

ks. Robert Głuchowski

<https://orcid.org/0000-0002-7541-8650>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Biblijne podstawy sakramentalnej interpretacji Listu św. Jakuba 5, 13–16

Tytułowy fragment z Listu św. Jakuba to tekst, który przyciąga wyjątkową uwagę od czasów reformacji, w kontekście dyskusji z protestantami dotyczącej sakramentów. Kościół katolicki stoi na stanowisku, że tekst ten stanowi podstawę do nauki na temat sakramentu chorych.

Sobór Trydencki na szesnastej sesji zdefiniował namaszczenie chorych jako „prawdziwy i we właściwym znaczeniu tego słowa sakrament, ustanowiony przez Chrystusa naszego Pana i ogłoszony przez św. Jakuba Apostoła”¹. Określił również, że „starsi Kościoła”, których św. Jakub zaleca wezwać do namaszczenia chorego (Jk 5, 14), to „kapłani wyświęceni przez biskupa”².

Jak rozumieć owo soborowe orzeczenie na temat sakramentu chorych, które odnosi się do Jakubowego listu, w świetle dzisiejszej wiedzy na temat rozdziału 5, 13–16? Współcześni egzegeci twierdzą bowiem, że List św. Jakuba powstał w połowie I wieku po Chrystusie. Czy więc, po pierwsze, możemy mówić o sakramentalnym rozumieniu obrzędu namaszczenia w Jakubowej wspólnoty? Po drugie, na jakiej podstawie możemy utożsamić „starszych Kościoła”, o których mówi Jakub, z „kapłanami wyświęconymi przez biskupa” skoro wiemy, że w tak wczesnej fazie rozwoju wspólnoty termin *presbiteros* nie

1 H. Denzinger, A. Schonmetzer, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Breisgau 1973, 1716.

2 H. Denzinger, A. Schonmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, 1719.

oznacza jeszcze urzędu w ukształtowanej kościelnej hierarchii. Z tego punktu widzenia precyzacji domaga się zarówno katolicka interpretacja Jakubowego tekstu, jak i sformułowania zawarte w tekście soborowym³.

W dyskusji nad sakramentalnym znaczeniem fragmentu 5, 14–16 podstawowe pytanie, jakie trzeba zadać brzmi: Czy w czasach pisania Listu św. Jakuba modlitwa nad chorym i namaszczenie go dla uzdrowienia i odpuszczenia grzechów przez wybranych we wspólnocie starszych było pojmowane jako specjalny święty obrzęd kontynuujący działanie Jezusa?⁴ Jakie przesłanki w tekście pozwalają na udzielenie pozytywnej odpowiedzi na to pytanie? Odpowiedzi udzielimy w trzech etapach. W punkcie pierwszym ukażemy podstawowe argumenty skłaniające nas do przekonania, że List św. Jakuba powstał około połowy I wieku po Chrystusie, a więc w czasie, gdy nie wykształciła się jeszcze we wspólnotach trzystopniowa hierarchia święceń. W punkcie drugim przeprowadzimy analizę egzegetyczną fragmentu Listu św. Jakuba 5, 13–16. Trzeci punkt będzie zawierał interpretację owego tekstu w świetle postawionych powyżej pytań.

Czas powstania Listu św. Jakuba

Określenie czasu powstania listu łączy się ściśle z zagadnieniem autorstwa. Kto więc jest autorem pisma, które określamy mianem Listu św. Jakuba? W pierwszym wersecie listu autor przedstawia się jako „Jakub, sługa Boga i Pana Jezusa Chrystusa”. Powstaje jednak pytanie o to, który ze znanych nam Jakubów jest owym autorem. Wydaje się, że nie może nim być znany nam z ewangelii Jakub Apostoł, syn Zebedeusza, a brat Jana (Mk 3, 17; Mt 10, 2), gdyż wcześniej poniósł śmierć męczeńską, około roku 44 za panowania Heroda Agryppy I (Dz 12, 2). Nie bierze się także pod uwagę Jakuba, syna Alfeusza. Nie odgrywał on bowiem większej roli, a wiemy o nim tylko tyle, że należał do grona apostołów (Mk 3, 18; Mt 10, 3; Dz 1, 13).

Wydaje się uzasadnione przyjąć, że autorem listu jest Jakub – „brat Pański” (Ga 1, 19), zwany też w tradycji Jakubem Sprawiedliwym lub Jakubem Młodszym. Nie należał on do grona Dwunastu, lecz odegrał niezwykle ważną rolę w pierwotnym Kościele jako głowa wspólnoty uczniów w Jerozolimie.

3 Artykuł jest rozwinięciem i pogłębieniem mojej wcześniejszej publikacji: R. Głuchowski, *Namaszczenie chorych w Jk 5, 13–15*, w: *Sakramenty Kościoła. Sakramenty uzdrowienia. Sakramenty w służbie komunii*, Tarnów 2019, s. 125–136. (Źródło Wody Żywej, 6b).

4 Por. R. E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, New York 1997, s. 736.

W Liście do Galatów 2, 9 Apostoł Paweł przedstawia go jako pierwszego spośród trzech filarów Kościoła. W Pierwszym Liście do Koryntian 15, 7 jest on wymieniony jako ten, któremu ukazał się Zmartwychwstały⁵. Dzieje Apostolskie ukazują go jako przełożonego gminy jerozolimskiej i wiążą z wieloma ważnymi wydarzeniami. Gdy Piotr Apostoł został cudownie uwolniony z więzienia w Jerozolimie, nakazał przekazać tę wiadomość właśnie „Jakubowi i braciom” (Dz 12, 17). Z kolei mowa, którą wygłosił Jakub, jest przedstawiona jako kluczowa w czasie tzw. soboru jerozolimskiego (Dz 15, 13–21), ponadto w księdze wzmiankuje się, że gdy Paweł przybył do Jerozolimy po swojej trzeciej wyprawie misyjnej, swoje pierwsze kroki skierował do Jakuba (Dz 21, 17).

Dzięki Józefowi Flawiuszowi znamy okoliczności Jakubowej śmierci. Zginął w 62 roku za sprawą arcykapłana Ananosa II: został postawiony przed Sanhedrynem, oskarżony o przekroczenie Prawa, a następnie ukamienowany (*Starożytności żydowskie*, 20.9.1).

W kontekście autorstwa listu przypisywanego Jakubowi Młodszemu ważne jest zauważenie, że jego postać jawi się jako uosobienie judeochrześcijanina przywiązanego do wypełniania Prawa. Jakub w liście mocno afirmuje Prawo, choć nie był w tej kwestii skrajnym legalistą, gdyż zarówno 15 rozdział Dziejów Apostolskich, jak i 2 rozdział Listu do Galatów przekazują zgodnie, że stanął on po stronie Pawła Apostoła w sporze dotyczącym obrzezania pogan. Z drugiej strony Nowy Testament ukazuje go jako tego, który reprezentuje chrześcijan pochodzenia żydowskiego zachowujących bardziej tradycyjne stanowisko wobec pogan przyjmujących wiarę w Chrystusa. Z jego mowy przekazanej w Dziejach Apostolskich 15, 13–21 wynika, że wymagał od nich przestrzegania pewnych elementów Prawa (klauzule Jakubowe). I choć postanowienia Soboru Jerozolimskiego były przez Pawła Apostoła zinterpretowane jako dające wolność od Prawa pogańskim konwertytom, to jednak gdy w Antiochii „nadeszli niektórzy z otoczenia Jakuba” (Ga 2, 12), sprowokowało to konflikt pomiędzy

5 Jakub jest tu niewątpliwie wyróżniony przez Pawła. Poza Apostołem Piotrem jest jedynym wymienionym z imienia spośród tych, którym ukazał się Chrystus po zmartwychwstaniu. O tej chrystofanii wspomina też *Ewangelia Hebrajczyków*. Fragment owego zaginionego apokryfu dotyczący Jakuba cytuje św. Hieronim: „Pan zaś, gdy oddał płaszcz słudze kapłana przyszedł do Jakuba i objawił się mu. Jakub bowiem przysiągł, gdy pił kielich Pański, że nie będzie spożywał chleba, dopóki nie ujrzy Zmartwychwstającego Chrystusa. [...] Przyniesiono chleb, [Jezus] ułamał go, pobłogosławił, dał Jakubowi Sprawiedliwemu i rzekł do niego: «Bracie Mój, spożyj ten chleb, bo Syn Człowieczy zmartwychwstał»” (*De viris illustribus*, 2), tł. K. Romaniuk, cyt. za: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 104.

judeochrześcijanami a chrześcijanami pochodzącymi z pogaństwa. Według *Dziejów Apostolskich* 21, 18–25, gdy ok. 56 roku Paweł przybył do Jerozolimy, Jakub mówił mu, jak wielu Żydów nawróciło się w Jerozolimie, ale jednocześnie podkreślił, że „gorliwie trzymają się Prawa” i pouczał Apostoła Narodów o konieczności poddania się oczyszczeniu przed udaniem się do świątyni ze względu na judaizujących.

Duża część uczonych wysuwa jednak wątpliwości co do pochodzenia Listu Jakuba od Jakuba Młodszeo i traktuje to pismo jako dzieło nieznanego judeochrześcijanina – hellenisty, który pod koniec I lub na początku II wieku wyłożył swoją naukę, przypisując ją Jakubowi, biskupowi Jerozolimy⁶. Inni egzegeci wskazują na kompromisowe rozwiązanie: list zawiera materiał pochodzący od Jakuba Młodszeo, który później został przeredagowany⁷. Jako kluczowy argument w tej dyskusji wskazuje się doskonały język grecki, w którym list został napisany. Jest to język zbliżony do klasycznego. Czy jest możliwe, żeby Jakub posługiwał się takim językiem? Jako odpowiedź na tę wątpliwość wskazuje się fakt, że spod greckiej szaty językowej przebija wyraźnie semicki sposób wyrażania się autora. Obecne są liczne semityzmy i paralelizmy, szerokie stosowanie maksym. Autor jest więc semitą. Z drugiej strony trzeba pamiętać, że autor, mimo że z urodzenia był Żydem, żył w mocno zhellenizowanym kraju, a szczególnie dotyczyło to Galilei, z której pochodził. Musiał zatem dobrze znać język grecki. Piękną szatę językową List św. Jakuba może równie dobrze zawdzięczać sekretarzowi autora⁸.

Na to, że autorem pisma jest Jakub – brat Pański, wskazuje też analiza treści listu. Przytacza się tu kilka argumentów: (1) sposób, w jaki autor przedstawia sam siebie zakłada, że jest dobrze znany swoim czytelnikom; (2) autor mocno utożsamia się z dziedzictwem Izraela; (3) autor jest wyraźnie osadzony w palestyńskim środowisku, wspomina np. charakterystyczny dla tej ziemi „deszcz wczesny i późny” (5, 7), wiatr sirocco (1, 11), gorzkie i słodkie źródła (3, 11).

6 Tak np. twierdzą Martin Dibelius, Werner Kümmel, Wiard Popkes, Raymund E. Brown.

7 To stanowisko reprezentują między innymi Ralph Martin, Karl-Wilhelm Niebuhr, Patrick J. Hartin.

8 Richard Bauckham zauważa, że jeśli Józef Flawiusz, który świetnie posługuje się greką, zatrudnia pomocników do językowego wygładzenia swoich dzieł, to nie ma powodu, dla którego nie miałby uczynić tak Jakub. Zob. R. Bauckham, *James: The Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage*, London 1999, s. 24.

Wszystko to skłania do przyjęcia stanowiska, że autorem Listu Jakuba jest Jakub – brat Pański zwany też Sprawiedliwym, a więc że pismo powstało przed 62 rokiem po Chrystusie.

Wdaje się jednak, że ową datę możemy doprecyzować, analizując dane płynące z treści pisma, a przede wszystkim zauważając specyficzne słownictwo, którego Jakub używa w odniesieniu do nauki o usprawiedliwieniu. Słownictwo to nosi Pawłowe piętno.

Teza, że autorem Listu Jakuba jest Jakub Sprawiedliwy, czyli, że pismo powstało stosunkowo wcześniej, ma również oparcie następujących argumentach: (1) odbiorcy pisma najwyraźniej spotykają się w synagogach (2, 2), natomiast udział w zgromadzeniach biorą jacyś „bogaci”, którzy „błuznią zaszczytnemu Imieniu, które wypowiedziano nad wami” (2, 7). Imieniem, które jest bezczeszczone, może być tylko Imię Jezusa czy „chrześcijanina”. Sytuacja dotyczy więc czasu sprzed rozejścia się dróg synagogi i Kościoła; (2) pomimo zaskakująco mocnej obecności tradycji synoptycznej w Liście Jakuba odnajdujemy w tym piśmie tylko jeden werset (5, 12), który jest niemal identyczny jak ewangeliczny, również na płaszczyźnie językowej. Jakub zna więc nauczanie Jezusa, ale źródłem, z którego czerpie, nie są jeszcze ewangelie w takim kształcie, jak znamy je dzisiaj. Fakt ten wskazywałby na czas, gdy kanoniczne ewangelie jeszcze nie istniały; (3) w Liście Jakuba nie odnajdujemy elementów, które są bardzo charakterystyczne dla późniejszych pism nowotestamentalnych, a więc nie widać zabiegów, które miałyby potwierdzić tożsamość czy autorytet autora. Nie ma również wyjaśnień odnośnie do opóźnienia się przyjścia paruzji, nie ma rozumienia tradycji jako „depozytu”, brak uwag o wypaczeniu doktryny; (4) odnajdujemy natomiast obraz wspólnoty, która jest w pierwszej fazie swojego rozwoju: autor jest skoncentrowany na życiu moralnym członków wspólnoty, która nie jest jeszcze otwarta na świat zewnętrzny i troszczy się o nieuleganie zewnętrznym wpływom; nie widzimy jeszcze ukształtowanej struktury wspólnoty; (5) gdyby Jakub napisał swój list po tzw. soborze jerozolimskim (październik/listopad 51 roku)⁹, moglibyśmy się spodziewać jakiegoś echa sporu, którego efektem było stwierdzenie, że starotestamentalne Prawo nie obowiązuje wchodzących do Kościoła. Tymczasem Jakub wyraża się o Prawie zawsze pozytywnie, jako o „królewskim Prawie” wolności (por. 2, 8), martwiąc się tylko, że niektórzy go nie zachowują.

⁹ Datacja wg W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2003, s. 166.

Pytanie o to, jak Jakub rozumie w swoim liście temat Prawa, jest kluczowe dla sporu o datację pisma. Ściśle rzecz biorąc, chodzi o interpretację fragmentu 2, 14–26 Listu Jakuba i relację tego tekstu do Pawłowej nauki o usprawiedliwieniu zawartej w Liście do Rzymian i Liście do Galatów. Czy tekst Jakuba jest odniesieniem się do nauki Pawła? Z drugiej strony, czy jest możliwe, aby teksty Jakuba i Pawła powstały niezależnie, gdy weźmiemy pod uwagę podobieństwo tematu, a nawet słownictwa?

Przyjęcie bardzo wczesnej datacji listu (przed Pawłowymi listami do Rzymian i Galatów) z oczywistych względów wyklucza traktowanie fragmentu 2, 14–26 jako polemiki (czy to z Pawłem, czy z wypaczeniem jego nauczania). W tym kontekście katolicki egzegeta Luke T. Johnson, będący zwolennikiem przedpawłowej datacji listu, zauważa jednak, że musimy pamiętać, iż pod względem języka i percepcji Jakub i Paweł są bardzo podobni, ale „zamiast widzieć Pawła i Jakuba jako polemizujących ze sobą, najlepszym sposobem wytłumaczenia powiązań i różnic w ich języku jest postrzeganie ich jako przedstawicieli tego samego, pierwszego pokolenia chrześcijan, którzy mają żydowskie korzenie. Owszem, są pod mocnym wpływem moralnych tradycji grecko-rzymskich, ale określa ich zasadniczo wierność symbolom i treściom zawartym w Torze”¹⁰. Z tego punktu widzenia drzwi do hipotezy o przedpawłowej datacji Listu Jakuba nie są zamknięte. Istnieje grupa uczonych skłaniających się do twierdzenia, że list powstał bardzo wcześnie: w połowie lub pod koniec lat 40., a więc zanim powstały listy Pawłowe¹¹.

Są też egzegeci, którzy utrzymują, że Jakub napisał swój list po napisaniu przez Pawła Apostoła listów do Rzymian i Galatów. Z tego punktu widzenia List Jakuba byłby polemiką z Pawłowym nauczaniem o usprawiedliwieniu¹² lub reakcją na wypaczenie owej nauki apostoła¹³. Argumentem jest tu spostrzeżenie, że trudno sobie wyobrazić pojawienie się sformułowania

10 L. T. Johnson, *The Letter of James. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday 1995, s. 120 (Anchor Bible, 37A).

11 Za ową wczesną datacją opowiadają się między innymi: Theodor Zahn, James Adamson, Luke T. Johnson, Douglas Moo oraz z pewnymi zastrzeżeniami Richard Bauckham i William Brosend.

12 M. Hengel, *Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik*, w: *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis for His 60th Birthday*, eds. G. F. Hawthorne, O. Betz, Grand Rapids 1987, s. 253–267.

13 R. V. G. Tasker, *The General Epistle of James*, Grand Rapids 1957, s. 31–32; A. Chester, *The Theology of James*, w: *The Theology of Letters of James, Peter, and Jude*, eds. A. Martin, R. P. Martin, Cambridge 1994, s. 48 (New Testament Theology).

„usprawiedliwienie przez wiarę” w żydowskiej wspólnocie przedpawłowej. Hipoteza o polemice z błędnym paulinizmem opiera się na interpretacji, według której fragment 2, 14–26 Listu Jakuba nie sprzeciwia się nauce zawartej w Liście do Rzymian czy Liście do Galatów. Uczeni wskazują tu na fakt, że i w listach Pawła widzimy ślady wypaczenia Pawłowej nauki przez adresatów (Rz 3, 8). Te błędne poglądy pojawiają się już przed napisaniem Listu do Rzymian, dlatego też są obecne w późniejszych latach działalności Jakuba (koniec lat 50.). Z tego punktu widzenia list mógłby powstać po roku 56 (powstanie Listu do Rzymian¹⁴), a przed rokiem 62 (śmierć Jakuba).

Podsumowując, możemy powiedzieć, że wiele wskazuje na to, iż List Jakuba jest pismem, które powstało stosunkowo wcześnie, najprawdopodobniej w połowie I wieku po Chrystusie. Dzisiejsze, coraz powszechniejsze, rozumienie sensu fragmentu 2, 14–26 jako reakcji na błędnie aplikowaną naukę Pawła Apostoła o usprawiedliwieniu skłania do przeświadczenia, że pismo powstało z końcem lat 50., tuż przed śmiercią Jakuba Sprawiedliwego.

Analiza egzegetyczna Listu św. Jakuba 5, 13–16

Pośród zachęt i przestróg stanowiących zakończenie listu (5, 7–20) Jakub przywołuje kwestie cierpienia i prób w życiu chrześcijanina oraz mającej towarzyszyć im modlitwie. Tematy te są przez Jakuba niewątpliwie wyróżnione. Pojawiły się już bowiem na samym początku pisma (1, 2–5), a w zakończeniu wracają i swoistą klamrą spinają cały list.

W zakończeniu listu Jakub wzywa do cierpliwości i wytrwałości w doświadczeniach (5, 7–11). Jednak główny akcent jest w tym kontekście położony na modlitwę, która ma być pierwszą odpowiedzią wierzącego na różne życiowe sytuacje, dobre i złe:

Ktoś z was cierpi z powodu nieszczęścia? Niech się modli! Ktoś zaś się raduje? Niech śpiewa hymny! (J 5, 13)

Trzeba zwrócić uwagę na wyjątkową budowę tego tekstu pod względem formalnym. Chcąc ożywić język i wzmocnić przekaz, autor posługuje się tu diatrybą, czyli formą dialogu z wyobrażonym rozmówcą. Poza tym dwa

¹⁴ Według Waldemara Rakocego luty/marzec 56 roku. Zob. W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, s. 270–282.

czasowniki: „cierpieć zło” (gr. *kakopathein*) oraz „radować się” (gr. *euthymein*), choć są użyte w trybie oznajmującym (*indicativus*): „Kto z was cierpi z powodu nieszczęścia, niech się modli” (tłumaczenie Biblii Paulistów), to można je rozumieć również w sensie pytania (*interrogativus*): „Ktoś z was cierpi z powodu nieszczęścia?” (tłumaczenie BT, BP), albo nawet w trybie warunkowym (*coniunctivus*): „Jeśli ktoś z was cierpi z powodu nieszczęścia”. Ten formalny zabieg sprawia, że czytelnik może odczytać tę frazę jako stwierdzenie, pytanie czy przypuszczenie¹⁵.

Pierwszą z okoliczności, która powinna wierzącego prowokować do modlitwy, jest szeroko pojęte doświadczenie cierpienia, nieszczęścia, trwania w trudnościach¹⁶. Już wcześniej Jakub podaje przymioty owej modlitwy. Chodzi o modlitwę ufną i wytrwałą (por. 5, 16), w której na pierwszym miejscu stoi poszukiwanie Bożej woli i Bożej mądrości (1, 5; 3, 17).

Modlić należy się również w pozytywnych doświadczeniach. Chrześcijanin przeżywający radość, cieszący się życiem też nie może zapominać o Bogu. W tych okolicznościach autor wzywa do modlitwy, używając innego czasownika: *psalletō*. Zachęca więc do śpiewania Bogu psalmów, hymnów. Podobnych wezwań do wysławiania Boga i dziękowania Mu za wszelkie dobro znajdujemy w Starym Testamencie dużo, a szczególnie w Księdze Psalmów: „Śpiewajcie Panu pieśń chwały, sławcie Go na cytrze, śpiewajcie Mu na dziesięciostrunowej harfie” (Ps 33, 1–2; por. Ps 9, 12; 30, 5; 98, 4–6). Do takiej postawy wzywa też Paweł Apostoł: „Napełniajcie się Duchem, przemawiając do siebie wzajemnie w psalmach i hymnach, i pieśniach pełnych ducha, śpiewając i wysławiając Pana (gr. *psallontes*) w waszych sercach” (Ef 5, 18–19; por. Rz 15, 9; 1 Kor 14, 15; Kol 3, 16). Wezwanie do śpiewania psalmów Bogu być może jest w zamyśle Jakuba nie tylko wezwaniem do modlitwy osobistej, ale również do wspólnego chwaleń Boga w zgromadzeniu liturgicznym.

Choruje ktoś wśród was? Niech wezwie starszych Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana (J 5, 14).

Trzecią okolicznością wzywającą do modlitwy jest doświadczenie choroby. Czasownik „chorować” (gr. *asthenein*) oznacza najczęściej w Nowym

¹⁵ Por. J. Kozyra, *List Świętego Jakuba*, Częstochowa 2011, s. 283 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 16).

¹⁶ M. Lattke, *kakopatheō*, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, eds. H. Balz, G. Schneider, t. 2, Grand Rapids 1991, s. 238.

Testamencie poważną fizyczną chorobę, osłabienie (por. J 4, 46; 11, 1–6; Flp 2, 26–27). Tutaj stan chorego jest tak poważny, że nie ma on sił, aby same-mu udać się do starszych Kościoła. Termin ten może mieć jednak i szersze znaczenie jako fundamentalna słabość ludzkiej natury, której choroba jest tylko przejawem¹⁷. W takim sensie termin ten użyty jest np. w Mt 8, 17: „On wziął na siebie nasze słabości (gr. *astheneias*) i nosił nasze choroby (gr. *nosous*)”. To szersze, duchowe znaczenie tego terminu (por. 1 Kor 11, 30) uprawdopodobnia też kontekst wypowiedzi, gdzie jest mowa o modlitwie, zbawieniu, odpuszczeniu grzechów.

„Starsi Kościoła” określani są terminem *presbyteroi tēs ekklēsias* i oznaczają tych, którzy odgrywali wiodącą rolę we wspólnotach lokalnych. Jak widać w wielu pismach Nowego Testamentu, owi „starsi” pełnili wiodącą rolę w chrześcijańskich wspólnotach. Tak jest w Dziejach Apostolskich, która to księga jasno wskazuje istnienie i funkcję grupy starszych w poszczególnych gminach. We wspólnocie jerozolimskiej była to grupa skupiona wokół Jakuba: „Następnego dnia Paweł poszedł z nami do Jakuba. Zebrali się też wszyscy starsi” (Dz 21, 18; por. 11, 30; 14, 23; 15, 2; 16, 4; 20, 17). Podobnie w innych pismach nowotestamentowych (1 Tm 5, 17–19; Tt 1, 5–6; 1 P 5, 1; 2 J; 3 J) jest zaznaczone, że to właśnie „starsi” są autorami pism skierowanych do innych wspólnot. Wydaje się jednak, że – tak jak w Dziejach Apostolskich – termin „starszy – prezbiter” nie ma tu znaczenia oficjalnego urzędu oznaczającego stopień w ukonstytuowanej już kościelnej hierarchii, szczególnie jeśli pamiętamy tekst Listu św. Jakuba jest obrazem wspólnoty we wczesnej fazie rozwoju, prawdopodobnie lat 50. I wieku po Chrystusie.

Uwagę zwraca z kolei fakt, że wspólnota, której przewodniczą „starsi”, jest określona jako *ekklēsia* – „Kościół”. Jakub używa tutaj tego terminu w takim sensie, jaki odnajdujemy w Septuagincie w odniesieniu do zgromadzenia (hebr. *qāhāl*) Izraela, zebranego, aby oddawać cześć Bogu i słuchać Jego słowa (por. Pwt 4, 10; 9, 10; 18, 16; 31, 30)¹⁸. Gdy wcześniej mowa jest o wspólnocie wiernych czy miejscu, w którym ona się gromadzi, użyty jest termin *synagōgē* (Jk 2, 2; BT – „zgromadzenie”).

„Starsi” wezwani są do modlitwy „nad” (gr. *epi*) chorym. Zarówno Stary, jak i Nowy Testament znają praktykę modlitwy wstawienniczej (Rdz 20, 7;

17 Por. J. Zmijewski, *asthenēma*, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, eds. H. Balz, G. Schneider, t. 1, Grand Rapids 1991, s. 170.

18 P. J. Hartin, *James*, Collegeville 2003, s. 267 (Sacra Pagina, 14).

2 Mch 12, 44; Mt 5, 44; Kol 1, 9). Również literatura rabiniczna, jak traktaty talmudyczne *Baba Batra* i *Sandedrin*, poświadcza praktykę gromadzenia się, aby modlić się za chorego (*b. Bab. Bat* 116; *b. Sanh.* 101; por. Syr 7, 35). Trzeba jednak zauważyć, że fraza *ep' auton* („nad nim”) nie ma odpowiednika w Septuagincie i Nowym Testamencie. W tym kontekście zwykle używa się zwrotu „modlić się za kogoś” (gr. *hyper*), tak jak jest to w następnym wierszu (5, 16): „módlcie się jeden za drugiego (*hyper allēlōn*)”. Często używane bywa też określenie, które możemy przełożyć jako „modlitwa w czyjejś intencji” (gr. *peri*; Kol 1, 3; 1 Tes 5, 25)¹⁹. Użycie przyimka *epi* może wskazywać skoncentrowanie modlitwy na konkretnej osobie lub odnosić się do zwyczaju wkładania rąk na chorego²⁰.

Kolejną czynnością jest „namaszczenie olejem” (gr. *aleipsantes [auton] ela-iō(i)*). W świecie starożytnym mamy wiele przykładów stosowania oliwy ze względu na jej lecznicze właściwości²¹. Takie świadectwa znajdujemy u pisarzy pogańskich, jak i w judaizmie pozabiblijnym, między innymi u Hipokratesa (*Vict. salubr.* 2, 65) czy Pliniusza Starszego (*Historia naturalna* 23, 39). Józef Flawiusz tak pisze o leczeniu Heroda Wielkiego: „Tu lekarze orzekli, że należy jego ciało rozgrzać. A gdy wsadzili go do wanny napełnionej oliwą, zdawało się im, że wyzionie ducha” (*Starożytności żydowskie* 17.172). Również Biblia podaje takie przykłady (Iz 1, 6; Jr 8, 22; Łk 10, 34).

Pismo Świete mówi także o symbolicznym znaczeniu namaszczenia, jak w Księdze Izajasza, który to tekst Jezus odnosi do swego mesjańskiego posłannictwa: „Pan mnie namaścił i posłał mnie...” (Łk 4, 17; por. Iz 61, 1–3). Stosowano ponadto namaszczenie olejem, któremu towarzyszyła modlitwa w związku z praktyką poświęcania przedmiotów przeznaczonych do kultu (Rdz 28, 18; Wj 30, 22–33). Takiego sakralnego namaszczenia olejem kazał także udzielać Jezus, co czynili apostołowie: „Wielu chorych namaszczało olejem i uzdrawiali” (Mk 6, 13).

Namaszczenie ma być dokonywane „w imię Pana” (gr. *en tō(i) onomati tou kyriou*). Już apostołowie wysłani przez Jezusa wyrzucali złe duchy „w imię Pana Jezusa” (Łk 10, 17). Kościół udziela chrztu „w imię Jezusa” (Dz 2, 38; 8, 16; 10, 48) oraz chorzy są uzdrawiani „w imię Jezusa” (Dz 3, 6; 4, 10). Tutaj „imię Pana” oznacza „imię Jezus” (por. 2, 7), a działanie starszych „w imię Pana”

19 L. T. Johnson, *The Letter of James*, s. 332.

20 P. H. Davids, *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1982, s. 193 (*The New International Greek Testament Commentary*).

21 Por. B. Wittbrodt, *Nauczanie św. Jakuba Apostoła o sakramencie namaszczenia chorych w perspektywie biblijnej*, „Studia Gdańskie” 36 (2015), s. 55–66.

jest przywoływaniem mocy Jezusa dla uzdrowienia chorego. „Uzdrowienie nie dokonuje się przez wymówienie magicznej formuły, ale dokonuje go Pan, odpowiadając na zanoszoną z wiarą modlitwę”²².

A modlitwa pełna wiary będzie dla chorego zbawienna i Pan go podźwignie, a jeśli popełnił grzechy, będą mu odpuszczone (J 5, 15).

W tym wersecie autor mówi przede wszystkim o skutkach modlitwy, która towarzyszy namaszczeniu olejem w imię Pana. W tym kontekście jednak najpierw zwraca uwagę na wiarę – pierwszy warunek, który musi być spełniony, aby namaszczenie było skuteczne. Używa tu zwrotu: „modlitwa wiary” (gr. *hē euchē tēs pisteōs*). Namazczenie nie jest więc magicznym rytmem przynoszącym efekt sam z siebie, ale skutkuje dzięki wierze modlących się²³.

Na określenie chorego autor używa innego terminu niż w poprzednim wersecie, gdzie użył czasownika *asthenein*. Tutaj chorujący określony jest terminem *kamnōnta*. Jest to imiesłów od czasownika *kamnein*. Słowo to występuje w Nowym Testamencie tylko tutaj i w Liście do Hebrajczyków 12, 3. Wskazuje na kogoś chorego, wyczerpanego cierpieniem, a nawet tego, który jest bliski śmierci, choć nie można znaczenia tego terminu zacieśniać tylko do tych, których stan jest poważny²⁴.

Pierwszym skutkiem jest „wybawienie” chorego. Przez użycie czasownika „zbawić” (gr. *sōsei*) zaakcentowano tu zbawcze działanie Boga. W ten sposób autor podkreśla, że namaszczenie skutkuje zarówno w życiu doczesnym, jak i wiecznym. „Zbawienie” chorego dotyczy bowiem sfery fizycznej i może oznaczać uzdrowienie, poprawę zdrowia fizycznego, ale sięga też dalej i ma znaczenie eschatologiczne. Gdy gdzie indziej Jakub używa czasownika „zbawić”, to odnosi się on do sfery ducha (1, 21; 2, 14; 4, 12). Kolejna obietnica: „Pan go podźwignie” (gr. *egerei auton ho kyrios*) również ma podwójne znaczenie. Z jednej strony jest echem języka ewangelii i Dziejów Apostolskich, gdzie taka fraza występuje często w związku cudami Jezusa. Chrystus „podnosi” (gr. *egerei*) chorych i przywraca im zdrowie ciała i ducha (por. Mt 9, 5–7; Mk 1, 31; 2, 9–12; Dz 3, 7). Z drugiej strony odnosi się także do przyszłości, gdyż Jezus (*Kyrios*) obdarza pełnią życia w zmartwychwstaniu (por. 5, 20;

22 H. Bietenhard, *onoma*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, eds. G. Kittel, G. Friedrich, trans. G. W. Bromiley, t. 5, Grand Rapids 1967, s. 278.

23 J. Kozyra, *List Świętego Jakuba*, s. 288.

24 A. Sand, *kamnō*, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, t. 2, s. 248.

1 Kor 15, 52)²⁵. Co do skutków namaszczenia, przedstawionych przez autora listu za pomocą czasowników *sōsei* i *egerei*, trzeba ciągle pamiętać o warunku, jaki na początku wersetu stawia Jakub, mówiąc o „modlitwie wiary”. Skutek więc nie jest automatyczny. Zależy od wiary i jest wolnym darem Boga.

Trzeci skutek namaszczenia to odpuszczenie grzechów choremu. „Jeśli popełnił grzechy, będą mu odpuszczone”. W użytej tu peryfrastycznej konstrukcji określającej popełnione grzechy *ē(i) pepoiekōs* (*coniunctivus praesentis* od *eimi* – „być” oraz *participium perfectum* od *poieō* – „czynić”) zwraca uwagę użycie *perfectum*, który to czas wskazuje na trwałe skutki czynów wykonanych w przeszłości. Popełnione grzechy odciskają piętno na grzeszącym. Wydaje się, że autor odwołuje się tu do przekonania obecnego w Starym Testamencie łączącego chorobę z grzechem, wyrażonego na przykład w słowach: „Jeśli nie będziesz wypełniał wszystkich słów tego Prawa [...], Pan nadzwyczajnymi plagami dotknie ciebie i twoje potomstwo, plagami ogromnymi i nieustępliwymi: ciężkimi i długotrwałymi chorobami. [...] Także wszystkie choroby i plagi, niezapisane w księdze tego Prawa, ześle Pan na ciebie, aż cię wytepi” (Pwt 28, 58–61). Myśl ta jest również obecna w nauczaniu Jezusa, który uzdrowionemu chromemu mówi: „Oto wyzdrowiałeś. Nie grzesz już więcej, aby ci się coś gorszego nie przydarzyło” (J 5, 14). Spojrzenie Jakuba jest jednak szersze. Z jego warunkowej wypowiedzi („jeśli popełnił grzechy”) wynika, że namaszczenie olejem mogą przyjmować zarówno ci, którzy są w stanie grzechu, jak i ci, którzy nie są nim obciążeni. Autor wpisuje się tutaj w pogląd (por. J 9, 1–3), że choroba nie musi być koniecznie związana z popełnionymi grzechami. W tym kontekście trzeba też zauważyć wcześniejsze odwołanie się do przykładu Hioba, którego choroba i cierpienie nie była skutkiem grzechu, lecz próbą wierności Bogu (por. Hi 5, 11)²⁶.

Jeśli jednak przyjmujący namaszczenie popełnił grzechy, „będą mu odpuszczone” (gr. *afethēsetai autō(i)*). Ten ostatni skutek namaszczenia ma charakter całkowicie duchowy. Co ważne, autor nie uzgadnia tutaj liczby mnogiej „grzechów” (gr. *hamaritias*) z obietnicą odpuszczenia, w odniesieniu do której, patrząc ściśle gramatycznie, też powinno się użyć liczby mnogiej. Wydaje się, że autor posługuje się tutaj słowami Jezusa zapowiadającymi w liczbie pojedynczej w formie bezosobowej: „będzie mu odpuszczone” (por. Mt 12, 32)²⁷. Jest to ślad tradycji synoptycznej, tak mocno obecnej również w innych miejscach listu.

²⁵ P. J. Hartin, *James*, s. 268–269.

²⁶ J. Kozyra, *List Świętego Jakuba*, s. 290.

²⁷ J. Kozyra, *List Świętego Jakuba*, s. 290.

Wyznawajcie więc swoje grzechy jedni drugim i módlcie się nawzajem za siebie, abyście zostali uzdrowieni. Modlitwa sprawiedliwego posiada wielką moc i jest skuteczna (J 5, 16).

Członkowie Jakubowej wspólnoty są wezwani do wyznawania sobie nawzajem grzechów. Wyznawanie grzechów i prośba kierowana do Boga o ich przebaczenie to praktyka obecna już w Starym Testamencie. Indywidualne wyznawanie grzechów widzimy na przykład w słowach: „Grzech mój wyznałem Tobie i nie ukryłem mej winy. Rzekłem: «Wyznaję nieprawość moją wobec Pana», a Tyś darował winę mego grzechu” (Ps 32, 5; por. Kpł 5, 5; Lb 5, 7). Podobnie istnieje wyznawanie grzechów całej wspólnoty: „Aaron położy obie ręce na głowę żywego kozła, wyzna nad nim wszystkie winy Izraelitów, wszystkie ich przestępstwa dotyczące wszelkich ich grzechów, włoży je na głowę kozła i każe człowiekowi do tego przeznaczonemu wypędzić go na pustynię” (Kpł 16, 21; por. Tb 3, 1–6). Jeśli chodzi o Nowy Testament, to trzeba dostrzec, że wyznawanie grzechów należało do praktyki pokutnej w chrzcielnym ruchu zainicjowanym przez Jana Chrzciciela (Mt 3, 6; Mk 5, 1). Jezus przekazał swoim uczniom władzę odpuszczania grzechów (Mt 16, 19; 18, 18; J 20, 23), a Dzieje Apostolskie mówią o praktyce wyznawania grzechów przez chrześcijan w kontekście działalności Pawła Apostoła w Efezie: „Przychodziło też wielu wierzących, wyznając i ujawniając swoje uczynki” (19, 18).

Jakub, pisząc o „wyznawaniu grzechów jedni drugim”, pozostaje w tym nurcie. Jest jednak pytanie, kogo ma dokładnie na myśli. Kim są owi „drudzy”, którym powinno się wyznawać grzechy? Czy chodzi o jakichkolwiek członków wspólnoty czy o – zaakcentowanych wcześniej w wersecie 14 – „starszych”? Zasadne wydaje się twierdzenie, że chodzi tu o „starszych”. Świadczy o tym przede wszystkim kontekst wypowiedzi. Autor wyraźnie nawiązuje tu do wcześniejszej wypowiedzi przez wprowadzenie partykuły „więc” (gr. *oun*). W wersecie 14 również mówi o starszych w liczbie mnogiej, chociaż namaszczenia udziela jeden z nich. Argumenty te jednak nie są rozstrzygające i nakaz wzajemnego wyznawania grzechów może również dotyczyć tutaj zwyczaju spowiedzi publicznej, w trakcie której grzesznicy jedni przed drugimi wyznawali grzechy²⁸.

Z wezwaniem do wyznawania grzechów Jakub wiąże nierozdzielnie (spójnik *kai*) wezwanie do modlitwy jeden za drugiego. Zakres tego wezwania jest uzależniony od interpretacji poprzedniego stychu (16b). Może więc chodzić

28 J. Kozyra, *List Świętego Jakuba*, s. 290.

o modlitwę starszych za wyznających grzechy, i wzajemnie. Może to być też wezwanie bardziej ogólne: do modlitwy wiernych za siebie nawzajem.

Skutkiem wyznania grzechów i modlitwy jest „uzdrowienie” (gr. *hopōs iathēte*). Odnosi się to zarówno do sfery fizycznej, jak i duchowej (przebaczenie grzechów). Warto podkreślić, że obecna tutaj grecka forma czasownika „uzdrawiać” (gr. *iaomai*) jest użyta w drugiej osobie liczby mnogiej, co odnosi owo uzdrowienie do całej wspólnoty²⁹.

Ostatnia fraza wersetu 16 znów odnosi się do modlitwy. Chodzi tym razem o modlitwę „sprawiedliwego” (gr. *dikaios*). Kilka wersetów wcześniej (5, 6), w kontekście krytyki bogaczy, Jakub wspomina „sprawiedliwych”. Są to wierni należący do wspólnoty, którzy są wydawani na śmierć przez bogaczy. Tutaj jednak autor nie ma przed oczami konkretnych osób, lecz odnosi się ogólnie do biblijnej idei „sprawiedliwego”, jako osoby, która w doskonały sposób podąża za Bożym Prawem (por. Ps 1, 6).

Tłumacze dyskutują, jak oddać ostatnią frazę wersetu 16. W zdaniu tym autor, chcąc podkreślić niezwykłą moc i skuteczność modlitwy sprawiedliwego, precyzyjnie dobrał terminy i formy gramatyczne. Kiedy w całej perykopie 5, 13–18 mówi o modlitwie, to używa terminów pochodzących od czasownika *proseuchein* (modlić się), ale tutaj posłużył się rzeczownikiem *deēsis*, który oznacza „modlitwę wstawienniczą, błaganie”³⁰. Łączy go z wyrażeniem *poly ischyei*, które znaczy dosłownie „móc wiele, mieć siłę”³¹, stąd tłumaczenie: „modlitwa sprawiedliwego ma wielką moc”. Na końcu zdania jest natomiast imiesłów *energoumenē* (*praes. med. fem.*), którego dokładne odniesienie następuje z trudnością. Imiesłów ten pochodzi od czasownika *energeō* znaczącego „działać, dokonywać, sprawiać”³² i – z gramatycznego punktu widzenia – może odnosić się do rzeczownika *deēsis* (modlitwa) albo do głównego czasownika *ischyein* (móc, być mocny). W pierwszym przypadku autor charakteryzowałby modlitwę sprawiedliwego. Takie rozumienie pociąga za sobą tłumaczenie: „modlitwa skuteczna, efektywna”³³. W drugim przypadku nie zostałaby podkreślona moc modlitwy samej w sobie, ale raczej odpowiedź Boga na nią. Za tym rozwiązaniem opowiada się większość współczesnych egzegetów,

29 P. J. Hartin, *James*, s. 270.

30 U. Schoenborn, *deēsis*, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, t. 1, s. 287.

31 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 302.

32 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 200.

33 M. Dibelius, *James. Commentary on the Epistle of James*, Philadelphia 1976, s. 256; S. Laws, *A Commentary on the Epistle of James*, London 1980, s. 234.

proponując tłumaczenia, takie jak: „modlitwa mocna w swoim skutku”³⁴, „mocna w swoim działaniu”³⁵, „mocna gdy jest doświadczana (doświadczają się jej skutków)”³⁶, „może przynosić silny skutek”³⁷. To rozumienie jest bliskie Pawłowemu ujęciu z Listu do Galatów 5, 6, gdzie jest mowa o wierze „działającej (*energoumenē*) przez miłość”. W następnych wersach (17–18) Jakub właśnie w tym duchu rozwija swoją myśl, przywołując postać Eliasza, którego modlitwa była skuteczna (5, 17–18). Całą frazę można by więc przełożyć: „Modlitwa sprawiedliwego posiada wielką moc i/ponieważ jest skuteczna”³⁸.

Sakramentalna interpretacja Listu św. Jakuba 5, 13–16

Jakie wnioski płyną z powyższej analizy? Po pierwsze, trzeba zwrócić uwagę, że modlitwa starszych, o której mówi Jakub, nie jest jakąkolwiek modlitwą, ale modlitwą Kościoła. Nie jest na pewno przypadkiem, że właśnie w tym kontekście Jakub używa terminu „Kościół” (*ekklēsia*) na określenie wspólnoty wierzących i nie czyni tego nigdzie indziej. Posłużenie się tutaj terminem *ekklēsia* ma głęboki sens i odsłania Jakubowe rozumienie tożsamości wspólnoty wierzących. Mianowicie Kościół to, według Jakuba, wspólnota, która troszczy się o słabych, i miejsce, gdzie chorzy odzyskują zdrowie (ciała i ducha). Takie ujęcie to nic innego, jak pojmowanie Kościoła jako przestrzeni, w której kontynuowana jest misja i dzieło Jezusa uzdrawiającego i podnoszącego z grzechów. A więc działalność starszych Kościoła w relacji do chorych jest głębokim urzeczywistnieniem tego, czym Kościół jest w swej istocie – przedłużeniem Jezusowych uzdrawiających rąk.

Na fakt, że namaszczenie chorych jest rozumiane jako kontynuacja uzdrawiającej działalności Jezusa wskazuje też zwrot „w imię Pana”. Dobrą ilustracją tego przekonania są teksty Dziejów Apostolskich przedstawiające działalność apostołów uzdrawiających chorych „w imię Jezusa” rozumianą właśnie jako kontynuacja działalności Zbawiciela. Najlepszym przykładem jest Piotr

34 P. J. Hartin, *James*, s. 271.

35 J. Adamson, *The Epistle of James*, Grand Rapids 1976, s. 199 (The New International Commentary on the New Testament).

36 J. H. Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, Edinburgh [1916] 1978, s. 309 (The International Critical Commentary, 41).

37 L. T. Johnson, *The Letter of James*, s. 335.

38 Por. D. G. McCartney, *James*, Grand Rapids 2009, s. 250 (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).

mówiący do chromego w świątyni: „Nie mam srebra ani złota, ale co mam, to ci daję: w imię Jezusa Chrystusa Nazarejczyka, chodź” (Dz 3, 6). Tymi słowami Piotr wyraża świadomość, że uzdrowienie dokonuje się mocą zmartwychwstałego Jezusa. Takie samo przekonanie wyraża w swoim liście Jakub.

Uzdrowienie jest dokonane nie tylko „w imię Pana”, ale jest ono także dokonywane mocą Chrystusowego zmartwychwstania. Wskazuje na to połączenie czasowników „zbawiać” i „podnosić, dźwigać” (*sōdzei i egerēi*) umieszczających uzdrowienie w kontekście zmartwychwstania Jezusa. „Połączenie czasowników «zbawić» *sōdzō* i «podnosić» *egeirō*, które są związane ze zmartwychwstaniem, podkreśla, że uzdrowienie jest doświadczeniem Bożej mocy płynącej ze zmartwychwstania. Jest ona dana wspólnocie jako antycypacja przemiany całego stworzenia, które ostatecznie dokona się w paruzji”³⁹. W tym świetle Jakub pojmuje Kościół jako wspólnotę, gdzie urzeczywistnia się nowe stworzenie, jak to widać już na początku listu w określeniu członków wspólnoty jako „pierwociny Bożych stworzeń” (1, 18)⁴⁰.

Widać też wyraźnie, że wzywanie starszych i modlitwa nad chorymi jest czynnością kościelną również w tym sensie, że jest to modlitwa formalna. Jest ona odróżniona od charyzmatu uzdrowienia, którego działanie objawia się w całkiem innym kontekście (por. 1 Kor 12, 9. 28. 30). Istotne jest również zauważenie, że Jakub zgodnie ze swoim parenetycznym stylem wcale nie zamierza zaprowadzać nowego sposobu postępowania, lecz zakłada jego istnienie⁴¹.

Jeśli chodzi o formalność obrzędu namaszczenia i modlitwy nad chorym, zostało już wyżej wspomniane, że znaczenie ma użycie przyimka „nad” (gr. *epi*). Starsi są wezwani do modlitwy „nad chorym” (*ep' auton*), która to fraza nie ma odpowiednika w Biblii, a odnosi się zapewne do zwyczaju władania rąk na chorego.

Trzeba też zauważyć, że Jakub zaznacza, iż najpierw sami chorzy są wezwani do działania. To oni powinni wzywać starszych Kościoła. Język Jakuba ma tutaj również wyraźny ślad formalności: chorzy powinni „wezwać starszych Kościoła” (5, 14). W tym ujęciu starsi stają się narzędziem w ręku Kościoła, zaś ich posługa niesie uzdrowienie nie tylko samym chorym, ale całej wspólnoty⁴².

39 R. W. Wall, *Community of the Wise: The Letter of James*, Valley Forge 1997, s. 266.

40 P. J. Hartin, *James*, s. 276.

41 T. W. Leahy, *List Świętego Jakuba*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001, s. 1502.

42 L. T. Johnson, *The Letter of James*, s. 343.

Idąc dalej, trzeba też dostrzec, że bez wątpienia Jakub nie ukazuje namaszczenia jako magicznego obrzędu. Jest on ściśle połączony z modlitwą w imię Jezusa, a skutek namaszczenia i modlitwy zależy od Boga. Jakub ukazuje więc obrzęd namaszczenia jako modlitwę skuteczną. W wersach 14–15 widać konsekwentnie obecną koniunkcję pomiędzy poszczególnymi frazami: gdy chory wezwie starszych, by go namaścili, modląc się nad nim, „wtedy/i” (*kai*) modlitwa będzie dla niego zbawienna „i” (*kai*) Pan go podźwignie. Pan niezawodnie odpowiada na błagalną modlitwę (*deēsis*), tak jak czytamy w 1 P 3, 12: „Oczy bowiem Pana na sprawiedliwych są zwrócone, a Jego uszy na ich prośby (*deēsin*)”.

Jak już wspomniano, Jakub będąc zanurzonym w starotestamentalnej tradycji, wiąże chorobę z grzechem, ale jest daleki od wąskiego spojrzenia, w którym traktowałyby zawsze chorobę jako skutek grzechu. Znamienne jest jednak podkreślenie, że sytuuje on skutki namaszczenia i modlitwy na dwu płaszczyznach: fizycznej i duchowej. Zbawienie, o którym mówi w tym kontekście, dotyka i ciała, i ducha człowieka. Możemy nawet zaryzykować stwierdzenie, że na płaszczyźnie ducha (odpuszczenie grzechów) skutki obrzędu są precyzyjniej określone niż na płaszczyźnie fizycznej, gdzie nie ma wprost mowy o uzdrowieniu ciała, ale ogólnie jest mowa o „podźwignięciu”.

Podsumowując, można więc powiedzieć, że z punktu widzenia teologii biblijnej sakramentalna interpretacja Listu św. Jakuba 5, 13–16 ma solidne podstawy, choć nie oznacza to, że znajdziemy w tym tekście wszystkie późniejsze uściślenia sakramentologii. Co najważniejsze, możemy powiedzieć, że w czasach pisania tego listu modlitwa nad chorym i namaszczenie go dla uzdrowienia i odpuszczenia grzechów przez wybranych we wspólnocie starszych były pojmowane jako specjalny święty obrzęd kontynuujący działanie Jezusa zmartwychwstałego. Widać też, że owo namaszczenie i modlitwa stanowią sformalizowaną modlitwę Kościoła, która wyraźnie odróżnia się od charyzmatu uzdrowienia oraz jest praktyką już stosowaną w Jakubowej wspólnocie. Jest to również modlitwa, która przynosi niezawodny skutek (uzdrowienie) czy to na płaszczyźnie duchowej czy fizycznej.

Orzeczenie Soboru Trydenckiego należy też widzieć w kontekście debaty toczonej się w XVI wieku. Sobór naucza, że obrzęd namaszczenia spełnia kryteria sakramentu, określane przez ówczesną teologię. Nie stwierdza natomiast, że obrzęd ten był rozumiany jako sakrament w I wieku po Chrystusie, gdy pojęcie sakramentu jeszcze nie funkcjonowało. Według nauki soborowej szafarzami namaszczenia chorych są ci, którzy są w Kościele (w XVI wieku i na długo wcześniej) wyświęconymi przez biskupa kapłanami, a nie tylko

„starszymi Kościoła” w szerokim sensie, czyli świeckimi pełniącymi we wspólnotach jakieś, nawet formalne, funkcje. Sobór nie orzekł, że gdy List Jakuba był pisany, istniała już w Kościele ściśle określona hierarchia i że *presbiteros* jest terminem technicznym na określenie urzędu kościelnego, jak widzimy to w późniejszych pismach nowotestamentalnych.

Z punktu widzenia hermeneutyki biblijnej interpretację Listu św. Jakuba 5, 13–16, jaką przedstawił Sobór Trydencki, trzeba potraktować jako odczytanie sensu pełniejszego (*sensus plenior*). Chodzi o „głębsze znaczenie tekstu, zamierzone przez Boga, ale nie dość jasno wyrażone przez pisarza natchnionego”, i które „jakiemuś tekstowi biblijnemu nadaje bądź autentyczna tradycja Kościoła nauczającego bądź jakieś formalne orzeczenie soborowe”⁴³. Omawiany fragment listu w pełni spełnia te kryteria.

Bibliografia

- Adamson J., *The Epistle of James*, Grand Rapids 1976 (The New International Commentary on the New Testament).
- Apokryfy Nowego Testamentu. *Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003.
- Bauckham R., *James: The Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage*, London 1999.
- Bietenhard H., *onoma*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, eds. G. Kittel, G. Friedrich, trans. G. W. Bromiley, t. 5, Grand Rapids 1967, s. 243–281.
- Brown R. E., *An Introduction to the New Testament*, New York 1997.
- Dauids P. H., *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1982 (The New International Greek Testament Commentary).
- Denzinger H., Schonmetzer A., *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Breisgau 1973.
- Dibelius M., *James. Commentary on the Epistle of James*, Philadelphia 1976.
- Hartin P. J., *James*, Colledgeville 2003 (Sacra Pagina, 14).
- Hengel M., *Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik*, w: *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis for his 60th Birthday*, eds. G. F. Hawthorne, O. Betz, Grand Rapids 1987, s. 253–267.
- Johnson L. T., *The Letter of James. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday 1995 (Anchor Bible, 37A).

⁴³ Papińska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 71–72.

- Kozyra J., *List Świętego Jakuba*, Częstochowa 2011 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 16).
- Lattke M., *kakopatheō*, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, eds. H. Balz, G. Schneider, t. 2, Grand Rapids 1991, s. 238.
- Laws S., *A Commentary on the Epistle of James*, London 1980.
- Leahy T. W., *List Świętego Jakuba*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001, s. 1502.
- McCartney D. G., *James*, Grand Rapids 2009 (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.
- Rakocy W., *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2003.
- Ropes J. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, Edinburgh [1916] 1978 (The International Critical Commentary, 41).
- Sand A., *kamnō*, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, eds. H. Balz, G. Schneider, t. 2, Grand Rapids 1991, s. 248.
- Schoenborn U., *deēsis*, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, eds. H. Balz, G. Schneider, t. 1, Grand Rapids 1991, s. 287.
- Tasker R. V. G., *The General Epistle of James*, Grand Rapids 1957.
- The Theology of Letters of James, Peter, and Jude*, eds. A. Martin, R. P. Martin, Cambridge 1994.
- Wall R. W., *Community of the Wise: The Letter of James*, Valley Forge 1997.
- Wittbrodt B., *Nauczanie św. Jakuba Apostoła o sakramencie namaszczenia chorych w perspektywie biblijnej*, „Studia Gdańskie” 36 (2015), s. 55–66.
- Zmijewski J., *asthenēma*, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, eds. H. Balz, G. Schneider, t. 1, Grand Rapids 1991, s. 170.
-

Abstrakt

Biblijne podstawy sakramentalnej interpretacji Listu św. Jakuba 5, 13–16

Sobór Trydencki określił sakrament namaszczenia chorych jako „prawdziwy i we właściwym znaczeniu tego słowa sakrament, ustanowiony przez Chrystusa naszego Pana i ogłoszony przez św. Jakuba Apostoła” (DS 1716). Określił również, że „starsi Kościoła”, których św. Jakub zaleca wezwać do namaszczenia chorego (Jk 5, 14),

to „kapłani wyświęceni przez biskupa” (DBS 1719). Autor niniejszego artykułu odpowiada na pytanie: jak pogodzić te twierdzenia ze współczesną wiedzą biblijną na temat Listu św. Jakuba 5, 13–16. Dziś wiemy bowiem, że List Jakuba powstał zaraz po połowie I wieku, gdy nie wykształciła się jeszcze kościelna hierarchia i nie funkcjonowało pojęcie sakramentu. Analiza dokonana jest w dwóch etapach. Pierwszym jest semantyczna analiza fragmentu 5, 13–16. Drugim etapem – bazującym na wnioskach analizy semantycznej – jest odpowiedź na pytanie: Czy obrzęd ukazany w tym fragmencie jest przez autora listu pojmowany jako szczególny ryt kontynuujący działanie Jezusa.

Słowa kluczowe: sakrament, namaszczenie chorych, starsi Kościoła, *presbiteroi*, modlitwa nad chorymi, odpuszczenie grzechów

Abstract

Biblical basics of sacramental interpretation James 5:13–16

The Council of Trent said: „sacred unction of the sick was instituted by Christ our Lord, as truly and properly a sacrament of the new law, promulgated to the faithful by James the Apostle” (DBS 1716) and that the presbyters of the church whom James urges to be called in are not just senior community members but priests ordained by the bishop (DBS 1719). An author of this article answers the question: How to understand these claims in the light of contemporary biblical knowledge about James 5:13–16. We know today that Jas was written in the middle of the first century. There was no church hierarchy yet and there was no concept of the sacrament as we understand it today. The analysis is made in two stages. The first is semantic analysis of James 5:13–16. The second is to answer the question: Whether the rite is shown in James 5:13–16 is understood by the author of Jas as a special rite that continued Jesus’ action.

Keywords: a sacrament, anointing of the sick, elders of the Church, *presbiteroi*, prayer over the sick, forgiveness of sins