

Dorota Muszytowska

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa
d.muszytowska@uksw.edu.pl

„OWOC SPRAWIEDLIWOŚCI JEST ZASIEWANY
W POKOJU PRZEZ CZYNIĄCYCH POKÓJ”
(JK 3,18). SOCJORETORYCZNA ANALIZA
KONCEPCJI POKOJU W LIŚCIE JAKUBA

“THE FRUIT OF PEACE IS SOWN IN PEACE BY THOSE
WHO MAKE PEACE” (JAS 3:18).

SOCIO-RHETORICAL ANALYSIS OF THE CONCEPT
OF PEACE IN THE LETTER OF JAMES

STRESZCZENIE

SŁOWA KLUCZE

Przedmiotem niniejszego artykułu jest po-
uczenie dotyczące pokoju z Listu Jakuba 3,18.
Rozpatrywane jest ono w świetle zasad so-
cjoretoryki. W pierwszej części zostaje prze-
analizowana wewnętrzna tekstura gnomy
z 3,18: najpierw jej syntaksa i możliwości
interpretacji z niej wynikające, a następnie
lokacja gnomy w argumentacji retorycznej
Listu i jej semantyka wynikająca z poszerze-
nia o kontekst wypowiedzi. W drugiej części
artykułu zostaje przeanalizowana intertek-
tura tej gnomy: najpierw związki z innymi
tekstami, a następnie echa koncepcji pokoju
charakterystycznych dla żydowskiej kultu-

List Jakuba 3,18,
pokój,
sprawiedliwość,
mądrość,
socjoretoryka,
tekstura
wewnętrzna,
intertekstura

ry odzwierciedlającej się tekstach Starego Testamentu oraz kultury greckiej i rzymskiej.

ABSTRACT

The subject of the article is the teaching on peace found in the Letter of James 3:18, which is investigated in the light of socio-rhetoric. In the first part, the innertexture of the maxim in 3:18 is examined: first its syntactic structure and interpretative possibilities, and then its location within the rhetorical argument of the letter, together with its semantics resulting from the context. In the second part, the article analyzes the intertexture of the maxim: first its relationship to other texts, and then echoes of concepts of peace found both in the Old Testament and in Greek and Roman culture.

KEYWORDS

Letter of James 3:18, peace, righteousness, wisdom, Social-Rhetoric, innertexture, intertexture

W Liście Jakuba znajdujemy krótką, skondensowaną wypowiedź dotyczącą tematyki pokoju: „Owoc sprawiedliwości jest zasiewany w pokoju przez czyniących pokój” (Jk 3,18). Słowo *eirēnē* oznaczające „pokój” pojawia się w tym liście tylko trzykrotnie, z czego dwa wystąpienia przypadają właśnie na zdanie zawarte w tym fragmencie, trzecie zaś pojawia się w 2,16, w charakterystycznej wypowiedzi, przytaczającej przykładowe życzenie pokoju drugiemu człowiekowi: „Powie zaś im ktoś z was: Idźcie w pokoju!”. Częstotliwość wystąpienia tego słowa oraz brak rozwinięcia tematu może skłaniać czytelnika Listu Jakuba do wniosku, że nie jest to specjalnie ważne dla autora Listu. Ale to tylko pozorny brak zainteresowania autora tą kwestią¹. Należy bowiem zwrócić uwagę,

¹ S. McKnight uważa na przykład, że jest to jeden z ważniejszych tematów w Liście, ściśle powiązany z mądrością. Por. McKnight, *The Letter of James*, 316.

że wypowiedź z 3,18 jest typową gnomą. Ten sposób wypowiedzi znany dobrze ze starożytnej literatury greckiej służył do wyrażania w sposób możliwie najbardziej skondensowany, a najlepiej także zrytmizowany, tematów i spraw ważnych, najczęściej dotyczących kwestii etyczno-moralnych, o uniwersalnym charakterze. Gnomy same w sobie przekazywały treść i zazwyczaj funkcjonowały niezależnie od większych form wypowiedzi, podobnie jak łacińskie *sententiae*, chociaż powstawały w określonym kontekście. Forma gnomiczna chętnie była stosowana w argumentacji retorycznej w entymemach, stanowiąc część wnioskową. Wystąpienie zatem takiego rodzaju wypowiedzi w Liście Jakuba pokazuje, że tematyka pokoju nie jest sprawą marginalną, a kontekst, w którym zostaje podana ta gnoma, jest kluczowy dla wyjaśnienia rozumienia terminu „pokój” przez Jakuba. Niniejszy artykuł ma na celu prześledzenie tego tematu w świetle socjoretoryki².

1. TEKSTURA WEWNĘTRZNA Jk 3,18

1.1. Analiza syntaktyczna gnomy z Jk 3,18

Gnoma z 3,18 pomimo swej prostoty syntaktyki rodzi pewnego rodzaju wieloznaczność, którą można uznać za celową, ale która zarazem przysparza problemów interpretacyjnych. Pierwszy problem rodzi się wraz z pytaniem: co oznacza „owoc sprawiedliwości” (*karpos de dikaiosynēs*)? Wynika on z tego, w jaki sposób zinterpretujemy *genetivus* w tym wyrażeniu. Jeśli będziemy rozważać związek dwóch rzeczowników: „owocu” i „sprawiedliwości” to niewątpliwie „sprawiedliwość” (*genetyw*) opisuje owoc (*nominatyw*), innymi słowy „owoc sprawiedliwości” to inaczej „sprawiedliwy owoc” (*genetivus qualitatis*), zastąpienie przymiotnika rzeczownikiem

² Wykorzystamy do tego celu elementy analizy zaproponowanej przez Vernona Robbinsa (*Exploring the Texture of Texts*) z modyfikacjami.

w genetywie jest bardzo częste w Nowym Testamencie, jest charakterystycznym semityzmem w grece, który ma silne cechy emfaticzne. Przyjęcie takiej interpretacji rodzi jednak pytanie: co jest owym „sprawiedliwym owocem”, na które w obrębie samej gnomy trudno znaleźć definiującą odpowiedź. Równie dobrze jednak możemy przyjąć, że mamy tu do czynienia z tzw. genetywem definicji (*genetivus epe-xegeticus*), tzn. z takim, gdzie *genetivus* semantycznie pełni nadrzędną funkcję w stosunku do rzeczownika głównego, w taki sposób, że można rzeczownik główny (tutaj występujący w nominatywie *karpos*) zastąpić rzeczownikiem w genetywie. W tym przypadku, w wyrażeniu *karpos de dikaiosynēs* chodziłoby o owoc, którego głównym atrybutem, albo też inaczej istotą, jest sprawiedliwość, a więc właściwie można by postawić znak równości i utożsamić owoc ze sprawiedliwością. Całość frazy miałaby znaczenie „sprawiedliwość jest zasiewana w pokoju”, albo bardziej precyzyjnie: „owoc, który jest sprawiedliwością jest zasiewany w pokoju”.

Jeśli odniesiemy ten *genetivus, dikaiosynēs*, do rządzącej formy czasownikowej „jest zasiewany” (*speiretai*), również mamy dwie możliwości. Możemy bowiem przyjąć, że chodzi o *genetivus subiectivus*, co oznacza, że sprawiedliwość jest podmiotem działania wyrażonego czasownikiem. W takim wypadku chodziłoby o owoc zasiewany przez sprawiedliwość, czyli inaczej, o jakiś efekt sprawiedliwości. Możemy także przyjąć, że mamy tu *genetivus obiectivus*, co oznaczałoby, że sprawiedliwość jest przedmiotem zasiewania, semantycznie pokrywałoby się to z możliwością przyjęcia interpretacji genetywu definicji. Wśród komentatorów nie ma zgody, ponieważ gramatycznie wszystkie możliwości są poprawne. Jedni bardziej skłaniają się ku interpretacji, gdzie sprawiedliwość rozumie się źródłowo inni przedmiotowo³, jeszcze inni uważają, słusznie naszym zdaniem, że wyrażenie to

³ Interpretacja jako *genetivus obiectivus* lub *epe-xegeticus* zob. np. Martin, *James*, 135; Davids, *James*, 155.

w tej gnomie należy interpretować uwzględniając obydwie możliwości⁴. Niektórzy nawet skłaniają się ku mniej uzasadnionej gramatycznie interpretacji, podyktowanej ogólną wymową całej gnomy i Listu Jakuba, że mowa tu o owocu jako nagrodzie za sprawiedliwe postępowanie⁵.

Znacznie mniej wątpliwości nasuwa tu wyrażenie „w pokoju” (*en eirēnē*). Pomimo tego, że terminy „sprawiedliwość” i „pokój” często, zwłaszcza w Starym Testamencie, występują w parze, np. Ps 85,10; Ps 72,7, to zarówno sens gramatyczny, jak i rytm każą odnosić *en eirēnē* do czynności zasiewania. Problematiczny jest natomiast drugi *dativus*, dotyczący zaimka oraz imiesłowu: „ci, którzy czynią”, „czyniący” (*tois poiouein*). Otóż możliwe są tu dwa sposoby interpretacji. Można to bowiem rozumieć jako datyw korzyści (*dativus commodi*), tzn. że owoc sprawiedliwości jest zasiewany w pokoju dla tych, którzy czynią pokój⁶. Drugą możliwością jest czytanie tego jako datyw narzędzia/działacza (*dativus instrumentalis*), tzn. że owoc sprawiedliwości jest zasiewany przez czyniących pokój⁷. Te dwie różne możliwości greckiej syntaksy pozwalają zatem na odmienną semantycznie interpretację tej gnomy. Zazwyczaj, kiedy gnoma funkcjonowała jako niezależne powiedzenie o uniwersalnym charakterze i gramatyka dawała tak wieloznaczne możliwości interpretacji, była rozumiana zgodnie z tymi możliwościami. Jest to tym bardziej uzasadnione w interesującym nas przypadku, że sensy te wcale się nie wykluczają. Możemy przyjąć, że wymową tej gnomy jest prawda, że owoc sprawiedliwości jest zasiewany w pokoju przez czyniących pokój i że czyniący pokój mogą cieszyć się z owocu sprawiedliwości⁸. Powtórzenie formy

⁴ Zob. np. Adamson, *The Epistle of James*, 156.

⁵ Por. Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary*, 250.

⁶ Za takim wyborem opowiadają się np. Laws, *A Commentary*, 165; Martin, *James*, 135.

⁷ Taką interpretację przyjmują np. Davids, *The Epistle of James*, 155; Moo, *The Letter of James*, 137.

⁸ Podobnie np. Blomberg – Kamell, *James*, 177.

datywu w pierwszej i w drugiej części gnomy („owoc sprawiedliwości jest zasiewany w pokoju” oraz [„owoc sprawiedliwości jest zasiewany”] **przez czyniących pokój**”) wygląda na zamierzoną tautologię, która retorycznie ma uwypuklić: po pierwsze, sposób przyczyniania się do powstania owocu sprawiedliwości – gdzie pokój jest niezbędnym atrybutem tej czynności, oraz po drugie, wskazać na wykonawców tej czynności, którymi są czyniący pokój. Nie możemy jednak pomijać faktu, że gnoma ta pada w ciągu argumentacji i nie jest swobodnie funkcjonującym powiedzeniem, a kontekst, w którym jest wypowiedziana, może mieć istotne znaczenie na jej ostateczną wymowę. Przyjrzyjmy się zatem, w jakim miejscu zostaje ona sformułowana przez autora Listu.

1.2. Miejsce gnomy w argumentacji retorycznej Listu Jakuba i wpływ na jej semantykę

Naszą uwagę zwraca partykuła *de* (*karpos de dikaiosynēs*), w ewidentny sposób wiążąca tę gnomę z tym, co zostało powiedziane wcześniej. Może ona mieć charakter partykuły wynikowej („zatem”, „więc”), ponieważ stanowi logiczną konkluzję argumentacji dotyczącej mądrości lub też akcentować nie tylko wynikanie, ale też przeczenie („zaś”, „ale”) w stosunku do tego, co zostało powiedziane wcześniej. Werset 3,17, bezpośrednio poprzedzający gnomę, zawiera katalog cech charakteryzujących „mądrość z góry”, która zostaje określona jako: czysta, pełna pokoju, skłonna do zgody, posłuszna, pełna miłosierdzia i dobrych owoców, niezachwiana, nieobłudna. Gnoma z w. 18 nie ma więc charakteru przeczącego w stosunku do zdania ją poprzedzającego. Nie jest jednak również dodatkiem do katalogu cech mądrości pochodzącej od Boga: czynienie pokoju nie jest tylko kolejną, charakteryzującą ją cechą. Mamy tu bowiem wyraźną zmianę rytmu. Autor kończy swój opis mądrości w w. 17. Widać to dobrze w tekście greckim w stylistycznym układzie zdania, które niestety w przekładzie zanika. Autor

stosuje tu prosty zabieg wyliczenia, ustawiając poszczególne osiem cech w określonym porządku, opierając się na brzmieniu pierwszych liter i nadając rytm, który nie jest kontynuowany w gnomie:

hagnē (czysta)
eirēnikē (pełna pokoju)
epieikēs (skłonna do zgody)
eupeithēs (ustępliwa)
eleous (pełna miłosierdzia)
agathōn (pełna dobrych owoców)
adiakritos (niewzruszona)
anupokritēs (nieobludna).

Gnomę dotyczącą czynienia pokoju należy zatem uznać nie tyle za kontynuację opisu, ile za konkluzję⁹. Mamy tu, co prawda, powtórzenie słowa „owoc” (*karpos*), ale bardziej znaczące jest powtórzenie dotyczące pokoju. „Mądrość z góry” jest pełna pokoju – czyniący pokój, zasiewający w pokoju owoc sprawiedliwości są więc tymi, którzy postępują zgodnie z „mądrością z góry”. Ta zależność jest specyficzna, bo wydawałoby się, że aby „mądrość z góry” była pełna pokoju, to musi być wypełniona tym pokojem przez czyniących pokój. Niewątpliwie w powiązaniu gnomy z 3,18 z wersem 3,17 taki związek wynika. Należy jednak uwzględnić fakt, że autor Listu Jakuba nie mówi o „mądrości z góry” w swoim wywodzie po raz pierwszy. Już na samym początku (1,5) ukazywał mądrość jako dar Boga, którego udziela On wszystkim, którzy Go o to proszą, a dalej (w 1,17) wyraźnie wskazywał adresatom, że wszelkie dary pochodzące od Boga są doskonałe. Ponieważ „mądrość z góry” jest darem Boga jest też doskonała (wypełniona pokojem), zatem nie potrzebuje dopełnienia. Prowadzi nas to do wniosku, że podsumowanie zawarte w gnomie nie odnosi się tylko do wyliczenia

⁹ Por. Johnson, *The Letter of James*, 275.

z w. 17, ale do całości argumentacji dotyczącej mądrości. Interesująca nas gnoma stanowi integralną całość z szerszą jednostką, której tematyka skoncentrowana jest na mądrości, zawartej w wersetach 3,13-18. Fragment ten należy włączyć do ciągu argumentacji protreptycznej zawartej w 2,1-5,6¹⁰. Stanowi on jeden z argumentów, gdzie autor Listu Jakuba diatrybicznie buduje entymemę (skrótowa epichejrema), przedstawiając odbiorcom obraz dwóch skrajnie różniących się od siebie mądrości: „mądrości z góry” oraz „mądrości ziemskiej”. Ta krótka entymema jest wyrafinowana pod względem retorycznym. Nosi w sobie cechy dwóch rodzajów retoryki. Autor osadza swoją argumentację w tym fragmencie na logicznym wnioskowaniu, opierając się na prostym schemacie retoryki doradczej, gdzie są wyróżnione rzeczy godne wyboru, co jest przedmiotem zalecenia i rzeczy, które są odradzane, jako niegodne i niekorzystne. W ramach tej retoryki deliberatywnej, doradzającej postępowanie według „mądrości z góry” i zniechęcającej do kierowania się „mądrością ziemską”, zostaje wykorzystana retoryka oceniająca. Autor bowiem jednoznacznie dokonuje oceny obydwu mądrości, jedną ukazując adresatom jako mądrość pochodzącą od Boga, drugą, skrajnie różną, jako mądrość szatańską. W ten sposób, poprzez tak surową ocenę, przygotowuje swoich adresatów do dokonania właściwego wyboru¹¹. Gnoma z 3,18 koresponduje więc z wezwaniem z początku argumentacji, w. 3,13: „Kto spośród was jest mądry i rozsądny? Niech się wykaże w swoim nienagannym postępowaniu uczynkami dokonanymi z łagodnością właściwą mądrości!”. Mamy tu charakterystyczne powiązanie terminów pokój (*eirēnē*) oraz łagodność (*prautēs*). Czynienie pokoju w pokoju jest zwy-

¹⁰ Więcej na temat retorycznej struktury Listu Jakuba, zob. Muszytowska, *Etos*, 50-57.

¹¹ Na temat doradczych cech retoryki w Jk 3,13-18 zob. np. Muszytowska, „Wychowanie do mądrości”, 183-201.

czajną konsekwencją przyjęcia pełnej łagodności mądrości Boga i postępowaniem zgodnie z nią.

Jednakże w perykopie 3,13-18 mamy także antytetyczną argumentację, przez kontrast pokazującą, czym „mądrość z góry” na pewno nie jest. W tym odniesieniu partykuła *de* ma sens zaprzeczenia, podkreślając różnicę zachodzącą pomiędzy czynieniem pokoju a postępowaniem zgodnie z ziemską, demoniczną mądrością. Podobnie jak w przypadku cech mądrości Bożego daru, autor unaocznia owoce postępowania według nie od Boga pochodzącej mądrości. Opis skutków tego postępowania napawa jednak przerażeniem, na pewno nie są to dobre owoce (*karpōn agathōn*): bezład/ruina i wszelkie złe rzeczy, lecz efekt „demonicznej/szatańskiej mądrości” (*daimoniōdēs*). Bardzo wymowny jest katalog cech tej „mądrości”, bo wszystkie one sprzeciwiają się temu, co rozumie się jako pokój: zazdrość, żądza sporu i kłótni. Ci, których postępowanie charakteryzują takie właśnie cechy autor Listu nazywa kłamcami. Ten zarzut o sprzeciw wobec prawdy odnosi się do określania siebie mądrym, gdy w rzeczywistości jest to postawa będąca przeciwieństwem prawdziwej mądrości. Takie cechy według autora Listu jednoznacznie wykluczają się z mądrością. Docieramy w ten sposób po części do rozumienia pokoju w gnomie z 3,18. Czyniący pokój to tacy, których postępowanie nacechowane jest łagodnością, czystością serca, posłuszeństwem, dążeniem do zgody, miłosierdziem i dobrymi czynami. To tacy ludzie zasiewają owoc sprawiedliwości w pokoju, to znaczy, że ich postawa wolna jest od zazdrości, kierowania się ludzkimi względami, wolna od dążności do kłótni i sporu.

Wszystkie te cechy, zarówno te związane z czynieniem pokoju, przynależne „mądrości z góry” oraz jej przeciwne, przynależne „mądrości demonicznej” przede wszystkim traktowane tu są jako cechy indywidualne, jako jakiś rodzaj wewnętrznego usposobienia człowieka. Należy jednak w tym miejscu zwrócić uwagę, że autor Listu Jakuba nie zawęży terminu *eirēnē* do wewnętrznej kondycji ludzkiej. Gnomę

z 3,18 z jednej strony można bowiem uznać za konkluzję do argumentacji z poprzedzających ją wersetów z 3,13-17, z drugiej strony za łącznik z dalszą argumentacją z 4,1-12, gdzie autor Listu przedstawia adresatom przyczyny panującej we wspólnocie niezgody: wojen i walk/sporów (*polemoi* i *machai*). W tym kontekście prawda wyrażona w tej gnomicznej odnosi się do pokoju, jako dobra wspólnotowego, które jest dążeniem społeczności. Zestawienie z gnomą charakterystycznych dla dalszej argumentacji terminów przynależnych do języka militarnego pełni tu funkcję amplifikacyjną: to, co się sprzeciwia *eirēnē*, w wymiarze życia wspólnotowego ma tę samą wagę co politycznie wywołana wojna, ze wszystkimi jej skutkami.

Obraz wspólnoty, której członkowie nie są czyniącymi pokój jest druzgocący – to społeczność, w której nikt nie chciałby żyć. To ludzie, którzy wywołują wojny i zabijają, zazdroszczą i nieustannie się zmagają, pożądają rzeczy, których nie mogą zdobyć, kierują prośby do Boga, ale nie otrzymują darów, bo w swych prośbach kierują się żądzą a nie pragnieniem dobra. Paradoksalnie ten ponury obraz w Liście Jakuba odnosi się do win, które autor zarzuca swoim adresatom. Gnoma, wyrażająca prawdę o tym, że owoc sprawiedliwości jest zasiewany w pokoju przez czyniących pokój jest więc dla tej wspólnoty adresatów punktem odniesienia. Wszystkie te relacje panujące we wspólnocie są jej przeciwieństwem, po pierwsze nie są oni czyniącymi pokój, a więc i nie zasiewają owocu sprawiedliwości, nie mogą więc tym samym cieszyć się darem owocu sprawiedliwości. Gnoma ta jest tłem do postulowanej dalej przez autora Listu radykalnej zmiany, która sprowadza się do poddania się Bogu i przeciwstawienia się diabłu, do wejścia w stan przyjaźni z Bogiem (4,7). Pokój, „czynienie pokoju” są więc tym, co realizuje przyjaźń z Bogiem, a w wymiarze wspólnotowym jest jej wyraźnym znakiem.

Gnomę z 3,18 należy zatem raczej postawić w centrum argumentacji z 3,13–4,12, a nawet, odnieść ją do całego

Listu¹². Uniwersalizm jej przesłania daje się bowiem zastosować do pouczeń i napomnień rozwijanych w całej treści, chociaż najbardziej jej sens uwydatnia jej najbliższy kontekst. Wszędzie jednak tam, gdzie autor wzywa do poprawy relacji pomiędzy członkami wspólnoty, gdzie nawołuje do przywrócenia porządku adekwatnego do Bożego zamysłu, gdzie postuluje o jedność, o pojednanie, o dobre czyny i aktywną wiarę gnoma ta zachowuje swoją aktualność, stanowiąc pewnego rodzaju sapiencjalną kondensację owych wezwań.

Pojęcia, którymi posługuje się autor Listu Jakuba w gnomie: owoc sprawiedliwości, pokój, czynienie pokoju, jak już powiedzieliśmy wcześniej, nie zostają zdefiniowane. Ich pełniejszy sens wyłania się, kiedy wyjdziemy poza obręb samej gnomy, z kontekstu, w którym zostaje ona wypowiedziana w argumentacji. Pozostaje nam doprecyzować, co z zewnątrz mogło mieć wpływ na znaczenie tych terminów, w jaki sposób rozumiał je autor i domniemani adresaci jego Listu.

2. INTERTEKSTURA JK 3,18

2.1. Analogie intertekstualne

Nie znajdujemy hypotekstualnego odpowiednika dla niniejszej gnomy i można ją uznać za oryginalną wypowiedź autora Listu Jakuba¹³. Nie oznacza to jednak, że nie wykazuje ona podobieństw do innych wypowiedzi.

Najbardziej oczywistą analogią jest jeden z makaryzmów z Ewangelii Mateusza 5,9: „Błogosławieni czyniący pokój, albowiem oni będą nazwani synami Boga”. Większość badaczy jest obecnie zgodna co do tego, że autor Listu Jakuba

¹² Por. Davids, *The Epistle of James*, 155.

¹³ M. Dibelius uznawał, że oryginalnie mogło to być niezależne przysłowie, które autor Listu Jakuba wykorzystał. Nie podał jednak żadnego innego źródła spoza listu cytującego to przysłowie, co potwierdzałoby jego stwierdzenie. Por. Dibelius, *James*, 214-215.

nie odwołuje się bezpośrednio do Ewangelii Mateusza, a podobieństwa w wypowiedzi są pochodną odnoszenia się do tradycji ustnego nauczania Jezusa¹⁴. Po pierwsze, uderzające jest podobieństwo w określeniu osób i wykonywanej czynności. W obydwu tych wypowiedziach mamy tych, co czynią/zaprowadzają pokój, ale w Ewangelii Mateusza jest to sformułowane przez bardzo charakterystyczny dla greki *koine* złożony rzeczownik liczby mnogiej (*eirēnēpoiōi*), a w Liście Jakuba przez wyrażenie imiesłowu czynnego w czasie teraźniejszym i rzeczownika w bierniku (*poiōusin eirēnēn*). Po drugie, wspólny dla obydwu wypowiedzi jest temat nagrody: czyniący pokój z Ewangelii Mateusza będą nazwani synami Boga, natomiast w Liście Jakuba czyniący pokój mogą być uznani za odbiorców „zasianego owocu sprawiedliwości”, czerpiących z niego korzyść.

Inne biblijne analogie dla tej gnomy możemy znaleźć dla frazeologizmu „owoc sprawiedliwości” (*karpon dikaiosynēs*). Paralelne wyrażenie znajdujemy w Księdze Przysłów 11,30: „Z owocu sprawiedliwości wyrasta drzewo życia” i w Księdze Amosa 6,12: „zamieniacie prawość w truciznę, a owoc sprawiedliwości w piołun”. Wyrażeniem tym posługuje się również apostoł Paweł, w Liście do Filipian 1,11: „jesteście napełnieni owocem sprawiedliwości przez Jezusa Chrystusa”. Podobne wyrażenie (związek frazeologiczny mamy rozbity przez wtrącenie: „dla tych, którzy go doświadczyli”) mamy także w Liście do Hebrajczyków 12,11: „pefen pokoju owoc sprawiedliwości”. W żadnym z tych wystąpień, tak samo jak w Liście Jakuba, nie mamy szerszego i dokładnego wyjaśnienia, co oznacza ów frazeologizm – „owoc sprawiedliwości”. Możemy założyć, że adresatom Listu Jakuba frazeologizm ten i jego znaczenie musiał być dobrze znany i był on powszechnie używany. Czy mieścił w sobie różne odcienie znaczeniowe, jakie możemy dostrzec w innych tekstach biblijnych?

¹⁴ Por. Deppe, *Sainings of Jesus*, 151.

W Księdze Przysłów mamy metaforyczną definicję wskazującą, że owoc sprawiedliwości (dokładnie owoc drzewa życia człowieka sprawiedliwego) powiązany jest z darem życia, przyczynia się do wzrostu i zarazem jest wynikiem wzrastania. Jednocześnie owoc ten jest efektem dobrych uczynków, rodzi się z prawego sposobu życia. Człowiekiem prawym jest ten, który kieruje się mądrością i jest w opozycji do człowieka głupiego, który rujnuje życie (Prz 11,29)¹⁵. Możemy się tu dopatrzeć ewidentnych podobieństw do rozumienia owocu sprawiedliwości w Liście Jakuba, który związany jest z postępowaniem według „mądrości z góry” i przyczynia się do wzrostu życia wspólnoty, której członkowie są „czyniącymi pokój”.

Natomiast z metaforycznej wypowiedzi proroka Amosa wynika, że do natury owocu sprawiedliwości przynależy dobro, bo zmienianie go w piołun jest negatywnym działaniem, odmieniającym naturę tego owocu, dla którego gorycz nie jest właściwością. Słowa proroka Amosa są charakterystyką życia adresatów prorocstwa, tego co uczynili oni z życiem w wymiarze społecznym. Sprawiedliwość i prawość (*mišpāt* i *šəḏāqāh*) to dary samego Boga dane Izraelowi. Są więc dobre i mają służyć dobru całego ludu¹⁶. Zostały jednak tak wypaczone, że stały się równie absurdalne jak rzeczy, które dla obrazowego porównania przywołuje prorok: konie galopujące po skałach, albo orka wołami na skale. Tę samą myśl prorok wyraża już wcześniej w Am 5,7. Prorok w metaforze tej, wzmocnionej porównaniem, piętnuje niegodziwość panującą w sądach, która jest sprzeniewierzeniem się Prawu. Sąd przestał być miejscem sprawiedliwego dochodzenia swoich praw, wyroki są stronnice i niesprawiedliwe¹⁷. Owoce sprawiedliwości jest więc według proroka samym Prawem, danym jako dar i wyraz sprawiedliwości samego Boga, a także jest życiem zgodnym

¹⁵ Por. Waltke, *The Book of Proverbs*, 512-513.

¹⁶ Por. Jeremias, *The Book of Amos*, 117-118.

¹⁷ Por. Mays, *Amos*, 121.

z Prawem, realizowaniem Bożej woli, która w Prawie się zawiera. Uderzającą analogią z Listem Jakuba jest widzenie owocu sprawiedliwości w kategoriach życia społecznego. Jak wskazaliśmy powyżej, owoc sprawiedliwości jest pochodną czynienia pokoju i wszelkie nadużycia we wzajemnych relacjach wspólnotowych są jego przeciwieństwem. Z Listu Jakuba 3,18 nie wynika bezpośrednio, że autor utożsamiał owoc sprawiedliwości z Prawem, chociaż pojęcie to odgrywa ważną rolę w argumentacji. Dokonuje on jednak pewnego rodzaju redefinicji starotestamentowego Prawa w duchu Jezusowego nauczania i Jego dzieła zbawienia¹⁸.

Na podstawie słów Pawła, które zawarte są w dziękczynieniu epistolarnym, możemy wnioskować, że skoro Jezus Chrystus jest tym, który przepelnia owocem sprawiedliwości, jest zatem ów owoc darem, którym Bóg obdarza człowieka. Występujące tu słowo „wypełnienie/przepelnienie” oznacza uczynienie kompletnym, doskonałym. Słowo „sprawiedliwość” w języku Pawłowym pełni niezwykle ważne funkcje teologiczne i oznacza właściwe relacje z Bogiem. Jezus Chrystus jest więc tym, który sprawia, że Filipianie są sprawiedliwymi, to znaczy trwają w jedności z Bogiem¹⁹. Odnosząc to do gnomy z Listu Jakuba można postawić wniosek, że autor tego Listu nie widzi owocu sprawiedliwości jako daru Jezusa Chrystusa, bo Jego imię w ogóle nie zostaje przywołane w tej argumentacji. Zasiwającymi owocem sprawiedliwości są czyniący pokój. Z drugiej jednak strony, jak już zauważyliśmy powyżej, zbliża się do ujęcia owocu sprawiedliwości w Księdze Amosa, gdzie bez wątplenia jest on widziany w kategoriach szczególnego Bożego daru. Z Jakubowej redefinicji Prawa wynika, że dzieło Jezusa Chrystusa rozumie on jako doskonały owoc sprawiedliwości. Czynienie pokoju i zasiewanie owocu sprawiedliwości przez chrześcijan do

¹⁸ Więcej na ten temat zob. Muszytowska, *Etos*, 188-195.

¹⁹ Por. Thurston – Ryan, *Philippians and Philemon*, 54.

którego autor Listu wzywa, rozumie więc jako współudział w tym doskonałym Owocu Sprawiedliwości samego Boga.

W Liście do Hebrajczyków owoc sprawiedliwości jest skutkiem wychowawczego karcenia. Pedagogiczna wartość cierpienia i trudnych doświadczeń życiowych rozwinięta jest głównie w mowie Elihu z Księgi Hioba, a autor Listu do Hebrajczyków nawiązuje do tej idei. Człowiek, który godzi się na doświadczenie zsyłane mu przez Boga doświadcza zarazem pokoju serca, uspokojenia duszy, co pozwala mu na zachowanie prawego życia²⁰. Najważniejsze z naszego punktu widzenia jest tu powiązanie owocu sprawiedliwości z pokojem (*karpos eirēnikon dikaiosynēs*), ponieważ wyraża podobną myśl, co gnoma z Listu Jakuba. Owoce sprawiedliwości według autora Listu do Hebrajczyków sam w sobie jest wypełniony pokojem, więc pokój jest nieodłącznym atrybutem owocu sprawiedliwości. Autor Listu do Hebrajczyków posługuje się tu kontrastem, zestawiając trudy i doświadczenia z owocem sprawiedliwości pełnym pokoju, który jest rezultatem wytrwania w doświadczeniach, przejściem przez swoisty „trening” zaplanowany przez Boga. Owoce sprawiedliwości jest więc tu pewnego rodzaju nagrodą, którą człowiek otrzymuje od Boga, przypominające nagrodę błogosławieństwa dla Abrahama za jego posłuszeństwo i wytrwanie w próbie²¹.

Najbliższe sformułowaniu z Listu Jakuba zdaje się zdanie z Księgi Izajasza 32,17: „dziełem sprawiedliwości będzie pokój i efektem sprawiedliwości będzie spokój i bezpieczeństwo na wieki”. Kontekst tej wypowiedzi jest bardzo charakterystyczny, ponieważ mamy tu kontrastowo zestawione obrazy: pozytywny i negatywny. Prorok najpierw przedstawia obraz klęski i zniszczenia (32,9-14), a następnie tego, co się zmieni, po tym jak Bóg udzieli Ducha (32,15-20)²². Panowanie sprawiedliwości jest jednym z przejawów Bożego działania –

²⁰ Por. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, 344-346.

²¹ Por. Kistemaker, *Hebrews*, 379.

²² Por. Oswalt, *The Book of Isaiah*, 583-589.

znakiem mesjańskiego czasu. Sprawiedliwość, która stanie się udziałem ludu przyczyni się do pokoju. Pokój w tym fragmencie z jednej strony ma więc sens dosłowny, jako brak wojny, doświadczenia jej tragicznych skutków przez lud, z drugiej jednak strony można go utożsamić z pojednaniem z Bogiem. Pokój jest tu jednoznacznie darem samego Boga i efektem zaprowadzonej przez Niego sprawiedliwości²³. Otrzymanie Bożego przebaczenia jest równoznaczne z byciem w pokoju z Bogiem, pokój jest tu cechą relacji panujących pomiędzy ludźmi a Bogiem. Wydaje się, że w Liście Jakuba mamy bardzo podobne rozumienie. Czynienie pokoju dla autora Listu jest szczególnym znakiem, że wspólnota żyje adekwatnie do swojej tożsamości mesjańskiej. Zwłaszcza treść następująca po gnomie wskazuje, że mamy tu także do czynienia z rozumieniem pokoju jako stanu panującej zgody, wolnego od doświadczenia wojny i sporu. Odnosi się to zarówno do stosunków międzyludzkich, jak i relacji pomiędzy wierzącymi a Bogiem. Nawoływanie do radykalnej zmiany postępowania i przywracanie stanu przyjaźni z Bogiem, wpisuje się w myśl, że pokój jest darem, w którym adresaci Listu mają swój udział. Aktywność związana z zasiewaniem owocu sprawiedliwości przez czyniących pokój jest adekwatna do działania Ducha Bożego przywracającego pokój Izraelowi w Księdze Izajasza. Autor Listu Jakuba nie tłumaczy w gnomie, w jaki sposób ma się dokonywać czynienie pokoju, ale za oczywistą ma możliwość dokonywania tej czynności przez adresatów, a zatem ich współdziałanie z Bożym Duchem.

2.2. Odniesienia kulturowe Jk 3,18

Patrząc na analogie biblijne do gnomy z Jk 3,18 przede wszystkim należałoby postawić pytanie o to, w jaki sposób generalnie w kulturze żydowskiej pojmowano pokój.

²³ Por. Childs, *Isaiab*, 240-242.

W myśli starotestamentowej ideę pokoju oddaje słowo *šālôm*. Tłumaczone jest jako „pokój”, ale przyjmuje różne odcienie znaczeniowe. Rdzeń tego słowa pojawia się w wielu językach semickich, wyrażając pomyślność, zdrowie, jedność, pełnię, kompletność. Uderzające jest to, że słowo to nie ogranicza się do nazwania rzeczywistości braku wojny. W polu semantycznym tego słowa w tekstach starotestamentowych przebija charakterystyczna cecha wspólna – pokój jest czymś, co jest dobre: pokój się życzy drugiemu człowiekowi w powitalnym i pożegnalnym pozdrowieniu, *šālôm* wyraża dobre i przyjazne stosunki między narodami, a także stan wyciszenia, spokoju, zadowolenia, jednoznacznie powiązany jest ze sprawiedliwością i zachowaniem Prawa zarówno w tekstach przedwygnaniowych, jak i powygnaniowych. Oczywiście *šālôm* w Starym Testamencie jest także, podobnie jak w starszych koncepcjach greckich, przeciwieństwem wojny (por. np. Koh 3,8). W tym przeciwstawieniu nie chodzi tylko o odmienny polityczny stan braku konfliktu, czy okres bez walki. Z pokojem związane jest zawarcie przymierza, jakiejś ugody, zapewniającej bezpieczeństwo (por. Joz 9,15), ale także okazywania innym życzliwości i dobrych zamiarów (Pwt 20,10-12). Podobnie więc jak w późniejszej myśli greckiej słowo to ma pozytywny sens, zawierając w sobie ideę przyjaznych stosunków między ludźmi²⁴. Należy jednak podkreślić, że w ujęciu starotestamentowym zabieganie o pokój nie jest tym samym, co działanie pokojowe. Pokój jest także traktowany jako zwycięstwo, zakłada zatem także i walkę, w tym z udziałem broni. Działanie na rzecz pokoju w starotestamentowej koncepcji biblijnej często jest powiązane ze stosowaniem przemocy²⁵. Z drugiej strony jednak terminu *šālôm* używa się jako antonimu przemocy.

Idea pokoju w Starym Testamencie nie odnosi się tylko do stosunków międzyludzkich. Pokój (*šālôm*) to jeden z waż-

²⁴ Healey, „Peace”, 206.

²⁵ Por. Yoder, *Shalom*, 5.

nych terminów teologicznych. Ma zastosowanie zarówno do opisu pewnego typu stanu, jak i relacji. Idea pokoju pojawia się już w tekstach o stworzeniu. Jest tożsama z zaprowadzeniem Bożego ładu, zgodnego z zamysłem Boga. Wiąże się z panowaniem harmonii pomiędzy Stwórcą a stworzeniem, a także we wzajemnych relacjach stworzenia. Zburzenie tego stanu przez nieposłuszeństwo człowieka jest tym samym zburzeniem owego pokoju. Zabieganie o pokój jest także wyrazem przekonania o konieczności przywrócenia pierwotnego porządku. Ten specyficzny sposób myślenia ożywa w biblijnej i pozabiblijnej ideologii apokaliptycznej, gdzie przekonanie o powrocie do stanu pierwotnego pokoju panującego pomiędzy Stwórcą i stworzonym światem jest rozumiane jako konieczność walki.

Ideę *šālôm* w relacjach pomiędzy Bogiem i ludem należy także widzieć jako zbawienie, ponieważ pokój jest jego nieodłącznym znakiem. Nie chodzi jednak tylko o zbawienie w sensie eschatologicznym: Bóg wybawiający człowieka (bez względu na to, czy zbawienie dotyczy zbiorowości czy jednostki oraz czy ma wymiar wyzwolenia w sensie fizycznym, czy duchowym) – to Bóg obdarzający pokojem. Drugim przymiotem, a raczej synonimem idei pokoju jest panowanie Bożej sprawiedliwości – jest to wyraz Bożego działania i Opatrzności²⁶.

Należy podkreślić ideę pokoju jako szczególnego Bożego daru, który powiązany jest z kategoriami etyczno-moralnymi. W tym wymiarze dar pokoju pojmowano jako dar mądrości, pozwalającej zachować właściwe relacje z Bogiem. Nie tyle był rozumiany jako pewien rodzaj dojrzałości, dystansu i wolności od trosk, jak np. u Platona, a później Stoików, ale jako umiejętność zachowania prawości nawet w najbardziej niesprzyjających okolicznościach i doświadczeniach²⁷.

²⁶ Por. Yoder, *Shalom*, 39-41.

²⁷ Por. Kremer, „Peace”, 21-36.

Autor Listu Jakuba jest głęboko osadzony w koncepcjach dotyczących pokoju, jakie znajdują wyraz w literaturze biblijnej Starego Testamentu. Największy dysonans zachodzi jednakże pomiędzy jego koncepcją pokoju a koncepcją *šālôm*, która dopuszczała przemoc. W Liście Jakuba „czynienie pokoju” jednoznacznie sprzeciwia się przemocy. Jeśli dotyczy w ogóle zmagania, to ma ono wymiar wewnętrzny, ale owocujący postępowaniem „z łagodnością właściwą mądrości”. Autor Listu Jakuba także zdecydowanie widzi „czynienie pokoju” jako działanie tu i teraz, na co wskazuje kontekst użytej przez niego gnomy. Nie oznacza to, że nie wiąże w żaden sposób idei pokoju z eschatologią, ale ma ona wymiar już się realizujący w życiu wspólnoty, do której kieruje pouczenie.

W antycznej kulturze i literaturze greckiej słowo *eirēnē* było terminem używanym na określenie pokoju, rozumianego najczęściej jako przeciwieństwo wojny. Jego etymologia nie jest do końca znana. Jedna teoria wiąże ten rzeczownik we wczesnym okresie języka greckiego głównie z pobożnością. Boginią pokoju była w mitologii greckiej jedna z Hor – Ejrene (Pokój), córka Dzeusa i Temidy, siostra Dike (Sprawiedliwości) i Eunomii (Praworządności). Hory były odpowiedzialne za pilnowanie porządku pomiędzy ludźmi i harmonii z siłami przyrody. Dopiero w późniejszym okresie miały się one stać personifikacjami abstrakcyjnych idei²⁸. Najbardziej znane przedstawienie bogini Ejrene z Aten, które znamy tylko z zachowanej rzymskiej kopii, to posąg młodej kobiety z małym Plutosem (bogiem bogactwa i dostatku) na rękach. Bogini przedstawiana była również z gałązką oliwną, z rogiem obfitości. Kult bogini Ejrene wiązano z dostatkami, powodzeniem, spokojem, które z oczywistych względów charakteryzowały czas wolny od wojen i przemocy. Ejrene była czczona na ateńskim Areopagu, a jej kult wzrósł szczególnie po zwycięstwach nad Spartami w IV w. przed Chr. O ile u Homera i Hezjoda *eirēnē* ma głównie konotacje reli-

²⁸ Por. Zampaglione, *The Idea of Peace*, 26.

gijne (kult bogini zapewnia dobrobyt, a *eirēnē* jest wyrazem braku konfliktów pomiędzy bóstwami i „dobrego życia” na wzór bogów), a wojna i konflikt u Homera i w literaturze homeryckiej (głównie w tragediach) postrzegane są jako stan naturalny, a nawet nieunikniony, o tyle literatura grecka, począwszy od Hezjoda jest świadectwem, że pospolity rzeczownik *eirēnē* miał także konotacje wyrażające stan będący przeciwieństwem wojny, ale rozumiany nie jako czas pomiędzy wojnami, ale stan pożądany, będący przedmiotem pragnień tak jednostki, jak i ukonstytuowanej społeczności, będący znakiem panującej sprawiedliwości. Wiązało się to w jakiś sposób z ekonomiczną prosperitą i jednostki i społeczeństwa.

Eirēnē to także termin, którym opisywano stan niezależności greckich *poleis*, które miały współpracować ze sobą, bez próby dominacji (*Koinē Eirēnē*). Rzeczownik ten więc mieścił w sobie znaczenie jakiejś stałości i jedności oraz pewnego rodzaju balansu pomiędzy rywalizującymi siłami²⁹. Znajdujemy taki sposób myślenia zwłaszcza u Platona, który postulował pokój przy zachowaniu autonomii poszczególnych *poleis*, a za najważniejszą powinność rządzących uznawał działalność na rzecz pokoju (co nie wykluczało wojny!). *Eirēnē* dla Platona nie była również finalnym celem człowieka, ale cnotą, o którą każdy człowiek indywidualnie i obywatele jako społeczność powinni zabiegać i ją zachowywać. Widział więc pokój w kategoriach doczesnego dobra, odzwierciedlającego ideę.

Widać, że rzeczownik ten funkcjonował w legalistycznym, ekonomicznym, politycznym i filozoficznym języku, co wcale nie oznacza, że zaprzestano jego użycia odnosząc się *stricte* do sfery religijnej. Ale i tu jego zakres znaczeniowy uległ zmianie. *Eirēnē* bowiem pojmuje się jako szczególny boży dar, nie rozumiejąc go tylko w sensie materialnym, ale także jako pokój wewnętrzny, pewien stan łaski, protekcji bóstw, duchowego ubogacenia. Wyraźnie widać to już w koncepcji pokoju Arystotelesa, która jest mniej utopijna od Platońskiej.

²⁹ Por. Moritani, „KOINĒ EIRĒNĒ”, 575-577.

Pokój jest dla niego istotną zasadą organizacji społecznej, ale powodzenie tej organizacji Arystoteles uzależnia od zachowania indywidualnych członków społeczności, które tworzy moralność społeczną. Chociaż więc w swoich założeniach dotyczących możliwości osiągnięcia pokoju Arystoteles tak różni się od Platona, bo koncentruje się na wymiarze realnym, doczesnym i nie zmierza do kształtowania rzeczywistości na wzór idei, to podobnie jak Platon nie zawęża pojęcia pokoju do stanu bez wojny, tak samo rozważa je w płaszczyźnie indywidualnej i społecznej oraz odnosi do sfery etycznej. *Eirēnē* jest dla niego wartością, która podlega ludzkiemu wyborowi i w ten sposób jest zależna od człowieka i jego woli.

Inna teoria zakłada, że greckie słowo *eirēnē* ma związek z czasownikiem *arariskō*, oznaczającego czynności łączenia, spajania, mocowania, wznoszenia, budowania, a także stan bycia spokojnym, stałym, szczelnym. Pozostając w takim związku, rzeczownik *eirēnē* oznaczałby spokój, łagodność, zgodę, coś co jest spojone, umocowane, złączone, przede wszystkim w kontekście relacji społecznych. Odnosiłby się więc także do stanów wewnętrznych człowieka, jego emocji, cech charakteru, które uzewnętrzniałyby się w relacjach społecznych. Takie rozumienie pokoju widać wyraźnie w myśli stoickiej. Stan pokoju w ich koncepcji to umiejętność zachowania spokoju i opanowania bez względu na panujące okoliczności³⁰. Bliska jest takiej etymologii słowa *eirēnē* koncepcja pokoju u cyników. Przeciwnie jednak do stoików, nie rozumieli oni pokoju jako wewnętrznej kontroli, ale krytykowali wojnę za pomocą obrazowania jej prymitywizmu przez analogie do świata zwierzęcego.

W kulturze rzymskiej odpowiednikiem bogini Eirene była Pax. Koncepcja pokoju nie różni się zbytnio od tego, co znajdujemy wcześniej w myśli greckiej. *Pax Romana* lub *Pax Augusta* to idea pokoju panującego wewnątrz Imperium Rzymskiego, rozumiana jako stan spokoju, wolny od więk-

³⁰ Por. Zampaglione, *The Idea of Peace in Antiquity*, 26.

szych konfliktów, zapewniający obywatelom rozwój. Nie jest tożsamy z brakiem wojny. Były one prowadzone poza granicami państwa, pozwalało to realizować imperialne plany polityczne podboju nowych terenów, zabezpieczając jednocześnie byt obywateli Imperium. Kult bogini Pax w Imperium okresu Cesarstwa również był wiązany z łaską dobrobytu. Umiejętność zachowania pokoju była także uznawana za cnotę (znacznie częściej posługiwano się wtedy terminem *concordia*), była wartością służącą zbiorowości, pojmowanej jednak bardzo wybiórczo³¹.

Koncepcja pokoju, jaką spotykamy w Liście Jakuba w odniesieniu do koncepcji greckich i rzymskich cechuje się zarówno analogią, jak i polemiką do utrwalonych kulturowo przekonań. Wydaje się, że autorowi Listu Jakuba dobrze znana jest homerycka koncepcja pokoju. Dla autora Listu Jakuba to nie wojna, a stan pokoju jest bowiem stanem naturalnym i właściwym. Homerycka nieuniknioność wojny, tak dobrze widoczna w pohomeryckiej tradycji greckich tragedii, zdaje się jednak dobrze korespondować z Jakubowym wezwaniem do zdecydowanego sprzeciwu wobec diabła (4,7: *antistēte de tō diabolō kai feuksetai af' hymōn*). Sprzeciw ten jednak ma być specyficzny, bo ma to być walka przez dobre czyny, łagodność, czystość, miłosierdzie, posłuszeństwo, bo to one prowadzą do zwycięstwa pokoju i panowania sprawiedliwości (3,17-18). Myśl Jakuba bliższa jest zatem Hezjodowej wizji, ale nie traktuje on pokoju, jako czegoś, co ma zapewnić dobrobyt. Owszem, zwracając uwagę na retorykę doradzania tego co słuszne i korzystne, opowiedzenie się za pokojem autor Listu Jakuba pokazuje jako wartość.

Odcina się jednak zupełnie od grecko-rzymskich religijnych konotacji związanych z pokojem. Jakkolwiek zabieganie o pokój jest u Jakuba aktem religijnym, głęboko zakorzenionym w mądrości samego Boga, to nie jest nastawione na pozyskiwanie pokoju jako wyrazu Bożej przychylności,

³¹ Por. Klassen, „Peace”, 207.

pomagającej w osiągnięciu pozycji i bogactwa. Jest zadaniem każdego wierzącego, jako powinność pełnego udziału w zasiewaniu owocu sprawiedliwości.

Filozoficzne koncepcje pokoju, jak Platońskie dążenie do odzwierciedlania boskiej idei pokoju, Arystotelesowskie rozumienie pokoju jako cnoty społecznej budowanej przez poszczególnych członków społeczności a także stoickie „uwnętrznienie” pokoju jako sposobności ludzkiego charakteru i woli jak najbardziej można odnaleźć w myśli Jakuba. Nie chodzi o to, że Jakub w eklektyczny sposób łączy te koncepcje. Jest raczej od nich wolny, ale adresaci, którzy utożsamiali się z tymi poglądami mogli w wezwaniu Jakubowym odnaleźć punkty wspólne ze swoim dotychczasowym myśleniem. Rewolucyjne jest bezwzględnie to, że autor Listu Jakuba pokój widzi w kategorii uniwersalnej jako dar dla wszystkich, ale przede wszystkim jako zadanie dla wszystkich – „czynienie pokoju” jako współudział w zasiewaniu owocu sprawiedliwości samego Boga.

3. ZAKOŃCZENIE

Gnoma z Jk 3,18 niesie ze sobą głęboką treść dotyczącą pokoju i stanowi wypowiedź przypominającą wszystkim jej odbiorcom, co jest ważne. Z treści samej gnomy przede wszystkim możemy dostrzec uniwersalną, zawsze aktualną myśl, która ukazuje prawdę po pierwsze, o znaczeniu zaangażowania w czynienie pokoju, po drugie, o sposobie tego zaangażowania, które powinno mieć pokojowy charakter i po trzecie, że tylko taki sposób działania i w takim wymiarze przynosi efekty w postaci sprawiedliwości.

Kontekst argumentacji retorycznej, w której zostaje wypowiedziana owa gnoma o pokoju rozszerza jej semantykę doprecyzowując to, w jaki sposób, według autora Listu, powinno się realizować owo zaangażowanie (odrzuć tego wszystkiego, co sprzeciwia się pokojowi, poprzez wypeł-

nianie czynów pokoju) i czym w rzeczywistości jest efekt tego działania (owoc sprawiedliwości to dary pochodzące z Bożej mądrości).

Kontekst kulturowy ukazuje gnomę Jakuba z jednej strony jako uniwersalną prawdę, mającą swoje odniesienia do utrwalonych koncepcji dotyczących pokoju, z drugiej strony jednak, pozwala dostrzec jej swoisty radykalizm i *novum*, mające swoje źródło w dziele Jezusa Chrystusa.

BIBLIOGRAFIA

- Adamson J.B., *The Epistle of James*. (The New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1976).
- Blomberg C.L. – Kamell M.J., *James* (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament 16; Grand Rapids, MI: Zondervan 2008).
- Bruce F.F., *The Epistle to the Hebrews*. (The New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1990).
- Childs B.S., *Isaiah* (The Old Testament Library; Louisville, KY: Westminster John Knox 2001).
- Dauids P.H., *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1982).
- Deppe D.B., *Sayings of Jesus in the Epistle of James* (Chelsea, MI: Bookcrafters 1989).
- Dibelius M., *James: A Commentary on the Epistle of James* (Hermeneia; Philadelphia, PA: Fortress 1976).
- Healey J.P., „Peace”, *The Anchor Bible Dictionary* (red. D.N. Freedman) (Doubleday, NY: Doubleday 1992) V, 206-207.
- Jeremias J., *The Book of Amos. A Commentary* (The Old Testament Library; Louisville, KY: Westminster John Knox 1998).
- Johnson L.T., *The Letter of James. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible Commentaries 37a; New York, NY: Doubleday 1995).

- Kistemaker S.J., *New Testament Commentary. Exposition of James, Epistles of John, Peter, and Jude* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2007).
- Kistemaker S.J., *New Testament Commentary. Expositions of the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids, MI: Baker Book House 1984).
- Klassen W., „Peace”, *The Anchor Bible Dictionary* (red. D.N. Freedman) (Doubleday: Doubleday 1992) V, 207-212.
- Laws S., *A Commentary on the Epistle of James* (London: A&C Black 1980).
- Martin R.P., *James* (Word Biblical Commentary 48; Waco: Word Books 1988).
- McKnight S., *The Letter of James. The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2011).
- Moritani K., „KOINĒ EIRĒNĒ: Control, Peace, and Autonomia in Fourth-Century Greece”, *Forms of Control and Subordination in Antiquity* (red. Toru Yuge – Masaoki Doi) (Leiden: Brill 1988) 573-580.
- Muszytowska D., „Wychowanie do mądrości – dydaktyczna perswazja w Jk 3,13-18”, *Verbum Vitae* 20 (2012) 183-201.
- Muszytowska D., *Etos chrześcijańskiej wspólnoty. Socjoretoryka Listu Jakuba* (Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2016).
- Oswalt J.N., *The Book of Isaiah: Chapters 1–39. The New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1986).
- Painter J. – deSilva D.A., *James and Jude* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2012).
- Robbins V., *Exploring the Texture of Texts. A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation* (Harrisburg, PA: Trinity Press International 1996).
- Ropes J.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James* (International Critical Commentary; Edinburgh: T&T Clark 1916).
- Thurston B.B. – Ryan J.M., *Philippians and Philemon* (Sacra Pagina 10; Collegeville, MN: Liturgical Press 2005).

- Waltke B.K., *The Book of Proverbs: Chapters 1–15* (The New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2004).
- Yoder P., *Shalom: The Bible's Word for Salvation, Justice, and Peace* (Newton: Faith and Life 1987).
- Zampaglione G., *The Idea of Peace in Antiquity* (Notre Dame, IL: University of Notre Dame Press 1973).

DOROTA MUSZYTOWSKA, doktor habilitowany teologii biblijnej, od 2008 r. adiunkt na Wydziale Nauk Humanistycznych UKSW, od 2011 r. kierownik Zakładu Literatury Biblijnej w Katedrze Retoryki Literatury Staropolskiej i Badań nad Biblią, od 2016 r. prodziekan Wydziału Nauk Humanistycznych UKSW. Jej zainteresowania naukowe koncentrują się na retoryce nowotestamentowej epistolografii, kontekście kulturowym Nowego Testamentu oraz na problematyce recepcji i przeobrażeń motywów biblijnych w kulturze. Ostatnia publikacja: *Etos chrześcijańskiej wspólnoty. Socjoretoryka Listu Jakuba* (Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2016).