

O. LESŁAW DANIEL CHRUPCAŁA OFM

## MODLITWA PORANNA JEZUSA (Mk 1,35)

Ewangelista Marek zamknął pierwszy dzień misji publicznej Jezusa w ramach jednego dnia (Mk 1,21-39). Po przybyciu do Kafarnaum Jezus udał się w szabat do synagogi, gdzie najpierw nauczał, a następnie uzdrowił człowieka opętanego przez złego ducha (ww. 21-28). Później poszedł w towarzystwie dwóch uczniów do domu Szymona i Andrzeja, gdzie uleczył z gorączki teściową Szymona (ww. 29-31). Z nastaniem wieczoru, podczas gdy wszyscy mieszkańcy miasta tłoczyli się przed drzwiami domu, przynoszono do Jezusa wielu chorych i opętanych, a On ich uzdrawiał i egzorcyzmował (ww. 32-34). Po tak pracowicie spędzonym dniu, który przeciągnął się zapewne do późnych godzin nocnych, Jezus musiał być niewątpliwie zmęczony i Jego strudzone ciało domagało się zasłużonego odpoczynku. Tymczasem zamiast długim snem Jezus zakończył pierwszy dzień swojej działalności modlitwą w nader nietypowej scenarii. „Nad ranem, gdy jeszcze było ciemno, wstał, wyszedł i udał się na miejsce pustynne, i tam się modlił” (w. 35). Jeżeli fragment Mk 1,21-39 ma charakter programowy – jak twierdzą bibliści – i nakreśla kontury dalszej misji Jezusa, to obok nauczania, uzdrawiania chorych i wyrzucania złych duchów nieodłącznym elementem tego działania będzie również modlitwa<sup>1</sup>.

### I. MOTYW MODLITWY W EWANGELII ŚW. MARKA

Na podstawie danych statystycznych i porównania z innymi synoptykami można by dojść do wniosku, że modlitwa nie była szczególnym przedmiotem

---

<sup>1</sup> „Gebet und Verkündigungsauftrag stehen in einem unlöslichen Zusammenhang”, J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, t. 1: *Mk 1-8,26*, Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 2, cz. 1 [EKK II/1], Zürich – Einsiedeln – Köln 1978, s. 88.

zainteresowania Marka<sup>2</sup>. Pod tym względem niekwestionowany prymat dzierży bez wątpienia Łukasz, którego słusznie okrzyknięto „Ewangelistą modlitwy”<sup>3</sup>. Nie powinien zatem dziwić fakt, że uwaga biblistów koncentruje się w głównej mierze na modlitwie w literackim dziele Łukasza<sup>4</sup>. Ten sam temat w Ewangeliach św. Marka podejmowany jest niezwykle rzadko<sup>5</sup> i z reguły można go spotkać w opracowaniach, które szeroko naświetlają modlitwę Jezusa w Ewangeliach synoptycznych<sup>6</sup>. Pomimo tego negatywnego wrażenia wydaje się jednak, że również Marek, w nie mniejszym stopniu niż Łukasz, przywiązywał wielką

<sup>2</sup> „L’evangelista, pur parlando sia della preghiera in genere come anche della preghiera di Gesù in specie, tocca soltanto occasionalmente questo argomento e non mostra per esso un interesse diretto e di fondo [...]. Marco inoltre, presentando Gesù nella potenza del Figlio dell’uomo, non sente il bisogno di dare molto rilievo e di richiamare frequentemente il fatto di Gesù che prega”, B. PRETE, *Motivazioni e contenuti della preghiera di Gesù nel Vangelo di Luca*, w: G. DE GENNARO (red.), *La preghiera nella Bibbia. Storia, struttura e pratica dell’esperienza religiosa*, Napoli 1983, s. 296. Nieco dalej (s. 306) włoski biblista stwierdza, że w zestawieniu z *summarium* Łk 5,16, gdzie mowa jest o zwyczajach modlitewnych Jezusa, Mk 1,35 jest tylko epizodem w Jego życiu („un episodio tra gli altri della vita del Maestro”).

<sup>3</sup> Lub „narracyjnym teologiem modlitwy” („a narrative theologian of prayer”), jak go określił R.J. KARRIS, *Prayer in Luke-Acts*, w: tenże, *Prayer and the New Testament. Jesus and His Communities at Worship*, Companions to the New Testament, New York 2000, s. 80.

<sup>4</sup> L.D. CHRUPCAŁA, *La prassi orante di Gesù nella catechesi lucana*, Liber Annuus 49(1999), s. 101-136. Podana na końcu tego studium bibliografia (s. 135-136) wzbogaciła się w międzyczasie o kolejne pozycje: M.C. VIGGIANI, *La preghiera nel Vangelo di Luca*, Genova 1999; K.S. HAN, *Theology of Prayer in the Gospel of Luke*, Journal of the Evangelical Theological Society 43(2000)4, s. 675-693; J.B. GREEN, *Persevering Together in Prayer. The Significance of Prayer in the Acts of the Apostles*, w: R.N. LONGENECKER (red.), *Into God’s Presence. Prayer in the New Testament*, Grand Rapids (MI) 2001, s. 183-202; F. MANZI, „Signore, insegnaci a pregare!”. *La preghiera di Gesù secondo Luca*, w: tenże, *Camminava con loro. Gesù e il cristiano nel vangelo di Luca*, Milano 2003, s. 23-38; D. KIM, *Lukan Pentecostal Theology of Prayer. Is Persistent Prayer not Biblical?*, Asian Journal of Pentecostal Studies 7(2004)2, s. 205-217; N. FÖRSTER, *Das gemeinschaftliche Gebet in der Sicht des Lukas*, Biblical Tools and Studies 4, Leuven – Paris – Dudley (MA) 2007.

<sup>5</sup> J. MACCAFFREY, *Prayer and Faith in Mark’s Gospel*, The Clergy Review 71(1986)2, s. 68-71; B.R. CROCKETT, *The Function of Mathetological Prayer in Mark*, Irish Biblical Studies 10(1988)3, s. 123-139; M. VIDOVIĆ, *Preghiera nel Vangelo di Marco. Relazione con Dio e missione tra gli uomini*, PUG. Facultas Theologiae 4014, Romae 1994, ss. 116 (streszczenie pracy doktorskiej); M. ROSIK, *Das Gebet Jesu im Markusevangelium im Licht der jüdischen Überlieferung*, Scriptura Sacra 8-9(2004-2005), s. 83-95.

<sup>6</sup> Np. J. GNILKA, *Jesus und das Gebet*, Bibel und Leben 6(1965), s. 79-91; W. EGGER, *Das Gebet Jesu nach den synoptischen Evangelien*, Innsbruck 1973; J. GIBLET, *La prière de Jésus*, w: H. LIMET, J. RIES (red.), *L’expérience de la prière dans les grandes religions*, Louvain 1980, s. 261-273; I. DE LA POTTERIE, *La preghiera di Gesù nei vangeli*, w: G. DE GENNARO (red.), *La preghiera nella Bibbia...*, dz. cyt., s. 41-65; J.M. CASCIARO, *La oración de Jesús en los Evangelios sinópticos*, Scripta Theologica 23(1991)1, s. 215-227; E. RAU, *Jesus und das Gebet*, w: F. GREEN (red.), *Um der Hoffnung willen. Praktische Theologie mit Leidenschaft*, Kirche in der Stadt 10, Hamburg 2000, s. 328-335; R. FILIPPINI, „Signore, insegnaci a pregare” (*Lc 11,1*). *La preghiera di Gesù e dei discepoli*, w: R. BURIGANA I IN. (red.), *Dall’amicizia al dialogo. Saggi in onore di monsignor Alberto Ablondi*, Roma 2004, s. 45-60.

wagę do modlitwy, zwłaszcza do modlitwy prywatnej Jezusa, aczkolwiek w nieco inny sposób dał temu wyraz w swojej Ewangelii.

Słownictwo Marka odnośnie do modlitwy w rzeczywistości nie jest wcale ubogie. Jeżeli ograniczymy się tylko do terminologii podstawowej, nietrudno zauważyć, że w Ewangelii Markowej czasownik *proseucomai* («modlić się, prosić») pojawia się 10 razy (Mt – 15; Łk – 19), natomiast rzeczownik *proseuch*, («modlitwa») występuje 2 razy (Mt – 2; Łk – 3). Poza tym, zważywszy na to, że Ewangelia Marka jest znacznie krótsza od pozostałych synoptyków (16 rozdziałów Marka wobec 24 rozdziałów Łukasza i aż 28 rozdziałów Mateusza), można wręcz zaryzykować twierdzenie, że proporcjonalnie rzecz biorąc, temat modlitwy został w niej zaakcentowany dostatecznie mocno<sup>7</sup>.

Poniższa prezentacja tekstów Marka o modlitwie w porządku chronologicznym pozwoli nam nie tylko uchwycić różnice w podejściu Ewangelistów do tego tematu, ale również cechy własne Markowej parenezy o modlitwie.

– Mk 1,35: „Nad ranem, gdy jeszcze było ciemno, wstał, wyszedł i udał się na miejsce pustynne, i tam się modlił (*proshuceto*)”. Mateusz pominął to zdanie (oraz cały epizod Mk 1,35-39), Łukasz natomiast opuścił w wierszu paralelnym (Łk 4,42) wzmiankę o modlitwie porannej Jezusa, prawdopodobnie ze względu na swoją specyficzną wizję teologiczną<sup>8</sup>. Niemniej tradycja modlitwy Jezusa w miejscach pustynnych była mu dobrze znana, co jasno potwierdza streszczenie (*summarium*) Łk 5,16, gdzie słychać echo Mk 1,35 i Mk 1,45.

– Mk 6,46: po pierwszym rozmnożeniu chleba, które wydarzyło się o „późnej porze” dnia (Mk 6,35; Mt 14,15 precyzuje, że był już „wieczór”), Jezus rozstał się ze swoimi uczniami i „odszedł na górę, aby się modlić (*proseuxasqai*)” (Mt 14,23 z podkreśleniem „samotnej” modlitwy Jezusa). Osobista modlitwa Jezusa musiała zatem trwać kilka godzin i przeciągnęła się do czwartej straży nocnej (od trzeciej do szóstej rano), czyli aż do poranka. Łukasz, choć w swoim opisie rozmnożenia chleba (Łk 9,12-17) nie wspomina o modlitwie Jezusa (tak samo jak J 6,15), znał jednak doskonale upodobanie Jezusa do modlitwy na górze (Łk 6,12; 9,28-29).

– Mk 9,29: niepowodzenie uczniów przy próbie uzdrowienia epileptyka Marek tłumaczy brakiem modlitwy, co jednoznacznie potwierdza wypowiedź Jezusa: „Ten rodzaj [demonów] można wyrzucić tylko modlitwą (*proseuchē*)”. Zdanie to nie ma odpowiednika u Łukasza, z kolei autentyczność wiersza paralelnego Mt 17,21, którego brakuje w czołowych rękopisach, słusznie budzi wątpliwości krytyków.

– Mk 11,17: po wypędzeniu przekupniów ze świątyni Jezus przypomniał świadkom tego zdarzenia podstawową rolę przybytku jerozolimskiego, cytując zamysł Boży zapisany przez proroka Izajasza (56,7): „Mój dom ma być domem

<sup>7</sup> Procentowo – jak wynika z obliczeń przeprowadzonych przez A. BELANO (*Il Vangelo secondo Marco. Traduzione e analisi filologica*, Roma 2008, s. 130) *proseucomai* stanowi 0,082% wszystkich słów użytych w Ewangelii Mateusza, 0,098% u Łukasza i 0,088% u Marka.

<sup>8</sup> Zob. L.D. CHRUPCAŁA, *La prassi orante di Gesù...*, art. cyt., s. 108-110.

modlitwy (proseuchj) dla wszystkich narodów” (Mt 21,13; Łk 19,46). Obok synagogi świątynia była najważniejszym ośrodkiem kultu żydowskiego w czasach Chrystusa. Znamienny jest wszakże fakt, że Ewangelisci nie mówią nigdzie wprost o modlitwie Jezusa w tych miejscach i przemilczenie to można różnie interpretować. Jest jednak wielce prawdopodobne, że Jezus niejednokrotnie uczestniczył w uroczystych ceremoniach w świątyni i brał udział w liturgii synagogałnej sprawowanej w szabat, co dobrze obrazuje opis Łk 4,16-30. Tradycja ewangeliczna zgodnie zaświadcza, że głównym celem pobytu Jezusa zarówno w świątyni, jak i w synagodze było nauczanie (np. Mk 1,21.39; 6,2; 12,35.38). Brak wzmianki o Jego modlitwie w tych miejscach może więc sugerować, że Jezus przywiązywał szczególną wagę do modlitwy prywatnej i spontanicznej w przeciwieństwie do modlitwy oficjalnej i wspólnotowej. Przykładem tego drugiego rodzaju modlitwy, który jako jedyny zarejestrowały Ewangelie, jest błogosławieństwo odmawiane przed posiłkiem (Mk 6,41; 8,6-7: błogosławieństwa przed pierwszym i drugim rozmnożeniem chleba; 14,22-23: błogosławieństwa nad chlebem i winem w czasie Ostatniej Wieczerzy).

– Mk 11,24-25: epizod z drzewem figowym dał Jezusowi okazję do przypomnienia uczniom o konieczności podparcia modlitwy silną wiarą i o wymogu przebaczenia innym, od czego zależy przebaczenie Ojca: „Wszystko, o co w modlitwie prosicie (proseucesqe), stanie się wam, tylko wierzcie, że otrzymacie” (Mt 21,22). A kiedy stajecie do modlitwy (proseucomenoi), przebaczcie, jeśli macie co przeciw komu, aby także Ojciec wasz, który jest w niebie, przebaczył wam wykroczenia wasze” (zob. Mt 6,14; Łk 11,4).

– Mk 12,40a: oprócz innych występków Jezus zgnił również uczonych w Piśmie za to, że „dla pozoru odprawia[li] długie modlitwy (proseucomenoi)” (Łk 20,47; zob. Mt 6,7-8). Krytyka ta nie odnosiła się bezpośrednio do czasu poświęcanego modlitwie, lecz miała na względzie obłudną gadatliwość uczonych żydowskich, którzy w ten sposób chcieli wykazać się wielką pobożnością, aby zaskarbić sobie szacunek i życzliwość ludzi<sup>9</sup>. Jezus nie miał nic przeciwko długiej modlitwie (zob. powyżej Mk 6,46, ale także Mk 1,35; ponadto Łk 6,12: „całą noc spędził na modlitwie do Boga”). Piętnował jedynie hipokryzję i zewnętrzne pozory religijności (zob. Mk 7,6 i Mt 6,5).

– Mk 13,18: przepowiadając uczniom przyszłe zburzenie Jerozolimy, Jezus nie omieszkiał zarazem pouczyć ich o tym, jak będą mogli zmniejszyć straszliwe skutki tego wydarzenia: „A módlcie się (proseucomenoi), żeby to nie przypadło w ziemie” (Mt 24,20 oraz dodatek o ucieczce w szabat; Łukasz nie uwzględnił tej wypowiedzi w swoim dziele).

– Mk 14,32.35.39: w dramatycznej scenie modlitwy w Getsemani Ewangelista trzy razy dotyka tematu samotnej modlitwy Jezusa na uboczu: „A kiedy przyszli do ogrodu zwanego Getsemani, rzekł Jezus do swoich uczniów:

<sup>9</sup> Zob. J. DUPONT, *Jésus et la prière liturgique*, La Maison-Dieu 95(1968)3, s. 16-49; przedruk w: F. NEIRYNCK (red.), *Études sur les évangiles synoptiques*, Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium [BETL] 70a, t. 1, Leuven 1984, s. 166.

«Usiądźcie tutaj, Ja tymczasem będę się modlił (proseuχwmai)». [...] I odszedłszy nieco dalej, upadł na ziemię i modlił się (proshuçeto), żeby – jeśli to możliwe – ominęła Go ta godzina. [...] Odszedł znowu i modlił się (proshuχato), powtarzając te same słowa”. Od wersji Marka nie różni się zasadniczo opis Mateusza (Mt 26,36-46), gdzie również jest mowa o trzykrotnej modlitwie Jezusa. Podobnie czyni Łukasz, choć jego relacja, wzbogacona o własne źródło, odbiega w niektórych szczegółach od reszty synoptyków (Łk 22,39-46).

– Mk 14,38: w tym samym epizodzie Jezus skierował do uczniów słowa napomnienia: „czuwajcie i módlcie się (proseucesqe), abyście nie ulegli pokusie”. Identyczną wersję podaje Mt 26,41, natomiast paralelny wiersz Łk 22,46 jest lekko zmieniony (Łukasz zupełnie pominął wątek czuwania) i figuruje na samym końcu zdarzenia.

To szerokie spojrzenie na Markowe teksty o modlitwie upoważnia do wyciągnięcia kilku wniosków. (1) Ewangelia Marka, uważana za najstarszą, podjęła jako pierwsza ważny temat modlitwy, który został później rozwinięty przez pozostałych synoptyków na bazie własnych źródeł (dotyczy to zwłaszcza Łukasza). (2) W centrum zainteresowania Marka znajduje się fakt modlitwy Jezusa (Mk 1,35; 6,46; 14,32.35.39) i Jego nauczanie o modlitwie (Mk 9,29; 11,17.24-25; 12,40; 13,18; 14,38), prawie nieobecne natomiast są informacje o treści Jego modlitw (wyjątek stanowi tu jedynie Mk 14,35; zob. też Mk 15,34: wołanie Jezusa z krzyża), które podają inne Ewangelie (Mt 6,9-13; Łk 11,2-4: *Pater noster*; Mt 11,25-27; Łk 10,21-22: hymn uwielbienia; Łk 22,32; 23,34.46; J 11,41-42; 12,27-28; 17: modlitwa arcykapłańska), czym zaskarbiły sobie niewątpliwie uwagę egzegetów. (3) Opisując modlitwę Jezusa, Marek kładzie szczególny nacisk na okoliczności modlitwy: czas, miejsce i samotność Jezusa. W ten sposób Ewangelista daje poniekąd czytelnikowi do zrozumienia, że pobożność Jezusa, która objawiała się w niekonwencjonalnych zwyczajach modlitewnych, miała bardzo specyficzny charakter i wyróżniła Go w ówczesnym środowisku religijnym<sup>10</sup>.

## II. TERMINARZ I TOPOGRAFIA MODLITWY CODZIENNEJ W CZASACH CHRYSYTA

Spółczeństwo żydowskie w I wieku było mocno zróżnicowane (faryzeusze, saduceusze, essenejcy, diaspora hellenistyczna). Tym chyba należy tłumaczyć, że liturgia żydowska w tym okresie w znacznym stopniu nie była jeszcze uporządkowana, co nastąpiło dopiero w późniejszym stadium za przyczyną rabinów. Po zakończeniu wygnania babilońskiego (początek VI wieku przed Chr.) Żydzi odbudowali w Jerozolimie świątynię (tzw. druga świątynia), która stała

---

<sup>10</sup> Panoramiczne ujęcie tej problematyki w opisach ewangelicznych, zob. I. DE LA POTTERIE, *Zewnętrzny kontekst modlitwy Jezusa*, w: tenże, *Modlitwa Jezusa. Mesjasza – Sługi Bożego – Syna Bożego*, Myśl Teologiczna 6, Kraków 1987, 1996, s. 17-36.

się centrum ich kultu. Była ona zarówno miejscem składania ofiar, jak i „domem modlitwy” (Iz 61,7; zob. Mk 11,17 i paral.)<sup>11</sup>. Równocześnie lud Izraela gromadził się regularnie, zwłaszcza w szabat, w synagogach, które po świątyni uważano za najodpowiedniejsze miejsce do lektury i medytacji Piśma<sup>12</sup>. Poza tym Żydzi modlili się oczywiście w zaciszu domowym. W tym względzie istnieją jednak rozbieżne opinie<sup>13</sup>, choć większość badaczy jest zdania, że modlitwy prywatne odmawiano wieczorem i rano. Taki zwyczaj praktykowała już biblijna heroina Judyta (Jdt 12,5-8; 13,3.10). Nie wiadomo jednak, czy formuła wieczornej i porannej modlitwy żydowskiej, głęboko zakorzeniona w powszechnej świadomości religijnej<sup>14</sup>, wiązała się ze świątynnym obrzędkiem ofiarnym, czy też istniał już wtedy zwyczaj modlitwy codziennej w trzech porach dnia, który później spopularyzowali rabini. Żydzi musieli zapewne pamiętać o słowach psalmisty: „A ja wołam do Boga i Pan mnie ocali. Wieczorem, rano i w południe narzekam i jęczę, a głosu mego [On] wysłucha” (Ps 55 [54],17-18); i o wzorowej postawie proroka Daniela: „Trzy razy dziennie [Daniel] padał na kolana, modląc się i uwielbiając Boga. [...] [Zwierzchnicy donieśli królowi]: «Trzy razy dziennie odmawia swoje modlitwy»” (Dn 6,11c.14c). Również apokryf Starego Testamentu, *2 Księga Henocha*, napisany zapewne w Egipcie przez hellenistycznego Żyda na początku I wieku, zachęcał do modlitwy w trzech porach dnia: „Dobrze jest wejść rano, w środku dnia i wieczorem do przybytku Pańskiego, na chwałę twojego Stwórcy” (51,4). Trudno powiedzieć, w jakim stopniu przykłady te wpłynęły na obyczaje religijne Izraelitów żyjących w czasach Chrystusa. Tak czy inaczej, o ile sprawa mo-

<sup>11</sup> Zob. S. ZEITLIN, *The Temple and Worship: A Study of the Development of Judaism. A Chapter in the History of the Second Jewish Commonwealth*, *The Jewish Quarterly Review* 51(1961)3, s. 209-241.

<sup>12</sup> Pierwotnie synagoga pełniła różnorakie funkcje: była siedzibą zebrań gminy, lokalnym sądem, szkołą, centrum pomocy socjalnej, ośrodkiem nauczania Tory, ale także miejscem nabożeństw i modlitwy (*bet ha-tefilla* – «dom modlitwy»). Zob. np. A. DEL AGUA PÉREZ, *La sinagoga: orígenes, ciclos de lectura y oración. Estado de la cuestión*, *Estudios Bíblicos* 41(1983)3-4, s. 341-366; A. KASHER, *Synagogues as „Houses of Prayer” and „Holy Places” in the Jewish Communities of Hellenistic and Roman Egypt*, w: D. URMAN, P.V. MCCracken FLESHER (red.), *Ancient Synagogues. Historical Analysis and Archaeological Discovery*, t. 1, New York 1995, s. 205-220; J. JAROMIN, *Synagoga, jaką znał Jezus*, Archeolog czyta Biblię, Wrocław 2008.

<sup>13</sup> „Apart from the question of temple worship, no two authors seem to agree about even the basics of Jewish services and prayer at the time of Christ [...]. Morning and evening prayer seem to have been the most constant and important hours of Jewish prayer”, R.F. TAFT, *Prologue: Christian Prayer in the New Testament and Its Jewish Background*, w: tenże, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office*, Collegeville 1986, 1993<sup>2</sup>, s. 3.

<sup>14</sup> Na temat starożytności grecko-pogańskiej, zob. A. HAMMAN, *La prière chrétienne et la prière païenne, formes et différences*, w: W. HAASE (red.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, t. 2, 23.2, Berlin – New York 1980, s. 1199-1201.

dlitwy żydowskiej nastęrcza pewnych trudności, o tyle jedno nie pozostawia wątpliwości: Żydzi na pewno modlili się w formie oficjalnej i prywatnej<sup>15</sup>.

Idea modlitwy jako obowiązku religijnego, który spada na każdego dorosłego Izraelitę, zrodziła się w judaizmie dopiero po zburzeniu drugiej świątyni<sup>16</sup>. Wtedy też rabini zaczęli łączyć modlitwę codzienną z (upadłym) kultem ofiar-nicznym w świątyni. Jak podaje *Talmud babiloński*: „Patriarchowie ustanowili modlitwy, rabini natomiast dostosowali je do porządku składania ofiar”<sup>17</sup>. Wypada jednak zaznaczyć, że rabini reformatorzy z Jamni (Jawne), gdy reorganizowali podstawy judaizmu po katastrofie roku 70, wcale nie wymyślili nowej i nieznannej dotąd praktyki, lecz zapożyczyli istniejące już pojęcia i formuły dotyczące liturgii modlitwy codziennej od grup dysydenckich, które zerwały z oficjalnym kultem w świątyni i praktykowały regularną modlitwę wspólnotową (np. esseńczycy z Qumran)<sup>18</sup>.

Najważniejszą modlitwą Żydów, którą od najdawniejszych czasów każdy ortodoksyjny Izraelita rozpoczynał i kończył dzień, jest *Szema Israel* („Słuchaj, Izraelu!”)<sup>19</sup>. W judaizmie pełni ona funkcję wyznania wiary. Jak dokładnie

<sup>15</sup> Lapidarnie ujął to E.P. SANDERS (*Judaism. Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*, London – Philadelphia 1992, s. 206): „while we cannot know just how ordinary Jews prayed, we may be sure that they did pray”.

<sup>16</sup> Zob. J.J. PETUCHOWSKI, *Zur Geschichte der jüdischen Liturgie*, w: J. MAIER, H.H. HENRIX (red.), *Jüdische Liturgie. Geschichte – Struktur – Wesen*, Quaestiones disputatae 86, Freiburg – Basel – Wien 1979, s. 13-32; S. TALMON, *The Emergence of Institutionalized Prayer in Israel in the Light of the Qumran Literature*, w: tenże, *The World of Qumran from Within. Collected Studies*, Jerusalem – Leiden 1989, s. 200-243; E. FLEISCHER, *On the Beginnings of Obligatory Jewish Prayer*, *Tarbiz* 59(1990)3-4, s. 397-441 (hebr.; streszczenie ang.: s. iii-v).

<sup>17</sup> *Berachot* 26b; zob. *Talmud jerozolimski, Berachot* 4,1 (7b); *Tosefta, Berachot* 3,1. Dobrą syntezę podaje Y. ERDER, *Daily Prayer Times in Karaite Halakha in Light of the Times of Islamic Prayers*, *Revue des Études Juives* 153(1994), s. 6-10 (§ *Prayer Times in Rabbinic Halakha*). Wątek ten podjęły również midrasze. Midrasz *Abot de-Rabbi Natan*, A 4,6, zalicza modlitwę trzy razy dziennie do uczynków miłosierdzia. Genezę pór modlitwy rozpatruje midrasz do Księgi Psalmów *Tehillim* (do Ps 17,4) 4: „Pobożni mężowie z minionych pokoleń nakazali Izraelowi modlić się trzy razy dziennie”. Z kolei midrasz homiletyczny do Pięcioksięgu *Tanchuma B (Jelammedenu)* wskazuje na konkretne źródło: „Mojżesz nakazał, aby Izrael modlił się trzy razy dziennie” (Pwt, parasha VII: *Tabo*, § 1). Ten sam midrasz zawiera również pewne kuriozalne napomnienie: „Nie należy odmawiać więcej niż trzy *tefillot* (tzn. modlitwy), które ustanowili przodkowie świata (Abraham, Izaak, Jakub) [...]. Zatem nikt nie jest upoważniony odmawiać więcej niż trzy *tefillot* dziennie”. I dalej wyjaśnia dlaczego: by nie kłopotać Boga (Rdz, parasha X: *Miqqez*, § 11). Na podstawie Dn 6,11 i Ps 55,18 rabini doszli do wniosku, że nie można się modlić nieustannie ani łączyć trzech modlitw (*Talmud babiloński, Berachot* 31a; *Tosefta, Berachot* 3,6).

<sup>18</sup> Zob. E. ESHEL, *Prayer in Qumran and the Synagogue*, w: B. EGO I IN. (red.), *Gemeinde ohne Tempel: Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament [WUNT] 118, Tübingen 1999, s. 323-334.

<sup>19</sup> Istnienie tej modlitwy w czasach Jezusa i pory jej odmawiania zdaje się potwierdzać Józef Flawiusz: „Dwa razy dziennie, o świcie i w porze poprzedzającej spoczynek, niechaj wszyscy składają przed Bogiem świadectwo łaskom, których od Niego doznali, gdy uwalniał ich z krainy

precyzuje Miszna w traktacie *Berachot* (hebr. «błogosławieństwa») 1,1-2, modlitwę tę należy odmawiać dwa razy dziennie: wieczorem i rano, zgodnie z wymogiem Prawa Mojżeszowego (Pwt 6,7: „kładąc się spać i wstając ze snu”; zob. 11,9); wieczorem między zachodem słońca a świtem; i rano, nie później niż do trzeciej godziny dnia (dziewiąta rano). *Szema Israel* składa się z trzech akapitów zaczerpniętych z Pięcioksięgu: Pwt 6,4-9 (od którego wzięła ona swoją nazwę); 11,13-21; Lb 15,37-41<sup>20</sup>. Perykopy biblijne poprzedzają dwa błogosławieństwa dziękczynne: za dar stworzenia i za objawienie Tory. Całość zaś powinno się zakończyć rano dziękczynieniem za wyzwolenie z Egiptu, do którego wieczorem dochodzi modlitwa na spoczynek (*Berachot* 1,4-5).

Jedną z najstarszych modlitw judaizmu jest *Tefilla ha-amida* („Modlitwa na stojąco”), żydowska modlitwa *par excellence*, którą z tego względu literatura rabiniczna określa po prostu jako *Tefilla*. Modlitwa ta znana jest również pod nazwą *Szemone esre* (*Osiemnaście błogosławieństw*), gdyż pierwotnie składała się ona z osiemnastu wezwań skierowanych do Boga<sup>21</sup>. Generalnie uważa się,

---

egipskiej; dziękczynienie bowiem jest obowiązkiem nakazanym przez samą naturę i składa się je zarówno dla wyrażenia wdzięczności za doznane już dobrodziejstwa, jak i dla zachęcenia dobroczyńcy do nowych łask w przyszłości”, *Dawne dzieje Izraela*, IV, 212; tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki.

<sup>20</sup> W formie pierwotnej *Szema* ograniczało się tylko do jednego wiersza: Pwt 6,4 (*Talmud babiloński*, *Sukkot* 42a; *Berachot* 13b). Znajduje to potwierdzenie w Mk 12,29, gdzie Jezus cytuje tekst *Szema* przed wskazaniem pierwszego ze wszystkich przykazań. Według rabinów *Szema* reasumuje cały Dekalog (*Berachot* 1,8). Początkowo recytowano je w połączeniu z *Szema* (*Tanit* 4,3; *Tamid* 4,3; 5,1), lecz później zrezygnowano z tego zwyczaju ze względu na polemikę z judeochrześcijanami (*minim*) (*Talmud babiloński*, *Berachot* 12a; *Talmud jerozolimski*, *Berachot* 1,5,3b). Zob. I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1913, s. 16-26, wersja online: [www.judaica-frankfurt.de/content/structure/177449](http://www.judaica-frankfurt.de/content/structure/177449) [dostęp: 9 II 2010]; F. MANNS, *La prière d'Israël à l'heure de Jésus*, Analecta 22, Jerusalem 1986, s. 130-140; S.C. REIF, *The Theological Significance of the Shema*, w: tenże, *Problems with Prayers. Studies in the Textual History of Early Rabbinic Liturgy*, Studia Judaica 37, Berlin 2006, s. 107-126. O aluzjach do *Szema Israel* w NT, zob. E. WAALER, *The Shema and the First Commandment in First Corinthians. An Intertextual Approach to Paul's Re-reading of Deuteronomy*, WUNT 2, 253, Tübingen 2008, s. 208-439.

<sup>21</sup> *Szemone esre* przetrwała w dwóch wersjach: palestyńskiej i babilońskiej. Ta ostatnia jest obszerniejsza i liczy 19 błogosławieństw, gdyż po jedenastym dodano pod koniec I wieku odrębne wezwanie zawierające prośbę o zniszczenie heretyków (*Birkat ha-minim*), w gronie których znaleźli się także nazarejczycy, czyli judeochrześcijanie (*Talmud babiloński*, *Berachot* 28b; 29a). Zob. szerzej: L. VANA, *La birkat ha-minim è una preghiera contro i giudeocristiani?*, w: G. FILORAMO, C. GIANOTTO (red.), *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo. Atti del Colloquio di Torino (4-5 novembre 1999)*, Brescia 2001, s. 147-189; D. INSTONE-BREWER, *The Eighteen Benedictions and the Minim Before 70 CE*, *Journal of Theological Studies* 54(2003), s. 25-44. Z obszernej literatury na temat *Szemone esre* można wskazać np.: L. FINKELSTEIN, *The Development of the Amidah*, *The Jewish Quarterly Review* 16(1925-26), s. 1-43. 127-170; przedruk: J.J. PETUCHOWSKI (red.), *Contributions to the Scientific Study of Jewish Liturgy*, New York 1970, s. 91-177; tenże, *The Origins and Development of the Qedushah*, w: A.A. CHIEL (red.), *Perspectives on Jews and Judaism. Essays in Honor of Wolfe Kelman*, New York 1978, s. 61-78; N. MENDECKI, *Modlitwa „Osiemnastu błogosławieństw”*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 37(1984)2, s. 140-143 (podaje tłumaczenie redakcji palestyńskiej); M. KADUSHIN, *The Daily*



że trzy pierwsze i trzy ostatnie błogosławieństwa pochodzą z okresu drugiej świątyni (od V w. przed Chr. do 70 r. po Chr.). Pozostałe natomiast powstały po II wieku przed Chr. Zgodnie z zaleceniami rabinów modlitwę tę odmawiano – tak indywidualnie, jak i zbiorowo (w synagodze) – w trzech porach dnia: rano, po południu i wieczorem. Traktat Miszny *Berachot* 4,1 zezwala na recytowanie porannej *Tefilla* o każdym czasie aż do południa; podobnie popołudniowa *Tefilla* mogła być odmawiana aż do zachodu słońca: „Poranna (od hebr. *szacharit* – «świt») *Tefilla* (może być odmawiana) aż do południa. Rabbi Judah mówi: Aż do czwartej godziny (dziesiąta rano). Popołudniowa (od hebr. *mincha* – «ofiara») *Tefilla* (może być odmawiana) aż do wieczora. Rabbi Judah mówi: Aż do połowy popołudnia. Wieczorna (od hebr. *maariw* – «zapadnięcie wieczoru») *Tefilla* nie ma oznaczonej pory<sup>22</sup>. Dodatkowa (*musaf*) *Tefilla* (może być odmawiana) o każdej porze dnia. Rabbi Judah mówi: Aż do siódmej godziny (pierwsza po południu)»<sup>23</sup>.

Choć w tradycji biblijnej istniał bliski związek między ofiarami składanymi w świątyni jerozolimskiej a modlitwą prywatną (Ezd 9,5-15; Jdt 9,1-14; Ps 141 [140],2; Dn 3,39-40; 9,20-21), to nie jest do końca pewne, czy godziny odmawiania *Tefilla* były powiązane z porządkiem ofiarniczym w świątyni, czy też z wyznaczonymi godzinami odmawiania *Szema Israel*<sup>24</sup>. Zgodnie z nakazem Prawa żydowskiego w świątyni sprawowano codziennie dwie ofiary całopalne: poranną i wieczorną, a dokładniej popołudniową (Wj 29,38-39; Kpł 6,1-6; Lb 28,3-4; 1 Krn 16,40; 2 Krn 13,11; Ezd 3,3). Znajduje to potwierdzenie w Misznie, w traktacie *Pesachim* (hebr. «święto Pesach») 5,1, gdzie się precyzuje, że o pierwszej godzinie (siódma rano) kapłan przygotowywał baranka i związanego składał go o świcie na ołtarzu (traktat *Tamid* – hebr. «zawsze» – 3,2-3,3); o trzeciej godzinie (dziewiąta rano) dokonywano pierwszej ofiary (*Tamid* 3,7; por. Dz 2,15). Od tego momentu rozpoczynała się poranna modlitwa prywatna, która trwała aż do południa (czyli do godziny szóstej), gdy drugie jagnię wiązano na ołtarzu (*Tamid* 4,1). O godzinie dziewiątej (czyli o trze-

---

*Tefillah* ('*Amidah*'), w: tenże, *Worship and Ethics. A Study in Rabbinic Judaism*, Binghamton (NY) 1963, przedruk 2001, s. 97-130; R. LANGER, *The 'Amidah as Formative Rabbinic Prayer*, w: A. GERHARDS I IN. (red.), *Identität durch Gebet. Zur Gemeinschaftsbildenden Funktion Institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum*, Paderborn 2003, s. 113-125.

<sup>22</sup> *Talmud babiloński*, *Berachot* 2a zaleca wszakże, by skończyć ją przed północą.

<sup>23</sup> Odnosząc się do tego nakazu Miszny, E.P. SANDERS, *Judaism...*, dz. cyt., s. 197, stoi na stanowisku, że modlenie się trzy razy dziennie było znakiem nadzwyczajnej pobożności, gdyż powszechnie praktykowana była modlitwa dwa razy dziennie. Inne teksty rabiniczne dotyczące pory odmawiania modlitwy przedstawiają: H.L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 2: *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München 1924, s. 696-702.

<sup>24</sup> Szerzej na ten temat, zob. J. HEINEMANN, *Prayer in the Temple*, w: tenże, *Prayer in the Talmud. Forms and Patterns*, *Studia Judaica* 9, Berlin – New York 1977, s. 123-138; I. KNOHL, *Between Voice and Silence. The Relationship between Prayer and Temple Cult*, *Journal of Biblical Literature* 115(1996)1, s. 17-30.

kiej po południu) składano w ofierze drugiego baranka<sup>25</sup>. Również przy tej okazji był odpowiedni czas na modlitwę indywidualną<sup>26</sup>.

Istotnym źródłem informacji na temat modlitwy żydowskiej w czasach Chrystusa są manuskrypty z Qumran, jakkolwiek ich ambiwalentny charakter pozwala na wiele różnych interpretacji<sup>27</sup>. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że również esseńczycy modlili się o określonej porze: rano i wieczorem. Tak czytamy w *Regule zrzeczenia*: „Z nastaniem dnia i nocy wejdę w przymierze z Bogiem, i gdy wieczór i ranek się skończy, powtórzę Jego przykazania” (1QS X, 10)<sup>28</sup>. Ten sam dokument poucza członków wspólnoty, by modlili się „w czasie nakazanym” przez Boga, czyli o świcie („na początku panowania światła”) i przed zachodem słońca („na końcu, gdy wycofuje się ono na wyznaczone mu miejsce”)<sup>29</sup>. Modlitwy qumrańskie, w szczególności *Hymny dziękczynne* (1QH), są wyrazem pobożności indywidualnej i wspólnotowej, tak też mogły być recytowane. Pewne jest natomiast, że w Qumran modlono się wspólnie w ustalonym czasie. Na taki stan rzeczy wskazuje fragment rękopisu,

<sup>25</sup> Zob. JÓZEF FLAWIUSZ, *Dawne dzieje Izraela*, XIV, 65; FILON z ALEKSANDRII, *De specialibus legibus*, XXXV, 169.

<sup>26</sup> O ludzie modlącym się w świątyni podczas składania ofiary jest mowa w Syr 50,13-21. Nie wiadomo jednak, czy chodzi tutaj o ofiarę poranną czy wieczorną. Zob. też Łk 1,10: modlitwa ludu w kontekście kadzenia, które odbywało się przed ofiarą poranną i po ofierze wieczornej (Wj 30,8) i Dz 3,1: „Piotr i Jan wchodzili do świątyni na modlitwę o godzinie dziewiątej”, czyli w trakcie składania ofiary wieczornej. O tej samej porze modlił się setnik Korneliusz (Dz 10,3.30). Zob. ponadto: JÓZEF FLAWIUSZ, *Przeciw Apionowi*, II, 24, i traktat Miszny *Taanit* 27b, który podaje, że ludzie świeccy towarzyszyli kapłanom w czasie składania ofiar i modlili się, by zostały one dobrze przyjęte.

<sup>27</sup> Na temat modlitwy w Qumran, zwłaszcza jej ram czasowych, zob. J. MAIER, *Zu Kult und Liturgie der Qumrangemeinde*, *Revue de Qumran* 14(1990)56, s. 543-586; E. QIMRON, *Times for Praising God. A Fragment of a Scroll from Qumran (4Q409)*, *The Jewish Quarterly Review* 80(1990)3-4, s. 341-347; M. WEINFELD, *Prayer and Liturgical Practice in the Qumran Sect*, w: D. DIMANT, U. RAPPAPORT (red.), *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research*, *Studies on the Texts of the Desert of Judah* [STDJ] 10, Leiden i in. 1992, s. 241-258; A. STEUDEL, *4Q408. A Liturgy on Morning and Evening Prayer: Preliminary Edition*, *Revue de Qumran* 16(1994)63, s. 313-334; E.G. CHAZON, M.J. BERNSTEIN, *An Introduction to Prayer at Qumran*, w: M. KILEY (red.), *Prayer from Alexander to Constantine. A Critical Anthology*, London 1997, s. 9-13; D.K. FALK, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*, STDJ 27, Leiden – Boston 1998; E.G. CHAZON, *Hymns and Prayers in the Dead Sea Scrolls*, w: P.W. FLINT, J.C. VANDERKAM (red.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years. A Comprehensive Assessment*, STDJ 30, t. 1, Leiden 1998, s. 244-270; tenże, *When Did They Pray? Times for Prayer in the Dead Sea Scrolls and Associated Literature*, w: R.A. ARGALL I IN. (red.), *For a Later Generation. The Transformation of Tradition in Israel, Early Judaism, and Early Christianity*, Harrisburg 2000, s. 42-51.

<sup>28</sup> „«Entering the covenant» morning and evening probably refers to saying the *Shema*’. This practice seems to have been very widespread”, E.P. SANDERS, *Judaism...*, dz. cyt., s. 196.

<sup>29</sup> 1QS IX, 26b – X, 1a. Zob. *Regula wojny*, 1QM XIX, 13-14; i teksty liturgiczne 4Q408, 7-11; 4Q409.

który wyszczególnia błogosławieństwa poranne i wieczorne<sup>30</sup>. Nie bez znaczenia jest nadto fakt, że qumrańczycy odbywali czuwania nocne poświęcone studiowaniu Prawa<sup>31</sup>. „Pomijając kilka wzmianek w Psalmach, jest to jedyne świadectwo mówiące o nocnej modlitwie w judaizmie palestyńskim”<sup>32</sup>.

Inne świadectwo spoza terenu Palestyny pochodzi od Filona z Aleksandrii (ok. 25 r. przed Chr. – ok. 50 r. po Chr.). W jednym ze swoich dzieł opisuje on życie ugrupowania terapeutów – żydowskich ascetów z diaspory aleksandryjskiej, którzy oddawali się prywatnej modlitwie o świcie i wieczorem, a w szabat odbywali przez całą noc czuwania wspólnotowe<sup>33</sup>. Z kolei *List Arysteasa* (305-306) – słynny pseudoepigraf napisany po grecku przez Żyda z Aleksandrii i pochodzący najprawdopodobniej z II wieku przed Chr., informuje, że Żydzi mają zwyczaj modlić się co rano.

W przeciwieństwie do kwestii czasu w tradycji żydowskiej nie istnieją rygorystyczne przepisy dotyczące miejsca, w którym pobożny Izraelita miał odmawiać modlitwę codzienną. Rabini objęli zakazem jedynie miejsca wstydlive<sup>34</sup>. Poza nimi każde inne nadawało się do tego celu, w pierwszym rzędzie synagoga, postrzegana zaraz po świątyni jerozolimskiej jako uprzywilejowane miejsce dla uroczystej modlitwy<sup>35</sup>, ale również pole, własny dom czy łóżko. Tak szeroko pojętą swobodę wyboru miejsca modlitwy dobrze obrazuje następująca wypowiedź: „Rabbi Eleazar ben Jaakob (ok. 150 r. po Chr.) powiedział: Bóg mówi do Izraela, a ja tobie to powtarzam: kiedy masz się modlić, idź do synagogi w tym mieście; jeżeli nie możesz modlić się w synagodze, módl się na twoim polu; jeżeli nie możesz modlić się na twoim polu, módl się w twoim domu; jeżeli nie możesz modlić się w twoim domu, módl się w łóżku i tam przynajmniej mów do Boga i zachowaj ciszę”<sup>36</sup>.

---

<sup>30</sup> *Modlitwy codzienne*, 4Q503. JÓZEF FLAWIUSZ zaświadcza (*Wojna żydowska*, II, 8,5), że przed wschodem słońca esseńczycy zanosili do Boga starodawne modlitwy; modlili się również przed i po każdym posiłku.

<sup>31</sup> Zob. 1QS VI, 6-8; 4Q503 fr. 1-6, III, 7-8; fr. 10-11, V, 6; fr. 29-32, VIII, 10; fr. 64,5. W tradycji rabinicznej zwyczaj studiowania Tory w nocy, u podstaw którego leżało zalecenie Joz 1,8 („rozważaj [Księgę Prawa] w dzień i w nocy”), był zawsze w wielkim poważaniu. Zob. *Talmud babiloński*, *Berachot* 35b; *Menachot* 110a: „Ci, którzy studiują Torę w nocy, traktowani są tak, jakby byli zaangażowani w służbę w świątyni”; *Chullin* 133a; *Eruwin* 18b; 65a; Midrasz *Abot de-Rabbi Natan* A 29,3.

<sup>32</sup> R.F. TAFT, *Prologue...*, dz. cyt., s. 8.

<sup>33</sup> Zob. *De vita contemplativa*, III, 27-28; XI, 83-89.

<sup>34</sup> Zob. *Talmud babiloński*, *Berachot* 25a; 26a; *Tosefta*, *Berachot* 2,17-19.

<sup>35</sup> Liczne przykłady z literatury rabinicznej podają: H.L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 1: *Das Evangelium nach Matthäus*, München 1922, s. 398-399.

<sup>36</sup> Midrasz do Księgi Psalmów *Tehillim* (do Ps 4,5) 9; zob. też midrasz *Pesikta de-Raw Kahana* 158a. Wzmianka o porannej modlitwie w łóżku pojawia się już w apokryfie (napisanym przez Żyda z diaspory) *Księgi sybillijskie*, III, 591-593. Obszerniejsza dokumentacja na temat miejsca modlitwy w pismach rabinicznych, zob. H.L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament...*, t. 1, dz. cyt., s. 399-400.

### III. ANALIZA LITERACKA Mk 1,35

Panoramyczne naświetlenie żydowskiej praktyki modlitewnej w czasach Chrystusa, ze szczególnym uwzględnieniem modlitwy codziennej, przygotowało odpowiednie podłoże do dyskusji na temat modlitwy porannej Jezusa, o której mówi wiersz Mk 1,35. Zanim jednak spróbujemy zgłębić sens tego tekstu, warto przyjrzeć się z bliska jego budowie literackiej.

#### 1. Struktura syntaktyczna tekstu

Składnia Mk 1,35 jest typowa dla stylu drugiego Ewangelisty. Naśladując prosty styl narracji semickiej, Marek preferuje zdecydowanie łączenie zdań współrzędnych szeregowo za pomocą spójnika *kai*, (parataksa), zamiast bardziej wyszukanego łączenia podrzędnego (hipotaksa). Znajduje to wyraz w tekście Mk 1,35, którego nieskomplikowana syntaksa składa się z czterech zdań: trzech nadrzędnych i jednego podrzędnego.

(1) [*Kai*] *prwi> ennuca l ian anastaj* („[I] wczesnym rankiem, wstawszy jeszcze nocą; po tym jak wstał, gdy było jeszcze nader ciemno”): zdanie podrzędne złożone, które tworzy orzeczenie czasownikowe (*anastaj*) i trzy okoliczniki: dwa dotyczące miary (przysłówki czasu *prwi<i ennuca*) i jeden stopnia (przysłówek modalny *l ian*)<sup>37</sup>.

(2) [*Kai*...] *exhl qen* („I... wyszedł”): zdanie nadrzędne proste połączone współrzędnie z poprzednim (Mk 1,34) spójnikiem łącznym *kai*. Składa się ono z jednego tylko orzeczenia czasownikowego (*exhl qen*).

(3) *kai. aphl qen eij erhmon topon* („i udał się na miejsce pustynne”): zdanie nadrzędne połączone współrzędnie z poprzednim za pomocą spójnika *kai*. Jest to zdanie złożone, w skład którego wchodzi: orzeczenie czasownikowe (*aphl qen*) i okolicznik allatywny miejsca (chodzi tutaj o wyrażenie przymiokowe: przymiok ruchu do miejsca *eij* z rzeczownikiem *topoj* w bierniku) w połączeniu z przydawką przymiotną (przymiotnik *erhmon*). Przydawka ma wartość charakteryzującą, czyli określa ogólnie miejsce „pustynne” jako przygodne („pewne, jakies”).

(4) *kakei/ proshuceto* („i tam się modlił; zaczął się modlić”): zdanie nadrzędne połączone współrzędnie z poprzednim za pomocą spójnika łącznego *kai*<sup>38</sup>. Jest to zdanie złożone, zbudowane z orzeczenia czasownikowego (*proshuceto*) i okolicznika miejsca (przysłówek *ekei*).

<sup>37</sup> Łk 4,42 zastąpił nieelegancką konstrukcję czasową Mk 1,35 zdaniem podrzędnym *genomenhj hmeraj*, niewątpliwie lepszą od strony językowej, ale mniej żwawą i dokładną.

<sup>38</sup> Występuje tutaj zjawisko kontrakcji (*crasis*), polegające na elizji dwóch samogłosek znajdujących się na końcu jednego słowa i na początku drugiego: spójnik łączny *kai*, + przysłówek miejsca *ekei* (zob. Mk 1,38). Wariant ten stosuje *Kodeks aleksandryjski* (A), który ma tendencję do upraszczania tekstu. Jednak większość najpoważniejszych rękopisów, a wśród nich *Kodeks*

Podmiotem (domyślnym) wszystkich czynności opisanych w Mk 1,35 jest oczywiście Jezus – główny protagonista wydarzeń przedstawionych w poprzednich perykopach. Trzy pierwsze czynności (wstał, wyszedł, udał się) odnoszą się do faktów dokonanych w czasie przeszłym (czasowniki są w aoryście). Jedynie ostatnia czynność (modlił się) ukazana jest w czasie przeszłym niedokonanym (imperfectum).

W wierszu Mk 1,35 występują dwa czasy historyczne greckie: aoryst (dokonany) i imperfectum (niedokonany). W języku greckim czasownik łączy w sobie dwa elementy: czas i aspekt<sup>39</sup>. Podstawowe znaczenie posiada aspekt, który służy do opisanego rodzaju danej czynności. Aspekt aorystu wskazuje czynność momentalną, zamkniętą w jednym punkcie czasowym, bądź określa czynność jako pojedynczą całość, bez wskazania długości jej trwania ani zakończenia. Takie znaczenie mają wszystkie trzy aorysty w Mk 1,35: Jezus „wstał” (participium aoristi: «wstawszy; po tym, jak wstał»), „wyszedł”, „udał się na miejsce pustynne”. Aspekt imperfectum wskazuje z kolei na czynność trwającą, ciągłą bądź powtarzającą się. W Mk 1,35 imperfectum *proshuceto* podkreśla trwanie, ciągłość modlitwy Jezusa. By oddać prawdziwe intencje języka greckiego, należałoby zatem przetłumaczyć: „i tam oddawał się modlitwie; trwał na modlitwie”.

Współcześni językoznawcy kładą duży nacisk na funkcję semantyczną aspektu. Trzeba jednak zaznaczyć, że wynika to bardziej z naszych potrzeb językowych aniżeli z samych wymogów języka greckiego. Jak przekonują gramatycy, aspekt nie tylko charakteryzuje pewną szczególną stronę sytuacji (aspekt gramatyczny), ale pełni również istotną rolę na poziomie narracyjnym. Mówiąc w wielkim uproszczeniu, w opowiadaniu historycznym dominuje czas przeszły dokonany (aoryst), którym autor kreśli kluczowe kontury wydarzeń. Czas przeszły niedokonany (imperfectum) podaje z kolei różne informacje czy wyjaśnienia o znaczeniu drugoplanowym, lecz pomocne dla zrozumienia głównego wątku. Na czym polega konkretnie funkcja imperfectum w Mk 1,35? Jeżeli rozpatrzemy imperfectum *proshuceto* w całości narracji, wówczas okazuje się, że przybiera on, na podobieństwo aorystu, znaczenie początkowe lub inchoatywne (imperfectum ingresywne). Z tą jednak różnicą, że o ile aoryst sygnalizuje początek trwania czynności, imperfectum odnosi się do czasu trwania

---

*watykański* (B) i *Kodeks synajski* (σ), ma lekcję *kakeil*. Słowo to pojawia się 10 razy w NT, najczęściej w Ewangelii Janowej (6 razy), trzykrotnie u Mateusza i tylko raz u Marka, właśnie w Mk 1,35.

<sup>39</sup> Istnieją dwa sposoby rozpatrywania aspektu: (1) *gramatyczny*, który bazuje na formach werbalnych (morfologia), i (2) *semantyczny*, który opiera się na logice narracji. Zob. np. J. MATEOS, *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento*, Estudios de Nuevo Testamento 1, Madrid 1977; K.L. MCKAY, *Time and Aspect in New Testament Greek*, Novum Testamentum 34(1992), s. 209-228; S.E. CONTI, *Breve introduzione alla questione del sistema verbale greco antico*, Quaderni del Laboratorio di Linguistica 5(2004-2005), s. 21; adres internetowy: [http://alphalinguistica.sns.it/QLL/QLL04\\_05/Conti\\_EcoSara.PDF](http://alphalinguistica.sns.it/QLL/QLL04_05/Conti_EcoSara.PDF) [dostęp: 9 II 2010]; R. PIERRI, *L'aspetto verbale dell'indicativo nel Nuovo Testamento*, Liber Annuus 58(2008), s. 143-184.

czynności, która właśnie się rozpoczęła: Jezus „udał się na miejsce pustynne i tam zaczął się modlić”<sup>40</sup>. Współczesne tłumaczenia różnie oddają sens tego imperfectum. W językach nowożytnych, które tak jak polski nie mają imperfectum, konieczne jest dodanie czasownika posiłkowego: np. język angielski: „He went away to a lonely spot and *remained* there in prayer” (NEB); „went out to a deserted place, and there he *spent time* in prayer” (NET Bible)<sup>41</sup>. Inne języki posługują się formą własną imperfectum: niemiecki: „Und er ging an eine einsame Stätte und *betete* dort” (*Luther-Bibel*); francuski: „en s'en alla dans un lieu désert, et là *priait*” (*Bible de Jérusalem*; TOB); hiszpański: „marchó a un sitio solitario, y allí *rezaba*” (*Sagrada Biblia*, BAC); włoski: „si ritirò in un luogo deserto, e là *pregava*” (Bibbia CEI)<sup>42</sup>.

Imperfectum proshuceto wchodzi w bezpośredni związek semantyczny z poprzednimi aorystami, ale służy także do zaznaczenia początku nowej perykopy i przygotowuje grunt pod kolejne wydarzenie<sup>43</sup>. W przypadku Mk 1,35 zapoczątkowanie odnosi się do modlitwy Jezusa, stan ten trwa na planie drugim, podczas gdy na pierwszy plan wysuwa się następane wydarzenie (ww. 36-

<sup>40</sup> Jasno wyraża to J. MATEOS, *El aspecto verbal...*, dz. cyt., s. 37 (§ 72): „Las formas durativas (pres., imp.) pueden integrarse en el hilo de la sucesión, para dar más viveza (pres. histórico) o para poner más de relieve la duración, que el aor. solamente connota. Si se integran en el cadena del discurso, adquieren, como el aoristo, aspecto incoativo; la diferencia está en que, mientras el aoristo denota el comienzo de la duración, el imperfecto denota la duración misma que comienza. La diferencia es sutil, pero real en los textos [...] Mc 1,35 (*y se puso a orar allí*)”. Ten typ imperfectum narracyjnego Mateos nazywa sukcesywnym (*imperfecto sucesivo*); zob. szerzej: J. MATEOS, M. ALEPUZ, *El imperfecto sucesivo en el Nuevo Testamento*, w: A. URBAN I IN. (red.), *Cuestiones de gramática y lexico*, Estudios de NT 2, Madrid 1977, s. 61-101. Z polskich tłumaczeń uwzględnia to jedynie przekład Ewangelicznego Instytutu Biblijnego (Poznań): „A wczesnym rankiem, gdy jeszcze było ciemno, wstał, wyszedł i udał się na puste miejsce; tam zaczął się modlić”, przekład dosłowny dostępny w internecie: <http://ebiblia.roteh.pl> [dostęp: 9 II 2010].

<sup>41</sup> A. PLUMMER, *The Gospel According to St. Mark*, Thornapple Commentaries, Grand Rapids (MI) 1982 (reprint wydania z 1914), s. 73: „And there He *continued* in prayer”; tak samo: V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark. The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes*, London 1952, s. 183. Możliwe jest także użycie czasu przeszłego ciągłego (past continuous), jak tłumaczy np. J. MARCUS, *Mark 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 27, New York i in. 2000, s. 201: „and there he *was praying*”.

<sup>42</sup> Języki romańskie podążają wiernie śladem łacińskiej Wulgaty: „abiit in desertum locum ibique *orabat*”.

<sup>43</sup> Zob. R.J. DECKER, *The Function(s) of the Imperfect Tense in Mark's Gospel*, Society of Biblical Literature Annual Meeting (New Orleans, November 2009), s. 18: artykuł w internecie: [http://ntresources.com/blog/wp-content/uploads/2009/11/ImperfectFunctionMk1-8\\_SBL2009\\_Decker.pdf](http://ntresources.com/blog/wp-content/uploads/2009/11/ImperfectFunctionMk1-8_SBL2009_Decker.pdf) [dostęp: 9 II 2010]. Na bazie wcześniejszych opracowań dotyczących techniki narracyjnej (B.M. Fanning, S.E. Porter, C.R. Campbell), autor ten wyodrębnił dwie główne kategorie zastosowania imperfectum w Mk 1-8: pierwsza rozpoczyna mowę bezpośrednią (39 przypadków), druga podaje informacje drugorzędne, które wyjaśniają sens opisanych zdarzeń (około 30 przypadków) bądź przygotowują grunt pod kolejne wydarzenie (18 przypadków). Do tej ostatniej podgrupy (*Setting the Scene*) zalicza się Mk 1,35: „Other imperfects serve to set the scene for events which follow: 1:21, 22, 35; 2:2, 13, 15 bis, 16; 3:2, 22, 32; 4:10; 5:3 bis, 4, 24 bis; 7:24. [...] These statements are not the point of the pericope, but they are helpful in understanding the context in which the events take place”, tamże, s. 11.

37: uczniowie szukają Jezusa). Po przybyciu na miejsce pustynne Jezus „zaczął się tam modlić” (imperfectum początkowe lub inchoatywne) i gdy znajdował się On w stanie modlenia się, Piotr z towarzyszami poszli Go szukać (aoryst ingresywny). Wynika z tego, że imperfectum proshuceto nie tylko daje do zrozumienia czytelnikowi, że stan modlitwy Jezusa był długotrwały, ale sugeruje zarazem, że w tym samym przedziale czasu rozegrał się epizod poszukiwania Jezusa.

## 2. Uwagi filologiczne

(a) *prwi*← przysłówek czasu (rzeczownik *prwi*): «wczesnie rano, o poranku, o świcie». W NT występuje 12 razy, z czego aż 6 razy w Ewangelii Markowej (Mk 1,35; 11,20; 13,35; 15,1; 16,2.9). Jest to termin umowny (można by powiedzieć: techniczny) na oznaczenie ostatniej kwarty nocy, jak potwierdza Mk 13,35: „Czuwajcie więc, bo nie wiecie, kiedy pan domu przyjdzie: z wieczora czy o północy, czy o pianiu kogutów, czy rankiem”. Inaczej niż Żydzi, którzy dzielili porę nocną na trzy „straże”, Rzymianie stosowali podział na cztery „straże”, po trzy godziny każda: wieczór (od osiemnastej do dwudziestej pierwszej), północ (od dwudziestej pierwszej do dwudziestej czwartej), pianie kogutów (od dwudziestej czwartej do trzeciej) i ranek (od trzeciej do szóstej). Marek wybrał przypuszczalnie rzymską praktykę mierzenia czasu, ponieważ adresatami jego Ewangelii byli głównie chrześcijanie nawróceni z pogaństwa, którzy zamieszkali w Rzymie. Podobnie jak noc, również dzień dzielono na cztery „godziny”: godzina pierwsza (od szóstej do dziewiątej), godzina trzecia (od dziewiątej do dwunastej), godzina szósta (od dwunastej do piętnastej), godzina dziewiąta (od piętnastej do osiemnastej). Marek przywiązuje dużą wagę do kwestii czasu i w porównaniu z pozostałymi Ewangelistami podaje z większą precyzją chronologię wydarzeń, co dobrze obrazuje np. opis męki Jezusa (Mk 15.25.33.34). „Okolo czwartej straży nocnej” uczniowie ujrzeli Jezusa kroczącego po jeziorze w czasie szalejącej burzy (Mk 6,48). Podobnie jak epizod opisany w Mk 1,35, tak i to wydarzenie rozegrało się wczesnym rankiem, a na pewno przed świtem, gdy było jeszcze całkiem ciemno (por. J 20,1: *prwi*>*skoriaj eti ousej*; Maria Magdalena przyszła do grobu Jezusa „rankiem, gdy było jeszcze ciemno; gdy panowała ciemność”).

(b) *enuca*<sup>44</sup> – przysłówek czasu: «nocą, w ciemności(ach)». Ma formę liczby mnogiej rodzaju nijakiego i pochodzi od przymiotnika *enucoj* – «nocny» (*en* + *nux* – «w nocy»). Jest to termin niezwykle rzadki, który w Piśmie Świętym pojawia się tylko raz (*hapax legomenon*), właśnie w Mk 1,35.

(c) *lian* – przysłówek modalny stopnia: «bardzo, niezwykle». W NT spotyka się go 12 razy. U Marka występuje 4 razy (Mk 1,35; 6,51; 9,3; 16,2), tyle samo

<sup>44</sup> Lekcję tę poświadczają renomowane kodeksy: *Kodeks watykański* (B) i *Kodeks synajski* (8). Należy ją zatem uznać za oryginalną w stosunku do wariantu *enucon* (LXX 3 Mch 5,5), który podaje późniejszy *Kodeks aleksandryjski* (A). Wariant bizantyjski Mk 1,35 został przyjęty przez *Textus receptus* (1550).

u Mateusza i tylko jeden raz u Łukasza. Frazę o identycznej do Mk 1,35 konstrukcji zawiera wiersz Mk 16,2: „bardzo wczesnym rankiem (l ian prwi)” kobiety przyszły do grobu Jezusa. Troska o dokładne określenie czasu i miejsca akcji jest jedną z typowych cech stylu Marka. Ewangelista ten ma zwyczaj dublować wyrażenia, które na pierwszy rzut oka tylko wydają się pleonastyczne, a w rzeczywistości pomagają lepiej naświetlić tło i okoliczności wydarzeń. Gdyby żył dzisiaj, Marek byłby niewątpliwie dobrym fotografem. W Mk 1,35 do pierwszej, generalnej notatki o ramach czasowych (prwi), Ewangelista dołączył dwa kolejne przysłówki (ennuca l ian), które precyzują sens poprzedniego<sup>45</sup>. W ten sposób czytelnik otrzymał cenną informację o tym, że Jezus nie tylko wstał z łóżka w trakcie ostatniej straży nocnej, między godziną trzecią a szóstą rano, ale że wtedy było jeszcze bardzo ciemno, czyli na pewno przed świtem. Ten schemat (notatka ogólna i objaśnienie szczegółowe) powtarza się wielokrotnie w drugiej Ewangelii (np. Mk 1,32; 2,20; 4,35; 14,12.30; 15,42)<sup>46</sup>.

(d) **anastaj** – imiesłów czynny czasu przeszłego dokonanego w mianowniku trzeciej osoby liczby pojedynczej rodzaju męskiego: «po tym jak wstał; gdy wstał». Ponieważ nie pochodzi od tematu czasu teraźniejszego, lecz od rdzenia czasownika **anisthemi** (sens nieprzechodni: «wstawać, podnosić się, zmartwychwstawać»; sens przechodni: «podnosić, wskrzeszać»), jest to participium aoristi II lub mocne. Odpowiednikiem formy greckiej w języku polskim jest imiesłów przysłówkowy uprzedni: „wstawszy”, który wskazuje na to, że czynność wstawania odbyła się przed tą wyrażoną w zdaniu nadrzędnym („wyszędł”)<sup>47</sup>. W takiej formie rzadko występuje u Mateusza (tylko 2 razy), częściej u Marka (Mk 1,35; 2,14; 7,24; 10,1; 14,60; 16,9), a najczęściej operuje nim Łukasz (11 razy w trzeciej Ewangelii i 17 razy w *Dziejach Apostolskich*). Konstrukcja: **anastaj** w połączeniu z czasownikiem ruchu jest dobrze znana w języku hebrajskim i aramejskim, dla zaznaczenia przerwy w narracji bądź zmiany scenarii wydarzeń<sup>48</sup>. Nie jest to jednak cecha wyłącznie semicka, ponieważ

<sup>45</sup> S. LÉGASSE, *L'Évangile de Marc*, Lectio Divina. Commentaires 5, t. 1, Paris 1997, s. 145, przyp. 2. Akumulacja trzech przysłówków podkreśla szczególną wagę zdarzenia, jak trafnie zauważył A. STOCK, *The Method and Message of Mark*, Wilmington (DE) 1989, s. 84: „The piling up of three adverbs indicates that something special is happening here”. Zob. R.H. GUNDRY, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids (MI) 1993, s. 93; R.T. FRANCE, *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary 2, Grand Rapids (MI) – Cambridge (U.K.) 2002, s. 111: „an emphatic note”.

<sup>46</sup> Zob. szerzej: F. NEIRYNCK, *Duality in Mark. Contributions to the Study of the Markan Redaction*, BETL 31, Leuven 1972, 1988<sup>2</sup>, s. 45-50. Innego zdania jest É. TROCME, *L'Évangile selon saint Marc*, Commentaire du Nouveau Testament 2, Genève 2000, s. 54, według którego drobiazgowość Marka odzwierciedla styl mowy potocznej.

<sup>47</sup> Takie tłumaczenie Mk 1,35 proponowała już *Biblia Jakuba Wujka* (1599): „A bardzo rano wstawszy, wyszedł, i udał się na miejsce pustynne, i tam się modlił”. Przekład ten jest może trochę archaiczny, lecz wierniej oddaje sens zdania greckiego.

<sup>48</sup> Zob. A. BELANO, *Il Vangelo secondo Marco...*, dz. cyt., s. 129.



frazy o analogicznej budowie spotkać można niejednokrotnie w dobrej grece Łukasza<sup>49</sup>.

(e) *exhl qen kai. aphl qen* – czasowniki ruchu w trybie oznajmującym czasu przeszłego dokonanego (aoryst) trzeciej osoby liczby pojedynczej: „wyszedł i poszedł”. Są to czasowniki złożone z czasownika prostego *ercomai* – «iść, przychodzić, przybywać» i przedrostków: przyimka *ek* (tutaj *ek*, ponieważ stoi przed samogłoską), który wskazuje na ruch z wnętrza czegoś na zewnątrz, oraz przyimka *apo*, (zjawisko kontrakcji przed samogłoską), który wskazuje na ruch od jakiegoś miejsca do celu<sup>50</sup>.

(f) *eij erhmon topon* – wyrażenie przyimkowe składające się z przyimka właściwego ruchu do środka czegoś *eij*, rzeczownika rodzaju męskiego *topoj* w bierniku i przymiotnika rodzaju żeńskiego *erhmoj* w roli przydawki: „na jakies miejsce pustynne”. Fraza *erhmoj topoj* jest typowa dla stylu św. Marka<sup>51</sup>. Termin *erhmoj* (rzeczownik i pochodny od niego przymiotnik) występuje w Ewangeliach 32 razy (48 razy w całym NT; jest to raczej niewiele w porównaniu z Septuagintą, gdzie pojawia się aż 374 razy). Nie zawsze oznacza on pustynię w pełnym tego słowa znaczeniu. Takimi były niewątpliwie pustynia Sin (J 6,31.49) i pustynia Edom (J 3,14), przez które przeszli Izraelici po wyjściu z Egiptu. Na Pustyni Judzkiej prowadził publiczną działalność Jan Chrzciciel (Mk 1,4; Mt 3,1 – tylko tutaj pojawia się nazwa własna tej pustyni; Łk 3,2; Mk 1,3; Mt 3,3; Łk 3,4; J 1,23 = cytat Iz 40,3; Mt 11,7; Łk 7,24; zob. J 15,4). Była ona również miejscem kuszenia Jezusa przez szatana (Mk 1,12.[13]; Mt 4,1; Łk 4,1). Przymuszczałoby znaczenie dosłowne pustyni odnosi się do miejsca objawienia się fałszywego mesjasza (Mt 24,25). Nie można też wykluczyć, że pustynia z przypowieści Jezusa (Łk 15,4) oznacza Pustynię Judzką, na której do dzisiaj Beduini wypasają swoje trzody<sup>52</sup>. Sens ewidentnie przenośny

<sup>49</sup> „The construction is Semitic, but not exclusively so”, V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark...*, dz. cyt., s. 183; J. MATEOS, F. CAMACHO, *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegetico*, t. 1, Madrid 1993, s. 168.

<sup>50</sup> Marek często wspomina o „wyjściu” Jezusa (Mk 2,13; 5,2; 6,1.34; 7,31; 8,27; 11,11). W przypadku Mk 1,35 „wyjście” – mocno uwypuklone za sprawą hendiadysu (*exhl qen kai. aphl qen*) – może dotyczyć tak domu (wyszedł na zewnątrz), jak i granic miasta (wyszedł poza Kafarnaum). Zob. R. PESCH, *Das Markusevangelium*, t. 1: *Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1-8,26*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament [ThKNT] 2, cz. 1, Freiburg i.Br. i in. 1976, s. 138. Obydwie opcje są dopuszczalne, choć pierwsza wydaje się logiczniejsza. Być może z tego względu *Kodeks watykański (B)*, dla ułatwienia zrozumienia sensu tekstu pominął *kai. aphl qen*; zob. A. PLUMMER, *The Gospel According to St. Mark*, dz. cyt., s. 73. Podobnej korekty stylistycznej dokonał już wcześniej Łukasz w paralelnym wierszu Łk 4,42. S. LÉGASSE, *L'Évangile de Marc*, t. 1, dz. cyt., s. 145, przyp. 4, sugeruje natomiast, że *exhl qen* dotyczy miasta, nie domu; takie samo znaczenie ma czasownik *erercmai* w Mk 1,38; tamże, s. 147, przyp. 19.

<sup>51</sup> Zob. U.W. MAUSER, *Christ in the Wilderness. The Wilderness Theme in the Second Gospel and its Basis in the Biblical Tradition*, Studies in Biblical Theology 19, London 1963, s. 104-105.

<sup>52</sup> Septuaginta tłumaczy za pomocą *erhmoj* hebrajski wyraz *midbar*. W Biblii hebrajskiej jest to jedno z czterech najczęściej używanych słów na określenie pustyni. *Midbar* wywodzi się

znajdujemy w Mt 23,38. W pozostałych przypadkach *erhmoj* wskazuje zwyczajnie na teren niezamieszkały, bezludny bądź odosobniony (Mk 6,35; Mt 14,15: miejsce „puste, opustoszałe”). Na takim właśnie pustkowiu odbyło się pierwsze rozmnożenie chleba (Mk 6,31.32; Mt 14,13; por. Łk 9,12), tak samo jak i drugie (Mk 8,4; Mt 15,33: *erhmia*). W takich miejscach Jezus modlił się (Mk 1,35; Łk 4,42: bez wzmianki o modlitwie) i zażywał chwil wytchnienia, chroniąc się przed zbyt natarciwym tłumem (Mk 1,45). Podobne znaczenie ma forma liczby mnogiej „miejsca pustynne”. Posługuje się nią wyłącznie Łukasz na określenie miejsc, w których żył Jan Chrzciciel (Łk 1,80), gdzie miał zwyczaj modlić się Jezus (Łk 5,16) i dokąd duch nieczysty porwał człowieka opętanego (Łk 8,29).

(g) *proshuceto* – czasownik złożony (przedrostek: przyimek *proj* + *eucomai*<sup>53</sup>) w trybie oznajmującym czasu przeszłego niedokonanego (imperfectum) trzeciej osoby liczby pojedynczej: „i tam się modlił”. Taka sama forma imperfectum występuje w Mk 14,35 (Łk 22,41.[44]), gdzie również jest mowa o modlitwie Jezusa (zob. ponadto Łk 18,11: modlitwa faryzeusza w świątyni). Przysłówek *ekei/* – «tam» (w sensie: «w tamtym miejscu») uwydatnia jeszcze bardziej informację podaną wcześniej, a mianowicie, że Jezus, po przybyciu na pustynię, w tym właśnie miejscu spędził czas na modlitwie.

#### IV. KOMENTARZ TEOLOGICZNY

Evangelista Marek wyraźnie zaznacza, że Jezus poszedł się modlić „nad ranem, gdy jeszcze było ciemno”, i że świadomie wybrał do tego miejsce ustronne: „udał się na miejsce pustynne”. Gdy uczniowie spostrzegli, że Jezus oddalił się samotnie, poszli za Nim (w. 36) i donieśli Mu o ludziach, którzy czekali na Niego (w. 37). Wtedy Jezus wyznał im, że muszą odwiedzić również inne miejscowości, gdyż Jego powołaniem było głoszenie wszystkim Dobrej Nowiny (ww. 38-39). Jak wynika z najbliższego kontekstu Mk 1,35, w rozważaniu tego wiersza należy koniecznie uwzględnić trzy aspekty: czas, miejsce i cel modlitwy Jezusa.

---

od rdzenia semickiego *dabar*, który ma prymitywne znaczenie: «gnać, gonić, pędzić przed sobą» i oznacza miejsce, dokąd wyganiano bydło. Słowo to zatem niekoniecznie oznaczało pustynię piaskową pozbawioną roślinności. Chodziło raczej o teren bezludny, który stwarzał wystarczająco dogodne warunki do wypasu bydła. Zob. tamże, s. 18.

<sup>53</sup> Czasownik prosty *eucomai* pojawia się w NT 7 razy (nigdy w Ewangeliach), przy czym tylko w 2 Kor 13,7.9 i Jk 5,16 oznacza modlitwę. W starożytności grecko-pogańskiej był to termin techniczny, za pomocą którego określano wezwanie skierowane do jakiegoś bóstwa; zob. H. SCHÖNWEISS, *Gebet*, w: L. COENEN I IN. (red.), *Theologisches Begrifflexikon zum Neuen Testament*, t. 1, Wuppertal 1986<sup>4</sup>, s. 426. Biblijny słownik modlitwy, choć rzadko korzysta z tego terminu, niemniej jednak cechuje się wielkim bogactwem i różnorodnością.

## 1. Nocna modlitwa Jezusa w optyce biblijnej

Pomimo obszernej notatki chronologicznej Mk 1,35 trudno dokładnie ustalić, o jakiej porze Jezus wymknął się niepostrzeżenie z domu Szymona i Andrzeja. Jeżeli założymy, że epizod ten, jak i dwa poprzednie (ww. 29-31; 32-34), stanowił fragment pierwotnej katechezy Piotrowej, na której oparta została Ewangelia św. Marka<sup>54</sup>, wówczas informacja dotycząca czasu odnosi się do chwili odkrycia nieobecności Jezusa przez Apostoła (w. 36). Jezus musiał zatem wyjść z domu znacznie wcześniej, jeszcze w nocy<sup>55</sup>.

Jak już mieliśmy okazję zauważyć powyżej, w czasach Chrystusa rozpowszechniona była praktyka modlitwy porannej (i wieczornej). W środowisku palestyńskim prawie nieznaną była natomiast – poza wspólnotą z Qumran – zwyczaj modlitwy nocnej. Skoro więc Marek uznał za stosowne sprecyzować, że było jeszcze bardzo ciemno, najwyraźniej chciał tym podkreślić wyjątkowy charakter modlitwy Jezusa<sup>56</sup>. Nie wydaje się jednak, aby źródłem inspiracji

<sup>54</sup> Papiasz, biskup Hierapolis (ok. 130 r.), jako pierwszy nazwał Marka „tłumaczem” św. Piotra (zob. EUZEBIUSZ, *Historia Kościoła*, III, 39,15). Inni pisarze wczesnochrześcijańscy (Ireneusz, Klemens Aleksandryjski, Tertulian, Orygenes, Hieronim) również twierdzili zgodnie, że Marek spisał katechezę Piotrową. Współczesna egzegeza jest podzielona w tym względzie. Zob. S. KUTHIRAKKATTEL, *The Beginning of Jesus' Ministry According to Mark's Gospel (1,14-3,6). A Redaction Critical Study*, *Analecta Biblica [AnBib]* 123, Roma 1990, s. 156-157. Np. R. PESCH, *Ein Tag vollmächtigen Wirkens Jesu in Kapharnaum (Mk 1,21-34.35-39)*, *Bibel und Leben* 9(1968), s. 261-271, reprezentuje pogląd, że Mk 1,35-39 wywodzi się z wcześniejszej tradycji, natomiast J. Gnilka sądzi, że byłoby lepiej uznać ten tekst – z racji jego stylu i tematyki – za owoc kompozycji Marka. „Die befriedigendste Lösung ist, 35-39 als markinische Komposition zu begreifen”, J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, t. 1, dz. cyt., s. 88. Podobne stanowisko przyjmuje M. WICHELHAUS, *Am ersten Tage der Woche. Mk. 1,35-39 und die didaktischen Absichten des Markus-Evangelisten*, *Novum Testamentum* 11(1969), s. 61. Bibliści dalecy są także od konsensusu w kwestii tradycji i redakcji Mk 1,35, co dobrze streszcza E. MANICARDI, *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco*, *AnBib* 96, Roma 2003, s. 55, przyp. 21: „È difficile dire se si tratti di un versetto tradizionale o di un lavoro redazionale di Mc”.

<sup>55</sup> V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark...*, dz. cyt., s. 182-183, tak oddaje sens trzech przysłówków w Mk 1,35: „At an early hour, while it was still night”. Zob. W.L. LANE, *The Gospel According to Mark. The English Text, with Introduction, Exposition and Notes*, *New International Commentary on the New Testament* 2, Grand Rapids (MI) 1974, przedruk: 1979, s. 80.

<sup>56</sup> „Prayer in the very early morning hours of the day may have been part of the pattern of Jesus' life – which would suggest that He was more pious than other Jews. And this is probably why such an early time for prayer is mentioned by Mark”, I.H. MARSHALL, *Jesus – Example and Teacher of Prayer in the Synoptic Gospels*, w: R.N. LONGENECKER (red.), *Into God's Presence*, dz. cyt., s. 116-117. Jak słusznie zauważa M. GALIZZI, *Vangelo di Marco. Commento esegetico-spirituale*, Torino 1993, s. 38: „[le indicazioni temporali] ci impediscono di scorgervi la semplice abitudine ebraica della preghiera mattutina”. Podobnie S. LÉGASSE, *L'Évangile de Marc*, t. 1, dz. cyt., s. 145: „est inutile de vouloir associer [la prière de Jésus] à quelque heure de la prière juive: tout le monde dort encore!”. O zerwaniu przez Jezusa z rodzimą tradycją względem umownych godzin modlitwy pisał już J. JEREMIAS, *Das tägliche Gebet im Leben Jesu und in der ältesten Kirche*, w: tenże, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, s. 76.

był tutaj styl życia eseneńczyków, o których nie ma skądinąd wzmianki w Ewangeliach. Jak na religijnego Żyda przystało, dla Jezusa wzorem do naśladowania musiało być słowo Boże.

W tradycji biblijnej pierwszym obowiązkiem człowieka na rozpoczęcie nowego dnia jest modlitwa. Dlatego psalmista, zmuszony stawić czoło podstępny wrogom, zwraca się rano do Boga z błaganiami o wskazanie mu właściwej drogi: „Usłysz, Panie, moje słowa, zwróć na mój język uwagę; natęż słuch na głos mojej modlitwy, mój Królu i Boże! Albowiem Ciebie błagam, o Panie, słyszysz mój głos od rana (to. prwi), od rana (to. prwi) przedstawiam Ci prośby i czekam” (Ps 5,2-4); „Ja zaś, o Panie, wołam do Ciebie i rano (to. prwi) modlitwa moja niech do Ciebie dotrze” (Ps 88 [87],14). Również Sługa Pański w trzeciej pieśni deklaruje swoją wierność i posłuszeństwo wobec słowa Bożego, które rankiem inspiruje Jego poczynania: „Pan Bóg mnie obdarzył językiem wymownym, bym umiał przyjść z pomocą strudzonemu, przez słowo krzepiące. Każdego rana (prwi) pobudza me ucho, bym słuchał jak uczniowie” (Iz 50,4). Z kolei inny bohater biblijny, Hiob, składał zawsze o świcie ofiarę przebłagalną: gdy mijał czas ucztowania jego synów i córek, „wstawał wczesnym rankiem (anistamenoj to. prwi) i składał całopalenie stosownie do ich liczby” (Hi 1,5).

W Psalmach poranek jest szczególną porą Bożej pomocy. Na to przekonanie miała wpływ niewątpliwie obserwacja natury (przejście ciemności w światłość, wschód słońca) i ówczesne zwyczaje sądownicze (2 Sm 15,2), ale nade wszystko pamięć zbawczego działania Boga w historii ludu wybranego (Wj 14,27; 1 Krl 3,20.22; 2 Krl 19,35; Iz 37,36)<sup>57</sup>. Podobnie jak Miasto Święte, dla którego obecność Boga jest rękojmią zbawienia: „Bóg jest w jego wnętrzu, więc się nie zachwieje; Bóg mu pomoże o brzasku poranka (to. proj. prwi)” (Ps 46 [45],6), również psalmista żywi głęboką nadzieję, że o poranku jego prośby zostaną wysłuchane: „rankiem (to. prwi) będę się weselić z Twojej łaskawości” (Ps 59 [58],17); „Nasyć nas z rana (to. prwi) Twoją łaskawością” (Ps 90 [89],14a); „Spraw, bym z rana (to. prwi) doznał Twojej łaski, bo w Tobie pokładam nadzieję” (Ps 143 [142],8a; zob. 17 [16],15; 30 [29],6; Lm 3,23)<sup>58</sup>.

O ile poranek jest stosownym czasem modlitwy i oczekiwaniem na Boże miłosierdzie, noc jawi się z kolei jako swoiste przygotowanie do modlitwy porannej. Niejednokrotnie psalmista, boleśnie doświadczony cierpieniem, użala się w nocy przed Bogiem, ale również sławi Go i wielbi za Jego wierne wsparcie: „Za dnia udziela mi Pan swojej łaski, a w nocy (nuktoj) Mu śpiewam, sławie

<sup>57</sup> Zob. J. ZIEGLER, *Die Hilfe Gottes „am Morgen”*, w: H. JUNKER, G.J. BOTTERWECK (red.), *Alttestamentliche Studien. Friedrich Nötscher zum sechzigsten Geburtstag*, Bonner biblische Beiträge 1, Bonn 1950, s. 281-288.

<sup>58</sup> Dary Boże otrzymuje się rankiem, tak jak mannę na pustyni (Wj 16,21). Znane przysłowie ludowe: „Kto rano wstaje, temu Pan Bóg daje” dotyczy owocnej pracowitości, ale można je odnieść również do modlitwy porannej, w której Bóg zsyła ludziom swoje błogosławieństwo i mądre natchnienia. Bez wsparcia Bożego trud wczesnego wstawania może okazać się bowiem daremny (Ps 127 [126],2).

(wznoszę modlitwę do) Boga mego życia” (Ps 42 [41],9); „Panie, mój Boże, za dnia wołam, nocą (en nukti) się żalę przed Tobą” (Ps 88 [87],2); „Dobrze jest dziękować Panu i śpiewać imieniu Twemu, o Najwyższy: głosić z rana (to. prwi) Twoją łaskawość, a wierność Twoją nocami (kata. nukta)” (Ps 92 [91],2-3; zob. 16 [15],7; 22 [21],3; „Boże mój, wołam przez dzień i nie odpowiadasz, [wołam] i nocą [nuktoj], a nie zaznaję spokoju”<sup>59</sup>; 63 [62],2.7; 77 [76],3.7; Hi 35,10).

Postawa psalmisty jasno pokazuje, że jego praktyki modlitewne daleko wykraczały poza umowne ramy czasowe<sup>60</sup>. Nie tylko bowiem modlił się on rano, ale także w nocy, ubiegając nadejście poranka: „Nocą (en nukti) pamiętam o Twoim imieniu, Panie. [...] Wstaję o północy (mesonuktion), aby Cię wielbić za słuszne Twoje wyroki! [...] Wyprzedzam wschód słońca (en awriaj) i błagam; pokładam ufność w Twoich słowach. Moje oczy wyprzedzają świt (proj orqron), aby rozważać Twoje słowa” (Ps 119 [118],55.62.147-148); „Zbudź się, duszo moja, zbudź harfo i cytro! Chcę obudzić jutrzeńkę (orqrou)” (Ps 57 [56],9 = 108 [107],2-3). Dobłą syntezę zachowanie religijnego psalmisty podaje następująca maksyma sapiencjalna: „W dziękowaniu Tobie trzeba wyprzedzać słońce (fqanein ton h|ion) i wobec Ciebie stawać o świtanie (dosłownie: przed wschodem światła – proj anato|hn fwtoj)” (Mdr 16,28).

W tradycji biblijnej poranne wstawanie do modlitwy jest równoznaczne z szukaniem Bożej mądrości: „Kto dla niej wstanie o świcie (o' orqrisaj), ten się nie natrudzi, znajdzie ją bowiem siedzącą u drzwi swoich” (Mdr 6,14); „Mądrość wywyższa swych synów i ma pieczę o tych, którzy jej szukają. Kto ją miłuje, miłuje życie, a którzy dla niej wstają o świcie (oi' orqrizontej), będą napełnieni weselem” (Syr 4,11-12; zob. 6,36; 32,14; „Którzy dla Niego wstają o świcie (oi' orqrizontej), znajdą [Jego] upodobanie”<sup>61</sup>).

<sup>59</sup> Wołać do Boga „dnem i nocą”, czyli nieustannie. Zob. Ne 1,6; 2 Mch 13,10; Lm 3,49; Łk 2,37; 18,7; Dz 26,7; 1 Tes 3,10; 1 Tm 5,5.

<sup>60</sup> Modlitwy prywatne odmawiano z reguły wieczorem, rano i w południe, o czym była już mowa powyżej. Zob. Jdt 12,5-8; Ps 55 [54],17-18; Dn 6,11c.14c.

<sup>61</sup> W Biblii greckiej (LXX) czasownik orqriw – «wstawać, przychodzić (do kogoś), zjawiać się (u kogoś) wcześniej (rano)», niejednokrotnie odnosi się także do rannego wstawania w celach religijnych. Mojżesz wstał wcześniej (orqrisaj to. prwi) i zbudował ołtarz u stóp góry Synaj (Wj 24,4); wstawszy wcześniej (orqrisaj), Aaron złożył wraz z ludem całopalenia na ołtarzu przed posągami złotego cielca (Wj 32,6); Mojżesz, wstawszy wcześniej (orqrisaj), wstąpił na górę, by odebrać z rąk Pana tablice kamienne (Wj 34,4); Izraelici, wstawszy wcześniej rano (orqrisantej to. prwi), zamierzali wstąpić na szczyt góry (Lb 14,40); lud Izraela wstał wcześniej (wrqrisen) i zbudował w Betel ołtarz, na którym złożono całopalenia i ofiary biesiadne (Sdz 21,4); Elkana i Anna wstali wcześniej rano (orqrizousin to. prwi) i pokłonili się Panu (1 Sm 1,19); król Ezechiasz wstał wcześniej (wrqrisen) i udał się do przybytku Pańskiego, by go oczyścić (2 Krn 29,20); Juda wraz z ludem wstali wcześniej rano (wrqrisan to. prwi) i dokonali oczyszczenia świątyni (1 Mch 4,52); „Boże, mój Boże, do Ciebie przychodzę wcześniej (orqriw) [...]” (Ps 63 [62],2; zob. 78 [77],34); Bildad radzi Hiobowi zjawiać się wcześniej (orqriw) u Pana, by prosić Go o łaskę (Hi 8,5); „w nocy śpieszy (ek nuktoj orqriwei) moja dusza do Ciebie, o Boże” (Iz 26,9; por. LXX *Ody* 5,9); „w swym nieszczęściu będą przychodzili do Mnie wcze-

Mądrość Boża objawia się w Jego Prawie. Kto zatem pragnie je rozważać i kierować się nim w życiu, „postara się pilnie, by od samego ranka zwrócić swoje serce (orqrisai) do Pana, który go stworzył, i przed Najwyższego zanieś swą prośbę. Otworzy usta swe w modlitwie i błagać będzie za swoje grzechy” (Syr 39,5).

Na podstawie tak licznych świadectw starotestamentowych wydaje się wielce prawdopodobna hipoteza, wedle której inspiracją dla modlitwy nocnej Jezusa był przykład postaci biblijnych, a zwłaszcza psalmisty. Postawa modlitewna Jezusa jest doskonałym odzwierciedleniem życia człowieka mądrego, który wiernie kroczy śladem mądrości Bożej i respektuje Jego Prawo. W oczach Marka, który w wierszu Mk 1,35 uwypuklił fakt porannej modlitwy Jezusa, przykład Syna Bożego powinien zatem stanowić wzór do naśladowania dla Jego wyznawców<sup>62</sup>.

## 2. Samotne miejsce modlitwy

Marek stosuje erhmōj w dwojaki sposób: jako rzeczownik w znaczeniu absolutnym (Mk 1,3.4.12.13) i jako przymiotnik w roli przydawki (Mk 1,35.45; 6,31.32.45). W pierwszym wypadku termin ten przybiera u Marka głęboki sens teologiczny: jest to miejsce, z którego bierze swój początek nowa era zbawienia związana z przyjściem Mesjasza (chrzest i kuszenie Jezusa na pustyni). W drugim wypadku erhmōj ma, a przynajmniej tak się wydaje, znaczenie potoczne: teren niegościnnie i odludny, gdzie Jezus szuka zjednoczenia z Bogiem w samotnej modlitwie.

Miejsce pustynne kontrastuje z Kafarnaum – miastem wypełnionym tłumem ludzi i ich gwarem. Wynika z tego, że opuszczenie przez Jezusa Kafarnaum oznacza nie tylko naturalny dystans przestrzenny czy geograficzny, który dzieli miasto od pustyni, ale podkreśla zarazem jakościową różnicę, jaka znamionuje te dwa przeciwstawne środowiska: pulsujące życiem Kafarnaum a samotne bezludzie. Co więcej, nocna wyprawa Jezusa poza granice miasta daje jasno do zrozumienia, że erhmōj topoj stwarzało o wiele dogodniejsze warunki do rozmowy z Bogiem niż rozkrzyczane miasto<sup>63</sup>.

śnie (orqriouſi)” (Oz 5,15). W NT orqriw występuje jedynie w Łk 21,38: „A wcześniej rano cały lud śpieszył (wrqrizen) [do Jezusa], aby Go słuchać w świątyni”. Równie rzadko pojawia się rzeczownik orqroj – «świt, brzask, wczesny ranek» (Łk 24,1; J 8,2; Dz 5,21).

<sup>62</sup> Na katechetyczno-paradygmatyczną funkcję Mk 1,35 (drugorzędną, według S. LÉGASSE, *L'Évangile de Marc*, t. 1, dz. cyt., s. 145, przyp. 7) zwrócił szczególną uwagę W. KIRCHSCHLÄGER, *Jesu Gebetsverhalten als Paradigma zu Mk 1,35*, *Kairos* 20(1978)4, s. 303-310. Zob. L.W. HURTADO, *Mark*, *New International Biblical Commentary* 2, Peabody (MA) 1989, s. 29; J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, t. 1, dz. cyt., s. 88, który wątpi zarazem, aby Marek miał na myśli inne niż ten motyw: „Vielmehr will der Evangelist das Besondere des Tuns Jesu herausstellen”.

<sup>63</sup> Sygnalizuje to również pozycja emfaticzna przysłówka ekeil. Zob. ponadto R.H. GUNDRY, *Mark...*, dz. cyt., s. 93, który opierając się na słownictwie Marka, dopatruje się różnicy między

Wybór miejsca modlitwy przez Jezusa może wydawać się dziwny. Jak wiadomo bowiem, w czasach biblijnych (i nie tylko) pustynia budziła mieszane skojarzenia<sup>64</sup>. Postrzegano ją jako siedlisko złych duchów i wszelkiego rodzaju zła, nieprzyjazny teren, na którym człowiek musi toczyć ustawiczną walkę o przetrwanie z siłami natury, gdzie doznaje uczucia głodu, pragnienia i kruchości istnienia. Jeżeli biblijny ogród Eden, mocno nawodniony i porośnięty bujną roślinnością, jest symbolem życia i błogosławieństwa Bożego, to pustynia jawi się jako symbol grzechu, śmierci i kary Bożej. Historia Wyjścia narodu wybranego z Egiptu do Ziemi Obiecanej doskonale obrazuje wszystkie negatywne cechy pustyni. Ale pokazuje zarazem, że obok aspektów negatywnych pustynia ma również symbolikę pozytywną. Czerdziestoletnia wędrówka Izraelitów przez pustynię była sprawdzianem wierności Bogu, koniecznym etapem próby i walki z pokusami, zbawiennym czasem pokuty i odrodzenia. Naród wybrany wyszedł zwycięsko z tego dramatycznego doświadczenia, a kulminacją jego tułaczki po pustyni było odnowienie przymierza z Bogiem i nadanie Prawa na górze Synaj. Nie może więc dziwić, że w późniejszym okresie zaczęto idealizować życie Izraelitów na pustyni synajskiej, a prorocy zapowiadali powtórkę tego doświadczenia jako okazję do odnowy i oczyszczenia Izraela – grzesznej oblubienicy Jahwe: „chcę ją przynęcić, na pustynię ją wyprowadzić i mówić do jej serca” (Oz 2,16; zob. 12,10; Iz 35,3-10; 40,3-4; 41,17; 49,9-12; Jr 31,2-3.9; Ez 20,35; 34,25).

Według Biblii zatem, choć zabrzmi to paradoksalnie, pobyt na pustyni, w tym najbardziej niegościnnym miejscu na ziemi, prowadzi do zjednoczenia z Bogiem i sprzyja regeneracji duchowej człowieka. Przemawia za tym również przykład wielu postaci biblijnych, które doznały pozytywnych skutków w zekłnięciu z pustynią: niewolnica Sary – Hagar (Rdz 16,7; 21,19), Mojżesz (Wj 3,1-4,17), prorok Eliasz (1Krl 19,4-18). Do ich grona dołączył później Jan Chrzciciel, dla którego pustynia stała się miejscem pustelniczego życia i przygotowania do misji ukierunkowanej na przyjście Mesjasza (Łk 1,80; Mk 1,2-8; Mt 11,7). Na pustyni wreszcie pojawił się Jezus, gdzie został poddany ciężkiej próbie (kuszenie przez szatana); tam również miał zwyczaj modlić się i rozmawiać w samotności z Ojcem.

„Miejsce pustynne”, dokąd Jezus udał się w nocy na modlitwę, nie odpowiada oczywiście pustyni w sensie dosłownym, gdyż w owym czasie tereny wokół Kafarnaum były uprawiane. Chodzi po prostu o miejsce ustronne, które posiadało jednak pewne atrybuty pustyni (obszar bezludny i oddalony od siedzib ludzkich). Znajduje to potwierdzenie w dwóch innych tekstach Marka

---

„wyjściem” Jezusa z domu Piotra i z Kafarnaum (exhl qen), a Jego „odejściem” czy „oddaleniem się” od tłumów (aphl qen).

<sup>64</sup> Z bogatej literatury na ten temat, zob. np.: S. HAŁAS, *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem. Wybrane zagadnienia biblijnej teologii pustyni*, Kraków 1999.

(Mk 1,45; 6,31-33), spokrewnionych pod względem formalnym z Mk 1,35<sup>65</sup>. Możemy w nich wyróżnić trzy cechy wspólne: (a) wzmiankę o odejściu Jezusa na miejsce pustynne poprzedza zawsze opowiadanie o nauczaniu i działalności cudotwórczej (Mk 1,21-22.23-34; 1,38-39.40-44; 6,12-13.30); (b) w każdym tekście jest mowa o wycofaniu się na ustronie z dala od ludzi – Mk 1,35: Jezus „wyszedł i udał się na miejsce pustynne”; Mk 1,45a: „Jezus nie mógł już jawnie wejść do miasta, lecz przebywał w miejscach pustynnych”; Mk 6,31.32: „Pójdźcie wy sami osobno na miejsce pustynne. [...] Odpłynęli więc łodzią na miejsce pustynne, osobno”; (c) wieść o nagłym odejściu Jezusa i Jego uczniów wywołuje reakcję tłumów, które rozpoczynają poszukiwania (Mk 1,36-37; 1,45b; 6,33).

Opierając się na bliskich związkach tematycznych, jakie łączą ze sobą te trzy teksty, można słusznie założyć, że w Mk 1,35 Jezus świadomie opuścił nocą zacisze domowe i udał się na miejsce pustynne, czyli pokrewne temu, gdzie u zarania swojej misji stanął oko w oko z szatanem i zmierzył się z diabelskim kuszeniem (Mk 1,12-13)<sup>66</sup>. W ten sposób Marek podpowiada niejako czytelnikowi, że samotna modlitwa Jezusa w miejscach pustynnych była swego rodzaju odnowieniem doświadczenia pierwszej próby na pustyni i Jezus był nieraz zmuszony przeciwstawić się pokusie, która tym razem przybrała konkretny kształt w zachowaniu ludzi zafascynowanych Jego nauką i czynami<sup>67</sup>.

### 3. Motywy i treść modlitwy Jezusa

Dlaczego Jezus poszedł się modlić nocą w miejsce pustynne? Bibliści udzielają różnych odpowiedzi na to pytanie. Jedni widzą w tym fakcie naturalną skłonność Jezusa do modlitwy i zjednoczenia z Bogiem<sup>68</sup>. Drudzy motywują to niezwykłą pobożnością Syna Bożego, która znalazła swe odbicie w treści mo-

<sup>65</sup> Zob. U.W. MAUSER, *Christ in the Wilderness...*, dz. cyt., s. 105-107. Autor ten udowadnia w przekonujący sposób, że analogiczną do pustyni rolę pełnią w Ewangelii św. Marka dwa inne miejsca: góry i morze.

<sup>66</sup> „The passages which speak of «a wilderness place» thus refer back to the prologue to the Gospel, with its distinctive wilderness-theology”, W.L. LANE, *The Gospel According to Mark...*, dz. cyt., s. 81.

<sup>67</sup> W takim świetle należy więc polemizować z twierdzeniem, że „miejsca pustynne” stanowiły w oczach Marka oazę ciszy i spokoju, jak uważa np. C.E.B. CRANFIELD, *The Gospel According to Saint Mark*, *The Cambridge Greek Testament Commentary 2*, Cambridge 1959, przedruk: 1985, s. 89.

<sup>68</sup> „La prière de Jésus, après cette journée si remplie, et sans qu'il ait à implorer une grâce speciale, marque l'inspiration normale de son âme”, M.J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, Études Bibliques, Paris 1929, s. 27. Uważa przy tym za przesadną opinię, jakoby Jezus poszedł się modlić, aby przemyśleć nową sytuację i zmierzyć się z nią (sukcesy taumaturgiczne). D.J. HARRINGTON, *The Gospel According to Mark*, w: R.E. BROWN I IN. (red.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs (NJ) 1990, s. 601: „His motive for withdrawing appears to have been communion with God”.



dlitwy skierowanej do Ojca<sup>69</sup>. Jeszcze inni upatrują tutaj potrzebę wyciszenia i stworzenia odpowiedniego klimatu do rozmowy z Bogiem<sup>70</sup>.

Wielu komentatorów przyrównuje nocne wyjście Jezusa do „ucieczki”, wskazując na jej rozmaite przyczyny: superaktywny tryb życia Jezusa w minionym dniu, niezdrowy entuzjazm ludu wywołany widokiem cudownych uzdrowień, niezrozumienie ze strony uczniów<sup>71</sup>. Takie ujęcie modlitwy Jezusa jest pozornie możliwe, gdyż w intencji Ewangelisty Mk 1,35 wiąże się bezpośrednio z epizodem Mk 1,32-34. Wydaje się jednak, że naczelną przyczyną – którą wszystkie inne jedynie uzewnętrżiły – leżała gdzie indziej, a mianowicie w mesjańskiej godności Jezusa. W rzeczywistości bowiem, o ile przyjmujemy za słuszną hipotezę na temat Markowego wątku kuszenia na pustyni, Jezus nie uciekał przed niczym, wręcz przeciwnie, świadomie wybierał pustkowia, by tam zmierzyć się z kolejnymi pokusami szatańskimi, które miały Go odwieść od realizacji powierzonej Mu misji<sup>72</sup>.

Ewangelia Marka zawiera trzy wzmianki o modlitwie Jezusa (proseucomai): pierwsza znajduje się na początku publicznej działalności Jezusa (Mk 1,35), druga w środkowej fazie Jego misji w Galilei (Mk 6,46) i trzecia na krótko przed jej zakończeniem (Mk 14,32-42). Za każdym razem sceneria modlitwy jest podobna: pora nocna lub wieczorna, miejsce ustronne (pustkowie, góra, ogród za miastem) i samotność Jezusa, który nawet w Getsemani, pomimo

<sup>69</sup> L. PIROT, *Évangiles de S. Matthieu et de S. Marc*, La Sainte Bible 9, Paris 1935, s. 418 objaśniał, że modlitwa Jezusa zawierała dwa aspekty: modlitwę pochwalną i uwielbienia oraz prośbę o wsparcie. Podobny pogląd wyraził H.B. SWETE, *The Gospel According to St. Mark. The Greek Text with Introduction, Notes and Indices*, London 1898, 1927<sup>3</sup>, s. 26. W. HENDRIKSEN, *Exposition of the Gospel According to Mark*, New Testament Commentary, Grand Rapids (MI) 1987, s. 71: „It may well have been a thanksgiving for blessings already received and a petition for strenght [...]”. Zob. także: R.H. GUNDRY, *Mark...*, dz. cyt., 93-94.

<sup>70</sup> „Jesus seeks a deserted place in order to pray fully and alone [...]. Mark may think of Him as praying aloud”, S.E. JOHNSON, *A Commentary on the Gospel According to St. Mark*, Harper’s NT Commentaries 2, Peabody (MA) 1988, s. 50; „Here [...] [Jesus] is described as seeking a quiet place of prayer”, L.W. HURTADO, *Mark*, dz. cyt., s. 29; „l’endroit désert ici mentionné est au moins un lieu de liberté pour Jésus”, É. TROCMÉ, *L’Évangile selon saint Marc*, dz. cyt., s. 54.

<sup>71</sup> „Den frühzeitigen Aufbruch Jesu von Kapharnaum deuten neuere Ausleger als Flucht”, P. DAUSCH, *Die drei älteren Evangelien*, Die Heilige Schrift. NT 2, Bonn 1932<sup>4</sup>, s. 375; „Jesus fluchtartiger Weggang”, J. SCHMID, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburger NT 2, Regensburg 1950, s. 38; „Es bewahrt seinen Dienst vor Überaktivität wie vor Trägheit. Zugleich ist es Flucht vor einer begeisterten Anerkennung, die doch nicht Nachfolge sein will”, E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus*, Das Neue Testament Deutsch 1, Göttingen 1967, 1998<sup>18</sup>, s. 26; „una especie de huida para poder continuar su misión (cf. v. 38) sin quedar aprisionado en Cafarnaún por el propósito de la gente y evitar el entusiasmo popular que pretende hacerlo líder religioso-político”, J. MATEOS, F. CAMACHO, *El Evangelio de Marcos...*, t. 1, dz. cyt., s. 170.

<sup>72</sup> „It would, therefore, not be correct to interpret the withdrawals as flight from success [...] the withdrawals are better understood as renewed attacks than as any form of retreat”, U.W. MAUSER, *Christ in the Wilderness...*, dz. cyt., s. 141-142. Też o „ucieczce” Jezusa kwestionują też inni autorzy: E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 1, cz. 2, Göttingen 1937, 1959<sup>15</sup>, s. 42; J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, t. 1, dz. cyt., s. 88.

obecności uczniów, odszedł na ubocze, aby zapewnić sobie klimat intymności. Ponadto modlitwa jest zawsze związana z jakimś krytycznym momentem w życiu Jezusa<sup>73</sup>.

Spośród tych trzech epizodów, pokrewnych sobie pod względem tematycznym (Mk 1,35-39; 6,42-52; 14,26-42), jedynie w ostatnim została przywołana treść osobistej modlitwy Jezusa. Można powiedzieć, że sytuacja zaistniała w Getsemani zbliżona była do tych, jakich Jezus doświadczał uprzednio w miejscach pustynnych, gdzie modlił się i gdzie odżywał obraz pierwszego kuszenia na pustyni. W Ogrodzie Oliwnym, pokonawszy cielesną pokusę ucieczki przed cierpieniem i śmiercią, Jezus odnowił w sobie odwieczne pragnienie posłuszeństwa wobec woli Boga Ojca (Mk 14,35-36). W pozostałych dwóch wypadkach Ewangelista nie wspomina ani słowem o treści modlitwy Jezusa.

Najbliższy kontekst Mk 1,35 mógłby sugerować, że Jezus uzyskał świadomość swojej misji uniwersalnej w trakcie modlitwy. Ale równie dobrze można by założyć, że modlitwa była swego rodzaju próbą uwolnienia się spod presji tłumu i walki z pokusą łatwego sukcesu i niezdrowego aktywizmu. Gdyż bezpośrednio przed epizodem nocnej modlitwy Marek opowiada o wyczerpującej działalności Jezusa w Kafarnaum, która miała zasadniczo wymiar cudotwórczy (ww. 23-28,29-31,32-34). Lecz pierwszym motywem publicznej misji Jezusa było nauczanie, o czym Marek nie omieszczał wspomnieć zaraz na wstępie opisu o przybyciu Jezusa do Kafarnaum (Mk 1,21-22). Ten motyw przewodni mogły jednak przesłonić dzieła potęgi, które wywierały mocniejsze piętno na ludzkiej wyobraźni. Istniało zatem poważne niebezpieczeństwo, że w oczach tłumu Jezus zdobędzie rozgłos i uznanie jako uzdrowiciel z Kafarnaum obdarzony mocą czynienia cudów. Czy taki właśnie cel przyświecał Jego misji zbawienia, która w tym momencie zdawała się być ograniczona do Kafarnaum i skupiona na leczeniu ludzi z ich fizycznych ułomności? Niewykluczone, że tego typu pytania nurtowały Jezusa. Aby znaleźć na nie właściwą odpowiedź i oprzeć się kuszącej perspektywie sławy i spokojnej egzystencji, Jezus musiał koniecznie wsłuchać się w głos Boga.

Błędne odczytywanie czynów Jezusa przez tłumy i Jego uczniów można zatem uznać za pierwotny (negatywny) impuls do wyjścia Jezusa z Kafarnaum na

---

<sup>73</sup> Zob. R.H. LIGHTFOOT, *A Consideration of Three Passages in St. Mark's Gospel*, w: W. SCHMAUCH (red.), *In memoriam Ernst Lohmeyer*, Stuttgart 1951, s. 110-115: „Moment of tension” (s. 110). Podobnie: J.P. HEIL, *The Gospel of Mark as Model for Action. A Reader-Response Commentary*, New York – Mahwah (NJ) 1992, s. 53: „a critical turning point”. Dobrą syntezę krytycznych momentów w życiu Jezusa podaje E.J. MALLY, *The Gospel According to Mark*, w: R.E. BROWN i in. (red.), *The Jerome Biblical Commentary*, t. 2, Englewood Cliffs (NJ) 1969, § 15: „Jesus' departure was occasioned by the false messianic hopes engendered by his miracles. The other occasions on which Jesus prays (6:46; 14:32-42) are times of stress connected with the true nature of his messiahship”. Zob. także: W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus*, ThKNT 2, Berlin 1977, 1984<sup>9</sup>, s. 65; W. HARRINGTON, *Mark*, NT Message 4, Wilmington (DE) 1979, s. 20.

modlitwę. Tutaj jednak – jak sygnalizuje wypowiedź Jezusa: „abym i tam mógł nauczać” (Mk 1,38) – pierwszy powód wyjścia przekształcił się w decyzję programową, by głosić Ewangelię w całej Galilei. Epizod Mk 1,35-38 rzuca więc światło na świadomość Jezusa, który zdawał sobie sprawę z tego, że miał do spełnienia misję nauczania w całej Galilei, a nie tylko w Kafarnaum<sup>74</sup>. O ile jednak wydaje się mało prawdopodobne, aby Jezus otrzymał objawienie o misji uniwersalnej dopiero w trakcie modlitwy na pustkowiu<sup>75</sup>, nie ulega natomiast wątpliwości, że bieg wypadków w Kafarnaum wpłynął w jakimś stopniu na Jego decyzję o rezygnacji z wygodnego życia w tym mieście i rozpoczęciu wędrownego działania<sup>76</sup>.

Modlitwa Jezusa w Mk 1,35 miała na celu dogłębne poznanie woli Ojca co do misji Mesjasza i herolda Ewangelii o królestwie Bożym<sup>77</sup>. Nie chodziło tutaj jednak o uniwersalny wymiar misji zbawienia, który Jezus znał od samego początku. Problem polegał na tym, aby dokonać wyboru między dwoma przeciwnymi wizjami mesjańskiej roli Jezusa: mesjanizmem potęgi i triumfu a mesjanizmem pokory, cierpienia i śmierci. Wydarzenia dnia poprzedniego, euforia tłumy i postawa uczniów Jezusa przybrały oblicze szatańskiej pokusy, aby obrać drogę ziemskiej chwały i materialnego sukcesu<sup>78</sup>. Lecz według planów

<sup>74</sup> „L'uscita da Cafarnaò per recarsi in un luogo deserto (v. 35) era mossa dalla consapevolezza di un piano, che Gesù conosce e vuole realizzare”, E. MANICARDI, *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco*, AnBib 96, Roma 2003, s. 56. Podobną opinię wyraził już wcześniej R. PESCH, *Das Markusevangelium*, t. 1, dz. cyt., s. 137.

<sup>75</sup> „Tampoco ora [Jesús] para tomar conciencia de su misión, que era ya plena cuando hizo su compromiso en el Jordán (1,9-11), ni con objeto de tomar una decisión para el inmediato futuro”, J. MATEOS, F. CAMACHO, *El Evangelio de Marcos...*, t. 1, dz. cyt., s. 171. Istotnie o głoszeniu Dobrej Nowiny w Galilei (khrussein: Mk 1,38.39) była już mowa w streszczeniu Mk 1,14: „Jezus przyszedł do Galilei i głosił Ewangelię Bożą”.

<sup>76</sup> Podobny impuls z zewnątrz Jezus otrzymał w Kanie Galilejskiej, gdy na prośbę Matki zamienił wodę w wino, choć nie nadeszła jeszcze Jego godzina (J 2,4). Inny przykład zawiera J 7: Jezus nie zamierzał udać się do Jerozolimy (w. 6: „Dla Mnie stosowny czas jeszcze nie nadszedł”), lecz pod wpływem zachęty ze strony braci przybył w końcu na święto (w. 10). Także tragiczny wymiar misji krystalizował się powoli w świadomości Jezusa, w miarę jak Jego nauka napotykała na coraz większy opór i narastał spisek na Jego życie (Mk 2,6; 3,2.6). Perspektywa gwałtownej śmierci na podobieństwo Sługi Bożego, obecna do tej pory jedynie w sferze możliwości, stała się wtedy dla Jezusa jak najbardziej pewna i oczywista (Mt 8,31; 9,31; 10,33-34; 12,1-12).

<sup>77</sup> „Jesus' prayer in 1,35 also deals with his person and mission: more precisely, here it is a process of discerning the Father's will for him”, S. KUTHIRAKKATTEL, *The Beginning of Jesus' Ministry...*, dz. cyt., s. 158. Według autora treść modlitwy Jezusa jest zależna od struktury literackiej i teologicznej drugiej Ewangelii, która stopniowo odkrywa tajemnicę osoby Jezusa: pierwsza część (Mk 1-8) ukazuje tożsamość Mesjasza i Syna Bożego – głosiciela Dobrej Nowiny o królestwie, druga część natomiast (Mk 9-16) objawia Go jako cierpiącego Mesjasza i Syna Człowieczego.

<sup>78</sup> A. PLUMMER, *The Gospel According to St. Mark*, dz. cyt., s. 73, obok innych motywów modlitwy Jezusa (pokonanie fizycznego zmęczenia, oświecenie) wymienia pokusę: „He was liable to temptation, and He might pray for strength to overcome that (Heb. ii. 18, iv. 15, v. 7, 8)”. Z kolei J. MATEOS, F. CAMACHO, *El Evangelio de Marcos...*, t. 1, dz. cyt., s. 171, interpretują modlitwę Jezusa w optyce starcia między starą instytucją judaizmu, która wabiła Jezusa pokusą

Ojca misja zbawienia nie mogła stać się pasmem spektakularnych sukcesów, popartych przelotną i pustą egzaltacją tłumu. Swój cel – jak dobitnie pokaże dalszy ciąg Ewangelii św. Marka – osiągnie ona dopiero poprzez upokorzenia, cierpienie i śmierć Mesjasza – Syna Bożego (Mk 1,11; zob. Iz 42,1).

Mk 1,35 – prawdziwa perła literacka drugiej Ewangelii – nie tylko ukazuje Jezusa jako wzór męża modlitwy, ale nade wszystko odkrywa tajemnicę Jego ludzkiej natury, która w pełni współuczestniczyła w zbawczej misji Syna Bożego. Na drodze Chrystusa pojawiła się szatańska pokusa triumfalnego mesjanizmu, ukryta pod płaszczem euforii tłumów i uczniów, zafascynowanych dziełami Jego mocy. Udając się na miejsce pustynne, siedlisko szatana, Jezus poddał się trudnej próbie i odniósł ponownie zwycięstwo w tej konfrontacji ze złem. A było to możliwe właśnie dzięki modlitwie, która pozwoliła Mu lepiej zgłębić wolę Ojca i odnowić po raz kolejny odwieczne postanowienie jej realizacji aż do końca.

## SUMMARY

### **The Morning Prayer of Jesus (Mk 1,35)**

The study of Mk 1,35 which is situated at the end of the first missionary day of Jesus in Capharnaum (Mk 1,21-34.35-39), is divided into four parts.

The first part offers a general presentation of the theme of prayer in the Gospel of Mark, noting the similarities and differences with the other Synoptic Gospels. The second, dedicated to the time and place of daily prayer in the time of Jesus, serves to prepare the ground for the discussion on the prayer of Jesus. Among other things, it can be observed that in the 1<sup>st</sup> century the Jews certainly practiced personal prayer at different hours of the day (above all the morning and the evening) which was widely diffused, but through the works of the rabbis, this phenomenon would become a religious obligation. Outside the community of Qumran, in the Palestinian environment, there is a lack of relative testimony to night prayer.

In the third part, a literary analysis of Mk 1,35 includes the examination of the syntactic structure of the text (1) and philological observations (2).

Finally the fourth part proposes a theological commentary of Mk 1,35. Following the internal structure of the passage, it addresses three specific topics: (1) the biblical background of the night prayer of Jesus, (2) a solitary place of prayer, (3) the motive and content of the prayer of Jesus. The principle results of this study are as follows:

Taking into consideration the numerous texts of the Old Testament regarding the time of prayer, it is very probably that Jesus would have found inspiration for His night prayer from biblical examples, the Psalms in particular. The act of praying by Jesus therefore reflects the life of a wise man who is guided by the wisdom of God and respects his Law. According to Mark, the night prayer of Jesus emphasized in Mk 1,35 is the example of the Son of God that must be a model for his followers to imitate.

---

władzy, a nową wizją królestwa Bożego, której nie pojmowali jeszcze mieszkańcy Kafarnaum i uczniowie Jezusa.

The „deserted place” in which Jesus went to pray cannot be identified with the desert. However in the Christological vision of Mark, these two places of wilderness are linked. In fact Mk 1,35 should be seen in relation to two other texts that speak also of a retreat into a „deserted place” (1,45; 6,31-33). This connection makes one think that Jesus had purposely chosen a deserted place because it recalled the place where he defeated Satan and where he overcame temptation before beginning his public mission (Mk 1,12-13).

This Christological interpretation of the deserted place helps one to understand better the motive and the content of the night prayer of Jesus. The Gospel of Mark presents three episodes in which the prayer of Jesus occurs (Mk 1,35-39; 6,42-52; 14,26-42), situated in a similar scenario and at a critical moment in His life. In the light of its context, it does not seem that the prayer of Jesus in Mk 1,35 had considered the universal dimension of His mission (Mk 1,38) which was well noted in the beginning (Mk 1,14). The main problem lies in the choice between two opposing models of the messianic function of Jesus: a messianism of glory and power, and a messianism of humility, suffering and death. The healings and exorcisms worked by Jesus in the previous day (Mk 1,23-28.29-31.32-34) had revived the enthusiasm of the crowd and disciples. Behind this purely external reaction hides the satanic temptation to choose a way of earthly glory and material success. By going into the deserted place – the home of Satan – Jesus relived the first experience of the desert: there He was tested and He was victorious over evil. This victory was facilitated by the prayer that allowed Jesus to discern the will of the Father and to renew his eternal choice to fulfill this will up to the end.

### **Słowa kluczowe/ Key words**

Ewangelia wg. św. Marka, modlitwa Jezusa, tradycja żydowska  
Gospel Mark's , Jesus prayer, Jewish tradition