

Waldemar LINKE CP

## DLACZEGO JEZUS NIE ZEZWALAŁ NA OPŁAKIWANIE ZMARŁYCH? BIBLIJNE PRZYKŁADY REAKCJI NA ŚMIERĆ BLISKIEJ OSOBY

**Treść:** 1. Stary Testament na tle kultur Bliskiego Wschodu; 1.1. Wybrane przykłady opowiadań o przeżywaniu śmierci w literaturach Bliskiego Wschodu; 1.2. Zakazy żałoby w Starym Testamencie; 1.3. Żałoba w rodzinie izraelskiej; 1.4. Wnioski dot. Starego Testamentu; 2. Nowy Testament; 2.1. Co zmienił Jezus z Nazaretu?; 2.2. Uczniowie Jezusa wobec śmierci najbliższych; 3. Wnioski ogólne.

**Słowa kluczowe:** żałoba, śmieć, zmartwychwstanie.

**Keywords:** Mourning, Death, Resurrection.

Chcemy mówić o czymś, co nie do końca pokrywa się z pojęciem żałoby. Ta bowiem jest praktyką wchodzącą w skład obrzędu pogrzebowego<sup>1</sup>. My natomiast skupić się chcemy nie tyle na obrzędach, ile raczej na osobistych przeżyciach postaci, o których mowa jest na kartach Biblii. O wiele łatwiej byłoby mówić o zwyczajach, bowiem metodologicznie jest to znacznie prostsze. O ile bowiem można uchwycić i opisać rytuał, który jest powtarzalny i opiera się na odwzorowaniu zachowań modelowych, to materię tak niezależną od wzorców, jak jednostkowe i jednorazowe postawy wobec wydarzeń, które wstrząsają samymi podstawami życia, wymyka się systematycznemu opisowi. Wydaje się jednak, że dla zrozumienia postawy Jezusa wobec oznak smutku po śmierci najbliższych i jej teologicznego znaczenia o wiele ważniejsze jest właśnie skupienie się na tym, co mniej sformalizowane.

Refleksja, jaką podejmujemy, służy nie tylko celom poznawczym w sensie wąskim. Chcemy postawić pytanie o to, czy żal spowodowany śmiercią osoby bliskiej licuje z postawą chrześcijanina, który żyje nadzieją zmartwychwstania. To, co interesuje nas najbardziej, to zderzenie wiary z bólem, a nawet rozpaczą. Chcemy zestawić teologiczną myśl biblijną z pełnymi dramatyzmu passusami zaczerpniętymi z Gilgamesza. Zabieg ten pokazuje w sposób bardzo konkretny, że przeżycie śmierci osoby bliskiej, jakie znalazło swe odbicie na kartach Biblii jest odmienne od czysto psychologicznego doświadczenia, które ma destrukcyjny charakter. Analiza tekstów ze Starego Testamentu pokaże nam, że reakcja na śmierć osoby bliskiej w świetle wiary religijnej Izraela daleka była od jednoznaczności i nie zawsze miała religijne odniesienia. Dopiero Jezus i ewangelia o życiu wiecznym, jaką przyniósł, dały podstawę do tego, aby człowiek mógł z odwagą spojrzeć w oczy bólu, jaki powoduje strata kogoś bliskiego.

---

<sup>1</sup> R. DE VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, 69; L.H. SCHIFFMAN, "Obrzędy żałobne". *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. ACHTEMEIER, Warszawa <sup>3</sup>2004, 852-853.

## 1. Stary Testament na tle kultur Bliskiego Wschodu

### 1.1. Wybrane przykłady opowiadań o przeżywaniu śmierci w literaturach Bliskiego Wschodu

#### *Płacz po przyjacielu w Eposie o Gilgameszu*

Jeden z najstarszych utworów literackich, jakie ludzkość może znaleźć w swej skarbnicy<sup>2</sup>, zawiera bardzo poruszający passus poświęcony reakcji głównego bohatera na śmierć przyjaciela. Mowa o żałobie głównego bohatera eposu o Gilgameszu po śmierci Enkidu:

*Przykrył przyjacielowi twarz jak pannie młodej,  
jak orzeł krążył wokół niego,  
jak lwica, której młode do dołu wpadły,  
kręcił się ciągle tu i tam, do przodu i do tyłu.  
Wrywał sobie pęki włosów,  
zerwał i odrzucił od siebie piękne szaty jako coś zakazanego.*<sup>3</sup>

Znajdujemy nieco dalej jeszcze jeden fragment odnoszący się do interesującego nas tematu:

*A ja po tobie ciało swe pozostawię okryte brudem  
i odziany w skórę lwa przebiegać będę step.  
Gdy rozjaśniło się o poranku,  
Gilgamesz rozwiązał pas swojej szaty...*<sup>4</sup>

Z powyżej cytowanych fragmentów widać, że reakcja ta jest bardzo żywiołowa, złożona ze spektakularnych gestów. Pomijamy wzmianki o udziale w żałobie osób, które były w nią włączane „z urzędu”: płaczek, rzemieślników zajmujących się sztuką upamiętniającą zmarłych. Postawy tych osób nie miały bowiem nic wspólnego z osobistym przeżyciem straty i ich znaczenia należałoby się doszukiwać zupełnie gdzie indziej. Przytoczymy natomiast rozmowę Gilgamesza z karczmarką Siduri, która dotyczy przeżyć króla Uruk związanych ze śmiercią Enkidu:

*Dlaczego twoje policzki są wyniszczone, twarz twoja pochylona,  
w sercu twoim jest zło, twój wygląd zużyty,  
troska jest w twoim umyśle,  
twoje oblicze jest podobne do oblicza tego, który szedł daleką drogą  
i biegasz poprzez step odziany w skórę lwa?*<sup>5</sup>

Ten stan bohater wyjaśnia w sposób następujący:

*Enkidu, którego bardzo kochałem i który ze mną przez wszystkie trudy szedł,  
jego dosięgło przeznaczenie ludzkości.*

<sup>2</sup> K.P. KRAMER, *Śmierć w różnych religiach świata*, Kraków 2007, 142-151.

<sup>3</sup> *Epos o Gilgameszu*, wersja niniwejska, tabl. VIII, kol. 2 (*Epos o Gilgameszu*, tł. K. Łyczkowska i in., Warszawa 2002, 37).

<sup>4</sup> *Tamże*, tabl. IX, kol. 3 (s. 38).

<sup>5</sup> *Tamże*, tabl. X, kol. 1 (s. 43).

*Sześć dni i siedem nocy płakałem po nim, nie pozwalałem go pochować,  
 aż robak wyszedł mu z nosa.  
 Odtąd boję się śmierci i biegam po stepie,  
 Sprawa z moim przyjacielem gnębi mnie bardzo!  
 (...) jak mogę milczeć? Jak mogę być cicho?  
 Mój przyjaciel, którego tak kochałem, obrócił się w glinę (...).  
 Czyż ja nie będę taki jak on i będę leżał  
 bez możliwości wstania na całą wieczność?<sup>6</sup>*

Tekst ten zawiera bardzo pogłębioną analizę przyczyn żałoby nie tyle rytualnej, ile przyjętej jako osobista forma wyrazu uczuć i przeżyć związanych z doświadczeniem śmierci bliskiej osoby. Dominującą nutą tych przeżyć jest lęk, jaki budzi świadomość, że Gilgamesz będzie musiał podzielić los swego przyjaciela i pójść tą samą drogą naznaczoną rozkładem i nicością. Strata przyjaciela okazuje się czymś, co nie odgrywa ostatecznie największej roli. Choć w gestach związanych z obrzędem pogrzebowym widać jakby chęć oddania zmarłemu swego życia (upiększanie zwłok i oszpecanie własnego ciała), to ostatecznie po odprawieniu pogrzebu, okazuje się, że nieuchronność własnej śmierci jest problemem dużo większym, niż śmierć przyjaciela.

Można powiedzieć, że postawa taka jest egoistyczna i *de facto* jest akceptacją cudzej śmierci. Pomimo więzów, jakie łączyły Gilgamesza i Enkidu za życia, teraz ten, który żyje, nie chce dołączyć do swego wiernego druha. Jest to o tyle zrozumiałe, że wieczność w rozumieniu Gilgamesza (czy raczej anonimowego poety mezopotamskiego opisującego koleje losu tego władcy) pozbawiona jest jakiegokolwiek nadziei na życie<sup>7</sup>. Rozpacz ostatecznie okazuje się uczuciem silniejszym od miłości, a lęk wyzwała w człowieku uczucia zamykające go w kręgu lęku o samego siebie. Spotkanie ze śmiercią okazuje się więc czynnikiem niszczącym relacje międzyludzkie. Ma to bezpośredni związek z brakiem nadziei płynącej z wiary w życie wieczne.

### *Żałoba po Baalu*

Ugarycki cykl o Baalu zawiera epizod związany ze śmiercią tego boga burzy. Śmierć jego powoduje reakcje kilku bóstw: Ela, Anat i Szapsz (KTU 1.5 VI 1-1.6 I 52). Bóstwa te odprawiają rytualną żałobę polegającą na samookaleczeniu, poście i siedzeniu w popiele<sup>8</sup>. Żałobę tę łączono z religijnym obchodem związanym z celebracją sezonowego zamierania przyrody<sup>9</sup>. Nowsze badania zdają się ją raczej włączać w różne formy pomocy, jakich inne bóstwa udzielają Baalowi, by odzyskał swe miejsce w panteonie, a nawet je umocnił<sup>10</sup>. Jako pan krainy podziemia<sup>11</sup> zstępuje w sferę jemu przypisaną na czas, w

<sup>6</sup> Tamże, tabl. V, kol. 2 (s. 43-44).

<sup>7</sup> J. KUCHARSKI, *Spocząć ze swymi przodkami. Grzebanie zmarłych w biblijnym Izraelu* (Jak rozumieć Pismo Święte 10), Lublin 1998, 18-19.

<sup>8</sup> S. CINAL, *Baa'l z Ugarit a inni bogowie burzy starożytnej Syrii i Palestyny*, Kraków 1997, 57. Zastanawiające jest, że bardzo podobne formy żałoby występują w Grecji Homerowej, por. O. JUREWICZ, L. WINNICZUK, *Starożytni Grecy i Rzymianie*, Warszawa 1968, 29.

<sup>9</sup> T.H. GASTER, *Thespis; Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*, New York 1950, 129.

<sup>10</sup> M.S. SMITH, *The Ugaritic Baal Cycle*, t. 1, Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1-1.2 (SVT 55), Leiden i in. 1994, 102-103; A. MROZEK, "Religie Palestyny, Syrii i Arabii". w: *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, red. K. PILARCZYK, J. Drabina, Kraków 2008, 261-312, zvl. s. 285.

którym w przyrodzie zamiera wegetacja: przeżywa śmierć jako doświadczenie odwracalne i cykliczne. Dlatego żałoba ta pozbawiona jest cech osobistego przeżycia straty. Jest to opowiadanie stanowiące ciekawy materiał porównawczy z eposem o Gilgameszu.

## 1.2. Zakazy żałoby w Starym Testamencie

Pochowanie ciała ludzkiego jest jednym z najstarszych i najpowszechniejszych rytuałów, jakie wykształciła ludzkość. Nie ograniczało się ono jedynie do działań, które miały znaczenie praktyczne (zabezpieczenie żywych przed złym wpływem rozkładającego się ciała i zwłok przed poniewieraniem się). Mycie i ozdabianie ciała, rytuały pogrzebowe i upamiętnianie miejsca pochówku miały znaczenie w innym zakresie, niż praktyczny<sup>12</sup>. Poprzez rytualną żałobę próbowano odwrócić groźbę śmierci od tych, którzy nie zmarli. Był to obrzęd, który stanowił swoiste prawo zmarłego. Rytuał taki obowiązywał także w Izraelu epoki biblijnej, a jego niedopełnienie uważane było za uchybienie moralne. Brak pogrzebu z jego obrzędami był oznaką, że życie zmarłego nie dopełniło się w należyty sposób<sup>13</sup>. Brak żałoby po bliskich uważany był za oznakę zaburzenia normalnej sytuacji. Zapowiedź kary dla Izraela obejmuje między innymi ostrzeżenie nie tylko przed śmiercią najbliższych, ale także przed zaistnieniem sytuacji, w której ich należyte opłakanie będzie niemożliwe (Jr 16,4.6).

Sytuacja taka miała związek z istnieniem tabu dotyczącego ciała osoby zmarłej. Zwłoki uważane są w prawie za nieczyste (Lb 5,2; 9,7; 19,13.14.16). Zasada ta z obstrzeceniami odnosi się do kapłanów (Kpł 22,4) i nazirejczyków (Lb 6,6.11). Choć żałoba jest oczywista w życiu rodzinnym i tam, gdzie między ludźmi istnieją więzi, to w pewnych sytuacjach Stary Testament zna zakaz odprawiania żałoby. Przepis taki obowiązuje kapłanów (Kpł 10,6-7<sup>14</sup>; 21,5) a rozszerzony został na cały lud (Pwt 14,1-2) oraz proroka (Ez 24,15-27)<sup>15</sup>. Zakaz ten mógł być rozszerzony na udział w żałobie innych (Jr 16,5). Motywacją takiego podejścia do kwestii żałoby było zaostrzenie, różnie motywowane, kryteriów czystości rytualnej dotyczących kapłanów, innych osób związanych z kultem i całego ludu.

Odnosnie do proroków, zakaz ten jest gestem znaczącym, działaniem symbolicznym, które przez to, że odbiega od schematów, powinno zmusić otoczenie proroka do refleksji. W przypadku Ezechiela chodzi o właściwą interpretację upadku Jerozolimy po oblężeniu przez Babilończyków (Ez 24,23). Wygnańcy, którzy już wcześniej, podobnie jak

<sup>11</sup> W. HERRMANN, BAAL, בַּעַל. DDD s. 132-139, zwł. 135.

<sup>12</sup> Na temat pogrzebów w Grecji i Rzymie zob. O. JUREWICZ, L. WINNICZUK, *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*, Warszawa 1968, 28-39. Zawierały one zasadnicze elementy obrzędów, jakie znamy z Bliskiego Wschodu.

<sup>13</sup> J. KUCHARSKI, *Spocząć ze swymi przodkami*, dz. cyt., 98.

<sup>14</sup> Ten zakaz ma charakter okazjonalny i dotyczy kapłanów, którzy są w trakcie sprawowania funkcji kultycznych. Chodzi więc o to, by żałoba nie powodowała przerwania aktu kultu, por. A. TRONINA, *Księga Kapłańska* (NKB 3), Częstochowa 2005, 168.

<sup>15</sup> L. Alonso Schökel, J.L. Diaz proponują, by w zakazanych oznakach żałoby widzieć tu „rytuały, które dają upust bólowi” (ciż, *I profeti*, Roma 1989), s. 837, a więc coś więcej, niż tylko obrzęd związany z pogrzebem. Także W. Zimmerli zwraca uwagę na emocjonalny wymiar reakcji Ezechiela na śmierć żony (tenże, *Ezechiel. A Commentary on the Book of the Prophet Ezechiel*. t. 1, Philadelphia 1979, 505-506)

prorok, znaleźli się na wygnaniu, powinni zrozumieć, że wydarzenie to nie kończy historii zbawienia, nie zamyka relacji między Bogiem a ludźmi.

Warto jednak przy tym zauważyć, że zakaz ten nie ma wpływu na osobistą sferę przeżyć przynajmniej w przypadku Ezechiela. Dostaje on wręcz polecenie od Boga: „wzdychaj w milczeniu” (Ez 24,17). Nie wolno mu tylko okazywać żałoby, także przez płacz (por. w. 16).

Zakazy żałoby nie stanowią więc potępienia tej instytucji, ale pokazują, że śmierć kogoś bliskiego nie jest wydarzeniem, które może przesłonić inne. Ukazują, że strata osoby bliskiej, jakkolwiek bolesna, nie odbiera wartości innym dziedzinom życia, którym człowiek powinien się poświęcić.

### 1.3. Żałoba w rodzinie izraelskiej

W Rdz 23,2 mówi się, że po śmierci swej żony Abraham płakał na znak żałoby. Poza tym, co należało do obrzędów żałobnych (ספד), jeszcze zawodził (בכה). W Rdz 21,16 czasownik ten użyty jest, aby opisać zachowanie Hagar, która była przekonana, że jej dziecko jest skazane na nieuchronną śmierć. Podobnie w Rdz 27,38 Ezaw płacze z bezsilnej złości, ponieważ został przez brata pozbawiony podstępem przywilejów płynących z bycia najstarszym męskim potomkiem swego ojca. Płacz ten jest więc reakcją człowieka bezsilnego wobec niekorzystnego biegu wydarzeń. Abraham jednak przestaje płakać po odprawieniu żałoby i zajmuje się pogrzebem małżonki. Można domyślać się, że nie był to czas długi. Zajął się bowiem pertraktacjami, które dotyczyły zakupu działki, na której znajdowała się jaskinia przeznaczona na grób. Był to bardzo ważny moment, bowiem ten kawałek ziemi to pierwsza własność nieruchoma rodu Abrahama w Kanaanie. To od tej ziemi zaczyna się prawna relacja potomków „ojca wierzących” z ziemią obiecaną mu przez Boga, realizacja Bożej obietnicy. Wśród tych wydarzeń smutek Abrahama jakby niknie.

Co prawda Izaak „doznał pociechy po śmierci matki” (Rdz 24,66) dopiero wtedy, gdy zawarł małżeństwo z Rebeką. Przedtem widzimy go, jak wędruje samotnie o zachodzie słońca i rozmyśla<sup>16</sup> (Rdz 24,63). Nie mamy jednak pewności, że jest to oznaka nostalgii związanej ze stratą matki. Ideą tekstu biblijnego nie jest więc podkreślanie, że śmierć ta wstrząsnęła mężem lub synem Sary. Żyją oni normalnym rytmem, a na miejsce Sary pojawia się nowa gospodyni i pani domu. Śmierć Abrahama zaś nie wzbudza żadnych reakcji emocjonalnych. Patriarcha odszedł bowiem „syty życia” (Rdz 25,9). Nie było powodu, by go opłakiwać. Śmierć ta była potraktowana jako zdarzenie normalne, przynależące do normalnego toku wydarzeń<sup>17</sup>.

Jakże inaczej ukazana jest śmierć Jakuba. On także umierał jako człowiek spełniony i, jak się zdaje, synowie nie traktowali tego jako nieszczęścia. Wyjątek pod tym względem stanowi Józef. Śmierć ojca przyjął on jako wielki wstrząs. Człowiek, w którego

<sup>16</sup> Tłumaczenie tego słowa jest tylko przybliżone (por. G. VON RAAD, *Genesis*, London 1961, 259).

<sup>17</sup> Zwraca się uwagę na to, że Rdz 24,62-67 zrywa ciągłość opowiadania, por. G. VON RAAD, *Genesis*, dz. cyt., 259-260; S. ŁACH, *Księga Rodzaju. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz* (PŚST 1/1), Poznań 1962, 408. Przynależność tego fragmentu do dłuższej partii materiału związanej z J (za wyjątkiem redakcyjnej wstawki w Rdz 24,62b) postulują A.F. CAMPBELL, M.A. O'BRIEN, *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations*, Mineapolis 1993, 108.

dłoniach złożono losy potężnego państwa, wielki wezyr Egiptu, ukazany jest w scenie rozpacz przy zwłokach ojca (Rdz 50,1). Między Jakubem a Józefem istniały szczególne więzi emocjonalne. Już raz przeżyli oni stratę związaną z zaginięciem (sprzedaniem w niewolę) Józefa. Odnaleźli się na skutek przedziwnego splotu okoliczności. Gdy spotkali się po latach, Józef reagował równie żywiołowo (por. Rdz 46,29). Ponowna strata ojca, tym razem już nieuchronna, musiała być więc źródłem cierpienia Józefa. Zauważyć też trzeba, że na wieść o upozorowanej śmierci swego ukochanego syna Jakub zareagował również bardzo żywo: „rozdarł swoje ubranie, na biodra nałożył wór i opłakiwał syna przez wiele dni” (Rdz 37,34, por. w. 35). Emocjonalne przeżywanie straty widać więc u obydwu. Echo tego wydarzenia słychać jeszcze w epizodzie związanym z rozpoznaniem Józefa przez braci. Gdy do Egiptu ma wyruszyć Beniamin, który miał zastąpić Jakubowi ukochane dziecko, zastrzega się on, że jego strata sprawiłaby, iż do Szeolu zstąpiłby w smutku (Rdz 42,38), podobnie jak to wyraził po zaginięciu Józefa (Rdz 37,35)<sup>18</sup>. Celem takiego zstąpienia do otchłani, choć byłoby ono złem, byłoby spotkanie z ukochaną osobą (Rdz 37,35). W każdym razie więź, jaka istniała między Jakubem a Józefem była bardzo żywa i emocjonalnie przeżywana przez obydwu. Żałoba wynikała więc z bliskości emocjonalnej, z więzi, jaka łączyła konkretne osoby, z poczucia straty.

Żałoba po współmałżonku mogła mieć bardzo różny charakter. Niewierna żona, Batszeba, która musiała mieć świadomość, że jej zdrada była bezpośrednią przyczyną śmierci Uriasza, odprawiła po nim obowiązkową żałobę, w której mało było elementów osobistych (2 Sm 11,26). Natomiast Judyta, postać ukazana jako modelowa pod każdym względem, po śmierci męża zmienia stan życia. Przyjmuje dobrowolne ograniczenia, które są podstawą zasad życia wdowy (Jdt 8,4-6)<sup>19</sup>. Pomimo tego, że ta piękna kobieta pokazawszy się w pełnej krasie, wręcz w kusicielskiej odzieży i wyzywającej sytuacji, później wystąpiła publicznie w tańcu (Jdt 15,13)<sup>20</sup> i nie powraca już potem do tych rygorów stałego wdowieństwa, to nie wraca też do normalnego funkcjonowania w społeczeństwie, bowiem odrzuca liczne oferty małżeństwa (Jdt 16,22). Istniejące tradycje i obrzędy pozostawiały duży margines na przeżycia osobiste, które były odzwierciedleniem osobistej więzi między małżonkami. Jednak nawet bardzo głęboko przeżywana żałoba nie usprawiedliwiłaby wycofania się ze spraw społeczności, w której żyła. Podjęła się ona swego heroicznego działania, bowiem uważała, iż musi przeciwstawić się postawie zwątpienia w Bożą pomoc, jaką wykazali starsi miasta Betuli, którzy chcieli poddać miasto wrogowi. Mowa Judyty skierowana do przedstawicieli kapitulanczej części władz miejskich (Jdt 8,11-27) jest prezentacją racji zarówno teologicznych, jak i politycznych, za kontynuowaniem obrony miasta. Wdowa, która zrezygnowała z życia po śmierci męża, śledzi jednak bieg spraw publicznych i przejmując inicjatywę w swoje ręce, gdy serce przywódców traci nadzieję.

<sup>18</sup> Wyrażenie opisujące płacz ojca ma swój odpowiednik w KTU 125,13-14, por. L.R. FISHER, *Ras Shamarna Parallels*, t.1 (AO 49), Roma 1972, 53-54. Może to świadczyć jedynie o dość spójnej frazeologii związanej z wyrażaniem uczucia smutku w różnych kulturach starożytnego Bliskiego Wschodu.

<sup>19</sup> Związek tych obrzędów żałobnych z sytuacją narodu po zburzeniu Jerozolimy sugerowane przez A. Troninę (tenże, *Księga Tobiasza, Księga Judyty, Księga Estery*, Lublin 2001, 122) nie ujmuje w niczym realizmu w przedstawianiu zwyczajów związanych ze śmiercią osób bliskich. S. Baksik, tenże, *Księga Judyty. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz* [PŚST 6/2], Poznań 1963, 115) zwraca uwagę, że praktyki przypisywane Judyście wykraczają poza wymagane prawem i zwyczajem minimum. Podobnie J. Vilchez Lіндеz, *Tobías y Judit* [NBE narraciones 3], Estella 2000, 339-340. Także J. Craghan uważa je za przejaw nadzwyczajnej pobożności (tenże, *Ester-Giuditta-Tobia-Giona* [LOB 1.11], Brescia 1995, 74).

<sup>20</sup> Kontrast żałoba-taniec zob. Koh 3,4; Ps 30,12; Lm 5,15.

Śmierć dziecka, a tym bardziej wszystkich dzieci, to wielka tragedia dla rodziców. Biblijnym przykładem takiej sytuacji są Hiob i jego żona. Tekst biblijny zajmuje się postawą Hioba, który na wiadomość o śmierci swych dzieci „wstał, rozdarł ubranie i ogolił głowę, i padł na ziemię” (Hi 1,20). Ten ostatni gest ma charakter modlitewny i dobrze koresponduje z pełną oddaniem się Bogu modlitwą „Pan dał, Pan wziął” (Hi 1,21). Hiob opiera swoją pełną godności, choć też pełną bólu, postawę na głębokim przekonaniu, że istnieje życie po śmierci: „Ja wiem, że mój Obrońca żyje! Jako ostatni stanie nad moim prochem. Potem okryje mnie skórą i żywy Boga zobaczę” (Hi 19,25-26). O postawie żony Hioba niczego się nie dowiadujemy, za wyjątkiem tego, iż radziła mu, by sprowokował Boga bluźnierstwem do odebrania mu życia (Hi 2,9). Dodatek do greckiej wersji Hi (LXX Hi 2,9b) mówi tylko o daremności bólu i trudu matczynego, o którym mówi żona Hioba. Słowa te sugerują, że dla tej kobiety żadna nadzieja nie istnieje, a brak szans na doczesną rekompensatę za poniesione wyrzeczenia jest przekreśleniem sensu tego, co zrobiła, by swe dzieci wydać na świat i wychować.

Szczególne miejsce żałoba po dzieciach zajmowała w życiu króla Dawida. Gdy zmarło dziecko będące pierwszym owocem naznaczonego zbrodnią romansu z Batszebą (2 Sm 11,15-25), Dawid zaczął zachowywać się dziwnie. O ile choroba dziecka nappełniła go ogromnym smutkiem i stała się okazją do bardzo żarliwej modlitwy i pokuty, to śmierć wywołała reakcje przeciwne do rytualnej żałoby: „Dawid podniósł się z ziemi, umył się i namaścił, zmienił ubranie i wszedłszy do domu Pana oddał pokłon” (w. 20). Skupił się natomiast na swej żonie i jej smutku po stracie dziecka (w. 24). Uważał bowiem, że żadna żałoba nie przywróci życia zmarłemu (w. 23).

Także po śmierci swego ukochanego syna Absaloma, postaci bardzo dwuznacznej, ale drogiej sercu króla, popadł on w stan głębokiego przygnębienia (2 Sm 19,1-9). Choć syn, poległy w wywołanej przez siebie domowej, o mało nie pozbawił Dawida władzy i stał się źródłem bardzo poważnych niepokoju politycznych, Dawid skupił się na osobistym aspekcie tego wydarzenia: „Obym ja umarł zamiast ciebie!” – woła rozpaczony ojciec (w. 1). Postawa taka spotkała się ze zdecydowaną niechęcią przywódców wojskowych reprezentowanych przez Joaba. Przypomniawszy on władcy, że jego osobiste przeżycia nie są jego prywatną sprawą i że musi brać pod uwagę racje wyższej niż czysto osobista natury. Lekceważenie obrońców legalnej władzy w połączeniu z ostentacyjną żałobą po buntowniku było brakiem sprawiedliwości zagrażającym podstawom państwa, mógł bowiem stać się zachętą od buntu dla tych, którzy do tej pory okazali się lojalni. Powracając do zajmowania się sprawami państwa, Dawid podkreślił, że osoby związane z nim więzami politycznymi są dla niego jak najbliżsi krewni (ww. 13.14.) i powinien zajmować się ich sprawami, a nie tymi, którzy okazali się wrogami państwa.

Widać więc, że Dawid ukazany jest jako osoba dość bezceremonialnie odnosząca się do zasad rytualnej żałoby, traktująca je bardzo pragmatycznie. Ulegając swej uczuciowości, dawał się ponieść porywom bólu i rozpacz. Ostatecznie jednak jego pozycja społeczna i polityczna odpowiedzialność, ale także zdrowy rozsądek wielkiego realisty, skłaniały go do zdystansowania się do swych uczuć i szukania ważniejszych, a przede wszystkim zależnych od jego postępowania spraw. Nie ulegał bólowi w sposób egoistyczny, jakkolwiek był to czasem ból ogromny.

Warto jeszcze wspomnieć na zakończenie rozważań poświęconych żałobie w Starym Testamencie, że Syr 38,16-23 mędrzec biblijny radzi, by w wyrażaniu żałoby zachować należyty umiar. O ile bowiem trzeba koniecznie odprawić żałobę rytualną „unikając oskarżeń” (w. 17), a więc dla zadośćuczynienia zobowiązaniom prawnym, to żałobnik

musi pamiętać o bezskuteczności wszelkiej żałoby: „zmarłemu nie pomożesz, a sobie zaszkodzisz” (w. 21). Bowiem śmierci nie da się nikomu uniknąć, więc rozpacz z jej powodu nie ma sensu: „wspomnij na jego [zmarłego – W.L.] los, bo taki będzie i twój: ‘Wczoraj ja, a ty dzisiaj’” (w. 22).

#### 1.4. Wnioski dotyczące Starego Testamentu

Podsumowując nasze dotychczasowe rozważania nad tekstami Starego Testamentu możemy powiedzieć, że reakcja osobista i spontaniczna na śmierć osoby bliskiej, a nie tylko rytualna żałoba, jest w świetle tekstów starotestamentalnych uważana za potrzebną, jako wyraz uczuciowej więzi.

W rodzinie izraelskiej żałoba przeżywana w sposób bardzo osobisty i emocjonalny, wykraczający poza obrzędowe ramy, jest czymś zrozumiałym w kontekście silnych więzi uczuciowych. Jednakże brak jest w jej przeżywaniu elementu rozpacz. Łagodzi ją jednak przekonanie, że więź ze zmarłymi nie zostaje całkowicie zerwana, bowiem możliwe jest spotkanie z nimi.

## 2. Nowy Testament

### 2.1. Co zmienił Jezus z Nazaretu?

Żałoba w kulturze, w jakiej rodziło się pierwotne chrześcijaństwo, postrzegana była przede wszystkim jako „uroczyste i publiczne potwierdzenie obecności zła, jest reakcją grupy na odchylenie, jakie się w niej dokonuje”<sup>21</sup>. To spojrzenie na rzeczywistość społeczno-kulturową Nowego Testamentu pozwala nam zrozumieć, dlaczego żałoba stanowi element trudny do zaakceptowania w życiu chrześcijańskim. Z żałobą i jej przyczynami uczniowie Jezusa mogą skutecznie walczyć dzięki mandatu danemu im przez Nauczyciela, ponieważ Jezus daje im możliwość zmierzenia się z każdą formą zła<sup>22</sup>. Jest to spojrzenie bardzo optymistyczne, które zawiera pewne uproszczenie niepozwalające na ujęcie całości zagadnienia. Jednocześnie bowiem śmierć pozostaje faktem, którego z życia nie sposób wyrugować, a to sprawia, że reakcja na nią także należy do ludzkiego doświadczenia.

Na kartach Nowego Testamentu niejednokrotnie pojawia się tematyka związana z postawami osób, które straciły kogoś bliskiego. Najliczniejszą grupę stanowią rodzice, którzy stracili dziecko. Już na samym początku Ewangelii według św. Mateusza znajdujemy grupę kobiet, które przeżywają tragedię, bowiem ich synowie zostali bestialsko zamordowani na rozkaz Heroda (Mt 2,16). Matki z Betlejem i okolic pojawiają się tylko w tle cytatu z Jr 31,15: „W Rama usłyszano krzyk, płacz i wielki lament. Rachel oplakuje swoje dzieci i nie chce, by ją pocieszano, bo ich już nie ma”. Cytat ten jest zasadniczo zgodny z wersją greckiego przekładu Jr w Septuagincie (LXX Jr 38,15). Można zauważyć, że autor Mt starał się dostosować tekst przytaczany przez siebie do Tekstu Masoreckiego<sup>23</sup>, lecz nie był w tym konsekwentny. Naszą uwagę przykuwają

<sup>21</sup> B.J. MALINA, *Nuovo Testamento e antropologia culturale* (ISB S 39), Brescia 2008, 81.

<sup>22</sup> *Tamże*, 116.

<sup>23</sup> A. KOWALCZYK, *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu na redakcję Ewangelii świętego Mateusza*, Gdańsk 1993, 126-127. J. Homerski uważał, że źródłem cytatu jest TM (tenże, *Ewan-*



zwłaszcza słowa „bo ich już nie ma”. Zarówno tekst hebrajski jak i grecki odnośnego fragmentu Jr są tu jednoznaczne: rozpacz żony Jakuba-Izraela, matki ukochanych synów patriarchy: Józefa i Beniamina<sup>24</sup>, dlatego jest tak wielka i okazywana tak bardzo, ponieważ jej potomstwo<sup>25</sup> „nie istnieje”<sup>26</sup>. Takie spojrzenie zostaje jednak skorygowane przez obietnicę zbawienia. Treścią tej obietnicy jest powrót wygnańców (w. 17). Na tym opiera się nadzieja Racheli, personifikacji Izraela (Efraima), który w tym momencie historii reprezentowany jest wyłącznie przez judzkich wygnańców deportowanych do Babilonii<sup>27</sup>. Nadzieja ta ma wybitnie polityczne znaczenie, jednak jej fundamentem jest Bóg<sup>28</sup>.

Prześladowanie Jezusa i Jego rówieśników przez Heroda Wielkiego to wykorzystanie motywu zapożyczonego z Wj 4,19, upodabniającego Go do Mojżesza<sup>29</sup>. Cytat z Jr nie ma tej wymowy, a jego użycie przełamuje schemat interpretacyjny widzący w Mateuszowej Ewangelii dzieciństwo nową Torę. Wypełnienie się słowa Bożego jest w tym opowiadaniu nie tyle odsyłaczem do jednej typologii (Mojżesz – Jezus)<sup>30</sup>, ile raczej dowodem, że w Jezusie Mesjaszu wypełniły się Pisma<sup>31</sup>. Strategia ta każe autorowi Mt stworzyć nawet nieistniejący cytat (Mt 2,23). Opinia J. Łacha, że pisarza tego interesuje w Jr 31,15 tylko „śmierć dzieci betlejemskich”<sup>32</sup>, z całkowitym pominięciem nadziei zbawienia, wydaje się niezgodna z zamysłem tekstu, który jednak skupia się na Ocalonym, a nie na zamordowanych. W każdym razie trudno jednak uznać werset zawierający wyraz rozpacz matki pozbawionej potomstwa, która odrzuca pocieszenie<sup>33</sup>, za zamknięty na nadzieję. Ostatecznie służy on bowiem ukazaniu, że Bóg opiekuje się swoim Synem.

W Mt 8,18-22 i Łk 9,57-62 występuje para opowiadań o spotkaniach Jezusa z dwoma ludźmi, z których jeden chce być uczniem Jezusa (Mt 8,18-20; Łk 9,57-58), a drugi zostaje przez Niego powołany (Mt 8,21-22; Łk 9,59-60). Łukasz ma ponadto jeszcze jeden taki epizod, który nie ma tekstu paralelnego (Łk 9,61-62). Dla nas interesujący jest epizod końcowy w Mt a środkowy w Łk: Mt 8,21-22; Łk 9,59-60. Teksty te traktowane

*gelia według św. Mateusza. Wstęp-przekład z oryginału-komnetarz* [PŚNT 3,1], Poznań-Warszawa 1976, s. 95). A. Paciorek uważa, że „cytat [ten] zbliżony jest raczej do TM niż LXX” (tenże, *Ewangelia według świętego Mateusza* [NKBNT 1,1], Częstochowa 2005, 123).

<sup>24</sup> W Rt 4,11 Racheli i jej siostra Lea ukazane jako te, które „zbudowały dom Izraela”.

<sup>25</sup> W TM istnieje możliwość pomylenia między l. mn a l. poj. zaimka, zob. W.L. HOLLADAY, *Jeremiah*, t. 2, Minneapolis 1989, 188.

<sup>26</sup> Bardzo szeroka interpretacja płaczu Racheli jako odnoszącego się do odrzucenia Mesjasza przez Izraela (A. PACIOREK, *Ewangelia wg św. Mateusza, dz. cyt.*, 123) nie ma żadnego uzasadnienia.

<sup>27</sup> L. STACHOWIAK, *Księga Jeremiasza. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz* (PŚST 10,1), Poznań 1967, 347; J. HOMERSKI, *Księga Jeremiasza. Przekład i komentarz*, Częstochowa 1999, 174. J. Łach zaś uważa, że jest to personifikacja Państwa Północnego (J. ŁACH, *Dziecię się nam narodziło. W kręgu teologii dzieciństwa Jezusa*, Częstochowa 2001, 77).

<sup>28</sup> L. ALONSO SCHÖKEL, J.L. SICRE DIAZ, *I Profeti, dz. cyt.*, 642.

<sup>29</sup> A. KOWALCZYK, *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu, dz. cyt.*, 64.105.

<sup>30</sup> J. Redermakers proponuje np. typologię Jakub-Jezus (tenże, *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*, t. 2, Bruxelles 1974, 42-43. Idzie tu za A. VÖGTLE, *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung*, Düsseldorf 1971, 81. Podobnie J. ŁACH, *Dziecię się nam narodziło, dz. cyt.*, 74.

<sup>31</sup> W.F. ALBRIGHT, C.S. MANN, *Matthew* (AB 26), New York i in., 1971, s. LXII-LXIII.

<sup>32</sup> J. ŁACH, *Dziecię się nam narodziło, dz. cyt.*, 78.

<sup>33</sup> Mt 2,18 idzie za TM Jr 31,15 wbrew LXX 38,15 w oddaniu tego wyrażenia. LXX ma „i nie chciała przestać”.

są przez jednych jako jednostka, która w całości zachowanej przez Łukasza występowała już w Q (9,57-62)<sup>34</sup>. Inni, odwołując się do samodzielnie funkcjonującego logionu ETm 86=Q 9,58, uważają nawet Q 9,57-60 za materiał literacko niejednorodny<sup>35</sup>. Te różnice zdań pozwalają nam patrzeć na Q 9,59-60 jako na samodzielny logion. Relacjonuje on przypadek ucznia, który powołany przez Jezusa, chce najpierw zająć się pogrzebem ojca. Słowa Jezusa: „choź za mną, a grzebanie umarłych zostaw umarłym” mają w Łk rozwinięcie „a ty, poszedłszy, rozgłaszaj królestwo Boga”<sup>36</sup>. Można uznać, że te słowa stanowią paralelę do zakończenia występującego tylko w Łk logionu 9,62 i nie wchodziły w skład oryginalnego Q 9,60. Cel, jakim było królestwo i jego głoszenie, może zejść na dalszy plan. Pierwszorzędnego znaczenia nabiera zaś kwestia natychmiastowego zaangażowania się w realizację Jezusowego nakazu „pójdź za mną” (Q 9,60). Wymaganie natychmiastowej realizacji tego powołania może stanowić przesłankę, że te słowa to „charakterystyczna wypowiedź Jezusa”<sup>37</sup>, a więc jak najbardziej autentyczne przesłanie ze środowiska Jego działalności. Czy Jezus wypowiedział zakaz grzebania najbliższych? Czy podważył jakiegokolwiek zaangażowanie się emocjonalne w przeżywanie straty związanej z ich śmiercią? Podobnie jak w przypadku zakazu żałoby kierowanego do proroków Starego Testamentu, Jezus mówi o tym, że zaangażowanie w przeżywanie śmierci bliskich nie może powołanemu uczniowi przesłonić sprawy najważniejszej, jaką jest związek z osobą Jezusa czy z królestwem Boga, jakie On uosabia.

Oddzielną kategorię tekstów ewangelicznych ukazujących osoby przeżywające śmierć najbliższych, są opowiadania o wskrzeszeniach. Zaliczyć do nich możemy perykopy synoptyczne: wskrzeszenie córki Jaira (Mt 9,18-26; Mk 5,21-43; Łk 8,40-56) i syna wdowy z Nain (Łk 7,11-17) oraz Janową perykopę o wskrzeszeniu Łazarza i żałobie jego sióstr i przyjaciół, w tym samego Jezusa (J 11,1-44). Wspólny dla tej grupy jest wyrażony wobec Jezusa brak zgody na śmierć osoby najbliższej: dziecka lub brata.

Opowiadanie o wskrzeszeniu córki Jaira, przełożonego synagogi z któregoś z galilejskich miasteczek pochodzi z pierwotnej, (przed)Markowej tradycji ewangelicznej<sup>38</sup>. Ma ono szczególną kompozycję, bowiem we wszystkich trzech opowiadaniach synoptycznych jest nierozdzielnie związane z innym opowiadaniem o cudzie: o uzdrowieniu kobiety chorej na krwotok. Relacja o uzdrowieniu jest elementem opóźniającym akcję, która, chciałoby się, by biegła jak najszybciej. Współczujący czytelnik wolałby, żeby jak najszybciej Uzdrowiciel z Nazaretu dotarł do chorego dziecka. Ten zresztą, skoro zdecydował się pomóc pełnemu obaw ojcu śmiertelnie chorej dziewczynki, powinien spieszyć się, tymczasem traci czas na dochodzenie, kto go dotknął. Przecież nie robiło Mu to

<sup>34</sup> K. ROMANIUK, *Co to jest źródło Q?*, Warszawa 1983, 119; W.E. ARNAL, *Jesus and the Village Scribes. Galilean Conflicts and the Setting of Q*, Minneapolis 2001, 249, przyp. 27.

<sup>35</sup> A. PACIOREK, *Q Ewangelia galilejska*, Lublin 2001, 283. Za fragmentacją logionów zdaje się opowiadać także J.D. CROSSAN, *Historyczny Jezus. Kim był i czego nauczał*, Warszawa 1997, 458-460; G. VERMES, *Autentyczna Ewangelia Jezusa*, Kraków 2009, 127-128.

<sup>36</sup> Brak ich w rekonstrukcjach Q, por. A. PACIOREK, *Q Ewangelia galilejska, dz. cyt.*, 283; *The Sayings Gospel Q in Greek and English*, red. J.M. ROBINSON i in. Minneapolis 2002, 96.

<sup>37</sup> G. VERMES, *Autentyczna Ewangelia Jezusa, dz. cyt.*, 462.

<sup>38</sup> A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza, dz. cyt.*, s. 383-384. Podobnie zdaje się myśleć M. ROSIK, *Jezus i Jego misja. W kręgu Ewangelii synoptycznych* (SB 5), Kielce 2003, 219-228; J. Homerski nie daje żadnego rozwiązania, choć sygnalizuje problem pochodzenia wersji Mateuszowej (tenże, *Ewangelia według św. Mateusza, dz. cyt.*, 178-179).

wielkiej różnicy, dlaczego więc zwlekał? Właśnie efekt zwłoki, która ma tragiczne następstwa jest tu ważny, bowiem zdaje się, że drobiazgowo dociekania Jezusa spowodowały śmierć dziecka. Tak przynajmniej przekazują tę historię Mk 5,35 i Łk 8,49. Mateuszowa relacja już na początku zawiera informację o tym, że dziewczynka nie żyje (Mt 9,18). Warto podkreślić jeszcze inne różnice między Mt a pozostałymi synoptykami. W Mt brak bardzo istotnego elementu: wezwania Jaira do wiary (Mk 5,36; Łk 8,50). Na wiadomość, że jego córka nie żyje, zwierzchnik synagogi nie reaguje w żaden sposób utrwalony przez ewangelistów. To Jezus mówi do niego: „Nie bój się, jedynie wierz” (w Łk 8,50 jeszcze: „a będzie ocalona”). Mateusz tak opowiada całą scenę, że w momencie wskrzeszenia Jezus jest sam z dziewczynką (Mt 9,25), natomiast w pozostałych Ewangeliach synoptycznych wydarzenie to ma stałą grupę świadków: Piotr, Jakub i Jan oraz rodzice dziecka (Mk 5,40; Łk 8,51). Można odnieść wrażenie, że w Mt 9,18-26 na pierwszy plan zostaje wyeksponowana władza Jezusa nad śmiercią. Włącza on relację o tym cudzie do serii uzdrowień będących świadectwem mesjańskiej godności Jezusa<sup>39</sup>. W Mk 5,21-43; Łk 8,40-56 zaś ważnym motywem jest wiara uczniów Jezusa i rodziców dziewczynki, którzy są właściwymi adresatami cudu. Podobnie wiara jest elementem, na którym opiera się ocalenie („zbawienie”) kobiety uzdrowionej z krwotoku, co zauważa także Mateusz (Mt 9,22; Mk 5,34; Łk 8,48).

Wszyscy trzej ewangelisci podkreślają, że Jezus spotkał się w domu żałoby z drwinami (Mt 9,24; Mk 5,40; Łk 8,53). Użyte tu słowo (καταγελᾶω) oznacza wyśmiewanie się z kogoś, drwiny. Jest to zaskakujące, bowiem prosząc Jezusa o interwencję człowiek o pewnej pozycji społecznej upadł przed Nim na ziemię (Mt 9,18; Mk 5,22; Łk 42) i prosił Go. Śludzy posłani z wiadomością o śmierci dziecka mówią o Nim używając pełnego szacunku tytułu „nauczyciel”, troszcząc się, by nie trudził się bez potrzeby (Mk 5,37; Łk 8,49). Szydzić z kogoś, komu okazywało się tyle szacunku, to wręcz nienormalne. Jak wytłumaczyć tę zaskakującą reakcję ludzi, którzy jeszcze przed chwilą zawodzili i pograżeni byli w najgłębszej żałobie? Ten paradoks podkreślony zgodnie przez wszystkie trzy ewangelie synoptyczne daje się wyjaśnić bardzo dobrze przez obserwację osób, które przeżywają bolesne doświadczenie i spotykają kogoś, kto nie rozumie i nie podziela ich bólu. Jezus zaś zachował się tak, że został odebrany przez żałobników jako osoba nie tylko winna w pewnym sensie całej tragedii (czemu nie przyszedł wcześniej?), ale też kompletnie niewspółczująca ich bólom. Zapewnienie, że „dziecko/dziewczynka nie umarło/-a, ale śpi” (Mt 9,24; Mk 39; Łk 8,54)<sup>40</sup>, wydawało się bowiem albo dowodem braku rozsądku u mówiącego, albo wręcz drwiną z ich tragedii. Ich postawa była więc reakcją na rzekomy brak empatii ze strony Jezusa.

Cała ta sytuacja, jaka miała miejsce w domu Jaira, jest zrozumiała tylko o tyle, o ile uczestnicy tej sceny nie biorą pod uwagę, że Jezus może coś zdziałać w przypadku, gdy nastąpiła już śmierć. Traktowano Go jako uzdrowiciela, natomiast wskrzeszenie osoby zmarłej nie wchodziło w grę, przekraczało oczekiwania i nadzieje tych, którzy byli w domu przełożonego synagogi. Opowiadanie Mateuszowe staje się na tym tle niezrozumiałe, bowiem w ujęciu tej Ewangelii oczekiwanie, że Jezus jakoś zaradzi sytuacji, jaka

<sup>39</sup> W.F. ALBRIGHT, C.S. MANN, *Matthew*, dz. cyt., 113; J. RADERMAKERS, *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*, t. 2, dz. cyt., 127-128.

<sup>40</sup> Znamy tekst, w których czasownik „spać” (καθεύδω) oznacza „umrzeć”, a używany jest w charakterze eufemizmu (1 Tes 5,10). Jest to jednak zbyt słaba podstawa, aby przyjąć to samo znaczenie w perykopie o wskrzeszeniu córki Jaira, a zwłaszcza by na tej interpretacji budować rozumienie cudu.

zaistniała wraz ze śmiercią dziewczynki, nie mogło wiązać się z jakimkolwiek innym działaniem, jak tylko przywrócenie życia.

Opowiadanie o wskrzeszeniu młodzieńca z Nain jest własnym tekstem św. Łukasza. W opowiadaniu Łukaszowym epizod ten poprzedza wskrzeszenie córki Jaira. Perykopa ta zawiera wyraźny cytat z 1 Krl 17,23. Jest to opowiadanie o wskrzeszeniu przez proroka Eliasza, syna wdowy, która gościła go w Sarepcie (1 Krl 17,17-24). Naturalne więc w kontekście podobieństwa między perykopami zdaje się odniesienie do prorockiego charakteru misji Jezusa (Łk 7,16). Warto jednak zwrócić uwagę na spontaniczny charakter działania Jezusa w tej scenie, co charakterystyczne jest dla hellenistycznej literatury o działalności „Bożych mężów”<sup>41</sup>. Eliasz jest wyraźnie sprowokowany pretensjami matki (1 Krl 17,18) i jest zainteresowany tym, by odwdziżyć się kobiecie, która nie tylko okazała mu pomoc, ale uznała jego prorocką godność. Podobny charakter ma opowiadanie o wskrzeszeniu dziecka Szunemitki (2 Krl 4,18-37). To, że opowiadanie o cudzie jest bardziej podobne do 1 Krl 17,17-24, łatwo zrozumieć, bowiem relacja o cudzie Elizeusza pokazuje, że moc tego proroka odpowiada tylko częściowo mocy Eliasza (por. 2 Krl 2,9). Jezus zaś dokonuje cudu i łatwiej, i w sposób bardziej bezinteresowny, niż sam Eliasz.

Reakcja matki na śmierć syna jest też odmienna, niż w opowiadaniach deuteronomistycznego historiografa. Wdowa z Sarepty zarzuca Eliaszowi, że spowodował śmierć jej syna jako znak prorocki wskazujący na jej winę (1 Krl 17,18), a Szunemitka skierowała do Elizeusza pretensję, że zwiódł ją w okrutny sposób wyblągawszy jej dziecko, które zmarło (2 Krl 4,28)<sup>42</sup>. Tymczasem wdowa z Nain przyjęła swój los z rezygnacją, po prostu płacząc (czasownik *κλαίω*, który oznacza pogrzebowe zawodzenie, rytualną żałobę). Jest to zrozumiała pod każdym względem reakcja matki na śmierć syna, samotnej kobiety wobec odejścia tego, którego wychowywała z wielkim poświęceniem, by w końcu to chłopiec zapewnił jej utrzymanie i wziął na siebie ciężar odpowiedzialności za rodzinę. Jezus nie tyle zabrania matce żałoby, ile raczej przygotowuje ją na to, czego ma dokonać, a czego kobieta zupełnie się nie spodziewa<sup>43</sup>. Chce jej i innym uczestnikom tej sceny pokazać, że nie powinni patrzeć na śmierć, jako na absolutny koniec życia. W Łukaszowym ujęciu bowiem „Jezus jest Zbawicielem już w chwili śmierci”, a „godzina śmierci jest już chwilą paruzji Chrystusa”<sup>44</sup>.

Najśłynniejszym chyba przykładem żałoby w Nowym Testamencie jest scena, w której sam Jezus płacze nad grobem przyjaciela (J 11,35). Jednocześnie żałobne zawodzenie siostry zmarłego i ludzi zgromadzonych przy grobie Łazarza, budzi gniew Jezusa<sup>45</sup>. Opowiadanie to jest bardzo podobne, jeśli chodzi o rozwój wydarzeń, do wskrzeszenia córki

<sup>41</sup> J. CZERSKI, *Jezus Chrystus w świetle ewangelii synoptycznych* (OBT 42), Opole 2000, 192-194; M. ROSIK, *Ewangelia Łukasza a świat grecko-helleński. Perspektywa literacka i ideologiczna*, Wrocław 2009, 104.

<sup>42</sup> Związki tej perykopy Łukaszowej z cyklami o prorokach por. J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke I-IX* (AB 28), New York i in. 1981, 656.

<sup>43</sup> M. ROSIK (tenże, *Ewangelia Łukasza a świat grecko-helleński, dz. cyt.*, 235) czy F. Gryglewicz (tenże, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp-przekład-komentarz* [PŚNT 3/3], Poznań-Warszawa 1974, 167 podkreślają tu miłosierdzie jako motyw działania Jezusa.

<sup>44</sup> P. ŁABUDA, *Śmierć i życie po śmierci wg Ewangelii św. Łukasza* (W kręgu słowa 2), Tarnów 2007, 175.

<sup>45</sup> W. LINKE, "Wzruszenie czy zdenerwowanie Jezusa? Uwagi do tłumaczenia J 11,33.38, czyli tłumacz samotny wobec tradycji", STV 46(2008) nr 1, 21-38.

Jaira. I tu Jezus zwleka (długi czas spędzony poza Judeą, por. J 11,3-16), przy czym zwłoka ta staje się przedmiotem oskarżenia go przez Martę (w. 21), Marię (w. 32) i Żydów (w. 37). Także w tym opowiadaniu Jezus nie podważa humanistycznego sensu żałoby i smutku po stracie kogoś bliskiego. Na pierwszy plan jednak wysuwa kwestię wiary w Niego jako w kogoś, kto jest „zmartwychwstaniem i życiem” (w. 25). Względność granic śmierci („kto we mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie”, w. 25) także i tu przedstawiona jest przy pomocy przeciwstawienia snu – śmierci (w. 11). Opowiadanie o wskrzeszeniu Łazarza zawiera najbogatszą gamę uczuć, jakie nawiedzają postacie biorące udział w wydarzeniach. Jest syntezą teologicznych idei, jakie wypracowane zostały przez synoptyków. Ponadto precyzyjniejszy jest też język teologiczny. Zasadniczy sens pozostaje jednak ten sam: żałoba nie może stać się rozpaczą, gdy wierzy się w Jezusa, który jest Panem życia.

## 2.2. Uczniowie Jezusa wobec śmierci najbliższych

Wspólnota kościelna rodzi więzi międzyludzkie, które nie muszą być słabsze, ani mniej wartościowe niż więzi rodzinne. Łatwo więc zrozumieć, że śmierć siostr i braci w wierze była źródłem prawdziwego smutku. Taką wspólnotę kościelną w żałobie pokazuje epizod z Dziejów Apostolskich (Dz 9,36-42). Perykopa poprzedzająca ukazuje Piotra w momencie uzdrowienia bardzo podobnego do uzdrowienia paralytyka przez Jezusa (Dz 9,32-35, por. Mt 9,6-8 i par.), natomiast interesujące nas opowiadanie następane bliskie jest relacjom o wskrzeszeniu córki Jaira. Piotr został wezwany z Liddy do Jafy, by wskrzesić zmarłą chrześcijankę Dorkas. Zgromadzone kobiety płakały (w. 39), a więc nie tyle odprawiły rytualną żałobę, ile raczej dawały wyraz swemu żalowi, że odeszła osoba tak dobra, i wrażliwa na potrzeby innych. Gesty Piotra przypominają działania Jezusa w domu Jaira. Ideą tekstu jest więc przekonanie, że odejście Jezusa do nieba nie oznacza, że wspólnota kościelna jest zdana sama na siebie. Dz 2,43 (idealizujące wspólnotę jerozolimską *sumarium*) przedstawia apostołów jako pośredników „cudów i znaków”. Podobne wyrażenie znajdujemy w Dz 5,12. Charakterystyczne jest to, że w obydwu przypadkach mowa jest o tym, iż te „cuda i znaki” dzieją się przez apostołów pośród wspólnoty kościelnej. Podkreślają one, że apostołowie są efektywnym znakiem obecności Boga w tej wspólnotie. Bowiem to sam Bóg jest w historii zbawienia wykonawcą „cudów i znaków” (Dz 2,19.22; 4,30; 15,2). Jeżeli dokonują ich postacie ze Starego Testamentu (Mojżesz – 7,36) lub pierwsi chrześcijanie: Szczepan (6,8) czy Paweł i towarzysze (14,3), to tylko dlatego, że moc Boża działa przez nich. Przykłady takiego działania właśnie poprzez Piotra ukazują perykopy o uzdrowieniu Eneasza i wskrzeszeniu Dorkas. Jest to ważne także z tego względu, że przygotowują one serię wydarzeń, poprzez które Piotr dokona przełomu w stosunku wspólnoty chrześcijańskiej do pochodzących ze środowiska pogańskiego „bojących się Boga”. Kwestia ta dzieliła pierwotny Kościół, dlatego ważne było dla autora Dziejów Apostolskich, aby ukazać Piotra jako prawdziwą głowę Kościoła wyposażoną w łaskę Boga, zdolną kontynuować misję Jezusa. Właśnie ta świadomość, że Jezus jest poprzez apostołów obecny w Kościele, sprawia, że po śmierci Dorkas żałoba nie jest bardzo emocjonalna.

Zwieńczeniem naszych rozważań jest Pawłowe nauczanie dotyczące reakcji na śmierć chrześcijan w kościele w Tessalonice (1 Tes 4,13-14). Oto przekład tego tekstu:

<sup>13</sup>*Nie chcemy, żebyście nie wiedzieli, bracia, co do umierających, żebyście nie smucili się, jak pozostali nie mający nadziei.* <sup>14</sup>*Jeśli wierzymy, że Jezus umarł i powstał, tak też Bóg zmarłych z powodu Jezusa poprowadzi z Nim.*

Zwrot początkowy jest podobny, jak w Rz 1,13; 11,25; 1 Kor 10,1; 12,1; 2 Kor 1,8. Poza tymi pismami zwrot ten w Nowym Testamencie nie występuje, co pozwala nam uznać go za własny, charakterystyczny dla Pawła element stylu. Jego użycie prezentuje szczerą intencję Pawła i jego współpracowników, dobrą wiarę, w której przekazali oni nauki mieszkańcom Tesaloniki. Paweł chce zapewnić o własnej szczerości, jak czynił to zarówno w odniesieniu do przebiegu misji oraz do jego nauczania<sup>46</sup>. Harmonizuje to z tonem obszernej wypowiedzi poświęconej stosunkowi Pawła do wspólnoty w Tessalonicach (1 Tes 2,1-16).

Tłem refleksji Pawłowej zdają się być wątpliwości co do szczerości apostołów chrześcijańskich<sup>47</sup>. Nie da się też wykluczyć konsekwencji przyjęcia wiary chrześcijańskiej jako przyczyny śmierci tych, którzy spoczywają (τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ, w. 14). Paweł mówi zresztą wprost o prześladowaniach, które dotknęły wspólnotę w Tessalonicach (1 Tes 2,14, por. 1,6)<sup>48</sup>. Użycie czasownika κοιμάομαι w sensie „jestem martwy” występuje nierównomiernie w Nowym Testamencie. U synoptyków w omawianym znaczeniu pojawia się tylko raz (Mt 27, 52), choć w znaczeniu „śpię”, „spoczywam” występuje w Mt 28,13; Łk 22,45. U Jana trudno powiedzieć, że sensy tego czasownika dają się oddzielić, bo w J 11,11n właśnie dwuznaczność wyrażenia jest wyeksponowana i dopiero rzeczownik κούμησις w J 11,13 ujednoznacznia rozumienie czasownika. Dzieje Apostolskie używają tego znaczenia dwukrotnie (Dz 7,60; 13,36), przy jednym użyciu znaczenia „spać” (Dz 12,6). W listach katolickich czasownik ten pojawia się tylko raz i to w interesującym nas znaczeniu (2 P 3,4). W pismach św. Pawła występuje dość często i tylko w znaczeniu „jestem martwy” (1 Kor 7,39; 11,30; 15,6.18.20.51; 1 Tes 4,13.14.15). Znacznie częściej pojawia się jednak czasownik ἀποθνήσκω, który jest bardziej dosadny i jednoznaczny. Czasownik κοιμάομαι używany jest więc jako eufemizm<sup>49</sup> stosowany w grece literackiej już od czasów Homera, ale obecny także w hellenistycznych papirusach demotycznych. Perykopa, którą się zajmujemy, używa zróżnicowanego słownictwa dotyczącego śmierci (κοιμάομαι, ἀποθνήσκω, νεκρός). Przy użyciu interesującego tu nas eufemizmu

<sup>46</sup> Pogląd M. Bednarza, iż chodzi tu tylko o podkreślenie nowości tematu, wydaje się zbyt ogólnikowy (tenże, 1-2 *List do Tesaloniczan. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz* [NKB NT 12], Częstochowa 2007, s. 324).

<sup>47</sup> W. Kic sugeruje tu związek jaki słuchacze Pawła z Tesaloniki mogli widzieć między działalnością Pawła a wystąpieniami wędrownych filozofów, którzy nie cieszyli się dobrą opinią, gdyż kierowali się chęcią zysku, nie dbali zaś o to, jakie efekty będzie mieć ich nauczanie zastosowane przez słuchaczy w praktyce (tenże, *Misja macedońska Pawła Apostoła w świetle źródeł archeologicznych*, Kraków 2006, s. 255-256). Idzie tu za analizą A. MALHERBE, "Gentle as a Nurse: The Cynic Background to 1 Tess". *NTest* 12(1970), 203-217, zwł. s. 208.

<sup>48</sup> Kto był odpowiedzialny za organizację prześladowań? Klimat 1 Tes 2,14nn jest bardzo konfrontacyjny względem Żydów. Zdaje się więc uzasadnione interpretowanie οἱ Ἰουδαῖοι w tym wersecie przez „Judejczy” (por. G.M. SOARES-PRABHU, "Pierwszy List do Tesaloniczan". *MKPŚ*, s. 1561; D.H. STERN, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004, 844), a οἱ συμπεῖ τέτται to Żydzi mieszkający z Tesalonice (por. J. STĘPIEŃ, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie* [PŚNT IX] s. 152; J.T. FORESTELL, "The Letters to the Thessalonians". *JBC*, t. 2, s. 230; R.F. COLLINS, "Pierwszy List do Tesaloniczan". *KKB*, s. 1425; C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, 453). Jest to interpretacja także zgodna z Dz 17,5. Nie przyjmuje jej np. F.F. Bruce, (*1 & 2 Thessalonians* [WBC 45], Dallas 1998, *Further Thanksgiving* [1 Thess 2:13-16], Comments, wersja elektroniczna).

<sup>49</sup> Użycie eufemizmu w Biblii, zob. R.J. COGGINS, "Eufemizm". *Słownik Hermeneutyki Biblijnej*, Warszawa 2005, 176-177.

Paweł mówi tylko o zmarłych chrześcijanach, natomiast mocniejsze wyrażenie rezerwuje dla śmierci Jezusa (Ἰησοῦς ἀπέθανεν). Postawienie problemu w 1 Tes 4,13 jest więc bardzo delikatne. O zmarłych chrześcijanach mówi tak, jak Mateusz mówi o „świętych” (Mt 27,52), Łukasz o Szczepanie (Dz 7,60) czy Dawidzie (Dz 13,36) a autor 2 Listu Piotra o patriarchach (2 P 3,4). Chodzi więc o pełne szacunku ukazanie problemu związanego z rozczarowaniem, którego źródłem było panowanie śmierci zamiast spodziewanego triumfalnego powrotu Chrystusa.

W tekście Pawłowym wyraźnie zarysowana jest wspólnota losu Jezusa i tych, którzy z jego powodu zakończyli życie ziemskie. Jak „Jezus umarł i powstał” (Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, 1 Tes 4,14), tak też „przez Chrystusa” (ἐν Χριστῷ, w. 16) powstaną zmarli (οἱ νεκροί). Użycie tutaj rzeczownika, który jest raczej omijany w tym tekście ze względu na swą dosłowność, ma uwydatnić kontrast ze zmartwychwstaniem (ἀνὰ στήσονται)<sup>50</sup>. Interwencja Boga w formie przyjścia na ziemię, paruzja, jest ukierunkowana na to, by wierzący w Chrystusa mogli doświadczyć pełnej komunii z Nim. Myśl z 1 Tes 4,15, że „my, żyjący pozostawieni na przyjście Pana, wcale nie wyprzedzimy zmarłych”, jest podana z najwyższą klauzulą autorytatywności, jak słowo Pańskie. Chrześcijański Apostoł zaś skupia się na trwałości związku wierzącego z Jezusem. Paruzja pozostaje elementem wtórnym, zależnym może od tła judaistycznego. Wskazuje się bowiem, że wiara w paruzję może mieć judaistyczne korzenie<sup>51</sup>. U Pawła jednak ma ona zdecydowanie chrystologiczny charakter (1 Tes 2,19; 3,13; 5,23)<sup>52</sup>.

### 3. Wnioski

Przejrzeliśmy liczne teksty Starego i Nowego Testamentu mówiące o przeżyciach po śmierci kogoś bliskiego. Mogliśmy się przekonać, że Biblia nie wyklucza żałoby ani bólu spowodowanego stratą osoby bliskiej. Jednak nie można tej sytuacji przeżywać zamykając się i odrzucając nadzieję, jaką Bóg dał wierzącym. Dla chrześcijan ta wiara opiera się na zbawczym dziele, a przede wszystkim na paschalnym przejściu Jezusa Chrystusa ze śmierci do życia. Z Jezusem śmierć nie jest już bezwzględny końcem życia, ale snem, z którego On każdego jest w stanie obudzić. Jezus jest naszą nadzieją, która zwłaszcza w dniach bólu i smutku staje się potrzebna i dojrzewa. Wiara rodzi się wtedy, gdy bezwzględny bieg wydarzeń burzy świat, w jakim przywykliśmy żyć, świat, którego fundamentalnym składnikiem była obecność naszych bliskich. Gdy w świecie tym powstają bolesne wyrwy, możemy albo rozpaczać, albo wierzyć.

---

<sup>50</sup> Zwraca się uwagę, że popularny w Tesalonice kult Kabejrosa mógł stanowić przygotowanie do spopularyzowania się idei zmartwychwstania w tym mieście, na co mogły mieć wpływ zmiany społeczne („przejęcie” tego pierwotnie plebejskiego kultu przez lokalną elitę społeczną), por. W. KIC, *Misja macedońska Pawła, dz. cyt.*, 258.

<sup>51</sup> A. OEPKE, παρουσία, πάρεμι, TWNT t. 5, s. 928-929, przytacza dość bogatą dokumentację. Nie cała odnosi się ona do paruzji. Zdaje się, że paruzję Boga znaleźć można tylko w 1 Hen 1,4,9; 25,3. Potwierdza to C. Rowland, który wskazuje na ideę paruzji Boga (1 Hen 1,9), (zob. "Paruzja". *Słownik Hermeneutyki Biblijnej*, Warszawa 2005, 657-660). Paruzja Syna Człowieczego w 1 Hen 46 czy Mesjasza w 4 Ezdr 7,28-29.

<sup>52</sup> W. LINKE, "Zmartwychwstanie Chrystusa i nasze według św. Pawła". w: „Dla mnie żyć to Chrystus!”. *Rok świętego Pawła w Parafii św. Jakuba w Skierniewicach*, red. J. PIETRZYK - M. SZMAJDIŃSKI, Skierniewice 2009, 78-83.

## WHY JESUS DIDN'T ALLOW FOR MOURNING OVER DEADS?

### BIBLICAL REACTIONS TO DEATH OF A CLOSE PERSON

#### *Summary*

The article is an attempt to interpret Jesus' sayings concerning grief and also the early Christians' demeanour in front of death. We try to show it at the background of ancient Near East culture (like Epic of Gilgamesh, ugaritic stories of Baal) and of the Old Testament. It's an anthropological and cultural point of view concentrating on existential attitudes and individual ways of experiencing close persons' death rather than on funeral rites. This review allows seeing Jesus' and Christians' demeanour as a result of transforming cultural interpretation of death by the ideas of eternal life and resurrection of the body.