (10,36; 12,1), Jk (1,3-4; 5,11) i Łk (21,19).

ologie der Diözese Katowice (Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne) erscheint; der erste gab einen Bericht vom Stand der Forschung über den Begriff der „*hypomonē*“ im Neuen Testament.

Aus der Einleitung geht hervor, wie aktuell die Anthropologie des Jakobusbriefes ist, in der die Idee der „*hypomonē*“ steckt, die ganz eng mit dem Begriff der Hoffnung verbunden ist. Der Verfasser erinnert zuerst an diese Kenntnisse aus der Einleitung zum Brief, die dann für das richtige Verständnis der in der Exegese analysierten Texte nötig sind. Den Empfängern des Briefes droht die Gefahr wegen der Anziehungskraft der Umgebung oder auch wegen ihrer Feindlichkeit die *hypomonē* zu verlieren (4,4). Die Perspektive des Briefes ist eschatologisch. In ihr befindet sich die Haltung der *hypomonē*, die am Beispiel des Bauers, der geduldig auf die Ernte wartet und vor allem des geduligen Ijob gezeigt wird.

Vom Gesichtspunkt der Formgeschichte gehören die Briefftexte mit der Idee der *hypomonē* zur Mahnrede, also zur Paränese. Wir haben hier wahrscheinlich mit einer paränetischen Tradition der Worte Jesu selbst zu tun. Die Form der Aussprüche mit *hypomonē* und *hypoménein* verrät Zeichen einer Standhaftigkeit. Sie haben den Weg von der Tradierung der Worte Jesu durch die Paulustradition zu den Formulierungen des heiligen Jakobus durchgemacht. Die Worte über die *hypomonē* kommen im Rahmen der Paradoxie von Seeligen in und wegen der Anfechtung (*peirasmós*) vor. Für das Durchhalten in ihr wartet der Preis. Der Verfasser fragt nach dem Sinn der *hypomonē* in der Paränese und in der Eschatologie des Jakobusbriefes. In der Gegenwart verlangen die *hypomonē* die Anfechtungen (*peirasmói*), auf die jeder Christ in seinem Leben angewiesen ist; desto mehr wird sie in den Prüfungen der Endzeit verlangt werden. Neben der Langmut (*makrothymía*) ist die *hypomonē* die Tugend der Endzeit. Sie soll jedem das Heil versichern, das sich mit dem Leben identifiziert. Die Motivierung der *hypomonē* liegt in der Nähe der Parusie des Herrn (5,7-11). Durch die *hypomonē* bewähren sich die Christen in den Anfechtungen. Die Ethik des Heiligen Jakobus gleicht in dieser Hinsicht der Ethik Jesu. Der Sinn der *hypomonē* befindet sich nicht in den Grenzen der natürlichen Weisheit. Infolge der strengen Verbindung im Jakobusbrief der Ethik mit der Eschatologie hat die *hypomonē* in ihm einen theologischen und dynamischen Sinn.

Aus welcher Situation sind die Texte mit *hypomonē* und *hypoménein* im Jakobusbrief hervorgegangen (1,2-18; 5,7-10)? Sie werden durch das griechische Wort *peirasmói* bestimmt. Die Unsicherheit über die Zeit der Verfassung des Briefes erschwert aber die genaue Bestimmung dieser Anfechtungen. Geschichtlich passt der Brief nicht in die Situation des Bruders des Herrn, der im Jahre 62 nach Christus in Jerusalem hingerichtet wurde. In der Gemeinschaft, in der der Brief verfasst wurde, gibt es nicht mehr die Spannung zwischen Juden und Heidenchristen. Es fehlen auch jegliche Spuren für einen Konflikt zwischen den Christen und den Juden angesichts des jüdischen Krieges mit den Römern (66-70 nach Chr.). Der Verfasser des Briefes hat Jesus nicht gekannt. Er polemisiert gegen Paulus. Die Verfasserschaft dieses Briefes bleibt noch immer eine offene Frage. Die Texte über die *hypomonē* wurden in der Situation der *thlipsis* geboren und in ihr haben sie auch ihre Gestalt bekommen (vergl. 1,27). Man kann schliessen, dass man in diesem Kontext mit der *thlipsis* die allgemeine Situation des menschlichen Lebens meint. In *concreto* könnte man sie mit dem falschen Verständnis der Pauluslehre über die Rechtfertigung in manchen Kreisen in Verbindung bringen; das hätte also in *concreto* die *thlipsis*. In

dieser doktrinären Auseinandersetzung sollte man vielleicht den „Sitz im Leben“ der Mahnungen zur Ausdauer und Geduld im Jakobusbrief sehen. Ausserdem könnte ihn auch die katechetische Lehrtätigkeit, die sich der mnemotechnischen Form der *concatenatio* bediente, da sie in Jak 1,3-4 vorkommt, bilden. In der Not des menschlichen Lebens ist die *hypomonē* unbedingt notwendig um das ewige Leben zu erlangen.

Der grösste Teil der Abhandlung ist der Exegese der Texte — Jk 1,3.4; 5,11 (*hypomonē*) und 1,12; 5,11 (*hypoménein*) gewidmet. Die *hypomonē* zeigt in ihnen die selben Elemente, wie in den übrigen Texten des Neuen Testaments (z.B. Röm 5,3; Lk 8,15), auf. Sie ist eine Qualität der Seele; setzt den unerschütterten Glauben vor; leistet Widerstand den Gegnern. Der Verfasser vergleicht die Kette von Haltungen im Röm 5,3-5 mit der *concatenatio*, die im Jak 1,2-4 vorkommt. Im Grunde genommen ist der Sinn in den beiden Stellen der gleiche; es geht um den Glauben, der sich in der Probe nicht beugt.

Jak 1,12 enthält die grosse Seeligpreisung des Mannes, der die Probe aushält, denn nach der Bewährung wird er die Krone des Lebens empfangen, die von Gott denen verheissen wurde, die Ihn lieben. Die *hypomonē* bewährt sich also in der Situation der Bedrängnis. Sie bedeutet die Standhaftigkeit des Menschen im Glauben und in der Treue Gott gegenüber. Dieser Text führt zur Identifizierung des *hypoménōn* mit dem *agapōn*. Man kann jedoch nicht die *hypomonē* mit der *agápē* gleichsetzen. Die Liebe zu Gott bildet die Stütze und den Grund für die *hypomonē* nicht nur an dieser Stelle (vergl. Mt 24,12 f). Der Verfasser wollte somit auf die Notwendigkeit der Liebe zu Gott in der Prüfung und anfechtung hinweisen; gesamt mit dem ungebeugten Glauben ermögliche sie in der Prüfung die Haltung der *hypomonē* einzunehmen.

Im Jak 5,11 gibt der Verfasser als Beispiel die *hypomonē* des Ijob an. Im Buch Ijob kann man zwei Gestalten des Ijob entdecken. Der Ijob im Prolog und im Epilog nimmt die Haltung der Geduld im passiven Sinn ein; der zweite Ijob im *corpus libri* pflegt die dynamische und aktive *hypomonē* Gott gegenüber, die ihn manchmal bis zur Auseinandersetzung mit Gott führt. In seinen schwersten Prüfungen bleibt er jedoch im Verhältnis zu Gott. Die Quellen der *hypomonē* im Jakobusbrief soll man im Alten Testament (Ijob; Sir 2; Weish 3,1-9; 5,15-16; Ps) suchen.

Zum Schluss der Abhandlung befasst sich ihr Verfasser mit dem Verhältnis der *hypomonē* im Jakobusbrief zu der *hypomonē* in den Paulusbriefen und in den synoptischen Evangelien. Es gibt einen Unterschied: Im Jakobusbrief hat die *hypomonē* keinen Bezug zu Christus. Ausserdem weist sie die selben charakteristischen Eigenschaften auf, wie in den anderen Schriften des Neuen Testaments. Die Eigenart der *hypomonē* bei Jakobus besteht darin, dass sie bei ihm nicht wie sonst das Ertragen der Bedrängnisse von anderen Menschen, von den Feinden des Glaubens, bedeutet; nicht das Dulden der Verfolgungen. „*Hypomonē* bedeutet bei ihm die Haltung der ständigen Geduld in der grossen Bedrängnis, in der das Grundverhältnis des Menschen zu Gott (wie bei Ijob) zur Probe gestellt wird. Es ist die allgemein menschliche *hypomonē*, der Typ von *hypomonē* der Christen.