

## Słowo wprowadzające

W serii Biblia Lubelska ukazały się już komentarze do Ewangelii według św. Mateusza, św. Marka i św. Jana. Brakowało więc jeszcze św. Łukasza. Ostatni naukowy komentarz do tej Ewangelii został opracowany przez mojego Profesora, śp. ks. Feliksa Gryglewicza, 30 lat temu i opublikowany w serii kulowskich komentarzy przez Wydawnictwo Pallottinum. Niezależnie od daty wydania, komentarza tego nie można już nabyć, mimo dużego nakładu (4000 egzemplarzy).

Nie trzeba chyba uzasadniać konieczności opracowania komentarza do Ewangelii według św. Łukasza. Jak wiadomo, seria lubelska ma swój profil. Są to komentarze naukowe, w których jednak nie brak ukierunkowania pastoralnego, aby mogło z nich korzystać szersze grono czytelników, a nie tylko teologowie lub księża. Reguły te zostały także zachowane w niniejszym komentarzu do św. Łukasza. Ma on bowiem pomóc każdemu z nas w lepszym i głębszym zrozumieniu Jezusa, naszego Zbawiciela, i Jego orędzia o powszechnym zbawieniu oraz zachęcić do wprowadzenia go w nasze codzienne życie chrześcijańskie.

Lublin 2004,  
w uroczystość Najświętszego Serca Jezusa

*Hugolin Langkammer OFM*



## Wstęp historyczno-teologiczny

Istnieją różne wstępy do poszczególnych pism Nowego Testamentu, stanowiące rodzaj prologu. Jednakże tylko wstęp Łukaszowej Ewangelii mówi bezpośrednio o tym, że przed redakcją tej Ewangelii istniały „źródła”. Posłużmy się najpierw przekładem Biblii Tysiąclecia tzw. prologu do Łk, najbardziej rozpowszechnionym w Polsce, aby Czytelnika przygotować na dalsze analizy, problemy i syntezy.

„<sup>1</sup> Wielu już starało się ułożyć opowiadanie o wydarzeniach, które się dokonały pośród nas, <sup>2</sup> tak jak nam je przekazali ci, którzy od początku byli naocznymi świadkami i sługami słowa. <sup>3</sup> Postanowiłem więc i ja zbadać dokładnie wszystko od pierwszych chwil i opisać ci po kolei, dostojny Teofilu, abyś się mógł przekonać o całkowitej pewności nauk, których ci udzielono”.

Na razie będzie nas interesowało nie tyle przeprowadzenie egzegezy tego prologu, ile zagadnienie źródeł, na które wskazuje sam Łukasz.

Z jakich więc korzystał źródeł, jak je wykorzystał i w jakim celu?

### 1. Kwestia źródeł

O źródłach Łukasza ogólnie. W ustaleniu źródeł przychodzi nam z pomocą krytyka literacka. W jej wyniku odróżniamy dwa źródła imienne, tj. Ewangelię św. Marka i Q (*Quelle* – źródło mów Pańskich), oraz źródła bezimienne, właściwe tylko Łukaszowi (tzw. *Sondergut* – S). Trudniej już rozstrzygnąć, w jakim stanie były te źródła

i kiedy Łukasz z nich korzystał. Literackie podobieństwa pomiędzy Mk a Łk, a z drugiej strony między Łk a Mt (Q), przemawiałyby na korzyść źródła pisemnego. Czy jednak chodzi o Mk w dzisiejszym kształcie? Q, jak wiadomo, starano się rekonstruować. Istnienie „źródła mów Pańskich” jest bardzo prawdopodobne, gdyż taki gatunek literacki potwierdzają także apokryfy NT (np. Ewangelia Tomasza). Przy S jeszcze trudniej wydać jakąś opinię, gdyż brakuje materiału porównawczego. Nam jednak bardziej zależy na zbadaniu, w jaki sposób Łukasz korzystał z dostępnego mu materiału, czyli jak go opracował, jakie przyświecały mu cele, czy można je wyeksponować, aby na ich podstawie przejść do innego zagadnienia, związanego już z całościowym planem Łk, z jego naczelnymi założeniami i pragmatyczną celowością zdążającą do teologicznych syntez.

**Proporcje pomiędzy Mk a Łk.** Przy korzystaniu z Mk przez Łk zauważa się dwie cechy. Pierwsza to ilość materiału: Łk ponad 50% zaczerpnął z Mk. Druga cecha to zachowanie kolejności, czego nie ma w Mt, który także korzystał z Mk. Wiadomo, że Łk pierwsze dwa rozdziały poświęca Historii Dzieciństwa (HD), ale od 3. do 21. rozdziału idzie dokładnie za Mk 1-13, przerywając ten ciąg dwukrotnie (6,20 – 8,3 oraz 9,51 – 18,14). Przez to Łk powiększa tę część o dziesięć rozdziałów. Jeśli w tej części wziętej z Mk coś opuszcza, to partie o tematyce judaistycznej. W Mk 7,1-23 chodzi o żydowskie przepisy rytualne, które Łk nie interesują, oraz kwestie rozvodu w Mk 10,1-2. Łk unika przez to także podwójnej relacji o tej sprawie (por. Łk 16,18) lub też opuszcza szczegóły nieodpowiadające jego ogólnym założeniom, a zwłaszcza idei powszechnego zbawienia (Mk 3,20 n.; 7,24-30; 11,12-14.20-25; 6,45-52; 7,31-37; 8,22-26).

**Kwestia dubletów.** Znamienna jest też tendencja Łukasza do unikania dubletów (Mk 1,16-20, por. Łk 5,1-11; Mk 3,22-30, por. Łk 11,14-23; Mk 4,30-32, por. Łk 13,18-21; Mk 6,1-6a, por. Łk 4,16-30; Mk 6,17-20, por. Łk 3,19 n.; Mk 8,11-13, por. Łk 11,29-32; Mk 9,42-48, por. Łk 17,1 n.; Mk 9,49, por. Łk 14,34 n.; Mk 10,35-43, por. Łk 22,24-27; Mk 12,28-34, por. Łk 10,25-28). Można by do tych porównań jeszcze dołączyć: Mk 8,1-10, por. Łk 9,10-17 = Mk 6,12-44; Mk 14,3-9, por. Łk 7,36-50; Mk 11,12-14.20-25, por. Łk 13,6-9; 17,6). Trudno wytłumaczyć, dlaczego Łk pominął przy-

powieść o samoistnie rosnącym ziarnku. Czy może dlatego, że mniej widoczna tu jest relacja podmiotu do przedmiotu zostawionego sobie samemu (nasienia)? Łatwiej już wyjaśnić opuszczenie Mk 6,45 – 8,26 w Łukaszowym ciągu, który trzyma się planu Mk. Perykopę tę Łukasz znał na pewno, gdyż to wynika ze wzmianki o Betsaidzie w Łk 9,10 b (inaczej Mk 6,32), w opisie cudownego rozmnożenia chlebów, a nadto z rekursu do Mk 6,46 n. o modlitwie Jezusa na osobności. Inne sceny zawarte w Mk 6,45 – 8,26 Łukasz przeniósł na inne miejsca lub zastąpił je analogicznymi. Na przykład ogólny opis zbiorowych uzdrowień w Mk 6,53-56 ma odpowiednik w Łk 6,17-19; 4,40-41; 8,44; 9,11. Scena uzdrowienia niemego z Mk 7,31-37 ma odpowiednik w Łk 11,13. Łukasz opuszcza, zgodnie z tendencją do unikania dubletów, Mk 8,1-10, perykopę o cudownym pomnożeniu chlebów (por. Łk 9,10b-17). Dlatego też rozmowa na temat tego cudu, obejmująca w Mk aż siedem wierszy (Mk 8,14-21), została w Łk pominięta. Mk 8,11-13 bardzo skrótowo potraktował problem „znaku”. Łk 11,26-32 natomiast rozwija ten wątek, wskazując wyraźnie na Jonasza, który stał się znakiem dla Niniwy. Racje opuszczenia perykopy na temat czystości rytualnej (Mk 7,1-23) już znamy. Łukasz pomija też opis uzdrowienia córki Syrofenicjanki (Mk 7,24-30), nie jest tu bowiem wyrażona zdecydowana wola Jezusa co do misji wśród pogan. Może dlatego Łukasz preferuje taki opis, który pomija zupełnie motyw misji wśród Żydów. Takim zaś jest uzdrowienie sługi setnika z Kafarnaum, który jako poganin otrzymał nawet pochwały ze strony Żydów, a Jezus o jego wierze mówi z podziwem (Łk 7,1-10, par. Mt 8,5-13).

Niezależnie od tych prób wyjaśnienia pominięcia materiału z Mk, Łk nie jest całkiem konsekwentny w stosowaniu domniemanej zasady unikania dubletów, gdyż takowe referuje: dwukrotny opis wysłania uczniów (9,1-6; 10,1-16), dwie dysputy z faryzeuszami (11,37-53; 16,14-19), dwie mowy apokaliptyczne (17,20-37; 21,1-38). Można to w pewien sposób usprawiedliwić. W wypadku wysłania chodzi o dwa podmioty: najpierw grono Dwunastu, a potem 72 uczniów, i drugi opis jest bardziej rozwinięty. Także treść dysput z faryzeuszami jest inna. Wątek zniszczenia Jerozolimy występuje tylko w drugiej mowie apokaliptycznej. Oczywiście wchodzi tutaj w grę także odpowiednia zależność od źródeł. W sumie można tu postawić pytanie, czy chodzi o „czyste” dublety.

**Sprawa odejścia Łukasza od Marka.** Opuszczenie bloku Markowego, który bądź co bądź liczy około 80 wierszy, najłatwiej wytłumaczyć podwójną redakcją Mk. Łukasz miałby wtedy do dyspozycji krótszego Mk (*Ur-Markus* – J. Weiß, A. Spitta, R. Bultmann). Jest to jednak hipoteza, która ułatwia sprawę, ale problemu nie wyjaśnia. Nie mamy bowiem wyraźnych sygnałów w samym Mk o jego podwójnej redakcji. Z tej racji komentatorzy na ogół powołują się na brak wzmianki o Cezarei Filipowej w wyznaniu Piotra (Mk 8,27) oraz dokładnej lokalizacji tego wydarzenia. Być może, jest to związane z inną tendencją Łk, mianowicie do terytorialnego ograniczenia działalności Jezusa do terenów żydowskich, a poszerzenia personalnego Jego działalności. Znaczyłoby to, że Łukasz pragnie pokazać, jak bardzo zależało Jezusowi na wypełnieniu misji wśród Żydów, przez których został odrzucony, dlatego też nie działał w Tyrze, w Dekapolu ani w Fenicji.

Wydaje się, że można także przedłożyć jeszcze inną motywację. Można bowiem zauważyć trzystopniowość w sprawie wyznania chrystologicznego: 1) postawienie pytania, kim jest Jezus (Łk 8,22-25.26-39.40-56); 2) Jego przedstawienie (7,18-23; 8,25); 3) odpowiedź (9,18-27 = Mk 8,27-9,1; Łk 9,28-36 = Mk 9,2-8.9-13).

**Przykłady zgodności z Mateuszem na niekorzyść Marka.** Istnieje jednak czasem dziwna zgodność w dokonywaniu skrótów bądź też opuszczeń materiału Mk w Łk i Mt (por. Mk 9,14-29 z Łk 9,37-43 oraz z Mt 17,14-21; Mk 1,43 z Łk 5,15 n. oraz z Mt 8,3 n.; Mk 3,5 z Łk 6,10 oraz z Mt 12,12 n.). Są to jednak pojedyncze wypadki, a skróty dotyczą w pierwszym tekście szczegółów uzdrowienia opętanego w Mk, w drugim i trzecim zaś kwestii czystości rytualnej.

Wątki te nie są także rozwinięte w Mt. Można więc powiedzieć, że zarówno Łk, jak i Mt przyświecały te same motywy skrócenia materiału Mk.

**Kolejność i zmiany dokonane w Mk.** Łk dosyć dokładnie przestrzega kolejności planu Mk. Materiał Mk znajdujemy w Łk właściwie w trzech blokach redakcyjnych: Łk 3,1 – 6.19; 8,4 – 9.50; 18,13 – 22.7, ew. 13. Dla rozdz. 1-2 oraz 22,14-24.53 trzeba będzie przyjąć własne źródło (lub źródła), czyli S.

Łukasz jednak nie korzystał niewolniczo z Mk nawet przy przestrzeganiu kolejności wydarzeń. Potrafił je także przestawić i umieścić w innej scenerii. Odrzucenie Jezusa w Nazarecie (4,16-30) znajduje się w Łk na początku opisu Jego działalności. Narracja o powołaniu pierwszych uczniów na wybrzeżu jeziora Genenezaret (5,1-11) znalazła się w Łk dopiero po opisie uzdrowienia teściowej Piotra. Epizod o „nowej rodzinie Jezusa” (8,19-21) następuje dopiero po przypowieści o siewcy i jej wyjaśnieniu (4,8-18), podczas gdy w Mk (3,31-35) ją poprzedza. Dalszym dowodem na znajomość Mk jako źródła (pisanego) jest umiejętne znalezienie odpowiedniego miejsca w Łk dla narracji o „kazaniu w dolinie”. Łukasz w tym celu stworzył z materiału Mk odpowiednie ramy. Przetawił Mk 3,7-12 traktujący o zgromadzeniu się tłumu ludzi oraz Mk 3,13-19 o wyborze Dwunastu i wykorzystał Mk 3,7-12 celem uzyskania racji powszechnego zbawienia, gdyż „kazanie w dolinie” przeznaczone jest dla wszystkich. Podobnie Łukasz postąpił w narracji o uzdrowieniu niewidomego pod Jerychem, umieszczając ją po trzeciej zapowiedzi męki Jezusa, pod koniec jego drogi do Jerozolimy (Łk 18,35-43), co w Mk ma miejsce po opuszczeniu Jerycha (Mk 10,46-52). Łukasz bowiem chciał w Jerychu umieścić scenę z Zacheuszem (Łk 19,1-10) oraz przypowieść o minach (Łk 19,11-27).

**Zmiany w słownictwie i w stylu.** Oprócz zmian w kolejności materiału wziętego z Mk można także zauważyć zmiany w słownictwie. Ten problem ma wyjaśnić przyjęcie „Proto-Łukasza”, uzupełnionego przez wstawki wzięte z Mk. Hipoteza ta jednak nie wyjaśnia przyjęcia dużych bloków z Mk w takiej kolejności, w jakiej tam się znajduje. J. Jeremias tedy uważa, że podobnie jak Łukasz wcielił do swojej Ewangelii bloki literackie (a częściowo również tematyczne), tak też pomiędzy nimi umieścił bloki wzięte z Q bądź ze swojego *Sondergut* (S). Jeremias dzieli Łk na 9 bloków: 1. Łk 1,1 – 4,30 (S); 2. Łk 4,31 – 6,11 = Mk 1,21 – 3,6; 3. Łk 6,12 – 8,3 (oprócz 6,17-19 = Mk 3,7-11a); 4. Łk 8,4 – 9,50 = Mk 4,1-25; 4,35 – 6,44; 8,27 – 9,40; 5. Łk 9,51 – 18,14 (S); 6. Łk 18,15-43 = Mk 10,13-52; 7. Łk 19,1-28 (S); 8. Łk 19,29 – 22,13 = Mk 11,1 – 14,16; 9. Łk 22,14 – 24,33 (S). Właściwie ta hipoteza (*Blockhypothese*) nie zmienia w istocie rzeczy poglądu, że Łk w zasadniczym układzie materia-

łu jest zależny od Mk, uzupełniając go już to materiałem z Q, już to własnym materiałem (S).

Są też zmiany w stylu. Stylistyczne wygładzenia, jak np. harmonijnie ułożone zdania, zastępujące semicką parataksę, unikanie semityzmów i latynizmów, zamiana języka potocznego na bardziej literacki, użycie mowy bezpośredniej, dobór fachowych i precyzyjnych określeń, częste użycie klasycznego optatywu – to wszystko ma nie tylko literacką motywację, ale także ma służyć odpowiedniej prezentacji kerygmatu typu narracyjnego, a mniej moralizującego czy parenetycznego. Kryje się za tym troska autora, aby zadośćuczynić potrzebom Kościołowi epoki poapostolskiej. Stąd to Łukasz unika przesady i emocjonalności narracji (por. Łk 8,4 z Mk 4,1; Łk 8,23-25 z Mk 4,37-41; Łk 8,31 z Mk 5,10) na korzyść dokładności w relacjach (Łk 9,28; 22,59; 23,44), koryguje tedy często Mk (Łk 9,7 por. Mk 6,14n.; Łk 5,1 n. = Mk 1,15; Łk 8,22 n.; por. Mk 5,13). Precyzja w ekspresji ważnych wydarzeń nie stoi na przeszkodzie uogólnieniom zamiast rozciągłości danej narracji (Łk 4,40; 6,10.30-44; 7,35; 9,13 n.; nadto por. Łk 8,4 z Mk 4,1; Łk 8,23-25 z Mk 4,37-42; Łk 8,31 z Mk 5,10; Łk 4,10 n. z Mk 1,32-34; Łk 6,17-19 z Mk 3,7-12; Łk 8,22-25 z Mk 4,35-41). Łk tworzy pomost koniunkcyjny pomiędzy tekstami pochodzącymi z S bądź Q a narracją Markową (np. Łk 3,15; 4,1; 5,1.36; 9,34.37; 19,15.36.47; 20,1). Zauważa się troskę o ciągłość w obszernej części o „drodze Jezusa do Jerozolimy” (Łk 17,12 – 19,37) oraz kontynuację myślową pomiędzy fragmentaryczną narracją przez klamry literackie bądź pro- i retrospekcję semantyczną (np. Łk 1,80 oraz 3,1-20; 4,1 oraz 4,14; 4,16 oraz 4,24; 9,1-6 oraz 10,1; 9,31 oraz 19,28), dążenie do eliminacji tła żydowsko-rytualnego (Mk 7,1-23; 10,1,1-10; Łk 6,47-49 a Mt 7,24-27; Łk 3,19 a Mk 2,4), a także oględne traktowanie uczniów (np. Łk 8,24 n.; 18,25 n.; 22,31 – 34.61). Można też zauważyć, że tendencje chrystologiczne zostały pominięte (Mk 3,20 n.; 13,32; 15,34) lub przekształcone (Mk 1,30) albo też sprowadzone do podstaw ontologicznych, jak w Łk 6,8a. Dotychczas zwracano szczególną uwagę na pracę redakcyjną Łukasza nad Mk.

Skoro zarówno Mt, jak i Łk korzystali z Q, nie obędzie się całkowicie bez porównań techniki zużytkowania Q przez jednego i drugiego autora-redaktora.



**Łukasz a źródło Q – mów Pańskich.** Znamienne jest, że Mt dzielił materiał z Q na mniejsze jednostki tematyczne i porozrzucił je po całej Ewangelii. Łk natomiast zgromadził materiał z Q w trzy wielkie bloki tematyczne i włączył je, jakby w potężne ramy, w materiał Mk – pierwszy blok: Łk 3,7 – 4-13, drugi blok: 6,20 – 7,35, trzeci blok: w zasadzie 9,57 – 13,35, z możliwością poszerzenia przerywanego aż do 17,37. Mimo metody, którą nazywam koncentracją blokową lub grup tematycznych, Łukasz nie łączy ich w taki sposób, aby zatrzeć ślady jednostkowej wymowy poszczególnych grup: 1. Kazanie Jana Chrzciciela (Łk 3,7-9. 16-18). 2. Kazanie (Jezusa) w dolinie (Łk 6,20-23.27-38.41-49). 3. Wiara pogańskiego setnika (Łk 7,1-10). 4. Kwestia rozpoznania Jezusa przez Jana Chrzciciela i odpowiedź Jezusa (Łk 7,18-28. 31-35). 5. Wysłanie uczniów, przygotowane przez słowa o naśladowaniu, a powiązane z typowym dla Łk „biada”, w tym wypadku nad galilejskimi miastami. 6. *Ojciec nasz* jako odpowiedź na prośbę uczniów (Łk 11,1-4). 7. Zachęta do prośby modlitewnej (Łk 11,9-13). 8. Upoważnienie Jezusa do wypędzenia demonów (Łk 11,14-26. 29-36. 37-52). 9. Pouczenia uczniów (Łk 12,1-12. 22-31.39n. 42-46). 10. Słowa o konieczności nawrócenia (Łk 12,51-53. 58.59; 13,18-21. 22-30). 11. Słowa o zgorszeniu (Łk 17,2-6). 12. Pouczenia o paruzji (Łk 17,22-37).

Dalszą cechą opracowania Q przez Łukasza jest dosyć wierny przekaz literacki, natomiast większa swoboda w nakreśleniu tła palestyńskiego, podobnie zresztą jak przy korzystaniu z Mk. Dosyć wierne korzystanie z Q pozwala mimo to zauważyć cechy Łukaszowej stylizacji. Ponieważ w większości wypadku chodzi o mowy (przeważnie Jezusa), wchodzi zatem w grę nieco inne znamiona niż przy korekcie narracji Markowych.

Komentatorzy na ogół wyliczają następujące cechy (zauważone już przez A.v. Harnacka): 1. Zamiana czasowników prostych na złożone. 2. Tworzenie zdań podrzędnych przez zaimki (względne). 3. Unikanie pytań retorycznych. 4. Zamiłowanie do konstrukcji z gen. abs. 5. Prawidłowe ustawienie poszczególnych leksemów w zdaniu. 6. Unikanie wprowadzenia zdań przez „jeśli, jeżeli” oraz koniunkcji z „i” lub „oraz”, na korzyść zdań celowych lub partycypialnych. 7. Zamiłowanie do nieklasycznego *legein pros* i wykreślenia niepotrzebnych zaimków. 8. Zaakcentowanie myśli zasadniczej przez stop-

niowanie. Te korekty raczej nie zmieniają istotnej treści jednostek tematycznych przejętych przez Łukasza z Q.

**Materiał właściwy Łk (S).** Mniej więcej 1/3 Łk stanowi własny materiał, niespotykany ani w Mk, ani w Mt. Jeśli się przeliczy tę część na wersety, różnica ta jeszcze bardziej rzuca się w oczy (1149 na 548). Uszeregowania tego materiału dokonano w blokach tematycznych, jak już zauważono. Dwa duże bloki stanowią ramy całej Ewangelii: Historia Dzieciństwa Jezusa (Łk 1-2) oraz chrystofania przed uczniami z Emaus (Łk 24,13-35), łącznie z ostatnią chrystofanią przed apostołami i opisem wniebowstąpienia (Łk 24,36-52). Jakkolwiek chrzest Jezusa w Jordanie znany jest wszystkim ewangelistom, a wpływy Mk i Q są także widoczne w Łk, to odchylenia nie są tylko czystą inwencją Łukasza, lecz chyba oparte są na innej tradycji. Podobnie rzecz się ma z opisem ustanowienia Eucharystii oraz męki Jezusa, gdzie znajdujemy jeszcze więcej własnych elementów niż w tradycji o chrzcie Jezusa. Oczywiście czyste od wpływów Mk i Q są dwa obramowania Łk.

Nie jest też wolny od wpływów S drugi blok oparty na Mk (Łk 3,1 – 6,19), szczególnie w pierwszej części (Łk 3,10-14.23-38; 4,2b-13, także wpływy Q). Trzeci blok (Łk 8,4 – 9,10) jest wolny od S, ale wykazuje pracę redakcyjną Łukasza. Czwarty blok oparty na Mk (Łk 18,15 – 22,7, ew. 13) zawiera sporo materiału z S (Łk 19,1-10. 11-27.39-44). Łk 6,20 – 8,3, opierający się szczególnie na Q, ma także materiały z S, choć nie jest ich wiele (Łk 6,24-26; 7,1-17. 36-50; 8,1-3). Najwięcej materiału z S można zauważyć w Łk 9,51 – 18,14, którego zasadniczy temat, czyli *iter ierosolimitanum*, kończy się dopiero w Łk 19,27. Pierwsza część jeszcze zależna jest od Q, natomiast od 14,1 niemal wyłącznie od S, czasem przeplatane innym materiałem. Pierwsza część, zgodnie z Q, kończy się wydzwiękiem eschatologicznym (Łk 13,22-30). Druga część stanowi zbiór kilku perykop, które trudno podciągnąć pod wspólny mianownik: 1) pouczenia związane z wątkiem uczyty (Łk 14,1-35); 2) zagubiona drachma (Łk 15,8-10); 3) przypowieść o dobrym ojcu i marnotrawnym synu (Łk 15,11-32); 4) niebezpieczeństwo bogactwa (Łk 16,1-13.19-31); 5) obowiązek przebaczenia (Łk 17,3n); 6) pokorny celnik i pyszny faryzeusz (Łk 18,9-14).

Gdy się zestawi materiały z Q oraz z S, otrzyma się pewien obraz całej Ewangelii, począwszy od 3,1 aż po opis męki Jezusa i zmartwychwstania. Ten obraz stał się dla niektórych egzegetów podstawą do stworzenia hipotezy o Proto-Łukaszu, który przez Łukasza został opracowany i poszerzony o wtręty z Mk oraz wzbogacony o Historię Dzieciństwa. Niektórzy liczą się nawet z potrójną genezą Łk. Pierwsza, bez wtrętów z Mk, zaginęła. Drugie opracowanie znajduje się w dzisiejszej kanonicznej Ewangelii Łukasza.

Niezależnie od tego, że pogląd ten pozostaje czystą hipotezą, za jednym postępowaniem redakcyjnym, które prezentuje obecna wersja Łk, przemawia niezbity fakt uszeregowania całości według Mk. Nadto trudno zrozumieć prolog do Łk mówiący wyraźnie o (kilku) źródłach. Uważamy, że oprócz Mk ma na względzie Q oraz S. Opis podróży do Jerozolimy, który na pierwszy rzut oka mógł być „Proto-Łukaszowy”, nie jest blokiem tradycyjnym, lecz redakcyjnym, do którego opracowania posłużyły się niewątpliwie Mk 10,1; 11,1. Część o drodze Jezusa do Jerozolimy jest blokiem teologicznym, a nie historycznym, na co będzie okazją zwrócić szczególną uwagę w komentarzu do tego opisu. Jak już zauważono, Łk prezentuje opis męki Jezusa i Jego chrystofanii bogatszy i nieco odbiegający od pozostałych. Trudno jednak suponować jakiś Proto-Łukaszowy opis męki. Może być i tak, że sam Łukasz miał, jak inni ewangelisti, do dyspozycji jeden, już zwarty opis, który każdy z ewangelistów profilował, lub też dołączył luźne pojedyncze jednostki tematyczne, przekazane przez tradycje (może już zredagowane). Łukasz widocznie korzystał z takiej tradycji, która nie była znana Mk, Łk i J. Faktem także jest, że materiały Łk w S są różne zarówno co do treści, jak i języka, co wskazywałoby właśnie na ich odmienne pochodzenie. Czy Łukasz miał do dyspozycji źródła już spisane, czy jeszcze ustne, tego nie da się rozstrzygnąć. Językowe różnice wskazywałyby, w większości wypadków, raczej na tradycje spisane.

## 2. Autor, czas i miejsce powstania Ewangelii według św. Łukasza

**Autor.** Na trzech miejscach w listach Pawłowych Łukasz wzmiankowany jest jako medyk i towarzysz Pawła (Flm 24; Kol 4,14; 2 Tm

4,11). Z tych trzech tekstów jedynie Flm 24 uchodzi za świadectwo z autentycznego listu Pawłowego. Choć Kol przez wielu autorów uważany jest za list popawłowy, świadectwo tam zawarte nie traci na znaczeniu, gdyż jest głosem wcześniejszej tradycji. Podobnie rzecz się ma z 2 Tm 4,11. Powątpiewanie, że chodzi o trzy różne lub co najmniej dwie inne osoby, jest nieuzasadnione, podobnie jak bez siły dowodowej jest przypuszczenie, że wzmiankowany w Dz 13,1 Łucjusz z Cyreny jest właśnie tym Łukaszem z listów Pawłowych, któremu tradycja chrześcijańska przypisuje napisanie trzeciej (kolejność w kanonie) Ewangelii. Ten ostatni bowiem był Żydem, a Łukasz listów Pawłowych pogano-chrześcijaninem. Samo imię Łukasz jest skrótem formy pełniejszej, mianowicie Lucanus (lub Lukios).

W Flm 24, w końcowych pozdrowieniach Pawła, Łukasz (wyępujący na ostatnim miejscu) otrzymuje ten sam tytuł co Marek, Arystarch i Demas: *synergoi* – współpracownicy. Pierwszy na liście, Epafras, jest „współwięźniem – *synaichmalōtos*” Pawła w Chrystusie Jezusie. W Kol 4,14, również w pozdrowieniach końcowych pisma, Łukasz jest określony jako lekarz umiłowany (*ho hiatros ho agapētos*), a po nim, bez bliższego określenia, Demas. 2 Tm 4,11 podaje smutną wiadomość o Demasie, że opuścił Pawła, „umiłowawszy ten świat” (*ton nyn aiōna*), i że tylko Łukasz jest z Pawłem. Wszystkie świadectwa potwierdzają współpracę i duchową bliskość Łukasza i Pawła. Prawdopodobnie List do Filemona został napisany w Efezie. Kto zaś utrzymuje, że Paweł napisał również List do Kolosan, myśli raczej także o Efezie, a nie o więzieniu rzymskim. Ważne jest, że relacja Łukasza do Pawła ma silne podstawy biblijne. Świadectwo o Łukaszu jako o ewangelicście i autorze Dziejów Apostolskich obecne jest już Ireneusza (*Adv. haer.* III, 1, 1). Prawdopodobnie na podobnej tradycji opiera się świadectwo Marcjona, od którego Łukasz otrzymał pochlebną ocenę. Najobszerniej referuje o danych personalnych Łukasza, wiążąc go także z napisaniem Ewangelii i Dziejów, tzw. Prolog antymarcjonicki. Pochodzi on jednak z IV wieku. Zawiera on m.in. fragment Kanonu Muratoriego o Łukaszu jako autorze trzeciej Ewangelii. Fragment ten, niestety, wykazuje mankamenty dotyczące wierności przekazu oryginału. Jakkolwiek świadectwa Tertuliana (*Adv. Marc.* IV, 2), Klemensa Aleksandryjskiego (*Strom.* I, 21, 145), Orygenesa zawarte w *Historii Kościoła* (III, 4, 6), Euzebiusza, a nadto św. Hieronima (*De vir. ill.* 7; *Prol. ad comm.*) nie wnoszą

do poprzednich danych nowych wiadomości, to jednak trzeba je potraktować jako poważny dokument potwierdzający najstarsze echa tradycji o Łukaszu jako autorze trzeciej Ewangelii.

Świadectwa dotyczące Łukasza jako autora Ewangelii potwierdzają równocześnie jego autorstwo Dziejów Apostolskich. Obecność Łukasza przy Pawle jako jego towarzysza, znana z trzech świadectw listów, mogła także wpłynąć na to, że tradycja przypisuje Dzieje w całości Łukaszowi. Jest jednak nadal kwestią nierozstrzygniętą, czy Łukasz także – i w jakim stopniu – jest autorem tzw. Dziennika podróży (*Wir-Stücke* lub *Wir-Berichte*; Dz 16,10-17; 20,5-15; 21,1-18; 27,1 – 28,16). „My” odnosi się do Pawła, jego towarzyszy i świadka wydarzeń opisanych przez niego. Opisuje on właściwie mniej działalność apostolską, bardziej zaś wydarzenia morskiej podróży Pawła od Troady przez Filipi, Jerozolimę po Rzym. Nie możemy więc „dziennika” potraktować jako dokumentu, który służył tradycji do przypisania Łukaszowi autorstwa Dziejów, jako „drugiego słowa”, czyli dzieła, co w konsekwencji oznaczałoby, że napisał także pierwsze. Tylko o tym wyraźnie pisze (Dz 1,1), co pośrednio oznaczałoby, że Łukasz pisze i drugi tekst. Argumenty wewnątrz wspiera jednak tradycja, która jednogłośnie, i to w różnych ośrodkach chrześcijańskich, potwierdza autorstwo Łukaszowe trzeciej Ewangelii, a Euzebiusz wie nawet o tym, że Łukasz pochodził z Antiochii.

Mając na względzie powyższe świadectwa zewnętrzne o Łukaszu, spróbujemy zbadać kryteria wewnętrzne, szczególnie co do dwóch punktów, mianowicie, że Łukasz był przy Pawle, a więc musiał się od niego czegoś nauczyć, i że był medykiem.

Rzeczywiście, trzecia Ewangelia ma wiele punktów stykowych z teologią św. Pawła: uniwersalizm zbawczy ze znajomością tytułu chrystopologicznego *sōtēr* dla Jezusa i *sōtēria*, czego brak w Mk i Mt (Łk 4,27; 24,47); miłosierdzie Boże dla grzeszników (Łk 15,1-32); zaakcentowanie potrzeby wiary (Łk 8,12; 18,8); radość płynąca z autentycznej postawy chrześcijańskiej (Łk 2,10 i części); identyczna nośność treściowa pojęć „ocalenie” (Łk 19,9) i „ocalić” (Łk 18,14); znaczenie kobiety w pierwotnym Kościele (Marta – Maria, Samarytanka, Maria z Magdali) oraz niewiast Historii Dzieciństwa (Maryja, Elżbieta, prorokini Anna), znamienne też jest użycie tytułu *Kyrios* (Pan) dla ziemskiego Jezusa, jak też charakterystyczny rodzaj pneumatologii prezentowanej tylko przez Łukasza. Egzegeci zwraca-

ją także uwagę na braki koncepcyjnej relacji do nauki św. Pawła o u-sprawiedliwieniu przez wiarę. Zapomina się wszakże o jednej sprawie. Owszem, Łukasz pisze swoją Ewangelię po zmartwychwstaniu, niemniej jednak jest to kerygmaticzne ujęcie historii o ziemskim Jezusie, a więc musi ono inaczej wyglądać. Ma tu miejsce reminiscencja, coś w rodzaju *relecture*, tradycji o Jezusie, przy czym udało się Łukaszowi włączyć w swoją Ewangelię wiele myśli Pawłowych, które co najmniej w pewnych punktach ją ukształtowały i nadały akcenty niespotykane ani w Mk, ani w Mt. Zarzut, że Łukasz nie rozwinął teologii zastępczej, ekspiacyjnej śmierci Jezusa (Łk 22,19 n.; Dz 20,28), nie może jednak świadczyć przeciw autorstwu Łukasza. Zresztą nie jest to idea Pawłowa, ale wypracowana przez pierwotne gminy chrześcijańskie jako odpowiedź na najstarszy kerygmat apostołski, oparty na wydarzeniach paschalnych. Formuły zadośćuczynnej śmierci Jezusa (Chrystus umarł za nas, został wydany za nas, za nasze grzechy itp.) Paweł przejął z najstarszego depozytu wiary (por. wprowadzenie do najstarszego *Credo* w 1 Kor 15,3b-5). Zależność Łukaszowego opisu ustanowienia Eucharystii od opisu Pawłowego (1 Kor 11,17-34) sprowadza się do jakiejś starszej tradycji. Jak jednak wyjaśnić odchylenia od Mk?

Ewangelia Łukasza jest przeznaczona dla poganochrześcijan i nie jest wykluczone, że odbiorcami są chrześcijanie gmin kościelnych, w których działał św. Paweł. Właściwości stylistyczne, unikanie semityzmów, dystans do żydowsko-palestyńskich zwyczajów potwierdzałyby tę hipotezę. Jeśli zaś Łukasz pochodził z Antiochii i był człowiekiem wykształconym, to możemy także zrozumieć jego piękną grekę i zainteresowania historią, która służy mu do umiejscowienia dziejów Jezusa z Nazaretu w wydarzeniach (ówczesnego) świata (spis ludności itp.).

Niektórzy nowsi autorzy starają się podważyć język medyczny zawarty w Ewangeli, powołując się na ościenną literaturę świecką, w której autorzy niebędący medykami także posługują się językiem medycznym. Przy dokładnym jednak zbadaniu tych pozabiblijnych tekstów okazuje się, że nie chodzi tu wcale o terminy fachowe, lecz ogólnie znane, przynajmniej w kręgu ludzi bardziej wykształconych. W Łk sprawa przedstawia się nieco inaczej. Łukaszowe opisy chorób bądź też uzdrowień są bogatsze i bardziej precyzyjne niż w Mk (por. Łk 4,38; 5,12; 8,43; 13,11; Dz 28,9 n.). Brak natomiast w Łk 8,43

wzmianki zawartej w Mk 5,26, o słabej skuteczności lekarzy, którzy nie byli w stanie pomóc niewieście chorującej dwanaście lat na krwotok, może świadczyć o pewnej solidarności z kolegami lekarzami. Kto zaś twierdzi, że Łukasz pragnął bardziej niż Mk wyeksponować moc cudotwórczą Jezusa, będzie w sprzeczności z ostatnim przykładem. Nadto nie Łukasz eksponuje cuda Jezusa, lecz Marek. Przecież o nim to bez uzasadnienia twierdzono, że Jezus w jego Ewangelii to cudowny *Theios Anēr* – Boży Człowiek, przeszczepiony z taumaturgii pogańskiej na karty Ewangelii. Nie można się też powoływać na praktykę pseudonimii, stosowanej wówczas w charakterze gwaranta danego pisma od autorytetu, którego myśli się pogłębia, poszerza i dostosowuje do konkretnych sytuacji, chociaż nie zawsze tak musiało być. Świadectwem tego są apokryfy NT, podszywające się wprawdzie pod autorytet któregoś z apostołów, lecz nie mające wiele wspólnego z jego myślami, a nawet je wypaczające. Zważmy jednak, że żaden z apokryfów NT nie przekracza grona apostołskiego. Znaczyłoby to, w wypadku kanonicznych Ewangelii, że Ewangelię Mateusza można by zaliczyć do literatury pseudoepigraficznej, podobnie jak Ewangelię Jana, z tym że trzeba by znaleźć związki pomiędzy redaktorem a osobą, pod którą się podpisuje. Skoro jednak nikt z ewangelistów nie podpisał swojego dzieła, a uczyniła to najstarsza tradycja przez przydzielenie Mateuszowi, Markowi, Łukaszowi i Janowi dzieła nazwanego przez Marka Ewangelią, pseudonimia nie będzie dotyczyła ani Marka, ani Łukasza jako uczniów apostołskich. Praktyka apokryfów nie może tu być lekceważona. Trudno też przypuszczać, by przekazaciele tradycji mówili tylko od siebie, wyrażali oni bowiem przekonania przyjęte przez Kościoły. Takim zaś przekonaniem było to, że Łukasz jest autorem trzeciej Ewangelii.

**Czas i miejsce powstania trzeciej Ewangelii.** Ustalenie daty powstania Łk skupia się wokół dwóch zagadnień. Pierwsze związane jest ze skrótowym dwuwierszowym zakończeniem Dz, w którym nie ma wzmianki o śmierci Pawła. Skoro Autor Dz, które powstały po Łk, nic o tym nie wie, należałoby powstanie Ewangelii przesunąć na okres przed śmiercią Pawła, czyli na lata 60-63. Trudno jednak wykażać, że autor Dz nic nie wiedział o śmierci Pawła. Jest przecież bardzo możliwe, że nie chciał pisać o czymś, co było najprawdopodobniej znane w gminach papawłowych, albo też że jego koncepcja

Dz od Jerozolimy aż po Rzym, a więc od kolebki Kościoła aż do jego ekspansji, czego dowodem jest ewangelizacja Pawła w pogańskiej stolicy ówczesnego świata, nie zamykała się śmiercią Apostoła.

Druga propozycja daty opiera się na zależności literackiej Łk od Ewangelii Marka, która powstała krótko przed 70 r. po Chr. Zresztą sam autor Łk wskazuje na swoją zależność od źródeł w samym prologu (1,1-4), a są nimi na pewno Mk i źródło Q.

Ewangelia Łukasza nie mogła więc powstać przed 70 r. W *terminus ad quem* trzeba wziąć do pomocy Dz. Skoro są one „drugim słowem” Łukasza, to powstały po Łk. Nie jesteśmy w stanie wykazać, że Łukasz z góry zamierzał napisać dwa dzieła. W pierwszym chciał przedstawić tradycje o Jezusie zadomowione zarówno w obszarze żydowskim, jak i poganochrześcijańskim w taki sposób, aby uwiarygodnić dla Kościoła tradycję apostołską, po prostu ją „kanonizować” i uprzystępnąć jako obowiązującą, gdyż apostołską. Przy tym przyświecała mu koncepcja podpatrzona z życia Jezusa, które z woli Bożej prowadziło do zbawczej śmierci i wywyższenia. W Jezusie i na Nim spełniły się w całej pełni obietnice Boże.

Ten zasadniczy charakter spełnienia się obietnic Bożych, także w życiu Kościoła, przyświecał Łukaszowi przy pisaniu „drugiego słowa”. To podobieństwo koncepcyjne nie znaczy jednak, że jeden tekst powstał bezpośrednio po drugim. Można się też powołać na pewne szczegóły typowe dla Łk, świadczące o późniejszym pochodzeniu tej Ewangelii, jak np. tendencja do przedłużenia okresu paruzji, a właściwie do przełożenia akcentu z oczekiwania na gotowość, modlitwę i ciągłe czuwanie z powodu braku znajomości terminu drugiego przyjścia Chrystusa. Wszystko więc wskazuje na to, że Ewangelia Łukasza powstała w latach 70-80 po Chr., a Dzieje co najmniej pięć lat później.

O miejscu napisania Łk informują tylko źródła zewnętrzne. Św. Hieronim pisze: *in Achaiae Boeotiaeque partibus*. O Achai mówi także Prolog antymarcjonicki. Z kart Ewangelii można wyczytać o wyżej już wspomnianym braku zainteresowania żydowskimi zwyczajami. Nadto autor nie jest mocny w geografii Palestyny. Świadczyłoby to o tym, że Łk powstał na terenach, na których – szczególnie po misji Pawła – rozwinęło się chrześcijaństwo. Palestynę tedy trzeba by wykluczyć.



Wiemy już, kim jest autor Łk – że jest nim św. Łukasz, towarzysz Pawła, wykształcony Antiocheńczyk – znamy także czas powstania Łk, a poniekąd i miejsce. Jest to ogólna opinia tradycji, wynikająca także ze świadectw wewnętrznych.

Przy korzystaniu ze źródeł przez Łukasza poświęciliśmy więcej uwagi samej technice posługiwania się nimi niż teologicznej celowości. Wypada obecnie zająć się tym zagadnieniem, gdyż praca redakcyjna Łukasza nie była pracą czysto techniczną. Zresztą sam autor zwraca na to uwagę w prologu. Pragnie on wiernie przekazać tradycję apostołską, nie chaotycznie, lecz w sposób uporządkowany i przemyślany. Dostojny Teofil, który prawdopodobnie był mecenasem wydania dzieła Łukasza, miał więc okazję, by Łukasz także jemu wiernie przekazał naukę apostołską o Jezusie Chrystusie, a ściślej – o wydarzeniach zbawczych związanych z działalnością Jezusa na ziemi.

### 3. Praca redakcyjno-teologiczna Łukasza

**Technika przekazywania tradycji.** Łukasz posługuje się rzeczownikiem *diegesis* (*narratio* – opowiadanie) na określenie tych treści, które przejął z tradycji, uporządkował i wiernie przekazuje. Obejmują one *pragmata* (*res* – wydarzenia, sprawy, rzeczy), które dokonały się (*pe-lērophorēmenōn*) „wśród nas” (*en hēmin*). Nie znaczy to, że Łukasz był naocznym świadkiem tych wydarzeń, ale że je zna i jak najbardziej czuje się także nimi objęty, gdyż są to zdarzenia zbawcze. *Diegesis* należy jednak zrozumieć w sensie ówczesnym. Fakty czy prawdziwe wydarzenia nierzadko otrzymywały uaktualnienia lub taką profilację, aby opis otrzymał zamierzoną wymowę, w wypadku Łk kerygmatyczną. Wskazuje na to rzeczownik *logos* – słowo, przekazane przez naocznych świadków. Opis Łukaszowy, nazwany później Ewangelią, ma wiele wspólnych cech z pisaniem historii w starożytności, ale jako słowo Boże, usłyszane, przyjęte i przekazywane, różni się od dzieł starożytnych. Jak pisano wówczas historię, można zaobserwować chociażby na przykładzie *Historii narodu żydowskiego* Józefa Flawiusza. W Łk trzeba będzie zwrócić na to uwagę, by nie popełnić błędu w interpretacji. Posłużymy się tutaj co najmniej kilkoma przykładami. Wniebowstąpienie w Dz 1,9-11 ma miejsce po 40 dniach chrystofanii, a w Łk 24,50-53 w wieczór zmartwychwstania. W Łk

towarzyszy temu wydarzeniu błogosławieństwo Jezusa i pokłon (proskineza) uczniów, ale brak wzmianki o aniołach. W Łk samo wniebowstąpienie jest charakteryzowane jako „odejście” od uczniów oraz „wzięcie do nieba” (*diestē ap'auton kai anephereto eis ton ouranon*). W Dz natomiast Jezus „uniósł się w górę” (*epērhē*) oraz apostołowie widzieli go „wstępującego do nieba” (*eis ton ouranon poreuomenou*). Aniołowie zaś mówią: „Jezus ten wzięty (*analēmpstheis*) od was do nieba”. Porównując postępowanie Łukasza w Ewangelii z Dziejami, zauważa się, że opisuje te same wydarzenia w różny sposób. W Dz np. nawrócenie i następujące po nim powołanie Pawła na Apostoła Narodów nie jest jednolicie referowane. Owszem, w pierwszym opisie Łukasz relacjonuje to zdarzenie (Dz 9), w drugim i trzecim zaś przytacza mowę Pawła (Dz 22; 26). Jest możliwe, że trzyma się także tradycji i stąd różnice, niemniej jednak zauważa się w Łk dosyć swobodny sposób korzystania ze źródeł, na co już wskazaliśmy. Na pewno Łukasz ma w tym swój cel, dlatego w dalszym ciągu trzeba temu zagadnieniu poświęcić więcej uwagi.

**Łukasz – redaktor i teolog.** Przy opracowaniu tego tematu trzeba się ustrzec jednego zasadniczego błędu metodologicznego. Nie da się bowiem udowodnić, że Łukasz, redagując Ewangelię, już myślał o Dziejach Apostolskich i że są one kontynuacją Łk. Można natomiast wyjść z założenia, że gdy Łukasz przystępował do opracowania „drugiego słowa”, które także zadedykował dostojnemu Teofilowi, mógł kontynuować myśli zawarte w Łk. Stąd to w pewnym sensie przez pryzmat Dz można także lepiej zrozumieć intencje Łukasza, które przyświecały mu przy redakcji Ewangelii. Pierwszy wyraźny rekurs do Łk znajduje się już w pierwszych dwóch zdaniach Dz: „Pierwsze słowo poświęciłem (dosł. uczyniłem – *epeiēsamēn*) temu wszystkiemu, o Teofilu, co Jezus zaczął czynić i nauczać, aż do dnia, w którym przekazał przez Ducha Świętego zadania apostołom, których sobie wybrał, a potem został wzięty (do nieba)”.

Podczas gdy w prologu do Ewangelii Łukasz mówi o „zdarzeniach – *pragmata*”, w Dz dzieli je na czyny i słowa Jezusa. Łukasz nie jest szczególnie znawcą ST, w którym dzieła Boże stały u podstaw objawień. Nie jest więc wykluczone, że Łk komentuje tu swoje zasadnicze źródło, tj. Mk, gdzie czyny odgrywają bardzo ważną rolę, jeśli nie nadrzędną. Przecież od Mk przejął on plan swojej Ewangelii.

Kolejność, na którą wskazuje w Prologu:

Ewangelia Łukasza

1,1-4: Prolog

1,5 – 2,52: Historia Dzieciństwa

3,1 – 4,13: Przygotowanie się Jezusa do działalności zbawczej  
= Mk 1,1–13

4,11 – 9,50: Działalność Jezusa w Galilei = Mk 1,16 – 10,52

9,11 – 19,27: Droga do Jerozolimy

9,28 – 21,38: Ostatnie dni w Jerozlimie = Mk 11,1 – 13,37

22,1 – 24,53: Męka Jezusa, złożenie do grobu i chrystofania  
= Mk 14,1 – 16,8

Klamrą, która wiąże oba dzieła, jest „słowo” (Boże). Słowo Boże wiąże tedy także czas Jezusa z czasem Kościoła. Łukasz tak widzi te związki i tę ciągłość: „Oznajmiamy wam Ewangelię o obietnicy danej ojcom, że Bóg spełnił ją wobec nas jako ich dzieci, wskrzesił Jezusa ...” (Dz 13,32 n.). Paweł kontynuuje głoszenie Ewangelii ziemskiego Jezusa w Jego Kościele. Ta znów została przepowiedziana w ST. Znaczy to, że ciągłość Ewangelii Jezusowej ma nie tylko kierunek postępujący, lecz także sięga wstecz, gdyż była ona objęta planem Bożym, który spełnił się w Jezusie i przez Niego. Słowo bowiem, które Bóg obiecał i realizował przez Chrystusa, to Jego dzieło zbawcze zlokalizowane w czasie, w historii, ale także związane z miejscem, z Judeą (Dz 10,36 n.). Ona to, wraz ze stolicą, Jerozolimą, stanie się kolebką Kościoła organizowanego i założonego przez Jezusa jeszcze za Jego życia, kolebką w tym znaczeniu, że tu bierze początek ekspansja misyjna Kościoła apostołskiego i słowa, które jest słowem Bożym.

Łukasz w Dz tę ekspansję słowa wyraźnie zaznacza w sześciu miejscach (Dz 6,7; 9,31; 12,24; 16,5; 19,20; 28,31). Może właśnie według tych powtarzających się jak refren podsumowań należałoby przeprowadzić podział tematyczny Dziejów Apostolskich. Konsekwentnie do podziału na czyny i słowa Łukasz prezentuje czas Jezusa jako czas prorocki, jednakże Jezus jest prorokiem eschatologicznym i ostatecznym, „potężnym w czynie i w słowie”, jak stwierdzają uczniowie z Emaus, jeszcze zanim Jezus objawił się im jako zmarłychwstały (Łk 24,19). Ponieważ jest „Świętym Boga i Synem Bożym”, Jego słowo ma moc obowiązującą. Jezus jest bowiem namaszczony i obdarzony Duchem Świętym (Łk 4,18 n.), którego uprosił

od Ojca i obiecał uczniom: „Wy wkrótce zostaniecie ochrzczeni Duchem Świętym” (Dz 1,5). Obietnica ta spełniła się w Zielone Świąta. Duch Święty, określony jako „moc z wysoka”, otworzył serca i języki uczniów, tak że „staną się świadkami” Jezusa w całej Judei i Samarii aż po krańce ziemi” (Dz 1,8).

Podobnie jak Jezus, apostołowie i misjonarze pierwotnego Kościoła nie tylko głoszą słowo Boże, lecz także świadczą o Jego wiarygodności i mocy, czyniąc znaki i cuda w imię Jezusa (Dz 4,33 n.; 14,8 n.). Podobnie jak w Ewangelii, tak też w Dziejach przedstawiona jest dynamika słowa, ale także energia jego głosicieli. Jezus nie pozostaje w jednym miejscu. Wędruje jak pielgrzym, aby spełnić posłannictwo Ojca, już w Historii Dzieciństwa, a potem w czasie działalności w Galilei. Zdąża wprawdzie tylko po jej krańce sąsiadujące z terenami pogan, ale za to do Jezusa przychodzą „zewsząd”. W końcu odbywa drogę do Jerozolimy. Można więc także zauważyć w tej Ewangelii własne kryterium Łukasowego podziału, jakim jest miejsce – geografia (4,14; 9,51; 19,28).

Podobnie apostołowie Jezusa – głoszą to i o tym świadczą, co widzieli i słyszeli (Dz 1,8.22). Wędrowali razem z Jezusem i w łączności z Nim działali. Jezus powołał ich po to, aby kontynuowali Jego dzieło zbawcze. Powołani w Galilei, towarzyszyli Jezusowi aż do wniebowstąpienia. Słowo Boże jako siła dynamiczna ma także to do siebie, że się spełnia (jest skuteczne), najpierw w uczniach Jezusa. Nic więc dziwnego, że Łukasz każdorazową działalność Jezusa w Galilei kończy epizodem powołania uczniów (Łk 5,1-11; 5,27-32) i ich działalnością (Łk 8,1-3; 9,1-12; 9,49-50). Wszyscy zaś, którzy przyjęli słowo, stają się uczniami Jezusa, co w konsekwencji oznacza także – sługami słowa.

Pochodzenie i kwalifikacja słowa jest jednoznaczna. Jest to słowo od Boga. Jego funkcja wszakże jest wieloaspektowa. Ewangelia skupia się bardziej na przyjęciu i rozroście słowa, Dzieje zaś na konkretnych skutkach, poczynwszy od nawrócenia (Dz 20,21) i odpuszczenia grzechów (Dz 3,19; 13,38; 26,18), aż do osiągnięcia „zbawienia” (Dz 13,26) i życia (Dz 14,3; 20,32). Mimo dynamiki i mocy słowa potrzebny jest posłuch i wiara, podobnie jak w kerygmacie Jezusa (Dz 4,4).

Przyjęciu słowa poprzez wiarę towarzyszą czyny Jezusa. Dzieje Jezusa umiejscowione w historii to dzieje słowa Bożego, wypełnio-

ne w jego przyjęciu, ale także uskutecznione w usunięciu wszelkiego zła, gdyż tam, gdzie zło, słowo nie może zakiełkować (Łk 8,1-8). Dlatego Jezus za swojego życia wypędza demony, uzdrawia chorych, wskrzesza umarłych, a uleczeni stają się głosicielami słowa (8,39b). Zjawiskom zewnętrznym uzdrowień towarzyszy uleczenie wewnętrzne, a właściwie egzystencjalne.

Czas Jezusa jest więc zenitem działalności zbawczej Boga. Zapowiadał Go Stary Testament, niekiedy enigmatycznie, a czasem bardziej wyraźnie, aż doszło do sprecyzowania tych zapowiedzi przez prekursora Jezusa, Jana Chrzciciela. Skoro Łukasz umieszcza Jana jakby na jednej linii biegnącej paralelnie w historii dzieciństwa Jezusa, raczej zalicza go już do czasu Jezusa. Tę paralelność zauważa się aż w trzech wydarzeniach. Są to: 1. Zapowiedź Jana Chrzciciela i zapowiedź Jezusa. 2. Narodziny Chrzciciela i Jezusa. 3. Publiczna działalność Chrzciciela i Jezusa, biorąca początek od chrztu w Jordanie.

W sposób nieco podobny zaczyna się czas Kościoła opisany w Dziejach. Założycielem Kościoła jest Jezus, który staje się równocześnie prekursorem czasu Kościoła, rozpoczynającego się w dniu Zielonych Świąt, kiedy to Duch Święty zstępuje na apostołów. Czas Kościoła rozpoczyna się więc po Wielkanocy i jest przygotowany przez Chrystusa zmartwychwstałego, który zsyła na apostołów „obietnicę Ojca” (Dz 1,4). Jest tu też paralela uwidoczniiona przez wyraźną wzmiankę o chrzcie Jana w Jordanie: „Jan chrcił wodą, ale wy wkrótce będziecie ochrzczeni Duchem Świętym” (Dz 1,5). W ten sposób czas Kościoła został złączony z czasem Jezusa. Trudno powiedzieć, że czasy ST są luźniej związane z czasem Jezusa niż czas Kościoła, oczywiście w koncepcji Łukasza. Może trzeba nieco inaczej spojrzeć na to zagadnienie. Łukasza interesuje ST ze względu na Jezusa. Kościół zaś jest dziełem Jezusa i dlatego jest inaczej związany z Jezusem niż z ST. Tu już chodzi o więź organiczną, konstytutywną i egzystencjalną. Kościół nie jest dziełem Ducha Świętego, lecz Jezusa ziemskiego. Apostołowie nie zostali powołani przez Ducha Świętego, lecz przez Jezusa. Niemniej jednak Duch Święty wchodzi także organicznie i egzystencjalnie w życie Kościoła, lecz nie założycielsko-konstytutywnie, ale funkcyjno-kontynuacyjnie.

Można więc powiedzieć, że w czasie Jezusa spełnia się to wszystko, co zapowiedział o Nim ST: „Musi się wypełnić wszystko, co

napisane jest o Mnie w Prawie Mojżeszowym, u Proroków i w Psalmach” (Łk 24,44). W czasie Kościoła dokonuje się to, co Jezus przygotował dla niego przez Ducha Świętego, który zstąpił na apostołów i który wspiera ich działanie, to znaczy wypełnione słowo Boże, będące kłamrą patrzenia Łukasza na dzieje zbawcze, dokonujące się w historii i w czasie. Jednakże Kościół Dziejów Apostolskich jest Kościołem ekspansji. Łukasz nie zamyka go na Jerozolimie i w Jerozolimie. Chce pokazać, że powstał nowy punkt i ośrodek ekspansji Kościoła i słowa. Jest nim Rzym, stolica ówczesnego imperium świata. Jeśli Łukasz kończy Dzieje o Pawle, że „przyjmował wszystkich, którzy do niego przychodzili, głosząc królestwo Boże i nauczając o Panu Jezusie Chrystusie zupełnie swobodnie, bez przeszkód” (Dz 26,30 n.), to otwiera drugi światowy ośrodek misyjny. Na początku Dziejów pierwszym punktem była Jerozolima, na końcu jest nim Rzym. Nie dziwny się tedy, że Łukasz nie pisze już o śmierci Pawła, choć musiał o niej wiedzieć. Dla niego Paweł, jako głosiciel słowa Bożego, żyje, tak jak żyje jego słowo, żyje i rozwija się także Kościół. Łukasz więc w Dziejach Apostolskich napisał historię Kościoła od Jerozolimy aż po Rzym, ale historii i rozwoju Kościoła nie zamyka. Podczas gdy na Chrystusie i w Nim spełniły się „wszelkie” obietnice ST, Kościół jest w dalszym ciągu w fazie rozwoju, ciągle się dopełnia, aż do paruzji Chrystusa

**Eschatologia w Łk i w Dz.** Jak Łukasz rozwiązał problem paruzji? Żył on już bowiem w epoce, kiedy tzw. rychła paruzja, o której mówią najstarsze pisma NT, nie nastąpiła. Oczywiście trzeba tu rozróżnić pomiędzy oczekiwaniem i tęsknotą pierwotnego Kościoła za drugim przyjściem Chrystusa a autentycznymi słowami Jezusa, z których wyraźnie wynika, że odrzekał się On od podawania jakiegokolwiek terminu. Wystarczy tu przytoczyć tzw. logion o „niewiedzy” Jezusa w tym względzie (Mk 13,32; Mt 24,36-41).

Wydaje się, że eschatologia Łukasza, a w tym oczywiście problem paruzji, ma szersze podłoże historiozbawcze. Mimo że można w koncepcji historii zbawienia wyróżnić trzy etapy, to każdy z nich – a właściwie wszystkie – objęty jest planem Bożej ekonomii zbawienia. Łukasz różnie go określa i nazywa, zależnie od każdorazowej treści, a nawet kontekstu. Najczęściej używa takich terminów, jak „Boże postanowienie”, „wola Boża”, „plan Boży”, a także „trzeba

było” lub „musi”. Ta konieczność najczęściej związana jest z męką i śmiercią Jezusa. Tym planem Bożym jest więc także objęty Jezus. Musi on bowiem wypełnić Pismo (Łk 18,31 – inaczej Mk par.; Łk 24,25-27.44). Wola Boża jest znana Jezusowi, a w jej spełnieniu wspiera go Duch Święty, z którego został poczęty (Łk 1,35) i przez którego był wyposażony w czasie chrztu w Jordanie (Łk 3,22) do mesjańskiej działalności, co zresztą sam Jezus potwierdza, za pomocą cytatu z Izajasza (Iz 40,3-5), w swojej mowie programowej przed rozpoczęciem publicznej misji.

Aby plany Boże mogły się wypełnić po wniebowstąpieniu Jezusa, Duch Święty działa poprzez misjonarzy w pierwotnym Kościele (Dz 10; 16,6.9). Jest tu różnica pomiędzy Jezusem a apostołami i ich delegatami. Im widocznie ciągle potrzebne są nowe i świeże bodźce i doraźna pomoc Ducha Świętego. Podobnie jak Jezus posłany był do Izraela, tak też apostołowie rozpoczynają od Izraela. Nawet Paweł nie stanowi tu wyjątku i uporczywie próbuje jakby wciąż na nowo zacząć swoją misję od Izraela, mimo ustawicznego odrzucania go przez synów narodu wybranego (Dz 13,3.14.46-49; 14,1; 16,12-13; 17,1-15 i inne). Jeszcze w Rzymie Paweł przyjmuje Żydów i głosi im Chrystusa (Dz 28,17-29).

Misja Kościoła wśród pogan nie jest jednak przypadkowa, nie tylko dlatego, że Żydzi odrzucili Chrystusa. Kościół wkracza na terytory pogańskie głównie dlatego, że takie było postanowienie Boże, już zasygnalizowane w ST. W tym sensie także należy pojąć „uczynienie” Jeremiasza prorokiem pogan (*nabi la goiim netaticha* – Jr 1,3).

Łukasz zarówno w Ewangelii, jak i w Dziejach poucza nas o planach Bożego zbawienia, które w Jezusie otrzymały punkt kulminacyjny. Starzec Symeon jest tym heroldem, który w małym Jezusie widzi obiecane Zbawcę, wiążąc z Nim zbawienie (*sōteria*) powszechne: „światło (*phōs*) dla pogan i chwałę (*doxa*) dla Izraela” (Łk 2,29-32). ST jednak zapowiadał nie tylko uniwersalne zbawienie, lecz także zatwardziałość Izraela. Paweł, będąc już w Rzymie, w czasie swojej ostatniej rozmowy z przedstawicielami narodu wybranego, powołując się na Izajasza (6,9 n.), wyraźnie tę zapowiedź wiąże z Duchem Świętym: „Trafnie Duch Święty przez proroka Izajasza oznajmił ojcom waszym [...]”. A po przytoczeniu proroctwa dodaje: „Toteż wam oznajmiam, że poganom zostało posłane to zbawienie (*sōteria*) Boże. A oni dadzą [jemu] też posłuch (*akousontai*)” (Dz 28,26-28).

Nie chodzi jednak o całkowite odrzucenie Izraela. Podobnie jak Paweł, Łukasz także nie wyklucza dalszych lub nowych możliwości nawrócenia. Paweł, według Dz 28,30, głosił w Rzymie Ewangelię „wszystkim”, a w Dz 3,17 Piotr przypisuje niewiarę Izraela niewiedzy (*agnoia*) Żydów. Faktem jednak jest, że według planów Bożych, poganie mają taki sam dostęp do zbawienia, jak Żydzi. Taką tezę głosił już św. Paweł. Czy według Łukasza Kościół stał się tedy „nowym” czy „prawdziwym” Izraelem, jak to sugeruje Ewangelia Mateusza? W Dz 15,14 Jakub referuje pogląd Piotra na nawrócenie się pogan: „Szymon odpowiedział, jak Bóg wybrał sobie (dosł. *tō onomati auton* – „dla swego imienia”) lud z pogan”. Jeśli się weźmie pod uwagę dalsze trzy cytaty, mianowicie Am 9,11 n. (LXX), Jr 12 i Iz 45,21, chodziłoby bardziej o restaurację Izraela, gdzie są szanse dla jego „reszty” szukania Boga, a dla wszystkich narodów zaistnienia ery zbawczej, gdy tylko „wzywać się będzie imię Pana”. To postanowienie Boże jest zgodne z odwiecznymi Jego planami (Dz 15,16-18). Kościół w tym znaczeniu nie traci całkiem łączności z Izraelem. Trudno go w wizji Łukasza nazwać „nowym Izraelem”, a jeśli już, to raczej odnowionym Izraelem Bożym.

Spełnienie się zamiarów Bożych kształtuje także Łukasową eschatologię. Jej ograniczenie do zagadnienia paruzji nie tylko nie jest uzasadnione, lecz także nie tłumaczy jej istoty. Dla Łukasza eschatologia to przede wszystkim epokowe wydarzenia historiozbawcze, które punkt kulminacyjny osiągają w Jezusie. Zarówno Łk, jak i Dz przy różnych okazjach to przypominają, poczynając od Historii Dzieciństwa Jezusa, utożsamionego przez starca Symeona z obiecany „zbawieniem”. Wraz z Jezusem nastąpiła eschatologiczna era zbawcza, która po Jego wniebowstąpieniu otrzymuje eklezjalne ukierunkowanie, zapoczątkowane w Zielone Świąta, również interpretowane jako spełnienie się eschatologicznych obietnic wylania darów Ducha Świętego na wszystkich ludzi. Wspólnota wierzących w Chrystusie staje się odtąd miejscem obdarowanym pełnią mocy Bożej, gdzie kontakt z Bogiem stał się spełnioną realnością w Chrystusie poprzez Ducha Świętego, nie statyczną, lecz dynamiczną, skierowaną do ciągłej odnowy w tymże Duchu, aż do ostatecznego dopełnienia, które Bóg przygotował światu (por. 1 Kor 7,29-31). W tym ukierunkowaniu do ostatecznego dopełnienia mieści się drugie przyjście Chrystusa.



Może trudno nam zrozumieć tęsknotę za rychłym nadejściem paruzji, uwidocznioną na kartach zwłaszcza wczesnych pism NT. W interpretacji tego zjawiska trzeba się głęboko i dokładnie wczytywać w teksty, które o tym mówią. Nie bez znaczenia są tu oczekiwania ST na czasy mesjańskie, związane z nadzieją na ostateczne wkroczenie Boga w dzieje poprzez Mesjasza. Linia odnowy religijnej często się ząběbiała z linią wyzwolenia politycznego. A ponieważ z Chrystusem nadeszły czasy mesjańskie, a ściślej realizacja królowania Jahwe na ziemi, co głosił sam Jezus, choć nie nazywał siebie Mesjaszem, wiążano z Nim nadzieję ostatecznej odnowy. Śmierć Jezusa na krzyżu nie położyła kresu tym oczekiwaniom, gdyż otrzymały one nowe impulsy przez zmartwychwstanie Chrystusa oraz Jego wywyższenie, tym bardziej że sam Jezus mówił o swoim drugim przyjsciu (por. np. Łk 18,8).

Druga, a zwłaszcza trzecia generacja chrześcijaństwa zdawała sobie coraz bardziej sprawę, że trwanie Kościoła zależy także od planów Bożych, a więc wszelkie terminy są nierealne. Przecież o tej godzinie nie wie nawet Syn (Mk 13,32). Taki logion w atmosferze Markowej Ewangelii, gdzie tekst o paruzji należał do całokształtu kazania Jezusa o Królestwie Bożym (zwł. Mk 13), co najmniej prostuje sprawę bardzo krótkiego okresu od wywyższenia Chrystusa do Jego drugiego przyjscia. Ważne teksty Mk w tym względzie albo nie mają w Łk paraleli, albo zostały profilowane. Program Jezusowego kerygmatu eschatologicznego o królestwie Bożym w Mk 1,15 w ogóle nie został przez Łukasza uwzględniony. W Łk 4,16-30 mowa o uprzedzającej działalności Jezusa kończy się stwierdzeniem nadejścia czasów mesjańskich, bez jakiegokolwiek motywu paruzyjnego. Zresztą wydaje się, że Łukasz połączył w tym fragmencie trzy epizody pobytu Jezusa w Nazarecie: pierwszy (4,16-22, par. Mt 4,13), drugi (4,23-24; par. Mt 13,53-58; Mk 6,1-6) i trzeci, pod koniec działalności Jezusa w Galilei (4,25-30). Z tego zestawienia wyraźnie wynika, że Łukasz podsumowuje ziemską misję Jezusa, przy równoczesnej krytyce sceptycyzmu rodaków wobec Jego autentycznego posłannictwa mesjańskiego. Również w Łk 9,27 zauważa się znamię Mk 9,1, za pomocą którego Łukasz, wprawdzie podtrzymując zapowiedź Jezusa dotyczącą swojej paruzji, równocześnie każe się liczyć z jej opóźnieniem, unikając odpowiedzi na pytanie o jej termin. Nie można jednak powiedzieć, że Łukasz przesuwając akcent z oczekiwania pa-

ruzji na czuwanie, któremu towarzyszą szczególnie modlitwa i post (Łk 21,34-36), ale także przezorność i roztropność, jak to wynika z przypowieści o gotowości na przyjście Pana (Łk 12,35-39). Akcent spoczywa na odpowiednim przygotowaniu się do paruzji. Jest ona związana z nadejściem królestwa Bożego. Stąd można w niektórych tekstach mówiących o nim również zauważyć pewną korektę dotyczącą bliskiego nadejścia paruzji. Mk 9,1 mówi o „nadejściu królestwa Bożego w mocy”, Łk 9,27 zaś o jego „ujrzeniu”. Przypowieść o minach w Łk 19,11-28 otrzymuje korektę we wprowadzeniu: „[...] a oni myśleli, że wkrótce się ukaze królestwo Boże” (w. 11). Nie można jednak mówić o systematycznym podkreślaniu oddalenia temporalnego paruzji jako jednolitej i dominującej koncepcji w teologii Łukasza, gdyż niektóre teksty temu zaprzeczają: bliskość sądu Bożego (Łk 3,9.17), bliskość królestwa Bożego (Łk 10,9.11), bliskość wymierzenia sprawiedliwości (Łk 18,7 n.), ostrzeżenie przed przebiegłą kalkulacją (Łk 12,45 n.), eschatologiczne zjawiska za czasów „tego pokolenia” (Łk 21,32). Spotykamy więc jakby dwa ukierunkowania eschatologiczne: rychła paruzja i tendencja do pewnej korekty temporalnej. Poprzez wprowadzenie tzw. indywidualnej eschatologii Łukasz nie tyle pragnie godzić oba kierunki lub podporządkować je uniwersalnej eschatologii, ile wskazuje na znaczenie eschatologii dla każdego poszczególnego człowieka w konkretnej sytuacji i na jej walory zbawcze, co egzemplarycznie pokazuje na przykładzie żałującego łotra (Łk 23,39-43). W przypowieści o bogaczu i Łazarzu bardziej zabrzmiał motyw cierpienia, ubóstwa i pogardy (Łk 16,19-31), w zapowiedzi zaś prześladowania uczniów – wierność Jezusowi i wytrwałość (21,12-19).

Trzeba się oczywiście zapytać o przyczyny tej dwusieczkowej eschatologii, jak było widać, niekoniecznie się wykluczającej czy stojącej w wyraźnej sprzeczności. W Łk dowiadujemy się o postawie pewnych marzycieli apokaliptycznych, którą Jezus prostuje (por. Łk 21,8). Znaczy to, że Łukasz pragnie dać adresatom, czyli ludziom Kościoła trzeciej generacji, taką odpowiedź, która by ich sprowadzała z drogi marzycielstwa i obliczania terminu paruzji do rzeczywistości, w której żyją. Pytanie powyższe, dotyczące zniszczenia Jerozolimy, oraz odpowiedź Jezusa mają czytelnikom uświadomić, że nie ma czasowego związku pomiędzy zburzeniem stolicy judaizmu a drugim przyjściem Chrystusa. Istnieje jednak związek rzeczowy. Sąd nad Je-

rozolimą ma podłoże w odrzuceniu Jezusa i heroldów jego Ewangelii przez Żydów (Łk 19,41-44). Bóg osądzi lud, który nie przyjął Mesjasza (Łk 21,22). Jerozolima zostanie zburzona aż do nadejścia czasów zbawczych dla pogan (Łk 21,24).

Zburzenie Jerozolimy stało się dla Łukasza wydarzeniem egzemplarycznym, gdyż może się powtórzyć, jeśli Ewangelia Chrystusowa nie znajdzie posłuchu. Stąd to ostre ostrzeżenia, które punkt kulminacyjny osiągają w logionie Łk 21,34 n.: „Miejcie się więc na baczności, aby serca wasze nie były zatwardziałe wskutek obżarstwa, pijaństwa i trosk tego świata, żeby ów dzień nie nadszedł na was znienacka jak potrzask. Przyjdzie on bowiem na wszystkich, którzy mieszkają na tej ziemi”. W tym uniwersalnym ukierunkowaniu, za pomocą cytatu z Iz 24,17, Łk nie jest odosobniony (por. Mk 13,33-37; Mt 24,42-44).

**Śmierć Jezusa jako uwieńczenie jego działalności zbawczej.** Nie trudno zauważyć, że interpretacja Jezusowej śmierci jako ekspiacyjnej i zadośćuczynnej w Łk nie została wyeksponowana. W soteriologii św. Pawła zajmuje ona poczesne miejsce. Trzeba jednak zaznaczyć, że Paweł nie jest jej twórcą, lecz jest ona echem wpływu pierwotnego chrześcijaństwa na najstarszą katechezę. Wystarczy tu wspomnieć o 1 Kor 15,3b-5, gdzie stanowi jeden z członów pierwotnego *Credo*, rozpoczynając je: „że Chrystus umarł za nasze grzechy – zgodnie z Pismem”.

Można już jednak zauważyć, że w Mk występuje ona tylko dwa razy (Mk 10,45; 14,24). Łukasz w tekście paralelnym do Mk 10,4.5 opuszcza formułę ekspiacyjnej śmierci Jezusa. W tzw. słowach interpretacyjnych Łukasz posługuje się nią zarówno przy chlebie, jak i kielichu przymierza. Ciało Chrystusa „będzie za was wydane” – krew Chrystusa „będzie za was wylana” (Łk 22,19 n., por. także Dz 20,28).

Dzieje Apostolskie nie pomagają nam specjalnie w wyjaśnieniu tego fenomenu, chociaż i tam formuła ta w pełnym brzmieniu występuje tylko raz. Idea wszakże zadośćuczynnej śmierci Jezusa, ze względu na centralną pozycję wydarzeń paschalnych w kazaniach Piotra i Pawła, jest łatwo zauważalna. Łukasz zna wprawdzie motyw człowieka sprawiedliwego niewinnie cierpiącego ze ST i przenosi go na Jezusa (Łk 22,37), ale bez wyraźnej aluzji do zbawczych skutków cierpienia.

Czy przypadkiem powodów braku rozwinięcia soteriologii za-  
dośćuczynienia nie trzeba szukać w ogólnej Łukaszej koncepcji mi-  
sji Jezusa jako historycznego, osobowego wydarzenia zbawczego w  
„środku czasu”? Czas dla Łukasza to nie tylko historia i dlatego życie  
Jezusa Chrystusa w czasie to nie biografia. Owszem, Łukasz stara się  
zachować pewną chronologię (por. 1,5.2,1 n.; 3,1 n. itd.), ale po to,  
by konkretyzować poszczególne wydarzenia zbawcze, które w życiu  
Jezusa osiągnęły punkt kulminacyjny, w taki sposób, by pokazać, że  
skutki zbawcze trwają i trwać będą, co ujawniają Dzieje Apostolskie,  
kreśląc początki czasów Kościoła i ich rozwój. Dla Łukasza całe ży-  
cie Jezusa jest jedną wielką *sōtēriā*, począwszy od narodzenia aż po  
wniebowstąpienie. Łukasz jakby pyta i odpowiada na to, czego Jezus  
dokonał, a nie czego dokonuje. Inaczej mówiąc, wizja soteriologiczna  
Łukasza bierze punkt wyjścia z dokonanego dzieła zbawczego Jezusa,  
z jego skutków. W tym sensie należy zrozumieć zdanie z drugiego  
kazania Piotra, ubrane w formę kontrastową, która powtarza się  
często w Dz: „Zabiliście Dawcę życia, ale Bóg wskrzesił Go z mar-  
twych, czego my jesteśmy świadkami” (Dz 3,15).

Życie swoje Jezus dawał za życie innych w różny sposób. Zwią-  
zane to było z odpuszczeniem grzechów i nawróceniem, w którym  
w sposób szczególny partycypują wżgardzeni, grzesznicy, celnicy  
i poganie. Dewiza Jezusa, że „Syn Człowieczy przyszedł po to, by  
szukać i zbawić to, co zginęło” (Łk 19,10), aktualna jest w całej  
Ewangeli. Trzy przypowieści zawarte w rozdz. 15 można by śmia-  
ło nazwać przypowieściami o szukaniu zbawczym Jezusa: zagubiona  
owca, zagubiony pieniądz i zagubiony (marnotrawny) syn. To szuka-  
nie Jezusa jest skuteczne. Jednym spojrzeniem Jezus doprowadza do  
żału Piotra, który się Go zaparł (Łk 22,61), nawraca jawno grzeszni-  
cę w domu faryzeusza Szymona (Łk 7,36-50), konając, modli się za  
swoich wrogów (Łk 23,34) i przebacza żalującemu łotrowi (Łk 23,42  
n.). Jak widać, Łukasz zwraca uwagę na dwie sprawy – na miłosier-  
nego Jezusa, który kocha grzeszników, i na motyw żalu. Taki zestaw  
budzi podejrzenia, że Łukasz pragnie także pouczać. Przykłady poda-  
ne przez niego mają charakter parenezy pokutnej przeznaczonej dla  
gminy kościelnej. Wszyscy jesteśmy grzesznikami, ale miłosierdzie  
Boże jest większe od grzechu. W tej parenezie można, ale także trze-  
ba, wyczytać tony nawołujące do idealnej postawy chrześcijańskiej, do  
życia bez grzechu. Taką postawę Łukasz pokazał w Dziejach Apostol-

skich na przykładzie bezinteresowności pierwotnej gminy i harmonii w niej istniejącej (por. nadto Dz 9,35.42; 13,12; 16,30.33; 19,17). W samej Ewangelii autor prezentuje ją na poszczególnych osobach. Już w Ewangelii Dzieciństwa otrzymujemy obraz osób o prawdziwej postawie chrześcijanina. Maryja jest bez grzechu. Starzec Symeon, człowiek prawy i pobożny, żyje w atmosferze nadziei mesjańskiej, a wdowa Anna spędza całe lata w świątyni, „służąc Bogu w postach i modlitwie dniem i nocą”. Elżbieta i Zachariasz, zresztą wszystkie te postacie, są napełnione Duchem Świętym, jakby Zielone Świąta miały już miejsce przy narodzeniu Jezusa. Jan, z którym „była ręka Pańska”, żył jako pokutnik i głosił pokutę, sprawiedliwość i ubóstwo (por. zwł. Łk 3,10-14), setnik z Kafarnaum może służyć za przykład głębokiej wiary, ale także pokory (7,1-10), podobnie Jair i kobieta cierpiąca od lat na krwotok otrzymują pochwały za ufność Jezusowi: „Córko, twoja wiara cię uzdrowiła, idź w pokoju” (Łk 8,40-48).

Widać, że Łukasz, charakteryzując poszczególne osoby, łączy z tym cudowną działalność Jezusa. Nie jest w tych opisach całkiem oryginalny. Czynią to także Mt i Mk. Cechą charakterystyczną zaś Łukaszowych opisów uzdrowień jest to, że ludzie trafiają do Jezusa, pokładając w nim pełne zaufanie (por. Łk 5,1-11.27; 8,2-3). Charakterystyczne jest także to, że zwroty kończące opisy cudów, oprócz wyrazu podziwu czy lęku, jak u synoptyków (por. Łk 5,26; 7,16; 8,35.37; 24,5), stają się hymnem pochwalnym na cześć Boga (Łk 5,25; 7,16; 9,43; 13,13; 17,15; 18,43). Jeśli w Dz Jezus jest określony jako „Mąż Boży”, dlatego że „Bóg był z nim”, a tylko w Łukaszowej Ewangelii, jeśli chodzi o synoptyków, jako *sōtēr*, to byłbym bardzo ostrożny z tezą o kopiowaniu czy opracowaniu hellenistycznych czy magicznych opisów uzdrowień starożytnego ambientu. Jezus działa z polecenia Bożego, przynosząc wszystkim zbawienie. Fakt, że objawia się ono w różny sposób i poprzez różne formy, otrzymuje zasadnicze ukierunkowanie, to inna sprawa. Zarówno odpuszczenie grzechów, jak i cuda służą sprawie zbawczej. Zarówno miłość bliźniego, jak i żądanie zaniechania przemocy i gwałtu (6,27-30), a nawet postulat ubóstwa, nie mogą być inaczej zrozumiane.



# Ewangelia według św. Łukasza

## PROEMIUM: 1,1-4

Z literackiego punktu widzenia Łk 1,1-4 stanowi klasyczny przykład zdania periodycznego. W NT spotykamy tego rodzaju sformułowanie, oprócz Dz 15,24-26, jeszcze w Hbr 1,1-4. Cechą zdania periodycznego, uchodzącego u starożytnych Greków i Rzymian za wyraz retorycznego kunsztu, jest wypowiedzenie jednej myśli, do której podchodzi się z różnych stron, wprowadzając w zdaniu napięcie i zmuszając słuchacza do uwagi. Łukaszone proemium do Ewangelii składa się z dwu zdań trójczłonowych. Wiąże je gramatycznie zwrot „postanowiłem i ja”. Mimo że wiersze 1 i 2 mają charakter wprowadzenia, a 3 bc i 4 charakter celowego dopowiedzenia, zauważa się treściowy paralelizm pomiędzy członami 1 i 4, 2 i 5, 3 i 6. Wiersz 4, na który składa się człon 6, stanowi uwieńczenie całości, a wersety poprzednie ze swoimi członami – uzasadnienie celu i przedsięwzięcia autora (w. 4), łącznie z jego technicznym postępowaniem redaktorskim historyka, krytycznego badacza i metodyka, starającego się o wierność przekazu i uporządkowanie materiału źródłowego. Normalny układ słów w. 4 byłby następujący: *hina epignōs tēn asphaleipsan tōn logōn, peri hōn katēchēthēs*. Jednakże Łukasz umieszcza *asphaleia* – słusność – na samym końcu, kładąc akcent na tym leksemie. To, co Łukasz wiernie przekazuje, nie odbiega więc w niczym od przekazu apostołskiego o Jezusie i Jego dziele, któremu poświęcona jest Ewangelia. Pod względem budowy syntaktycznej obie części są podzielone na dwa człony. W pierwszej stanowią je dwa zdania podrzędne, w drugiej zdanie główne, poszerzone przez imiesłów łącznikowy (*participium coniunctum*) i zdanie podrzędne. Graficznie otrzymujemy następujący obraz struktury: a <-> b o A <-> a (a = zdanie podrzędne; <-> = połączenie; b = zdanie podrzędne drugiego stopnia; o = pozycja czołowa; A = zdanie główne).

**1** <sup>1</sup> Chociaż już wielu usiłowało uporządkować opowiadania o wydarzeniach, które dokonały się wśród nas,

1 Przystępując do pisania Ewangelii o Jezusie i Jego dziele, Łukasz wyraźnie zaznacza, że nie jest on pierwszym, który podejmuje się tego zadania. Przed nim było już „wielu” (*polloi*). Wprawdzie Łukasz nie podaje dokładnej liczby, ale prawdopodobnie nie przesadza. Nie określa też bliżej źródeł, z których czerpał, czy były to tylko źródła spisane i większe (Mk, Q), czy też mniejsze (SŁk) i niespisane. Określa je jako *diēgēsis*. W klasycznej grece chodziłoby przede wszystkim o „sprawozdanie” dotyczące przebiegu pewnych wydarzeń, zbliżone do opowiadania. Autorzy tych materiałów starali się je także przedstawić w pewnej kolejności. To bowiem oznacza dosłownie *anataxomai*. Łukasz nie określa swojego dzieła jako „Ewangelii”, jak to czyni Mk. Znaczy to, że mimo świadomości działania Ducha Świętego w Kościele, o czym świadczą dobitnie Dz, Łukasz relacjonuje, czyli to, co pisze, nie jest pozbawione wartości historycznej.

W ten sposób Łukasz także pośrednio zaznacza, że traktuje swoje źródła poważnie. Cechuje ich ten sam charakter, co jego dzieło. Literacka kwalifikacja źródeł mniej już obchodzi Łukasza. Zwraca jednak uwagę na treść, by później w 2 w. także wydać opinię o świadkach wydarzeń, „które dokonały się (*peplērophorēmenōn*) wśród nas”. Łukasz sięga w ten sposób do życia Jezusa Chrystusa, na które składały się różne wydarzenia historiozbawcze. Tradycja jest tylko środkiem mówienia o tym, co się dokonało poprzez Jezusa, choć Jego imię nie zostało tutaj (celowo?) wyszczególnione. Łukasz nie mówi więc o „spełnieniu się obietnic”, lecz o „wydarzeniach”, które były objęte obietnicami. Obietnice tedy dotyczyły historycznych realiów zbawczych. One to stoją u podstaw wiary zarówno najstarszych i naocznych świadków wydarzeń, jak i tych, którzy przejęli ich świadectwo. Łukasz także jest jednym z tych „wielu”. Choć znajduje się na ich końcu, to jednak może mówić o tym, że dokonały się „wśród nas”. Ograniczenie wydarzeń (*pragmata*) do życia Jezusa nie tyle kładzie kres temu, co się wydarzyło i skończyło, gdyż krzyż i zmartwychwstanie także dla Łukasza są wydarzeniami eschatologicznymi, ile wskazuje na wszystko, co związane było ze zbawczą działalnością ziemskiego Jezusa, a poprzez wydarzenia paschalne trwa w swoich skutkach w Kościele Chrystusowym i bliskie jest każdej epoce.



<sup>2</sup> tak jak nam to przekazali ci, co od początku byli naocznymi tego świadkami i stali się sługami słowa,

2 – J 15,27; Dz 1,8

2 Tradentów źródeł Łukasz określa podwójnie: jako świadków początku i jako sługi słowa. *Autoptai* (autopsja) ma nieco inne znaczenie niż *martys*. W języku polskim jedno i drugie tłumaczymy jako „świadek”. W pierwszym wypadku jednak chodzi o naocznych (gr. *horaō*) świadków tych wszystkich wydarzeń, które przechowały źródła i które Łukasz ma zamiar opisać. *Martys* w NT oznacza raczej danie świadectwa za kogoś czy za sprawę, w przekonaniu o jej słuszności, nawet za cenę męczeństwa. Ci świadkowie, o których mówi Łukasz, byli równocześnie wiernymi przekazicielami tego, co widzieli i słyszeli. *Logos* ma tu znaczenie słowa przekazanego, czyli kerygmatu katechetycznego i misyjnego. Naoczny świadek i wierny głosiciel słowa stanowią dla Łukasza nierozłączną całość, stając się zasadą kościelnej tradycji w ogóle. To, co od początku Kościół otrzymał w spuściznie, cechuje absolutna zgodność z tym, co miało miejsce za czasów Jezusa. Nie dziwmy się tedy, że Łukasz potrafi to zaakcentować, wskazując równocześnie na czas Jezusa jako punkt centralny i zwrotny zarazem w historii zbawienia. Wystarczy tu wskazać na strukturową funkcję powtarzającego się *sēmeron* – dziś – przy opisie fundamentalnych wydarzeń zbawczych (Łk 2,11; 5,26; 13,33; 19,5.9; 23,43). Czas ziemskiego Jezusa ma swój kres, ale nie czas uwielbionego Chrystusa, który znajduje kontynuację w Kościele, w czasie apostołów (Dz 3,24), będących naocznymi świadkami, „począwszy od chrztu Jana aż do dnia, w którym (Jezus) został od nas wzięty do nieba” (Dz 1,22; por. 10,37).

Mówiąc o „sługach słowa”, Łukasz używa rzeczownika *hypēretai*, a nie *douloi*. Przydawka *genomenoi* nie jest zbyteczna, gdyż wskazuje na urzędowy i legalny charakter przekazicieli „słowa”. Nie ulega wątpliwości, że Łukasz ma na myśli przede wszystkim apostołów. Oczywiście nie tylko apostołowie byli „świadkami”. Dz 1,21 n. wspominają także o innych świadkach, którzy jednak nie byli „głosicielami słowa”, a Dz 26,16 mówią o kaznodziejach, którzy nie byli „świadkami”. Połączenie personalne (apostolskie) obu elementów ma to do siebie, że bez naocznego świadectwa nie byłoby kerygmatu. Nie

<sup>3</sup> postanowiłem i ja, po dokładnym zbadaniu tego wszystkiego, starannie opisać ci to, dostojny Teofilu, po kolei,

3 – Ef 3,7

jest on jednak sprawą wtórną wobec świadectwa, lecz przyczynowo z nią związaną, jako permanentny skutek świadectwa, gdyż głoszenie słowa jest i pozostaje zawsze aktualne w Kościele. Łukasz pokazuje tę aktualność słowa w Kościele w Dziejach, tworząc nawet z tego fenomenu zasadę strukturalną. Rozwój Kościoła bowiem wiąże się ze słowem. Fakt ten Łukasz ujmuje w podsumowaniu poszczególnych etapów tej progresji misyjnej w sposób lapidarny w powtarzającym się, niemal identycznym refrenie: „A słowo Boże rosło, wzrastała też bardzo liczba uczniów w Jerozolimie ...” (Dz 6,7; 9,31; 12,24; 15,5; 19,20; 28,31).

3 Ewangelia Mateusza rozpoczyna się zdaniem: „Księga (*biblos*) rodowodu (*geneseōs*) Jezusa Chrystusa ...”. Marek wprowadza w pierwsze zdanie swojego dzieła termin, który stał się później terminem technicznym dla ksiąg o Jezusie Chrystusie: „Początek Ewangelii” (*tou euaggeliou*). Łukasz formułuje to zupełnie inaczej: „postanowiłem i ja...”. Jego postanowienia, mimo że zostanie dokładnie określone, nie można jednak oderwać od poprzedniej treści. Tworzy coś nowego, ale na fundamencie tradycji i wierny tej tradycji, zachowując w ten sposób jej charakter historiozbowczego świadectwa o Jezusie. Nowością także jest to, że nadawca, jakkolwiek nie podaje swego imienia, to jednak nie pozostaje w ukryciu. Nie ukrywa także, iż mimo pełnego uznania dla tradycji, do której przecież nawiązuje, pragnie jeszcze raz od podstaw sam wszystko zbadać, uporządkować, by stworzyć pewną nową całość literacką. Gdyby chodziło tylko o spekulacje teologiczno-kerygmaticzne, zachowanie „kolejności” wydarzeń nie byłoby konieczne. W ten sposób Łukasz, przez podanie dwu metodycznych kroków swego przedsięwzięcia, pragnie także zaznaczyć, że nie rezygnuje z realiów historycznych, choć zdaje sobie sprawę, że jego dzieło ma, poprzez świadectwo Kościoła, charakter pneumatyczny (Łk 24,49; Dz 1,2.4n.8; 5,31n.).

Badanie od podstaw (pierwszy krok metodyczny) znaczy również badanie „od początku” (*anōthen*), ale także na nowo. Skoro jednak chodzi o wydarzenia, nie możemy wykluczyć znaczenia historyczno-

-czasowego, co także potwierdza następny krok metodyczny, czyli „po kolei” (*kathexēs*). Pierwszym wydarzeniem zbawczym tedy byłoby narodzenie Jezusa w Betlejem. Jeśli tak, to Łukaszcza Ewangelia zaczyna się opisem dzieciństwa Jezusa. Wprawdzie powyższy leksem „po kolei” znajduje się tylko w Łk 1,3; 8,1; Dz 3,24; 11,4; 18,23, ale pewien zestaw uporządkowanych wydarzeń Łukasz znalazł już w Mk i chyba także w Q, choć tu pracujemy hipotetycznie na odtworzonym źródle, w miarę możliwości według pewnych logicznych zasad, wspartych przez Mt i samego Łk, gdyż korzystali oni ze źródła mów Pańskich. Niemniej jednak staranność, o której Łukasz wyraźnie wspomina (*akribōs*), zaznacza się już w opisie dzieciństwa Jezusa: Łk 1,5: „za czasów Heroda”; 2,1-3: początek Historii Dzieciństwa, z wyszczególnieniem postaci historycznych, cesarza Augusta i Kwiryniusza, namiestnika Syrii, łącznie z określeniem wydarzenia historycznego, jakim był spis ludności; 3,1-3: dokładne dane personalne, geograficzne i topograficzne, dotyczące początków działalności Jana Chrzciciela; określenie „drogi do Jerozolimy”, która w Dziejach otrzymuje kontynuację. Czy przez te dane ucierpiał kerygmacyjny charakter dzieła Łukasza? Bynajmniej. Wydaje się nawet, że jest ono bliższe charakterowi ST jako „dziejów zbawienia”, poprzez element obietnicy i jej realizacji lub element drogi, zarówno w aspekcie historycznym (np. wędrówka Abrahama, wędrówka ludu Bożego po pustyni; powrót Judejczyków z niewoli babilońskiej), jak i teologicznym (wybraństwo Izraela i przymierze; świątynia i kult Jahwe; nowa świątynia i promulgacja Tory za Ezdrasza i Nehemiasza, łącznie z powstaniem nowej gminy kultycznej jako praobrazu nowego Izraela). Łk w sposób szczególny odznacza się elementem „dopełnienia obietnic” przez historyczną działalność Jezusa. Stąd to historia zajął się z tym, co ponadhistoryczne, i ma trwałą wartość: zbawienie w jego realizacji w Kościele po wsze czasy.

Dedykowanie dzieła wybitnej osobistości nie jest rzadkością w starożytnym świecie. Stąd uzasadnienie adresata symboliczną figurą (*Theophilos* = przyjaciel Boga) nie bardzo przekonuje, wbrew opinii ojców Kościoła. W jakim stopniu Teofil był mecenasem Łukasza, trudno rozstrzygnąć. Łukasz nazywa swego adresata *kratistos*. W NT użycie tego przymiotnika znane jest jeszcze w Dz 23,26; 24,3; 26,25 w stosunku do wysokich urzędników, natomiast stosowany jest w świeckich dokumentach. Nie znaczy to jednak, że Teofil Łukasza był wysokim urzędnikiem lub poganinem, którego Łukasz pragnął

<sup>4</sup> abyś mógł poznać niezawodność tych słów, o których zostałeś pouczony.

4 – Dz 1,1

nawrócić. Wszak i on został podciągnięty pod owe nieco problematyczne *hēmin* – „wśród nas” (w. 1).

4 Celowość ostatniego wiersza, wprowadzonego przez *hina*, polega na „poznanium” (*epignōs* od *epignōskō*), prowadzącym do przekonania Teofila, a także czytelników, o „słuszności” (*asphaleia*) tego, co zawiera książka. Jak ważny jest ten rzeczownik, mający także znaczenie pewności i autentyczności, świadczy jego pozycja emfaticzna na końcu zdania. Inną pozycję, ale to samo znaczenie, ma w Dz 25,26 w połączeniu z czasownikiem *grapsai*. Jak ongiś Paweł dla Festusa zebrał niezbite dowody i materiały, tak obecnie Łukasz dla Teofila. Treścią tej dokumentacji w Łk są „słowa” (*logoi*), „przekazane” (*katēchēthēs*). Znaczenie podstawowe czasownika *katēcheō* to „sprawić, by zabrzmiało” (*to ēchos* = dźwięk, brzmienie, echo). Zależnie od kontekstu leksem ten nabiera bardziej precyzyjnego znaczenia. Już w 1 Kor 14,19 i w Ga 6,6, ale później także w Dz 18,25, znaczy „pouczyć”. W 2 Cl 17,1 nabiera znaczenia technicznego dla katechety i katechizmu. Jeśli jednak wziąć pod uwagę całą konstrukcję w. 4, to akcent spoczywa na wierności przekazu, wiarygodnego, gdyż za nim stoją świadkowie życia Jezusa, i na gwarancji tej wierności przez Łukasza, który z dokładnością historyka staje się dalszym świadkiem Jego życia. Zgadza się to z Dz 1,1, gdzie Łukasz stwierdza, że jego pierwsza księga, opierająca się na opowiadaniu bezpośrednich świadków (*diēgēsis*), obejmuje całe życie Jezusa (*ērxato ... archi*), jakkolwiek w 10,37, zgodnie z najstarszą tradycją, rozpoczyna chrztem Jezusa (*ērxato ... poiein*). Słusznie jednak mówimy o publicznej działalności Jezusa, którą Łukasz prezentuje, łącząc czyny i słowa w jedno. Nie bez powodu Łukasz w Dz 1,2 wyeksponował dopełnienie kolegium Dwunastu przez wybór nowego apostoła na miejsce Judasza. Apostołowie stoją u początku przekazu o Jezusie, stoją też na początku apostołowskiej „katechety”, stając się pomostem pomiędzy czasem Jezusa a czasem Kościoła, zapewniając wiarygodność kerygmatu. Dz 1,3-8 pozwalają nam spojrzeć w zasadniczą treść „drugiego słowa” Łukasza, a w w. 8 sam Chrystus zmartwychwstały precyzuje tę treść.

W każdym bądź razie dla obu prologów istotne jest, że dzieje Jezusa ważniejsze są dla Łukasza niż dzieje apostołów, w sensie relacji przyczynowo-skutkowej. Takie ustawienie logiczno-teologiczne podtrzymuje oraz potwierdza kontynuację i istotę kerygmatu, gdyż i w Dziejach Apostolskich zaznacza się ukierunkowanie paschalno-chryścocentryczne.

Nie dziwny się Łukaszcowi, że pewien priorytet dał Ewangelii. Gdyby nie Jezus-Zbawiciel, nie byłoby ani zbawienia, ani Kościoła apostołskiego. Nie dziwny się także Ojcu Świętemu, że jako następcą Piotra wsłuchuje się w głos Jezusa, co zresztą czynił także Piotr. Kto się spodziewa zmiany doktryny Jezusowej na Stolicy Piotrowej, ten się tego nie doczeka. Chrystus dał Kościołowi Parakleta, który czuwa nad Kościołem po wniebowstąpieniu Jezusa.

#### HISTORIA DZIECIŃSTWA JEZUSA: 1,5–2,52

**Wprowadzenie.** Łk 1,5–2,52, noszący ogólną nazwę Historii lub Ewangelii Dzieciństwa, mieści w sobie materiały narracyjne o tym wszystkim, co miało miejsce w życiu Jezusa przed Jego publiczną działalnością. Są one ułożone chronologicznie, ale w taki sposób, że tematy poruszone w tej narracji wykazują strukturę paralelną. Zwiastowaniu narodzin Jana Chrzciciela odpowiada zwiastowanie Maryi narodzin Jezusa. Po scenie spotkania się obu przyszłych matek, Maryi i Elżbiety (paralelizm personalny), następuje opis narodzin Jana Chrzciciela i narodzin Jezusa. Każdemu opowiadaniu towarzyszy interpretacyjny komentarz. Odnośnie do Jana Chrzciciela stanowi go hymn Zachariasza z akcentem chryścocentrycznym, a odnośnie do Jezusa – słowa aniołów, starca Symeona i prorokini Anny. Paralelizm zachodzi także pomiędzy relacją dotyczącą wydarzeń właściwego dzieciństwa obojga dzieci, w odniesieniu do Jana krótka, choć poszerzona na lata przygotowawcze do jego dzieła, w odniesieniu zaś do Jezusa dłuższa, uwieńczona narracją o dwunastoletnim Jezusie w świątyni jerozolimskiej.

Przez dłuższą interpretację wydarzeń związanych z narodzeniem Jezusa (Łk 2,8-40) zostaje wprowadzone zachwianie proporcja literacka, ale nie harmonia treściowa. Również analogia pomiędzy zwiastowaniem a opisem narodzin nie jest całkowicie adekwatna. Łukasz bowiem koordynuje materiał źródłowy o Janie Chrzcicielu i o narodzinach Jezusa poprzez wzmiankę o odwiedzinach Maryi u Elżbiety.

W ten to sposób jednak został przerwany (pierwotny?) całościowy blok narracyjny o Janie Chrzcicielu. Nadto Łukasz nie tyle zadbał o chronologię następującą (zwiastowanie + narodziny), ile o chronologię koordynacyjną (zwiastowanie = zwiastowaniu; narodziny = narodzinom). Mamy więc do czynienia z paralelizmem interpolacyjnym. W ten sposób Łukasz, dzieląc całość na dwa wydarzenia (Jan i Jezus), uzyskał podwójny układ symetryczny pomiędzy 1,5-25 a 1,26-38 oraz pomiędzy 1,57-66 a 1,1-40. Pierwsza część otrzymuje zakończenie w spotkaniu dwu matek, a druga w scenie 12-letniego Jezusa w świątyni (2,41-52).

Na podstawie powyższej analizy otrzymujemy następujący podział strukturalny z sześcioma paralelnymi podpodziałami:

- A. Zwiastowanie narodzin Jana (1,5-25).
- A1. Zwiastowanie narodzin Jezusa (1,26-38).
- B. Nawiedzenie św. Elżbiety (1,39-56).
- C. Narodziny Jana Chrzciciela (1,57-80),
  - a) narodziny (1,57-66),
  - b) hymn dziękczynny (1,67-80),
- C1. Narodziny Jezusa (2,1-40)
  - a) narodziny (2,1-21),
  - b) hymny dziękczynne (2,22-40),
- D. Jezus w świątyni (2,41-52).

Ze stanowiska historii form mamy do czynienia z SŁk (*Sondergut* Łukasza) przejętym z tradycji. Ze względu na teologiczną i pouczającą stronę Łk 1-2, mamy do czynienia z narracją kerygmatyczną, w celowości swojej nie odbiegającą od pragmatycznej zasadności Ewangelii. Podstawowe elementy strukturalne – otrzymanie Bożego poselstwa (por. np. Dz 10,1-8; 9-23), spotkanie obu osób poprzedniego poselstwa (por. Dz 10,24-43), uskutecznienie poselstwa łącznie ze skutkami (Dz 10,44-11,18) – jak widać, można znaleźć także w Dz, a w sposób szczególny w Łk 1,5-80. O dokładnym pochodzeniu źródeł w Łk 1-2, czyli o czasie i miejscu, o ich rozgraniczeniu, o tym, co stanowiło pierwotnie całość, i o pracy redakcyjnej Łukasza, można będzie coś więcej powiedzieć w komentarzu do tych tekstów. Mało jest jednak prawdopodobne, że Łukasz przejął całość Historii Dzieciństwa (Łk 1-2) z tradycji. Zaprzecza temu podobieństwo strukturalne z historią Korneliusza w Dz 10,1-11,18 oraz semityzmy, a ściślej akomodacyjne poczynania w stronę LXX, lub odwrotnie – przejście septuagizmów do własnej kerygmatycznej narracji. Świadczy to także

<sup>5</sup> Za czasów Heroda, króla Judei, żył pewien kapłan imieniem Zachariasz z oddziału Abiasza. Miał on żonę spośród córek Aarona, której na imię było Elżbieta.

5 – 1 Krn 24,10

o greckiej redakcji tradycji zawartych w Łk 1-2. Przypuszczalnie narracje te miały swoich własnych tradentów (Janowa – uczniów Jana?). Połączenia dokonał tedy Łukasz, stawiając Jana Chrzciciela w odpowiedniej relacji do Chrystusa już w Historii Dzieciństwa.

Trudniej jednak bliżej określić, gdzie zrodziła się tradycja o rodzinach Jezusa, łącznie ze zwiastowaniem, nawiedzeniem i sceną w świątyni. Czy można lub trzeba tu włączyć Jana, ucznia umiłowanego, który opiekował się Matką Jezusa po Jego śmierci (J 19,25-27)? W każdym bądź razie trudno będzie wykluczyć Maryję z podstaw tej tradycji, która – niekoniecznie przez Jana – mogła się rozwinąć w innym środowisku (hellenistycznym). Nie zapominajmy też o tym, że Maryja była obecna razem z Apostołami, z innymi niewiastami oraz z „braćmi” Jezusa w wieczerniku („w gmachu górnym”), trwając na modlitwie, przypuszczalnie przez kilka dni (Dz 1,12-14).

#### ZWIASTOWANIE NARODZIN JANA: 1,5-25

Pod względem literackim mamy przed sobą trzyczęściową perykopę, składającą się z głównej, środkowej części (B) oraz dwu bocznych (A) i (C). Fragment wstępny (A) wprowadza aktorów wydarzenia i ich konkretną sytuację. B opisuje ukazanie się anioła w świątyni i samo zwiastowanie. C przenosi opis na plac świątynny i do domu Zachariasza. A i C korespondują ze sobą szczególnie objętością wersetów i leksemów. A można podzielić na Aa (w. 5-7 = 62 słów) i Ab (w. 8-10 = 42 słów). Od w. 11-20 liczy 190 słów, Ca (w. 21-22) liczy 52 słów, a Cb (od w. 23-25) liczy 30 słów. W sumie A + C = 188 w.; B = 190 w.

5 Narracja o zwiastowaniu Jana zostaje wprowadzona uroczystym wstępem, spotykanym także często w ST. Opowiadanie ma charakter historycznego sprawozdania. Chociaż wzmianka o panowaniu Heroda nie jest zbyt dokładna, gdyż rządził od 37 do 4 r. przed

<sup>6</sup> Oboje byli sprawiedliwi wobec Boga i żyli nienaganie, według wszystkich przykazań i przepisów Pana.

<sup>7</sup> Nie mieli jednak dzieci, gdyż Elżbieta była niepłodna, oboje zaś byli w podeszłym wieku.

7 – Rdz 18,11; Sdz 13,2-5; 1 Sm 1,5-6

Chr., nie znaczy to jednak, że Łukasz rezygnuje z precyzji historycznej. Zresztą pomyłka nie jest duża. Nie tylko jednak zostaje podany czas, lecz także miejsce. Judea oznacza tu, zgodnie z pojęciowością hellenistyczną, całą krainę judzką, nie wyłączając Samarii i Galilei (4,44; 6,17; 7,17; 23,5; Dz 10,37). Mimo że zapowiedź narodzin Jana Chrzciciela stanowi ścisłą paralelę osobową do sceny zwiastowania Maryi, w sensie realnego uskutecznienia zapowiedzi, tutaj hierarchia rodzinna została zachowana: Zachariasz – Elżbieta. Już sam ten fakt świadczy o pochodzeniu źródła tego opisu. Na kultyczne zaś jego ramy rzuca już światło wzmianka o pochodzeniu kapłańskim zarówno Zachariasza („Bóg jest w mojej myśli”), jak i Elżbiety („Bóg zaprzysiągł”), pochodzącej z rodu Aarona. Zachariasz należał do grupy Abiasza, ósmej z 24 grup kapłańskich odbywających służbę świątyni, według dokładnego terminarza (por. 1 Krn 24,10; Józef Flawiusz, *Starożytności*, VII 14,7).

6 Przymiotnik godnościowy „sprawiedliwy” przysługuje żydowskiej parze małżeńskiej, Elżbiecie i Zachariaszowi, z dwu racji. Zachowali oni w sposób doskonały i nienaganny (por. Rdz 17,1; Flp 3,6) przykazania i przepisy (por. Lb 36,13; Pwt 4,40) Pana. „Sprawiedliwy” jest też Józef w opisie Mateuszowym dzieciństwa Jezusa (Mt 1,19). W tym określeniu obojga rodziców Jana widać wpływ LXX. Czy należy to przypisać Łukaszowi, nie jest takie pewne. Równie dobrze to autor mógł w ten sposób uhonorować rodziców Jana.

7 Zachariasz i Elżbieta nie mieli dzieci. Podkreślenie tej sytuacji służy do rozwinięcia dalszych myśli. Potomstwo w ST uważano za błogosławieństwo Boże (Rdz 1,28; Ps 127,3 n.; 128,3-6; Hi 1,2; 42, 13-16). Stan bezpłodnej Elżbiety, kobiety w podeszłym wieku, nie rokował żadnych nadziei na polepszenie jej losu i zapewne przysparzał jej i mężowi smutku, a u sąsiadów mógł wywołać nawet pogardę (por. 1,25; Rdz 30,1-6; 1 Sm 1,5-20; 2 Sm 6,23; Pwt 25,5-10).



<sup>8</sup> A gdy on w czasie wyznaczonym dla swego oddziału pełnił służbę kapłańską przed Bogiem,

<sup>9</sup> którą, zgodnie z kapłańskim zwyczajem, jemu wyznaczono przez losowanie, wszedł do przybytku Pańskiego, aby złożyć ofiarę kadzielną.

<sup>10</sup> Wielki tłum zaś modlił się na zewnątrz w czasie ceremonii kadzenia.

Opinia o sprawiedliwości Zachariasza zostaje jednak podważona przez karę, jaką otrzymuje on za żądanie znaku, który by miał potwierdzić spełnienie obietnicy poczęcia syna mimo podeszłego wieku obu małżonków i bezpłodności Eżbiety. Zważywszy jednak na motyw bezpłodności powtarzający się w ważkich narracjach historiozbowczych, jak np. o Sarze (Rdz 17,17; 18,11-14), Annie, matce Samuela (1 Sm 1,19), lub matce Samsona, której imienia nie znamy (Sdz 13,24), łatwiej zrozumieć tło mające służyć do podkreślenia szczególnej i cudownej ingerencji Boga.

8-10 Rozpoczyna się drugi epizod narracji, również wprowadzony przez *egeneto de...*, jak poprzednio w w. 5. Na razie podane zostały formalne szczegóły związane ze sprawowaniem funkcji kapłańskiej w świątyni. Autor orientuje się w nich doskonale, choć nieco dziwnie brzmi zwrot „w czasie wyznaczonym dla swego oddziału”. Chodzi o konkretny dzień służby kapłańskiej, który przypadł wtedy Zachariaszowi. Przez los została mu wyznaczona specyficzna funkcja liturgiczna: „przed Bogiem”, na złotym ołtarzu we wnętrzu świątyni, złożyć ofiarę kadzielną. Według Miszny kapłan mógł tego dokonać tylko raz w życiu (*Tamid* 5,2). Na ogół składał tu ofiarę główny kapłan („celebrans”) w towarzystwie innych kapłanów („koncelebransów”), o czym Łukasz jednak nie wspomina. Ceremonia ofiary kadzielnej odbywała się dwa razy na dzień. Kapłan kładł kadzidło na rozżarzone węgle, po czym w postawie klęczącej, z twarzą zwróconą ku ziemi, adorował Boga przed ołtarzem, nad którym unosił się dym kadzielnny (por. Iz 6,1-6). Ofiarę składano rano i wieczorem. Według Apokalipsy Daniela podobne wydarzenie z aniołem, które Łukasz opisuje w następnych wierszach, miało nastąpić w czasie wieczornej ofiary (por. Dn 9,21). Widocznie autor ma na myśli tę ofiarę. Świadczyłaby o tym także wzmianka o „tłumie” ludzi zgromadzo-

<sup>11</sup> Nagle ukazał mu się anioł Pański, stojący po prawej stronie ołtarza kadzenia.

<sup>12</sup> Zachariasz przeraził się, gdy go zobaczył, i strach go ogarnął.

<sup>13</sup> Anioł zaś rzekł do niego: «Nie lękaj się, Zachariaszu, albowiem Twoja prośba została wysłuchana. Żona twoja, Elżbieta, urodzi ci syna, któremu nadasz imię Jan.

<sup>14</sup> Będzie to dla ciebie radość i wesele i wielu z jego narodzenia cieszyć się będzie.

<sup>15</sup> Będzie on wielki przed Panem, *wina nie będzie pił ani sycery*. Napełniony zaś będzie Duchem Świętym jeszcze w łonie matki,

12 – Mt 1,20

15 – Lb 6,2-3; Łk 1,41; Jr 1,5

nych w przedsionku świątyni, kiedy ludzie, po pracy, mają więcej czasu (por. Syr 50; Dz 3,1).

11-13 Od w. 11 rozpoczyna się opis wizji. Łukasz używa tego samego czasownika, który cechował chrystofanie (Łk 24,34; 1 Kor 15,5). W sumie jednak dominuje element audycyjny, a nie wizyjny (por. np. Rdz 12,1.7 i inne). Pozycja anioła pojawiającego się po prawej stronie ołtarza świadczy o wysokiej godności zwiastowania Bożego. Wiersz 12 przerywa wątek misyjny anioła i zwraca uwagę na pierwszą reakcję Zachariasza dotyczącą faktu ukazania się anioła. Podobnie reagowali inni odbiorcy Bożych doświadczeń (por. Iz 6,5; Sdz 6,22; Tob 12,16; Jdt 15,1n.; Dn 8,17; 10,11; Łk 1,29; 2,9; Dz 19,17). Anioł uspokaja przerażonego Zachariasza zwrotem „nie lękaj się”, typowym dla tego rodzaju scenerii (por. 1,30; 2,10; Sdz 6,23; Dn 10,12.19; Mt 28,10; Ap 1,7). Z dalszych słów anioła wynikałoby, że Zachariasz modlił się o potomstwo. Jeśli tak, to na pewno nie w ostatnim czasie, lecz kiedy jeszcze istniała realna szansa na poczęcie dziecka. Dlatego jest też możliwe, że tekst odzwierciedla *ex post* nadzieję Izraela na Mesjasza, którego prekursorem był Jan (2,25; por. 24,21). Nadanie imienia przed narodzeniem, i to przez wysłańca Bożego (Jan – „Bóg jest miłosierny”), podkreśla historyczbawczy charakter wydarzenia.

14-15 Wiersze 14-17 opisują treść poselstwa poświęconego zbawczym przymiotom Jana. Łukasz wylicza je, rozpoczynając od

rodziców, tj. bezpośrednich adresatów zwiastowania. Radość ma tu znaczenie zbawcze, gdyż obejmuje także „wielu” (*polloi*) innych. Wybraństwo Boże pojedynczego człowieka staje się błogosławieństwem dla innych. *Polloi* zbliża się tutaj do znaczenia, które ma w logionie Jezusa o wykupie (Mk 10,45). Powodem radości są narodziny Jana. Rękopisy prezentują dwie wersje: *genesis* – „powstanie”, „pochodzenie”, lub *gennēsis* – „zrodzenie”, „narodzenie”, które w sumie wyrażają jedną myśl: proces narodzin.

Następna kwalifikacja Jana to jego wielkość. *Megas* jednak stoi w relacji do „Pana”. *Enōpion* („przed obliczem”) jest semityzmem, a „Pan” w tym wypadku to Bóg, co wyraźnie podkreśla jedna z wersji tekstowych: *tou Theou*. Taki tytuł godnościowy przysługuje także Eliaszowi (w Syr 48,22), a powtarza go Łk w 7,28. Wpływ tradycji o Eliaszu jest dosyć wyraźny. Jan jest, podobnie jak Eliasz, prorokiem na czasy eschatologiczne – przełomowe (w. 17). Jezus także jest wielki. W LXX tak nazwany jest Bóg. Jezus jednak jest „wielki” jako „Syn Najwyższego”, a nie jak Jan lub Eliasz czy wcześniej Nimrod (Rdz 10,9), wielki „przed Bogiem”. „Wielkość” Jezusa jest absolutna, podobnie jak tytuł „Syn” (Boży). Z określenia godnościowego Łukasz przechodzi do kwalifikacji ascetycznych. Wstrzymanie się od wina wymagane było dla kapłanów przygotowujących się do służby liturgicznej (Kpł 10,9; Lb 6,3). Jan jednak nie był nazirejczykiem, od którego wymagane było powstrzymanie się od strzyżenia włosów, jak np. w wypadku Samsona. Rzeczownik „sycera” (*sikera*) jest odpowiednikiem hebr. *šekār*, które jednak ma szersze znaczenie, obejmujące wszystkie odurzające napoje uzyskane przez fermentację. Celem wstrzeźliwości jest odpowiednie przygotowanie się do przyszłej misji. Jednakże do jej skutecznego spełnienia potrzebne jest „napełnienie” Duchem Świętym jeszcze w łonie matki. Pewne analogie do naszego tekstu znajdujemy w Testamencie Lewiego. Kapłan (mesjańskiego pochodzenia?) pierwszego roku jubileuszowego (*heis hierōsynēn megas estai* – TestLev 17,2) i kapłan ostatniego (ósmego?) roku otrzyma Ducha (*pneuma*) mądrości i uświęcenia „z góry” (TestLev 18,7). Kapłańskie pochodzenie Jana nie byłoby więc przypadkowe, lecz zgodne z żydowską tradycją, która (jak w Qumran) zbliża ideologię prorocką do kapłańskiej, chociaż Łukasz zatrzymuje się przy funkcji prorockiej Jana na czasy przełomowe, dodając do niej misję reformatorską. Napełnienie Duchem w łonie matki także się mieści w ramach prorockiej tradycji ST (Jr 1,4-5; Sdz 13,5-7 LXX), a w

<sup>16</sup> a wielu spośród synów Izraela nawróci do ich Pana, Boga.

<sup>17</sup> On sam będzie kroczył przed Nim w duchu i mocy *Eliasa, ażeby serca ojców zwrócić ku dzieciom*, a upartych do rozsądku sprawiedliwych, aby przygotować Panu lud uległy».

17 – Mt 17,10-13; Ml 3,23-24; Syr 48,10-11

NT odnosi się do Pawła (Ga 1,15). W sumie jednak chodzi o charyzmat profetyczny, o którym mówi Paweł szczególnie w 1 Kor 12,28; 13,2; 14,1.3.5. W Historii Dzieciństwa Duchem Świętym została także napełniona Elżbieta (1,41). Czasownik *pimplēmi*, podkreślający to wydarzenie charyzmatyczne, spotyka się w NT niemalże wyłącznie w Łk. Inne sformułowanie spotykamy przy chrzcie Jezusa w Jordanie, kiedy to Duch Święty zstępuje (*katabēnai*) na Jezusa (3,22), a w pierwszej programowej proklamacji w synagodze w Kafarnaum (4,18), przytaczając Iz 61,11, Jezus ogłasza: „Duch Pański (jest) nade mną (*ep'eme*)”. W łączności z motywem namaszczenia może tu chodzić bardziej o akcent funkcyjny niż ontyczny. Nawet w profetycznej aklamacji mesjańskiej (nazwanej przez niemieckich komentatorów *der messianische Jubelruf*) Łk posługuje się czasownikiem „rozradował się” (*ēgalliasato*) w Duchu Świętym (10,21), świadczącym o ontycznej łączności Jezusa z Duchem Świętym, od którego bierze początek wszelkie uwielbienie Boga. Według Łukasza tylko Jezus otrzymuje eschatologiczny dar Ducha Świętego w sensie ontycznym, a nie tylko funkcyjnym (1,35; 3,2; 4,18-21), uczniowie zaś dopiero po Jego wniebowstąpieniu (3,16; 24,49; Dz 1,4-5.8; 2,4).

Czy Łukasz myśli o wyraźnym przeciwstawieniu upijania się winem, w celu wywołania ekstazy mantycznej, wpływowi Ducha Świętego, jako podstawy do działalności prorockiej, jak np. w Ef 5,15-20, nie wynika z tekstu.

16-17 Od w. 17 Łukasz mówi nie tyle o przymiotach Jana, ile o jego misji. Polega ona na nawróceniu wielu do Boga. Jest tu wyrażona myśl o *methanoi*, gdyż czasownik *epistrephēin* oznacza zmianę kierunku i doprowadzenie do celu po obraniu właściwej drogi. Zresztą cel został tu wyraźnie wytyczony. „Ich Pana, Boga” (*Kyriōn tou Theou autōn*) nie oznacza innego Boga niż Boga Zachariasza czy Jana, gdyż i oni należą do Izraela. Natomiast „wielu (*polloi*) z Izra-

ela” oznacza nie wszystkich, a więc będą tacy, którzy nie dadzą Janowi posłuchu, w konsekwencji zaś nie przyjmą jego prorockiej katechezy o przyszłym Mesjaszu, zostaje dokładniej sprecyzowana w w. 17. Trzeba czytać za większością rękopisów *proleusetai* – *praecedet* – „będzie kroczył przed ...”, zamiast błędnie przepisanego *proseleusetai* – „pójdzie”, przekreślającego sens posłannictwa Jana jako prekursora. Łukasz jednak nie zmienia sensu źródła, pozostawiając jego teocentryczny charakter. Jan spełnia misję historiozawczą, w myśl zapowiedzi Malachiasza (3,23). Nasz tekst ogranicza się na razie do preparacyjnych kroków Jana, wiążąc z nimi wielkie nadzieje zbawcze. Kroki te mieszczą się jeszcze w ramach prorockiego naświetlania całości, stąd też – nie dziwny się – nie ma żadnej aluzji do przyszłego chrztu Janowego, aktu, którego nie dokonywali prorocy ST. Do kontekstu prorockiego należy też odwołanie się do proroka Eliasza. W jego to „duchu i mocy” Jan będzie kroczył przed Bogiem. Koniunkcje tych dwu rzeczowników, czyli *pneuma* i *dynamis*, spotykamy w Łk jeszcze w 1,35 i 4,14. W tych dwu ostatnich tekstach Duch jest podmiotem osobowym, a nie dopełniaczem podmiotowym, jak w wypadku Eliasza. Nie ma tu więc mowy o Duchu Świętym (por. także 1 QH 7,61). W obecnym tekście tedy koncepcja *Elias redivivus*, tak żywa w tradycji żydowskiej, którą odzwierciedla dokładnie odpowiedź uczniów na pytanie Jezusa, za kogo Go uważają (Mk 8,27; par. Łk 9,18), schodzi na drugi plan. Łukasz chce po prostu powiedzieć: powtórzy się działalność prorocka Eliasza nawołującego do nawrócenia. Nawiązując do tradycji i do źródła, Łukasz je aktualizuje. Skutek misji Janowej będzie podwójny. Nie może jednak dojść do zjednoczenia się Izraela z Bogiem bez uprzedniego uporządkowania spraw rodzinnych i narodowych. Tę ostatnią myśl pragnie Łukasz wyrazić za pomocą cytatu z Ml 3,23 n., swobodnie przytoczonego. Także jednak poprzednia myśl o nieposłuszeństwie narodu względem Boga, łącznie z motywem nawrócenia, ma oparcie w Ml 3,7.

U Malachiasza bowiem, w ostatniej księdze prorockiej ST, spotykamy się z nawoływaniem do etyki serca, którą wyraża cytat z Ml 3,24. Nie stoi jej na przeszkodzie motyw o nawróceniu się „nieposłusznym ku sprawiedliwości – *apeitheis*” (w NT „niewierzący”), gdyż u podstaw ich posłuszeństwa stoi *phronēsis* – rozważanie w umyśle i w sercu, prowadzące do nawrócenia (por. Syr 48,10). Nieposłusznicy stają się sprawiedliwymi, czekającymi na Boga i zwracającymi się

<sup>18</sup> Na to rzekł Zachariasz do anioła: «Po czym to poznaję? Już bowiem stary jestem, a moja żona w podeszłym wieku».

<sup>19</sup> Anioł mu odpowiedział: «Ja jestem Gabriel stojący przed Bogiem. Zostałem posłany, abym przemówił do ciebie i ogłosił ci tę dobrą nowinę».

18 – Rdz 15,8

19 – Dn 8,16; 9,21; Tb 12,15; Mk 1,1

ku Niemu. Rola Jana w tym procesie nawrócenia, zmiany myślenia i pozbycia się zatwardziałości serca polega na przygotowaniu, ale skutecznym. To bowiem wyraża czasownik *kataseuazō*, mający także zastosowanie w technice budowlanej i wojskowej. Nawoływanie proroków ST do zmiany serca otrzymuje dopełnienie w misji ostatniego proroka.

18 Zachariasz nie był jedynym, który domagał się znaku, mającego potwierdzić skutecznienie się rzeczy niemożliwej. Podobnie pytał Abraham po obietnicy dziedziczenia Kanaanu (Rdz 15,7 n.), Gedeon (Sdz 6,36-39) czy król Ezechiasz, któremu Bóg obiecał przedłużenie życia (2 Krl 20,8). Do tego żądania znaku i nieufności względem obietnic Bożych nawiązuje św. Paweł w kontekście jedynego znaku dla chrześcijan, jakim jest krzyż: „Żydzi domagają się znaków” (1 Kor 1,22). Słowa Chrystusa Janowego: „Błogosławieni, którzy nie widzą, a mimo to wierzą” (J 20,29) streszczają to, co dla postawy chrześcijanina jest istotne.

19 Anioł przedstawia się jako wysłaniec Boży. Jego imię, Gabriel („Bóg jest mocny”), wskazuje na bezsprzeczne wypełnienie obietnicy. Treść, którą przekazuje Zachariaszowi, jest Ewangelią (*euaggelista-thai*). Przychodzi od Boga, ponieważ Gabriel stoi blisko (*enōpion*) Boga, oraz przynosi obietnicę zbawczą. Gabriel w tradycji ST jest jednym z aniołów stojących przy tronie Boga (Tb 12,15; Ap 8,2). On też oznajmił Danielowi czas kary nad Jerozolimą i jej koniec po nawróceniu się jej mieszkańców (Dn 9,24). Nadszedł czas, kiedy zapowiedź wysłańca Boga się spełni.

<sup>20</sup> Oto zaniemówisz i nie będziesz mógł się odezwać aż do dnia, w którym się to stanie. Nie uwierzyłeś bowiem moim słowom, które się spełnią w zapowiedzianym czasie».

<sup>21</sup> A lud oczekiwał Zachariasza i dziwił się, że tak długo pozostaje w przybytku.

<sup>22</sup> Kiedy wyszedł, nie mógł nic do nich powiedzieć. Zrozumieli tedy, że miał widzenie w przybytku. Dawał im tylko znaki, nic nie mówiąc.

<sup>23</sup> Po upływie dni swej służby kapłańskiej powrócił do domu.

20 – Mt 8,10

20 Można się zastanawiać, czy kara utraty mowy i słuchu była proporcjonalna do wątpliwości Zachariasza. Łukasz jednak widzi to inaczej. Żądanie znaków świadczy o braku wiary i ufności w Boże obietnice i we wszechmoc Boga. Skutki mogą być fatalne, jak to wykazuje Łk 11,29 n., gdyż postawa niewiary, za którą idzie odrzucenie Jezusa, ściąga na siebie sąd Boży. Jednakże Bóg jest wierny swoim obietnicom i żadna ludzka siła nie potrafi zmienić zbawczych planów Boga. Z chwilą narodzin Jana Bóg cofnie też karę Zachariasza. Inaczej niż w 1,38 i 2,15, nie ma wzmianki o zakończeniu objawienia.

21-22 Lud czekający na zewnątrz przeczuwa, że w świątyni stało się coś nadzwyczajnego, gdyż Zachariasz nie pojawił się na zewnątrz po skończonej liturgii w przewidzianym czasie. Przypuszczenie to potwierdziła utrata mowy i słuchu Zachariasza. Łukasz redukuje reakcję ludu przed świątynią do zdziwienia. Jest to częściowo zrozumiałe, skoro Zachariasz nie mógł mówić i nawiązać do treści poselstwa anioła. Łukasz nie wspomina o tym, że towarzyszyli mu inni kapłani (koncelebransi). Prawdopodobnie tak było. Łukasza jednak te szczegóły nie interesują. Odnosi się wrażenie, że scenę z aniołem w świątyni Łukasz stylizował, aby przeprowadzić swoją główną myśl, skupiającą się wokół obietnicy i jej spełnienia. Plan Boży nie tylko ma swoją chronologię, gdyż wszystko następuje po kolei, lecz także swoją kaiologię, wszystko bowiem ma swój zbawczy punkt kulminacyjny (por. Łk 12,56; 18,30; 19,44; 21,8,24; Dz 1,7; 3,20; 17,26).

**Początek spełniania się obietnic Bożych: 1,23-25**

23 Gdyby nie uroczyste wprowadzenie, podobne do 1,5.8, można by w. 23 dołączyć do poprzedniego fragmentu, gdyż wykazuje

<sup>24</sup> Niebawem Elżbieta, żona jego, poczęła, pozostając w ukryciu przez pięć miesięcy.

<sup>25</sup> Mówiła: «Tak mi uczynił Pan, kiedy w swojej łaskowości zdjął ze mnie hańbę wobec ludzi».

z nim punkty styczne. Właściwie jednak wprowadza nową treść. Obietnica staje się rzeczywistością. Służba w świątyni trwała tydzień. Każda z 24 grup udawała się dwukrotnie w ciągu roku do regularnej służby tygodniowej w świątyni. Nie jest wykluczone, że odbywano także dyżury w czasie wielkich świąt, na które podążali pielgrzymi z całego kraju. Wzmianka, że Zachariasz udał się do domu, jeszcze nie świadczy o tym, że nie mieszkał w Jerozolimie. O tym, że mieszkał na stałe w innym mieście, dowiadujemy się z 1,39. Znaczy to, że Zachariasz nie należał do jerozolimskiej arystokracji kapłańskiej i w domu był zmuszony podejmować inną pracę.

24 Wielkość cudu, który spełnił się w życiu Elżbiety, nie potrzebuje wielu słów. Fakty mówią za siebie. Elżbieta jednak zdaje sobie sprawę z wagi wydarzenia i przygotowuje się w skupieniu i ciszy na narodziny syna. Trwało to pięć miesięcy. Prawdopodobnie Łukasz przez dokładną datę pragnął stworzyć pomost do odwiedzin Maryi, które miały miejsce w szóstym miesiącu po poczęciu Jana (1,36).

25 Elżbieta wielbi Boga za wyjątkowe łaski (por. Rdz 30,23), których doznała w swojej beznadziejnej bezpłodności w wieku, kiedy tylko ingerencja Boga mogła ją uwolnić od pogardy doznawanej przez tak długi czas. Bóg pozwolił jej partycypować, jako matce prekursora Jezusa, w sposób znaczący, jakkolwiek pośredni, w dziele zbawczym przyszłego Mesjasza. Wprawdzie hymn uwielbienia Boga Elżbiety jest krótki i nieproporcjonalny do Maryjnego *Magnificat*, niemniej zabrzmiała tu podobna treść, na której zasadza się dziękczynna modlitwa: tu i tam „Bóg wejrzał” na owych *anawim* – ubogich ST – czekających w pobożności i pokorze na przyjście Zbawiciela.

#### ZWIASTOWANIE NARODZIN JEZUSA: 1,26-56

Jeśli porównamy poprzedni tekst z opisem zwiastowania narodzin Jezusa, uderza wielkie podobieństwo w strukturze literackiej. Tekst ten można również podzielić na część środkową (B) i dwie boczne (A i C). Aa (w. 26-27) = 36 słów; Ab (w. 28-33) = 87



słów; Ac (w. 34-38) = 86 słów; Ba (w. 39-45) = 113 słów; Bb (w. 46-55) = 105 słów; C (w. 56) = 14 słów.

Analogia ta nie kończy się jednak na podobieństwie literackim obu opisów. Same wydarzenia będą także paralelnie, z tym że paralelizm wydarzeniowy jest autentyczny, podyktowany różną reakcją bohaterów na poselstwo niebiańskie. Porównując teksty z pierwszej sceny z tekstem 1,26-52, zauważa się, że opis został przeprowadzony w dwu miejscach. Nadto w 1,21-25 zarówno Zachariasz, jak i Elżbieta wprowadzeni zostają imiennie w scenerię. Podobnie jest ze zwiastowaniem Maryi. Wprawdzie Józef nie odgrywa tu większej roli, jest jednak wzmiankowany (w. 27). Wspólny jest także dialog pomiędzy podmiotami zwiastowania, tj. aniołem i Zachariaszem oraz aniołem i Maryją.

Zakończenie obu perykop (1,21-23; 1,56) ma również wspólne trzy elementy: 1) spełnienie się zapowiedzi anioła, 2) ukrycie się osób nawiedzonych (Elżbieta 5 miesięcy – Maryja około 3 miesięcy), 3) dziękczynny akt uwielbienia (hołd Elżbiety dla Maryi z racji „owocu jej żywota”; *Magnificat* Maryi).

Ze stanowiska teologicznego zauważa się tu treściową przewagę, począwszy od postawy anioła. Do wątpliwego Zachariasza anioł zwraca się autorytatywnie i zapowiada karę. Maryi anioł przynosi pozdrowienie napełnione podwójną treścią teologiczną – „pełna łaski” i „Pan z Tobą”. Treść zwiastowania narodzin Jana odzwierciedla jeszcze starotestamentalny obraz Boga. Przy zwiastowaniu Maryi mamy do czynienia z obrazem trynitarnym. Jest też różnica pomiędzy treścią teologiczną raczej skromnego dziękczynienia Elżbiety a hymnem – zarazem dziękczynienia i uwielbienia – Maryi.

**Zapowiedź narodzin Jezusa: 1,26-38.** Poczęcie Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, z Ducha Świętego i z ziemskiej matki, dziewicy Maryi, jest tajemnicą wiary, jakkolwiek jest również rzeczywistością, faktem, jednorazowym wydarzeniem w ludzkiej historii. Jako tajemnica nie da się tak objaśnić i opisać, aby można ją było całkowicie zgłębić. Jako empiryczne wydarzenie: poczęcie i narodzenie człowieka z matki, można je opisać w odpowiednich formach literackich, które jednak nie mogą zatrzeć istoty wydarzenia, tj. poczęcia bez udziału męża, za sprawą Ducha Świętego. Forma opiewająca tajemnicę przybiera tedy charakter homologii, a homologia-wyznanie pełni funkcję katechezy o poczęciu i narodzeniu Syna Bożego. Łukasz widzi to wydarzenie na tle apokalipsy Daniela. Nadszedł punkt kulminacyjny

w historii zbawienia. Rozpoczęły się czasy eschatologiczne. Nadto uważa się inne podobieństwo do tekstów ST. Tam dotyczą one przyszłości zbawczej, a w Łk 1,26-38 zbawczego *sēmeron* – „dziś” (Łk 2,11; por. So 3,14-17; Jo 2,21-27; Za 9,9-10; Sdz 6,11-14; 13,3.5; 2 Sm 7,12-16; Wj 40,35, a zwł. Iz 7,14). Byłoby jednak niedopatrzaniem, gdyby w tej narracyjnej homologii chrystocentrycznej pominąć akcenty mariologiczne, skupiające się wokół dziewiczego poczęcia (1,35.36), dziewiczego macierzyństwa (1,31) i Bożego macierzyństwa Maryi (1,32.35).

W krytyce literackiej i źródłowej zwraca się uwagę na to, że Łk 1,26-38 i Łk 2 powstały w różnych środowiskach, czego jednak nie da się całkowicie wykazać. Tytuł godnościowy „Zbawiciel” – *sōtēr* (2,11) – wskazuje raczej na hellenistyczne środowisko, a takie motywy, jak „tron Dawida” czy „dom Jakuba” – na środowisko palestyńskie.

Nie można jednak przeoczyć faktu, że tytuł *sōtēr* (specyficzny dla Łukasza) doznaje konkretyzacji starotestamentalnej: Zbawiciel jest Mesjaszem. Z drugiej strony imię Jezus, występujące w tzw. palestyńskim źródle (1,31), oznacza również Zbawiciel (por. Mt 1,21). Z racji harmonijnego układu całej historii dzieciństwa, na który wskazaliśmy, a w którym Łukasz na pewno ma końcowy, redaktorski udział, obie tradycje mogły jednak już wcześniej być połączone. Wprowadzenie zaś Józefa to nie konieczna retrospekcja, aby stworzyć pomost do Łk 2,41, gdzie odgrywa on już wyraźną rolę jako przybrany ojciec i opiekun Świętej Rodziny, lecz realne stwierdzenie, które znalazło w zupełnie niezależnej od Łk Mateuszowej Historii Dzieciństwa mocne potwierdzenie. Tak to przekazała najstarsza tradycja o tajemnicy wcielenia.

Tematycznie Łk 1,26-38 można podzielić na 9 mniejszych jednostek: 1) określenie czasu i miejsca wydarzenia, łącznie z prezentacją jego aktorów (w. 26 n.); 2) otwarcie wydarzenia (w. 28); 3) reakcja bezpośredniego adresata posłannictwa na pojawienie się anioła i jego pozdrowienie (w. 29); 4) treść orędzia przekazanego Maryi przez Bożego wysłańca (w. 30-33); 5) pytanie Maryi dotyczące aktualnej niemożliwości realizacji posłania (w. 34); 6) odpowiedź anioła zwiastującego tajemnicę poczęcia z Ducha Świętego (w. 35); 7) znak mocy Bożej ujawnionej na bezpłodnej Elżbiecie (w. 36.37); 8) wierne przyjęcie posłania Bożego przez Maryję (w. 38a); 9) odejście anioła (w. 38b).

<sup>26</sup> W szóstym miesiącu Bóg posłał anioła Gabriela do miasta w Galilei, które zwano Nazaret,  
<sup>27</sup> do panny zaślubionej mężowi, któremu było na imię Józef, z rodu Dawida, a pannie było na imię Maryja.

27 – Mt 1,18

26 Po raz wtóry spotykamy się z poselstwem Gabriela, tym razem z jeszcze ważniejszą misją, i to do dziewicy Maryi mieszkającej w Nazarecie. Dzisiejsze En-Nasira nie jest wzmiankowane ani w ST, ani nie zna go Józef Flawiusz, opisując przecież „dawne dzieje Izraela” (por. także J 1,46). W Łk 4,16 widnieje nazwa Nazara, a Jezusa nazywa się Nazarejczykiem. Zwiastowanie ma więc konkretne miejsce (choć miejscowość jest niepozorna) i datę. Podkreślenie, że Nazaret znajdował się w Galilei, nie jest zbyteczne, jeśli się zauważy, że tu jest także kolebka Ewangelii (por. Łk 23,5; Dz 10,37; 13,31). Poprzez dokładne określenie czasu Łukasz stwarza ponadto pomost do poprzedniej narracji o pięćmiesięcznym życiu ukrytym Elżbiety. Gabriel, anioł zwiastowania, w scenie tej jest przedstawiony nieco inaczej niż poprzednio, jako wysłany od Boga.

27 Zasadniczym celem misji Bożego wysłańca jest jednak osoba dziewicy. Dopiero pod koniec wiersza, po uprzedniej prezentacji jej przyszłego męża, dowiadujemy się, że nazywała się Maryja. Na ogół widzi się tu kontrast pomiędzy kapłanem Zachariaszem a skromną, prostą dziewczyną z małej, nic nieznaczącej mieściny. Czy jednak Łukaszowi o to chodziło? W kontekście zaręczyn z Józefem i zdziewienia Maryi, że nie wyszła przecież jeszcze za mąż, Łukasz pragnie zapewne zwrócić uwagę na jej stan dziewiczy, który nie został nigdy naruszony przez mężczyznę. Opis nie kłóci się z faktycznym stanem prawnym. Prawo żydowskie wyraźnie rozróżniało pomiędzy zaręczynami a sprowadzeniem młodej panny do domu narzeczonego, co zazwyczaj miało miejsce po roku. Skoro Łukasz wspomina o zaślubinach z Józefem, co najmniej pośrednio wyklucza przypuszczenie, że Maryja złożyła dozgonny ślub czystości, jak to niektórzy komentatorzy, zwłaszcza starsi, czasem sugerowali. Nie do przyjęcia jest także hipoteza, że notatka o Józefie jest późniejszym dodatkiem, a pochodzenie Dawidowe pierwotny tekst odnosił do Maryi. Wręcz odwrotnie – zważywszy na to, że według Prawa żydowskiego jedynie

<sup>28</sup> I wszedłszy do Niej, anioł rzekł: «Bądź pozdrowiona, pełna łaski – Pan z Tobą, błogosławiona jesteś między niewiastami».

<sup>29</sup> Ona zmieszała się na te słowa i rozważała, co by mogło znaczyć to pozdrowienie.

28 – So 3,14-15; Za 2,14; Rt 2,4

pochodzenie ojca decydowało o pozycji rodowej – wzmianka o Józefie okazuje się konieczna.

28 Podczas gdy w scenie przekazania Zachariaszowi zapowiedzi narodzin Jana anioł go tylko uspokaja, Maryję uhonorował pozdrowieniem. Na ogół kobiety się nie pozdrowiało, zwłaszcza obcy lub stojący wyżej tego nie czynili (por. Qid 70a). Greckie pozdrowienie *chaire* dosłownie znaczy „ciesz się”, ale jako formuła przybiera znaczenie „bądź pozdrowiona”, podobne do semickiego „pokój z tobą” (J 20,19.26; Łk 10,5; 24,36). Ton radości przebija w So 3,14-18. Jednakże tutaj jest też mowa o radości Boga, a nie tylko „córci Syjonu”. Już lepszą paralelę stanowią Jl 2,21 i Za 9,9. Określenie *kecharitomenē* nie jest spotykane w klasycznej grece. Jeśli Łukasz je wybrał dla Maryi, to jest to dla niego określenie kwalifikacyjne. Oczywiście Maryja, „pełna łaski”, otrzymała tę kwalifikację od Boga.

Podobne pozdrowienia spotykamy także w ST, np. Sdz 6,12: „Jahwe z tobą, mężny bohaterze” (por. Rt 2,4), lub Dn 9,23: „Umiłowanym Boga jesteś”. Tu jednak bardziej uwidacznia się charakter pozdrowienia niż kwalifikacji – dodajmy – ontycznej, na co wskazuje trzeci trzon pozdrowienia: „Pan z Tobą” (por. Wj 3,2.12; Sdz 6,12.15-17). Nie chodzi tu tylko o bliskość Boga czy o pomoc (która w tej chwili Maryi nie jest potrzebna), lecz o wkroczenie Boga w Jej życie. Nie można bowiem inaczej tłumaczyć tekstu o dziewiczym poczęciu Maryi oraz pozdrowienia, gdyż pozdrowienie i wyjaśnienie pozdrowienia (czyli w. 30-33.35) stanowią jeden ciąg. Także wyjątkowa godność Maryi, wyrażona w słowach „błogosławiona wśród niewiast”, ma słowne paralele w ST (Sdz 1,24; Jdt 13,18n.), ze względu na zwycięstwo odniesione nad wrogami Izraela. Maryja jest matką eschatologicznego triumfatora nad wszelkim złem i nad jego księciem – szatanem.

29 Zachariasza przeraziło samo zjawienie się postaci z nieba, Maryja zaś zastanawiała się nad treścią jego orędzia. Nie jest to jednak

<sup>30</sup> Anioł zaś powiedział do Niej: «Nie lękaj się, Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga.

<sup>31</sup> Oto poczniesz w łonie i urodzisz syna i nadasz mu imię Jezus.

31 – Iz 7,14

rozważanie sceptyczne ani powątpiewające. Ufa ona Bogu całkowicie, choć Go nie rozumie.

<sup>30</sup> Słowo zachęty do odwagi w wykonaniu zleceń Bożych zna także ST (por. Wj 3,11 n.; Sdz 6,13 n.; So 3,16 n.). W wypadku Zachariasza dotyczyło ono wysłuchania modlitwy, w wypadku Maryi – otrzymania łaski od Boga. Zwrot ten równocześnie pozwala nam zrozumieć, co oznaczał drugi człon pozdrowienia anielskiego: *kecharitomenē* – „pełna łaski”. Bóg czyni cuda tam, gdzie chce, nawet gdy przedmiot łaski jest wąty, niepozorny i niewiele znaczy: „gdy słaby jestem, wtedy jestem mocny” (2 Kor 12,10).

<sup>31</sup> Treść poselstwa dotyczy dwu spraw: wybraństwa i daru łaski. Wśród paraleli ST (Rdz 16,11; Sdz 13,3.5) najbliższy jest Iz 7,14, który już w LXX miał interpretację mariologiczną. Hebrajskie *ba'alma* zostało bowiem jednoznacznie przełożone na *parthenos*. Podczas gdy hebrajski rzeczownik może także oznaczać młodą zamężną kobietę, w odróżnieniu od *b'tulā*, *parthenos* zawsze oznacza niezamężną pannę. W czasach ST i Jezusa termin ten, z racji żydowskiego rygoryzmu przedmałżeńskiego, oznaczał równocześnie dziewicę. Można więc Iz 7,14 (LXX) przetłumaczyć: „Oto dziewica pocznie i porodzi syna”. Łukasz przedstawia nam Maryję jako dziewiczą matkę. Należy przypuszczać, że Łukasz tak interpretuje Iz 7,14. Dopiero jednak na podstawie wydarzeń dziewiczego poczęcia z Ducha Świętego (w. 35) i kilkakrotnego podkreślenia panieństwa i dziewictwa Maryi (w w. 27 dwukrotnie) Iz 7,14 otrzymuje pełnię interpretacji mariologicznego proroctwa. Składa się na nie dwuczłonowa zapowiedź: 1) poczęcia dziecka, 2) podwójnej konkretyzacji poczęcia przez urzeczywistnienie empiryczne: narodziny dziecka, które jest chłopcem. Nie bez znaczenia jest precyzacja dziecka jako syna – *bios*. W NT Jezus Chrystus nosi raczej tytuł godnościowy „Syn”, a nie „dziecko”. Ma to także wymowę dla naszego tekstu: „Syn Najwyższego” (w. 38) jest synem Maryi-dziewicy (por. Ga 4,4), która ma Mu nadać

<sup>32</sup> Będzie On wielki i nazwany Synem Najwyższego,  
 a Pan Bóg da Mu tron Dawida, ojca Jego,  
<sup>33</sup> i będzie królował nad domem Jakuba na wieki,  
 a królestwu Jego nie będzie końca».

32 – Mt 1,21

33 – 2 Sm 7,1; Iz 9,6; Mt 9,27; Dn 7,14

imię wybrane przez Boga. Nadawanie imienia przez matkę nie było praktykowanym zwyczajem, ale się zdarzało (por. Rdz 30,1.21; Sdz 13,5; 13,24). Paralelę do naszego tekstu stanowi Rdz 16,11, kiedy to Jahwe podaje Hagar imię syna Abrahama, Ismaela, ale faktyczne nadanie imienia, przez ojca, nastąpiło po narodzeniu Ismaela. Także w Iz 7,14 *Alma* ma nadać imię przysłemu synowi, ale według tekstu hebrajskiego. W LXX zaś czyni to król Achaz. Wyeksponowanie elementu nadania imienia przez matkę dla jakiejś wyraźnej konkluzji teologiczno-mariologicznej nie jest chyba uzasadnione, tym bardziej że według Mt 1,21 to Józef ma synowi Maryi nadać imię Jezus. Z tekstu Mt natomiast wynikałoby, że samo imię jest godne uwagi i harmonizuje z ogólną koncepcją Łukaszej soteriologii. W Mt 1,21 bowiem sam Bóg objawia Józefowi znaczenie imienia.

32-33 Wiersze te stanowią chrystologiczny punkt kulminacyjny fragmentu 1,26-38. Jest to proklamacja identyfikacyjna Syna, który ma się narodzić z Maryi. Pierwsze orzeczenie to rzeczownikowe użycie przymiotnika *meγas*, przybierające znaczenie tytułu godnościowego w formie absolutnej. Wynika to z użycia tego określenia w ST jedynie w odniesieniu do Boga.

Drugie określenie to „Syn Najwyższego”. W ideologii królewsko-mesjańskiej ST jest raczej mowa o „Synu Bożym”. Nazwę Boga jako „Najwyższego – *hypsistos*” spotykamy tylko w Łk, oprócz naszego tekstu jeszcze w 1,35.76. Już inaczej formułują Mt 6,35 i Dz 7,48. Owszem, jest tu aluzja do proroctwa Natana przekazanego Dawidowi (2 Sm 7,12-16). Nie jest też wykluczony wpływ późniejszych interpretacyjnych sformułowań tej zapowiedzi, jak Iz 9,5-6; psalmy królewsko-mesjańskie: Ps 2 oraz 110(109); 1 Krn 17,11-14; Dn 7,14. W przeciwieństwie do proroctwa Natana, Łukasz jednak najpierw mówi o synostwie Bożym, a na drugim miejscu o tronie Dawida. Znaczy to, że tron Dawida przysługuje dziecięciu z racji synostwa

<sup>34</sup> Maryja zaś zapytała anioła: «Jakże ma się to stać, skoro nie znam męża?»

Bożego. W ten sposób adopcja na Syna Bożego przyszłego pomażać została wykluczona. „Będzie nazwany Synem Najwyższego” nie ma nic wspólnego z nominacją. *Klēthēsetai* ma dwa znaczenia. Nazwa w semickiej mentalności oznaczała istotę i funkcję danej osoby. Można to odczytać najlepiej na przykładzie imienia Jahwe w ST, a Jezusa w NT. „Jezus” znaczy „Zbawiciel”. Nasz tekst można więc tłumaczyć: „Jest on Synem Najwyższego”. Owszem, będzie jako człowiek także Synem Bożym. Tej istotowej tożsamości nie utraci również jako syn Maryi. Tożsamościowe stwierdzenie upoważnia też do tytułatury godnościowej, ale także do określenia funkcji. Będzie więc również postępował jako „Syn Najwyższego”, z wszelkimi honorami i przywilejami, jakie ongiś przysługiwały tronowi, czyli Dawidowi i jego potomkom. Nie bez powodu tedy Łukasz już wcześniej wspominał o prawnej procedurze dotyczącej Dawidowego pochodzenia Jezusa. Józef, występujący prawnie jako ojciec Jezusa i mąż Maryi, pochodził z rodu Dawida (1,27). Niemniej tron Dawida, który obejmie nowy władca z tej linii, Jezus, nie będzie miał końca. Wiersz 3, mówiący o panowaniu nad domem Jakuba na wieki i o panowaniu wiecznym, przekracza swoją wypowiedzią granice ziemskiego panowania, nawet bardzo długiego. Gdy przeprowadzimy porównanie z Dz 2,30-36, gdzie spotykamy nawiązanie do obietnicy danej Dawidowi o dziedziczeniu jego tronu, z wyraźnym odwołaniem się do Ps 110,1 o wywyższeniu Chrystusa na prawicę Ojca, otrzymujemy interpretację tekstu Łk 1,33. Jednakże, w myśl tej wypowiedzi, panowanie Chrystusa nie rozpoczyna się dopiero po Jego zmartwychwstaniu, lecz rozpoczęło się już za życia Jezusa, co potwierdzają niejednokrotnie wszystkie Ewangelie. Działalność swoją, według Mk 1,15, Jezus rozpoczyna programowym orędziem: „Czas się wypełnił, zbliżyło się królestwo Boże. Nawróćcie się i wiercie w Ewangelię”. Nie ma więc sprzeczności pomiędzy otrzymaniem „tronu Dawida” już przy narodzeniu Jezusa a uwieńczeniem tego aktu przez zmartwychwstanie.

<sup>34</sup> Jeśli dobrze się zrozumie gr. *gignoskō*, w sensie semickiego *jada*, łatwiej wytłumaczyć stwierdzenie Maryi, że „męża nie zna”, kłopotliwe dla egzegetów. Tekst nie mówi ani o dozgonnym ślubie

<sup>35</sup> Wtedy anioł Jej odpowiedział: «Duch Święty zstąpi na Ciebie, a moc Najwyższego Cię osłoni. Stąd też Święte, które się narodzi, nazwane będzie Synem Bożym.

35 – Mt 1,20

czystości Maryi, ani o zamiarach pozostania panną. Jako zaślubiona Józefowi, Maryja zdecydowała się na zamążpójście. Czy marzyła o tym, by stać się matką Mesjasza, tego też nie wiemy ani z tekstu nie da się wyczytać. Można także się powołać na powszechne przekonanie ST o niezwykłej godności małżeństwa oraz o bezpłodności jako hańbie (przykład Elżbiety!) i karze Bożej. Z pytania Maryi jednak wynika, że jest zaskoczona poselstwem anioła, gdyż nie mieszka jeszcze w domu przyszłego męża, a nie jest wykluczone, że niedawno dopiero odbyły się zaręczyny. Wydaje się tedy, że wątpliwości Maryi trzeba odnieść do danej chwili, a nie do jakiejś dalekiej przyszłości lub do wykluczenia z jej życia współżycia małżeńskiego. Zresztą czasownik *gignōskō* jest sformułowany w czasie teraźniejszym i odnosi się do sytuacji obecnej. Kto ma trudności z przyjęciem tego wyjaśnienia, jest zmuszony w. 34 tłumaczyć jako środek stylistyczny przygotowujący w. 35. Skoro poczęcie Maryi dokonuje się w sposób cudowny, to powstaje pytanie, czy w ogóle poczęcie może się odbyć bez udziału męża. Na to tłumaczenie, które wśród współczesnych katolickich egzegetów stało się modne, trzeba odpowiedzieć. A dlaczego Maryja nie miała mieć tych wątpliwości, skoro miałby je każdy inny?

Podkład semicki świadczy o starożytności całości fragmentu 1,30-38. Nadto paralelny układ opisu zwiastowania narodzin Jana i Jezusa, z wyraźnym wyeksponowaniem prerogatyw Maryi i jej dzieciątka, nie pozwala na późniejsze dodatki czy wyeliminowanie w. 34-37 z opisu, jak to za Bultmannem postuluje kilku skrajnych krytyków protestanckich.

35 Wiersz 35 stanowi odpowiedź na pytanie Maryi, jak to się stanie. Właściwą odpowiedź zawiera tylko pierwsza część w. 35, stanowiąca synonimiczny paralelizm członów. Synonim jest wyrazem bliskoznacznym, ale nie jednoznacznym. Tak też jest w naszym wypadku. Duch Święty bowiem nie jest innym Duchem Świętym niż przy chrzcie Jezusa, choć tutaj występuje z podwójnym rodzajnikiem



– to *pneuma to hagion* (Łk 3,22). Zważywszy jednak na różnice w stosowaniu rodzajników (Dz 1,8: *tou hagion pneumata*; Dz 2,4: *pneumatou hagion* – bez rodzajnika, jak w Łk 1,35; Dz 2,17: *apo tou pneumatou mou*; Dz 4,8: *pneumatou hagion* i inne) lub jego brak, jak zauważyliśmy, każe przypuszczać, że Łukasz myśli o Osobie. Oczywiście, główny punkt odpowiedzi stanowi skuteczność działania Ducha Świętego, a nie refleksja nad Jego istotą, co wynika z drugiego członu paralelizmu. Nie ma też mowy o żadnym bezpośrednim nawiązaniu do jakiegoś wybranego tekstu z ST. Samo określenie niesie ze sobą doktrynę o Duchu Świętym jako mocy Bożej, która okazuje się konieczna i skuteczna, zwłaszcza gdy chodzi o początek i powstanie czegoś nowego, np. w sferze ktizeologicznej na początku stworzenia świata (Rdz 1,2), w sferze chrystologicznej (początek działalności Jezusa – chrzest w Jordanie) i w sferze eklezjologicznej w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2,1-13). Również czasownik *episkiazein* („ocienić”) ma zastosowanie w ST, szczególnie w opisie uobecnienia Boga nad arką przymierza (Wj 40,34n.; por. 1 Krl 8,11). Można tedy mówić także o paralelizmie postępującym. Ponieważ Maryja poczęła z Ducha Świętego, stała się mieszkaniami, w którym obecny jest Bóg. Nie znaczy to jednak, że dziecko staje się Synem Bożym dopiero poprzez działanie Ducha Świętego, lecz to, że Syn Boży, zrodzony z Maryi, staje się człowiekiem. Cały czas bowiem chodzi o poczęcie dziecka bez udziału męża. Tak należy zrozumieć trzeci człon zdania, który wyjaśnia cudowne poczęcie, a nie odwrotnie, że dopiero cudowne poczęcie czyni z Jezusa Syna Bożego: „Stąd też Święte, które się narodzi, nazwane będzie Synem Bożym”. *Klēsētai* można przetłumaczyć przez „będzie”. Futurum zaś odnosi się do narodzin. Dziecko narodzone z Maryi (dziewięć miesięcy po zwiastowaniu) jest Synem Bożym. Nonsensem byłoby tłumaczyć, że dopiero narodziny czynią z dziecka Syna Bożego. Słusznie niektórzy komentatorzy wskazują na Rz 1,4 jako na podwójną paralelę: frazeologiczną i treściową. W tym tekście również zostało wspomniane pochodzenie Dawidowe Jezusa, a po nim pochodzenie Boże. Całość zaś wyprzedza tytuł „Syn Boży” w znaczeniu ontyczno-osobowym, co już Paweł raz wyraźnie określił w Ga 4,4, mówiąc także o ziemskim narodzeniu Syna Bożego z niewiasty.

W Rz 1,4 pochodzenie Boże zostaje określone retrospekcyjnie. Syn Boży, o którym poprzednio była mowa, został ujawniony (*horisthentos*) w mocy (*en dynamei*), według Ducha uświęcenia (*pneuma*

<sup>36</sup> A oto także Elżbieta, krewna twoja, poczęła syna w swej starości i jest już w szóstym miesiącu, a uchodziła za nieplodną,

<sup>37</sup> albowiem u Boga nie ma rzeczy niemożliwej».

<sup>38</sup> Na to odpowiedziała Maryja: «Oto Ja, służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego». Wtedy odszedł od Niej anioł.

36 – Mk 1,24; Dz 3,14; Mi 4,3

38 – Rdz 18,14; Jr 32,27

*hagiōsynēs*), przez powstanie z martwych (*ex anastaseōs nekrōn*). *Horizō* znaczy, po pierwsze, „oddzielić”, „ustalić granice”. Zmartwychwstanie stało się więc tym punktem zwrotnym (*horos*), dzięki któremu ujawnione zostało w całej pełni, czym Jezus jest i był za życia ziemskiego: prawdziwym Synem Bożym. Leksemy *pneuma*, *dynamis* i *hyios Theou* są wspólne Łk 1,35 i Rz 1,4. Ta linia – od narodzenia do Zmartwychwstania – jak łatwo zauważyć, dotyczy ziemskiego Jezusa. Jeden i drugi tekst jednak sięga pośrednio wiecznego pochodzenia Syna, tj. z Boga, co Łk 3,22 (por. Łk 9,35) potwierdza, przytaczając głos z nieba, czyli głos Ojca deklarującego, kim jest Jezus. Oczywiście, inny problem to powstanie wiary w synostwo Boże w Jezusa Chrystusa, która zrodziła się nie tylko dzięki refleksji nad zmartwychwstaniem, lecz także poprzez chrystofanie, czego znów dobitnym i wyraźnym świadkiem jest Paweł: „Zechciał bowiem Bóg [...] objawić [dosł. *en emoī*] mi swojego Syna [...]” (Ga 1,16).

36-38 Znak dany Maryi (inaczej więc niż u Zachariasza) nie był skutkiem jej prośby. Bóg jednak nie żąda od Maryi ślepej wiary. „Znak” koncentruje się wokół najważniejszej sprawy wspólnej obu matkom: Elżbiecie i Maryi, czyli macierzyństwa. Starsza wiekiem i bezpłodna krewna Maryi jest już szósty miesiąc w stanie błogosławionym. Być może, Maryi mniej potrzebny był znak niż adresatom Ewangelii i nam. Wskazuje na to apologetyczny charakter w. 37, przypominający historię Sary (Rdz 18,14). Wszechmocny Bóg, który powołał do bytu wszechświat mocą swego słowa, który stworzył człowieka na obraz i podobieństwo swoje, potrafi także ożywić łono nieplodnej matki oraz sprawić, że bez udziału męża dokona się cud i tajemnica poczęcia Syna Bożego w łonie dziewicy z Nazaretu. Czy

<sup>39</sup> W tym też czasie Maryja wybrała się i poszła niezwłocznie w góry, do pewnego miasta w Judei.

z faktu, że Maryja była krewną Elżbiety, żony kapłana, wynika, że pochodziła z kapłańskiego rodu? Nie jest to konieczne, gdyż pokrewieństwo mogło dotyczyć linii Elżbiety, a o niej nie wiemy, czy pochodziła z rodziny kapłańskiej.

Wprawdzie anioł nie domaga się wyraźnie odpowiedzi na to, co Maryi oznajmił, odpowiedź jednak pada. Maryja odczytała w całym tym wydarzeniu zbawczą wolę Boga. Odpowiada z całą pokorą, jako służebnica Pana. Hbr określa przyjście Jezusa na świat również jako posłuszne wypełnienie woli Bożej (Hbr 10,5-8), a św. Paweł odnosi je do śmierci Jezusa (Flp 2,8). Pełnienie woli Bożej staje się tedy dla każdego chrześcijanina zbawczym przykazaniem (Mt 7,21), mającym wielkie wzory już w ST (Abraham: Rdz 12,1-4), a szczególnie w osobach Maryi i Chrystusa.

Zarówno w scenie z Zachariaszem, jak i z Maryją mówi się o „odejściu”. Jednakże tylko w ostatnim wypadku jest mowa o tym, że anioł od Niej odszedł. Znaczy to, że misja anioła została zakończona. Zachariasz zaś odchodzi do swojego domu po służbie kapłańskiej (Łk 1,23). Będzie o nim mowa dopiero przy narodzinach Jana, gdy odzyska mowę (Łk 1,64). Maryja także wraca do domu po wizycie u Elżbiety, krótko przed narodzinami Jana, aby już w skupieniu, u siebie, jeszcze nie w domu Józefa, przygotować się na wydarzenie wyjątkowe i definitywne w historii zbawienia – na Boże narodzenie.

**Maryja w domu Elżbiety: 1,39-56.** Scena spotkania Maryi z Elżbietą wiąże zarówno poprzednie wydarzenia, tj. zwiastowanie narodzin Jana i Jezusa, jak i wydarzenia następujące po narodzinach dzieci i fragmentarycznym opisie dzieciństwa Jana, a przed dłuższym fragmentem o dwunastoletnim Jezusie w świątyni. Przy spotkaniu obu matek Elżbieta, natchniona Duchem Świętym, odsłania rąbek tajemnicy poczęcia Maryi (1,39-45), a Maryja, pełna wdzięczności, wyśpiewuje hymn na cześć łaskawego i miłosiernego Boga, wiernego swoim obietnicom (1,46-55). Zdanie o pobycie Maryi u Elżbiety i jej powrocie kończy opis jej odwiedzin (1,56).

<sup>39</sup> Powodu tych odwiedzin należy szukać w słowach anioła zawartych w 1,36. Należy przypuszczać, że Maryja nie zwlekąca z odwiedzinami, co by wynikało ze sformułowania: „udała się śpiesznie”.

<sup>40</sup> Weszła do domu Zachariasza i pozdrowiła Elżbietę.

<sup>41</sup> Gdy Elżbieta usłyszała pozdrowienie Maryi, dziecko poruszyło się w jej łonie, a Duch Święty napełnił Elżbietę.

<sup>42</sup> Wydała głośny okrzyk i rzekła: «Błogosławionas Ty między niewiastami i błogosławiony owoc żywota Twojego.

<sup>43</sup> Skądże mi to, że Matka Pana mego przyszła do mnie?

<sup>44</sup> Oto gdy głos Twego pozdrowienia doszedł do mych uszu, podskoczyło z radości dziecko w moim łonie.

<sup>45</sup> Błogosławiona Ta, która uwierzyła, że stanie się to, co zostało Jej zapowiedziane przez Pana».

41 – Łk 1,15

42 – Iz 5,24; Jdt 13,10

45 – J 20,29

Nie wiemy też, w jakiej miejscowości Elżbieta mieszkała. Według tradycji chodziłoby o En Karim, położone 6 km na zachód od Jerozolimy. Pewne jest, że miejscowość ta znajdowała się w górzystym terenie Judei. Droga z Nazaretu do miasteczka położonego w górach Judei mogła trwać 3 do 4 dni. Prawdopodobnie Maryja dołączyła do jakiejś karawany, co wówczas nie było czymś wyjątkowym.

**40-42** Pozdrowienie jest skierowane do Elżbiety. Trzeba może dodać: szczególnie do Elżbiety, co stanowi równocześnie pomost do następującego po nim dialogu. Leksem *aspazomai* – „pозdrowić”, „pożegnać”, „przyjąć”, „przytulić” itp. – należy rozumieć jako rodzaj serdecznego przywitania, połączonego z wymianą wrażeń. Wtedy właśnie nastąpiło to, na co w opowiadaniu położono akcent: poruszenie się dziecka w łonie matki. ST zna podobne opisy w nadzwyczajnych wydarzeniach historiozbowczych (np. Rdz 25,22 n.). W wypadku Elżbiety poruszenie się dziecka w łonie matki staje się znakiem radości, jaką przynosi spotkanie z przyszłym Zbawicielem świata. Napełnienie Elżbiety Duchem Świętym jest także znakiem początku eschatologicznej ery zbawczej, tak jak zstąpienie Ducha Świętego na apostołów w Zielone Święta stało się znakiem początków Kościoła założonego przez Jezusa. Wtedy też spełniło się proroctwo Joela (3,1-5): „Wyleję Ducha mego na wszelkie ciało... i synowie, i córki wasze prorokować będą” (Dz 2,17-21).

**43-45** To proroctwo czasów eschatologicznych miało antycypację w historii dzieciństwa Jezusa. W Duchu Świętym także Elżbieta

prorokuje. Proroctwo w NT to nie tyle przepowiadanie przyszłości, choć i takie proroctwa zna NT, ile szczególnie poznanie i objawienie tajemnic Bożych. Elżbieta interpretuje znak dany jej w jej łonie jako wskazujący na Jezusa. Ze względu na niego Maryja, pełna łaski (*kecharitomenē*), otrzymuje obecnie tytuł *eulogēmenē* – wielce błogosławiona – podobnie jak jej dziecko, *eulogēmenē* bowiem to tytuł przysługujący w NT właściwie tylko Bogu (por. Ef 1,1). Nie ma wśród niewiast drugiej takiej, która poczęła Syna Bożego. Wydaje się, że o Nim tutaj jest mowa jako o „Panu”. Już w profetycznym widzeniu psalmista obdarzył przyszłego Mesjasza tytułem *Kyrios* (Ps 110,1), który stał się dla Chrystusa paschalnego, na równi z tytułem „Syn Boży”, najważniejszym określeniem godnościowym (por. Dz 2,36; 1 Kor 8,6). Tekst ten ma nam także uzmysłowić bliskość Jezusa z Bogiem, którego ST (LXX) również nazywa Panem, tłumacząc w ten sposób niewymawiane przez Izraelitów imię Boże – Jahwe.

**Maryjne Magnificat: 1,46-55.** Nikt z współczesnych egzegetów nie przypisuje już Maryi, jak dawniej, aktualnej formy kompozycyjnej, którą podaje tylko Łukasz w swojej Ewangelii Dzieciństwa. Trzeba się jednak wystrzeżać drugiej skrajności: że *Magnificat* nie ma nic wspólnego z Maryją i opiera się na starszym hymnie, uzupełnionym i wystylizowanym przez Łukasza. Są także głosy, iż to Łukasz jest autorem tego hymnu.

Wydaje mi się, że prawda leży pośrodku. Otóż nie jesteśmy w stanie z całą dokładnością zrekonstruować procesu powstania tego hymnu oraz dwu innych znajdujących się także w Łukaszowej Ewangelii Dzieciństwa. Nie wolno jednak zlekceważyć Łukaszowej wzmianki przed hymnem *Benedictus*, że Zachariasz, ojciec Jana, „został napełniony Duchem Świętym i prorokował” (Łk 1,67), ani wzmianki przed *Kantykiem Symeona*: „Za natchnieniem więc Ducha przyszedł do świątyni. A gdy Rodzice wnosili dzieciątko Jezus, aby postąpić z Nim według zwyczaju Prawa, on wziął Je w objęcia, wielbił Boga i mówił” (Łk 2,27-28). *Magnificat* zaś jest odpowiedzią Maryi na natchnione słowa Elżbiety, matki Jana Chrzciciela (Łk 1,41). Wydaje mi się, że nie można tej odpowiedzi Maryi odmówić historyczności. Na pewno jej odpowiedź wyrażała głęboką wdzięczność połączoną z uwielbieniem Boga oraz poczuciem, że nie zasłużyła na tak wielką łaskę. Autor, który tej modlitewnej postawie Maryi pragnął nadać odpowiednią formę, ujrzał w tym nadzwyczajnym wydarzeniu zbawczym łaskawe wkroczenie Boga w dzieje Izraela, a w stosunku do

Maryi wyraża wdzięczność całej ludzkości za to, że dała nam Jezusa, Mesjasza i Zbawcę: „Odtąd błogosławić mnie będą wszystkie narody” (Łk 1,48b).

Wskazuje się też chętnie na paralele w ST, które „kompozytorowi” hymnu *Magnificat* służyły za wzór. Czyż jednak sama Maryja nie mogła sięgnąć do ST, by wyrazić swoją wdzięczność Bogu za wyjątkowe łaski, które otrzymała? Jak już wspomniano, od niej pochodzić mogą właśnie słowa wdzięczności, uwielbienia i uznania łaskowości Boga dla ubogich, biednych i pokrzywdzonych. Faktem pozostanie, że w *Magnificat* nie ma ani jednego wersetu, który by nie miał swojej paraleli w ST. Paralele te wskazują na to, że kompozytor hymnu opierał się na LXX. Trzeba się więc liczyć z tym, że dzisiejsza forma hymnu *Magnificat* jest kompozycją autora (Łukasza? czy kogoś przed nim?), który jednak oddał modlitewne uwielbienie Boga przez Maryję, a co najmniej starał się wczuć w jej najważniejsze intencje.

Jak przedstawiają się paralele ST w stosunku do *Magnificat* w Łk 1,46-55?

<i>Magnificat</i>	ST (LXX)
46	– „Moje serce drży z radości w
47	Panu. Moc moja została wywyższona w moim Bogu” ( <i>Kantykt Anny</i> , 1 Sm 2,1).
48	– „Skońń się łaskawie wejrzeć na uni-
49	żenie twojej służebnicy” (1 Sm 1,11). „Błogosławiona jestem, gdyż wszystkie kobiety mnie błogosławią” (Rdz 30,13).
49	– „Uczynił dla ciebie [Izraela] wielkie rzeczy” (Pwt 10,21). „Święte jest imię Jego” (Ps 111[110],9).
50	– „Miłosierdzie Pańskie trwa na wieki dla tych, co się Go boją” (Ps 103[102],17).
51	– „Ty [...] mocnym Twoim ramieniem rozproszysz nieprzyjaciół Twoich” (Ps 89[88],11).
52	– „Pan wyrócił trony książąt, a na ich miejscu posadził pokornych” (Syr 10,14-15).
53	– „Nasycił spragnioną duszę dobrami” (Ps 107[106],9).

- „Bogaci zubożeli i zaznali głodu”  
(Ps 34[33],11).
- 54 – „Izraelu, mój sługo, Jakubie,  
którego wybrałem” (Iz 41,8).  
„Wspomniał na swoje miłosierdzie”  
(Ps 98[97],3).
- 55 – „Jak przysiągłeś ojcom naszym” (Mi 7,20).  
„Dawidowi i jego potomstwu  
na wieki” (2 Sm 22,51).

Kunsztowna kompozycja *Magnificat* jest tylko jedną z perełek kompozycyjnych Łukaszczyńskiej Ewangelii Dzieciństwa. Ewangelia Zwiastowania również oparta jest na paralelach ST. *Magnificat* i Zwiastowanie Maryi stanowią jakby dwie osie Historii Dzieciństwa. Zwiastowanie wskazuje na fakt dziewiczego poczęcia Syna Bożego, a *Magnificat* na modlitewną odpowiedź Maryi. Sekwencja myśli w *Magnificat* opiera się, jak zauważyliśmy, głównie na hymnie Anny, która dziękuje Bogu za narodziny wymodlonego Samuela (1 Sm 2). Nie jest przecież wykluczone, że Maryja w podobny sposób jak Anna pragnie Bogu dziękować za otrzymane łaski. Nadto sytuacja zmiany losu ubogich i bogatych jest tam i tu podobna. Kto otrzymał od Boga tyle łask, ten stał się bardzo bogaty.

Oprócz podobieństw zauważa się także różnice. W stosunku do cudownych narodzin Samuela i Izaaka (Rdz 18,14, na co wskazuje Łk 1,37), narodziny Jezusa z Matki Dziewicy (Iz 7,14) należy zrozumieć jako kontynuację i punkt kulminacyjny, a równocześnie eschatologiczne dopełnienie radosnych i cudownych narodzin, które miały miejsce w ST. Paralele wierszy 48 i 49 wskazują na identyfikację Maryi z Izraelem, na którą także naprowadzają inne zwroty w Łk 1-2. Tej identyfikacji dokonał chyba już kompozytor całości.

Maryja przedstawiona jest jako ta, która jest przepełniona słowem Bożym i dlatego także mówi w *Magnificat* słowem Bożym, tj. tekstami ST. Teksty owe wskazywały już na to wszystko, co się obecnie urzeczywistnia. Nic więc dziwnego, że w scenie zwiastowania anielskiego posel Boży również zwraca się do Maryi słowami Starego Testamentu i Maryja, podobnie jak w *Magnificat*, na słowa anielskie odpowiada słowami Pisma. Kto jest głuchy na słowa objawione zawarte w mowie Bożej do nas i na słowa Maryi, będące także słowami natchnionymi, ten nie zrozumie doniosłej treści zbawczej Ewangelii Dzieciństwa (Łk 1,26-38). Komentatorzy dzielą na ogół *Magnificat*

<sup>46</sup> Wtedy Maryja powiedziała: «Wielbi dusza moja Pana  
<sup>47</sup> i rozradował się duch mój w Bogu, Zbawicielu moim,  
<sup>48</sup> bo wejrzał na niskość Służebnicy swojej. Odtąd bło-  
 gosławić mnie będą wszystkie narody,  
<sup>49</sup> gdyż wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny i świę-  
 te jest imię Jego,  
<sup>50</sup> a miłosierdzie Jego trwa z pokolenia na pokolenie  
 dla tych, którzy się Go lękają.

46-56	–	1 Sm 2,1-10
47	–	Iz 61,10; Ha 3,18
48	–	Łk 12,27; Rdz 30,13
49	–	Ps 111,9
50	–	Ps 103,17

na cztery części. Pierwsza jest elogią na cześć Boga (1,46-48), druga stanowi jakby jej uzasadnienie (1,49-50), trzecia opiewa zbawcze czyny Boga wobec biednych i uciśnionych (1,51-53), czwarta zaś nawiązuje do obietnic Boga danych Izraelowi (1,54-55). Wiersz 56 kończy całość wzmianką o pobycie Maryi u Elżbiety i powrocie do Nazaretu.

**46-48** Swoją wdzięczność Boga Maryja wyraża jako osoba przeżywająca wszystko w sobie, tak głęboko, że powołuje się na źródła osobowości, piękna i subtelności człowieka: duszę i ducha. Aż dwa określenia poświęcone są Bogu, tj. Pan i Zbawca. Bóg, poprzez wcielenie Syna Bożego w łonie Maryi, stał się jej Zbawcą (por. Ps 24,5; 25,5; Syr 51,1; Hab 3,18). Na razie Maryja rozważa dzieło zbawcze Boga w odniesieniu do niej samej. Radość związana z dziękczynieniem zostaje w w. 48 uzasadniona. Nazywając siebie służebnicą, przywołuje na pamięć w. 38. Chodzi tu mniej o aspekty społeczne, bardziej zaś o etyczno-religijne. Maryja należy do tych „bojących się Boga” w Izraelu, którym obiecane jest zbawienie (Jdt 9,11; Ps 9,19; Iz 57,15). Błogosławieństwo, korespondujące ze słowami Jezusa z „kazania w dolinie” (6,20), jest uzasadnione szczególnie darem Syna Bożego i Mesjasza-Zbawiciela, którego daje światu Maryja.

**49-50** W części drugiej wymienione zostały trzy największe atrybuty Boga. W aspekcie ktizeologicznym jest to moc-potęga, która jednak także koresponduje z aspektem soteriologicznym. Bez potęgi i mocy nie dokonałoby się zbawienie, opiewane przez Izraela egzem-



<sup>51</sup> Okazał On moc ramienia swego i rozproszył pysznych w zamysłach serc swoich,

<sup>52</sup> strącił władców z tronu, a wywyższył pokornych,

<sup>53</sup> głodnych obdarzył dobrami, a bogatych z niczym odprawił.

<sup>54</sup> Ujął się za sługą swoim, Izraelem, pomny na swoje miłosierdzie,

<sup>55</sup> jak przyrzekł ojcom naszym, Abrahamowi i jego potomstwu na wieki».

51	–	Ps 89,11
52	–	Hi 12,19; Łk 5,11
53	–	Ps 107,9
54	–	Iz 41,8-9; Ps 98,3
55	–	Rdz 12,3; 13,15; 22,18

plarycznie przez reminiscencję modlitewną i homologijną po wyjściu z Egiptu. Drugi aspekt to świętość Boga. Mocy i świętości Bożej doznała właśnie Maryja, gdyż to, co się z niej narodzi, będzie „Święte”. Przy trzecim atrybucie (miłosierdzie) Maryja z rozważań indywidualnych przechodzi do historiozbowczych, a nawet eschatologicznych. Miłosierdzia doznają właśnie wszyscy „bogobojni”.

51-53 Trzecia część nawiązuje także do motywu miłosierdzia Bożego. Następuje tu wyliczenie dwóch kategorii „bogobojnych” Izraela. Są to „pokorni”, maluczcy, niewiele znaczący w społeczeństwie możnych, żądnych władzy i sławy, często wyzyskiwani, co wyraża kategoria „głodnych”. Ludzie ci – biedni, płaczący, cierpiący głód – spełniają jednak podstawowe warunki wejścia do królestwa Bożego.

54-55 W ostatniej części następuje jakby eschatologiczne podsumowanie zbawczego wkroczenia Boga w historię zbawienia. Poczęcie Jezusa to nie tylko „godzina” Maryi, lecz także całego Izraela. Personifikacja Izraela jako ludu Bożego znana jest w ST (por. Iz 41,8n.). Niemniej jednak pełne, tj. eschatologiczne, „ujęcie się” Boga za sługą: Izraelem, nastąpiło właśnie przez Maryję i w niej, dzięki poczęciu i narodzeniu oczekiwanego Mesjasza. Obietnice dane narodom (Ps 97,3-LXX; Mi 7,20; 2 Sm 22,51), zapoczątkowane w wybraństwie Abrahama na praojca Izraela, znalazły teraz swoje dopełnienie, ale i nowy początek. Maryja bowiem rozpoczyna nową erę zbawczą.

<sup>56</sup> Maryja została z nią około trzech miesięcy, po czym wróciła do domu.

<sup>57</sup> Dla Elżbiety zaś nadszedł czas rozwiązania i urodziła syna.

<sup>58</sup> Skoro jej sąsiedzi i krewni usłyszeli, iż Pan okazał jej wielkie miłosierdzie, razem z nią się cieszyli.

58 – Łk 1,14

56 Notatka o trzymiesięcznym pobycie Maryi u Elżbiety mieści się w ramach czasowego rozplanowania wydarzeń notowanych w obu historiach dzieciństwa, tj. Jezusa i Jana. Taka wzmianka o odejściu czy zakończeniu pobytu powtarza się w Łk 1-2(1,23.38.56; 2,20.29.51). Z tekstu wynikałoby, że Maryja wróciła jeszcze do swojego domu. Czy tej notatce należy przypisać jakieś znaczenie teologiczne, jest wątpliwe.

**Narodziny Jana Chrzciciela: 1,57-80.** Narracja o narodzinach Jana Chrzciciela jest tematycznie bardzo przejrzysta. Najpierw pojawia się krótka właściwie wzmianka o samych narodzinach dziecka (1,57-58), po czym następuje już szerszy opis dotyczący ceremonii obrzezania i nadania imienia (59-66), stojący jakby pośrodku. Świadczy o tym nie tylko liczba wierszy i sama pozycja środkowa, lecz także dyskusja na temat wyboru samego imienia. W to centralne opowiadanie autor włączył hymn Zachariasza, noszący od pierwszego słowa łacińskiej translacji (gr. *eulogētos*) nazwę powszechnie przyjętą w liturgii, *Benedictus*. Hymn ten – jak łatwo zauważyć – dzieli się na dwie nie całkiem równe części. Pierwsza (1,68-75) zawiera inwokację i uzasadnienie eulogii, a druga (1,76-79) prorocstwo o przyszłości Jana. Hymn wprowadza stwierdzenie narracyjne o natchnionej treści tego, co następuje (1,67), a całość wieńczy wzmianka o dojrzewaniu Jana i o jego życiu aż do okresu publicznej działalności (1,80). Wiersz ten stanowi równocześnie trzecią część całości.

57-58 Spełniła się zapowiedź anioła dana wątpiącemu Zachariaszowi o narodzinach syna, mimo nieplodności i starszego wieku obojga małżonków. Nic więc dziwnego, że także sąsiedzi i krewni znający Zachariasza i Elżbietę są przekonani o cudownej ingerencji Boga. Co więcej, skoro dziecko w Izraelu Starego Testamentu było niezwykle błogosławieństwem Bożym, to cóż dopiero mówić o tym wydarzeniu,

<sup>59</sup> Zeszli się też dnia ósmego, aby obrzezać dziecko, i chcieli mu dać imię jego ojca, Zachariasza.

<sup>60</sup> Matka jego wszakże, sprzeciwiając się, rzekła: «Otóż nie! Będzie miał na imię Jan».

<sup>61</sup> Odpowiedzieli jej: «Nie ma nikogo w twoim rodzie, kto miał takie imię».

59 – Rdz 17,10; Kpł 12,3

raczej – po ludzku myśląc – niemożliwym. Stąd też świadkowie przyjmują do wiadomości, o czym także Elżbieta była przekonana, że Pan okazał jej „wielkie miłosierdzie”. Równocześnie rzeczownik „miłosierdzie” przyjmuje zakres z w. 50 oraz 54, tj. z Kantyku Maryi, czyli sens mesjański, którym także zostaje objęty Jan Chrzciciel i jego rodzice, podobnie jak poprzednio Maryja, na której spełniły się obietnice mesjańskie ST. Radość ogarnia nie tylko Elżbietę, lecz także sąsiadów i krewnych. Sąsiedzi wymienieni są na pierwszym miejscu, nie dlatego, że ich podziw i radość były większe niż krewnych, ale dlatego, że byli bliżej wydarzenia i mogli mieć częstsze kontakty z Elżbietą. Zachariasz jest tu pominięty, gdyż w narracji o narodzinach Jezusa i Jana, matki są w centrum zbawczych planów Boga. Ponadto w w. 57 i 58 są ze sobą ściśle związane poprzez podmiot w. 57, tj. Elżbietę.

59-60 Dopiero w w. 59 autor włącza rodziców i poprzednie osoby (*elthon* – przyszli), nie tylko z racji zwyczajowych i prawa, lecz także dlatego, że pojawił się problem z wyborem imienia dla dziecka przy ceremonii obrzezania chłopca w ósmym dniu po narodzeniu (por. Kpł 12,3). Właściwie dziecko otrzymało imię zaraz po narodzeniu, według starej tradycji (por. Rdz 16,15; 21,3; 25,25-26; 29,32-32 i inne). Nadanie imienia przy obrzezaniu jest późniejszego pochodzenia. Jest też dziwne, że krewni i sąsiedzi myślą o imieniu ojca dla dziecka. Zwykle chłopiec otrzymywał imię dziadka. Imię „Jan” zostało ujawnione właściwie tylko Zachariaszowi (1,13). Skoro jednak nie potrafił on mówić, nie mógł go zdradzić Elżbiecie. Tutaj wszakże ona pierwsza podaje właściwie imię chłopca, co wskazywałoby na jej charyzmat profetyczny. Owszem, matka także mogła wybrać imię dla dziecka (por. Rdz 29,32-35; 30,24; 35,18), co jednak rzadziej się zdarzało.

61-64 Krewni i sąsiedzi jednak nie dowierzają Elżbiecie. Proszą za pomocą znaków niemego Zachariasza, żeby on w końcu rozstrzygnął

<sup>62</sup> Pytali wobec tego znakami jego ojca, jakie chciałby mu dać imię.

<sup>63</sup> On poprosił o tabliczkę i napisał: «Jan jest jego imię». I wszyscy się zdziwili.

<sup>64</sup> Jeszcze w tej chwili otworzyły się jego usta, a język jego się rozwiązał i wielbił Boga.

<sup>65</sup> Wtedy padł strach na wszystkich ich sąsiadów i w całej górzystej okolicy Judei mówiono o tych wszystkich wydarzeniach.

<sup>66</sup> Wszyscy zaś, do których dotarła ta wiadomość, zastanawiali się, stawiając sobie pytanie: «Kimże będzie to dziecko?» Była bowiem nad nim ręka Pańska.

63 – Łk 1,13

65 – Łk 2,20; 1,12

66 – Łk 1,80

spór, gdyż nie ma w całym rodzie imienia wskazanego przez Elżbietę. Napisanie imienia dziecka przez niemego, po uprzednim wytlumaczeniu mu przez znaki, o co chodzi, miało – według prawa żydowskiego – moc prawną. Imię Jan jest imieniem teoforycznym: „IHWH jest łaskawy”. Łukasz jednak nie wyjaśnia znaczenia imienia. Inaczej jest w Mt, kiedy anioł objawia Józefowi we śnie imię dzieciątka brzemiennej Maryi, tj. Jezusa, i jego znaczenie: „On zbawi lud swój z ich grzechów”.

Łukasz najpierw opisuje samą reakcję Zachariasza po napisaniu imienia chłopca na tabliczce: wielbił Boga. Jakie to było uwielbienie, poda Łukasz później, włączając w narrację o narodzinach Jana wspaśniały hymn, przez tradycję chrześcijańską nazwany *Benedictus*, od pierwszego łacińskiego słowa. Do uwielbienia potrzebna była mowa, którą Zachariasz odzyskał.

65-66 Nie ma już jednak bezpośredniej wzmianki o reakcji sąsiadów i krewnych, gdyż Łukasz poszerza grono na wszystkich mieszkańców (najbliższej) okolicy. Ogarnął ich strach, na pewno związany z podziwem, gdyż sugeruje to rzeczownik grecki *phobos*, będący niemalże terminem technicznym dla tego rodzaju reakcji na nadzwyczajne dzieła Boże. Rozpowiadali też dalej o tym, co się wydarzyło w „gó-

<sup>67</sup> A Zachariasz, ojciec jego, został napełniony Duchem Świętym i prorokował:

rzystej okolicy Judei”. Druga reakcja, poszerzona na jeszcze większe grono z terenów poprzednio wspomnianych, dotyczy już pewnej refleksji, którą Łukasz zamknął w retorycznym pytaniu: „Kimże będzie to dziecko?”. Sam Łukasz jednak daje na nie odpowiedź, nie wyczerpującą, lecz ukierunkowaną i pobudzającą do dalszej refleksji. Skoro w tych wszystkich wydarzeniach, związanych z poczęciem Jana, z jego narodzeniem i nadaniem specyficznego imienia, widać wyraźne nadzwyczajne działanie Boże i wszyscy mogą to potwierdzić, to i dalsze losy chłopca leżą w rękach miłosiernego Boga. Pełną odpowiedź na pytanie otrzymujemy w Łk 3,1-20.

67 Łukasz wprowadza hymn Zachariasza zwrotem znamionym dla wszystkich pieśni, a nawet wypowiedzi typu mesjańskiego: „został napełniony Duchem Świętym”. Z tej to racji hymn jest równocześnie prorocstwem. Proroctwo to obejmuje zarówno objawienie aktualnych spraw zbawczych, które dzieją się przy narodzeniu Jana Chrzciciela, jak i przyszłość dotyczącą nie tylko zbawczej misji chłopca, lecz także łaski związanej z tą działalnością. Łukasz równocześnie pragnie osiągnąć pragmatyczny skutek u swoich czytelników. Mowa proroka powinna pobudzić do refleksji nad działaniem Boga w historii, a skutek tej refleksji winien być potrójny. Podobnie jak Maryja, także napełniona Duchem Świętym, wyśpiewała swoje *Magnificat* i podobnie jak Zachariasz, gmina kościelna powinna Bogu dziękować za czasy eschatologiczne, za to, że i na nią Bóg łaskawie spojrział. Dziękczynienie powinno pociągnąć za sobą obranie prawej drogi chrześcijańskiej, a z drugiej strony napawać nadzieją, że Bogu można całkowicie zaufać, jak zaufali Zachariasz, Elżbieta i Maryja.

68-79 Hymn *Benedictus* jakby antycypuje treść końcowych strof hymnu *Magnificat* i rozwijają w swojej pierwszej części. W drugiej części *Benedictus*, poświęconej przyszłości Jana Chrzciciela, znajdujemy hasła, które powtarzają się w śpiewie aniołów na polach betlejemskich (por. Łk 2,14). W sumie *Benedictus* objawia i kontynuuje hymnicznie poselstwo anioła do Zachariasza (por. Łk 1,15-17). Takie mistrzowskie wkomponowanie hymnu do narracji o narodzeniu Jana rodzi pytania z dziedziny historii tradycji.

W zasadzie można mówić o trzech próbach interpretacji tego zagadnienia.

1. Pierwsza, reprezentowana przez starszych egzegetów (R. Bultmann, *Geschichte*, s. 323; M. Dibelius, *Urchristliche Uberlieferung*, s. 74), widzi w *Benedictus* oddzielny hymn o zabarwieniu judaistycznym, który szczególnie poprzez w. 67 (ew. także przez w. 77-79) został dostosowany do tematu narodzin Jana Chrzciciela.

2. Ponieważ jednak wiersze 76-79 prezentują już jakby prachrześcijańskie prococtwo o Janie, uważa się je za jednostkę dołączoną do starszej pieśni judaistyczno-eschatologicznej (w. 68-75). W taki to sposób uzyskano całościowy – dwuczęściowy – hymn prezentujący Jana jako prekursora Chrystusa (tak np. H. Gunkel, *Lieder in der Kindheitsgeschichte*, s. 43-60; T. Vielhauer, *Benedictus*, s. 28-46; D. Völter, *Geburt und Kindheit*, s. 27-30). Inny wariant w tej hipotezy wprowadza G. Lohfink, uważając, że nie ma podstaw do podziału genetycznego hymnu (*Sammlung Israels*, s. 27).

3. Również H. Schürmann nie rezygnuje z części starszej, powstałej w palestyńskim środowisku judeochrześcijańskim (w. 68-75), którą włączono pomiędzy w. 67 a 76-79, stanowiące jedną całość, jako prococtwo Zachariasza o Janie Chrzcicielu (*Lukas*, t. I, s. 84-94).

Wydaje się jednak, że nie ma dostatecznego powodu wątpiewać w jedność literacką hymnu, który jako pieśń mesjańska, z uwzględnieniem promesjańskiej roli Jana Chrzciciela, mógł powstać w kołach judeochrześcijan, pielęgnujących tradycję o Janie Chrzcicielu. Czy jednak chodzi konkretnie o tę grupę, o której mówią Dz 19,1-3, czyli chrześcijan, ale jeszcze nieochrzczonych (tak np. J. Ernst, *Lukas*, s. 69), tego dowieść nie można. Faktem jest, że w hymnie przeplatają się motywy starożydowskie z chrześcijańskimi. *Benedictus* jednak nie jest wyjątkiem we wczesnochrześcijańskiej hymnologii. Wystarczy tu zwrócić uwagę na hymny pasyjne w 1 P, w których mamy do czynienia z wyraźną reinterpretacją mesjańską pieśni o Słudze Jahwe z Deutero-Izajasza 53. Nie powinna także dziwić jakby paralelna symbioza eulogii i akcentów prorockich. Z tym zjawiskiem spotykamy się już w w. 64 i 67.

Skoro tradycję Jana Chrzciciela spotykamy nie tylko w Łk, można by przypuszczać, że także Łukasz z niej skorzystał. Jej najważniejsze akcenty to: chrzest pokuty na odpuszczenie grzechów, poprzedzony kerygmatem o konieczności nawrócenia i sądu, gdyż nastaly czasy eschatologiczne, z którymi wiązano przyjsie Mesjasza. Jeśli tedy istniał hymn mesjański, w którym była mowa o „proroku Najwyższego”,

<sup>68</sup> «Niech będzie uwielbiony Pan, Bóg Izraela, że nawiedził lud swój i dokonał jego odkupienia

<sup>69</sup> i wzbudził nam róg zbawienia w domu swego sługi, Dawida,

68 – Ps 14,14; 72,18; 106,48; 111,9

o „przygotowaniu drogi przed Panem”, o „rogu zbawienia”, to niewątpliwie stwarzał on podłoże do konkretyzacji w narracji o narodzinach Jana Chrzciciela. Wszak nie tylko Zachariasz zapowiedział męża Bożego z proroczym charyzmatem, który wystąpi w mocy Eliasza, by przygotować działalność samego Mesjasza, lecz także anioł zwiastowania. Przez tę konkretyzację stało się także jasne, kim jest „róg zbawienia w domu [...] Dawida”. Eschatologiczne zbawienie, odpuszczenie grzechów oraz litość miłosiernego Boga – to wszystko dokonało się z przyjściem Mesjasza i przez Niego. Nic dziwnego, że tylko Łukasz spośród synoptyków posłużył się tytułem chrystologicznym *sōtēr*, a dzieło zbawcy Chrystusa nazwał *sōtēria*.

68-69 Hymn Zachariasza jest eulogią na cześć Boga Izraela. NT przejął tego rodzaju sformułowanie hymniczne, stanowiące z jednej strony stwierdzenie faktu – tylko Bóg jest ze wszech miar „błogosławiony” i „uwielbiony” i tylko On może nam pozwolić partycypować w swojej pełni i obdarować nas „błogosławieństwem”, jak to opiewa wspaniała eulia w Liście do Efezjan (1,1-3nn.). Również w naszym wypadku został podany powód do dziękczynnego uwielbienia Boga. Jest on trojaki i wyrażony w trzech następujących zdaniach: Bóg spojrział na swój lud; uczynił go wolnym (*epoiēsen lytrōsin* – por. Ps 111,9) i wzbudził róg (*keras*) zbawienia. Opiekuńcze i łaskawe spojrzenie (*epeskephato*) Boga Izraela zostało skonkretyzowane w mesjańskim akcie zbawczym. Jako tło służy wyzwoleniu plemion przedizraelskich z niewoli egipskiej (por. Wj 3,16; 4,31; 6,6; 13,19). Wówczas także chodziło o wolność polityczną. Czy koła judeochrześcijan, w których mógł powstać hymn, myślały także o wolności politycznej, tego nie da się wykazać. Na pewno o tym myślano i wiązano z Mesjaszem nadzieje wyzwolenia politycznego. Czas przeszły czasownika (*ēgeiren*) należy łączyć z obietnicą daną „domowi Dawidowemu”, która jednak miała się dopiero spełnić w przyszłości. Na tę obietnicę zresztą zwracają uwagę ww. 70-75. Obraz „rogu” znany jest w ST jako symbol zwycię-

<sup>70</sup> jak zapowiedział od dawien dawna przez usta swych świętych proroków,  
<sup>71</sup> że nas uwolni od nieprzyjaciół i z ręki wszystkich, którzy nas nienawidzą,  
<sup>72</sup> okazując miłosierdzie ojcom naszym, pomny na święte przymierze swoje,  
<sup>73</sup> na przysięgę, którą złożył ojcu naszemu, Abrahamowi, że sprawi,  
<sup>74</sup> iż z mocy nieprzyjaciół wyzwoleni, służyć Mu będziemy bez lęku,  
<sup>75</sup> w świętości i sprawiedliwości przed Nim przez wszystkie dni nasze.

72 – Kpl 26,42; Ps 105,8-9; 106,45; Jr 11,5; Mi 7,20

74 – Rdz 22,16-18

skiej mocy (por. Pwt 33,17; 1 Sm 2,10; Ps 89,18; 148,14). Związanie czynnika dynamicznego z domem „sługi” (*paidos*) Dawida każe jednak myśleć o metaforze osobowej, czyli o mesjańskim potomku (hebr. *zera*) Dawidowym (2 Sm 7,12-16; Iz 11,1-16; Jr 33,14-16; Dz 4,23). Modlitwa o zbawcze wyzwolenie Izraela była na ustach wszystkich pobożnych Izraelitów i zawarta jest, jako jeden stały trzon, w tzw. modlitwie „osiemnastu błogosławieństw”: „Obyś śpiesznie wzbudził nasienie Dawida i jego róg niech powstanie przez Twoją (po)moc. Niech będzie uwielbiony Jahwe, który wzbudza (róg) pomocy” (por. Strack-Billerbeck IV, 1 213). W chrześcijańskiej interpretacji hymnu przyszłość zbawcza związana z obietnicą należy już do spełnionej rzeczywistości. Łukasz jednak pozwala nam wczuć się w atmosferę, która istniała przy narodzeniu profetycznego chłopca, prekursora Zbawiciela.

70 Zapowiedź czasów mesjańskich przez proroków „od dawien dawna”, oprócz tego, że nosi cechy formuły (por. także 3,21), ma także walor historyczny. Dlatego Łukasz (chyba za źródłem) nie formuluje „od wieków”. Tekst uwzględnia fakt, że przyście Mesjasza leży oczywiście w odwiecznych planach Bożych. Te plany nie zostały ujawnione dopiero teraz, lecz od dawien dawna przez proroków Izraela. W tej chwili stały się rzeczywistością.

71-75 Poczynając od w. 71, autor rozpoczyna wyliczać treść poszczególnych zapowiedzi prorockich. Każda z nich jest dwuczłono-



<sup>76</sup> Ty zaś, dziecko, prorokiem Najwyższego się staniesz, pójdiesz bowiem przed Panem, aby przygotować Jego drogę.

76 – Mt 16,14; Łk 1,16-17; Mi 3,1; Iz 40,3

wa. Pierwsza to zapowiedź wybawienia od nieprzyjaciół. Jest ona oparta na Ps 106,10, psalmie o zabarwieniu polityczno-narodowym, nawiązującym do wyzwolenia narodu wybranego z Egiptu. Wątki te są przypuszczalnie także zawarte w *Benedictus*, jednakże bez motywu zemsty czy zniszczenia wroga. Cel wyzwolenia jest inny. Wolny Izrael pragnie „bez lęku” służyć swojemu Bogu. Ma to być służba „w świętości” i „sprawiedliwości”. Pierwszy przymiotnik należy do dziedziny kultycznej. „Uświęcenie” było jednym z najważniejszych obowiązków członków narodu wybranego, ze względu na absolutną świętość Boga (Iz 1,4; Kpł 11,44; 19,2). Drugi przymiotnik należy bardziej do sfery moralno-etycznej. Oczywiście tylko Bóg jest sprawiedliwy. Jest to przymiotnik soteriologiczny, mniej zaś prawniczy. Sprawiedliwość idzie w parze ze zbawieniem (por. zwł. Iz 43,20). Postępować sprawiedliwie znaczy tyle, co czynić wszystko dla swojego zbawienia, włączając się całkowicie w dzieło zbawcze Boga (por. Hi 17,9). Ponieważ zbawienie jest procesem ciągle wymagającym pomocy Boga, w *Benedictus* nie został pominięty motyw miłosierdzia Bożego, tak potrzebnego labilnemu stworzeniu, jakim jest człowiek. Stąd też drugi powód do wdzięczności skupia się wokół miłosierdzia Bożego, obejmującego wszystkie pokolenia, począwszy od ojców. Teraz nastąpił szczytowy moment ukazania miłosierdzia Bożego, jakby jego eschatologiczne dopełnienie z przyjściem Mesjasza. Jest ono związane z przymierzem, które Bóg zawarł z praojcem Izraela, Abrahamem (por. Rdz 17), i zapieczętował świętą przysięgą (por. Rdz 22,16-19). Trzeci powód do wdzięczności Bogu wyraża również już wspomniana celowość zbawienia: wdzięczna, całkowita i nieustanna służba Bogu Izraela. Wyraża ją często spotykany zwrot „po wszystkie dni nasze” (Ps 16,11; 18,51; 28,9; 29,10; 30,13).

<sup>76</sup> Podczas gdy poprzednia część stanowi eschatologiczny hymn dziękczynny – eulogię – druga część sformułowana jest w mowie bezpośredniej. Poprzez podwójny spójnik (*kai sy de*) oraz wokatiwus (*paidion*) autor wiąże ją ściśle z częścią poprzednią. To, co teraz będzie opiewał za sprawą Ducha Świętego, należy do zbawczego planu Boga Izraela. Równocześnie otrzymujemy w tych wersach odpo-

<sup>77</sup> A ludowi Jego dasz poznać zbawienie przez odpuszczenie ich grzechów,

<sup>78</sup> dzięki litości i miłosierdziu Boga naszego, przez które opromieni nas światłość z wysokości,

wiedź na pytanie z w. 66. Przejście z przeszłości Izraela do nadchodzącej teraźniejszości wskazuje na cechy właściwego prorocstwa, które autor natchniony zresztą wyraźnie sygnalizował w w. 67b. Wspomnieliśmy już o wielkim podobieństwie w. 76 ze zwiastowaniem anielskim (1,16-18). Tu i tam zasadniczy akcent spoczywa na powołaniu Jana na proroka. Powtarza się także dopełniacz tytułarnogodnościowy „Najwyższego”, zarezerwowany wyłącznie dla Boga. W 1,32 tak nazwane zostało Dziecię Jezus: „Syn Najwyższego”, Maryja bowiem poczęła z Ducha Świętego i z „mocy Najwyższego” (1,35). Z jednej strony „Najwyższy” łączy Jezusa z Janem, z drugiej zaś tylko Jezus jest „Synem Najwyższego”. W orędziu zwiastowania nie było wyraźnej mowy o proroczym charakterze Jana (por. 1,17), jednakże w porównaniu go do Eliasza, proroka czasów eschatologicznych, w sposób pośredni został zasygnalizowany także element proroczy. Zadanie prorocze Jana wyrażone jest w podwójny sposób: jako „kroczenie przed Panem” (*enōpion Kyriou*) i „przygotowanie drogi Jego” (*aútou*), a nie „Jemu”. W Mk 1,2 n. napotykamy na ten sam zwrot, stanowiący kompilację dwu prorocstw, tj. Ml 3,1 i Iz 40,3. Znaczy to, że nie tylko Łukasz wiernie przekazuje tradycję wczesnochrześcijańską o Chrzcicielu. W chrześcijańskim rozumieniu tym „Panem” jest Mesjasz, Jezus Chrystus. Zadanie przygotowawcze Jana jest jednak ograniczone. Na właściwą drogę eschatologiczną wkroczy dopiero Jezus, powołując uczniów – i poprzez nich nowy Izrael Boży – do „pójścia za Nim”.

<sup>77</sup> O pewnej ciągłości i pogłębieniu poprzedniej myśli, do której zdążyły dziękczynne słowa o zbawieniu, mianowicie o stałej i niczym niezamąconej służbie Bożej, wyrażonej w w. 74, świadczy w. 77. Celem wyzwolenia jest także dar poznania istoty zbawienia, a polega ona na odpuszczeniu grzechów. Nie o „poznanie” jednak w sensie gnozeologicznym tu chodzi, lecz o konkretną ofertę zbawczą, której skutkiem i celem zarazem jest odpuszczenie grzechów.

<sup>78</sup> Wiersz 78 o „serdecznej litości” (por. Kol 3,12) może się odnosić zarówno do poprzednich wierszy (76b-77), jak i do motywu od-

<sup>79</sup> by zajaśnić tym, co przebywają w ciemności i w cieniu śmierci, aby nasze kroki skierować na drogę pokoju».

79 – Ml 3,20; Za 3,8; Iz 9,1; 42,7; J 8,12

puszczenia grzechów (w. 77b). Zwrot ten ma także relację do tego, co następuje, gdyż szczytem miłosnej litości Boga jest przyście Mesjasza, który w nowej ekonomii zbawczej bądźnie odpuszczał grzechy, leczył rany chorych oraz wspierał słabych i ułomnych (por. Łk 4,19). Konsekwentnie autor pieśni przerzuca akcent z prekursora na samego Mesjasza. Określa go zwrotem: „wschód z wysokości – *anatolē ex hypsous*” (w znaczeniu „światłości z nieba”). Literatura rabinacka, nawiązując do Jr 23,5 i Za 3,8, tłumaczy 6,12 *zēmach* jako „nasienie”, mając na względzie Mesjasza z rodu Dawida. Co do tego, że w naszym tekście chodzi o Mesjasza, nie ulega wątpliwości. Jeśli szukać jakiejś analogii, to raczej w rachubę wchodzi Ml 3,20, który Mesjasza nazywa „Słońcem sprawiedliwości” (por. także Lb 24,17). Zwrot „z wysokości” określa zazwyczaj sferę Bożą. Znaczyłoby to, że *anatolē* opisuje „pojawienie się”, czyli przyście Mesjasza, a *ex hypsous* jego pochodzenie, skąd przychodzi, czyli z nieba (por. 1,35).

79 Wiersz 79 kontynuuje motyw światła, który zostaje proegzystencjalnie rozwinięty. Jest tu pewne stopniowanie. Przedtem była mowa o samym przyściu Mesjasza, obecnie zaś o jego celowości. Podobną gradację spotykamy w Prologu Janowym: Logos, światłość świecąca w ciemności, oświecająca każdego człowieka, który przyjął wcielone Słowo (J 1,4-12). Jest też mowa o prekursorze Słowa, który miał świadczyć o prawdziwej światłości (J 1,7-9). Metaforę światła, związaną z Mesjaszem, łącznie z celowością zbawczą „zajaśnienia tym, co w mroku i cieniu śmierci przebywają”, zna już ST (por. Iz 9,1; 42,7; 60,2). Można wskazać na dalszą analogię z Prologiem Janowym. Brak w nim motywów paschalnych, tj. śmierci i zmartwychwskrzeszenia bądź wywyższenia, co jest szczególną cechą innych hymnów chrystologicznych NT (Flp 2,6-11; Kol 1,15-20; Hbr 1,3n.). *Benedictus* kończy się eulogią o Mesjaszu przynoszącym, jako światło życiodajne, zbawienie. Jest ono skonkretyzowane w pojęciu „pokoju”, podobnie jak w innych hymnach chrystologicznych, a szczególnie w Ef 2,14-18, pieśni o „Chrystusie – pokoju naszym”. W podsumowaniu można więc powiedzieć, że *Benedictus* ma wiele wspólnych cech z wczesnochrze-

<sup>80</sup> Chłopiec zaś rósł i umacniał się duchem, żyjąc na pustkowiu aż do dnia wystąpienia przed Izraelem.

ścijańską hymnologią chrystologiczną. Rola Jana Chrzciciela została i tu wyraźnie określona jako rola prekursora Mesjasza-Zbawcy.

80 Zakończenie epizodu o narodzinach Jana Chrzciciela stanowi dwuczłonowe zdanie wyrażające w pierwszym stychu relację o fizycznym i duchowym rozwoju chłopca (*paidion*). Także w ST spotykamy takie notatki (np. Sdz 13,24 n.; 1 Sm 2,26). Natomiast „umocnienie na duchu” cechuje tylko Jana, podobnie jak Dziecię Jezus „wzrastało w mądrości” (2,40.52). Druga część zdania nie jest li tylko notatką historyczną. Wskazuje na to wzmianka o czasie. Czas ten był przeznaczony na przygotowanie się Jana do jego wyjątkowego zadania, jednorazowego w całej historii zbawienia. Dla Izraela wędrówka po pustyni była czasem szczególnej bliskości i cudownej pomocy Boga. Na pustyni oczekiwano Mesjasza (por. Mt 24,26). Owszem, pustynia mogła się także stać miejscem niebezpiecznym, miejscem kuszenia, jak w wypadku Jezusa (por. Mt 4,1-4). Do pobytu Jana na pustyni nawiąże później opis jego misji przygotowawczej (3,1-20). Istnieje też zgodność pomiędzy aktem powołania Jana do tej misji, zapowiedzianym w naszym wierszu, a stwierdzeniem faktu powołania: „zostało skierowane (dosł. „powstało” lub „stało się” – *egeneto*) słowo (*rēma*) Boże do Jana”, z dokładnymi, podwójnymi danymi historycznymi, tj. dotyczącymi czasu i osób (3,2).

#### NARODZENIE JEZUSA: 2,1-27

Narracja o narodzeniu Jezusa w Betlejem dzieli się na dwie nierówne części. Pierwszą stanowi rama historyczno-czasowa (w. 1-3) właściwego opisu narodzenia (w. 4-7), ale i tu istnieje pewien podział, choć całość od początku do końca stanowi ciąg logiczny. Najpierw bowiem jest mowa o skutkach spisu ludności dla Józefa i Maryi, będącej w stanie błogosławionym, i o tym, dlaczego małżonkowie musieli się udać do Betlejem (w. 4-5), by w końcu w dwu bardzo związanych zdaniach powiadomić czytelnika o samym narodzeniu i o okolicznościach z nim związanych (w. 6-7).

**2** <sup>1</sup> W owych dniach wyszło rozporządzenie Cezara Augusta, ażeby przeprowadzono spis ludności w całym państwie.

<sup>2</sup> Pierwszy spis odbył się wtedy, kiedy namiestnikiem Syrii był Kwiryniusz.

<sup>3</sup> Wszyscy więc udali się do swoich miast, aby ich zapisano.

### Spis ludności: 2, 1-5

1-3 Spis ludności, o którym opowiada Łukasz, według naszego tekstu, miał się dokonać na miejscu pochodzenia danej rodziny. Według zaś prawa rzymskiego miejscem zapisu było miejsce zamieszkania na ojcowiznie. Łukasz jednak nie mówi o tym, by Józef miał w Betlejem jakąś posiadłość, natomiast podaje inny powód, mianowicie pochodzenie Dawidowe. Inna trudność to brak dokumentu powszechnego spisu w całym Imperium Romanum za czasów cesarza Augusta. Nadto spis związany był z opodatkowaniem obywateli. Jednakże za czasów Heroda nic takiego nie istniało w Palestynie, gdyż Herod był, jako *rex socius*, królem suwerennym. Wiemy natomiast, że dopiero po degradacji Archelausa w 6 roku po Chr. przeprowadzono w Judei spis tego rodzaju. W Galilei zaś rządził Herod Antypas. Skoro tylko Archelaus odziedziczył po ojcu Judeę, Galilea, a więc także Nazaret, nie była objęta spisem. Wiadomo także, że Kwiryniusz (łac. *Quirinius*) nie był za życia Heroda Wielkiego gubernatorem Syrii. Owszem, przeprowadził spis ludności – pierwszy z upoważnienia władz rzymskich w Judei w 6 r. po Chr. Czy Łukasz nie był o tych danych poinformowany? Należy przypuszczać, że miał ogólną orientację, ale mógł nie znać szczegółów. Widocznie się nimi nie przejmował, gdyż w jego historiozbawczej scenie w tym wypadku w centrum stało Betlejem, jako faktyczne i historyczne miejsce narodzin Jezusa. Stąd potrzebne było w jego narracji przejście z Nazaretu do Betlejem. Co jeszcze zyskał Łukasz przez swój opis? Nadał rodzinom Jezusa znaczenie powszechne, włączając je w wydarzenia spisu Imperium Romanum jako „ówczesnego świata” politycznego i geograficznego zarazem.

<sup>4</sup> Wybrał się także Józef z Galilei, z miasta Nazaret, do Judei, do miasta Dawidowego, zwanego Betlejem, pochodził bowiem z domu i rodu Dawida,

<sup>5</sup> aby go zapisano wraz z Maryją, poślubioną małżonką, która była brzemienna.

<sup>6</sup> Kiedy tam przebywali, nadszedł dla Maryi czas rozwiązania.

<sup>7</sup> I urodziła Syna, pierworodnego, owinęła Go w pieluszki i położyła w żłobie, gdyż zabrakło dla nich miejsca w gospodzie.

4 – 1 Sm 16,1-13; J 7,42

7 – Mt 1,25

4-5 Można rzec, że zwrot: „(Józef) szedł w górę do Judei” (dosłownie: *anebē*) oddaje geofizyczną rzeczywistość tej okolicy. Droga z Galilei do Judei prowadzi najpierw przez dolinę Jizreel, a potem już idzie się w górę, aż do Jerozolimy. Dowiadujemy się także, że Józef pochodzi z Galilei, z miasteczka Nazaret. Jest to rodzaj uzupełnienia do notatki biograficznej o Józefie z 1,27. Słuszna jest wzmianka o Betlejem jako mieście Dawida, gdyż tu sięgają początki jego królowania nad Judeą i Izraelem (por. 2 Sm).

Sama nazwa „Betlejem” wskazuje na teologiczne znaczenie miasta: „Dom chleba”. Motyw ten został podjęty w Księdze Rut, a poprzez Booza, męża bohaterki tej opowieści, jednego z przodków Dawida, jest także związany z samym królem. Co najważniejsze, z Betlejem związane było prorocstwo Micheasza 5,1 o narodzinach Mesjasza. Tu też, obok Betlejem, występuje druga nazwa: „Efrata”. Wprawdzie nazwa „miasto Dawidowe” przysługiwała Jerozolimie, lecz Łukasz, nadając ją także Betlejem, pragnie podkreślić jego niezwykle znaczenie dla pełni czasu w historii zbawienia, wraz z narodzeniem Jezusa. Maryja przedstawiona jest w tekście jako „zaręczona” z Józefem, identycznie jak w 1,27: *emñesteumenēn* (BDW<sup>syrP</sup>). Ale już *it* i *syr* widzą ją jako prawną małżonkę. Mimo że jest w stanie błogosławionym, podejmuje trud podróży. Jako „Matkę Pana” obowiązuje ją nie tylko prawo ludzkie, ale także Boże, a to wyrażone jest w przepowiedni proroka Micheasza.

**Narodzenie Jezusa: 2,6-7.** Niewiele słów poświęca Łukasz narodzeniu Jezusa, brak jest szczegółów. Interesuje go fakt i miejsce.

Jedyne okoliczności, jakie Łukasz wymienia, to brak miejsca w gospodzie i żłób, w którym położono nowo narodzone dziecko. Rzecz zrozumiała, że matka spodziewająca się porodu zabrała dla dziecka to, co najważniejsze. Łukasz wymienia tylko pieluszki. Rzeczownik *katalymatos* prawdopodobnie oznacza przydrożny domek, w którym zatrzymywali się ubożsi podróżni. Obok izby przeznaczonej dla ludzi mieściła się obora. Mieszkanie było wyżej położone. W jaki sposób i czy obora była odgraniczona od izby murkiem lub czymś podobnym, trudno powiedzieć. Można to miejsce sobie także wyobrazić jako wnękę podobną do jamy, nad którą było miejsce do zatrzymania się i przenocowania. W każdym razie wczesnochrześcijańska tradycja lokalizuje miejsce narodzenia w grocie na peryferiach Betlejem (np. Justyn Męczennik, *Dialogus cum Tryphone* 17; ProtEv 17n.; Orygenes, *Contra Celsum* 151). Według św. Hieronima (*Epist.* 58), Cyryla Jerozolimskiego (*Kat.* XII 20) oraz Paulina z Noli (*Epist.* 31,3), święte miejsce narodzenia Jezusa zostało zbezczeszczone przez wzniesienie pogańskiej świątyni dla bożka Tammuza-Adonisa. W określeniu pochodzenia dziecka Łukasz jest bardzo precyzyjny. Jest to syn Maryi, ale używając określenia „pierworodny”, Łukasz przechodzi na płaszczyznę teologiczną. W NT bowiem termin *protokolos* przysługuje wyłącznie Chrystusowi (por. Rz 8,29; 1,15.18) jako Synowi Bożemu. Twierdzenia, że Maryja miała więcej dzieci itp., są nienaukowe, sprzeczne z tekstami NT i już dawno uznane za niepoważne.

**Aniołowie zwiastują pasterzom narodzenie Jezusa: 2,8-14.** Po opisie faktu narodzenia się Jezusa Łukasz prowadzi narrację w kierunku epifanijnym. Wieść ta zostaje objawiona pasterzom. Scena ta ma wiele wspólnego ze schematem scen epifanijnych w ST, do których należy co najmniej pięć elementów: 1. Opis sytuacji (w. 8). 2. Zjawienie się istoty niebiańskiej, łącznie z motywem światła (w. 9a). 3. Pierwsza (szokowa) reakcja odbiorcy(ów) objawienia, łącznie z dodaniem im otuchy (w. 9b-10). 4. Punkt kulminacyjny (treść) objawienia (w. 11). 5. Potwierdzenie jego wiarygodności poprzez znak (w. 12). Nadto schemat epifanijny jest skonstruowany pod względem literackim jakby w formie podwójnego układu chiastycznego, gdyż dotyczy zarówno zdań, jak i poszczególnych leksemów:

- w. 8 – A = sfera ziemską – pasterze
- w. 9 – B = sfera niebiańska – anioł
- w. 10 – B = sfera niebiańska – anioł
- w. 11 – A = sfera ziemską – narodzi się

<sup>8</sup> W teje okolicy przebywali w polu pasterze, strzegący nocą swych trzód.

- w. 12 – A = sfera ziemska – niemowlę  
 w. 13 – B = sfera niebiańska – zastępcy aniołów  
 w. 14a – B = sfera niebiańska – Bóg na wysokościach  
 w. 14b – A = sfera ziemska – ludzie

Komentatorzy nie stawiają pytania o historyczność tej epifanii. Nie mamy jednak powodu wątpić, że pasterze, jako pierwsza grupa wybranych ludzi, otrzymali poprzez Boże objawienie wieść o tym, że zdarzyło się coś nadzwyczajnego. To, że Łukasz ubrał to objawienie w przepiękną, kunsztowną formę literacką, świadczy o tym, z jak wielkim pietyzmem on sam podchodził do tajemnic Bożych, których istoty nie potrafią zgłębić nawet najbardziej wyszukane słowa.

8 Scena epifanii narodzin Jezusa wobec pasterzy jak najbardziej odpowiada zarówno realiom, jak i koncepcji teologicznej Łukasza. Realia są bezdyskusyjne, gdyż okolice Betlejem są żyzne i na łąkach wypasa się stada owiec. Łukasz – ewangelista ubogich – wyeksponował w scenie epifanijnej motyw pasterzy. Zaliczano ich do warstwy ubogich. Motyw pokory i ubóstwa spotykamy w wielu miejscach Łk (1,48; 1,52; 6,20; 10,21). Trzeba jednak zaznaczyć, że pasterze należeli do warstwy społecznej, którą nie gardzono. Taka pozycja społeczna sięga korzeniami ST, wszak praojciec Izraela, Dawid, został powołany jako pasterz na króla narodu wybranego (1 Sm 17,15.28.34n; 2 Sm 7,8; Ps 48,70-72). Wprawdzie w Mi 5,1 n. możemy, dzięki narodzeniu się Jezusa w Betlejem, odczytać prorocstwo mesjańskie, czy jednak także występujący w dalszych wierszach motyw Mesjasza-Pasterza można przenieść na odbiorców epifanii, czyli na pasterzy w Łk 2,8 n.14, jest bardzo wątpliwe:

Mi 5,3 n.

Ujawni się i będzie ich  
 pasterzem  
 w mocy Pana,  
 w imieniu Pana,  
 I On będzie pokojem

Łk 2,8 n.14

[...] w polu byli pasterze  
 i chwała Pańska  
 ich oświeciła  
 swego Boga [...]  
 a na ziemi pokój

Dwukrotne zaś powoływanie się na Betlejem jako na miasto Dawida (w. 4 oraz w. 9) stwarza pomost pomiędzy Dzieciątkiem Jezus a pasterzami, gdyż oni, tak jak Jezus, mogą się powołać na praojca



<sup>9</sup> Nagle stanął przy nich anioł Pański i chwala Pańska ich opromieniła, a oni bardzo się przelękli.

<sup>10</sup> Wtedy anioł rzekł do nich. «Nie lękajcie się! Oto zwiastuję wam wielką radość, która będzie udziałem całego ludu,

<sup>11</sup> gdyż dziś w mieście Dawidowym narodził się wam Zbawiciel, którym jest Chrystus Pan.

9 – Mt 1,20; Tb 5,4; Wj 24,16

10 – Łk 1,12

11 – Łk 1,14; Mt 1,21

Izraela i na obietnice mu dane, w których także partycypują dzięki udzielonej im epifanii.

9-10 Już po raz trzeci (1,11.26) spotykamy się w Historii Dzieciństwa Jezusa z „aniołem Pana” (*aggelos Kyriou*). On to pośredniczy pomiędzy niebem a ziemią. Gdy zaś niebo się otwiera, ukazując w olśniewającym blasku „chwałę Pana” (*doxa tou Kyriou*), nic dziwnego, że człowieka ogarnia najpierw lęk i trwoga (por. 1,12.29). Motyw anioła jako pośrednika i zwiastuna postanowień lub obietnic Bożych znany jest w ST. Anioł spotyka na pustyni wypędzoną z domu Abrahama służącą Hagar i zwiastuje jej urodzenie syna (Rdz 16,7.9). Również narodziny sędziego Samsona zwiastuje anioł (Sdz 13,9.13-21). Gedeonowi znów anioł zleca ocalenie narodu (Sdz 6,11-24). Wcześniej zaś anioł oznajmił uwolnienie z niewoli egipskiej (Wj 3,2; 14,9).

Jednakże nie pojawienie się anioła jest tu sprawą najważniejszą, lecz treść objawienia. Jest ono najpierw skierowane do całego Izraela. Grecki rzeczownik *laos* jest w Łk niemalże terminem technicznym dla Izraela. Wprawdzie rozpowszechnianie Ewangelii dokonuje się dopiero po zmartwychwstaniu Chrystusa, jednakże poprzez włączenie narodzin Jezusa w kontekst ogólnoświatowy (por. w. 1-3) Łukasz zaakcentował uniwersalne znaczenie osoby Jezusa już w Historii Dzieciństwa. Rozwinie tę myśl w Dziejach Apostolskich.

11 „Radość” (gr. *chara*), również częsty rzeczownik w Łk, pokrywający się w naszym wypadku z treścią epifanii, nie jest tedy sprawą przyszłości, lecz teraźniejszości. Również gr. *sēmeron* – „dzis” – jest ulubionym terminem ewangelisty. Skoro Jezus Chrystus jest „środ-

kiem czasów” i wszelkie wydarzenia zbawcze dokonują się przez Niego i w Nim, a więc dziś, które trwa od narodzenia aż po śmierć i chwalebne zmartwychwstanie, by ponownie nabrać aktualizacji zbawczej poprzez Ducha Świętego w powstającym i rozwijającym się Kościele Chrystusowym (Dz). Nic więc dziwnego, że Ps 2,7 może być odniesiony zarówno do narodzenia, jak i do zmartwychwstania Jezusa: „Ty jesteś moim Synem. Jam Cię dzisiaj zrodził”. W działalności zbawczej Jezusa owo „dzisiaj” nabiera cech trwałości (por. Łk 4,21). Anioł jednak nie tylko zwiastuje narodzenie Jezusa, lecz także określa, aż potrójnie, kim jest nowo narodzone Dziecię. Poprzednio już został podany jeden tytuł chrystologiczny: „Pierworodny”, czyli „Syn Boży” zrodzony z Maryi (2,7). Obecnie dowiadujemy się o dalszych tytułach.

Na pierwszym miejscu widnieje najbardziej wymowny tytuł soteriologiczny Jezusa, mianowicie *Sōtēr* – Zbawiciel. Wiadomo, że z synoptyków tylko Łukasz nim się posłużył. Wprawdzie tytuł *Sōtēr* jest bardziej znamienny dla późniejszych pism NT (Flp 3,20; Ef 5,23; 2 Tm 1,1; Tt 1,4; 2 P 1,1 i inne) i wydaje się być pod wpływem hellenistycznym. Czy jednak Historia Dzieciństwa był przeznaczona tylko dla czytelników pochodzenia żydowskiego? Dalsze dwa określenia godnościowe precyzują, kim jest Zbawiciel. Jest Mesjaszem i Panem. W ten sposób określenie „Zbawiciel” zostaje wprowadzone do sfery obietnic mesjańskich, a nadto związane z Dawidem, gdyż Zbawiciel narodził się w mieście (*en polei*) Dawida. Jezus jest więc innym Zbawicielem niż inne wielkie postacie ST (por. Sdz 3,9.15; 12,3; 1 Sm 10,1). Po tytule *Christos*, jakby w formie apozycji, pojawia się tytuł *Kyrios*. W ST był on wyłącznie zarezerwowany dla Jahwe. Oczywiście, byłoby uproszczeniem twierdzić, że w NT przeniesiono go na Chrystusa ze względu na Jego synostwo Boże. Raczej treści tego tytułu odpowiadały całkowicie ontycznej, proegzystencjalnej i godnościowej właściwości immanentnej Jezusa. Poprzez LXX, która Boże imię Jahwe przeważnie tłumaczyła przez *Kyrios* (rzadziej przez *Kyrios ho Theos*), tytuł ten nabrał nawet cech imienia. Już w pragminie mówiącej po aramejsku nazwano Jezusa Panem i wołano do Niego: *Maranatha* – „Panie nasz, przyjdź” (1 Kor 16,22). Podobnie bardzo wczesnie w gminach hellenistycznych łączono w aklamacji homologicznej tytuł *Kyrios* z Jezusem (*Kyrios – Jesus*: por. Flp 2,11). W naszym tekście brak rodzajnika przy wszystkich trzech określeniach świadczy o przypisaniu każdemu z nich własnej,

<sup>12</sup> A oto dla was znak: znajdziecie Niemowlę owinięte w pieluszki i leżące w żłobie».

<sup>13</sup> I nagle przy aniele pojawiło się mnóstwo zastępów niebieskich, wielbiących Boga i mówiących:

<sup>14</sup> «Chwała na wysokościach Bogu, a na ziemi pokój ludziom, w których ma upodobanie».

12 – Łk 1,18; Iz 9,5

14 – Ez 3,12

immanentnej właściwości, jakkolwiek razem tworzą jedną soteriologiczną więź, nadaną im przez pierwsze określenie dla Jezusa – *Sôtēr*. Tylko Jezus urodzony w mieście Dawida, w Betlejem, jest Zbawicielem i tylko On jest Panem (por. 1 Kor 8,6) – nie żaden imperator rzymski czy ktokolwiek na tym świecie. W obliczu takiej wiadomości pasterze nie mają się czego lękać – uspokaja ich anioł. Wręcz odwrotnie, radość powinna ogarnąć ich samych i cały świat.

12 Otrzymają oni także znak wiarygodności orędzia anioła. Wprowadzie to żadne insygnia „Pana”-Imperatora, lecz ubóstwo i bezbronność. Okoliczności narodzenia nie są w końcu ważne. Znakiem jest samo Dziecię urodzone w mieście Dawida. Zresztą jak tu nie wierzyć istocie niebiańskiej?

13 Dalszym potwierdzeniem realności orędzia anioła, a równocześnie podkreśleniem niezwykłości wydarzenia, jest przyłączenie się do pośrednika orędzia bożonarodzeniowego licznych zastępów niebieskich (*exaiϕhnēs* – nagle, natychmiast), jakby to należało do całości scenerii objawieniowej. Podobnie jak władcy tej ziemi mają wojsko, tak też i Bóg (gr. *stratia* – Vg *milities*: por. 2 Krn 18,18).

14 Hymn aniołów jest dwuczłonowy. Brak czasownika może świadczyć o semickim charakterze eulogii anielskiej. Nadto nadaje całości uroczysty, liturgiczny charakter preludium, czyli wprowadzenia do dalszych treści, podobnie jak proklamacja tłumu wiwatującego na cześć Jezusa wkraczającego do Jerozolimy: Hosanna (19,38), gdzie drugi stych zawiera podstawowe leksemy naszej eulogii: chwała – pokój – wysokości. Jeśli już uzupełnić czasownik, to nie w formie wokatiwu, lecz orzeczenia, gdyż pieśń jest równocześnie proklamacją rzeczywistości zbawczej, która już się dokonała przez Boże narodzenie. Można najwyżej mówić o postępie uwarunkowanym

<sup>15</sup> A gdy aniołowie odeszli od nich do nieba, pasterze mówili jeden do drugiego: «Pójdźmy więc do Betlejem i zobaczymy słowo, które nam oznajmił Pan».

w obu członach, gdyż narodziny Jezusa stały się przyczyną objawienia zarówno chwały Bożej, jak i pokoju ludziom na ziemi. Poprzez Jezusa ludzie mają udział w „chwale” Boga. Ona wprawdzie przede wszystkim określa jakby istotę Boga (Iz 6,3), ale jest także wyrazem proegzystencjalnego działania Bożego, czego zbawczym skutkiem jest pokój Boży. Przyniósł go Chrystus i o nim też mówił. Istotą jego jest zjednoczenie grzesznych ludzi z Bogiem i ze sobą wzajemnie. Ef 2,14 identyfikuje Chrystusa z pokojem: „On jest naszym pokojem”. Równocześnie poprzez przyjście Jezusa na świat spełniają się marzenia i proroctwa o czasach mesjańskich, czasach pokoju i szczególnego błogosławieństwa Bożego, oraz o przyszłym „księciu pokoju” (Iz 9,6). Jednakże orędzie pokoju w naszym wypadku jest jakby warunkowe. Wulgata poprzez swoje tłumaczenie *hominibus bonae voluntatis* – „ludziom dobrej woli” – za bardzo uzależnia pokój od ludzi. Jednakże sam tekst, ale i nadrzędny tenor całej historii dzieciństwa, głosi niezwykłą dobroć i łaskawość Boga posyłającego na świat swojego Syna dla zbawienia ludzkości. Jak w Qumran (1 QH IV 32 f; XV 15) wspólnota dziękuje Bogu bardziej za wybraństwo, gmina chrześcijańska zaś bardziej za łaskawość (*eudokia* – *benevolentia*) związaną z łaskami zbawienia, będącymi udziałem wszystkich, którzy podobnie jak pasterze odczytują Boże znaki i spieszą na spotkanie ze Zbawicielem świata. Taki bowiem jest Jezus, na co wskazał wyraźnie „anioł Pana”, oznajmując radość, która staje się udziałem „całego ludu” (w. 10).

**Potwierdzenie orędzia anielskiego: 2,15-20.** W trzeciej części naracji o narodzeniu Jezusa autor natchniony prowadzi czytelnika ponownie do miejsca narodzenia dziecka. Cel tego jest poczwórny: 1) potwierdzenie orędzia anielskiego dla pasterzy; 2) przekazanie orędzia Maryi i Józefowi; 3) przyjęcie orędzia w wierze z wielkim podziwem i medytacyjną refleksją; 4) akt dziękczynnego uwielbienia Boga przez pasterzy za dar epifanii Bożego narodzenia.

<sup>15</sup> Często spotykany w Łk semicki zwrot *kai egeneto* (por. 2,1.6) wprowadza formalnie nową sekcję, ale przez motyw odejścia aniołów

<sup>16</sup> Wtedy poszli z pośpiechem i znaleźli Marię oraz Józefa, jak również Dzieciątka leżące w żłobie.

<sup>17</sup> A gdy je ujrzeli, opowiedzieli, jaką nowinę otrzymali o tym Dzieciątku.

<sup>18</sup> Wszyscy zaś, którzy to usłyszeli, zdumieni się tym, co im opowiedzieli pasterze.

16 – Iz 1,3

nie traci łączności z poprzednimi (por. 1,38). Wprawdzie anioł nie kazał pasterzom ani ich nie zachęcał, aby udali się do Betlejem, jednakże sam fakt objawienia im tak niezwykłego wydarzenia, na które czekał cały Izrael, każe im niezwłocznie pójść za głosem anioła, gdyż w tym orędziu pośrednika z nieba widzą „słowo” (*to rēma*) samego Pana (*tou Kyriou*). Narada pasterzy jest niezwłoczna, krótka i zdecydowana: „Pójdźmy więc” (*dialthōmen dē*). Pasterze chcą zobaczyć (*idōmen*) „to słowo”, które jako obwieszczony znak stało się rzeczywistością. Trudno tu jednak mówić o analogii do Logosu, który stał się ciałem (*sarx egeneto*: J 1,14), w Prologu Janowym.

16 Pójście w pośpiechu (*speusantes*) nie jest tylko zwykłą właściwością stylistyczną Łukasza (1,39; 19,3.6; Dz 20,16; 22,18), lecz przede wszystkim sygnałem niezwykłych wydarzeń historiozbawczych. Może nawet chodzi nie tyle o sam pośpiech, ile o niezwłoczną decyzję partycypacji w tych wydarzeniach. Podczas gdy orędzie anielskie skupiało się wyłącznie wokół samego dziecka, z Jego pełną historiozbawczą charakterystyką, w narracji o znalezieniu „znaku” autor sprowadza nas w zwykłe warunki familijne, choć imię matki jest pierwsze: Maryja, Józef i dziecko. Wprawdzie autor już się nie rozwodzi ponownie nad cudownym poczęciem Maryi, ale pośrednio zwraca na nie uwagę. Dla mentalności żydowskiej bowiem jest niebywałe, by kobieta zajęła miejsce przed mężczyzną (por. także 2,7.19.34n.48.51). Przy zwiastowaniu Maryja także uwierzyła słowom anioła. Świadczy o tym Maryjne *fiat* (1,38), potwierdzenie wiary Maryi przez Elżbietę (1,45), a nadto hymn *Magnificat* (1,46-55). To wszystko jednak zdarzyło się przed narodzeniem Jezusa.

17-18 Obecnie Maryja partycypuje w epifanii pasterzy, którzy przed jej oczyma odczytują znak, dany przez anioła Pana. Pasterze

<sup>19</sup> A Maryja zachowywała wszystkie te słowa, rozważając je w swoim sercu.

<sup>20</sup> Gdy pasterze wrócili, wychwalali i wysławiali Boga za wszystko, co usłyszeli i widzieli, bo było tak, jak im przepowiedziano.

19 – Łk 2,51

stają się pierwszymi ludzkimi głosicielami narodzenia Jezusa. Poszerza się krąg odbiorców dobrej nowiny. Prawdopodobnie Łukasz włącza tu także chrześcijańską wspólnotę, która przez pryzmat zmarłych wstania oraz podziw nad tym, co się wówczas stało w Betlejem, wyraża swoją głęboką wiarę w Jezusa, Pana i Zbawcę.

19 Nad wielkimi tajemnicami Bożymi nie można przejść, nie zastanawiając się nad nimi. Łukasz dał już temu poprzednio wyraz w pytaniu tych „wszystkich”, którzy „słyszeli” o wydarzeniu narodzin Jana (1,66), i powtórzy tę myśl w końcowych zdaniach narracji o 12-letnim Jezusie w świątyni (2,51). Dla Maryi każde wydarzenie związane z jej dzieckiem, poczętym z Ducha Świętego, będzie podstawą do medytacji i do ciągłego otwierania się na Boże plany zbawcze.

20 Istotne jest nie to, że pasterze wrócili do swojej codzienności, lecz to, co wzięli ze sobą w szare, pasterskie życie. Wyrazem wdzięczności za wyjątkowy dar partycypacji w tajemnicy Bożego narodzenia jest chwała oddana Bogu oraz publiczna cześć przez wysławianie Go. To pasterskie uwielbienie Boga, zapoczątkowane przez wojska niebieskie na polach betlejemskich, owocuje i żyje dalej w Chrystusowym Kościele, który nieustannie wyśpiewuje hymn aniołów w liturgii, a z wyjątkowym pietyzmem i radością obchodzi Boże Narodzenie, jedno z największych świąt całego chrześcijańskiego świata.

**Powitanie Dziecięcia Jezus w świątyni jerozolimskiej: 2,21-38.** Podobnie jak w 1,59-66 autor poświęcił wiele uwagi nadaniu imienia Janowi, tak też na początku perykopy 2,21-40 jest mowa o nadaniu imienia Jezusowi, z wyraźną wzmianką o tym, że o takim imieniu zdecydował anioł zwiastowania. Ceremonia obrzezania wydaje się bardziej pełnić funkcję umieszczenia wydarzeń opisanych w tym fragmencie w czasie (8 dzień) i miejscu (świątynia). Być może, w. 21 został włączony przez autora, który połączył ww. 22-38 z rozdziałem pierwszym. Mimo pewnej proporcji z narracją o Janie Chrzycielu

(1,57-80), w obecnej sekcji 2,41-40 wiersze 22-24 mają charakter dodatku bez paraleli z narracją o Janie. Istnieje natomiast analogia pomiędzy 1,5-7 a w. 27 b, w którym podkreśla się wierność rodziców Prawu. Być może, Łukasz w ten sposób równocześnie zwraca uwagę na sakralne miejsce wydarzeń, w których centrum stoją proroctwa, a szczególnie hymn pochwalny Symeona na cześć zbawienia (gr. *to sōtērion*). O powrocie do Nazaretu dowiadujemy się dopiero z 2,39, z datacją po 40 dniach (por. Kpł 12,24). Czy jednak Łukasz był tak biegły w przepisach rytualnych? Liczba mnoga: „dni ich oczyszczenia” (w. 22) świadczyłaby o tym, że także Józef się „oczyszczył”. Takiej pomyłki nie należy przypisywać Łukaszwowi. Chodzi tu raczej o gramatyczne zgranie zdania podrzędnego (*kai hote...*) z głównym, w którym orzeczenie znajduje się w lm. (*anēgagon* – przynieśli).

Podobnie jak w Dz 22,12 Hananiasz był mężem „zachowującym Prawo”, tak w Historii Dzieciństwa pochwała ta odnosi się do Symeona (w. 25).

W sprawie hymnu *Benedictus* rodzi się pewna wątpliwość, czy przypadkiem nie wprowadzono wierszy 29-32 mówiących o uniwersalizmie zbawczym do dwuwiersza 34-35, dotyczącego węższego grona, mianowicie „wielu w Izraelu” i matki Jezusa. Świadczyłoby to o powstaniu tej części w gronie chrześcijan określających się jako „nowy Izrael Boży”, na którym spełniają się proroctwa ST. Narracja o prorokini Annie jest bogata w dane biograficzne, ale sama jej bohaterka pozostaje w roli świadka wydarzeń zbawczych bez przypisania jej jakiegokolwiek wyrażenia pieśni dziękczynnej. Jej rola jest podobna do roli pasterzy, którzy wielbią Boga i rozpowiadają to, co słyszeli, widzieli i czego doświadczyli (w. 36-38). W w. 27 jest wprawdzie mowa o „rodzicach” Jezusa, ale nie powinno to dziwić, gdyż po cząwszy od udania się Józefa i Maryi do Betlejem, Łukasz traktuje ich jako rodzinę, co oczywiście nie znaczy, że kwestionuje przez to dziewicze poczęcie Maryi.

Niezależnie od skomplikowanej kwestii genetycznej i jedności literackiej Łk 2,21-40, w ostatecznej wersji całość jest przejrzysta. Rozpoczyna ją narracja o obrzezaniu i nadaniu imienia (w. 21), a kończy notatka o pomyślnym rozwoju dziecka (w. 22-24). Paralelnie do opisu obrzezania biegnie prezentacja Jezusa w świątyni. Jeden i drugi opis ma identyczną formułę wprowadzającą: „a gdy się wypełniły ...” Następują dwa spotkania dziecięcia: z Symeonem i Anną,

<sup>21</sup> Gdy wypełnił się czas ośmiu dni, obrzezano Dziecię i nadano mu imię Jezus, przekazane przez anioła przed Jego poczęciem.

<sup>22</sup> Kiedy zaś minął okres ich oczyszczenia, przynieśli Je do Jerozolimy, aby Je przedstawić Panu,

<sup>23</sup> zgodnie z Prawem Pańskim: *Każde pierworodne dziecko płci męskiej będzie poświęcone Panu.*

<sup>24</sup> Składano też ofiarę z pary synogarlic albo dwóch młodych gołębi według przepisu Prawa Pańskiego.

21	–	Łk 1,59; 1,31; Mt 1,21
22	–	Kpł 12,2-4
23	–	Wj 13,2.14
24	–	Kpł 5,7; 12,8

z tym że ostatnie podobne jest w formie do narracji wydarzeniowej, bez rozwinięcia w stronę narracji bezpośredniej refleksji hymnicznej (*Benedictus*) i proroczej (słowa Symeona do matki Jezusa).

21 Przepisy co do rytuału obrzezania w 8. dniu po narodzinach chłopców widnieją już w Kpł 12,3. Jest ono znakiem przymierza Boga z Izraelem (por. 17,11-12) i warunkiem, a zarazem podstawą, przyjęcia do społeczności ludu wybranego. Podobnie jak przy Janie Chrzcicielu, obrzezanie i nadanie imienia biegną paralelnie i stanowią jeden ciąg. Tu i tam imię zostało podane wcześniej odbiorcy zwiastowania anielskiego, w wypadku Jezusa w 1,31.

22-24 Scena prezentacji Jezusa w świątyni zawiera dwa wydarzenia. Jakkolwiek jest najpierw mowa o „dniach oczyszczenia”, które dotyczą matki, głównym powodem przyścia do świątyni jest ofiarowanie męskiego potomka pierworodnego Bogu (por. Wj 13,2.12.13). Według Kpł 13,2-8 kobieta po porodzie była przez pewien czas „rytualnie” nieczysta. W wypadku chłopca okres ten trwał siedem dni, a przy urodzeniu dziewczynki – czternaście dni. Dochodzi do tego tzw. nieczystość kultyczna, tzn. matka dziecka nie mogła brać czynnego udziału w kulcie (oficjalnym – ale innego nie było) przez miesiąc lub dwa miesiące. Po upływie czasu „nieczystości” matka powinna była przedstawić się kapłanowi i złożyć ofiarę „zadośćuczynną”. Bogatsi ofiarowali zazwyczaj rocznego baranka, a mniej zamożni parę gołąbków (Kpł 12,8). To, że rodzice Jezusa ofiarowali



<sup>25</sup> W Jerozolimie mieszkał człowiek, imieniem Symeon. Był to człowiek sprawiedliwy i pobożny. Wyczekiwał on pociechy Izraela, a Duch Święty był z nim.

25 – Iz 40,1; 42,1

dar uboższych (w. 24), świadczyłyby o tym, że na pewno nie byli zamożni. Nie było jednak rygorystycznego przepisu, że „oczyszczenie się” matki musi się odbyć w świątyni jerozolimskiej. Z drugiej strony nie można Łukasza podejrzewać o to, że uprawia tu już swoistą teologię świątyni, szczególnie się zaznaczającą w jego dwudziele, na niekorzyść rzeczywistości historycznej. W każdym razie ceremonia „oczyszczenia” odbywała się przy bramie Nikanora, oddzielającej dziedziniec niewiast od dziedzińca Izraelitów.

Dwukrotnie jest to mowa o Prawie. Raz jest nazwane Prawem Mojżeszowym, w kontekście upływu dni oczyszczenia (Kpł 12,2-8), a raz Prawem Pana, z wyraźnym cytatem z Wj 13,2.12. To, że Prawo Mojżeszowe było Prawem Pana, było oczywiste. Być może, autor pragnął już bardziej podkreślić relację Jezusa do Boga-Pana i upodobnić wprowadzenie do cytatu do w. 22b: „aby je (dziecię) przedstawić Panu” (*parastēsai tō Kyriō*). Czasownik gr. właściwie oznacza nie tyle „prezentację”, ile „złożenie w darze” Jezusa Bogu. To, co Maryja otrzymała dla Boga, Jemu oddaje. Natomiast nie ma mowy o wykupie, którego żądało Prawo (Wj 13,13-16) w wypadku pierwородnego syna po miesiącu od urodzin. Procedura ta jednak nie musiała się odbywać w świątyni. Podobieństwo do 1 Sm 1,11.22-28, relacjonującego o Samuelu oddanym przez matkę na służbę świątyni, nie jest całkiem adekwatne. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby wydarzenia w świątyni uznać za historyczne. Jak widać, autora natchnionego interesowało tylko to, co w nich było istotne. Trudno też odmówić historyczności spotkaniu Symeona i Anny z nowo narodzonym Jezusem właśnie w świątyni jerozolimskiej. Należy też suponować, że autor natchniony zachował kolejność wydarzeń opierających się na tradycji, choć „oczyszczenie” i „prezentacja” nie idą na ogół w parze. W każdym razie zestawienie tych wydarzeń stworzyło lepsze wprowadzenie do wydarzeń następnych.

<sup>25</sup> Symeon otrzymał aż dwa określenia: „sprawiedliwy” i „pobożny”. Oczekiwał, jak wielu innych bogobojnych Judejczyków cza-

<sup>26</sup> Jemu Duch Święty objawił, że nie ujrzy śmierci, aż zobaczy Mesjasza Pańskiego

<sup>27</sup> Natchniony Duchem Świętym, przyszedł do świątyni. A gdy rodzice wnieśli Dzieciątka Jezus, aby postąpić z Nim zgodnie ze zwyczajem Prawa,

<sup>28</sup> on wziął Je w ramiona, wielbił Boga i mówił:

<sup>29</sup> «Teraz, o Wszechmocny Panie, uwalniasz sługę Twego w pokoju, według Twego słowa,

<sup>30</sup> albowiem oczy moje *ujrzały Twoje Zbawienie,*

<sup>31</sup> któreś przygotował *wobec wszystkich narodów,*

<sup>32</sup> *światło na oświecenie pogan i chwałę ludu Twego, Izraela».*

26	–	Wj 30,22
30	–	Iz 52,10; 46,13
32	–	Iz 42,6; 49,6; J 8,12

sów mesjańskich, pociechy [dla Izraela (*paraklēsin tou Israēl* – por. Iz 10,1; 61,2). Podobnie jak prorocy, jest wyposażony w moc Ducha Świętego.

26-28 To Duch Święty sprowadził go do świątyni, zapewniając go także o ujrzeniu Mesjasza przed śmiercią. Było to marzenie pobożnych Izraelitów, związane z wyjątkowym błogosławieństwem Bożym (por. PsSal 17,44; 18,6). Podwójne podkreślenie działania Ducha Świętego w spotkaniu z Jezusem-Mesjaszem pozwala określić także pieśń pochwalno-dziękczynną Symeona jako natchnioną. Jest ona ostatnim z czterech hymnów Łukaszewej Historii Dzieciństwa.

29-32 Poprzez podobieństwa haseł hymn jest jakby dalszym echem śpiewu aniołów w Betlejem oraz *Magnificat* Maryi. Samo-określenie Symeona jako „sługi” jest równoznaczne ze „służebnicą” Maryi z *Magnificat* (Łk 1,48). Samo wprowadzenie (*nyn* – teraz, obecnie) oznacza czas wypełnienia obietnic Bożych (por. 2,11), a w naszym wypadku danych osobiście Symeonowi, równocześnie zwalniających go z jego poprzednich obowiązków (por. 1,74), aby mógł odejść do Boga „w pokoju”. Poza osobistym życiem Symeona, całkowicie oddanego Bogu („sprawiedliwy i pobożny” – w. 25), chodzi tu także o doznanie obiecanego „zbawienia Bożego” („Twoje zbawienie” – *to sōtērion sou*). On, Symeon, mógł oglądać, doświadczyć, co

<sup>33</sup> A ojciec Jego i Matka dziwili się temu, co o Nim mówiono.

<sup>34</sup> Symeon zaś im błogosławił, a do Maryi, Matki Jego, rzekł: «On to przeznaczony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu, i na znak, któremu sprzeciwiać się będą.

34 – Jr 15,10

więcej – piastować w swoich ramionach Zbawiciela, uosobione zbawienie, obiecane i przeznaczone dla wszystkich ludzi (por. 3,6; Dz 28,28), gdyż Dziecię to jest „światłem” dla pogan (Iz 42,6; 49,6.9), a równocześnie prawdziwą chwałą (*doxa*) dla Izraela (por. Iz 46,13). Objawienie narodzin Zbawiciela pasterzom (2,11) otrzymuje w proroczych słowach Symeona rozmiary uniwersalistyczne, już zasygnalizowane w śpiewie aniołów na polach betlejemskich (2,14). Tam pokój był synonimem zbawienia, ale i jego skutkiem. W kantyku Symeona może go doznać pobożny starzec, który ma jeszcze coś do powiedzenia matce Jezusa. Wiersz 32 aktualizuje to, co czytamy w Iz 60 o czasach nawiedzenia Izraela przez Jahwe, przyrównanych do zajaśnienia światła, i o podążaniu narodów na Syjon. Teraz Mesjasz-Jezus przyszedł do świątyni jerozolimskiej, a z Nim Bóg, aby zainicjować erę swego królowania, które obejmie także narody pogańskie, a Izraelowi posłuży ku chwale.

33 Prawdopodobnie autor nie zamierza tu podkreślać konkretnego faktu, lecz prawdę teologiczną, którą zresztą powtarza. Wobec wielu objawień, które zawiera Historia Dzieciństwa, nie można pozostać obojętnym ani też nie rozmyślać nad ich zbawczym znaczeniem.

34 Druga część narracji o Symeonie rozpoczyna się błogosławieństwem dla rodziców, a równocześnie życzeniem najlepszego. Gr. termin *eulogein* oznacza bowiem jedno i drugie. Jeśli Bóg udziela błogosławieństwa, jest to związane z darem łask zbawczych (por. Eulogię w Ef 1,1-2). Po błogosławieństwie Symeon zwraca się jedynie do matki. Słowa te stoją w napięciu do poprzedniego hymnu. Tam była mowa o pokoju zbawczym – tutaj o mieczu. W ST miecz był symbolem sądu Bożego (por. zwł. Iz 8,14). W prorocztwie Symeona można zauważyć trzy podmioty. Pierwszy to sam Jezus. Spotkanie z Nim zmusza człowieka do podjęcia decyzji. Stąd to z jednej strony stanie się On powodem upadku i znakiem sprzeciwu, z drugiej zaś

<sup>35</sup> A duszę Twoją miecz przeniknie, aby na jaw wyszły zamysły serc wielu».

<sup>36</sup> Była tam też prorokini Anna, córka Fanuela z pokolenia Asera, już bardzo podeszła w latach. Żyła tylko siedem lat ze swoim mężem od panieństwa swego.

35 – J 19,25-27

wszystkim tym, którzy w Niego uwierzą i w Nim pokładają nadzieję, nie grozi upadek. Taką myśl bowiem zawierają słowa Symeona, jeśli je skonfrontujemy z proroctwem Izajasza 8,14n.: „On (Bóg) stanie się [...] kamieniem, na którym się można potknąć, skałą, przez którą można upaść [...]”, oraz z dalszym tekstem Iz 28,16: „Otóż kładę kamień węgielny na Syjonie, twardy i drogocenny, fundament mocny i pewny: Kto wierzy, nie zginie”. Całość dotyczy Izraela (drugi podmiot), któremu z przyjściem Jezusa zostały dane szanse zbawcze.

35 Wreszcie Maryja – trzeci podmiot. Z racji wprowadzenia: „i rzekł do Maryi [...]” należy w w. 35 upatrywać punkt kulminacyjny proroctwa. Równocześnie hasło „miecz” zamyka część dramatyczną i każe spojrzeć na pokojową część pierwszą. Zbawienie zostało przygotowane. Niestety, będą tacy (wielu), którzy „znak”, jakim stanie się sam Mesjasz-Zbawiciel, zlekceważą i odrzucą. Należy przypuszczać, że słowo o mieczu, który przeszyje serce Maryi (por. także Jb 20,25; Sib III 31 b), odnosi się także do odrzucenia Zbawiciela (por. Ez 14,17), który przyszedł do swojego narodu (por. J 1,11n.). Nie jest wykluczone, że w zdaniu o ujawnieniu swojej postawy względem Jezusa nie tylko tych, którzy go odrzucili, ale także tych, którzy poszli za Nim, Łukasz refleksyjnie spojrział na to, co się działo z Jezusem szczególnie na Golgocie, a z Jego wyznawcami po zmartwychwstaniu (21,12-19). To, że akcent w naszym wypadku bardziej spoczywa na stronie odrzucającej Jezusa, wynikałoby z dwukrotnego podkreślenia ich postawy, w stosunku do jednorazowego wymienienia tych, którzy dzięki Jezusowi „powstają”.

36 Po proroczych słowach Symeona Łukasz wprowadza na scenę prorokinię o imieniu Anna. Wprawdzie brak w jej wypadku wyraźnego zaznaczenia, że była napełniona Duchem Świętym, jak to miało miejsce poprzednio u Symeona (w. 25 n.), ale w zamian za to okre-

<sup>37</sup> Pozostawszy wdową, liczyła już osiemdziesiąty czwarty rok życia. Nie opuszczała świątyni, służąc Bogu w postach i modlitwach dniem i nocą.

<sup>38</sup> Przyszła w tej właśnie chwili i słaawiła Boga, mówiąc o Nim tym wszystkim, którzy oczekiwali wyzwolenia Jerozolimy.

<sup>39</sup> Kiedy wykonali wszystko, co przewidywało Prawo Pańskie, powrócili do Galilei, do swego miasta, Nazaretu.

<sup>40</sup> Dziecię zaś rosło i nabierało sił, dojrzewało w mądrości, a była z Nim łaska Boża.

40 – Mt 2,25; Łk 1,80

śla ją autor jako „prorokinię” (por. Dz 2,17; 21,9). Dostyć dokladna prezentacja jej osoby siega do wczesnych lat panieństwa.

<sup>37</sup> Wprawdzie pokolenie Aszera, z którego się wywodzila, mieszkało na północnych terenach Palestyny, ale jest możliwe, że udała się do Jerozolimy albo wraz z mężem, albo już jako wdowa. Dla autora jednak najważniejsze jest, że tyle lat oddała całkowicie służbie Bogu w wielkim umartwieniu (post i modlitwa, por. Mt 6,16-18).

<sup>38</sup> Nieco zagadkowe pozostanie zwrócenie się Anny do „wszystkich”, którzy podobnie jak ona czy Symeon wyczekiwali Zbawiciela (por. 2,25; Iz 52,3; Ps 111,9). Łukasz pragnie tu przekroczyć progi świątyni. Autor, oprócz wzmianki radości i wdzięczności Anny za łaskę spotkania Zbawiciela, wyrażonej przez zwrot „słaawiła Boga” (*anthōmologeito tō Theō*), podaje także, że „mówiła” o dziecku. Brak jednak treści tej mowy. Użyty tu czasownik *lalein* należy do kategorii słów prorockich i charyzmatu glosolalii (por. 1 Kor 12,30; 13,1), a także do przemówienia (objawienia) Bożego (por. zwł. Hbr 1,1). Wydaje się również, że Anna spełnia tu wymogi biblijnego drugiego świadka (Pwt 19,15; Mt 18,16; J 8,17; 2 Kor 13,1; 1 Tm 5,19; 1 J 5,7). Pierwsi świadkowie to pasterze – grupa. Pierwszy świadek w świątyni to Symeon. W ten sposób okres od narodzenia do prezentacji w świątyni ma świadków. Wszyscy oni na swój sposób rozgłaszali wieść o przyjściu Zbawiciela.

**Powrót do Nazaretu: 2,39-40.** Wiersze te nie tylko zamykają narrację związaną ściśle z narodzinami Jezusa, lecz także stanowią wpro-

wadzenie do następnego opisu – o 12-letnim Jezusie w świątyni. Mt w swojej Historii Dzieciństwa nie zna tego wydarzenia, a powrót Świętej Rodziny do Nazaretu miał miejsce dopiero po powrocie z Egiptu, na wyraźne polecenie anioła (Mt 2,22 n.). Zamiast sztucznych prób harmonizacji obu opisów, rozsądniej będzie je rozpatrywać pod kątem ich własnych założeń kerygmatycznych. Nie znaczy więc to wcale, że te opisy wykluczają się wzajemnie. Oprócz notatki o wierności rodziców wobec Prawa (por. 2,22) i ich powrocie do Nazaretu jest też wzmianka o samym Jezusie, o jego dorastaniu fizycznym i duchowym, o napełnianiu się dziecka mądrością wyższą (por. Łk 1,80; 1 Sm 2,26). Tę mądrość będą już podziwiali uczeni w Piśmie w dyspacie z 12-letnim Jezusem, a później Jego słuchacze przy nauczaniu w synagodze w Nazarecie (Mk 6,2). Również notatka o „spoczywaniu łaski Bożej” na Dziecku znajdzie reperkusję nie tylko w świątyni, lecz także w nazaretańskiej synagodze, co Łk 4,22 oddaje przez zwrot „słowa łaski” – *logia charitos*.

Prezentacja Jezusa w świątyni (2,21-40) składa się z kilku pojedynczych wydarzeń, przedstawionych przez Łukasza jako jedna całość, a co najmniej jako jeden ciąg. Potrafił tę całość także związać z poprzednią narracją o narodzeniu Jezusa i interpretacją tego wydarzenia (2,1-20). Opisy te trzeba zaliczyć do narracji kerygmatycznej, co jednak nie znaczy, że są wymysłem autora. Opierają się one na prastarej tradycji (lub tradycjach), gdyż środowisko pierwszej relacji i w konsekwencji redakcji nie było to samo dla poszczególnych opowiadań. Ponieważ historia tworzyła tylko podstawy dla kerygmatu, napotykamy na pewne nieścisłości (nadanie imienia zostało połączone z ceremonią obrzezania, oczyszczenie matki z prezentacją dziecka przed kapłanami, a wdowa Anna z dalekiego plemienia znajduje się w świątyni – choć to nie jest wykluczone). Łukasz nie zwraca uwagi na dokładne umiejscowienie tych wydarzeń w czasie i przestrzeni, lecz na ich wymowę kerygmatyczną. Istotne dla niego jest znaczenie imienia Jezus, ważne są też postawy oczekiwania Mesjasza-Zbawiciela przez faktyczne osoby, będące zarazem świadkami spełnienia się prorocत्व i obietnic zbawczych ST oraz zapowiedzi anioła danej Maryi i pasterzom. W wypadku Symeona i Anny Łukasz włącza samego Ducha Świętego, z którego mocy wzięło ludzki początek Dzieciątko Jezus – Zbawiciel świata. Myśli te wypowiada Symeon w proroczym natchnieniu, dotykając równocześnie bolesnej rzeczywistości odrzucenia Zbawiciela i doświadczeń, które czekają Jego matkę. W ten spo-

sób staje się ona także bohaterką dramatu zbawczego, zarysowanego już w historii Dzieciątka Jezus. Nie pominął też Łukasz motywu całkowitego zaufania Bożym planom, płynącego z postawy wiary Maryi i Józefa, opiekuna Świętej Rodziny, a w wypadku Jana Chrzcziciela – szczególnie św. Elżbiety. Ta postawa wiary cechuje także pasterzy, a następnie Symeona i Annę. Nawet jednak krótkie wzmianki o dojrzewaniu małego Jezusa są wielce pouczające. Syn Boży był dzieckiem, rozwijał się normalnie, zależny od matki ziemskiej i opiekuna danego mu przez Boga zamiast ziemskiego ojca. W jakim stopniu wraz z dorastaniem psychosomatycznym „dojrzewała” w Nim lub od „jakiegoś” początku immanentna była świadomość synostwa Bożego Jezusa, o tym Łukasz nie mówi. Jednakże w narracji o 12-letnim Jezusie w świątyni wypowie się na ten temat. Historia Dzieciństwa Jezusa stała się gruntem dalszych rozważań uwidoczniionych w różnych formach czy to w liturgii, w modlitwach paraliturgicznych, czy to w sztuce sakralnej. W Kościele zachodnim obchodzimy uroczystość Zwiastowania Pańskiego (25 marca) i święto Ofiarowania Pańskiego – „Matki Boskiej Gromnicznej” (2 lutego) – radosna część różańca poświęcona jest wydarzeniom związanym z Historią Dzieciństwa, aż do znalezienia Jezusa w świątyni. Historia – a lepiej powiedziawszy, Ewangelia – Dzieciństwa Jezusa żyje więc w świadomości chrześcijan i pobudza także dziś do jej rozpamiętywania.

**Dwunastoletni Jezus w świątyni: 2,41-52.** Narracja o 12-letnim Jezusie w świątyni jerozolimskiej obejmuje wiersze 41-51. Otwiera ją notatka o pielgrzymce do Jerozolimy na święto Paschy (w. 41), a zamyka krótka wzmianka o powrocie do Nazaretu, o matce, która rozważała to, czego była świadkiem w świątyni (w. 51), oraz o dojrzewaniu Jezusa w domu rodzicielskim (w. 52). Sama narracja osiąga punkt kulminacyjny w podwójnym pytaniu Jezusa do rodziców, w którym uzasadnia swoje pozostanie w Jerozolimie oraz odłączenie się od rodziny i najbliższych krewnych obowiązkiem Syna wobec Ojca, którym jest Bóg, wyrażonym przez greckie *dei*, powtarzające się także w zapowiedziach męki Jezusa, wszędzie tam, gdzie Jezus spełnia wolę Ojca niebieskiego. Świadomość naturalnego synostwa Bożego Jezus również zmanifestował w czasie swojej publicznej działalności (por. zwł. 8,20 par.). Przyznać trzeba, że tekst wyłamuje się nieco z mesjańskiej i soterycznej wizji poprzednich perykop (rodzice jakby nic nie wiedzieli o posłannictwie Jezusa, brak bezpośredniego nawiązania do zwiastowania anielskiego). Wydaje się więc, że pery-

<sup>41</sup> Rodzice Jego udawali się co roku do Jerozolimy na święto Paschy.

<sup>42</sup> Kiedy miał lat dwanaście, także poszli na to święto, zgodnie ze zwyczajem.

<sup>43</sup> Gdy wracali po zakończeniu świąt, Jezus pozostał w Jerozolimie, czego nie zauważyli Jego rodzice.

<sup>44</sup> W przekonaniu, że wraca z gromadą, uszli dzień drogi i szukali Go wśród krewnych i znajomych.

<sup>45</sup> Kiedy Go nie znaleźli, powrócili do Jerozolimy i tam Go szukali.

42 – Pwt 16,16; Wj 12,1

kopa o 12-letnim Jezusie w świątyni nie miała z początku związku z poprzednimi tekstami. Nie mamy jednak też powodu przypuszczać, że środowisko, w którym powstała, chciało z młodego Jezusa zrobić Boga. Błędna jest również logika tych egezetów, którzy widzą w tej perypokie tendencje harmonizujące. Miała ona uzupełnić lukę pomiędzy Historią Dzieciństwa a publiczną działalnością Jezusa. Według zaś tych uczonych, dla których naturalne synostwo Boże (jeśli nie adopcyjne) od poczęcia jest sprawą popaschalnej refleksji chrystologicznej, proces jej odtworzenia w Łukaszej Ewangelii przedstawiałby się następująco: wiara w zmartwychwstanie, związana z myślą o „uczynieniu” Jezusa „Panem i Mesjaszem” (Dz 2,36), przejście do chrztu („Tyś jest Syn mój miły”) i przemienienia („To jest Syn mój miły”), dalej przejście do dziewiczego poczęcia z Ducha Świętego i stąd prawdopodobnie do historii 12-letniego Jezusa w świątyni. Wiemy jednak, że prawdę o naturalnym synostwie Bożym Jezusa rozważano jeszcze przed Ewangeliami, i to w kategoriach ontologicznych, w prastarych hymnach chrystologicznych, sięgających czasów pierwszych formuł wiary i homologii. Można się najwyżej zastanowić nad tym, jak przebiegała praca redakcyjna Łukasza nad narracją o wydarzeniu w świątyni, która nadała mu charakter opisowego wyznania synostwa Bożego Jezusa z Nazaretu.

41-45 Według relacji Wj 3,18; 8,11-24; 10,7-11.24.25 i in. święto i ryt Paschy w plemionach izraelskich ustaliły się za czasów Mojżesza. Nawiązano prawdopodobnie do zwyczajów świątecznych



<sup>46</sup> Wreszcie po upływie trzech dni znaleźli Go w świątyni. Siedział wśród nauczycieli, słuchał ich, ale zadawał im także pytania.

<sup>47</sup> A wszyscy, którzy Go słuchali, zdumiewali się Jego mądrością i odpowiedziami.

<sup>48</sup> Widząc to, zdziwili się. Matka zaś Jego powiedziała doń: «Synu, czemuś nam to uczynił? Ojciec Twój i ja z wielkim bólem szukaliśmy Ciebie».

47 – Łk 4,22; J 7,15.46

plemion koczowniczych, wiążąc to święto ściśle z wyjściem z Egiptu. Po osiedleniu się plemion izraelskich w Kanaanie do obchodów Paschy dołączono święto niekwaszonych chlebów, tzw. praśników (Mazot), trwające przez cały tydzień. W okresie monarchii Paschę obchodzono w świątyni, a po niewoli babilońskiej w świątyni odbywała się jedynie ceremonia zabijania zwierząt ofiarnych, później zaś, w kręgu rodziny i zaproszonych gości, spożywano ofiarowanego w świątyni baranka paschalnego, kwaszone chleby, specjalnie przygotowane gorzkie zioła i wino. Od czasów Jozjasza (koniec VII w. przed Chr.) Pascha stała się także świętem pątniczym (por. Pwt 16,1-8). Każdy dorosły Izraelita (mężczyzna) był zobowiązany trzy razy w roku „stać przed Panem” (por. Wj 23,14-17) – w święto Paschy, Tygodni i Namiotów. Według tradycji rabinackiej chłopiec, który ukończył 13 lat, był zobowiązany do przestrzegania „wszystkich nakazów Tory”. Jeśli Jezus pielgrzymował z rodzicami do Jerozolimy rok wcześniej, świadczyło to o wielkiej pobożności rodziców, którzy pragnęli jak najszybciej nauczyć chłopca szanowania praw Bożych, zawartych w Prawie. Po uroczystości rodzice wracają do domu, pewni, że Jezus dołączył do „krewnych i znajomych”, gdzie z pewnością była także młodzież. Chociaż zwrot „wśród krewnych i znajomych” jest dla Łukasza charakterystyczny (por. 1,58; 14,12; 21,16; Dz 10,24), niekoniecznie należy tu widzieć znamię teologicznego napięcia.

**46-48** Rodzice szukają Jezusa wśród ludzi, a Jezus szuka Boga i z Nim przebywa, jako że Bóg jest Jego właściwym i jedynym Ojcem. Owszem, ta ostatnia myśl została przez Łukasza dobitnie wyrażona w odpowiedzi Jezusa danej rodzicom. Wydaje się, że zawiera ona dwie prawdy, które się zająbiają. Jedna to ta, że Jezus powinien

<sup>49</sup> A On im rzekł: «Dlaczego Mnie szukaliście? Czy nie wiedzieliście, że powinienem przebywać w domu Ojca mego?».

<sup>50</sup> Oni jednak nie zrozumieli tego, co im powiedział.

być w łączności stałej i ontycznej z Bogiem, a druga, że powinno Go obchodzić to, co należy do Boga. Z tej relacji ma wypływać Jego postawa i Jego czyny. Bogiem, do którego Jezus całkowicie należy, jest Jego Ojciec. Pierwsze więc słowo, które Jezus wypowiedział i które nam relacjonuje św. Łukasz, jest słowem o Ojcu, podobnie jak ostatnie słowo Jezusa, wypowiedziane z krzyża (por. Łk 23,46).

Szukanie Jezusa trwało trzy dni. Mało uzasadniona jest opinia, jakoby tu była zawarta ukryta aluzja do zmartwychwstania Jezusa. Jeśli bowiem Łukasz pragnie zwrócić uwagę na wydarzenia paschalne, to nie używa zwrotu „po trzech dniach”, lecz „w trzecim dniu” (por. 9,22; 18,33; 24,7.21.46; Dz 10,40: *tē tritē hēmera*). Znalezieniu Jezusa w świątyni towarzyszy zdziwienie. Łukasz jednak mówi o nim dopiero po przedstawieniu sceny dysputy z nauczycielami Prawa. Jezus dyskutuje z nimi jak równy z równymi. Słucha i zadaje pytania, a Jego odpowiedzi wprawiają słuchających Go w zdumienie. Są bowiem bardzo dojrzałe, jak na chłopca mającego 12 lat, i świadczą o wyjątkowej bystrości umysłu. Pierwsza więc dysputa Jezusa z uczonymi w Piśmie ma miejsce w centrum żydowskiej teologii, w samej świątyni jerozolimskiej. Prawdopodobnie scena odbyła się w portyku Salomona. Tam też później nauczali apostołowie (por. Dz 3,11; 5,12).

**49-50** Reakcja rodziców Jezusa jest inna niż uczonych w Piśmie. Ci pierwsi się dziwią, a ich pytania dotyczą spraw przyziemnych, drudzy zaś podziwiają. Łukasz jednak pozwala mówić tylko matce, jakkolwiek nazywa ona Józefa ojcem. Odpowiedź Jezusa sformułowana przez Łukasza nie pozostawia wszakże cienia wątpliwości, że Józef jest jedynie ojcem-opiekunem. Prawdziwym Ojcem Jezusa jest Bóg. Niezrozumienie słów Jezusa, wyrażone formalnie w w. 50, cechuje właściwie całą perykopę. Już w. 43b daje pośrednie sygnały w tej sprawie. Jeśli przyjmiemy, że Maryja jest Matką wiary, jak to wyraziła natchniona Elżbieta, to łatwiej nam też będzie zrozumieć, że nią pozostała, jakkolwiek w tej wierze dojrzewiała, na co wskazywałby w. 51b. Po powrocie do Nazaretu Maryja rozważa w swoim sercu wszystko to, czego doświadczyła w Jerozolimie.

<sup>51</sup> Powrócił z nimi do Nazaretu i był im poddany. A Matka Jego zachowywała w sercu wszystkie te słowa.

<sup>52</sup> Jezus zaś wzrastał w mądrości i w latach oraz w łasce u Boga i u ludzi.

51 – Łk 2,19

51-52 Słowa o „poddaniu” Jezusa nie tyle stoją w kontraście do poprzedniego zachowania się Jezusa – że bez wiedzy rodziców został w Jerozolimie i sprawił im tyle kłopotu – ile pragną ujawnić, że Jezus jest prawdziwym człowiekiem, niewyłamującym się z porządku cywilnoprawnego. Myśli te, tutaj podane w narracji, hymny chrystologiczne wyrażały teologicznie, a szczególnie hymn o kenozie i wywyższeniu Chrystusa w Flp 2,5-12. Z drugiej strony sprawą nadrzędną dla Jezusa, jako Syna Bożego, jest pełnienie woli Ojca w niebie.

Nie bez słuszności jest przypuszczenie, że pierwotne opowiadanie o pierwszym objawieniu się Jezusa w świątyni kończyło się na w. 50, a dalsze (dodane przez Łukasza) miały służyć jako obramowanie całej Historii Dzieciństwa. Zawierają one też analogie do poprzednich myśli. O Maryi (w. 51) autor powtarza to, co już mówił po odwiedzinach pasterzy. Również w. 52 nawiązuje do w. 40 oraz 1,80 (por. także 1 Sm 2,26).

Perykopę o 12-letnim Jezusie w świątyni można naświetlić z różnych stron. Rzuca się bowiem w oczy troska rodziców o dziecko, rozważanie spraw Bożych, które dla człowieka, nawet wybranego i obdarowanego łaskami, jak Maryja, nie od razu stają się jasne. Najważniejsze jednak jest to, że Łukasz wprowadza nas w samą istotę i znaczenie pragmatyczne Ewangelii w ogóle. Jezus jako Syn Boży ma jedyny prawdziwy i autorytatywny, boski mandat nauczycielski. Już tutaj jakby przygotowuje nas na głos Boży zwracający się do trzech uczniów na Górze Przemienienia: „Jego słuchajcie”. Włączając perykopę o 12-letnim Jezusie w świątyni, Łukasz z jednej strony wciąga ją w charakter i formę tej historii, która jest opisową, czyli narracyjną homologią chrystologiczną, z drugiej zaś, poprzez wyznanie przez Jezusa swojego synostwa Bożego, nadaje tej homologii podstawowy sens i znaczenie zbawcze.

OKRES PRZED PUBLICZNĄ DZIAŁALNOŚCIĄ  
JEZUSA: 3,1-4,13

Na narrację poświęconą właściwie przygotowaniu zbawczej działalności Jezusa składają się dwa segmenty. Jeden dotyczy Jana Chrzciciela, w jego roli prekursora Mesjasza 3,1-20, drugi zaś Jezusa – Jego chrztu w Jordanie (3,21-22), rodowodu (3,23-38) oraz kuszenia na pustyni (4,1-13). Jako zasadnicze źródło służył Łukaszowi Mk. Łukasz stawia Jana na progu czasów Jezusa, gdyż wraz z Nim nadszedł dopiero właściwy czas zbawczy. Na taką koncepcję wskazywałoby zakończenie historii Jana opisem jego uwięzienia oraz dopiero po nim ulokowany, jakby anarchicznie, opis chrztu Jezusa w Jordanie, bez wzmianki, że ochrzcił Go Jan (*kai Jēsou baptisthentas* – „i Jezus został ochrzczony”: 3,21). Wyznanie Jezusa jako „umiłowanego Syna” przez „głos z nieba” dotyczy wyłącznie Jego („Ty jesteś ...”). Rodowód Jezusa (3,23-38) i perykopa o kuszeniu na pustyni (4,1-13) zostały włączone pomiędzy opis chrztu i część traktującą o galilejskiej działalności Jezusa (4,14-9,50). Znaczenie teologiczne genealogii i kuszenia, jak widać, Łukasz uzależnia od deklaracji synostwa Bożego Jezusa. Działa ona najpierw wstecz, gdyż sam Ojciec potwierdza to, co Jego 12-letni Syn zadeklarował w świątyni jerozolimskiej. Głos z nieba obejmuje także to, co następuje wraz z dwoma autodeklaracjami (10,21-22.23-24) i dalszym świadectwem Ojca o Synu wobec trzech wybranych świadków na Górze Przemienienia (9,28-36). W genealogii (3,23-38) zaś Jezus zostaje zaprezentowany jako „nowy Adam” – a więc Łukasz podkreśla tu znaczenie uniwersalizmu zbawczego Jezusa, który niebawem rozpocznie publiczną działalność skoncentrowaną wokół kazania o Królestwie Bożym. A głosi je i realizuje Ten, który jest „mocniejszy” od szatana (4,1-13) i potrafi skutecznie pokonać wszelkie zło stojące na przeszkodzie eschatologicznej ery zbawczej.

## DZIAŁALNOŚĆ JANA CHRZCICIELA: 3,1-20

Publiczna działalność Jezusa zostaje przygotowana przez relację o misji Jana. Jej centrum stanowi kerygmat Jana Chrzciciela (3,7-14). I tu można zauważyć przemyślaną strukturę. Po części zawierającej kazanie oskarżające, która obejmuje w. 7b-9, i podobnie jak w kerygmacie wielkich proroków Izraela (*Drohworte*) następuje część dialogowana. Partnerami dialogu są tłumy (w. 10-11), celnicy (w.

12-13) oraz żołnierze (w. 13b-14). Część ta, uformowana przez trzy równe dwuwiersze, zawiera pytanie ze strony słuchaczy i odpowiedź Jana Chrzciciela. Pytania mają wspólny punkt kulminacyjny: „Cóż więc mamy czynić?”. Sekcję centralną okalają dwie jednostki narracyjne. Pierwszą wprowadza kazanie Jana i dialogi (3,1-6), stwarzając dla jego działalności ściśle tło historyczne (3,1) oraz tło uzasadniające jego działalność proroczą, w historiozbawczym kontekście zapowiedzi proroka Izajasza (3,2-6). Wiersz 7, wprowadzający sekcję centralną, stanowi pomost pomiędzy nią a introdukcją, równocześnie stwierdzając, że właśnie w misji Jana Chrzciciela zapowiedź została spełniona. Korespondują bowiem między sobą zwroty: „i wszyscy ludzie ujrzą zbawienie ...” (3,6) oraz „lud tłumnie wyruszył do niego (tj. Jana) ...” (3,7). Od w. 15 rozpoczyna się sekcja docelowa, która jest sumaryczną odpowiedzią na pytania grupowe: „co więc mamy czynić?”. Składa się ona z dwóch grup tematycznych. Pierwsza (w. 15-18) dotyczy problemu identyfikacji tożsamościowej, kiedy sam Jan prostuje poglądy tłumu, jakoby był on Mesjaszem, równocześnie wskazując, jaka jest różnica pomiędzy jego misją a misją Mesjasza, któremu Jan toruje drogę. Część introdukcyjną i docelową łączy motyw chrztu. Wiersze 19-20 są rodzajem ramy do całości, a łączy je z pierwszym segmentem introdukcji (w. 1-2) hasło „Herod”, który kazał Jana uwięzić. W ten sposób autor natchniony poszerzył także krąg tych wszystkich osób, których Jan wzywał do nawrócenia.

Chociaż struktura perykopy o Janie Chrzcicielu jest przejrzysta, to jednak bardziej skomplikowana jest sprawa jej genezy. Możemy wszakże wyjść od pewnych stwierdzeń. Łukasz oparł się niewątpliwie na Mk, ale podobnie jak Mt, w tym wypadku przerabia swoje źródło, i to w potrójny sposób: poszerza, uzupełnia własnymi wstawkami, a czasem skraca. Łukaszowi należy więc przypisać krótki opis sytuacji historycznej działalności Jana (3,1-21). Sekcja 2b-6 jest podobna do Mk 1,4-6, natomiast to, co w Mk jest na początku narracji o Janie (1,2-5a), zostaje pominięte. W zamian za to Łukasz opisuje krótko wystąpienie Jana, a cytat Izajasza w Łk 3,4-6 został podany w poszerzonej formie, ale służy, podobnie jak Markowi, jako potwierdzenie powołania i misji Jana. Dosłownie przez Łk 3,4b przejęty został Mk 1,3, co świadczyłoby o znajomości Marka i posłużeniu się nim jako źródłem, oczywiście w swoisty sposób. To zaś znaczy, że już tutaj pojawia się zasadnicza myśl teologiczna Łukasza: spełniają się zapowiedzi ST, nadszedł eschatologiczny czas zbawczy, a w jego przygotowaniu

**3**<sup>1</sup> W piętnastym roku panowania Tyberiusza Cezara, kiedy Poncjusz Piłat był namiestnikiem Judei, Herod tetrarchą Galilei, brat jego, Filip, tetrarchą Iturei i kraju Trachonu, Lizaniasz tetrarchą Abileny,

bierze główny i bezpośredni udział prorok Jan Chrzciciel. Do tego stwierdzenia widocznie już Łukaszowi nie było potrzebne rozwinięcie wątku chrztu w kierunku historycznym, gdyż prawdziwy chrzest ma dopiero nastąpić. Może dlatego Łukasz opuszcza Markowy opis udzielenia chrztu tłumom (por. Mk 1,3 = Mt 3,5.6). Brak także notatek o ascetycznym trybie życia Jana (por. Mk 1,6). Kazanie pokutne (Łk 3,7-9) pochodzi ze źródła Q. Jedno i drugie znajduje się w Mt 3,4-12. Wskazania pokutne dla poszczególnych grup ludności (Łk 3,10-14), przygotowane przez poprzednie dwa wiersze (8-9) o owocach, należą do S (*Sondergut*) Łukasza. Łukaszowi także należy przypisać wprowadzenie (3,15) do proklamacji o Mesjaszu (3,16-17), pochodzącej po większej części z Q. Zdanie o „mocniejszym” i przeciwstawienie: „chrzest z wody – chrzest ogniem i Duchem” wzięte są z Mk 1,7.8. Obramowanie końcowe (3,18-20) stanowi zestawienie Mk i Q.

1-2a Historia zbawienia ma swoje ramy i punkty szczytowe. Mimo że akcent położony jest na zbawienie, to dokonuje się ono w konkretnym czasie. Historycznym punktem orientacyjnym dla początków zbawczej działalności Jezusa jest 15. rok panowania cesarza Tyberiusza. Wprawdzie na widownię wstępuje Jan Chrzciciel, ale jako zwiastun Mesjasza, a więc data historyczna dotyczy także Jezusa. Podanie ram historycznych przez Łukasza nie jest jednak absolutną nowością. Wiele ksiąg prorockich włącza działalność wielkich charyzmatyków ST w konkretną sytuację historyczną (por. Iz 1,1; Jr 1,1-3; Ez 1,1-3; Oz 1,1; Am 1,1; Mi 1,1; So 1,1; Ag 1,1; Za 1,1). Łukasz, rozpoczynając orientację historyczną od monarchy rzymskiego, pragnie osiągnąć podwójny cel. Wymienione po nim osoby są zależne od Rzymu. Historia zbawienia sięga więc poza granice małej Palestyny. Pewien problem stanowi dokładne określenie daty panowania cesarza. We wschodniej części Imperium Romanum rok cywilny rozpoczął się 1 października. Tyberiusz wstąpił na tron 19 sierpnia, po śmierci Augusta w roku 14. Czas do 30 września tego samego roku liczył się jako pierwszy rok panowania. W takim wypadku 15. rok urzędowania Tyberiusza obejmuje czas od 1 października do 30 września 28 roku. Najprawdopodobniej

<sup>2</sup> za arcykapłanów Annasza i Kajfasza zostało skierowane słowo Boże do Jana, syna Zachariasza, gdy przebywał na pustyni.

<sup>3</sup> Przeszedł tedy całą krainę nadjordańską, głosząc chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów,

- 2        –     Jr 1,2; Oz 1,1  
3        –     Łk 1,80; Mt 3,2

ten sposób datacji stosuje także Łukasz. Wzmianka o kolejnych osobach po cesarzu idzie po linii politycznej: najpierw Piłat, potem Herod i Filip. Wyszczególnione terytorium, nad którym sprawowano władzę, to królestwo Heroda Wielkiego (por. Łk 1,5). Jak wiadomo, po jego śmierci (4 r. przed Chr.) podzielono królestwo pomiędzy jego trzech synów. W roku 6 po Chr. Judea, łącznie z Samarią, stała się prowincją rzymską, podporządkowaną namiestnikowi rzymskiemu. Był nim w latach 26-36 po Chr. właśnie Poncjusz Piłat (Pontius Pilatus). Zarówno Herod Antypas, jak i jego brat Filip noszą tytuł tetrarchy (dosł. rządcą jednej czwartej – *tetera* – poprzedniego państwa), otrzymali tylko jedną część w spadku po śmierci Heroda Wielkiego (37-4 r. przed Chr.). Widocznie Łukasz uważał Abileny za terytorium żydowskie, skoro także Lizaniasz nosił tytuł tetrarchy. Faktycznie jednak za czasów Łukasza w Abilenach panował Herod Agryppa II, prawnuk Heroda Wielkiego. Oprócz władzy cywilnej Łukasz wymienia także dwóch przedstawicieli najwyższej władzy duchownej. Annasz piastował urząd najwyższego kapłana w latach 6-15 po Chr., a jego zięć, Kajfasz, od roku 18 do 36 po Chr. Mieli oni także swój udział w procesie Jezusa (por. J 18,13).

**2b-3** Miejszem powołania Jana była pustynia, gdzie niejedno wołanie Boga spotkało Jego wybrańców (Wj 3,1-14; por. także Łk 4,1-13). Miejszem działalności Jana jest cała okolica nad Jordanem (*pasān perichōron*). Z tego zwrotu wynikałoby, że albo Jan nie miał stałego miejsca chrztu nad Jordanem, albo Łukasz go nie znał. Treścią kazania Jana jest „chrzest nawrócenia (*baptisma metanoiās*) na odpuszczenie grzechów”. Rytualne obmycia i zanurzenia były również praktykowane w religiach politeistycznych. Stanowiły one także ważny element w życiu religijnym Izraela, a szczególnie były pielęgnowane wśród Esseńczyków. Znany także jest chrzest prozelitów. Łukasza jednak mniej interesuje zewnętrzny przebieg chrztu Janowego (obmycie – zanurze-

<sup>4</sup> jak było napisane w księdze mów proroka Izajasza:  
*Głos wołającego na pustyni:  
 Przygotujcie drogę Pańską  
 prostujcie ścieżki Jego.  
 Każda dolina niech będzie wypełniona,  
<sup>5</sup> a każda góra i pagórek zrównane,  
 drogi kręte wyprostowane,  
 a nierówne – wygładzone.  
<sup>6</sup> I wszyscy ludzie ujrzą zbawienie Boże.*

4 – Iz 40,3.5; J 1,23

nie?), bardziej zaś jego skutki wewnętrzne. W jakim stopniu mamy tu do czynienia z antycypacją wylania Ducha zapowiedzianego przez charyzmatyków ST (Ez 36,25-27; Ps 51,4.9-14), które miało miejsce dopiero w Kościele apostołskim (Dz 2,32 n.), trudno rozstrzygnąć. Na pewno jednak chrzest Janowy stał się widocznym symbolem przemiany wewnętrznej, do której wszakże potrzebne było spełnienie warunków, o jakich mówią ww. 7-14. Z tekstu wynikałoby, że chodziło głównie o gotowość porzucenia tego, co dotychczas było grzeszne i niegodne, oraz podjęcia uczciwego postępowania wobec Boga i ludzi. Czy i w jakiej mierze przez taką gotowość osiąga się rzeczywiście odpuszczenie grzechów, tego nie można chyba jeszcze mierzyć kategoriami sakramentalnymi NT i Kościoła, lecz bardziej w kategoriach przebaczenia win przez Boga, o czym przecież mówi także ST. Chrzest w Jordanie jest ostatnim przygotowaniem do eschatologicznych czasów zbawczych, które niebawem nastąpią. Tę myśl zresztą wyrażają słowa Jana o chrzcie ogniem i Duchem Świętym, którego udzieli „mocniejszy” od Jana (w. 16). Skoro według św. Pawła chrzest został w sposób symboliczny zapowiedziany w historii Izraela (por. 1 Kor 10,1-4), i to szczególnie w kontekście wyjścia z Egiptu, to chrzest Janowy może mieć odniesienie także do tego wydarzenia. Inna sprawa, czy Łukasz takie odniesienie widział.

4-6 Łukasz poprzednio przejął sformułowanie „chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów” z Mk 1,4. Nie nawiązuje już jednak do dalszej notatki Marka o masowym przybyciu Judejczyków do Jana (Mk 1,5 = Mt 3,5) ani do opisu ubrania i pożywienia, charakteryzującego Jana jako wyjątkowego ascetę (Mk 1,6 = Mt 3,4). Dla Łukasza



<sup>7</sup> Mówił więc do tłumów, które przychodziły, aby dali się ochrzcić przez niego: «Plemię żmijowe, któż wam podpowiedział, jak uciec przed przyszłym gniewem?

<sup>8</sup> Wydajcie więc owoce godne opamiętania i nie wmawiającie sobie: „Ojca mamy Abrahama”, bo powiadam wam, że Bóg z tych kamieni może wzbudzić dzieci Abrahamowi.

<sup>9</sup> Siekiera bowiem jest już przyłożona do korzenia drzew. Każde drzewo, które nie wydaje dobrego owocu, będzie wycięte i w ogień wrzucone».

widocznie ważny jest kerygmat typu przygotowawczego. Łukasz opiera go na proroctwie Izajasza, które też uroczyście wprowadza i niemal dosłownie cytuje (Iz 40,3-5). Pierwotny kontekst (*Sitz im Leben*) tego tekstu wiąże się z powrotem Izraela z niewoli babilońskiej, stanowiącym przełom w historii narodu wybranego, a równocześnie zwiastującym początek nowej ery zbawczej. Tekst ten wyraża dwie zasadnicze myśli: nawołuje do nawrócenia, któremu jako skutek towarzyszyć będzie powszechne zbawienie Boże.

7-9 Początek wiersza siódmego, mówiący o przybyciu tłumów, służy właściwie jako wprowadzenie do mowy pokutnej. Jej myśl zasadnicza skupia się wokół nieuzasadnionej pewności zbawienia z tej racji, że jest się członkiem narodu wybranego i potomkiem Abrahama. Obraz o wzbudzeniu Abrahamowi potomstwa z kamieni wzięty jest z Iz 51,1-2. W kontekście wystąpienia Jana nabiera jednak specyficznego znaczenia. Nie związki krwi czy przynależność rodowa są istotne dla Boga, lecz gotowość do zejścia ze złej drogi. Łukasz przejął kazanie pokutne z Q, o czym świadczy paralelny tekst Mt 3,7-12. W relacji Mt 3,7 jednak przychodzi do chrztu „wielu spośród faryzeuszy i saduceuszy”. Do nich w Mt odnoszą się ostre słowa potępiające: „plemię żmijowe”. W Łk jednak przychodzą „tłumy” (za Mk 1,3; por. Mt 3,5), do których nie bardzo pasują epitety przejęte z tradycji o Janie Chrzcicielu zawartej w Q. Te ostre sformułowania także nie pozwalają w leksemie „tłumy” (*ochloi*) widzieć akcentów proklezjalnych w sensie początku nowego ludu Bożego, który przez Jana zostaje przygotowany na przyście Mesjasza. Nadto ostrzegające jest ukierunkowanie kazania, że nikt nie uniknie sądu, jeśli się nie nawróci. W każdym razie zwrot „plemię żmijowe” w Piśmie św. równa się wyrokowi potępiającemu

<sup>10</sup> A tłumy go pytały: «Cóż więc mamy czynić?».

<sup>11</sup> On, odpowiadając im, powiedział: «Kto ma dwie suknie, niechaj da temu, który nie ma, i kto ma pożywienie, niechaj podobnie postąpi».

<sup>12</sup> Przychodzili też celnicy, by się dać ochrzcić. Oni również go pytali: «Co mamy czynić?».

<sup>13</sup> Odpowiedział im: «Nie pobierajcie nic więcej ponad to, co wam ustalono».

(por. J 8,44; Wj 4,22; Oz 11,1; Iz 1,2 i inne). Jeśli Łukasz świadomie tak określił „tłumy”, to pod wpływem słów groźby płynącej z ust Jana, szczególnie w w. 9. Jeśli padają takie słowa groźby o nieuniknionym i nadchodzącym sądzie – przecież „siekiera do korzeni drzew jest już przyłożona” – to widocznie brak wśród tłumów autentycznej skruchy. Sama skrucha jednak, według Jana, nie wystarczy. Muszą jej towarzyszyć czyny, co wyraża zwrot o „owocach”. Niemniej jednak celem kazania pokutnego Jana jest nawoływanie do nawrócenia i dobrych czynów.

**„Kazanie stanowe” Jana Chrzciciela: 3,10-14.** Najprawdopodobniej mamy tu do czynienia z własnym materiałem Łk. Brak w Mt nie świadczy o tym, że Mt, korzystając z Q odnośnie do tradycji Janowej, fragment ten pominął. Zresztą tematyka „kazania stanowego” mieści się jak najbardziej w Łukaszej opcji socjalnej o sprawiedliwości społecznej i jest rozwinięciem poprzednich upomnień Jana, z tym że po pytaniach słuchaczy można zauważyć, że przejęli się oni jego słowami.

**10-11** Pierwsza grupa pytających to lud. W pytaniu „co mamy czynić?” widać gotowość do skruchy i nawrócenia. Podobnie rzecz się miała w Zielone Świąta po przepowiadaniu Piotra, kiedy także postawiono to samo pytanie (Dz 2,3). Jan nie wymaga heroicznych czynów. Odpowiedź jego celuje w świadomość socjalną każdego człowieka, która ma pobudzić do dobrych uczynków, szczególnie wobec ubogich. Kto bowiem nie ma się w co przyodziać ani nie ma nic do jedzenia, ten jest naprawdę biedny (por. bardziej radykalne żądania w Łk 6,29).

**12-13** Druga grupa to celnicy. Zauważa się tu dwa nowe elementy treściowe, w stosunku do poprzedniej grupy. Celnicy przy-

<sup>14</sup> Pytali go również żołnierze: «A my, co mamy zrobić?». Odpowiedział im: «Nad nikim się nie znęcajcie i od nikogo nie wymuszajcie, lecz zadowalajcie się należnym wam żołdem».

szli, aby dać się ochrzcić. Nie można poprzedniej grupie odmówić takiej intencji, która związana jest z pytaniem „co mamy czynić?”. Z identycznym mamy i tutaj do czynienia. Jednakże celnicy zwracają się do Jana jako do nauczyciela (*didaskale*), tylko oni. Może to oznaczać, że celnicy w autorytatywnym wystąpieniu i profetyckim pouczeniu widzą w nim nie tylko proroka, lecz także mistrza, któremu trzeba dać posłuch. Pewne jest jednak, że grupa uczniów Jana Chrzciciela, twórców tradycji o nim, uważała go za swojego mistrza. Jan, podobnie jak później Jezus (por. Łk 19,2-10), patrzy na dobrą wolę celników, a nie ocenia ich w kategoriach obiegowych, tak jak to czynili faryzeusze, uważając ich za grzeszników, których trzeba unikać (por. Mt 9,10; 11,19). Celnicy, którzy pobierali cło w imieniu władz rzymskich i często dopuszczali się nadużyć, podwyższając stawki celne, otrzymują odpowiedź godzącą w ich niesprawiedliwe i krzywdzące postępowanie. Upomnienie Jana jest umiarkowane. Nie żąda on rzucenia zawodu stwarzającego pokusę do nadużyć, lecz uszanowania drugiego człowieka, bez wyrządzenia mu najmniejszej krzywdy.

<sup>14</sup> Trzecia grupa to żołnierze (*strateuomenoi*). Nie wiemy, czy Łukasz ma na myśli żołnierzy rzymskich, wśród których byli także prawi i religijni poganie (por. Dz 10), czy żydowskich najemników Heroda Antypasa, do którego należały tereny na wschód od Jordanu (por. *Flav. Ant.* XVII 8,3). Także oni na pytanie, co należy czynić, otrzymują odpowiedź skierowaną przeciw nadużyciom w ich zawodzie, którymi bywają: gwałt, ucisk, znęcanie się, plądrowanie, rabowanie i podobne czyny krzywdzące drugiego i niewinnego człowieka. Recepta Jana na uniknięcie tego wszystkiego jest ogólna, ale zasadnicza: zadowolić się swoim żołdem. Jakże podobnie brzmią słowa św. Pawła, który również, zwracając się do poszczególnych grup społecznych, oświadcza: „Niech każdy tak postępuje, jak Pan mu wyznaczył i do czego go Bóg powołał. Tak właśnie nauczam we wszystkich Kościołach” (1 Kor 7,17; por. także Mi 6,6-8).

<sup>15</sup> A gdy lud wciąż oczekiwał i wszyscy w sercach rozważali, czy może Jan jest Mesjaszem,

<sup>16</sup> on sam im wyjaśnił: «Ja chrzczę was wodą, ale przychodzi mocniejszy ode mnie, któremu nie jestem godzien rozwiązać rzemyka u sandałów. On będzie was chrzczył Duchem Świętym i ogniem.

<sup>17</sup> W rękę trzyma On wiejadło, by oczyścić klepiska swoje i zebrać pszenicę do spichlerza, a plewy spalić w ogniu nieugaszonym».

**Proklamacja Mesjasza przez Jana Chrzciciela: 3,15-17.** Wprowadzenie do proklamacji mesjańskiej (w. 15-17) może pochodzić od Łukasza, który pragnął stworzyć przejście literackie i tematyczne do w. 16b-17. Te wiersze znów stanowią kombinację dwu zasadniczych źródeł Łk, czyli Mk i Q. Z Q wzięta została wzmianka o chrzcie wodą (w. 16a). Także notatka o chrzcie ogniem przez „mocniejszego” pochodzi z Q, gdzie podobnie jak w Łk, została już połączona z motywem pneumatologicznym chrztu (por. Mt 3,11). Ten znów występuje w Mk 1,8 samotnie. Jest więc możliwe, że przepowiedanie Jana nie zawierało motywu pneumatologicznego i motyw „chrztu ogniem” byłby kontynuacją głównego wątku tematycznego mowy Jana, mianowicie nieuniknionego sądu Bożego (por. 3,9). Tradycja wczesnochrześcijańska w takim wypadku dodała do chrztu ten element, który jest mu właściwy, czyli zstąpienie Ducha Świętego. Motyw o sędzie znajduje zresztą kontynuację w alegorii zawartej w w. 17, również wziętej z Q (por. Mt 3,12).

Z Mk 1,7 pochodzi metafora „rozwiązania rzemyków” jako znaku pokory i uznania godności Mesjasza (w. 16b; por. J 1,27). Łukasz natomiast opuszcza słowa o Chrystusie „idącym za mną”, stanowiące zarówno w Mt 3,11, jak i w Mk 1,7 nieodzowną część zwrotu o „mocniejszym”, może dlatego, że *opisō mou* jest formułą powołaniową używaną przez Jezusa przy powołaniu uczniów (por. Mk 1,6.10 i inne), a Łukasz pragnął uniknąć nieporozumienia. Jeśli tytuł „mocniejszy” należy widzieć w kontekście ST, w którym jest określeniem Boga (Pwt 10,17; 2 Krl 22,32n: LXX; 2 Mch 1,24; Ap 18,8), to tym bardziej kłóciłby się ze zwrotem powołaniowym.

15-17 Kazanie Jana spowodowało u tłumów pytanie „w sercach” (*en tais kardiais*), czy przypadkiem nie jest on Mesjaszem. W J 1,19 n.

<sup>18</sup> Wiele też innych pouczeń udzielał ludowi i głosił mu dobrą nowinę.

delegacja Żydów pyta Jana o to wyraźnie. W Łk odpowiedź nie jest personalna, lecz rzeczowa. Jan odróżnia swój chrzest od chrztu „mocniejszego”. Łukasz czyni tu aluzję do Chrystusa i chrztu Duchem Świętym w Zielone Świąta (por. Dz 1,5). Jednakże „ogień” w Dz 2,3 – dosłownie: „języki jakby z ognia” – służy tylko jako metafora. Znaczenie zbawcze, które przypisywał Jan mocy ognia (gdyż chyba tylko o ogniu mówił), należy jednak wiązać z Chrystusem. Wtedy na pewno chodziłoby o oczyszczający sąd dla tych, którzy się nawrócili (por. Mł 3,2 n.). Podwójna metafora o rolniku, który przesiewa pszenicę, aby ziarno przenieść do stodoły, a plewy spalić, sugeruje taką myśl. Równocześnie jednak wyraża wyrok potępiający. „Ogień nieugaszony” świadczyłby o wiecznej karze (por. Iz 66,24; Mk 9,48). Ogień miałby tu więc dwa znaczenia, w w. 16 pozytywne-zbawcze, gdyż stanowi z Duchem Świętym jedną parę pojęciową, a w w. 17, ze względu na bliższe określenie, znaczenie pozytywne jest wyraźnie wykluczone.

18 Zakończenie zredagowane przez Łukasza mówi tylko ogólnie o Janie Chrzcicielu, że „wiele też innych (*hetera*) pouczeń udzielał”. Należy przypuszczać, że Łukasz wybrał to, co było najistotniejsze dla katechezy chrzcielnej adresatów Ewangelii. Nie jest wykluczone, że uściślenie chrystologiczne, znajdujące się jedynie w 3,15 n. (por. Mk 1,7), pochodzi z chrześcijańskiego przekazu tradycji o Janie Chrzcicielu. W źródle Q mogło ono nie być dobrze widoczne (3,7b-14; por. 7,18-23), a jak wynika z Dz 19,3 n., nie było z początku powszechnie znane.

Perykopa o Janie Chrzcicielu i jego kazaniu pokutnym porusza właściwie trzy sprawy, aktualne także dzisiaj. Pierwsza to odpowiedzialność za powołanie i wypełnienie przykazań Bożych. Jan jest świadom swojej roli. Jest on „mocny” przed Bogiem, ale przygotowuje tylko drogę „mocniejszemu”. Czyni to z całą powagą i pokorą. Druga sprawa to treść jego przepowiadania pokutnego. Uświadamia ono i nam dzisiaj, że jesteśmy grzesznikami i że nawrócenie jest właściwie procesem, nawet gdyby w naszych oczach już się dokonało przez chrzest i dar Ducha Świętego. Trzecia sprawa to konieczność traktowania zbawienia na serio. Kazanie Jana dąży do zbawczego skut-

<sup>19</sup> A tetrarcha Herod, karcony przez niego z powodu Herodiady, żony swego brata, i z powodu innych przestępstw, których się dopuścił,

<sup>20</sup> dopełnił tego wszystkiego, wtrącając Jana do więzienia.

ków, ale jest również ostrzeżeniem przed zbytnią ufnością we własne siły.

**Uwięzienie Jana Chrzciciela: 3,19-20.** Jak już stwierdzono, tradycję o Janie Chrzcicielu Łukasz zaczerpnął szczególnie z Mk i Q; odzwierciedla ją także Mt. Jednakże w sposób odmienny od tych źródeł Łukasz kończy opis działalności Jana. Owszem, widać tu echa Mk 1,14 oraz Mk 6,17-29 = Mt 14,3-12. U podstaw tej skrótovej notatki o uwięzieniu Jana stoją chyba tendencje teologiczne. Na pewno Łukasz wiedział o tragicznej śmierci Chrzciciela, co wynika z 3,19b oraz z 9,7-9. Pragnął jednak opisać dzieje Jezusa, a w nich wypełnienie misji Jana, którą zresztą dostatecznie wyeksponował. Mniej prawdopodobne jest, że Łukasz nie chciał popełnić błędu Marka, który uważał tetrarchę Filipa za poprzedniego męża Herodiady (Mk 6,17). Stąd to Łk 3,19 wspomina bezimiennie tylko o „bracie” tetrarchy Heroda.

**19-20** Można by w. 18 podciągnąć pod narrację o uwięzieniu Jana, gdyż jego powodem był kerygmat, który Jan głosił jako dobrą nowinę (*euaggelizestai*). Bardziej jednak chodzi o podsumowanie poprzedniej części, którą wiąże z w. 18 szczególnie hasło „lud” (*laos*), który przybył, aby przyjąć chrzest. Herod takich zamiarów nie miał, wręcz odwrotnie. Jak wiemy z dokładniejszej relacji Mk, poważną rolę w postanowieniu Heroda odegrała żona jego brata, z którą współżył. Zdaniem Józefa Flawiusza (*Starożytności*, XVIII 5, 2) tetrarcha uwięził Jana w twierdzy Macheront nad Morzem Martwym, bojąc się rozruchu ludu. Jest to opinia odmienna od relacji NT i raczej trzeba się liczyć z mylnymi informacjami Józefa, których zresztą nie brak w jego dziełach. Jan dzieli los wielkich charyzmatyków ST. Także Eliasz występował odważnie przeciw Achabowi, karcąc jego haniebny czyn wobec Nabota (1 Krl 21,17-25).

Mamy przed sobą typowy przykład zagłuszania sumienia. Jeśli ktoś je porusza, najlepiej go usunąć, by nie mógł przeszkadzać w dalszym grzesznym postępowaniu. Całkowicie jednak nie da się zagłuszyć sumienia. Choć przygaszone, będzie się odzywało.

<sup>21</sup> Gdy zaś cały lud przystępował do chrztu, także Jezus przyjął chrzest. A kiedy się modlił, otworzyło się niebo,

<sup>22</sup> a Duch Święty zstąpił na Niego w postaci cielesnej jakby gołębiczy. Z nieba zaś odezwał się głos: «Tyś jest Syn mój umiłowany, w którym mam upodobanie».

22 – J 1,32-34; Ps 2,7

#### JEZUS U PROGU SWOJEJ DZIAŁALNOŚCI ZBAWCZEJ: 3,21–4,13

Podczas gdy w Q i w Mk dwa wydarzenia poprzedzają publiczną działalność Jezusa i stoją w ścisłej relacji do siebie, tj. chrzest Jezusa, łącznie z proklamacją Jego synostwa Bożego (Łk 3,21-22), oraz zwycięstwo nad szatanem na pustyni (Łk 4,1-13), Łk włącza pomiędzy te sceny genealogię Jezusa, sięgającą aż po Adama, pierwszego człowieka (3,23-38). Łukasz pragnie w ten sposób podkreślić uniwersalny charakter działalności Jezusa, obejmującej cały rodzaj ludzki.

**Chrzest Jezusa: 3,21-22 (Mk 1,9-11; Mt 3,13-15).** We fragmencie 3,21-22 akcent spoczywa na trzech wydarzeniach, które miały miejsce po chrzcie Jezusa, i to w jednym, zwartym zdaniu.

21-22 Łukasz nie opisuje jakiegoś oddzielnego aktu chrztu Jezusa, lecz łączy go z chrztem „całego ludu”. Być może, przyświecała mu idea solidarności Jezusa z ludem. Inaczej sprawa wygląda w Mt 3,13-15, gdzie ponadto chrzest Jezusa poprzedza dialog nawiązujący do roli służebnej Jana. Łukasz raczej wyeksponował to, co nastąpiło po chrzcie. Zarówno w Mt, jak i w Mk brak motywu modlitwy. Trzeba jednak powiedzieć, że Łukasz wprowadza ten motyw przy ważnych wydarzeniach, jak np. po uzdrowieniu trędowatego człowieka (5,16) przed wyznaniem mesjańskim Piotra (9,18) lub przed swoim Przemienieniem (9,28). W związku z chrztem i modlitwą, które to wydarzenia łączy spójnik *kai*, następuje „otwarcie się nieba”. Łukasz posługuje się czasownikiem *anoigein*, nie mającym zabarwienia apokaliptycznego, jak *schizein* w Mk 1,9. Nadto Łukasz używa lp. (niebo) zamiast semickiej formy lm. którą zachowuje zarówno Mk, jak i Mt. Podczas gdy Mk mówi tylko o zstąpieniu Ducha, a Mt o zstąpieniu Ducha Bożego, Łukasz pragnie to wydarzenie skonkretyzować, mówiąc o „zstąpieniu Ducha Świętego” w postaci cielesnej (*sōmatikō eidei*), jak (*hōs* – lub niby) gołębicza (*peristeran*),

na niego (*ep' auton*). Mk natomiast poprzez *en auton* – „w Niego” – podkreśla bardziej ontyczną łączność Ducha Świętego z Jezusem. Otwarcie się nieba należy do scenerii objawieniowej i oznacza umożliwienie wglądu w sferę Bożą wizjonerom (por. Ez 1,1; Ap 4,1). Czy Łukasz nawiązuje do Iz 63,19 (wołania o „otwarcie się nieba”), nie jest pewne. Zstąpienie Ducha ma swoje preambuły w ST. Został On obiecany władcy z korzenia Jessego (Iz 11,2) oraz „Słudze Jahwe” (Iz 42,1). Nie brak też tekstów, które zstąpienie Ducha łączą mniej z konkretną osobą, a bardziej z czasem eschatologicznym (Jo 3,1 n.; Lb 11,29; Ez 2,3 nn.; 3,5 nn.). Za czasów Jezusa niektóre grupy żarliwych Żydów były przekonane, że nastąpiła era zastoju działalności Ducha Bożego. Zostanie ona wznowiona wraz z przyjściem prawdziwego proroka na końcu czasów (1 Mch 4,46; 14,41). Oczywiście, Łukaszowi nie są też obce doświadczenia Ducha Świętego pierwotnego Kościoła, czego wymownym wyrazem są Dzieje Apostolskie. Przez wyjątkową obrazowość zstąpienia Ducha na Jezusa Łukasz zapewne pragnął zaznaczyć fakt tego wydarzenia oraz możliwość jego zauważalności. Trudno jednak dociec, jaka symbolika gołębiczy przyświecała Łukaszowi, gdyż jest ona bogata: Duch Boży unosił się nad wodami przy stworzeniu świata; czasem głos Boży bywał porównany do gruchania gołębia; przedstawiała także duszę ludzką, jako element ożywiający człowieka; była też symbolem mądrości.

Trudno też ustalić dokładny tekst „głosu z nieba”. Lekcja „dzisiaj cię zrodziłem” (por. Ps 2,7 LXX; Dz 13,13; Hbr 1,5; 5,5) jest lekcją trudniejszą (*lectio difficilior*) i według reguł krytyki tekstu ma pierwszeństwo. Współcześni komentatorzy jednak obstają przy lekcji: „w Tobie mam upodobanie”. Tak bowiem referuje Mk za Iz 42,1 LXX (por. Mt 12,18; 17,5; 2 P 1,17). Jeśli więc większość kodeksów i wiele minuskułnych czyta jak Mk, trzeba by się liczyć z upodobnieniem do jego lekcji: *en soi eudokēsa*. Akcent głosu z nieba spoczywa niewątpliwie na deklaracji hiocentrycznej: „Tyś jest Syn mój umiłowany” – *Sy ei ho hios mou ho agapētos*. Jeśli na pewno tak jest, to sprawa cytatu jest tylko dopełnieniem i nie odgrywa pierwszorzędnej roli chrystologicznej, czy przyjmie się cytat z Iz 42,1, czy z Ps 2,7, który jednak w Dz 13,33 w przemówieniu Pawła z Antiochii Pizydyjskiej ma zastosowanie paschalne. Łukasz wszakże referuje głos Boży do Jezusa, podobnie jak Mk, w sposób bezpośredni: „Tyś jest...”, podczas gdy Mt 3,17 prezentuje wersję pośrednią: „Ten



jest ...”. Bezpośrednia proklamacja nie znaczy jednak, że nikt inny oprócz Jezusa nie słyszał głosu Bożego.

Autorzy negujący naturalne synostwo Boże Jezusa także tę deklarację ograniczają do ogłoszenia Jezusa Mesjaszem, którego „Duch Boży”, przepowiedziany przez proroków, wyposaży w dary potrzebne do wypełnienia misji zleconej Mu przez Boga. Trzeba jednak wziąć pod uwagę, że przydomek „umiłowany” (por. Rdz 22,2) wskazuje na to, że tytuł „Syn” nie oznacza tylko urzędu mesjańskiego króla, jak w Ps 2,7. Nawet jeśliśmy przyjęli, że świadomość naturalnego synostwa Bożego Jezusa „dojrzała”, to dla Łukasza, towarzysza Pawła, i dla okresu redakcji Ewangelii nie było już co do tego wątpliwości, nie mówiąc już o wcześniejszych wyraźnych świadectwach, np. hymnach chrystologicznych czy wyznaniach Pawła w Ga 1,16; 4,4. Deklaracja synostwa Bożego Jezusa stoi na jednej linii z zapowiedzią anioła, kim będzie to dziecko (1,34), z tym że zapowiedź, która się spełniła przez poczęcie Jezusa z Ducha Świętego i Jego narodzenie, zostaje uroczyście proklamowana przez samego Boga. Brak nawiązań do jakichś przeżyć Jezusa czy przekazanych Mu wiadomości, czyli historii powołania i namaszczenia Go na Mesjasza, przenosi nas w sferę prawdy i rzeczywistości transcendentnej. Jezus jest prawdziwym Synem Bożym, poczęty z Ducha Świętego, a w czasie chrztu w sposób szczególny Nim napełniony (por. Dz 10,37) i wyposażony w dary niezbędne w działalności zbawczej.

Niewątpliwie chrzest Jezusa stoi u podstaw chrztu chrześcijańskiego, łącznie z przywilejami, w których Jezus partycypował. Są także różnice. Ten, który był bez grzechu, przyjął chrzest na odpuszczenie grzechów. Ta solidarność z nami została w Łukasowym opisie chrztu Jezusa szczególnie wyeksponowana, gdy Syn Boży przyjął chrzest z „całym ludem”. Chrzest Jezusa symbolizował Jego uniżenie (por. Mk 10,38). My, poprzez odpuszczenie grzechów i otrzymanie Ducha Świętego, zostajemy wywyższeni do godności dzieci Bożych, do tego, czym Jezus był od wieków. Chrzest Jezusa stanowi także podstawę do głębokich refleksji nad tajemnicą Trójcy Świętej. Wziąwszy pod uwagę preambuły pneumatologiczne ST, jawi się tu prawda o Duchu Świętym jako osobie stojącej u wszelkiego początku: stworzenia świata, poczęcia Jezusa, Jego działalności zbawczej, początku Kościoła, a także u początków naszego dzieciństwa Bożego, od momentu chrztu św. Gdy zaś grzech je zaciemni, znów potrzeb-

<sup>23</sup> Jezus, gdy rozpoczynał, miał około trzydziestu lat. Uważano Go za syna Józefa, syna Helego,

ny jest Duch Święty, aby nas uświęcić: „weźmijcie Ducha Świętego, komu odpuszcicie grzechy, są im odpuszczone”.

**Pochodzenie ziemskie Jezusa: 3,23-38 (Mt 1,1-17).** Wspomniano już, że Łukasz włącza pomiędzy opis chrztu Jezusa (3,21-22) i kuszenia na pustyni (4,1-13) genealogię ziemską Jezusa. Nawiązuje ona jednak ściśle do deklaracji synostwa Bożego i stanowi odpowiedź na pytanie, kim właściwie jest ten człowiek, który jest umiłowanym Synem Boga. Dlatego też tłumaczymy dosyć dosłownie, aby nie zamazać tego ważnego szczegółu. „Jezus, gdy rozpoczynał, miał około trzydziestu lat”. Struktura tej części jest prosta: wprowadzenie (w. 23a i b) i genealogia przodków Jezusa, doprowadzona aż do Adama (w. 24-38). Tylko przy nim jest wzmianka kreacyjna wyrażona przez *gen. tou Theou*. Dla jasności można tłumaczyć: „pochodzącego od Boga”. Jeśli liczymy poszczególne generacje od Adama aż do Jezusa, poprzez Józefa, prawnego, ale nie naturalnego ojca Jezusa, co Łukasz wyraźnie zaznacza: *hōs enomizeto* – „jak uważano”, „jak sądzono” – otrzymujemy 4 zespoły generacji:

- 1) 3 x 7 generacji od Adama do Abrahama;
- 2) 3 x 7 generacji od Abrahama do Dawida;
- 3) 3 x 7 generacji od Dawida do niewoli babilońskiej;
- 4) 3 x 7 generacji od niewoli babilońskiej do Jezusa.

Jezus więc znajduje się na końcu jedenastego okresu, z którego każdy obejmuje siedem generacji. On to rozpoczyna dwunasty okres historii świata i zbawienia zarazem, okres, który według 4 Ezd 14,11 jest ostatni.

23 Prezentację Jezusa Łukasz rozpoczyna od podania Jego wieku. Wiek 30 lat był uważany w ST za czas dojrzałości i zdatności do ważnych funkcji publicznych i obejmowania stanowisk urzędowych. Taki wiek był przewidziany do objęcia służby kapłańskiej (Lb 4,3). W tym wieku także Józef egipski otrzymał od Faraona ogromną władzę (Rdz 41,46), Dawid został królem (2 Sm 5,4), a Ezechiel był powołany na proroka. Niezależnie od tego, wiek ten ogólnie uważany był za optymalny dla osób mających pełnić poważne funkcje. Oprócz wieku Łukasz zwraca uwagę na rodzinę Jezusa, w tym wypadku na Józefa. Boże pochodzenie, czyli naturalne synostwo Boże Jezusa, Łu-

<sup>24</sup> syna Mattata, syna Lewiego, syna Melchiego, syna Jannaja, syna Józefa,

<sup>25</sup> syna Matatiasza, syna Amosa, syna Nahuma, syna Chesliego, syna Naggaja,

<sup>26</sup> syna Maata, syna Matatiasza, syna Semei, syna Josecha, syna Jody,

<sup>27</sup> syna Jana, syna Resy, syna Zorobabela, syna Salatidla, syna Neriego,

<sup>28</sup> syna Melchiego, syna Addiego, syna Kosama, syna Elmadana, syna Hera,

<sup>29</sup> syna Jezusa, syna Eliezera, syna Jorima, syna Mattata, syna Lewiego,

<sup>30</sup> syna Symeona, syna Judy, syna Józefa, syna Jony, syna Eliakima,

<sup>31</sup> syna Meleasza, syna Menny, syna Mattata, syna Natana, syna Dawida,

<sup>32</sup> syna Jessego, syna Jobeda, syna Booza, syna Sali, syna Naassona,

<sup>33</sup> syna Aminadaba, syna Admina, syna Arniego, syna Esroma, syna Faresa, syna Judy,

<sup>34</sup> syna Jakuba, syna Izaaka, syna Abrahama, syna Tarego, syna Nachora,

<sup>35</sup> syna Serucha, syna Ragaua, syna Faleka, syna Ebera, syna Sali,

<sup>36</sup> syna Kainama, syna Arfaksada, syna Sema, syna Nogo, syna Lamecha,

kasz już wyraźnie, aż trzykrotnie, podkreślił (poczęcie z Ducha Świętego, 12-letni Jezus w świątyni, głos z nieba). W oczach ludzi jednak Jezus uchodził za syna Józefa. Oprócz wyraźnego określenia, kim Józef był dla Jezusa (por. także 2,48 n.), Łukasz pragnął równocześnie zwrócić uwagę na pochodzenie Dawidowe opiekuna i prawnego ojca Jezusa. Dla Mesjasza pochodzącego z domu Dawida ta notatka Łukasza nie była bez znaczenia (por. Rz 1,3 n.).

**24-38** W genealogii Jezusa spotykamy 77 imion (nazw). Właściwie żadna z wymienionych osób nie została wyraźnie wyeksponowana.

<sup>37</sup> syna Matusali, syna Enocha, syna Jareta, syna Maleleela, syna Kainama,

<sup>38</sup> syna Enosa, syna Seta, syna Adama, syna Boga.

Inaczej przedstawia się sytuacja w Mt 1,1-17, który rozpoczyna swoją Ewangelię genealogią i który w w. 17 prezentuje rodzaj podsumowania. W Łk aż 36 osób wymienionych w rodowodzie nie występuje w ST. Jako syn Dawida podany jest Natan, a nie Salomon. Genealogia Łukasza jest niekompletna i wykazuje jeszcze większe luki niż ta w Mt. Można też zauważyć podział podyktowany wydarzeniami przypominającymi najważniejsze okresy historii zbawienia ST: niewolę babilońską, okres królestwa, historię wybraństwa, stworzenie ludzkości. Również poszczególne jedenaście grup ma swoich przawódców: Bóg, Henoch, Sala, Abraham, Admin, Dawid, Józef, Jezus, Salatiel, Matatiasz, Józef. Jezus rozpoczyna 12., ostateczny, ale i nowy okres, skoro pochodzi od Adama, a ten od Boga. Łukasz jakby kontrastowo jeszcze raz chce podkreślić, kim właściwie jest „domniemany” syn Józefa z Nazaretu (por. Dz 17,24.26.28 n.). Genealogie w ST mają odpowiednią wymowę i celowość. Mają także swoją nazwę: „księga rodów” (Rdz 5,1-32; 11,10-32; por. Ne 7,5); BT tłumaczy: „księga metrykalna”. W naszym wypadku lista rodów ma aż trzy funkcje, nie mówiąc już o tym, że stanowi pewne uzupełnienie do chrztu Jezusa: 1. Jezus jest pełnym członkiem narodu wybranego. 2. Jest także synem całej ludzkości. 3. Jako prawdziwy człowiek, jest Synem Bożym, jedynym, umiłowanym. Zarówno opis chrztu Jezusa, jak i Jego genealogia przedstawiają Jezusa solidaryzującego się całkowicie z nami. Czy jednak my potrafimy to docenić i solidaryzować się z Jezusem choćby częściowo?

**Kuszenie Jezusa na pustyni: 4,1-11 (Mk 1,12-13; Mt 4,1-11).**

O kuszeniu Jezusa przez diabła na pustyni mówią wszyscy synoptycy. Marek ogranicza się do opisu samego wydarzenia. Mateusz i Łukasz mówią o tym bardziej szczegółowo, podając nawet dialog Jezusa z diabłem, który aż trzykrotnie podszedł do Jezusa, aby Go upokorzyć i zniweczyć Jego mesjańską działalność u samych jej początków. Łukasz zmienia kolejność pokus w stosunku do Mateusza (4,1-11). Drugą pokusę, która ma miejsce na wysokiej krawędzi świątyni jerozolimskiej, Łukasz podaje jako trzecią. Owszem, na to wszystko zwracają uwagę komentatorzy Łk i Mt. Wydaje się jednak,

**4** <sup>1</sup> Jezus, pełen Ducha Świętego powrócił znaną z Jordanu i prowadzony w Duchu na pustynię, przebywał tam <sup>2</sup> czterdzieści dni i był kuszony przez diabła. W tym czasie nic nie jadł, a pod koniec poczuł głód.

że zwłaszcza Łukasz nie tylko pragnie podkreślić, iż Jezus, jak każdy z nas, był kuszony przez szatana, ale zwyciężył diabła i nie dał się przez niego zwieść, co nie zawsze nam się udaje, lecz także pragnie ujawnić i ponownie podkreślić, że Jezus właśnie w tym zwycięstwie nad szatanem objawia się zarazem jako „umiłowany Syn” Ojca niebieskiego. Nawet więc w scenie kuszenia została uwidoczniła myśl epifanijska, mająca początek w zwiastowaniu anielskim, później w słowach 12-letniego Jezusa w świątyni oraz w deklaracji samego Boga przy chrzcie Jezusa w Jordanie. Podkreślają ją również odpowiednie cytaty z ST. Owszem, Łukasz nie jest twórcą narracji o kuszeniu Jezusa. Korzystał ze źródeł, o czym przecież pisał w Prologu do swojej Ewangelii. Z Mk 1,12 n. Łukasz mógł wziąć swoje wprowadzenie ramowe (4,1-2), nadając mu jednak charakter pneumatologiczny. Źródło Q mogło służyć zarówno Łukaszowi, jak i Mateuszowi jako podstawa do odpowiedniego opracowania trzech odpowiedzi Jezusa danych szatanowi.

1-2 Jest rzeczą znamioną, że we wprowadzeniu do narracji o kuszeniu Jezusa tylko Łukasz wraca myślą do Jego chrztu, kiedy to Duch Święty zstąpił na Niego. Mimo łagodniejszego sformułowania tego zstąpienia (*ep' auton*), Łukasz jednak uważał to wydarzenie za coś trwałego, a nie tylko jednorazowego. Duch Święty od momentu chrztu jest z Jezusem, napędza Go, podobnie jak uczniów w dniu Zielonych Świąt (Dz 2,4). Duch Święty jest więc także z Jezusem w chwilach, kiedy szatan próbuje Go odwieść od drogi, którą ma kroczyć jako Zbawiciel świata (por. tytuł *sōtēr* wypowiedziany przez anioła objawiającego pasterzom nadejście ery zbawczej: 2,11). Tę prawdę pneumatologiczną potwierdził sam Jezus przy pierwszym publicznym nauczaniu w synagodze w Kafarnaum (9,18), a wcześniej Łukasz zaznaczył, że wrócił w mocy Ducha do Galilei (4,14). Pobyt Jezusa na pustyni przebiega pod kierownictwem Ducha Świętego. Czasownik *agō* (tu impf. pass. *ēgeto* – został prowadzony) nawiązuje do Pwt 8,2, kiedy to sam Bóg „prowadził” naród wybrany po pustyni, aby go „wypробować”. Różnica jest taka, że Izrael się buntował,

<sup>3</sup> Wtedy rzekł Mu diabeł: «Jeżeli jesteś Synem Bożym, rozkaż temu kamieniowi, aby zamienił się w chleb».

a Jezus całkowicie zdaje się na kierownictwo Ducha Świętego. Zarówno pustynia, jak i okres czterdziestu dni czy głód, o którym mowa w naszym tekście, mają swoje preambuły w ST. 40 lat Izrael wędrował po pustyni, był wystawiany na próbę, odczuwał także głód (por. Pwt 8,2 n.); 40 dni Mojżesz przebywał bez jedzenia i picia na górze Synaj i otrzymał od Boga przykazania (Wj 34,28); 40 dni i 40 nocy podążał Eliasz po pustyni do Bożej góry Horeb, aby tam spotkać Boga (1 Krl 19). Dla biblijnego Izraela pustynia była także miejscem modlitwy, skupienia i okresów zbawczych. Pustynia bowiem była miejscem powołania Jana (Łk 3,2). Według proroka Ozeasza, Bóg na pustyni obdarzy nowymi łaskami niewierny swój naród i przygarnie ponownie do siebie (por. Oz 2,16). Pewną niewiadomą zawiera początek w. 1. Łukasz bowiem nie precyzuje, dokąd Jezus „powrócił znad Jordanu” i czy zaraz „prowadził” Go Duch po pustyni. W każdym razie Jezus w czasie swego 40-dniowego pobytu na pustyni był kuszony przez diabła (*diabolos*). Nie chodzi tu tylko o personifikację zła, lecz także o szatana jako osobę. Dialogu nie przeprowadza się z „fenomenem”. Łukasz wprowadza diabła jako postać znaną. W każdym razie ST mówi o nim wyraźnie jako o wrogu ludu, który także w zamiarach niszczycielskich oskarża człowieka przed Bogiem (por. Hi 2,1; Za 3,1n.). W nowszych pismach czy tradycjach ST to właśnie demon jest tym, który człowieka kusi i wystawia na próbę (por. np. 1 Krn 21,1). W starszych tradycjach spotykamy się z myślą, że sam Jahwe wystawia ludzi na próbę (por. np. Rdz 22,1), by zbadać ich wierność, a nawet „kusi” do grzechu (np. 2 Sm 24,1).

W czasie pobytu na pustyni Jezus nic nie jadł. Dopiero wtedy, gdy poczuł głód, przystąpił do niego diabeł. Początek w. 2, ogólny, doznaje w ten sposób precyzacji. Mk pomija szczegół wstrzymania się od pokarmów. Łukasz znów pomija szczegół znajdujący się w Mt, że do Jezusa „przystąpił kusiciel” (Mt 4,3). Poprzednio wspomniany *diabolos* (Mt 4,1) otrzymuje w formie part. *peirazōn* jakby nazwę „ten kuszący”, czyli „kusiciel”. W Łk diabeł mówi od razu.

3-4 Pierwsze podejście diabła do Jezusa nawiązuje do deklaracji synostwa przy chrzcie w Jordanie. Skoro jest Synem Bożym, ma plenipotentję Boga i potrafi także się wykazać cudowną działalno-

<sup>4</sup> Na to odpowiedział mu Jezus: «Jest napisane: *Nie samym chlebem żyje człowiek*».

<sup>5</sup> Wtedy diabeł wyprowadził Go na górę, pokazał Mu wszystkie królestwa świata

<sup>6</sup> i rzekł do Niego: «Dam Ci całą władzę i wspaniałość, gdyż mnie zostały przekazane i daję je, komu zechcę».

<sup>7</sup> Jeśli zatem oddasz mi pokłon, wszystko będzie Twoje».

<sup>8</sup> Wtedy odpowiedział mu Jezus: «Jest napisane: *Panu, Bogu swemu, będziesz oddawał pokłon i Jemu samemu służyć będziesz*».

4 – Pwt 8,3

6 – Ap 13,2.4

7 – Jr 27,5

8 – Pwt 6,13

ścią. Za pomocą cytatu z Pwt 8,36 Jezus równocześnie poucza, że usunięcie głodu lub jego zaspokojenie, jakkolwiek potrzebne, nie jest sprawą najważniejszą. Bóg na pustyni karmił w sposób cudowny wędrujący Izrael. Jezus jednak stoi ponad głodem i ponad demonem. Owszem, ukáže swoją moc cudotwórczą, gdy nakarmi głodny tłum, który słuchał Słowa Bożego (Łk 9,12-17). Syn Boży nie czyni cudów na pokaz (Łk 11,29-32), a tym bardziej nie na żądanie diabła.

5-8 W drugim podejściu szatan nie wymaga „cudownej” reakcji ze strony Jezusa, ale totalnego upokorzenia oraz uznania władzy i wyższości diabła. Szatan musi jednak przyznać, że nie posiada władzy absolutnej, gdyż jemu tylko „została przekazana”, a więc jest jedynie wasalem. Dokąd diabeł „wyprowadził” (*anagagōn*) Jezusa, nie jest podane. W każdym razie czasownik ten nie sugeruje doprowadzenia do jakiegoś stanu ekstazy. Celem pokusy jest przeszkodzenie Jezusowi w realizacji Jego planów zbawczych, a te nie są związane z władzą polityczną. Królestwo Syna Bożego nie jest z tego świata. Prezentacja diabła jako „księcia tego świata” jest znana zarówno w judaizmie, jak i w pierwotnym Kościele (por. 2 Kor 4,4; J 14,30; 16,11; Ap 13,1-9). Właściwie propozycja diabła przypomina propozycję Boga z Ps 2,7 n.: „Ty jesteś Synem moim, dzisiaj Cię zrodziłem. Żądaj ode mnie i dam Ci narody w dziedzictwie, a krańce ziemi na Twoją własność”. Przy chrzcie głos Ojca oznajmił, że Jezus jest „Sy-

<sup>9</sup> Zaprowadził Go też do Jerozolimy, postawił na szczycie świątyni i rzekł do Niego: «Jeśli jesteś Synem Bożym, rzuć się stąd w dół.

<sup>10</sup> Jest bowiem napisane: *Aniołom swoim rozkaże, aby Cię strzegli,*

<sup>11</sup> *i na rękach Cię poniosą, abys nie zranił stopy swej o kamień».*

<sup>12</sup> Wtedy Jezus mu odparł: «Powiedziano: *Nie będziesz wystawiał na próbę Pana, Boga swego».*

10 – Ps 91,11-12

12 – Pwt 6,16

nem umiłowanym”. Diabeł zionie nienawiścią do Syna Bożego, a poprzez żądany akt adoracji, poprzez „proskinezę”, ujarzmi Go całkowicie. Łukasz zwraca się z pewnym ostrzeżeniem do gminy kościelnej. Każda przemoc, w sensie nadużycia władzy (gr. *eksousia*), chęć posiadania władzy nad innymi i rządzenia, równa się oddaniu hołdu i pokłonu szatanowi. Droga Syna Bożego była drogą posłuszeństwa Ojcu, pokory, postawy służebnej aż do śmierci krzyżowej, z miłości ku nam – dla naszego zbawienia. Odpowiedź Jezusa dana szatanowi jest jednoznaczna i koresponduje z całym kontekstem, wyjaśniając również, jaka jest postawa i droga Jezusa, a tym samym jaka jest droga Kościoła. Pierwotny *Sitz im Leben* cytatu Pwt 6,13 miał charakter parenezy zachowawczej dla narodu wybranego, ale także warunkował spełnienie się obietnicy osiągnięcia ziemi obiecanej. W ustach Jezusa cytat nabiera mocy absolutnego nakazu dla Kościoła. Łukasz bowiem zmienia cytat w decydującym miejscu. Zamiast „będziesz się bał Pana, Boga Twego” odpowiedź Jezusa brzmi: „Panu Bogu swemu będziesz oddawał pokłon...”. W ten sposób równocześnie szatan zostaje pozbawiony mocy nad człowiekiem, gdy ten zaufa całkowicie Bogu i Chrystusowi. Charakter epifanijny zaś polega na odniesieniu tego cytatu do Jezusa, skoro jest On „umiłowanym Synem Bożym”.

9-12 Ostatnie podejście szatana do Jezusa odbywa się w świątyni. Jak już wspomniano, jest to trzecia pokusa. Zmiana w Łk związana jest z jego teologią świątyni, która dla Łukasza jest miejscem



<sup>13</sup> Gdy diabeł dokończył kuszenia, odstąpił od Niego aż do czasu.

13 – Łk 22,3.53; J 13,2.27

najważniejszych wydarzeń i zapowiedzi zbawczych. Także ta pokuśa zostaje wprowadzona znamienym zwrotem: „Jeśli jesteś Synem Bożym”. Obecnie diabeł posługuje się bronią Chrystusa, cytatem z Pisma (Ps 91,11.12). Diabeł nie wątpi w to, że Jezus jest Synem Bożym, inaczej by się nie domagał demonstracji łączności z Jego Ojcem w niebie. Wybrał w tym celu świątynię, gdzie czczono „obecność” Jahwe. Nadto dwunastoletni Jezus już raz powołał się na to, że świątynia jest też Jego domem, skoro jest uświęconym miejscem Jego Ojca (Łk 2,49). Jezus, jak poprzednio, odpiera stanowczo również trzecią pokusę diabła, tym razem cytatem z Pwt 6,16. Chyba mniej prawdopodobna jest opinia niektórych komentatorów, że diabeł pragnął zniszczyć Jezusa, gdy Ten rzucił się w dół z wysokiego narożnika świątyni. Na pewno diabeł usiłował zniszczyć Jego mesjańską działalność. W każdym razie Jezus w odpowiedzi szatanowi daje mu rozkaz odejścia od Niego, gdyż On, Jezus, jest jego „Panem i Bogiem”. Taka interpretacja jest bardzo prawdopodobna, zwłaszcza gdy się weźmie pod uwagę ogólną działalność mesjańską Jezusa, walczącego przeciw wszelkiemu złu i demonom, które muszą się ugiąć przed Jego absolutną władzą. Nadto mamy teksty, które świadczą o tym, że domony wiedziały, kim jest Jezus (por. chociażby Łk 4,34n.: „Wiem, kto Ty jesteś: Święty Boży”). Interpretacja epifanijna cytatu zachęca także do podobnej interpretacji poprzedniej odpowiedzi Jezusa, danej szatanowi w czasie drugiego kuszenia.

Wiersz 13 stanowi rodzaj obramowania całości. Odejście diabła jest tymczasowe. W Łk 22,28 Jezus powie uczniom: „Wyście wytrwali przy Mnie w moich doświadczeniach”, nie mając na myśli tylko kuszenia na pustyni. Ewangelista na pewno myśli już o męce Jezusa, podczas której diabeł szczególnie dał się we znaki (por. 22,3.31-34).

Niektórzy nowsi komentatorzy skłonni są perykopę o kuszeniu Jezusa u synoptyków uważać za utwór literacki, w którym przenosi się doświadczenia pierwotnego Kościoła, który był wystawiony na różne próby szatańskie, na życie Jezusa. Jest to przypuszczenie zbyt śmiałe i mało uzasadnione, a co najważniejsze, nie bierze pod uwagę

jednolitej tradycji o istnieniu i władzy szatana, o walce Jezusa z szatanem (Łk 4,33-37; 4,47; 11,14.19n), o upodobnieniu się Jezusa do nas we wszystkim, oprócz grzechu. Diabeł miał taki sam dostęp do Niego, jak do nas, co wyraźnie zaznacza Hbr 2,16 i Hbr 4,15. Pewnie, że trzeba się liczyć z pewną profilacją teologiczną opisu kuszenia Jezusa przekazanego Łukaszowi przez wcześniejszą tradycję. Nie możemy jednak zaprzeczyć temu, że diabeł podchodził do Jezusa. Przypuśćmy, że trzy podane podejścia szatana do Jezusa, aby zniszczyć Jego zbawczą działalność, zostały ubrane w odpowiednią szatę literacko-teologiczną, która miała służyć gminie kościelnej jako parareneza ostrzegająca przed szatanem i wzbudzić ufność w możliwość zwycięstwa za przykładem Jezusa. Forma ta wszakże nie odbiega od rzeczywistości, gdyż podejście szatana dotyczyło bezpośrednio Syna Bożego, a nie nas. Pokusy zaś stawiane Jezusowi domagały się w każdym wypadku demonstracji tego, że jest Synem Bożym: 1) tylko Bóg działał cuda; 2) tylko Bóg posiada wszystko i jest Panem wszechwładny; 3) tylko Bóg jest wolny od ziemskich cierpień i wszelkiej krzywdy. Skoro Łukasz tak ujął to, co przekazała tradycja apostołska, pragnął swojej gminie kościelnej powiedzieć: Jezus, jako umiłowany Syn Boży napełniony Duchem Świętym, upodobnił się do nas i nie był również wolny od przeciwności szatańskich. W zjednoczeniu z Ojcem, w mocy Ducha Bożego, świadomy swojego zbawczego posłannictwa, wychodzi zwycięsko z wszelkiej demonicznej opresji.

#### POŚLANNICTWO JEZUSA W GALILEI: 4,14–9,50

Jak już zaznaczono we wstępie do komentarza Łk, można, a nawet trzeba jego Ewangelię dzielić na trzy części. Każda z nich ma dwa znamiona. Jednym z nich jest podział topograficzny. W pierwszej części Łukasz wyraźnie zaznacza, że „Jezus powrócił w mocy Ducha do Galilei...” (4,14). Koniec tego okresu zamyka zdanie o postanowieniu udania się Jezusa do Jerozolimy (9,51). Drugie ma charakter teologiczny. Pierwszy okres szczególnie nacechowany jest działalnością dobroczynną, czynieniem cudów i wypędzaniem demonów z ludzi opętanych. Łukasz daje temu wyraz także w Dz 10,37 n. w przemówieniu Piotra: „Przecież wiecie, co się działo w całej Judei, począwszy od Galilei, po chrzcie, który głosił Jan. Chodzi o Jezusa z Nazaretu, którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą, jak On

przeszedł, dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich, którzy byli pod władzą diabła, gdyż Bóg był z Nim” (por. Łk 23,5.49.55; Dz 1,21 n.).

Mimo starań o lokalizację geograficzną działalności Jezusa, Łukasz nie robi różnicy pomiędzy Judeą i Galileą, która – jak się wydaje, według niego – mieści się w Judei. Już H. Conzelmann (*Mitte*, 35) zwracał na to uwagę, uważając, że Galilea jest nazwą dla mieszkańców tego regionu, dla Galilejczyków, Judea zaś – terytorialną połacią.

Pierwsze dwa wiersze, które otwierają tę część Ewangelii, stanowią właściwie summarium, a równocześnie rodzaj preludium. Do nauczania w synagogach, o których wyraźnie mówi w. 15, nawiązuje następny fragment o publicznym wystąpieniu Jezusa w Nazarecie, mieście rodzinnym (4,16-30). Swoje preludium Łukasz mógł oprzeć na Mk 1,14 n., gdzie jednak odgrywało ono inną rolę i było skoncentrowane na głoszeniu Ewangelii. Zresztą Łukasz tę część oparł przeważnie na Mk, czasem zmienia kolejność opisów, niektóre układa po swojemu, a opuszcza Mk 6,17-29; 6,45-8,26; 9,9-13. „Kazanie w dolinie” (6,20-49) zaś pochodzi z Q, z którego też korzystał Mateusz przy kompozycji Kazania na Górze (Mt 5,1-7,29).

Kolejność wydarzeń przedstawia się więc w następujący sposób: 1. Nauczanie Jezusa w Nazarecie i Jego odrzucenie (4,18-30). 2. Działalność w Kafarnaum i w „całej krainie” (4,31-44). 3. Powołanie uczniów, uzdrowienia i rozprawa z wrogami (5,1-6,11). 4. Programowe pouczenia kerygmatyczne (6,12-49). 5. Dalsze uzdrowienia i pouczenia (7,1-9,43a).

**Galilea kolebką misji zbawczej Jezusa: 4,14-15 (Mk 1,14n.; Mt 4,12-17).** Łk 4,14-15 można potraktować jako wprowadzenie do pierwszej części jego Ewangelii, które równocześnie wiąże z nią poprzednią narrację o kuszeniu Jezusa, kończąc w ten sposób okres Jego przygotowania się do publicznej działalności. Można tu ujrzeć także historyczne tendencje Łukasza, który czasowo ujmuje okres przygotowawczy i okres po nim następujący. Nie brak tu także akcentów teologicznych, a zwłaszcza pneumatologicznego. Kompozycja tych dwuwierszy wskazuje na Łukasza, który w podobny sposób summaryczny wprowadza ważne wydarzenia w *Dziejach* (por. 9,31.42), a Paweł swoje wystąpienia także rozpoczynał w synagodze. Trudniej już wyjaśnić rozgłos wyprzedzający Jezusa, skoro w Nazarecie nie został przyjęty.

<sup>14</sup> Jezus zaś powrócił w mocy Ducha do Galilei, a wieść o Nim rozeszła się po całej okolicy.

<sup>15</sup> Tymczasem Jezus nauczał w ich synagogach, chwਾਲony przez wszystkich.

14 W przemówieniu do setnika Korneliusza Piotr przypomina, że działalność Jezusa rozpoczęła się w Galilei. Zaznacza także, że Jezus jest „Pomazańcem” Bożym, namaszczonego „Duchem Świętym i mocą” (Dz 10, 38). W Galilei rozpoczęło się życie ziemskie Jezusa (1,20n.), w Galilei Jezus rozpoczyna publiczną działalność. Poczęty z Ducha Świętego, również mocą tego Ducha zostaje wyprowadzony z pustyni do Galilei. Tu po prostu „powrócił” (gr. *hypestrepsen*, aor. *hypostrephō*). Przełom eschatologiczny dokonuje się w konkretnym miejscu i określonym czasie.

Działalność Jezusa wywołuje powszechny podziw. I znów Łukasz konkretyzuje: obejmuje on „całą okolicę”.

15 Nauczanie Jezusa w synagogach świadczy o uszanowaniu religijnych tradycji narodu, z którego się wywodzi, oraz o aktywnym udziale w jego życiu. Jednocześnie Łukasz już tutaj podkreśla dystans pomiędzy Nim a ludem. Naucza bowiem w „ich synagogach” (*en tais synagōgais autōn*). Jezus jest więc nauczycielem – mistrzem (*edidasken* – nauczał), ale zupełnie innym niż żydowscy rabinowie, co Łukasz podkreśli i rozwinie w następnych wierszach. W odróżnieniu od Marka, który charakteryzuje Jezusa na początku swojej działalności jako herolda, przedstawiającego swój program kerygmaticzny (Mk 1,14), Łukasz prezentuje Jezusa jako charyzmatycznego nauczyciela, który głosi i przynosi zbawienie. Na razie rozgłos Jezusowej nauki sięga granic Galilei. Poprzez apostołów, powołanych przez Jezusa do kontynuacji Jego zbawczego dzieła, dojdzie ono aż do krańców ziemi. Na podstawie następnych wierszy można sobie wyrobić pogląd o treści Jezusowego nauczania w synagogach. Było ono zapewne także zgodne ze zwyczajami. Nauczanie rozpoczynano od czytania Pisma, czyli „Mojżesza i proroków” (por. Łk 24,25-27.32.44n). Pisząc o entuzjazmie słuchaczy (*doksazamenos hypo pantōn* – chwalony przez wszystkich), Łukasz oddaje rzeczywistość, wiedząc o tym, jak szybko on osłabł i zamienił się we wrogość, a nawet nienawiść.

My także nierzadko wpadamy w zachwyty, który często szybko przemija. Jezusowa nauka jednak przynosi trwałe wartości, a to wymaga, byśmy przy niej także trwali.

<sup>16</sup> A gdy przyszedł do Nazaretu, gdzie się wychowywał, swoim zwyczajem udał się w szabat do synagogi i powstał, aby czytać.

**Jezus w synagodze nazaretańskiej: 4,16-30 (Mk 6,1-6a; Mt 13, 54-58).** Już samo porównanie ilościowe wierszy naszej perykopy z Mk i Mt wskazuje na to, że Łukasz znał jeszcze inny materiał (S). Nie pominął jednak krótkiej relacji Mk 6,1-6a o nauczaniu Jezusa w synagodze Jego rodzinnego miasteczka. Dla Mk stanowiło ono zakończenie galilejskiej działalności Jezusa. Łukasz przesunął ją na początek, jako ogólnikową wzmiankę o programowym wystąpieniu Jezusa: Mt 13,54-58, zależny od Mk 6,1-6a, również przeniósł to wydarzenie na koniec działalności galilejskiej. Znaczyłoby to, że Q nie zawierało narracji o Nazarecie. Rękę redakcyjną Łukasza można także poznać po schemacie tej perykopy, która powtórzy się w Dz 7 oraz 8; 13,46 n.; 18,6-8; 19,8-10; 28,28. Jest to schemat trójczłonowy: orędzie misyjne wśród i dla Żydów – odrzucenie – udanie się do pogan. Z motywem odrzucenia spotykamy się także w Mk. Na przykład krewni Jezusa w ogóle Go nie akceptują. W Łk słuchacze są początkowo pełni entuzjazmu. Odrzucenie Jezusa dokonuje się więc w ramach pewnego procesu. W jakim stopniu w szczegółach narracyjnych Łukasz miał do dyspozycji własne źródło (S), trudno określić. Można jednak przypuszczać, że jemu należy przypisać pneumatologiczne opracowanie całości.

**16** Wiersz 16 wprowadza narrację o podwójnym charakterze: pozytywnym i negatywnym, gdyż Jezus rozpoczyna swoją działalność kerygmatyczną, która, niestety, napotyka na sprzeciw. Wiersz 16 stanowi równocześnie nawiązanie do poprzednich dwóch: 14 i 15. Jest to jednak nawiązanie rzeczowe, a nie temporalne. Dlatego pytanie, jak długo Jezus po chrzcie w Jordanie nauczał w Galilei, zanim przyszedł do Nazaretu, musi, niestety, pozostać bez odpowiedzi. Łukasza interesuje początek nauczania, w rodzinnym mieście, w synagodze. Niemniej jednak Łukasz jest konkretny, gdyż poprzez wyraźne określenia miejsca, tj. Nazaretu, włącza początek nauczania w ramy biograficzne Jezusa (por. 1,26; 2,4.39.51). Nadto przygotowuje czytelnika na konflikt Jezusa z własnym narodem. Nazaret może tu uchodzić za jeden z przykładów, i to pierwszych, tego, co się będzie później działo w Galilei i w Judei. Wzmianka, że Jezus udał się swoim zwy-

<sup>17</sup> Podano Mu księgę proroka Izajasza. On ją otworzył i natrafił na miejsce, gdzie było napisane:

<sup>18</sup> *Duch Pański nade Mną,  
albowiem Mnie namaścił i posłał,  
abym głosił dobrą nowinę ubogim,  
więźniom zwiastował wolność,  
niewidomym przejrzenie,  
a uciśnionym przyniósł wolność,  
<sup>19</sup> aby głosić rok łaski Pana.*

18 – Iz 61,1-2; Mt 3,16; So 2,3

czajem do synagogi, może uchodzić za reminiscencję do młodszych lat Jezusa, kiedy to, jak przystało na pobożnego Żyda, brał czynny udział w życiu religijnym swojej gminy synagogałnej. Jako dorosły mężczyzna miał prawo przeczytać fragment z Pisma z odpowiednim komentarzem. Zazwyczaj czytanie Pisma składało się z dwu części. Po odczytaniu tekstu z Prawa następowała lekcja z proroków. Także Paweł rozpoczął swoją działalność misyjną czytaniem Pisma i przepowiadaniem w synagogach. W Tesalonice postąpił podobnie. Niektórzy Żydzi, a szczególnie „pobożni Grecy i większa liczba znaczących kobiet uwierzyli ...”. Była to jednak tylko grupa, gdyż większość Żydów nie przyjęła Pawła (Dz 17,1-9). Jakkolwiek schemat się powtarza w Nazarecie i w Tesalonice (czytanie Pisma – nauczanie – odrzucenie), nie można tu mówić o stylizacji Łukasza, co niektórzy komentatorzy chcieliby z tekstu wyczytać. Taka po prostu była rzeczywistość.

<sup>17</sup> Na ogół przełożony synagogi zapraszał konkretną osobę do czytania i wygłoszenia nauki. Łukasz nie mówi o pierwszej części nabożeństwa, które rozpoczynało się *Szema Izrael*, modlitwą i błogosławieństwem. Pomija też pierwszy element drugiej części, tj. czytanie Tory. Widocznie przeznaczono do tego kogoś innego. Trzeba też wiedzieć o tym, że czytanie Tory miało większe znaczenie niż czytanie tekstu z ksiąg prorockich. Znaczy to, że nie spotkało tu Jezusa jakieś szczególne wyróżnienie.

**18-19** Tekst Iz 61,1-2a podany przez Łukasza nie jest kompletny. Łukasz wykreślił z niego te elementy, które dotyczą bezpośrednio

<sup>20</sup> Zwinąwszy księgę, oddał ją słudze i usiadł, a oczy wszystkich w synagodze były w Niego wpatrzone.

<sup>21</sup> Wtedy przemówił do nich: «Dziś spełniło się Pismo, któreście słyszeli».

20 – Dz 6,15

nio Izraela i Syjonu. Dołącza natomiast do swojej wersji część wiersza z Iz 58,6: „abym uciśnionym przyniósł wolność”. W ten sposób Łukasz zaprezentował Jezusa jako mesjańskiego Zbawiciela, którego Bóg posłał do ludzi najbardziej uciśnionych i potrzebujących pomocy.

Utożsamienie ubogich i fizycznie chorych ludzi odpowiada antycznym podziałom socjalnym. Zarówno chorzy, jak i biedni należeli do najniższej kategorii społecznej, często nimi pogardzano, przez zebranie z trudem utrzymywali się przy życiu. Przez zmiany w tekście proroctwa otrzymuje ono także wyraźną strukturę. Wiersze 1 i 2 mówią o obdarzeniu Jezusa Duchem Świętym i o Jego misji. Wiersze 3 i 4 zawierają treść mesjańskiego posłannictwa Jezusa. Ostatni wiersz nawiązuje do wierszy 1-2 o mandacie kerygmatycznym Jezusa, dopełniając równocześnie treść wierszy 3 i 4 o Jego zbawczej działalności, gdyż jest ona związana ze szczególną łaskawością i miłosierdziem Boga, z rokiem pełnych łask. Równa się on rokowi jubileuszowemu, o którym czytamy w Kpł 25,10: „Będziecie święcić pięćdziesiąty rok, oznajmicie wyzwolenie w kraju dla wszystkich mieszkańców jego. Będzie to dla was rok jubileuszowy. Każdy z was powróci do swej posiadłości i każdy do swojego rodu”. Uzupełnienie cytatu z Trito-Izajasza o Kpł 25,10 można w naszym tekście zrozumieć jako możliwość nowego początku dla wszystkich, którzy przyjmą orędzie Jezusa-Zbawiciela.

20-21 Komentarz Jezusa jest skoncentrowany wokół jednego zdania rozpoczynającego się znamienym Łukaszowym *sēmeron* – dzisiaj (por. Łk 2,11; 19,5.9; 23,43; a także 2 Kor 3,14; Hbr 4,7). Konkretyzuje ono aktualne wystąpienie Jezusa w Nazarecie, ale także cały okres Jego działalności, jako spełnienie się Pisma (por. Mk 1,15).

<sup>22</sup> Wszyscy zaś Mu przyświadcza­li, dziwiąc się słowom łaski, które wypowiadał, i pytali: «Czy to nie jest syn Józefa?».

<sup>23</sup> Wtedy im powiedział: «Zapewne przypomnie­cie mi owo przysłowie: Lekarzu, uzdrów samego siebie. Dokonaj więc również i tu, w ojczyźnie swojej, tego, co wydarzyło się, jak słyszeliśmy, w Kafarnaum».

<sup>24</sup> Na to rzekł: «Zaprawdę, powiadam wam: Żaden pro­rok nie jest uznawany w swojej ojczyźnie.

22 – Łk 2,47; 4,15; J 7,46

24 – J 4,44

22-23 Łukasz dwukrotnie włącza słuchaczy w epizod Nazaretu. Najpierw mówi o wyczekiwaniu kazania. Miał wszakże przemówić jeden z rodaków. Druga reakcja, z początku pozytywna, następuje już po kazaniu. Rodzi się też jednak wątpliwość. Czy syn Józefa, który – jak z tego wynika – był znany, może tak przemówić? Podobnie jak prorocy ST prowadzący dialog ze słuchaczami wyprzedzali ich myśli, tak też Jezus. Swoje pytanie wypowiada w formie przysłowia. Łukasz kładzie nacisk na tego rodzaju formę (por. 24,5; Dz 26,14d). Sponuje także, iż słuchacze słyszeli o cudownej działalności Jezusa w Kafarnaum (por. 4,31-41). W odpowiedzi Jezusa nie brak tonu ironii, którą jednak zamienia w ostrzeżenie, poparte wydarzeniami z życia proroków ST.

24-27 Zwrot „Amen, powiadam wam” wprowadza w sferach judaistycznych zazwyczaj wyrocznię. W Ewangeliach tylko Jezus tak rozpoczyna swoje logia. Na wyczekiwanie cudu Jezus odpowiada, wytykając niewiarę i nieprzyjęcie proroków w ich własnej ojczyźnie. Tutaj zwrot ten odnosi się także do nieprzyjęcia Jezusa w Nazarecie. Przyjście Jezusa do swojego miasteczka wiąże się także z proklamacją roku jubileuszowego, kiedy to, jak podano wyżej za Kpł 25,10, każdy ma wrócić do swej ojczyzny. Przykłady odrzucenia proroków przez swój własny naród Jezus ograniczył do Eliasza i Elizeusza. Przykłady te są wymowne, gdyż wskazują równocześnie na przyszłą działalność Jezusa, a później także Kościoła Chrystusowego, sięgającą poza granice Izraela. W okresie wielkiego głodu posyła Bóg Eliasza do wdowy w Sarepie w Sydonie. Sama głodowała, ale podzieliła się resztką pokarmu. I oto garnek z mąką i dzban z oliwą się napełniły



<sup>25</sup> Naprawdę mówię wam: Wiele było wdów w Izraelu za czasów Eliasza, kiedy niebo było zamknięte przez trzy lata i sześć miesięcy, tak iż wielki głód zapanował w całym kraju.

<sup>26</sup> Do żadnej zaś z nich nie został posłany Eliasza, tylko do jednej niewiasty, do wdowy w Sarepcie pod Sydonem.

<sup>27</sup> Również wielu trędowatych było w Izraelu za proroka Elizeusza, a żaden z nich nie został oczyszczony, tylko Naaman Syryjczyk».

<sup>28</sup> Na te słowa wszyscy w synagodze się rozgniewali.

<sup>29</sup> Zerwawszy się, wyrzucili Go z miasta i wyprowadzili na stok góry, na której zbudowane było miasto, aby Go strącić w dół.

<sup>30</sup> On jednak przeszedł między nimi i oddalił się.

25 – 1 Krl 17,1; 18,1; Jk 5,17

26 – 1 Krl 17,9

27 – 1 Krl 5,14

29 – Dz 7,57

30 – J 8,59

i nie opustoszały, aż minęła klęska głodu w kraju (1 Krl 17,8-16). Elizeusz posyła trędowatego Naamana nad Jordan, aby się wykąpał w rzece. Posłuszny poleceniu proroka Syryjczyk zostaje uleczone (2 Krl 5,1-27). Cuda te dotyczyły obcych, a nie synów narodu wybranego.

28-29 Mimo że Jezus przychodzi do Nazaretu w mocy Ducha i obwieszcza rok łaski, początkowy zachwyty raptownie zamienia się we wściekłość. W swojej zapalczowości wypędzają Go z miasta i chcą Go strącić ze stromego pagórka. Właściwie Łukasz nie tłumaczy bezpośrednio, dlaczego w taki sposób zareagowali. Może jednak chce czytelnika już teraz przygotować na scenię wściekłości Żydów, którzy doprowadzili Jezusa do stracenia w stolicy judaizmu.

30 Okres męki Jezusa jeszcze się nie rozpoczął. Dlatego kroczy On śmiało poprzez tłum i odchodzi. Do Nazaretu Jezus już nie wrócił. Jego rodacy nie będą więc świadkami zbawczych wydarzeń, ale obcy. Ten sam czasownik *poreuomai* – „udać się w drogę, wy-

maszerować” – spotykamy także na początku 2. części Łukaszewej Ewangelii (9,51-19,27), kiedy to Jezus postanowił wyruszyć do Jerozolimy. Już tutaj Łukasz sygnalizuje, jaka jest Jezusowa droga, którą idzie, spełniając wolę Ojca.

Łatwo zauważyć, że Łukasz nie po raz pierwszy wyraża kerygmat zbawczy w kontrastach: wątpiący Zachariasz – wierząca Maryja; przepych Imperium Romanum – narodziny króla nad królami w stajni; zwycięstwo Jezusa nad wszelkim złem – kusiciel diabeł; Zbawiciel ogłaszający rok łaski i miłosierdzia Bożego – odrzucenie Go przez własnych rodaków.

Przyczyną tego wszystkiego jest egoizm, niepozwalający spojrzeć na istotę rzeczywistości zbawczej, tj. miłości wszystkich, a szczególnie potrzebujących pomocy. Tego zrozumienia nie mieli, niestety, mieszkańcy Nazaretu.

#### ZBAWCZA DZIAŁALNOŚĆ JEZUSA W KAFARNAUM: 4,31-44

W Nazarecie Jezusa odrzucono. W Kafarnaum natomiast, dokąd Jezus się udaje, Jego działalność przynosi owoce. Łukasz informuje nas o niej w czterech tematycznych jednostkach. Pierwsza przenosi nas do synagogi. Podobnie jak w Nazarecie, Jezus rozpoczyna swój pobyt w Kafarnaum w synagodze (4,31-37). Tu uzdrawia opętanego. Następnie uzdrawia teściową Piotra (4,38-39), a potem wszystkich chorych i opętanych, których do niego przyniesiono (4,40-41). Czwarta część (4,42-44) o tyle związana jest z Kafarnaum, że Jezus opuszcza to miasto, ale jego mieszkańcy podążają za Nim, dowiadując się jednak, że Jego działalność zbawcza ma charakter powszechny i sięga poza terytorium Galilei i Kafarnaum. Wiersz 44 podkreśla to jako już dokonujące się wydarzenie. Łukasz idzie tu za Markiem, z małymi stylistycznymi poprawkami i redakcyjnymi zmianami. Zmienia natomiast kolejność perykopy o powołaniu pierwszych uczniów. Marek bardziej konsekwentnie umieszcza ją przed wydarzeniami w Kafarnaum (Mk 1,16-20), a Łukasz dopiero po wzmiance o kazaniu Jezusa w synagogach Judei (Łk 5,1-11).

Odnosi się wrażenie, że kerygmat ma tu pierwszeństwo przed cudowną działalnością. Faktycznie jednak opisy cudów mają swoją specyficzną wymowę. Są wprawdzie związane z przepowiadaniem, ale nie są mu bezpośrednio podporządkowane ani nie są drugorzędne.

<sup>31</sup> Następnie zeszedł do Kafarnaum, miasta w Galilei. Przebywał tam, nauczając w szabaty.

<sup>32</sup> Zdumiewali się Jego nauką, przemawiał bowiem pełen mocy.

**Jezus w synagodze w Kafarnaum: 4,31-37 (Mk 1,21-28; Mt 7, 28n.).** Fragment o działalności Jezusa w synagodze w Kafarnaum jest podzielony na dwie części. Pierwsza, krótsza (4,31-37), stanowi właściwie wzmiankę o nauczaniu Jezusa, a druga o wypędzeniu demona (4,33-36), przy czym w obu wypadkach akcent położony jest na reakcję obecnych, którzy stwierdzają nadzwyczajność zarówno nauczania, jak i egzorcyzmu za pomocą hasła „z mocą” – *eksousia* (4,32.36). Krótkie wprowadzenie do perykopy (4,31a) oraz notka podsumowująca (4,37) stanowią literackie i treściowe ramy całości.

31-32 W opisie Łukasowym Kafarnaum jest, po Nazarecie, drugą konkretną miejscowością, do której Jezus przyszedł z dobrą nowiną. Ewangelista nazywa ją *polis* – miastem, a zaznacza, że znajduje się w Galilei. *Polis* nie ma tu tego znaczenia, które miało w starożytnej Grecji, gdzie miasto zbliżało się do rangi państwa z autonomicznym samorządem. Łukasowi bardziej chodzi o konkretyzację historyczną i topograficzną galilejskiej działalności Jezusa. Synoptycy uważają Kafarnaum za centralny punkt misji Jezusa w Galilei, kolebce Ewangelii. Według Janowej Ewangelii Jezus przebywał tam tylko kilka dni. Kafarnaum jest położone na północnym brzegu jeziora Genezaret. Za czasów Jezusa znajdował się tam punkt celny. Nie jest jednak pewne, czy stacjonowała tam również rzymska jednostka wojskowa. Łukasz zdradza tu dobrą znajomość topografii, kiedy Markowe *eisporouontai* (udał się) zmienia na *katêlthen* (zeszedł), gdyż rzeczywiście Kafarnaum jest położone niżej niż Nazaret. Podczas gdy określenia topograficzne są dokładne, temporalne nie są jednoznaczne. Wyrażając się ogólnie, Łukasz myśli może o dłuższym pobycie Jezusa w Kafarnaum i o kilku wystąpieniach w synagodze. Taką sugestią potwierdza zresztą zwrot *ên didaskôn* (był nauczający), również odbiegający od Markowego *edidasken* – „nauczał” (impf. od *didaskō*).

W perykopie nazaretańskiej Łukasz zwracał uwagę na szczegóły i procedurę liturgii synagogałnej. Tutaj już tego nie powtarza. Reakcja obecnych w synagodze jest zupełnie inna niż mieszkańców

<sup>33</sup> W synagodze był pewien człowiek, mający ducha demona nieczystego, który głośno wykrzykiwał:

<sup>34</sup> «Zostaw! Co ci do nas, Jezusie Nazareński? Przyszedeś po to, by nas zgubić? Wiem, kto Ty jesteś: Święty Boży».

33 – Mt 8,29

34 – Mt 2,23

Nazaretu. Czasownik grecki *ekplēssō* w pass. ma znaczenie ujemne – „oburzyć się”. Tutaj mamy impf. pass. Jednakże Łukasz niweluje sens negatywny przez uzasadnienie reakcji odczuciem boskiej plenipotencji Jezusa (gr. *eksousia*). Marek wyraża ją przez przeciwstawienie – nauczał zupełnie inaczej niż uczeni w Piśmie. Łukasz nie widzi tu w ogóle możliwości jakiegokolwiek porównania. Władza Jezusa jest absolutna i pochodzi od Boga. Cała wszakże działalność galilejska dokonuje się w „mocy” Ducha – *en tē dynamei tou pneumatos* (4,14).

33 Dopiero w w. 33 została wyraźnie wzmiankowana synagoga. Zdanie jest jednak tak skonstruowane, że nie pozostawia żadnej wątpliwości, iż Jezus nauczał także w tej synagodze, nie mówiąc już o zwyczajowych i prawnych przepisach miejsca zgromadzeń szabatowych.

W synagodze znajdował się człowiek opętany przez złego ducha. Wprawdzie Jezus wyszedł zwycięsko z opresji diabła w czasie kuszenia, ale przecież zło nie zniknęło ani jego personalna przyczyna. Zresztą Łukasz, kończąc perykopę o kuszeniu Jezusa, wyraźnie zaznacza, że „diabeł odstąpił od Niego aż do czasu” (4,13). Łukasz zmienia tu nieco Markowy podkład. Według Marka chory był „opętany przez ducha nieczystego” (Mk 1,23). Łukasz, pragnąc podkreślić jakby inkorporację nieczystego ducha w chorym człowieku, pisze, że „miał ducha demona nieczystego” – *echōn pneuma daimoniou akataharatou*.

34 Na widok Jezusa i po usłyszeniu Jego nauki odezwał się wprawdzie opętany człowiek, ale przemawiał przez niego demon. Swoje słowa wprowadził przez dosyć powszechnie stosowany w świecie żydowskim zwrot eliptyczny: „co mnie i tobie”. Tak np. nawet sam Jezus mówił do Matki swojej w Kanie Galilejskiej (J 2,3b). W zasadzie wyraża się w ten sposób swoje (raczej odmienne) sta-

<sup>35</sup> A Jezus zgromił go, rozkazując: «Zamilknij i wyjdź z niego!». Wówczas demon rzucił go na środek, ale wyszedł z niego, nie czyniąc mu żadnej krzywdy.

35 – Mk 1,24; J 6,69; Dz 3,14

nowisko w pewnej sprawie. Tutaj demon, używając liczby mnogiej: *ti hēmin kai soi* – „co nam i tobie” – występuje jako reprezentant nadludzkiej duchowej mocy, którą posiadają także jego towarzysze: demony. Równocześnie nie chce mieć nic wspólnego z Jezusem. Doświadczył już Jego wyższości i dlatego obawia się bliższego zetknięcia z Jezusem z Nazaretu. Demon jednak pragnie także zaznaczyć swoje kwalifikacje, a zwłaszcza swoją wiedzę, choć wymieniając imię Jezusa i określając Go jako „świętego Boga”, w obliczu swojej własnej „nieczystości”, musi czuć się zagrożony. Tytuł „święty Boga” dla Jezusa znajduje się w NT tylko jeszcze w J 6,69. Tam Piotr „poznaje”, kim jest Jezus. W ST ten sam tytuł występuje w Sdz 13,7; 16,17 przez niektóre kodeksy został zamieniony na „Nazarejczyk Boży”. Nie jest więc wykluczone, że w pierwotnym tekście było tylko imię Jezus, a pod wpływem LXX dodano miejsce pochodzenia.

Na podstawie Łk 1,35, gdzie anioł w zwiastowaniu interpretuje tę „świętość” Jezusa, możemy przypuszczać, co Łukasz chciał przez ten tytuł powiedzieć: Jezus, jako Syn Boży, jest „Świątym Boga”.

35 Wiersz ten składa się z dwóch części, a każda zawiera jakby trzy paralelne elementy. W pierwszej części występuje najpierw wprowadzenie referujące postępowanie Jezusa. Przez to, że Jezus „zgromił” (gr. *epitimaō* – tu aor. *epitimēsen*) demona, równocześnie została ujawniona przewaga Jezusa. To Jezus góruje nad demonem. Jakimi słowami Jezus zagroził demonowi – pokazuje to drugi element. Jezus obezwładnia najpierw mowę demona, tak że już więcej nie będzie się odzywał ani do Jezusa, ani do innych. Dalej następuje drugi rozkaz, czyli trzeci element, dotyczący opuszczenia swojej ofiary. Drugą część rozpoczyna stwierdzenie efektu rozkazu Jezusa. Są to ostatnie odruchy demona wychodzącego z opętanego człowieka. Z faktu, że rzucił go na ziemię, można by odnieść wrażenie ataku padaczki, ale nawet gdyby tak było, kryje się za tym rzeczywistość zbawcza: przez drugi element drugiej części, że demon opuścił chorego. Trzeci element podaje tylko Łukasz, brak go zaś w Markowym opisie. Mimo

<sup>36</sup> Wszystkich zaś ogarnęło zdumienie i mówili między sobą: «Cóż to za nauka, że z władzą i mocą rozkazuje nieczystym duchom, a one wychodzą?».

<sup>37</sup> A wieść o Nim rozeszła się po wszystkich osiedlach okolicy.

36 – Łk 1,12; Mt 8,29

37 – Łk 4,14

że demon rzucił chorego na ziemię pośrodku synagogi, nie mógł mu już wyrządzić żadnej krzywdy.

**36-37** Świadkowie wydarzenia wyczuli, że spotkali się z Bożą mocą. Są pełni podziwu, ale także przerażeni. Nie ukrywają swojego zdziwienia i dyskutują nad tym, co się stało. Przecież Jezus tylko mocą swojego słowa uzdrowił opętanego człowieka. Łukasz już widzi w ich zdziwieniu chrystologiczne wyznanie władzy i mocy Bożej Jezusa. Świadkowie cudu stają się także w pewnym sensie misjonarzami. Łukasz ogranicza wieść o Jezusie do najbliższych okolic, podczas gdy Marek mówi o całej Galilei. Skoro w. 37 stoi w ścisłym związku z poprzednim, to rozgłos dotyczył dwu spraw: mocy słowa i władzy Jezusa nad nieczystymi duchami. Jezus skupia w sobie jedno i drugie.

Cały tekst przedstawia nam cztery podmioty osobowe, ale tylko trzy są czynne. Na pierwszym miejscu jest Jezus, który działa zbawczo, gdyż wypędza z chorego człowieka zło, demona. Ten niechętnie opuszcza swoją ofiarę. Jest to przestroga dla każdego z nas. Im bardziej wpadnie się w sidła szatańskie, tym trudniej się z nich wyzwolnić. Widać, że trzeba, aby sam Jezus nam w tym pomógł. Akcja szatana przedstawiona została jako rozpaczliwa. Trzeci podmiot działający to świadkowie uzdrowienia. I my powinniśmy na każdym kroku rozgłaszać nieskończoną dobroć i miłosierdzie Boże, choć nie doznajemy go może w taki namacalny sposób, jak ludzie, których Jezus sprowadził ze złej drogi na drogę wiary.

**Uzdrowienie teściowej Piotra: 4,38-39 (Mk 1,29-34; Mt 8,14-17).** Narracja o uzdrowieniu teściowej Piotra jest wyjątkowo krótka. Zawiera jednak najważniejsze elementy opisów cudownych uzdrowień: pojawienie się Jezusa, kontakt z chorym, przedstawienie stanu choroby, prośba o pomoc, gesty i słowa uzdrawiające, stwierdzenie

<sup>38</sup> Gdy potem wyszedł z synagogi, udał się do domu Szymona. Teściowa jego miała wysoką gorączkę i wstawiano się za nią u Niego.

<sup>39</sup> A On stanął nad nią, rozkazał gorączce i opuściła kobietę. Ta wstała też od razu i usługiwała im.

cudu, reakcja. Ta ogranicza się do uzdrowionej osoby. Cud miał miejsce w bardzo wąskim kręgu. Jakkolwiek Łukasz zależny jest od Marka, widać jednak wyraźne ślady redakcji. Według Marka, Jezus udaje się w towarzystwie Jakuba i Jana „do domu Szymona i Andrzeja” (Mk 1,29). Skoro u Łukasza powołanie uczniów następuje dopiero po uzdrowieniu teściowej Piotra, wymienia tylko Szymona. Według Marka chodzi o uzdrowienie. Łukasz przyrównuje je do egzorcyzmu. Gorączka opuszcza chorą, podobnie jak demon poprzednio opuścił opełtanego człowieka.

<sup>38</sup> Uzdrowienie teściowej Szymona ma miejsce w jego domu. Wynikałoby z tego, że Szymon wraz ze swoją małżonką wziął też do domu swą matkę. Przymyślnie była ona wdową, jednakże Łukasz nie wypowiada się na ten temat. W centrum narracji jest uzdrowienie. Jezus, podobnie jak w synagodze, nie posługuje się żadnymi gestami ani nie przeprowadza jakiegось dialogu. Natomiast podkreśla się, że chora miała wysoką gorączkę. Prośba o uzdrowienie wychodzi nie od chorej, lecz od domowników niewymienionych *nominatim*.

<sup>39</sup> Czyn Jezusa właściwie polega tylko na tym, że przystąpił bliżej do chorej i pochylił się nad nią. Istotny jednak jest rozkaz wydany gorączce, która opanowała teściową Szymona. Łukasz nie zatrzymuje się tylko na bezpośrednim skutku rozkazu Jezusa, czyli na ustąpieniu gorączki, lecz także na tym, że chora natychmiast (*parachrēma*) wstała i usługiwała. Jakie słowa Jezus wypowiedział nad chorą, tego Łukasz nie referuje. Jeśli Łukasz przybliży narrację do egzorcyzmu i stawia ją jakby paralelnie do wydarzenia w synagodze, to – być może – podziela tu przekonanie starożytnego świata o spowodowaniu gorączki przez złe duchy. Podobnie jak kiedyś Eliaz pochylił się nad zmarłym synem wdowy (por. 1 Krl 17,21), tak i Jezus pochyła się nad teściową Szymona i uwalnia ją od choroby. Nie tylko synagoga staje się miejscem demonstracji mocy boskiej Jezusa, lecz także zwykły dom rodzinny. Czasownik *diakoneō* – „służyć” – którym Łukasz określa wdzięczność teściowej Szymona i jej gotowość do służenia, staje się

<sup>40</sup> Słońce już zachodziło, a wszyscy wciąż przyprowadzali swoich chorych do Niego. On zaś na każdego z nich kładł ręce i uzdrawiał.

40 – Łk 13,13

w Dz 6,1-3 terminem technicznym dla służby siedmiu „diakonów” wybranych przez apostołów.

Kto zaufa całkowicie Jezusowi w swoich słabościach i dolegliwościach, ten może liczyć na Jego pomoc. Widać tu, jak potrzebna jest solidarność w życiu rodzinnym na przykładzie domowników Szymona. Oni to w ciszy i pokorze przeżyli cud uzdrowienia. Z cichych świadków mogą się jednak stać gorliwymi wyznawcami Chrystusa, jak w wypadku Piotra, który dla swojego mistrza poniósł śmierć męczeńską.

**Podsumowująca relacja o cudownej działalności Jezusa: 4,40-41 (Mk 1,32-34; Mt 8,16 n.).** Wprawdzie Łukasz zdradza zależność od Mk, redaguje jednak dość swobodnie. Brak więc ścisłego określenia miejsca, gdyż Mk mówi o „całym mieście”, czyli o Kafarnaum, które zebrało się u drzwi. Podczas gdy Mk konstatuje tylko fakty uzdrowienia, Łk mówi o gestach. Mk mówi tylko o nakazie milczenia, który Jezus wydał demonom, Łukasz zaś podaje treść ich słów skierowanych bezpośrednio do Jezusa. Być może, Łukasz przeniósł z Mk 3,12 wyznanie nieczystych duchów w relację 4,40-41, uzupełniając w ten sposób w. 41a.

**40** Marek podwójnie precyzuje czas działalności Jezusa: „gdy zapadł wieczór i zaszło już słońce”, Łukasz zachował tylko drugie określenie, natomiast Mt 8,16 – pierwsze. Wprawdzie jest różnica między wieczorem a zachodem słońca, ale niewielka. Być może, Łukasz nie zważał na te niuanse i chciał podkreślić trud pracy zbawczej Jezusa, który nawet późnym wieczorem nie spoczął. Owszem, odpoczynek szabatowy zaczął się dopiero po zachodzie słońca, ale nic nie wskazuje na to, że następny dzień był dniem szabatu. Podczas gdy Marek w jednym zdaniu mówi o chorych i opętanych, Łukasz o tych ostatnich wspomina dopiero w w. 41. Przez ogólne określenie „chorych” obejmuje też opętanych. Łukasz mówi o ludziach, którzy mieli w domach swoich chorych i z tymi przyszli do Jezusa. Na każdego z nich nałożył ręce i każdego chorego uzdrowił (por. 13,13). U Marka brak



<sup>41</sup> Podobnie złe duchy opuszczały wielu, krzycząc: «Ty jesteś Synem Bożym!». On jednak zakazał im tak mówić, wiedziały bowiem, że jest Mesjaszem.

41 – Mt 8,29; 4,3; Mk 1,34

wspomnianego gestu, a liczba uzdrowionych została ograniczona do „wielu”. Marek jednak przy innych opisach uzdrowień wspomina o nałożeniu rąk (Mk 5,23; 7,32).

41 Wiersz ten poświęcony jest wyłącznie egzorcyzmowi. Należy przypuszczać, że także na opętanych Jezus nakładał ręce, natomiast brak elementu rozkazu. Skutek egzorcyzmu jest tu wyraźnie określony. Opuszczając swoje ofiary, demony krzyczą (*krazein*). Jest to krzyk rozpaczliwy, ale artykułowany, co wyraźnie zaznacza drugi czasownik: *legein*. Łukasz używa tu dziwnej konstrukcji, chcąc jakby uniknąć wrażenia, że słowa demonów są wyznaniem chrystologicznym, choć tylko świadczą o rozpoznaniu, kim jest Jezus, na podstawie dokonanych cudów. Rozpoznanie więc jest wtórne, jakkolwiek dotyczy bezpośrednio Jezusa: „Ty jesteś Synem Bożym”. Ostrzej niż Marek Łukasz formułuje zakaz wydany demonom dalszego mówienia o Jezusie (*epitimōn*, por. 4,35.39). „Sekret mesjański” Marek uzasadnia tym, że demony znały Jezusa. Łukasz wiąże to znawstwo z tytułem Mesjasza. Wydaje się, że Łukasz utożsamia tu oba tytuły. Według 4,33 n. niemalże tej samej treści jest określenie chrystologiczne: „Święty Boga”. Jedno jest pewne, że Łukasz pragnie podkreślić bezpośrednią relację Jezusa do Boga. Zarówno przy tytule „Święty Boga”, jak i „Syn Boga” mamy do czynienia z dopełniaczem podmiotowym (gen. sub.). Bóg jest Ojcem Jezusa. Jezus jest „Świętym”, dlatego że jest od Ojca. Łukasz nie dodał do tytułu Mesjasza dopełniacza, ale uczyni to w 9,20 oraz 23,35. W pierwszym wypadku chodzi o wyznanie Piotra, w drugim zaś występuje w bluźnierczym sformułowaniu członków Wysokiej Rady, gdzie do *Christos tou Theou* dodano *ho eklektos* – „wybrany”.

Łukasz raczej kontynuuje programowy wątek o Jezusie Synu Bożym narodzonym z Dziewicy i dlatego mniej go obchodzi wątek walki demonów z Jezusem, znany ze sceny kuszenia. Według przekonań starożytnego świata do elementów walki należało ujawnienie

<sup>42</sup> Gdy nastał dzień, wyruszył stamtąd i udał się na pustkowie. Tłumy jednak poszukiwały Go, tak że dotarły do Niego. Zatrzymywały Go, aby od nich nie odchodził.

<sup>43</sup> On jednak rzekł do nich: «Muszę także w innych miastach głosić dobrą nowinę o królestwie Bożym, gdyż po to zostałem posłany».

43 – Mk 1,38

imienia przeciwnika, co świadczyło o pewnej przewadze. Ten motyw wszakże najwyraźniej ukryty jest w tekście.

Droga zbawcza Jezusa wiedzie od synagogi, poprzez dom rodziny, do wszystkich, którzy pragną się z Nim spotkać. Codziennosc nabiera sensu. Nałożenie rąk, zainicjowane przez Jezusa, stało się podstawą do sakramentalnego ujęcia tego gestu, o czym wyraźnie informuje Jk 5,14-15, jako praktyki już istniejącej w Kościele.

**Jezus opuszcza Kafarnaum: 4,42-44 (Mk 1,35-39; Mt 4,23).** Jedynym źródłem tego fragmentu jest Mk 1,35-39. Najbardziej uwiadczenia się praca redakcyjna nad Mk w w. 43 Łk. Częścią 4,42-43 Łukasz kończy sekcję galilejską, zaczynającą się od 4,14, a z w. 44 poszerza działalność misyjną Jezusa na całą Judeę.

42 Podanie czasu: „Gdy nastał dzień” pełni funkcję łącznika z poprzednim fragmentem, kończącym się także podaniem czasu: „słońce już zachodziło” (w. 40).

Teraz Jezus opuszcza miasto i udaje się na miejsce odosobnione. Gr. *erēmos* niekoniecznie musi oznaczać pustynię, choć występuje ono także w Łk 4,1, gdzie ma takie znaczenie. Należy przypuszczać, że szukał tam ciszy, odpoczynku i chciał się pomodlić, jak to sugeruje Mk (por. także Łk 5,16). Według Łk Jezusa szukają „tłumy”, według Mk – Szymon i jego towarzysze. Oni dopiero oznajmiają Jezusowi: „wszyscy Cię szukają”. Intencja mieszkańców Kafarnaum jest egoistyczna. Pragną Jezusa zatrzymać u siebie ze względu na doznane dobrodziejstwa. Owszem, ich reakcja jest inna niż mieszkańców Nazaretu. Dwukrotnie użyty w tym wierszu czasownik *poreuomai* – „wyruszyć” – kreśli drogę Jezusa. Jest to droga do ścisłego kontaktu z Bogiem, gdy udaje się na samotne miejsce, i droga do dalszej działalności zbawczej, dlatego opuszcza Kafarnaum.

43 Wiersz 43 stanowi odpowiedź na zapędy mieszkańców Kafarnaum, którzy chcieli Go zatrzymać. Słowa Jezusa stanowią rekurs do

<sup>44</sup> I głosił słowo w synagogach Judei.

Iz 61,1, podobnie jak w synagodze w Nazarecie (por. 4,18), i określają bardzo wyraźnie zadanie ewangelizacyjne Jezusa (tutaj po raz pierwszy *euaggelisasthei*) z podaniem przedmiotu i celu kerygmatu, tj. królestwa Bożego (por. 9,11; 18,29; 31 par., nadto 8,1; 9,2.60). Słowo – kerygmat – ma pierwszeństwo przed czynem (por. 4,31 n.). O konieczności głoszenia „dobrej nowiny” dowiedzieli się już pastarze na łąkach betlejemskich (2,14), a starzec Symeon w samym Jezusie widział zbawienie, nie tylko dla Izraela, lecz także dla wszystkich narodów (2,30 n.).

Odpowiadając mieszkańcom Kafarnaum, Jezus równocześnie daje im do zrozumienia, że w wypełnieniu misji Ojca nikt nie może Mu przeszkodzić.

44 Wprawdzie niektóre rękopisy, jak np. AD latsyr<sup>a</sup>, czytają „Galilea” zamiast „Judea”, wzorując się na Mk, jednakże Łukasz nie był dokładnie zorientowany w kwestiach geograficznych i topografii. „Judea” jest więc określeniem nieprecyzyjnym, podobnie jak w ST w czasach przedkrólewskich, i oznacza tu i tam „kraj, gdzie mieszkają Judejczycy” (por. także 1,5; 6,17; 7,17.23,5).

Podobnie jak w Kafarnaum i przedtem w Nazarecie, Jezus występuje w synagogach poszczególnych miast. Czy Łukasz pragnie przez to podkreślić szczególne przywiązanie Jezusa do tradycji swojego narodu, czy też po prostu konstatuje zwyczajowy fakt, nie da się jednoznacznie rozstrzygnąć.

Synagoga odgrywała przecież ważną rolę także w działalności misyjnej św. Pawła, o czym Łukasz również każdorazowo informował w Dziejach. Na pewno jednak Łukasz akcentuje uniwersalistyczny charakter misji Jezusa, który poszerzył teren swojej zbawczej działalności.

Nie próbujemy Jezusa powstrzymywać w Jego działalności zbawczej w nas samych, a także w innych. Patrzymy także z życzliwością na dar łaski dany innym. Nie różmy też różnic w naszym działaniu. Traktujmy bliźniego, nawet obcego, tak jak Jezus nas przyciągnął do siebie i do swojego Kościoła, który jest Jego Ciałem, a my członkami tego Ciała. Każdy ma tam swoje miejsce, ale z tej przynależności organicznej do Chrystusa płynie także odpowiedzialność za Kościół, za innych członków eklezjalnego Ciała Chrystusa.

## DZIAŁALNOŚĆ ZBAWCZA JEZUSA W GALILEI: 5,1-9,17

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że poszczególne stacje działalności Jezusa w Galilei nie są ułożone według jakiegoś wyraźnego planu. Gdy jednak przeprowadzamy dokładniejszą analizę, można się dopatrzeć pewnej koordynacji. Szczególnie trzy tematy teologiczne mają tu pierwszeństwo i powtarzają się: 1) powołanie i pójście za Jezusem; 2) uzdrowienia; 3) wspólnota stołu.

Sceny powołań znajdujemy już na początku tej części, kiedy to Jezus powołuje pierwszych uczniów (5,1-11), z równoczesną charakterystyką powołania i jego celowością w scenie „obfitego połowu ryb” (5,4-11). Dalej mamy powołanie Lewiego (5,27-32) oraz wybór Dwunastu (6,12-16). Nawet niewiasty idą za Jezusem (8,1-3). W końcu Łukasz mówi o konsekwencjach powołania i o zadaniu powołanych, opisując rozesłanie Dwunastu (9,1-6.10).

Temat wspólnoty stołu pojawia się po raz pierwszy w związku z powołaniem Lewiego. Współbiesiadowanie Jezusa z celnikami i grzesznikami z jednej strony, a nieprzestrzeganie postu z drugiej wywołuje u faryzeuszy i uczonych w Piśmie oburzenie (5,27-39). Również spotkanie Jezusa z jawnogrzesznicą należy do tego zakresu tematycznego (7,36-50), a wreszcie cudowne rozmnożenie chlebów i biesiada Jezusa z 5 tysiącami Jego słuchaczy (9,12-17).

Jezus jako uzdrowiciel występuje w aż sześciu różnych narracjach. Są to: uzdrowienie trędowatego (5,12-16), paralityka (5,17-26), śmiertelnie chorego sługi setnika z Kafarnaum (7,1-11), wskrzeszenie młodzieńca z Nain (7,1-11), uleczenie opętanego z Gerazy (8,26-39), wskrzeszenie córki Jaira oraz uzdrowienie kobiety cierpiącej na krwotok (8,40-56).

Działalność ta jest dla Łukasza równocześnie okazją do odpowiedniego rozmieszczenia mów Jezusa i dialogów, z pytaniem o Jego tożsamość. Z mów wiążących treściowo wszystkie trzy tematy na czoło wysuwa się „kazanie w dolinie” (6,17-49) i „nauczanie w przypowieściach” (8,4-18).

Na pytanie, kim właściwie jest Jezus, który naucza inaczej niż rabin, który uzdrawia, czyni cuda, wskrzesza umarłych, ale także stawia wymagania, a nawet potrafi zagrozić i wypowiedzieć „biada”, jedną z odpowiedzi jest pójście za Jezusem. Odpowiedź ta jednak dojrzewa i wystawiona jest na próby, dlatego także uczniowie postawili to pytanie po uciszeniu burzy przez Jezusa. Z trzech pytań,

referowanych przez Łukasza, to pytanie stoi w centrum (8,22-23), obramowane przez pytanie Jana Chrzciciela (7,18-23) i Heroda Antypasa, który koniecznie chciał zobaczyć człowieka, „o którym takie rzeczy” słyżał (9,7-9).

Powyższe pytania mają jeszcze inny cel. Łukasz przygotowuje czytelnika na „wyznanie Piotra” (9,20), które według Mt 16,17 jest „natchnioną” odpowiedzią na pytanie, kim jest Jezus, oraz na Przemienienie Pańskie, kiedy to Ojciec zaświadczy o Synu, podobnie jak przy chrzcie Jezusa w Jordanie, z tym że „Głos z nieba” zwraca się bezpośrednio do uczniów: „Ten jest Syn mój umiłowany”, z równoczesnym nakazem absolutnego posłuszeństwa: „Jego słuchajcie” (9,35).

Przez wyszukaną strukturę tej części, z jej szczególną tematyką powołaniową, Łukasz wskazuje już na przyszły status Kościoła, zakonwiczony w samej działalności Jezusa (5,1-6,19), który to status ustalił już Jezus za swojego ziemskiego życia (6,20-49). Obietnica dana Piotrowi rokuje powodzenie misjonarskie Kościoła, które Łukasz ujawnił w Dziejach.

W samym Izraelu jednak dokonuje się podział, zapowiedziany zresztą przez starca Symeona (2,14 n.). Odrzucenie Jezusa ma swój początek i swoje podstawy u ówczesnych przywódców Izraela (7,1-50). Odrzucenie Jezusa nie jest klęską dla Niego, lecz dla samego Izraela, który nie doznał łaski poznania „tajemnic Królestwa Bożego” (9,1-50; por. 8,10).

**Powołanie pierwszych uczniów: 5,1-11.** Narracja o powołaniu pierwszych uczniów Łukasz przerywa ciągłość Markowego podkładu. Całość składa się z trzech części.

Pierwsza stanowi ogólną wzmiankę o nauczaniu Jezusa na brzegu jeziora Genezaret. Tu jeszcze można zauważyć zależność od Mk 4,1-3. Łukasz pominął ją wszakże w 8,4.

Drugą część, centralną (5,4-10), Łukasz zaczerpnął prawdopodobnie z własnego źródła (S), chociaż można także zauważyć pewne podobieństwa z Mk 1,16-20, które jednak nie dotyczą cudownego połowu ryb i obietnicy danej (tylko!) Piotrowi w związku z jego misją. Zastanawia natomiast podobieństwo do miejsca paralelnego w J 21. Wydaje się więc, że Łukasz przeniósł tradycję popaschalną w życie Jezusa, a skrucha Piotra nawiązuje do jego trzykrotnego zaparcia się w opisie Męki Pańskiej. Znaczyłoby to, że dla Łukasza Jezus już za życia objawił się jako Pan-Kyrios w słowie i w czynie.

**5** <sup>1</sup> Pewnego razu, gdy stał nad jeziorem Genezaret, a tłum garnał się do Niego, aby słuchać słowa Bożego, <sup>2</sup> ujrzał na brzegu dwie łodzie. Rybacy, którzy z nich wyszli, płukali sieci. <sup>3</sup> Wszedłszy do łodzi należącej do Szymona, prosił go, aby nieco odbił od brzegu. Sam zaś usiadł i z łodzi nauczał zgromadzony tłum.

- 1       –     Mk 4,1  
 2       –     Mk 1,16.19  
 3       –     Mk 4,1-2

1 Przez krótką wzmiankę o tym, że tłum znów otaczał Jezusa, Łukasz, otwierając nowy odcinek Jego działalności, równocześnie łączy go ze skuteczną ewangelizacją w Kafarnaum (4,31-44). Na uwagę zasługuje podkreślenie chęci i gotowości ludzi do „słuchania słowa Bożego”. Nie są oni więc żądni cudów. Nadto tłum cisnący się do Jezusa właśnie z Jego ust chce słyszeć „słowo Boże”. Łukasz dotychczas mówił o „słowie Jezusa”. Po raz pierwszy używa tutaj zwrotu „słowo Boże”, wczuwając się już we wczesnochrześcijańską i apostołską katechezę oraz w przekonanie i wiarę pierwotnego Kościoła, że w kerygmacie Jezusa Jego Ewangelia to po prostu słowo Boże. Tak też Łukasz w *Dziejach* określił katechezę apostołską. Wprawdzie Łukasz zna przekaz Mk 3,9 o scenie na brzegu jeziora, a także motyw nauczania Jezusa Mk 4,1, pisze jednak własny i nieco odmienny scenariusz. Nie mówi np. za Markiem o morzu (*thalassa*) Galilejskim, lecz o jeziorze (*limē*). Jest bardzo możliwe, że Łukasz, znający Morze Śródziemne, widzi różnicę pomiędzy jeziorem a morzem.

Łukasza nie interesuje dokładniejszy opis topograficzny jeziora ani miejsce, w którym stał Jezus. Nie ma też mowy o tym, że Jezus (już) nauczał. Łukasz wprawdzie przez uroczysty wstęp biblijny kładzie już tu akcenty dla teologii „słowa”, które wiąże z kerygmą o „królestwie Bożym” (4,43), ale równocześnie wprowadza nas w narrację stanowiącą w tej perykopie jej punkt centralny.

2-3 Wzmianka o dwóch łodziach i rybakach, którzy w ciągu dnia przygotowywali sieci (por. Mk 1,19) do nocnych połowów, wprowadza bezpośrednio do następnej sceny. Z łodzi należącej do Szymona, o którym już Łukasz mówił poprzednio (4,38), Jezus naucza, siedząc.

<sup>4</sup> Gdy skończył mówić, powiedział do Szymona: «Wy-  
płyn na głębię i zarzućcie sieci na połów».

<sup>5</sup> Na to rzekł Szymon: «Mistrzu, całą noc ciężko pra-  
cowailiśmy i nic nie złowiliśmy, ale na Twoje słowo zarzucę  
sieci».

4 – J 21,1-6

W tej pozycji Łukasz prezentuje Jezusa jako nauczyciela. Można się domyślić, że nauka Jezusa dotyczyła „królestwa Bożego” (por. 4,43), czego już Łukasz tu nie powtarza. Przy nauczaniu Jezusa Szymon jest przy Nim, w łodzi. Był on proszony o to, aby oddalił trochę swoją łódź od brzegu. W ten sposób Jezus obejmował wzrokiem „tłumy” i odwrotnie – wszyscy Go widzieli. Jeśli mówił powoli, to głos docierał do wszystkich. Wydawałoby się, że są to drobiazgi, ale w tych szczegółach można zauważyć historyczne świadectwo. Ktoś te wydarzenia dokładnie przekazał, a Łukasz jest wierny swoim źródłom. Referuje dokładnie, ale tak, że przygotowuje do części zasadniczej tej narracji i przy tej okazji podkreśla uniwersalny charakter Jezusowego kerygmatu.

4 Po zakończeniu mowy Jezus zachęca Szymona do połowu ryb w dzień (por. J 21,1-13). Owszem, za czasów Jezusa jezioro Galilejskie było dobrze zarybione, podobnie jak Jordan. Ryby były jednym z podstawowych źródeł żywności dla mieszkańców okolic wokół i nieopodal jeziora. Konserwacji ryb (pamiętajmy o klimacie) dokonywano zwłaszcza dwoma sposobami: przez suszenie, a także przez solenie. Nazwy miast, takie jak Betsaida („dom ryb”) lub Magdala, gr. *Tarichea* („peklowanie ryb”), świadczą o znaczeniu ryb dla tej okolicy.

5 Odpowiedź Szymona o łowieniu ryb w ciągu dnia jest słuszna, gdyż taki wypływ był pracą syzyfową. Łowienie w nocy zazwyczaj odbywało się w ten sposób, że zarzucone sieci wyciągało się z dwóch łodzi ustawionych równolegle. Jednakże Szymon ufa Mistrzowi, wszak był już świadkiem uleczenia swojej teściowej. Słowo Jezusa, aby wypłynął na jezioro i zarzucił sieci, jest skierowane wyłącznie do Szymona. Można to zrozumieć podwójnie: była to łódź Szymona, jednakże odpowiada on w liczbie mnogiej, gdyż w nocnej wyprawie brali udział także jego ludzie. Nie można wykluczyć sensu teologicz-

<sup>6</sup> A gdy tak postąpili, złowili tyle ryb, że sieci zaczęły się rwać.

<sup>7</sup> Przywołali więc rybaków z drugiej łodzi, aby im przyszedli z pomocą. Ci natychmiast przyплыnęli i napełniono obydwie łodzie, tak że się zanurzały.

<sup>8</sup> Widząc to, Szymon Piotr upadł do kolan Jezusa i wyznał: «Odejdź ode mnie, Panie, gdyż jestem grzesznikiem».

<sup>9</sup> Zdumienie bowiem ogarnęło jego i wszystkich, którzy z nim byli, z powodu tak obfitego połowu ryb,

<sup>10</sup> a także Jakuba i Jana, synów Zebedeusza, współników Szymona. Wtedy to Jezus powiedział Szymonowi: «Nie lękaj się, odtąd ludzi łowić będziesz».

6 – Mt 8,10

8 – Wj 33,20

10 – Mk 1,17.20; J 21,15-17.19; Łk 12,33

nego, Jezus bowiem tworzy przez swoje polecenie szczególną relację do Piotra, która w w. 10b zostanie skonkretyzowana.

6-7 Rzeczywiście, słowo Jezusa jest skuteczne (por. 4,31-37; 4,38-39). Połów jest tak obfity, że trzeba prosić o pomoc rybaków z drugiej łodzi. Trudno wyczytać z tekstu, gdzie znajdowali się współnicy z drugiej łodzi, czy również wypłynęli, czy też stali na brzegu. Dla Łukasza ważne jest podkreślenie skuteczności słowa Jezusa. Część o połowie kończy się w ten sposób, że z powodu obfitości ryb łodzie ledwie dotarły do brzegu.

8-10a Szymon upada do stóp Mistrza. Nie jest to raczej jeszcze (pełny) akt adoracji Jezusa jako Syna Bożego, gdyż takowy Łukasz rezerwuje dla Boga (Ojca) oraz Jezusa wywyższonego (por. 24,52). Jednakże inwokacja (popaschalna) *Kyrios* świadczyłaby o tym, że Łukasz podkreśla nie tylko podziw wobec cudownej ingerencji Jezusa, lecz także uznanie przez Szymona Jego nadprzyrodzonej mocy Bożej. Pascha ukazuje w całej pełni, kim Jezus właściwie jest i zawsze był (por. Rz 1,3 n.). Nie tylko Piotr jest świadkiem cudownego połowu. Łukasz dodaje, że także jego współnicy byli pełni zdumienia i przerażenia zarazem, gdyż gr. *thambos* wyraża jedno i drugie. Wyznanie Piotra, że jest „grzesznikiem”, może mieć znaczenie ogólne (por. Iz 6,5), ale może być także aluzją do zaparcia się Piotra (por.



<sup>11</sup> Wyciągnąwszy łodzie na brzeg, zostawili wszystko i poszli za Nim.

22,33 n. 54-62). Znamienne jest, że w w. 8 spotykamy podwójne imię: Szymon Piotr. Dopiero w 6,14 dowiadujemy się, że imię Piotr nadał mu Jezus (por. Dz 10,5.18.32; 11,13). Imię to precyzuje funkcję Szymona, a w naszym tekście wskazuje dodatkowo na to, że to od Jezusa otrzymał ten urząd: „odtąd będziesz łowił ludzi”. Szymonowi-grzesznikowi, który całkowicie zaufał Jezusowi, gdy ten mu kazał wypłynąć na jezioro, udał się połów ryb. Jeśli zaufa Jezusowi, powinien się też udać połów misyjny, mimo jego słabości. Wydaje się, że słów Szymona, aby Jezus od niego odszedł, nie należy przekentowywać, lecz tłumaczyć w łączności z wyznaniem grzechów. Szymon po prostu czuje się niegodny przebywać razem z Jezusem, Panem. Pojawiający się jednak tutaj motyw „grzesznika” można widzieć w całościowej relacji Jezusa do niego. Dlatego też Jezus uspokaja: „nie lękaj się”. Wydaje się, że ta wypowiedź Jezusa ma dwa odniesienia, zarówno do samych słów Piotra, czyli aby nie bał się Jezusa, jak i do zadania, którym go Jezus obarcza. Oczywiście, ma ono sens metaforyczny, lecz także dosłowny, w znaczeniu pozyskania ludzi dla Jezusa, nawrócenia, przyniesienia im życia Bożego, uratowania przed klęską moralną.

10-11 Już początek w. 10 wskazuje na to, że mamy do czynienia z dodatkiem do narracji o cudownym połowie ryb. Prawdopodobnie w. 11a stał pierwotnie pomiędzy w. 7 a 8. Wtedy bowiem proskineza Szymona przed Jezusem miałyby miejsce na brzegu. Łukasz dołącza do grona tych, którzy podziwiali cudowne wydarzenie, synów Zebedeusza, Jakuba i Jana (por. 6,14). Zazwyczaj Łukasz prezentuje tę parę braci w odwrotnej kolejności (por. 8,51; 9,28.54; Dz 1,13). Z relacji Łukasza pośrednio wynika, że byli oni właścicielami drugiej łodzi i współnikami Piotra. Widać tu zależność od Mk 1,16-19, z tym że w naszym tekście brak słów powołaniowych. Łukasz stwierdza tylko fakt, że „poszli za Nim”. Łukasz więc przerzucił akcent ze słów powołaniowych na przeżycie i doświadczenie mocy Bożej Jezusa i Jego słowa (w. 11b). Poniekąd słowo Jezusa do Szymona może uchodzić za słowo powołaniowe. Następuje ono jednak dopiero po w. 9 i 10a. Być może, Łukasz włączył tu inne jeszcze źródło (Mk 1,16-20), które ma sens dopiero po w. 9. Z drugiej strony Łukaszowi

mogło zależeć na tym, aby Jakub i Jan w jakiś sposób (przynajmniej pośredni) zostali włączeni w obietnicę Jezusa daną Szymonowi (w. 10b). W Mk 1,17-19 widnieje bowiem podobna kolejność: najpierw obietnica łowienia ludzi dana Szymonowi, a potem powołanie synów Zebedeusza.

Zwracając uwagę na trzy wydarzenia, Łukasz kończy narrację o cudownym połowie ryb. Przyciągnięcie łodzi do brzegu inicjuje nowy status – uczniów – Piotra, Jakuba i Jana. O Andrzeju, bracie Piotra, nie ma jeszcze mowy (por. jednak Mk 1,17). Rozpoczyna się dla nich nowe życie. Przez wyrażenie „zostawili wszystko” Łukasz podkreśla jego totalność (por. 5,28). Mk 1,18 mówi tylko o zostawieniu „siec” rybackich. Nie należy jednak sądzić, że Marek relatywizuje przez to pójście za Jezusem. Wreszcie następuje trzecie wydarzenie, będące uwieńczeniem poprzednich: „poszli za Nim”. „Zostawienie wszystkiego” jest absolutnym warunkiem związania się z Jezusem na życie i śmierć (14,33). Ponieważ nie można w. 11 odłączyć ideowo od obietnicy „chwytania” ludzi, przeto „pójście za Jezusem” należy także jako element składowy do misjonarskiej działalności ucznia – głoszenia słowa. Jest rzeczą ciekawą, że Łukasz zmienia czasownik „łowić” (ryby) – *lambanō* – na *zōgreō*: „złapać, wziąć kogoś żywego” (i ożywić go). Przy motywie „łowienia ludzi” czasownik ten otrzymuje zbawcze znaczenie. Zadanie Piotra polega więc na tym, aby doprowadzić ludzi do Chrystusa Zbawiciela i do zbawienia.

Wśród wielu tematów mieszczących się w tej krótkiej narracji należałoby zwrócić szczególną uwagę na trzy. Po pierwsze, Łukasz wiąże skuteczność słowa Bożego, które tu identyfikuje ze słowem Jezusa, z chęcią i gotowością słuchania (por. słynne Pawłowe: *fides ex auditu*). Druga sprawa – aby skutek był pełny i zbawczy, trzeba być posłusznym słowu Jezusa, nawet gdyby się wydawało, że nie ma szans realizacji, jak w wypadku posłusznego Piotra, który jako doświadczony rybak wiedział, kiedy wypływa się na połów. Trzecia sprawa – to skuteczność słowa Jezusa, które potrafi całkowicie zmienić nasze życie, jak w wypadku trzech uczniów, z Szymonem Piotrem na czele.

**Uzdrowienie trędowatego: 5,12-16 (Mk 1,10-45; Mt 8,1-4).** Do w. 6,16 Łukasz opisuje wydarzenia za Markiem, choć i tu zauważa się zmiany redakcyjne, poprzez przestawienie niektórych perykop, jak umieszczenie wyboru Dwunastu (6,12-16 = Mk 3,13-19) przed narracją o uzdrowieniach nad Jeziorem Tyberiadzkim (6,17-19 =

<sup>12</sup> Kiedy przebywał On w pewnym mieście, pojawił się człowiek cały pokryty trądem. Gdy ujrzał Jezusa, upadł na twarz i błagał Go: «Panie, jeśli zechcesz, możesz mnie oczyścić».

<sup>13</sup> A On wyciągnął rękę i dotknął go, mówiąc: «Chcę, bądź oczyszczony». I natychmiast trąd z niego ustąpił.

Mk 3,7-12). Wydaje się jednak, że Łukasz w tej części prezentuje inną myśl przewodnią niż Marek. Podczas gdy ten ostatni wyeksponował dysputy Jezusa z przeciwnikami (tzw. galilejskie rozprawy), Łukasz prezentuje Jezusa jako Zbawiciela (5,8: wyznanie grzechów przez Piotra; 5,12: uzdrowienie trędowatego, grzesznika; 5,20: Jezus odpuszcza grzechy paralitykowi; wreszcie powołanie celnika Lewiego: 5,27-32). Łukasza mniej interesują daty i konkretne miejsca wydarzeń, co oczywiście nie znaczy, że są one czystą fikcją. Jeśli zaś chodzi o naszą perykopę, to zależność od Mk jest wyraźna, z tym że zmiany zauważalne są na początku i na końcu. Ogólne podanie miejsca na początku nawiązuje do 4,43, gdzie Jezus zaznaczył, że musi się udać także do „innych miast”. Zakończenie 5,15.16 stanowi rodzaj podsumowania o licznych uzdrowieniach, z tym że na pierwszym miejscu znalazło się „słuchanie słowa”, a na drugim „uzdrowienia”, co jest charakterystyczne dla Łukaszej teologii słowa. Ukazuje także potrzebę wiary, która jest skutkiem przyjętego „słowa” i jest niezbędna do tego, by Jezus okazywał swoją moc zbawczą.

Jeśli chodzi o strukturę perykop, to mamy przed sobą klasyczny przykład narracji o cudownym działaniu Jezusa, z wszystkimi jej elementami składowymi. Chory przychodzi do Jezusa, prosi go na klęczkach, aby go „oczyścił” z trądu. Pozytywna reakcja Jezusa, poparta gestami – i natychmiastowy skutek. Jezus nakazuje, aby sprawa nie nabrała rozgłosu (rodzaj Markowego sekretu mesjańskiego), mimo to wieść się rozchodzi i coraz więcej ludzi przychodzi do Niego. W wypadku oczyszczenia z trądu Jezus nie pomija przepisów prawnych i każe uzdrowionemu „pokazać się” kapłanowi i złożyć przewidzianą ofiarę (w. 14b, który w tym wypadku nie przerywa ciągłości narracji).

12-13 Na pierwszy rzut oka narzuca się jakby paralelny opis trędowatego Syryjczyka Naamana, którego wyleczył prorok Eliasz (por. 2 Krl 5,1-19). Faktu, że Jezus uzdrowił trędowatego, o którym mówi Łukasz, nikt z poważnych egzegetów nie kwestionuje. Pytanie dotyczy zależności literackiej od wspomnianej paraleli. Najpierw

<sup>14</sup> Sam zaś przykazał mu, aby nie rozgłaszał tego. Dodał jednak: «Idź, pokaż się kapłanowi i złożź ofiarę świadcząca o twoim oczyszczeniu, jak polecił Mojżesz».

14 – Mk 1,34; Kpł 14,1-32

należy wątpić, czy Łukasz znał ten opis z 2 Krl. Nadto zachodzą istotne różnice, zwłaszcza w dwu zasadniczych elementach: 1) Eliasz nie dotknął trędowatego, natomiast Jezus „wyciągnął rękę”, czyli go dotknął. 2) Eliasz wiąże z uzdrowieniem siedmiokrotną kąpiel w Jordanie – Jezus uzdrawia przez swoje wszechmocne słowo.

Jeśliby nawet Łukasz znał epizod o uzdrowieniu Naamana, to wprawdzie widziałby Jezusa w linii wielkich proroków ST, ale przerażającego ich istotowo. Prorocy bowiem działali w imieniu Jahwe – Jezus zaś we własnym imieniu, jako Syn Boży. W naszym wypadku rodzaj choroby, którą Łukasz nazywa *lepra*, był co najmniej zbliżony do dzisiejszego określenia „trądu”. W każdym razie chodziło o ciężko uleczalną chorobę skórno-wrzodową, na którą wtedy nie było leków i możliwości wyleczenia. Ze słów Jezusa, aby chory po oczyszczeniu udał się do kapłana, wynika, że ta choroba (zakaźna) podlegała pod rygorystyczne przepisy Prawa. Czyniła człowieka nią dotkniętego kultycznie nieczystym.

Według Mk 1,39 n. trędowaty podchodzi do Jezusa. Według Łukasza Jezus „przychodzi” do ludzi, a trędowaty jest po prostu obecny. Inwokacja „Panie” znajduje się też w Mt 8,2, lecz brak jej w M. Czy jednak dla tej zmiany w stosunku do Mk należy suponować osobne źródło, gdyż także w. 13 koresponduje z Mt 8,3? Być może, zostały tu ślady tradycji ustnej. Wprawdzie prośba trędowatego pod względem składni jest zdaniem warunkowym: „jeśli chcesz ...”, ale z drugiej strony jest tu zawarte wyznanie wiary w moc Bożą Jezusa, od którego woli wszystko zależeć, co koresponduje z tytułem chrystopologicznym „Kyrios”, będącym dla Kościoła po zmartwychwstaniu Jezusa tytułem wyznań (por. zwł. Rz 9,10). Według Łukasza Jezus nie „lituje się”, jak w Mk 1,41a, tylko działa. Jest to także charakterystyczne dla Łukasza, który nie lubuje się w wyrażaniu uczuć Jezusa. Jezus więc, według Łukasza, nie „grozi” uzdrowionemu i nie „przepędza” go, jak referuje Mk.

14-15 Jezus nakazuje uzdrowionemu człowiekowi, aby zachował milczenie o tym, co się stało, ale również nakazuje, aby „pokazał

<sup>15</sup> Wieść o Nim jednak jeszcze bardziej się rozeszła i przychodziły wielkie tłumy, aby Go słuchać i doznać uzdrowienia ze swych chorób.

<sup>16</sup> On zaś usuwał się na pustkowie, aby się modlić.

15 – Łk 4,14

16 – Łk 3,21

się” kapłanowi, zgodnie z przepisem Prawa (Kpł 13,49; 14,1-32), i złożył ofiarę za oczyszczenie z trądu. Ma to być równocześnie dla kapłanów „świadcstwem” mocy Jezusa i Jego wierności wobec Tory. Mimo zakazu rozgłoszenia cudu wśród ludzi, wiadomość o tym się rozszerzała. Łukasz mówi ogólnie, w przeciwieństwie do Marka. Tam sam uzdrowiony rozgłasza swoje cudowne oczyszczenie z trądu. Skutek jest taki, że tłumy garną się do Jezusa. Nie brakuje oczywiście pierwszego elementu przybycia tłumów, mianowicie gotowości „słuchania” Go, i to przed pragnieniem uleczenia chorych.

16 Czy i jak Jezus na to zareagował, Łukasz już nie mówi. Podkreśla zaś, zgodnie z Mk 1,35, że udał się na samotne miejsce, aby pozostać w kontakcie ze swoim Ojcem, w skupieniu i modlitwie, co szczególnie chętnie i często podkreśla Łukasz (3,21; 6,12; 9,18.28 n.). Jest rzeczą ciekawą, że są to także teksty Markowe, czyli źródła Łukasza, ale bez wzmianki o modlitwie Jezusa.

Najtragiczniejszym skutkiem trądu było wyłączenie ze wspólnoty dotkniętego nim człowieka. Jezus, uzdrawiając, przyprowadza go do wspólnoty wiary, gdyż należy do niej każdy człowiek stworzony na obraz Boga, a przez Jezusa uczyniony Jego „ikoną” i bratem. Okazuje się jednak, że moc tworzenia wspólnoty, zażegnania konfliktów i życie w siostrzanej i braterskiej zgodzie czerpie się z modlitwy i ze wspólnoty z Ojcem niebieskim.

**Uzdrowienie paralytyka i odpuszczenie grzechów: 5,17-26 (Mk 2,1-12; Mt 9,1-8).** W jednej narracji Łukasz porusza dwa tematy – uzdrowienie paralytyka i dialog Jezusa z uczonymi w Piśmie i faryzeuszami, wywołany odpuszczeniem grzechów przez Jezusa. Temat uzdrowienia stanowi równocześnie ramy dla dialogu: spotkanie Jezusa z paralytykiem (5,17-20), dysputa (5,21-24a), uzdrowienie (5,24b-26).

Nie należy przypuszczać, że Łukasz miał, oprócz Marka, do dyspozycji jeszcze inne źródło, które by tłumaczyło odchylenia od tekstu Markowego. Raczej trzeba się liczyć z redakcyjnymi tendencjami

<sup>17</sup> Gdy pewnego dnia nauczał, byli przy tym obecni faryzeusze i uczeni w Piśmie, którzy zeszli się z całej Galilei, a nawet z Jerozolimy. Była w Nim uzdrawiająca moc Pańska.

<sup>18</sup> Naraz jacyś mężczyźni przynieśli na łożu człowieka, który był sparaliżowany. Chciano go wnieść, aby go położyć przed Nim.

ujawniającymi się szczególnie w zachęcie gminy kościelnej do dziękczynnego uwielbienia „Syna Człowieczego” za darowanie nam win.

17 Podobnie jak w 5,12, Łukasz rozpoczyna narrację znamienym zwrotem: *kai egeneto* – „i stało się” – sygnalizującym, że mniej ważne będą konkretne dane, czy to czasowe, czy topograficzne, niż samo zbawcze wydarzenie odpuszczenia grzechów, które Marek umiejscawia w Kafarnaum. Jest także różnica co do liczby i reprezentacji faryzeuszy i uczonych w Piśmie. U Marka są tylko ci ostatni i jest ich „kilku” (2,6). Wprawdzie Łukasz w tym tekście mówi o nich po raz pierwszy, ale od razu przedstawia ich jako wrogów Jezusa. Ich przybycie z przeróżnych stron, ze wszystkich miejscowości Galilei, Judei i z samej stolicy judaizmu, każe nam widzieć w nich masowy i zorganizowany front przeciw Jezusowi. Rozróżnienie faryzeuszy i uczonych w Piśmie jest o tyle niesłuszne, że ugrupowanie (partia religijno-społeczna) faryzeuszy miało wśród siebie uczonych w Piśmie, rabinów, a także swoich kapłanów, podobnie jak ugrupowanie saduceuszy. Początki partii faryzeuszy nie są całkowicie jasne. Wiemy natomiast, że istnieją już jako zorganizowane grupy w drugiej połowie I w. przed Chr. Ich zasadniczy program był religijny, zbudowany na Torze i tradycji ojców. Za czasów Łukasza, a szczególnie w okresie redakcji Ewangelii Mateusza, byli wyraźnymi wrogami chrześcijan. Trzeba więc się starać teksty mówiące o nich odczytywać obiektywnie (np. Mt 23). Nie da się jednak zaprzeczyć temu, że byli oni także wrogo nastawieni do Jezusa, ze względu na Jego „nowe” Prawo, pozbawione obłudy, legalizmu, drobiazgowości, oraz Jego autorytatywne twierdzenia i pouczenia. Sprawa odpuszczenia grzechów jest tu jednym z przykładów. Łukasz jednak przerywa wątek o faryzuszach i koncentruje się na Jezusie, przygotowując, poprzez zaakcentowanie posiadania mocy Boga, narrację o uzdrowieniu.

18 Wiersz 18 stanowi zwięzłe przygotowanie najważniejszych dwóch wydarzeń: odpuszczenia grzechów i uzdrowienia. Życzliwi

<sup>19</sup> Nie dali jednak rady go wnieść z powodu tłoku. Wtedy weszli na taras i przez powalę spuścili go na łożku na środek, tuż przed Jezusa.

<sup>20</sup> On, widząc ich wiarę, rzekł: «Człowiecze, odpuszczone ci są grzechy twoje».

20 – Mt 8,10

ludzie, może krewni lub przyjaciele, przynieśli na noszach sparaliżowanego człowieka. Łukasz określa ich ogólnie: „jacyś ludzie”. Ważny jest chory, który pragnie mieć jak najbliższy kontakt z Jezusem. Widocznie jest przekonany o tym, że od tego zależy jego uzdrowienie. O chorym Łukasz powiedział to, co jest istotne: że był to paralytyk, skoro trzeba było go nieść leżącego.

19-20 Teraz dopiero Łukasz mówi o tłumie. Był on tak liczny, że nie można było z chorym przedostać się do Jezusa, który znajdował się wewnątrz domu. Opis przedostania się do wnętrza przez odkrycie dachu suponuje grecki sposób budowania domów, w którym pokrywano dach cegłami. W wioskach i w małych miasteczkach Galilei przeważały domy lepienne z gliny, pokryte belkami stanowiącymi podkład dla pokrycia glinianego, zmieszanego z sianem, trzciną czy gałązkami. W komentarzach patrzy się czasem krytycznie na możliwość przebiegu takiej akcji, jaką Łukasz przedstawia za Markiem. W Mk mamy do czynienia z opisem palestyńskiej budowy domu, gdzie konstruowano dach w taki sposób, żeby można było bez trudności przedostać się z mieszkania na górne pokrycie domu, służące często jako taras. Przypomnijmy sobie, że Dawid ujrzał Batszebę z tarasu (2 Sm 11,2), a więc opis może być autentyczny. Ważniejsze jednak dla Łukasza jest stwierdzenie wiary tych ludzi, którzy pokonawszy wiele trudności, przynieśli chorego do Jezusa. Łukasz nie daje nam bezpośredniej definicji wiary, ale z opisu łatwo ją wyczytać: pełne zaufanie do Jezusa, odwaga i stanowcza decyzja, współczucie i konkretna pomoc bliźniemu, a zwłaszcza cierpiącemu człowiekowi. Logiczny bieg wydarzeń byłby inny niż opisany. Oczekuje się aktu uzdrowienia, a oto słyszy się słowa Jezusa skierowane do chorego ze znamienym i bezimiennym wokatiwem: „Człowieku!” o odpuszczeniu mu (*soi*) grzechów jego (*hai hamartiai sou*). Owszem, można wezwanie Jezusa do paralytyka: *anthrōpe* uważać za reprezentatywne

<sup>21</sup> Uczni w Piśmie zaś i faryzeusze zaczęli się zastanawiać, powiadając: «Kimże jest ten, który tak bluźni? Któż może odpuszczać grzechy, jeśli nie sam Bóg?».

<sup>22</sup> Jezus zaś przejrzał ich myśli i przemówił do nich: «Cóż to rozważacie w sercach swoich?».

<sup>23</sup> Co jest łatwiej powiedzieć: „Odpuszczone są ci grzechy twoje”, czy też: „Wstań i chodź?».

<sup>24</sup> Abyście jednak wiedzieli, że Syn Człowieczy ma na ziemi władzę odpuszczania grzechów», zwrócił się do paralityka: «Mówię ci: „Wstań, zabierz swoje łoże i idź do domu».

<sup>25</sup> On zaś natychmiast podniósł się na ich oczach, wziął swoje łoże i poszedł do domu, wysławiając Boga.

21 – Mt 2,4; 3,7

dla każdego człowieka, który pragnie być uzdrowiony przez Jezusa, chociaż odnosi się tutaj do konkretnego chorego. Mając na względzie biblijną koncepcję choroby, można tu także ujrzeć związek pomiędzy nią – jako skutkiem lub karą – a grzechem. Podobnie myślał również świat grecko-hellenistyczny. Uzdrawienie z choroby było jakby znakiem przebaczenia win i zapomnienia o nich przez Boga bądź przez bóstwo. Nadto Biblia wiązała uzdrowienia ze zwycięstwem nad wrogami mesjańskimi (por. np. Iz 35,6). Konsekwentnie tedy Jezus proklamuje nadejście czasów zbawczych, gdy odpuszcza paralitykowi grzechy, jak to zresztą zapowiedział w programowym kazaniu w synagodze w Nazarecie (por. Łk 4,16 nn.). W słowach „rozgrzeszenia” Jezusa są dwie różnice pomiędzy Mk i Łk. Według Mk inwokacja brzmi „dziecko” – *teknon*. Druga różnica tkwi w sformułowaniu czasownika. Perfektum w Łk wskazuje na trwały stan odpuszczenia grzechów.

21-25 Łukasz zmienia pozycję wątpiących i pytających. W w. 17 faryzeusze byli na pierwszym miejscu. Obecnie uczni w Piśmie zastanawiają się nad jednym z czołowych tematów teologicznych ST. Rozstrzygają poprawnie, że tylko Bóg może odpuścić grzechy, nie biorąc jednak pod uwagę plenipotencji Jezusa (w. 17), pochodzącej właśnie od Boga. Stąd to ich kwalifikacja słów Jezusa, że to bluźnierstwo równa się dyskwalifikacji Jezusa. A więc na pytanie, które



<sup>26</sup> Wtedy wszystkich ogarnęło zdumienie i wielbili Boga, mówiąc pełni łęku: «Niezwykłe rzeczy oglądaliśmy dzisiaj».

26 – Łk 2,20

sobie postawili, „któż to jest” ten Jezus, dali sobie raz na zawsze odpowiedź. Z tekstu wynikałoby, że dyskutowali między sobą, skoro Jezus w swoim prorockim widzeniu (por. także 4,23; 6,8; 9,47; 11,17) odczytał ich „myśli” (*dialogismoi*). Wprawdzie uczeni w Piśmie i faryzeusze nie pytają Jezusa wyraźnie, jak to bywało przy innych okazjach, pada jednak zaskakujące pytanie ze strony Jezusa. Oczywiście łatwiej zweryfikować to, czego można doświadczyć empirycznie, a więc uleczenie chorego. Trudniej ludzkim okiem zajrzeć w sferę duchową człowieka. Tak jak Jezus mocą słowa odpuścił grzechy, tak też mocą słowa uzdrawia.

Nie jest to uzdrowienie połowiczne. Łóżko – nosze – nie będzie już choremu potrzebne. Może śmiało pójść do domu, gdyż jest zdrów, i poświęcić się pracy lub zająć się poprzednimi obowiązkami, których przez chorobę musiał zaniechać. Takiej odpowiedzi czynu na moc słowa krytycy Jezusa się nie spodziewali. Chory demonstruje swoje uzdrowienie „wobec nich”, tzn. uczonych w Piśmie i faryzeuszy, ale również wobec tłumów, gdyż na to wskazuje końcowe zdanie. Chory dziękuje także za uzdrowienie Bogu, gdyż poprzez Jezusa pojednał się on z Bogiem dzięki odpuszczeniu grzechów. Tego szczegółu oraz wzmianki o tym, że uzdrowiony niósł swoje łóżko do domu, brak w paralelnym tekście Marka.

26 Marek natomiast nie pominął podziwu świadków cudu i ich aktu uwielbienia Boga. Łukasz łączy dziękczynne modły uzdrowionego z hymnem pochwalnym świadków, kończąc w ten sposób narrację o uzdrowieniu paralityka. W tym końcowym zdaniu dochodzi do głosu Łukaszowe „dzisiaj” (por. 2,11; 4,21). Jest ono związane z paradoksalnym stwierdzeniem świadków cudu. Widzieli *paradoksa* – rzeczy nadzwyczajne. Skoro Łukasz w tej narracji wyekspozował „odpuszczenie grzechów”, uważa to właśnie za jeden z największych cudów Bożego miłosierdzia, w którym autonomicznie pośredniczy „Syn Człowieczy”, mający od Boga dane mu pełnomocnictwo do uzdrawiania duszy i ciała.

Łukasz zapewne myśli także o odpuszczeniu grzechów doznanym przez gminę kościelną, do której skierował „pierwsze swoje słowo”, czyli Ewangelię. Wspólnota wczuwa się w to, co się wtedy działo i wciąż dokonuje. Nie bez powodu więc Łukasz, w odróżnieniu od Marka, formułuje w perfektum: *aphēontai*. Odpuszczenie grzechów wciąż zatem trwa i trwają także skutki pojednania nas z Bogiem przez „Syna Człowieczego”.

Chociaż jedynie Jezus uzdrawia i tylko Jezus odpuszcza nam grzechy, to jednak potrzebni są też „ludzie wiary”. Oni to przynieśli paralytyka do Jezusa, a Jezus obdarzył ich pochwałą i podziwiał ich wiarę. Jeśli w naszym otoczeniu bliższym i dalszym znajdują się „sparaliżowani” – także duchowo – pomóżmy im i przyprowadźmy do Jezusa, nie zważając na współczesnych uczonych w Piśmie i faryzeuszy lub pozbawione skrupułów media.

**Powołanie Lewiego i sprawa postu: 5,27-39 (Mk 2,13-23; Mt 9,9-17).** Perykopa Łk 5,27-39 składa się z dwóch części treściowo różnych. Pierwsza jest typową narracją powołaniową z wszystkimi jej elementami: nakazem Jezusa, aby pójść za Nim, natychmiastową reakcją i urzeczywistnieniem słów powołaniowych Jezusa przez powołanego. Jest to krótki fragment, składający się tylko z dwóch wierszy (Łk 5,27-28).

Druga część, o wiele dłuższa (Łk 5,29-39), rozpoczyna się uważa, że Lewi, a więc nowy uczeń Jezusa, wydaje na Jego cześć ucztę z udziałem swoich kolegów po fachu, tj. celników, licznie tam zgromadzonych. Faryzeusze i uczeni w Piśmie są wyraźnie zgorszeni zachowaniem Jezusa, rozpoczyna się więc debata, ukierunkowana przez przeciwników Jezusa na ważki temat żydowskiej pobożności, mianowicie post.

Można oczywiście w drugiej części wyróżnić dwa podpodziały: dysputa (5,29-35) oraz przypowieść o nowej sukni i nowym winie (5,36-39).

Zależność od Mk 2,13-17 jest oczywista. Różnice i uzupełnienia pochodzą od Łukasza, który dla nich raczej nie miał źródła. Łukasz związał powołanie Lewiego z ucztą w jego domu, opuszczając naukę Jezusa do ludu na jeziorze z Mk 2,13, a z Mk 2,15 skreślając wprowadzenie „i stało się”. Akcent teologiczny powołania zawarty jest w logionie Jezusa o Jego zbawczej misji nawrócenia grzeszników, kwalifikując całą narrację powołaniową, łącznie z ucztą, jako perykopę o nawróceniu.

<sup>27</sup> Potem [Jezus] wyszedł i zobaczył celnika, imieniem Lewi, siedzącego przy cle, i rzekł do niego: «Chodź za Mną».

<sup>28</sup> A on zostawił wszystko, wstał i poszedł za Nim.

<sup>29</sup> Później Lewi wyprawił dla Niego wielką ucztę u siebie w domu. Była też obecna duża grupa celników, byli także inni, którzy razem z nimi zasiadali do stołu.

27-29 Uzdrawienie trędowatego (5,12-16) oraz paralytyka dokonało się w jakimś miasteczku. Jezus „wyszedł” (w. 27), tzn. wyszedł z poprzednich miejsc, choć Łukasz już tego nie podaje. Nawiązanie jednak do poprzednich wydarzeń, wprawdzie luźne, jest jednak uwzględnione. Nauczanie ludu z jeziora, o którym mówi Mk, nie interesuje Łukasza. Istotne dla niego jest powołanie celnika o imieniu Lewi. Jezus zastaje go przy pracy. Być może, Łukasz nie tylko pragnie podtrzymać poprzedni wątek powołania Szymona, również pracującego, ale także przygotować fundamentalną myśl tej narracji. Faryzeusze uważali celników za grzeszników (por. także Mt 9,10; 11,19).

Za czasów Jezusa granica pomiędzy terytorium Heroda Antypasa, tetrarchy Galilei i Perei, a terenami Heroda Filipa, tetrarchy Iturei, Trachomitis i Gaulanitis, przebiegała pomiędzy Kafarnaum a Betsaidą. System podatkowy i celny, obowiązujący za czasów Jezusa w Palestynie, sięga czasów Ptolomeusza (czyli III w. przed Chr.). Pobieraniem cła i ściąganiem podatków zajmowały się osoby prywatne, nabywające na ogół takie prawo na rok, pod odpowiednimi warunkami. Na ogół byli to ludzie z wyższej sfery i bardziej zamożni. Nie byli oni lubiani z racji zawyżania stawek celnych dla własnej korzyści. O Lewim Łukasz nie mówi nic złego. W każdym razie, powołany przez Jezusa, Lewi „wszystko” zostawia. Łukasz zwraca więc uwagę na radykalną zmianę w jego życiu. Nie tylko zostawia on pracę, lecz także dokonuje całkowitej zmiany swojej egzystencji, stając się uczniem Jezusa. Pójście za Jezusem Łukasz wyraża w imperfekcie (*ēkolouthei*), chcąc podkreślić stałość podjętej decyzji. Lewi będzie z Jezusem związany na zawsze. Aktem pożegnania z dotychczasowym sposobem bycia jest uczta wydana na cześć Jezusa. Po raz ostatni Lewi będzie także ucztował z kolegami po fachu, których zaprosił, oraz z „innymi” gośćmi. Z „grzeszników” w paralelnym tekście Marka Łukasz uczynił bliżej nieokreślonych gości. Tylko w oczach fary-

<sup>30</sup> Na to faryzeusze i ich uczeni w Piśmie z oburzeniem zwrócili się do Jego uczniów, mówiąc: «Dlaczego jecie i pijecie z celnikami i grzesznikami?»

<sup>31</sup> Wtedy Jezus im odpowiedział: «Nie zdrowi potrzebują lekarza, lecz chorzy.

<sup>32</sup> Nie przyszedłem wzywać do nawrócenia sprawiedliwych, ale grzeszników».

30 – Mt 3,7; 2,4; 9,10

zeuszy są oni „grzesznikami” (por. w. 30). Łukasz lubuje się w opisie biesiad. Trzykrotnie Jezus został zaproszony do stołu przez jednego z faryzeuszy (7,36-50; 11,37-54; 14,1-24). Jest gościem u Zacheusza (19,1-10). W 15,2 jest wzmianka o wypowiedzi faryzeuszy, że Jezus „przyjmuje grzeszników i jada z nimi”. Charakter wspólnego posiłku ma także nakarmienie pięciotysięcznej rzeszy (9,12-17). Nie zapominajmy także o najważniejszej uczcie – w wieczniku, razem z uczniami (22,14-23) – oraz o spotkaniu Jezusa z dwoma uczniami w Emaus przy „łamaniu chleba”.

Starożytny świat przywiązywał wielką wagę do wspólnego biesiadowania, uważając także, że wśród zgromadzonych jest obecne jakieś bóstwo. W Łk obecność Jezusa nadaje uczie charakter zbawczy, gdyż taki charakter ma wspólnota z Jezusem.

30-32 Wspólnotą stołu Jezusa z celnikami i innymi gośćmi faryzeusze i uczeni w Piśmie są wyraźnie zgorszeni. Zwracają się jednak ze swoim zdziwieniem do „uczniów Jezusa”. Łukasz dopiero tu ich wprowadza, ale przecież o powołaniu Szymona, Jakuba i Jana już mówił i wyraźnie zaznaczył, że „poszli” za Jezusem (5,11). Czy oponenci Jezusa bali się Go bezpośrednio zapytać? Jezus odpowiada podobnie jak w Mk. Jego replika składa się z dwu części. Pierwsza jest sentencją mądrościową. „Nie zdrowi potrzebują lekarza”. Mk posłużył się semickim sposobem wyrażania się. W drugiej części Jezus odnosi ją do siebie. Znów zauważa się korektę tekstu Markowego. Zamiast *ēlthon* („przyszedłem”) u Łukasza jest *elēlytha* – perfektum. Skutki przyjścia Jezusa są więc trwałe. Przyszedł po to, aby (po)wolać grzeszników. Sentencja o służbie lekarza, którzy nie zachoruje przez to, że zaopiekował się chorym, ma pełne zastosowanie do dzieła zbawczego Jezusa. Sam bezgrzeszny, nie zarazi się

<sup>33</sup> Oni zaś powiedzieli do Niego: «Uczniowie Jana często poszczą i odprawiają modły, podobnie też uczniowie faryzeuszów, Twój zaś jedzą i piją».

<sup>34</sup> Jezus im odparł: «Czy możecie wymagać od gości weselnych, żeby pościli, gdy jest z nimi pan młody?»

<sup>35</sup> Nadejdą jednak dni, kiedy zabiorą im pana młodego, i wówczas będą pościć».

żadnym grzechem, mimo że zasiada z „grzesznikami” przy jednym stole. Jednakże Łukaszowy dodatek znajdujący się w w. 32: *eis methanoian* – „do nawrócenia” – pragnie nam uzmysłwić, że Jezus ucztuje z „nawróconymi” grzesznikami. Taka też jest uczta eucharystyczna w Kościele. Przez odwiedzin domy Lewiego Jezus przynosi gospodarzowi zbawienie, podobnie jak Zacheuszowi (por. 19,9). Powołanie uczniów nabiera przez narrację o Lewim nowych akcentów, zacytując się bowiem od nawrócenia.

33-35 Wiersz 33 rozpoczyna drugi, dłuższy odcinek. Stanowi on, z wyjątkiem w. 39, redakcyjne opracowanie podkładu Mk 3,18-22. Wiersz 39 kończy perykopę i wzięty jest z życia codziennego.

Dialog otwiera pytanie faryzeuszy i uczonych w Piśmie, jakkolwiek określone są bardzo ogólnie: „oni” – *hoi*. Na podstawie 5,30 można jednak wnioskować, że to właśnie o nich chodzi Łukaszowi. Zresztą wynika to z dalszej rozmowy. Czynią oni bowiem Jezusa odpowiedzialnym za złe zachowanie się Jego uczniów, przeciwstawiając im wzorową postawę uczniów Jana. Zarzut, że uczniowie Jezusa nie poszczą – dosłownie, że „jedzą i piją” – powtórzy się jeszcze raz w Łk 7,34 (por. Łk 5,30). W zarzucie nie jest wspomniana modlitwa, która u uczniów Jana, a także u faryzeuszy towarzyszyła postom. Brak także podania okoliczności, które przewidywały posty. Zarzut faryzeuszy, stawiany najpierw uczniom, ma inne tło: jedzenie i picie z celnikami i grzesznikami (5,30). Wygląda na to, że krytyka oponentów Jezusa dotyczy ogólnej postawy uczniów w kwestii postu, że po prostu go nie przestrzegają (skrupulatnie). W tym kierunku idzie też odpowiedź Jezusa, rozróżniająca dwie sytuacje przeciwstawne. Uczniowie są „gośćmi weselnymi”, dosłownie „synami sali weselnej” – *hoi tou nymphōnos* – co jest wyraźnym semityzmem. Obecność pana młodego (*ho nymphios*) dyspensuje całkowicie od postu. O jakim związku Jezusa z uczniami Łukasz myśli, posługując się zwrotem

<sup>36</sup> Przytoczył im też przypowieść: «Nikt nie odrywa kawałka z nowej szaty, aby połatać starą. Inaczej bowiem rozedrze nową, a łata z niej nie będzie pasowała do starej.

<sup>37</sup> Nikt też nie wlewa młodego wina do starych bukłaków, inaczej bowiem młode wino je rozsadzi i wyleje się, a bukłaki się zniszczą.

<sup>38</sup> Młode wino wlewa się do młodych bukłaków.

<sup>39</sup> Nikt też, gdy pije stare [wino], nie zapragnie młodego. Uważa bowiem, że stare jest lepsze».

39 – J 3,19; 2,10

*met'autōn*, można się domyślić, porównując go ze zwrotem *syn autō* – razem z Nim. Ten ostatni, używany szczególnie przez św. Pawła, wyraża unię egzystencjalną, która trwa. Łukasz więc przez metaforę weselną także wyraża myśl o czasie rozłąki Jezusa z uczniami, która niebawem nastąpi.

36-38 Podwójna metafora, nazwana przez Łukasza *parabolē*, nie jest klasyczną przypowieścią. Brak przede wszystkim leksemu wprowadzającego w sposób bezpośredni porównanie *houtōs ... hōs*, co Vg tłumaczy: *simile* – podobnie. Metafory te nie poruszają również bezpośrednio tematu królestwa Bożego. Na przykładzie zarówno starej szaty, jak i starych bukłaków Łukasz pokazuje niemożliwość pogodzenia starego z nowym. Dlaczego? Łukasz daje na to jednoznaczną odpowiedź: nowe wino należy wlewać do nowych bukłaków, a to znaczy, że Jezus i Jego Ewangelia domagają się nowej postawy, innej od żydowskiej pobożności. Łukasz równocześnie przedstawia nam stan gminy kościelnej, stanowiącej autonomiczną wspólnotę, niezależną od synagogi. W ten sposób Łukasz kontynuuje sprawę postu poruszoną w w. 33-35.

39 Przysłowie smakoszy wina, które tu przytacza Łukasz, wydaje się osłabiać poprzednie tezy o absolutnej nowości, która przyszła z Jezusem, żądającym radykalizmu i absolutnego posłuchu, łącznie z zerwaniem z dotychczasowym życiem. Zarówno dla uczniów Jezusa, o których tu chodzi bezpośrednio, jak i dla Kościoła, do którego Łukasz pragnie przemówić, oznaczało to nowy początek. Jeśli Marcion, Ireneusz, Euzebiusz i Kodeks Bezy wiersz ten skreślili, to chyba z tego powodu. Jednakże można to widzieć inaczej. Czyż Łukasz,

**6**<sup>1</sup> W pewien szabat przechodził pośród zbóż, a uczniowie Jego rwali kłosa, kruszyli je w rękach i jedli.

<sup>2</sup> Niektórzy zaś faryzeusze napominali ich: «Czemu czynicie to, czego nie wolno czynić w szabat?»

trochę złośliwie i dowcipnie, nie mówi o tych, którym trudno zrozumieć radykalizm Jezusa i którzy wolą choćby jedną nogą tkwić w tym, do czego się przyzwyczaili?

Nikt z nas nie jest bez wad. Ciągłe i nie bez przyczyny prosimy o odpuszczenie grzechów. Wydaje się, że w naszych czasach, gdy grzech się relatywizuje i usprawiedliwia się nawet przestępstwa i różnego rodzaju oszustwa, powinniśmy kontynuować miłosierne zwrócenie się Jezusa do błędzących, aby i oni mogli doznać błogosławieństwa wspólnoty z Jezusem.

**Łuskanie kłosów w szabat: 6,1-5 (Mk 2,23-28; Mt 12,1-8).** Na przykładzie wydarzenia z życia uczniów Łukasz pragnie swoim czytelnikom uzmysłwić, jaki powinien być ich stosunek do szabat. Jedynym źródłem dla tej perykopy jest Mk 2,23-28. Także kolejność opisu wydarzeń jest zgodna z Mk. Perykopę można podzielić na dwie części: 1. Postępowanie uczniów wywołujące u niektórych faryzeuszów zgorzenie (6,1-2). 2. Obrona uczniów przez Jezusa, z powołaniem się na przykład Dawida (6,3-4). Zakończenie stanowi prawna deklaracja o władzy i kompetencji Syna Człowieczego.

1-2 Do „uświęcenia” szabat u należał, oprócz części ściśle religijnej i kultycznej, odpoczynek od pracy. Oprócz zasadniczych przepisów w tym względzie oraz ich interpretacji, czasem bardzo zróżnicowanych, istniały też drobiazgowy instrukcje, nawet sprzeczne ze sobą. Za czasów powstania Machabeuszy niektóre grupy pobożnych Żydów uważały, że w szabat nie wolno wrogowi stawiać zbrojnego oporu, co mogło oczywiście mieć fatalne skutki. Tym należy tłumaczyć wyraźne wyjaśnienie wodza powstania, że wolno i trzeba się bronić w razie napadu nieprzyjaciela w szabat (por. 1 Mch 2,29-41). Za czasów Jezusa starano się przepisy szabatowe bardziej dostosować do konkretnej rzeczywistości. Pomiędzy 39 zakazanymi pracami znajdowały się m.in. żniwowanie na polu, zrywanie owoców lub zbieranie plonów rolnych, transport oraz noszenie towarów różnego rodzaju, czy to własnoręcznie, czy za pomocą zwierząt jucznych. Choremu można było pomóc tylko w wypadku zagrożenia życia. Te przepisy

<sup>3</sup> Na to Jezus rzekł: «Czy nie czytaliście o tym, jak postąpił Dawid, gdy był głodny, on i jego towarzysze?»

<sup>4</sup> Jak wszedł do domu Bożego i wziął chleby pokładne, sam jadł i dał swoim ludziom? A przecież nie wolno nikomu ich spożywać, samym tylko kapłanom».

4 – Wj 25,23

„łamali” uczniowie Jezusa, szczególnie sam Jezus, uzdrawiający także w szabat. Uczniowie Jezusa zrywali kłosa (tak też Mk 2,23). Łukasz dodaje, że wykruszali je rękami i jedli ziarnka. Podobnie jak w sprawie postu, faryzeusze (tu tylko „niektórzy” z nich) zwracają się do uczniów, a nie do Jezusa.

Przez pola przechodzili wszyscy, jakkolwiek tekst mówi w lp. o Jezusie, ale tylko uczniowie zrywali kłosa (tak też Marek). Wydaje się, że trzeba tu raczej patrzeć na tekst z perspektywy popaschalnej. Chodzi o stanowisko Kościoła, któremu Jezus ziemski daje polecenia w sprawie szabat. Kościół zaś Jezus organizował za swojego życia. Uczniowie to pierwsi, którzy powinni byli otrzymać odpowiednie wskazania w sprawie szabat, by je przekazać po zmartwychwstaniu Chrystusa tworzącym się gminom kościelnym.

3-4 Chociaż Jezus ani nie został zapytany, ani też do Niego nie odnosi się zarzut faryzeuszy, to jednak odpowiada. Tu też można wyczytać popaschalne myślenie Kościoła. Jezus solidaryzuje się całkowicie ze swoim Kościołem, jak ongiś z uczniami, w których obronie stanął. Tok dyskusji, modny za czasów Jezusa, a jeszcze bardziej rozwinięty przez późniejsze szkoły rabinackie, to zasada *argumentum Scripturae demonstrans contra argumentum Scripturae provocans*. Faryzeusze powołują się na przepisy szabatowe. Na to Jezus – prowokując i kompromitując tych znawców Pisma (choć tu o uczonych w Piśmie nie ma wzmianki) – wypomina im: „Czy nie czytaliście...?”. Chodzi zaś o konkretny tekst Pisma. Skoro Dawid i jego towarzysze z głodu jedli poświęcone chleby, przeznaczone tylko dla kapłanów (1 Sm 21,1-7), to chyba także uczniom Jezusa wolno w szabat zaspokoić głód w sposób o wiele prostszy. Stopień „przewinienia” na pewno był większy u Dawida niż u uczniów Jezusa. Według Kpł 24,5-9 (por. Lb 4,7) trzeba było złożyć na stół „chlebów pokładnych” przed Jahwe dwanaście chlebów, które w każdy szabat trzeba



<sup>5</sup> I dodał jeszcze: «Syn Człowieczy jest Panem szabatu».

było wymienić. Jezus więc przyrównuje postępowanie uczniów do towarzyszy Dawida.

5 Punktem zaczepnym było uświęcenie szabatu. Nie łamie się szabatu przez zaspokojenie najważniejszych potrzeb życiowych. Dawid nie desakralizował uświęconego chleba – a tym bardziej taki drobiazg, jak łuskanie kłosów, nie godzi w świętość szabatu. Łukasz mocniej niż Marek podkreśla inicjatywę i odpowiedzialność Dawida za ignorowanie przepisów Prawa (wziął ... i dał ...), przygotowując w ten sposób czytelnika na odpowiedzialność Jezusa za czyn swoich uczniów, wyrażoną w sposób apodyktyczny w ostatnim zdaniu (w. 5). Łukasz również pomija Mk 2,27, wiążąc postępowanie uczniów bezpośrednio z absolutną władzą Chrystusa. Mk 2,28 ją osłabia przez *hōste* – „także” – i wyprowadza ją z ogólniejszej reguły, że szabat jest dla człowieka, a nie odwrotnie. Jezus jest kimś większym niż Dawid (20,42-44), a ponadto to On ustanawia Prawo i jest ponad nim.

Uczmy się odróżniać sprawy błahe od istotnych. Pierwsze nie mogą nami rządzić, gdyż przesłaniają dojście do tego, co jest naprawdę ważne i konieczne. Głodujących w obecnym świecie jest bardzo wiele. Wykorzystujmy każdą okazję, by im spieszyć z pomocą, my, którym dzięki dobroci Bożej nie brak „codziennego chleba”.

**Uzdrowienie człowieka z uszłą ręką: 6,6-11 (Mk 3,1-6; Mt 12, 9-14).** Drugi konflikt z uczonymi w Piśmie i faryzeuszami także ma miejsce w szabat, ale tym razem w synagodze. Nadto sam Jezus jest jego przyczyną, łamiąc ostentacyjnie w oczach wrogów przepisy szabatowe. W ten sposób sytuacja się zaostrza. Łukasz opiera się na Mk 3,1-6, z tym że zakończenie (w. 11) jest własnym podsumowaniem Łukasza, a wzmianka o prawej ręce świadczy o tendencji autora do dokładności w narracji (por. notatkę o „prawym uchu” w Łk 22,51). Łukasz natomiast pomija odruchy uczuciowe Jezusa z powodu zartwardziałości wrogów, wyeksponowane w Mk 3,5, podobnie jak w wypadku uzdrowienia człowieka trędowatego (Łk 5,13.14; Mk 1,4.43).

Całość można podzielić na wstęp (w. 6) i część główną, składającą się z wprowadzenia na scenę wrogów Jezusa (w. 7), a następnie chorego (w. 8), dalej podwójnego pytania Jezusa, zawierającego

<sup>6</sup> W inny szabat wszedł do synagogi i nauczał. Był tam też człowiek z uszłą prawą ręką.

<sup>7</sup> Uчени w Piśmie zaś i faryzeusze podpatrywali Go, czy będzie uzdrawiał w szabat, aby znaleźć powód do oskarżenia Go.

<sup>8</sup> Jezus wszakże znał ich myśli. Mimo to powiedział do człowieka z uszłą ręką: «Podnieś się i zbliż do środka». A on podniósł się i przyszedł.

8        -        J 1,48

w sobie już odpowiedź (w. 9), uzdrowienia chorego oraz stwierdzenia jego skuteczności (w. 10). Wiersz 11 stanowi zakończenie.

<sup>6</sup> Wzmianka o nauczaniu Jezusa w „inny” szabat jest ogólna i nie pozwala na dokładną datację ani na wnioski o miejscu w następnych wierszach opisanego wydarzenia. Jest ona jednak ważna ze względu na czyn Jezusa, który z jednej strony ukazuje Jego władzę i moc Bożą, a z drugiej wywołuje u Jego wrogów niezrozumienie i nienawiść, której skutki Łukasz przedstawi nam w zakończeniu tej narracji. Jezus ponownie występuje w roli nauczyciela (por. 4,15.16-30.31.44).

<sup>7</sup> Nauczanie w synagodze stwarza możliwość spotkania się także z faryzeuszami, którzy trzymali się kurczowo przepisów dotyczących nabożeństw synagogałnych. Odnosi się wrażenie, że oni to właśnie wyczekują momentu jakiegoś złamania przepisów szabatowych przez Jezusa, jakby byli już poprzednio świadkami takiego wykroczenia, a może także uzdrowienia w szabat. Obserwacja Jezusa jest związana z postanowieniem wytoczenia mu procesu, gdyż Jego wrogowie myślą o tym, jak by Go przychwycić na łamaniu przepisów szabatowych, tak by móc Go oskarżyć.

<sup>8</sup> Wiedza Jezusa, która pozwala Mu odczytać najtajniejsze myśli ludzkie, świadczy o Jego boskim pochodzeniu, a także o obecności Ducha Świętego, który zstąpił na Jezusa w czasie chrztu w Jordanie i który Mu towarzyszy.

Cel zadanego przez Jezusa podwójnego pytania jest także podwójny. Jezus pragnie ich przekonać o ich ślepotcie i ciasnocie myślenia, nie pozwalającej im odróżnić dobra od zła, a także o Bożej

<sup>9</sup> Wtedy Jezus rzekł do nich: «Mam do was pytanie: Czy wolno w szabat uczynić coś dobrego, czy popełniać złe uczynki, ratować życie czy je zniszczyć?».

<sup>10</sup> I spojrzawszy wokoło po wszystkich, rzekł do niego: «Wyciągnij rękę swoją». On zaś to uczynił, a jego ręka została uleczona.

mocy Jezusa, świadczącej o słuszności Jego misji zbawczej tu, na ziemi. Po retorycznych pytaniach następuje demonstracja mocy uzdrowicielskiej Jezusa i zbawczej zarazem. Człowiek z bezwładem prawej ręki był właściwie pozbawiony możliwości pracy. Prawdopodobnie pogodził się ze swoim losem. Kto mu bowiem miał pomóc? Wywołanie go przez Jezusa na środek synagogi miało na celu publiczną demonstrację uzdrowienia.

<sup>9</sup> Podczas gdy pierwsze pytanie Jezusa ma ogólniejszy charakter, drugie w sposób wyraźny i bardzo konkretny nawiązuje do sytuacji chorego. Nie chodzi tu o zagrożenie życia, lecz o umożliwienie człowiekowi godnego życia. Pewnie, że nawet gdyby chory został uleczony za kilka dni, żyłby dalej. Jednakże Jezus stawia istotny problem dotyczący wyższości miłości bliźniego i spieszenia mu z niezwłoczną pomocą nad sztynnym prawem, stojącym w wyraźnej opozycji do dobra człowieka. Stąd to Jezus w pierwszym pouczeniu przeciwstawia dobro złu, chcąc w ten sposób przygotować konkretną odpowiedź na pytanie, na czym polega dobro.

Przez zbawczy czyn Jezusa ukazujący dobro szabat nie został bynajmniej zdesakralizowany. Odwrotnie – następuje to wtedy, gdy legalizm przyćmiewa dobro, a w tym wypadku nie pozwala zaradzić ludzkiej niemocy i nędzy.

<sup>10</sup> Jezusowe spojrzenie dookoła można tłumaczyć podwójnie. Może oczekiwał On reakcji związanej z odpowiedzią i dzięki temu wywiązałyby się dialog. Takowy jednak nie nastąpił. A może to spojrzenie Jezusa równało się oskarżeniu, co by odpowiadało treści w. 8a.

Czynowi uzdrowienia Łukasz poświęca dosłownie dwa króciutkie zdania: rozkaz wyciągnięcia ręki i zdanie o wykonaniu polecenia, gdyż ręka została uleczona.

<sup>11</sup> Oni jednak, pełni złości, zastanawiali się wspólnie nad tym, co mogliby uczynić Jezusowi.

11 – Łk 11,53

11 Łukasz nieco inaczej niż Marek redaguje zakończenie perykopy. Nie ma mowy o naradzaniu się faryzeuszom z herodianami ani o wyraźnym zamiarze zgładzenia Jezusa (Mk 3,6). Wyeksponowana została raczej ślepotą wrogów, przeszkadzająca im w poznaniu dobra, i narada (bez herodian) dotycząca sposobu, co by uczynić, aby przeszkodzić Jezusowi w dalszej działalności. Owszem, Łukasz w sposób pośredni sygnalizuje nam chęć uśmiercenia Jezusa, całkowitego zlikwidowania go, nie czyni tego jednak wyraźnie, gdyż sam Jezus przygotowuje czytelnika na to, co Go czeka, przez wyraźne zapowiedzi męki w czasie drogi do Jerozolimy (Łk 9,22.44).

Jezus zwraca uwagę swojemu Kościołowi – a więc i nam – jak należy czcić dni święte: właśnie przez większą wrażliwość na potrzeby bliźnich. Tego zresztą wymaga prawdziwe świętowanie.

#### ISTOTA KATECHEZY JEZUSA: 6,12-49

Są pewne trudności z przyłączeniem opisu powołania apostołów (6,12-16) do „kazania w dolinie” (6,20-49). Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę fakt, że redakcja Łukasza dotyczy w sposób bezpośredni uczniów, o których była mowa poprzednio (6,13), to taki spłot jest co najmniej logiczny. Kolejność wydarzeń, którą dotychczas Łukasz zachował, nie biorąc pod uwagę drobnych odstępstw i poczynań redakcyjnych w pojedynczych narracjach, tu została przerwana. Konkretnie opuszcza on Mk 3,7-12, a przyłącza do poprzedniego epizodu o człowieku z uszłą ręką narrację o wyborze Dwunastu z większej grupy uczniów (Mk 3,13-19). Wybór apostołów następuje na górze. Z nimi Jezus schodzi w dolinę, gdzie czeka na Niego wielka grupa uczniów i jeszcze większy tłum ludu. Przetawiając tekst Marka, czyli Mk 3,7-12, na drugą pozycję, a Mk 3,13.19 na pierwszą, Łukasz wyeksponował potrójne grono słuchaczy: 12 apostołów, większy krąg uczniów i tłum ludzi. Bezpośrednie przyłączenie apostołów do Jezusa świadczy o ich randze i znaczeniu w przyszłym Kościele, środko-

<sup>12</sup> W tych dniach wyszedł On na górę, aby się modlić. Spędził tam całą noc na modlitwie do Boga.

<sup>13</sup> Gdy nastał dzień, zwołał swoich uczniów. Z nich wybrał dwunastu i nazwał ich apostołami:

13 – Łk 3,21

wa zaś pozycja uczniów – o ich funkcji mediacyjnej pomiędzy ludem a Jezusem i apostołami.

**Powołanie dwunastu apostołów: 6,12-16 (Mk 3,13-19; Mt 10, 1-4).**

12 Perykopa o powołaniu apostołów ma uroczyste wprowadzenie (por. także 1,5; 2,1). Oznacza to, że Łukasz zmienia temat (uzdrowienia i konflikty z faryzeuszami) i ma nam coś bardzo ważnego do powiedzenia. To, co następuje, jest „wydarzeniem” (*egeneto* – Vg: *factum est*) historycznym (*en tais hēmerais* – Vg: *in illis diebus*). Nie odnosi się ono tylko do modlitewnego skupienia Jezusa na górze, ale także do powołania Dwunastu. Poprzedza je właśnie medytacyjne przygotowanie, które trwało całą noc. Pójście na górę należy interpretować w kontekście teologicznego znaczenia w ST, ze szczególnym podkreśleniem bliskości Boga.

13 Przywołanie uczniów przez Jezusa, skoro nastał dzień, nie otrzymuje żadnego bliższego wyjaśnienia (por. jednak Łk 5,30.33; 6,1). Łukasz podkreśla to, co jest istotne. Uczniowie mają trwać przy Jezusie, gdyż powierzył im poważne zadania (por. 10,1). Nadto wybiera z nich Dwunastu. Mk 3,14 jest bardziej precyzyjny, mówiąc o „uczynieniu” – *epoiēsan* – czyli ustanowieniu, co ma konstytutywne znaczenie. Tylko w Łk 6,13 otrzymują oni od samego Jezusa nazwę: „apostołowie”, której treść jest związana z powołaniem i posłaniem, czyli wypełnieniem specjalnych zadań powierzonych im przez Jezusa. Mt 10,1 precyzuje ich zadanie: „dał im władzę wypędzenia duchów nieczystych i leczenia każdej choroby i wszelkiej niemocy”. Mk do tego elementu dodaje mandat ewangelizacji, a co najważniejsze – podkreśla egzystencjalny związek Dwunastu z Jezusem (*hoti syn autō einai* – aby byli z Nim). Dla Łukasza apostołowie są także autentycznymi świadkami ziemskiej działalności Jezusa (por. 1,2; Dz 1,21-25), dlatego w pierwotnym Kościele stali się nośnikami tradycji o Jezusie, przeznaczeni do szczególnych zadań (por. Dz 1,21 n.;

<sup>14</sup> Szymona, którego nazwał Piotrem, i Andrzeja, jego brata, Jakuba i Jana, Filipa i Bartłomieja,

<sup>15</sup> Mateusza i Tomasza, Jakuba, syna Alfeusza, i Szymona zwanego Gorliwym,

<sup>16</sup> Judę, syna Jakuba, i Judasza Iskariotę, który stał się zdrajcą.

14 – Dz 1,13

2,14-15; 15,2.22 n.). Dla św. Pawła apostołowie są przede wszystkim świadkami zmartwychwstałego Pana (por. 1 Kor 9,1).

**14-16** Lista apostołów obejmuje aż trzy wiersze, ze względu na wyjaśnienia przy Piotrze, Jakubie, Szymonie i obu Judaszach. Jednakże tylko Szymon otrzymuje od Jezusa nowe imię, określające zarówno istotę, jak i zadanie pierwszego apostoła. Kiedy właściwie Szymon otrzymał to imię (por. 5,3), trudno rozstrzygnąć (por. inną wersję Mt 16,18 i J 1,42). Na drugim miejscu figuruje Andrzej, wyraźnie wprowadzony jako brat Piotra. Według J 1,40 został on powołany na apostoła przed Piotrem. Razem z nim, Jakubem i Janem, jest on w każdym spisie apostołów (Mk 3,16-19; Mt 10,2-4; Dz 1,13) wymieniony w pierwszej czwórce. Dodatkowe określenie (tylko w Łk i w Dz) Gorliwiec – przy drugim Szymonie, występującym na dziewiątym miejscu (gdzie indziej nazwany jest Kananejczykiem) – jest może wspomnieniem jego dawnej przynależności do stronnictwa zelotów. Na jego miejsce Mk i Mt wymieniają Judę Tadeusza. Na ostatnim miejscu figuruje Judasz-zdrajca, pochodzący z Iskariotu (por. Dz 1,13). Spisy apostołów mają pewne odchylenia, podobnie jak to się dzieje w ST z dwunastoma synami Jakuba w Rdz 49, Pwt 33, Sdz 5.

Nie jest wykluczone, że Q posiadało także listę apostołów (Mt 10,1-4) i umieściło ją przed „kazaniem na górze” (Mt 5,1-7,29), a za nim Łukasz przed „kazaniem w dolinie” (6,20-26).

Ważne decyzje i plany wymagają odpowiedniego przygotowania. Jeśli zaś chodzi o sprawy zbawienia, to muszą się one opierać na woli Bożej. Żeby ją poznać i według niej postąpić, trzeba w wielkim skupieniu, modlitewnie, w ciszy i samotności złączyć się z Bogiem, tak jak to uczynił Jezus przed powołaniem apostołów i przed swoim

<sup>17</sup> Potem zeszedł z nimi w dół i stanął na równinie. Zgromadziła się tam wielka rzesza Jego uczniów i duży tłum ludzi z całej Judei i z Jerozolimy, a także z wybrzeża Tyru i Sydonu;

programowym kazaniem w dolinie, określającym istotę chrześcijańskiej i kościelnej egzystencji.

**Tłumy garną się do Jezusa: 6,17-19 (Mk 3,7-12; Mt 12,15-21).** Wzorując się na Mk 3,7-12, Łukasz podaje relację zbiorową, która jednak służy mu jako pomost do kazania w dolinie. Dokonuje on jednak pewnego retuszu podyktowanego specyfiką następującego bloku przemówień. Aby ulokować kazanie w dolinie, podkreśla, że Jezus schodzi z góry. Stąd to Markowa wzmianka o morzu (por. Mk 3,7.9) była zbyteczna. Zresztą umieścił ją już wcześniej, przy okazji powołania Szymona (Łk 5,1). Podczas gdy Marek wymienia aż siedem miejsc, skąd przybyły tłumy, aby słuchać Jezusa (Mk 3,7b-8a), Łukasz wybrał z nich tylko cztery (6,17b). Wprowadzie, według Łukasza, lud przybył, aby słuchać Jezusa, Łukasz jednak nie pomija, idąc za Markiem, informacji o wypędzeniu demonów i uzdrowieniach. Czy chodzi tylko o zwykłe kopiowanie Marka, czy o celowe związanie słowa Jezusa z Jego czynami, trudno w tym konkretnym wypadku rozstrzygnąć.

<sup>17</sup> Motyw zejścia Jezusa z góry doczeka się różnych interpretacji. Czy dolina, w której Jezus naucza lud, stanowi paralelę do nauczania z łodzi na jeziorze, nie jest także pewne. Czy nauczanie na górze jest cechą katechezy kościelnej lub dla Kościoła, a dolina lub każde publiczne miejsce cechą kazania misyjnego – również budzi wątpliwości, bo przecież góra też jest miejscem publicznym. Jednakże na górze nie da się równo rozmieścić wielkiego tłumu, stąd to w relacji Mt 9,5-12 o kazaniu na górze właściwie tylko Jezus stoi wyżej i naucza lud znajdujący się u podnóża góry. Niezależnie od tego nie można całkowicie wykluczyć reminiscencji wydarzenia na Synaju, kiedy to Mojżesz schodzi z góry do ludu, by mu oznajmić wolę Bożą zawartą w dekalogu (Wj 32,1.7.15; 34,29). Z drugiej strony typologia Mojżesza nie jest w Łk dla osoby Jezusa szczególnie zauważalna, jak to ma miejsce w Mt. Wyraźny natomiast jest już wspomniany podział na trzy grupy: apostołowie – uczniowie – lud. Czy można tu jednak mówić o modelu Kościoła, też nie jest takie pewne, gdyż w Dz

<sup>18</sup> przyszedli oni, by Go słuchać i doznać wyleczenia ze swych chorób. Także ci, których dręczyły duchy nieczyste, zostawali uzdrowieni.

<sup>19</sup> Każdy z tłumu chciał Go dotknąć, albowiem wychodziła od Niego moc, która wszystkich uzdrawiała.

19 – Łk 5,17; 8,46; Mk 5,30

nie ma takowego podziału. Działalność kerygmaticzna i misjonarska spoczywa w rękach jednej grupy, tj. apostołów i ich pomocników, jak też ich delegatów i następców.

Opuszczenie miejscowości ze wzoru Mk 7b-8a, a zwłaszcza Galilei, na ogół tłumaczy się słabą orientacją geograficzną Łukasza. Czy jednak nie można tu zauważyć pewnej wizji młodego Kościoła – to właśnie Judea, a nie Galilea jest głównym jego ośrodkiem, przy równoczesnym rozszerzeniu misji wśród pogan? Taką myśl znów nasuwają wzmiankowane przez Łukasza tereny zamieszkałe przeważnie przez pogan, jak okolice Tyru i Sydonu (por. 2,3 n.; 3,6; 4,23-26). Trudno też, by Łukasz skreślił przybyszów z Jerozolimy, kolebki Kościoła i teologicznego zenitu historii zbawienia.

<sup>18</sup> Motywacja przybycia tłumów wygląda nieco inaczej w źródle i w Łk. W Mk ludzie przychodzą, aby słuchać Jezusa, gdyż słyszeli o Jego czynach. W Łk jest podany tylko potrójny cel: słuchanie słowa Bożego, uzdrowienia i uwolnienie od duchów nieczystych (już po raz trzeci 4,33-37; 4,41 i nasz tekst). Nadto Łukasz streszcza summary Marka, nie wspominając już o adoracji duchów nieczystych i o wyznaniu synostwa Bożego, zakończonym sekretem mesjańskim (Mk 3,11n.).

<sup>19</sup> Łukasz natomiast bardziej niż Marek podkreśla wiarę tłumu w Jezusa uzdrowiciela, o czym świadczy szukanie jakiegokolwiek kontaktu z Nim, chociażby przez dotknięcie. Tylko Łukasz dodaje przyczynę tego wielkiego zaufania: „wychodziła od Niego moc”. Zarówno słowa, jak i czyny Jezusa mają swoje źródło w mocy Bożej (5,17). Tak jak „moc Najwyższego” u progu ziemskiego istnienia Jezusa (1,35) i „moc Ducha” u progu publicznej działalności (4,14), tak też wszystko, co działo się w czasie swojej misji na ziemi, wypływało z mocy, w którą był wyposażony jako „Syn Boży”.



Wprawdzie nie jesteśmy naocznymi świadkami wydarzeń historyzobawczych za życia Jezusa, ale dana nam została łaska partycypacji w świadectwie apostołów i uczniów o Jego zmartwychwstaniu. Owoce tej wiary są niewspółmierne do skutków ówczesnych uzdrowień i egzorcyzmów, gdyż są nadprzyrodzone, zapewniające nam niebo.

#### KAZANIE W DOLINIE: 6,20-49

Kompozycję mów Jezusa w swojej zasadniczej postaci zaczerpnął Łukasz ze źródła Q. Potwierdza to zresztą układ paralelny poszczególnych mniejszych jednostek tematycznych, łącznie z ich kolejnością (Mt 5,3-12.39-48; 7,1-5.12.15-27). Bez odpowiednika są Łukaszkowe „Biada” (Łk 6,24-26). Mateusz poszerzył podstawową część mów Jezusa, włączając inne materiały z Q do „kazania na górze”. Można tedy suponować, że Łukasz trzymał się dosyć ściśle układu i porządku, który znalazł w Q. Całość „kazania w dolinie” można podzielić na cztery części: 1. Błogosławieństwa i „Biada” (6,20-26). 2. Katecheza o miłości (6,27-36). 3. Katecheza o sądzeniu i potępieniu (6,37-45). 4. Zachęta do czynnej postawy (6,46-49).

**Błogosławieństwa i „Biada”:** 6,20-26 (Mt 5,1-12). Błogosławieństwa (tzw. makaryzmy = 6,20b-23) i „Biada” (6,24-26) ujęte są w cztery stychy zawarte w dwu zwrotkach przeciwstawnych, gdzie każdemu z błogosławieństw odpowiada paralelne „Biada”. Należy przypuszczać, że cztery stychy rozpoczynające się znamionym *makarioi* (lm.) zawarte były już w źródle Q. Niezależnie od tego odnosi się wrażenie, że w samych makaryzmach trzeba odróżnić dwie części: pierwszą (w. 20b-21), zawierającą trzy błogosławieństwa, i drugą (w. 22n.), w której uczniom Jezusa, biednym, głodującym i płaczącym zostaje dane już teraz błogosławieństwo zawierające obietnicę zapłaty w niebie.

Wołania ostrzegawcze (biada wam) właściwie skierowane są do wszystkich, którzy nie przyłączyli się do uczniów Jezusa i są poza gminą kościelną. Owszem, należą do nich m.in. bogaci, syci, weseli i cieszący się uznaniem wśród ludzi. Nazywam te wołania „ostrzegawczymi”, dlatego że złudne doczesne szczęście grozi utratą szczęścia wiecznego. Czy owe „Biada” są kompozycją Łukasza? Mt 5,3-10 redaguje błogosławieństwa w 3. os. lm.: „błogosławieni są”. Wy-

<sup>20</sup> On zaś podniósł oczy na uczniów swoich i przemówił: «Błogosławieni ubodzy, albowiem wasze jest królestwo Boże.

20 – Mt 5,1.3

daje się, że Łukasz przestrzega formy Q, która – moim zdaniem – zawierała autentyczne słowa Jezusa. Mateusz, dokonując zamiany w inwokacjach z „wy” na „oni”, stworzył rodzaj katalogu cnót. Przy sformułowaniu „wołań ostrzegawczych” napotkał na trudności stylistyczne. Tu nie można było zamienić owych: *ouai hymin* – „biada wam” – na 3. os. lm. Tak też wielu komentatorów tłumaczy opuszczenie przez Mt tej części negatywnej, znajdującej się w Łk 6,24-26 i prawdopodobnie w źródle Q. Czy Mateuszowi towarzyszyły tylko lingwistyczne przeszkody, trudno rozstrzygnąć. Temat odwrócenia Izraela od Jezusa Mateusz rozpoczyna dopiero od dziesiątego rozdziału. Inaczej mówiąc, także z racji kompozycji całości owe „Biada” byłyby przedczesne. Badania nad Q w ostatnim czasie znacznie postąpiły (w Polsce A. Paciorek). Sądzę, iż niezasadne byłoby szukanie podwójnej redakcji źródła Q po to, by usprawiedliwić Mateusza, że nie umieścił w swojej Ewangelii „wołań ostrzegawczych”.

**20a** Wprowadzenie do kazania w dolinie nawiązuje do w. 17. Stąd to nie tylko uczniowie są adresatami katechezy Jezusa, który schodzi z góry i staje pośrodku wielkiego tłumu. Można przypuszczać, że Łukasz ma przed sobą obraz gmin kościelnych swoich czasów. Jednakże dzielić poszczególne wypowiedzi na odpowiednie grupy mijałoby się z istotą kazania, które jako „słowo” Jezusa, przeznaczone jest dla wszystkich i ma trwałą wartość. Nadejście królestwa Bożego przynosi „błogosławieństwo”, ale w sensie nadprzyrodzonym, które „teraz” już się rozpoczęło (por. Łk 4,21). ST uważał bogactwo, dobrobyt i radość za błogosławieństwo Boże, natomiast Jezus wskazuje na inne wartości, które mają charakter nieprzemijający i są związane ze słuchaniem słowa oraz pójściem za Nim.

**20b** Próby zaszeregowania ubogich tutaj wspomnianych do jakiejś wówczas istniejącej grupy, czy to w Qumran, czy to *anawim* lub *am-ha-arez* („ubodzy ziemi” – ST), tzn. mieszkających po wsiach i klepiących biedę, wydaje się nie odpowiadać intencjom Łukasza. Właściwie Jezus nie mówi o ubóstwie, lecz o człowieku ubogim. Już

<sup>21</sup> Błogosławieni, którzy teraz łakniecie, albowiem będziecie nasyceni. Błogosławieni, którzy teraz płaczecie, albowiem będziecie się radować.

21 – Mt 5,6.5

raz była o nim mowa w związku ze spełnieniem się proroctwa o czasach mesjańskich Iz 61,1. Ubogim (*ptōchoi*) głoszona jest Ewangelia (Łk 4,18). Ubóstwo, o jakim mówi Jezus, ma szerszy zakres, a dotyczy całego bytowania człowieka, który jest komuś podporządkowany, pogardzany, uważany za człowieka drugiej kategorii, owszem, także człowieka, który żyje ubogo, nie jest majątny i zasobny. Jest to jednak człowiek bardziej otwarty na sprawy Boże, widzący w Bogu swoją nadzieję i swój cel. Do takich ubogich należała także Maryja, na której „niskość” spojrział Pan (Łk 1,48). Makaryzmy Łukasza, jako *ipsissima verba Domini*, cechuje charakter profetyczny. Po prostu prorokując, interpretuje każdą zapowiedź wyrażającą twierdząco, ale i obiecująco, konkretne błogosławieństwo. Tym się też różni relacja Łukasza od Mateuszowej, którą trzeba by zaliczyć do kategorii sentencji mądrościowych o profilu mądrości stosowanej. Interpretacja błogosławieństwa dla ubogich (Mateusz dodaje: „w duchu”) dotyczy posiadania królestwa Bożego: „Wasze jest (*estis*) królestwo Boga”. To coś więcej niż przynależność do królestwa Bożego. Skoro przyszło ono z Jezusem, a uczniowie zostawili wszystko (Łk 5,11.28) i poszli za Nim, to automatycznie weszli oni egzystencjalnie w to, co jest domeną i własnością Jezusa. Nic więc dziwnego, że dla Łukasza ubogi i ubóstwo to znamiona Kościoła Chrystusowego, którego modelem są uczniowie Jezusa.

21 Drugie błogosławieństwo właściwie także dotyczy ubogich, gdyż ubóstwo najbardziej się uwidacznia w braku żywności. Głód jest jeszcze gorszy niż brak dachu nad głową. Dla ST często głód i ubóstwo stanowią pojęcia ekwiwalentne (por. Iz 32,6 n.; 58,6 n.9 n.; Ez 18,7.16; Hi 22,7; 24,4-11; Tb 1,17; 4,16; Syr 4,2). Charakter profetyczny tego błogosławieństwa jeszcze bardziej się uwidacznia niż w błogosławieństwie dla ubogich poprzez realistyczne konstatawanie głodu (teraz) i obietnicy zaspokojenia go. W czasach mesjańskich nie będzie już głodu, nędzy i ubóstwa (Iz 49,10.13; Ez 34,29). Głodujących „teraz” czeka uczta niebieska.

<sup>22</sup> Błogosławieni jesteście, gdy ludzie was znienawidzą i gdy was wyłączą spośród siebie i złorzeczyć będą, gdy imieniem waszym gardzić będą jako czymś podłym z powodu Syna Człowieczego.

<sup>23</sup> Radujcie się tego dnia i weselcie, bo wielka jest wasza zapłata w niebie. Otóż tak samo przodkowie ich czynili prorokom.

22 – Mt 5,11-12

Ideowo i profetycznie podobne do drugiego jest trzecie błogosławieństwo. Stanowi ono zresztą jakby dalszy ciąg i konsekwencję nędzy, ubóstwa i głodu. Kto walczy o egzystencję i przetrwanie, nie będzie się śmiał. Także obietnica radości po smutnych i tragicznych przeżyciach Izraela ma w ST podłoże mesjańskie (por. Ps 137,1; 126,1n.; Iz 25,8.35,10; 65,19), a w Ap nawiązuje do zwycięstwa Baranka nad wszelkim złem. Święci i błogosławieni będą się radować, uczując w niebie na wiecznych godach Baranka (Ap 9,1-8), kiedy sam Bóg zetrze z ich oczu wszelką łzę i nie dotknie ich już żadne zło, żaden ból i żadne cierpienie (Ap 21,4).

22-23 Ostatnie błogosławieństwo obejmuje aż dwa wiersze i jest najdłuższe. Podczas gdy poprzednie cechuje jedno wyjaśnienie, uzasadniające dane błogosławieństwo, czwarte przedstawia aż trzy różne sytuacje bytowe, którym towarzyszy zachęta do radości, a następnie obietnica. Pośrodku stoi wyjaśnienie – jakby klamra obejmująca zarówno część pierwszą, jak i drugą: „Z powodu Syna Człowieczego” (Mt: „z powodu Mnie”). Pierwsza sytuacja to nienawiść do uczniów Jezusa. Mt mówi o prześladowaniu (5,11), nawiązując do w. 10. Druga sytuacja to wykluczenie uczniów (chrześcijan) ze społeczności żydowskiej, co w konsekwencji oznaczało prawne wykluczenie z synagogi, o którym aż na trzech miejscach wyraźnie mówi także J (9,22; 12,42; 16,2). Ostatni tekst (J 16,2) stanowi logion Jezusa o ekskomunice z synagogi, co pokrywa się z zapowiedzią Jezusa, którą cytuje Łk 6,22. Chodzi tu, być może, o wykreślenie nazwiska z listy gminy synagogałnej, albo też o kalumnie i zniesławienie chrześcijan. Zresztą jedno nie wyklucza drugiego, niezależnie od interpretacji tytułu Syna Człowieczego, który w tym wypadku nie stracił na znaczeniu przypisanym mu w źródle Q. Związany jest tam z moty-

wem eschatologicznego sądu. Hipoteza popaschalnej genezy tytułu „Syn Człowieczy” ma słabe podstawy, chociażby z tego powodu, że teksty popaschalne wcześniejsze (wyznania wiary, hymny chrystologiczne, aklamacje itp.) go nie znają. Co więcej, nie pasuje on do atmosfery popaschalnej. Teksty późniejsze zaś (listy św. Pawła) o takim tytule nie wspominają. Nadto tytuł ten w naszym wypadku ma bardzo konkretny *Sitz im Leben*. Nienawiść wrogów Jezusa za Jego życia była także skierowana przeciw Jego uczniom i spotęgowała się po Jego zmartwychwstaniu. Wymownym świadectwem tego jest zamknięcie się apostołów po śmierci Jezusa w „sali na piętrze” (Dz 1,13), a następne ich prześladowanie. Zresztą w naszym wypadku mamy do czynienia z zapowiedzią, która dotyczyła uczniów, a więc także pierwotnego Kościoła, po zmartwychwstaniu Pana.

Pogarda dla uczniów i nienawiść nie powinny ich jednak zasmucać. Wręcz odwrotnie – staną się one powodem do radości. Problem stanowi interpretacja „tego dnia”. Czy mają się cieszyć uczniowie wtedy, kiedy zostaną wykluczeni ze społeczności żydowskiej, czy chodzi o eschatologiczny dzień sądu (por. Mk 13,32)? Jeśli jednak weźmiemy jeszcze pod uwagę dalsze słowa, o zapłacie i wynagrodzeniu w niebie, wydaje się, że druga ewentualność bardziej odpowiada tekstowi. Niezależnie od tego Łukasz mógł także myśleć o aktualnej radości wypływającej z całkowitej przynależności uczniów do Jezusa. A myśl o zapłacie w przyszłości powtarza się często w najstarszej warstwie tradycji o Jezusie (Mk 8,35; 9,41; Łk 12,8 n.; Mt 19,28). Czy takie myślenie odpowiada Jezusowym maksymom o rezygnacji ze wszystkiego dla miłości Boga i bliźniego? Nie patrząc już na żydowską mentalność, którą Jezus przecież znał i która sprawę wynagrodzenia stawiała paralelnie do dobrego czynu, byłoby dziwne, gdyby nagrodę za dobro wykluczył ze swojej etyki. Zresztą wystarczy spojrzeć na samego Jezusa, który spełniając wolę Ojca, także otrzymał nagrodę, co szczególnie podkreśla hymn chrystologiczny w Flp 2,6-12: od kenozy do wywyższenia. W ST temat nagrody należał do podstawowych praw etyki. Niemniej jednak istnieje wyraźna różnica pomiędzy spojrzeniem Jezusa na nagrodę a mentalnością biblijnego Izraela, który liczył na nagrodę już tu, na ziemi. Jezus wyraźnie mówi o „nagrodzie w niebie”. Powołanie się na los proroków ST nie dotyczy nagrody, lecz okresu ich działalności, a ten był pełen udręku, prześladowania i pogardy (por. Hbr 11,32-40; Łk 11,47 n.; 49 nn.; Dz 7,52; 2 Tes 2,15; Rz 11,3). Choć znaczenie historiozbowcze

<sup>24</sup> Lecz biada wam, bogaczom, bo już otrzymujecie całą swą pociechę.

<sup>25</sup> Biada wam, którzy teraz jesteście syci, gdyż łaknąć będziecie. Biada wam, którzy się teraz śmiejecie, bo będziecie się smucili i płakali.

<sup>26</sup> Biada wam, gdy wszyscy was chwalić będą, tak bowiem ojcowie ich czynili fałszywym prorokom.

24 – Iz 5,8-25; Ha 2,6

działalności proroków nie zostało tu wyraźnie wzmiankowane, wynika jednak z całości spojrzenia Jezusa na wszystko, co spotka Jego uczniów „z powodu Syna Człowieczego”. Działalność ich w imię Jezusa ma te same kwalifikacje historiozbowcze, co czyni proroków ST.

**24-25** Cztery „Biada” biegną paralelnie do poprzednich czterech błogosławieństw. Co do formy przypominają one emfaticzne wołania ostrzegawcze proroków ST (por. Am 5,18; 6,1; Iz 1,4; 5,8-24; 10,5-8; 30,1 n.; 33,1; Ha 2,5-20). W porządku bezpośredniego paralelizmu przeciwstawnego stoją pierwsze trzy „Biada”: ubodzy – bogaci, głodujący – syci, płaczący – śmiejący się. Im wszystkim wspólna jest jedna sprawa. Podczas gdy „błogosławionych” lub – jak niektórzy tłumaczą – „szczęśliwych” czeka w eschatonie zbawienie, drugich czeka nieszczęście. Jest ono proporcjonalne do doznanego „teraz” szczęścia. Bogaty tylko tu dozna satysfakcji, syty będzie głodował, a śmiejący się – lamentował i płakał. Zwłaszcza dwa ostatnie ostrzeżenia mają analogie w ST (Iz 65,13; por. także Jk 4,9; 5,1).

**26** Podobnie jak „błogosławieństwo” dla prześladowanych odzwierciedlało sytuację uczniów za czasów Jezusa, a zwłaszcza w okresie popaschalnym w pierwotnym Kościele, podobnie też czwarte ostrzeżenie. Czy Łukasz ma na myśli pierwszych fałszywych nauczycieli, znanych zresztą za czasów Pawła i z jego listów, wspominających o „schlebianiu” gminie kościelnej? Nie jest to wykluczone. Jeśli jednak przyjmiemy ogólniejszą interpretację, to uwzględnimy w niej także faryzeuszów, którzy potrafili schlebiać ludowi i chętnie przyjmowali pochwały (por. zwł. Mt 6,1-5; 23,5). Powołanie się na „fałszywych proroków” raczej nie sprzyja konkretyzacji tej wypowiedzi Jezusa. Konkretyzacja idzie raczej w innym kierunku. Ostrzeżenie dotyczy zarówno tych, którzy dają posłuch nowinkom i fałszywej

<sup>27</sup> Wam zaś, którzy słuchacie, powiadam: Miłujcie nieprzyjaciół waszych, dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą.

<sup>28</sup> Błogosławcie tym, którzy was przeklinają, i módlcie się za tych, którzy wam uwłaczają.

27 – Mt 5,44

nauce, jak i tych, którzy schlebiają uczniom, by ich pozyskać dla siebie. Odpowiedź zatem jest jedna: uczeń Jezusa nie zna kompromisu. Jego orientacja to Ewangelia Chrystusowa, która – podobnie jak sam jej głosiciel – stanie się „znakiem, któremu sprzeciwić się będą” (Łk 2,34; 12,12,51-53).

Pozycja „błogosławieństw” i „biada” na początku „kazania w dolinie” świadczy o znaczeniu tych słów Jezusa dla Łukasza, który przekazał je Kościołowi. Mają one trwałą wartość. W naszych czasach przybierają jeszcze inny charakter. Jest to wołanie Kościoła o sprawiedliwość społeczną, któremu towarzyszy także ostrzeżenie, że z Bogiem nie można igrać. Katolików powinno pobudzić do refleksji nad ich relacją do dóbr materialnych i ziemskich oraz do zastanowienia się, czy rzeczywiście „idą za Jezusem”.

**Miłość do nieprzyjaciół: 6,27-36 (Mt 5,38-48; 7,12).** Fragment ten różni się od poprzednich wołań ostrzegawczych i stanowi zachętę do miłości nieprzyjaciół. Po formule wstępnej (w. 27a) następuje przykazanie miłości nieprzyjaciół (w. 27b) oraz pięć jego wyjaśnień i konkretyzacji (w. 28-30). Całość kończy tzw. złota reguła (31). Wiersze 32-34 stanowią część uzasadniającą pierwszą. Wiersz 35 znów nawiązuje do formuły wstępnej z dodatkiem obietnicy zapłaty za dokonane dobro, które osiąga swój punkt kulminacyjny w „synostwie Bożym”. Całość kończy krótki apel o miłosierdzie (w. 36), które stoi u podstaw miłości Boga wobec wszystkich, co wyraża końcówka w. 35. Mateusz zmienia porządek Łukasza, który bardziej wydaje się przestrzegać Q. Prawo odwetu (Mt 5,38-42) Mateusz umieścił przed przykazaniem miłości nieprzyjaciół (Mt 5,43-47). Jednakże, podobnie jak Łk 6,36, Mateusz kończy całość zachętą do naśladowania Ojca niebieskiego (Mt 5,48).

27-28 Wiersze te wprawdzie sygnalizują, że Jezus zwraca się do grupy, która jest wokół Niego i która Go słucha, wydaje się jednak, że nie chodzi tylko o wąskie grono uczniów, ale także o lud, który

<sup>29</sup> Jeśli cię kto uderzy w policzek, nadstaw mu drugi, jeśli zabiera ci płaszcz, nie odmawiaj mu sukni.

29 – Mt 5,39-40

garnie się do Niego (por. 6,17). Formuła „powiadam wam” nadaje całości charakter mowy epifanijnej, która domaga się posłuchu, zrozumienia i przyjęcia. Dla obcych będzie także obca i niezrozumiała. Jezus jednak nie wymaga czegoś, co by było niewykonalne. Czasownik „miłować” znaczy, podobnie jak w Pwt 6,5 (por. Wj 20) i Kpł 19,18, „być dla kogoś”. Zaangażowanie uczuciowe nie jest w tym wypadku istotne. Po prostu musi zniknąć wrogość, aby powstała relacja pozytywna do drugiego człowieka, obojętnie, kim by on był. Skoro nie mówi się tu o pojedynczym wrogu, odnosi się wrażenie, że natchniony autor myśli o grupie stojącej na zewnątrz grona uczniów i zwolenników Jezusa (pierwotnego Kościoła?). Trudno jednak zaprzeczyć, że nie chodzi tu o autentyczne słowa. Nieprzyjacielem jest każdy, kto nie jest przyjacielem. Stąd to przede wszystkim musi zniknąć bariera wewnętrzna. Nie wolno za nienawiść odpłacać nienawiścią (por. 10,33-35), ale nie znaczy to, że na tym można poprzestać. Miłość do nieprzyjaciół, której domaga się Jezus, jest miłością aktywną. Dlatego też należy dobrze czynić tym, którzy nienawidzą uczniów Jezusa. Co to znaczy, dowiemy się później, kiedy Jezus wyszczególni trzy konkretne wypadki, obrazujące najważniejsze obszary życia ludzkiego: przemoc, nędze, ubóstwo z braku czegokolwiek (w. 29-30). Wiersz 28 zaś definiuje dobro, jednakże w obszarze duchowym i nadprzyrodzonym. Przekleństwo i złorzeczenie jest przeciwieństwem życzenia pomyślności, co biblijnie nazywamy błogosławieństwem. Ma ono źródło w Bogu, który jest „błogosławiony”, jak to wyraża eulogia na cześć Boga i Chrystusa otwierająca List do Efezjan. Błogosławić kogoś znaczy tedy prosić Boga, aby łaskami i dobrem obdarzył człowieka, za którego się modlimy. Nic więc dziwnego, że i w naszym tekście obok błogosławieństwa występuje modlitwa za tych, którzy nas źle traktują, znieważają i lekceważą. Błogosławieństwo i modlitwa mają tu równocześnie charakter pośrednictwa sanacyjnego. Może bowiem nieprzyjaciele ci przejrzą i zrozumieją, że ich postawa jest błędna, zła i nieludzka.

29-30 Wiersz 29 i następny, w którym Jezus zwraca się do każdego z nas, potwierdza równocześnie uniwersalny charakter po-



<sup>30</sup> Daj każdemu, kto cię prosi, a od tego, który zabiera to, co twoje, nie żądaj zwrotu.

<sup>31</sup> Jak chcecie, aby ludzie wam czynili, wy tak samo czyńcie.

30 – Mt 5,42; Łk 12,33

31 – Mt 7,12; Tb 4,15

przednich przykazań. Nadstawienie policzka na drugie uderzenie niekoniecznie trzeba rozumieć dosłownie. Chodzi tu raczej o bierne zachowanie się obrażonego w stosunku do agresora, który znieważa, niekoniecznie czynnie. Nie gwałtem zwalcza się gwałt, lecz postawą przebaczenia i prośbą o zmianę nastawienia tych, którzy przemocą pragną osiągnąć swoje cele. Słowa Jezusa o nadstawieniu drugiego policzka przywołują na pamięć zapowiedź o niewinnie cierpiącym słudze Jahwe z Deutero-Izajasza (Iz 53,7). Postawa przebaczenia, rezygnacji z odwetu, próba nawrócenia przykładem miłości cechowała Jezusa przez całe Jego ziemskie życie, a szczególnie w czasie męki (por. Łk 22,51; 22,63-65; 22,66-71).

Odebranie płaszcza sugeruje scenę napadu (może również poprzedni przykład?). Niezależnie od tego Jezus nie tyle podaje tu zasady etyczne, ile pragnie zwrócić uwagę na nowe nastawienie, które powinno cechować każdego Jego ucznia. Tak więc nie „gwałt niech się gwałtem odciska”, lecz postawa miłości powszechnej powinna zwyciężyć zło za przykładem Jezusa.

31 Tzw. złota reguła, sformułowana w liczbie mnogiej, nawiązuje do przykazania miłości nieprzyjaciół, które także ma ogólny charakter. Różnica tkwi w treści. Reguła bardziej podkreśla autonomię własnego zachowania i postępowania, które stanowi kryterium relacji do drugiego człowieka, obojętnie, kim by on był, łagodząc w ten sposób radykalizm przykazania miłości nieprzyjaciół, jednakże zwalnia człowieka od kazuistycznych wymagań. Trudno wytłumaczyć, dlaczego Łukasz włączył złotą regułę do zbioru wskazań parenetycznych, gdyż ani nie interpretuje poprzednich wierszy (27-30), ani nie uogólnia sentencji w. 30. Bardziej nawiązuje ona do w. 32-34, które cechuje bardziej świecki charakter, gdy wiersze te rozważać będziemy bez obecnego kontekstu, który im dopiero nadaje piętno religijne (w. 35-36). W sumie więc złota reguła, nazwana tak, począwszy od

<sup>32</sup> Jeśli miłujecie tylko tych, którzy was miłują, jaka wtedy jest wasza zasługa? Nawet grzesznicy miłują tych, którzy ich miłują.

<sup>33</sup> Jeśli bowiem dobrze czynicie tym, którzy wam dobrze czynią, to jaka jest wasza zasługa? Wszak i grzesznicy to samo czynią.

<sup>34</sup> Jeśli zaś pożyczacie tym, na których liczycie, że wam zwrócą, to jaka jest wasza zasługa? I grzesznicy grzesznikom pożyczają, aby tyle samo otrzymać.

32 – Mt 5,46

33 – Łk 14,12-14

XVIII stulecia, która została przez ST przejęta z ambientu sąsiedniego do interpretacji Kpł 19,18 (por. Syr 31,15; Tb 4,15; Isocrates Nicocles 61; Herodot III, 142; StrB III 142), otrzymuje pozytywny, a także religijny charakter oraz przyczynia się do zrozumienia konieczności postawy odpowiedzialności i życzliwości społecznej, gdzie nie ma miejsca na gwałt, brutalność i agresję.

32 Druga część parenezy Jezusowej o miłości zawiera trzy upomnienia bardziej konwencjonalne, przez formę pytania domagające się jednak konkretnej odpowiedzi (czynu) i stanowiące paralelę do poprzednich trzech imperatywów (6,28-30). Pierwsze pytanie kwestionuje ludzkie pojmowanie miłości: kto mnie kocha, tego i ja Kocham. Właśnie w tym tkwi nowość Jezusowej wizji relacji do drugiego człowieka. Ostatnie słowa, mające słuchaczom przypomnieć, że miłość szukająca wzajemności cechuje także grzeszników, podnoszą sentencję do rangi przykazania Chrystusowego.

33 Określenie „czynić dobrze” wydaje się wskazywać na uczynki praktyczne, skoro o modlitwie i błogosławieństwie nieprzyjaciół, a więc o dobrach duchowych, była już mowa w poprzednich imperatywach (w. 28). Jeśli jednak mamy do czynienia ze zbiorem logiów Jezusa, to taka powtórka jest zrozumiała. Zresztą jest ona też oparta na innym kryterium, które oscyluje wokół bezinteresownej miłości. Z korzyścią i wzajemnością liczą się grzesznicy.

34 Wreszcie trzecie pytanie – dotyczące pożyczki – treściowo nawiązuje do w. 30. Mt 5,42 ogranicza się do pomocy drugiemu w formie chętniej pożyczki. W naszym tekście także o to chodzi, jed-

<sup>35</sup> Miłujcie więc nieprzyjaciół waszych, dobrze czyńcie, a także pożyczajcie, nie licząc na zwrot. Wtedy obfita będzie nagroda wasza i staniecie się synami Najwyższego, gdyż On dobry jest dla niewdzięczników i złych.

<sup>36</sup> Bądźcie więc miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny.

35 – Mt 5,45; Syr 4,11

36 – Wj 34,6-7; Mt 7,1

nakże tu pożyczka przyrównana jest do darowizny. Grzesznicy będą domagali się pełnego zwrotu, bez ponoszenia ryzyka straty materialnej. Włączenie grzeszników w tok upomnień, jako figur kontrastowych, definiuje miłość ogólnoludzką jako postawę ochoczego dawania i spieszenia z pomocą, podczas gdy w. 27-30 poruszały tematy miłości nieprzyjaciół.

35 Właśnie w. 35 znów nawiązuje do ostatniego tematu (w. 27b-28), aby w sposób syntetyczny przedstawić istotę miłości do nieprzyjaciół. Wymogi wieńczy podwójna obietnica. Pierwsza dotyczy wielkiej nagrody, bliżej nieokreślonej. Trzeba ją jednak odczytywać w łączności z drugą zapłatą. Inaczej mówiąc, zapłatą dla „synów Bożych” będzie to, co się synowi należy, a więc dziedzictwo Ojca niebieskiego (por. Rz 8,14 n.; Ga 4,5 n.). Tak też Mt 5,9 n. zrozumiał obietnicę „obfitej nagrody”. Ci, którzy miłują nieprzyjaciół, wchodzą w obszar działalności miłosiernego Boga, który przez swoją miłość przyciąga do siebie nawet niewdzięczników i złych ludzi. Stąd uczniom Jezusa, miłującym nieprzyjaciół, przysługuje tytuł dzieci Bożych. Już w ST znane są podobne tytuły dla przestrzegających Prawo i miłujących sieroty i wdowy (Syr 4,10; por. Jub 1,24 n.; PsSal 17,27). Zapłata, o której mowa w naszym tekście, wprawdzie jest eschatologicznym dobrem przedmiotowym, ale wypływa z relacji i unii personalnej z Bogiem. To on powołuje do grona uczniów Jezusa, którzy także w miłości nieprzyjaciół naśladowują swojego Mistrza, pomni jednak swoich słabości i grzechów.

36 Podobnie jak w ST Bóg, jako „Święty”, żądał świętości od swojego ludu (Kpł 19,2), tak w NT Jezus domaga się (*ginesthe*) miłosierdzia od swoich uczniów, gdyż Bóg (ich Ojciec) jest miłosierny; motyw ten znany jest także w ST (por. np. Ps 136; Oz 11,8 n.). Mt

5,48 w paralelnym tekście mówi o dążeniu do doskonałości (*esthete teleioi*). Jeśli zaś chodzi o funkcję strukturową w. 36, łączy on jako podsumowanie poprzedniej części następane dwa wiersze (37-38), które skupiają się na uczynkach miłosierdzia.

W porównaniu „jak Ojciec wasz” Jezus sprowadza uczniów z płaszczyzny eschatologicznej ideologii nagrody do praktyki konkretnego czynu miłosierdzia, mającego się przerodzić w stałą zasadę codziennego postępowania.

Łukasz połączył w jedno w pareniezie o miłości nieprzyjaciół kilka zróżnicowanych form literackich. Obok antytetycznych nakazów i złotej reguły spotykamy pytania retoryczne i sentencje normatywne. Łączy je jedna idea, w różny sposób skonkretyzowana, mianowicie miłość bliźniego, a więc także nieprzyjaciół. W tym tkwi zasadnicza nowość obowiązująca uczniów Jezusa, która odtąd staje się także sprawdzianem autentycznego chrześcijaństwa.

Zważywszy na fakt, że jako grzesznicy jesteśmy wrogami Boga i że poprzez Chrystusa staliśmy się Jego przyjaciółmi, co więcej, „dziećmi Bożymi”, łatwiej nam będzie zrozumieć konieczność miłości wszystkich ludzi bez wyjątku, wszak i my doznaliśmy miłosierdzia Bożego. Kogo nie stać na bohaterskie czyny w tym względzie, powinien co najmniej respektować wyjściową postawę miłości drugiego człowieka, którą podaje „złota reguła”.

**O sądzieńiu: 6,37-42.** Łukasz prezentuje w części parabolicznej 6,37-42 w dość luźny sposób różne *dicta* Jezusa. Jednakże są one w jakiś sposób dopasowane do motta w. 36. Stąd to wielu komentatorów traktuje ten wiersz jako wprowadzenie.

Zawarte w tym fragmencie słowa, które należy uznać za autentyczne *verba Domini*, mają charakter powszechny. Obejmują one zarówno miłość nieprzyjaciół, jak i miłość brata (w. 41-42). Znaczy to, że ich drugiego *Sitz im Leben* należy szukać wewnątrz gminy kościelnej.

O autentyzmie tych słów świadczą także ich paralele. Wiersze 37-38 mają swój (krótszy) odpowiednik w Mt 7,1-2; w. 39 w Mt 15,14, a w. 40 w Mt 10,24 n. Wiersze 41-42 korespondują niemalże dosłownie z Mt 7,3-5. Jeśli w poprzednich fragmentach miarą miłosierdzia ludzkiego było miłosierdzie Boże, to w Łk 6,39-42 akcent został przesunięty na motywację eschatologiczną. Ludzi o miłosierniej postawie czeka miłosierny sąd Boży.

<sup>37</sup> Nie sąǳcie, a nie bęǳciecie sąǳeni. Nie potępiajcie, a nie bęǳciecie potępieni. Przebaczaǳcie, aby i wam przebaczo-  
no.

<sup>38</sup> Dawajcie, a bęǳcie wam dane: miarę bogatą, pełną, nadmierną i przelewającą się oddadzą wam. Albowiem jaką miarą mierzycie, taką i wam odmierzą».

38 – Mt 7,2; Mk 4,24

37 W dwóch synonimicznych zdaniach Jezus ostrzega uczniów przed potępiającym sądem, o którym mówi drugi człon każdego poszczegól-  
nego zdania. Świadczy o tym także strona bierna czasowni-  
ków (*krithēte* – *katadikasthēte*: tzw. *passivum divinum*). Tekst para-  
lelny w Mt 7,1 wskazywałby na to, że aprobatę Boga dla uczciwego  
postępowania wobec bliźniego należy potraktować nie tyle jako na-  
groǳę, ile jako motywację do działania opartego na łaskawości Bożej  
względem nas. W nieco luźniejszym związku treściowym z poprzed-  
nimi dwoma logiami znajduje się trzeci – o przebaczeniu – chociaż  
pomówienie i niesprawiedliwe sąǳenie godzące w drugiego jest  
związane z przebaczeniem, jeśli widać jakąś skruchę u winowajcy.  
Ale i w tym wypadku Bóg jest tym, który przebacza.

38 Właściwie mamy tu do czynienia z ogólniejszą maksymą za-  
chęcającą do dobroczynności. Tu jednak motyw zapłaty jest bardziej  
wyeksponowany przez cztery przymiotniki (*kalos* – bogaty; *pepiesmos*  
– pełny; *sesaleumenos* – nadmierny; *hyperekchynnomenos* – przele-  
wający się). Prawdopodobnie wchodzi tu w grę obraz miary zboża,  
o czym świadczyłby grecki rzeczownik z dziedziny handlu i miar (*me-  
tros*). Bogatszy rolnik za czasów Jezusa wynagradzał swoich uczciwych  
i gorliwych pracowników większą miarą zboża, niż to umowa prze-  
widywała. Obraz ten ma uzmysłwić niepojętą dobroć Bożą. Podczas  
gdy w. 37 miał na uwadze duchowy czyn przebaczenia i darowania,  
w. 38 przenosi nas w dziedzinę dóbr materialnych. Wprawdzie dru-  
ga część w. 38, zawierająca przysłowie, osłabia myśl o obfitej nagro-  
ǳie, wprowadzając zasadę równości w dawaniu i otrzymywaniu (*do  
ut des*), nie przekreśla jednak poprzedniej sentencji. Przyuszczalnie  
Łukasz, piszący do konkretnej gminy kościelnej, ma na myśli rozsąd-  
ne podejście do dóbr materialnych, bez przywiązywania się do nich,  
oraz hojność wobec innych (por. Łk 12,33-34).

<sup>39</sup> Opowiedział im też przypowieść: «Czy może niewidomy prowadzić niewidomego? Czyż obaj nie wpadną do dołu?

<sup>40</sup> Nie masz ucznia nad mistrza, ale każdy, należycie wykształcony, będzie jak jego mistrz.

<sup>41</sup> Dlaczego widzisz źdźbło w oku twego brata, a belki we własnym oku nie dostrzegasz?

<sup>42</sup> Jakże możesz powiedzieć bratu swemu: Pozwól, że wyjmę źdźbło z twego oka, a sam w swoim oku belki nie widzisz? Obludniku, wyrzuć najpierw belkę ze swego oka, a wtedy zobaczysz, jak usunąć źdźbło z oka twego brata.

39-40 Wprowadzenie do w. 39 dotyczy także w. 40, gdyż oba wersety zaliczyć można do sentencji parabolicznych. Tym też się różnią od poprzednich słów Jezusa. Podobne wprowadzenie spotkaliśmy już w 5,36, co wskazywałoby na to, że pochodzi ono od Łukasza. Pierwsze porównanie z niewidomym, który przecież nie da rady prowadzić drugiego niewidomego, poprzez hasło „prowadzić” nawiązuje do sentencji o mistrzu (w. 40), a poprzez hasło „niewidomy” do porównania o nauczycielu i uczniu. Widoczna jest także główna idea przeprowadzona szczególnie pomiędzy w. 39 i 40. Wydaje się, że chodzi głównie o przypomnienie i ostrzeżenie zarazem, że gmina kościelna potrzebuje odpowiedniego kierownictwa, aby nie zesłała na manowce, co ma uzmysłwić obraz o dwóch niewidomych. Nie tyle więc chodziłoby o „ślepotę” wspólnoty kościelnej, ile o „widzącego” przewodnika. Grecki czasownik *hodegein* oznacza prowadzenie po pewnej drodze, która prowadzi do celu (por. Dz 8,31). Obraz nauczyciela wydaje się mieć szersze znaczenie. Wprawdzie uczeń nie przerasta nauczyciela, jednakże ten ma swojego ucznia przygotować do tego, aby także stał się mistrzem, co podkreśla druga część w. 40. Skoro mistrzem nad mistrzami jest Jezus, to każdy nauczyciel stojący na czele wspólnoty kościelnej powinien swoją orientację „prowadzenia” wiernych (w. 39) oprzeć wyłącznie na Chrystusie, a nie ufać sobie lub słuchać pochlebstw (por. Mt 10,24 n.).

41-42 Nie jest wykluczone, że pierwotnie logion o drzazdze i belce skierowany był przeciw faryzeuszom, ówczesnym obludnikom. Wskazywałby na to rzeczownik *hypokrita*. W obecnym kontekście ma jednak ogólniejsze znaczenie i odnosi się nie tylko do faryzeuszy,

<sup>43</sup> Nie ma zatem dobrego drzewa, które by rodziło złe owoce, ani złego drzewa, które by rodziło dobre owoce.

lecz także do wspólnoty kościelnej i przypomina uczniom Jezusa, że nikt nie jest doskonały (por. Ga 6,1). Najpierw trzeba zajrzeć do własnego wnętrza i zwalczać własne błędy, by w ogóle móc korygować i upominać drugiego brata. Kto uważa się za sędziego (por. w. 37) drugiego człowieka, jest po prostu obłudnikiem. Poprawę trzeba zacząć od siebie samego. A ponieważ Bóg przebacza nam nasze przewinienia i nie oskarża nas, tym bardziej więc nie wolno nam odgrywać roli sędziego i nauczyciela wobec innych (por. także w. 40). *Correctio fraterna* powinna więc się odbywać ze świadomością własnych błędów i niepojętego miłosierdzia Bożego.

Warto się może zatrzymać przy sentencji o prowadzeniu ślepego, umieszczonej pośród innych. Jeśli ktoś „widzi”, tzn. wpatrzony jest w Chrystusa, swojego Mistrza, to najpierw krytycznie spojrzy na swoje postępowanie. Kto nie potrafi sam siebie „prowadzić”, nie poprowadzi także drugiego.

**Ostrzeżenie przed fałszywymi nauczycielami: 6,43-45.** Już we fragmencie 6,39-40 można było spotkać aluzje do fałszywych nauczycieli. Jedna to przykład o ślepcach, a druga o mistrzu i uczniu. Obecnie ostrzeżenie przed nimi się zaostrza, poprzez metaforę drzewa owocowego i cierni. Jezus podaje kryterium ich łatwego rozpoznania – trzeba zawsze patrzeć na owoce, na skutki. Żeby słuchacze mogli dobrze zrozumieć pragmatykę tych obrazów, Jezus przechodzi do konkretnego przykładu katechetycznego (w. 45). Mt 12,33-35 (por. 7,17-20) zna także metaforę o drzewie i owocach. Drugi obraz, o cierniach, znajduje się w Mt 7,16, w Kazaniu na Górze, przed obrazem o drzewie (7,17-20). Według Mt 7,15 Jezus te słowa skierował do „fałszywych nauczycieli”. Pierwszy kontekst (*Sitz im Leben*) obejmował chyba faryzeuszy. Łukasz, wzorując się na Q, przenosi pouczenia Jezusa na wszystkich, którzy mogą oddziaływać na wspólnotę kościelną błędną nauką.

**43** Zasadniczy sens słów o drzewie jest w obydwu wersjach jasny. Wewnętrzna postawa człowieka odpowiednio się też uzewnętrznia. Drzewo zdrowe, rozwijające się w dogodnych warunkach, przynosi także zdrowe owoce. Mt bardziej patrzy na czyny człowieka

<sup>44</sup> Każde bowiem drzewo poznaje się po owocach. Nie zbiera się fig z cierni ani winogron z jeżyny.

<sup>45</sup> Dobry człowiek ze skarbca swego dobrego serca wydobywa dobre rzeczy, a zły ze złego wydobywa zło, albowiem z obfitości serca mówią jego usta.

(7,15-20), świadczące o jego kwalifikacjach wewnętrznych. Łukasz natomiast bierze pod uwagę raczej słowo, na co wskazywałby w. 45b, chociaż czyny nie zostały przez to wykluczone. Wiersz 45a bowiem mówi ogólnie o dobru (*to agathon*). Przeciwnieństwem tego jest *to ponēron*, oznaczające wszelkie zło wypływające z nastawienia wewnętrznego.

44 Poprzez uzasadniające „bowiem” (*gar*) Łukasz pragnie skonkretyzować ogólniejszą zasadę wypowiedzianą poprzednio przez Jezusa, doprowadzając całość do retorycznego absurdu. Wybrany przykład służy jednak do potwierdzenia poprzedniej zasady. Ciernie i chwasty, w pojęciu ówczesnych ludzi, nie przynosiły żadnych korzyści, czyli obrazowały to, co nieudane, niepożyteczne, a nawet szkodliwe, jak to wynika z przypowieści o ziarnku, które padło między ciernie (por. Łk 8,7 par.). Tego rodzaju krzewy z natury swej nie są zdolne rodzić owoców pożytecznych i szlachetnych, jak figi i winogrona. Wydaje się, że Jezus chciał zwrócić uwagę na jedną sprawę: kto w sercu jest zły, ten także na zewnątrz będzie zły. Czy dalsze słowa (w. 45) stanowią późniejszą aktualizację, nie jest takie pewne. Może ona również pochodzić od Jezusa.

45 Podobnie jak zdrowe drzewo przynosi dobre owoce, tak też moralnie zdrowy człowiek. Dla Semity serce było źródłem i ośrodkiem ludzkich przemyśleń i poczynań. Mt 13,52 przyrównuje je do skarbnicy napełnionej niezwykle i nieprzemijającymi wartościami (nowe i stare rzeczy). Serce zepsute wszakże jest źródłem zła (por. Łk 8,15; 11,39). Gdy się drugi człowiek zreflektuje, na skutek złych czynów, łatwiej rozpozna zło głoszone i wypowiedziane. W kontekście fałszywych nauczycieli konstatowanie faktów staje się równocześnie ostrzeżeniem.

Każdy z nas jest „drzewem”. Nam jednak dane jest to, że możemy nad sobą pracować. Jesteśmy także w stanie, dzięki łasce Bożej i dobrej woli, wyrwać i niszczyć w nas samych chwasty i ciernie. Przywołując wypowiedzi św. Pawła o Kościele jako Ciele Chrystusa,



<sup>46</sup> Dlaczego mówicie do Mnie: Panie, Panie, a nie czynicie tego, co mówię?

<sup>47</sup> Pokażę wam, do kogo podobny jest ten, kto przychodzi do Mnie, słucha moich słów i je wypełnia.

46 – Mt 7,21

47 – Mt 7,24-27

składającym się z poszczególnych członków „budujących” Kościoł, może lepiej zrozumiemy, jak potrzebna jest odnowa Kościoła, rozpozynająca się od każdego z nas.

**Przypowieść o domu na skale: 6,46-49.** Wielu komentatorów przydziela w. 46 do poprzednich słów Jezusa. Wydaje się jednak, że raczej otwierają one ostatnią przypowieść należącą do „kazania w dolinie” i treściowo bardziej z nią się łączą. Tekst paralelny w Mt 7,21-23 wyraźnie wskazuje na eschatologiczny *Sitz im Leben* tego porównania. W „owym dniu” okaże się, że nie liczą się same słowa, lecz czyny. W Łk w. 46, czyli nagłówek do porównania, występuje w formie pytania, a więc inaczej niż w Mt 7,21. Wydaje się, że również w źródle Q w. 46 stał przed przypowieścią.

46 Znamienna jest podwójna aklamacja tytułu popaschalnego *Kyrios*, co jednak nie świadczy o tym, że nie mógł on się pojawić w okresie przedpaschalnym. O autentyczności przedpaschalnej świadczy także tekst w Mt 7,21. W Mt przedmiotem czynu jest woła Ojca niebieskiego, co świadczyłoby o nawiązaniu do modlitwy *Ojczy nasz* (Mt 6,9 n.). Przedmiotem w Łk 6,46 jest słowo Jezusa, co wydaje się bardziej odpowiadać pierwotnej wersji słów Jezusa, łącznie z formą pytania. Autorzy Q, którzy żyli nadzieją paruzji, musieli w tym pytaniu również usłyszeć upomnienia co do realizacji słów Jezusa. Podwójny tytuł *Kyrios* świadczyłby także o liturgicznej proklamacji chrystologicznej. Czy jednak Łukasz myślał o proegzystowanej liturgii gminy, która kończyła się na patosie słownym bez czynów w życiu wspólnoty kościelnej, nie jest takie pewne.

47 Wiersz 47 stanowi wprowadzenie do podwójnej przypowieści o budowie domu, a równocześnie wskazuje na jej główną tematykę. Chodzi o trzy podstawowe elementy autentycznego pójścia za Jezusem: zwiążanie się z Nim, posłuch i wynikający z niego czyn. Wiersz ten także nawiązuje do poprzedniego pytania Jezusa. Wyzna-

<sup>48</sup> Jest on podobny do człowieka, który budując dom, wkopał się bardzo głęboko i fundament utwierdził na skale. Gdy przyszła powódź, wody wprawdzie uderzyły w dom, ale nie mogły nim zachwiać, bo był dobrze zbudowany.

<sup>49</sup> Kto zaś słucha, a nie czyni, podobny jest do człowieka, który zbudował dom na ziemi, bez fundamentu. Gdy uderzyły weń wody, wnet się zawalił i pozostała wielka ruina».

nie Pana, czyli autentyczna homologia, jest bez wartości, jeśli kończy się tylko na słowach bez czynu. Pierwszy element, określający ucznia Chrystusa (*ho erchomenos* – przychodzący), należy zrozumieć jako decyzję pójścia za Chrystusem (por. Łk 14,26; Mt 11,28), który woła, gdyż sam Chrystus jest także *ho erchomenos* – posłany przez Ojca dla naszego zbawienia. Następne dwa elementy są nierozłączne. Słowo Jezusa, Jego nauczanie, jest autorytatywne i wymaga absolutnego posłuchu.

48 Pierwsza część porównania mówi o budowie domu. Łukasz, w odróżnieniu od Mt 7,24-27, przedstawia cały proces budowy, od wykopania dołu i położenia fundamentu. Mateusza interesuje wyłącznie temat budowy, na mocnym lub słabym fundamencie, oraz budowniczego, roztropnego lub lekkomyślnego. Trudno jednak rozstrzygnąć, która wersja opierająca się na Q jest pierwotna, gdyż jedna i druga jest możliwa. Wygląda bowiem na to, że Łukasz opowiada o budowie domu w środowisku hellenistycznym. Mateusz znów zwraca uwagę na czynniki atmosferyczne, mogące łatwo doprowadzić do zburzenia domu. Być może, jest to element redakcyjny, podkreślający niebezpieczeństwa grożące gminie kościelnej. W Łk zaś temat powodzi mógłby stanowić nawiązanie do eschatologicznego sądu Bożego, na którym ostoi się tylko ten, kto żył według Ewangelii Chrystusowej.

49 Druga część przypowieści bardziej zwraca uwagę na lekkomyślnego budowniczego, który zbudował dom na (płaskiej) ziemi, bez mocnego fundamentu (Mt „na piasku”). Także tutaj przyczyną katastrofy staje się woda. Katecheza o domu w Łk otrzymuje wyraźniejsze ukierunkowanie eschatologiczne niż w Mt. Niemniej zasadnicza tematyka osnuta jest wokół stałości postawy chrześcijańskiej (fundament), opartej na Ewangelii Chrystusowej, domagającej się posłuchu na codzień. W Łk nie ma mowy o rychłej paruzji, natomiast

postulat posłuchu otrzymał mocne podkreślenie. Jedność słowa z czynem stała się w katechezie zawartej w Liście św. Jakuba podstawowym wymogiem (por. Jk 1,22.25).

Umieszczenie podwójnej przypowieści o budowie na końcu „kazania w dolinie”, łącznie z wyjaśniającą parenezą, ma czytelnikowi uświadomić, że życie chrześcijańskie, jakiego Chrystus domaga się od swoich uczniów, czyli Kościoła Chrystusowego, jest martwe bez czynu, a zwłaszcza bez miłości drugiego człowieka, obojętnie, czy jest nam bliski, czy obcy, a nawet wrogi.

Całość kazania w dolinie, w Łukaszkowym ujęciu, ze szczególnym uwzględnieniem przypowieści o budowie domu, rodzi pytanie, czy grożą nam aż tak wielkie niebezpieczeństwa, na jakie narażony jest dom stojący na kruchych fundamentach. Jeśli będziemy ufali sobie, to na pewno fundamenty religijne będą kruche i klęska moralna nieunikniona. Jeśli jednak rozumiemy, że „kazanie w dolinie” otwiera nam drogę do królestwa Bożego, które przyszło z Jezusem i jest „blisko” nas, a nawet „wśród” nas, to pilnie będziemy się wsłuchiwali w te słowa, które Jezus skierował nie tylko do swoich uczniów i ówczesnych słuchaczy, lecz także do nas, i według tych słów będziemy postępowali. Doprowadzą nas one do pełni urzeczywistnienia się królestwa Bożego w nas w przyszłym eonie. Kto z wiarą i miłością wyznaje, że Jezus jest Panem, i odda się Jemu bez reszty, tego też Jezus umiłuje, nawet gdyby w jego życiu zdarzały się upadki i odstępstwa od drogi wskazanej przez Niego w katechezie zawartej w „kazaniu w dolinie”. Najważniejsze, żeby człowiek kochał, uznawał swoje błędy i poddawał się miłosierdziu Bożemu.

#### CZYNY I SŁOWA JEZUSA: 7,1-9,43a

W „kazaniu w dolinie” Jezus dał Kościołowi po wsze czasy podstawy postępowania chrześcijańskiego. Część następująca po pouczeniach katechetycznych Jezusa traktuje o Jego czynach, chociaż nie brak i tutaj pouczeń. Jeśli chodzi o czyny, to występują one w następującej kolejności: Jezus uzdrowia sługę setnika z Kafarnaum (7,1-10), wskrzesza w Nain młodzieńca (7,11-17), uzdrowia wielu chorych i wypędza złe duchy z opętanych (7,18-35), odpuszcza grzechy jawnogrzesznicy (7,36-50). Zbawczy skutek działalności Jezusa ujawnia się w szeregach uczniów i niewiast, które poszły za Nim (8,1-5).

**7** <sup>1</sup> Po zakończeniu tych nauk, wygłoszonych do słuchającego ludu, udał się do Kafarnaum.

<sup>2</sup> Sługa zaś pewnego setnika, bardzo przez niego ceniony, śmiertelnie zachorował.

Następną większą część stanowi nauczanie Jezusa w przypowieściach (8,4-21) oraz ponownie Jego czyny (8,26-56) i działalność Dwunastu (9,1-17). Po tych epizodach otrzymujemy już teksty przygotowujące czytelnika do męki Jezusa (9,18-43a).

**Wiara setnika z Kafarnaum: 7,1-10 (Mt 8,5-13).** Perykopa o setniku z Kafarnaum występuje także w Mt 8,5-13, a nawet w J 4, 46-53. Wprawdzie tradycja Janowa nie ma wiele wspólnego z Q, wydaje się jednak, że tam trzeba szukać genezy tej narracji, tym bardziej że nie ma jej w Mk. O słuszności takiego przypuszczenia świadcząby podobny układ poszczególnych zbiorów mów Jezusa, który w Mt został przerwany tylko przez krótki epizod o uzdrowieniu trędowatego (Mt 8,1-4). O wspólnym źródle świadczą też dosłowne podobieństwa, dotyczące sedna opowiadania, a są nimi szczególnie słowa setnika (Łk 7,6b-9 = Mt 8,8b-10). Różnice zauważa się we wprowadzeniu do narracji i w jej zakończeniu oraz przeznaczeniu. Łukasz bowiem ma do czynienia zarówno z judeo-, jak i z poganochrześcijanami. Nic więc dziwnego, że brak tu ostrych słów Jezusa skierowanych do „synów królestwa” (Mt 9,12), a obietnic dla pogan (Mt 9,11). Nie wszystkie różnice jednak można sprowadzić do początnych redakcyjnych obu ewangelistów. Mogły one mieć miejsce już w ustnym przekazie. O tym, że taki istniał, świadczy narracja o uzdrowieniu „chłopca” – *pais*.

1 W wierszu wprowadzającym do narracji o uzdrowieniu sługi setnika zwracają uwagę trzy sprawy. Wiersz ten wyraźnie nawiązuje do poprzedniego kazania w dolinie. Znaczy to, że zakończył się jeden etap (*eplērōsen ta rēmata*) i zaczyna się nowy, na którym czyny zbawcze odgrywają poważną rolę. Druga sprawa to określenie obecnej działalności. Nie znaczy to jednak, że obejmuje ono także bliskie tereny „kazania w dolinie”. Trzecia sprawa to ujednoczenie określenia poprzednich adresatów. W 6,17 byli nimi „liczny tłum Jego uczniów i wielkie mnóstwo ludu...” Tu tylko jest wzmianka o „słuchającym ludzie”.

2 Setnik, który przyszedł do Jezusa, nazwany jest *hekatoutarch* (łac. *centurio*), czyli dowodzący jednostką składającą się ze stu żołnierzy.

<sup>3</sup> Usłyszawszy o Jezusie, [setnik] posłał do Niego starszyzną żydowską z prośbą, aby przyszedł i uzdrowił sługę.

<sup>4</sup> Gdy przybyli do Jezusa, prosili Go usilnie, dodając: «Godzien jest, abyś mu to uczynił.

<sup>5</sup> Kocha bowiem nasz lud i nawet zbudował nam synagogę».

rzy (por. Mt 27,54 = Łk 23,47; Dz 10,1; 21,32; 22,25). Z jednej strony z tekstu wynikałoby, że nie był Żydem (w. 5). To, że wybudował synagogę, co jest mało prawdopodobne, zważywszy na możliwości podrzędnego oficera będącego w służbie Heroda Antypasa, można tak zrozumieć, że zlecono mu pewien nadzór nad jej budową. W Mt 8,5, czyli w tekście paralelnym, Syr<sup>s</sup> czyta „chiliarcha”, czyli dowodzący jednostką liczącą co najmniej tysiąc żołnierzy. Ta pojedyncza korekta nie tyle ma wyjaśnić możliwości dotyczące wpływu na powstanie synagogi, ile pokazać uznanie dla Jezusa nawet w najwyższych sferach oficerskich.

Na razie jednak została określona w w. 2 choroba sługi setnika. Mt i J mówią o *pais* (*puer* – chłopiec), Łk zaś o *doulos* (sługa). Przypuszczalnie drugie określenie jest redakcyjne. Nie znaczy to jednak, że w pierwotnym tekście chodziło o syna setnika, co wykluczają jego własne słowa, korespondujące z Mt (w. 8 = Mt 8,9). Według Łk sługa jest śmiertelnie chory, a według Mt – sparaliżowany. Cud jest cudem, ale Łukasz postarał się o większe napięcie wywołane poważnym stanem chorego.

3 Setnik wysłał jednak do Jezusa „starszyzną żydowską”. W Mt obyło się bez delegacji i sam oficer zwraca się do Niego w mowie bezpośredniej, nazywając Jezusa „Panem”, co dopiero w Łk ma miejsce w w. 6b.

Sformułowanie Łukasza świadczy o redaktorze poganochrześcijańskim, który pisze dla swoich ziomków.

4-5 Pochwała setnika przez delegację składającą się z Żydów ma także na celu ujawnienie życzliwości dla nich ze strony pogan. Wszak taka też jest relacja pomiędzy setnikiem a Żydami z Kafarnaum. Podobny przykład podaje Łukasz w Dz 10,1-2 o „bogobojnym” Korneliuszu, „dającym ludziom (tj. Żydom) obfite jałmużny”.

<sup>6</sup> Jezus poszedł więc z nimi. Gdy był już blisko domu setnika, ten wysłał przyjaciół, żeby Mu oznajmili: «Panie, nie trudź się, albowiem nie jestem godzien, abyś wszedł pod dach mój.

<sup>7</sup> Nie uznałem się też za godnego, aby osobiście przyjść do Ciebie. Ale powiedz tylko słowo, a mój sługa będzie uzdrowiony.

<sup>8</sup> Chociaż bowiem i ja jestem człowiekiem podległym władzy, mam pod sobą żołnierzy. Gdy rozkazuję temu: „Idź” – to idzie, lub innemu: „Przyjdź” – i przychodzi, a słudze memu: „Zrób to” – i robi».

6 – Łk 12,33

6-7 Jezus podąża za wysłannikami setnika, który gdy Jezus zbliża się do jego domu, wysyła do Niego drugą delegację. Tym razem są to jego przyjaciele, którzy przekazują słowa setnika, pełne pokory i szanowania wobec Jezusa, co zresztą potwierdziło już wysłanie delegacji do Niego. Dialog pomiędzy „Panem” a setnikiem odbywa się więc w sposób pośredni.

W dialogu tym setnik uzasadnia także swoje zachowanie wobec Jezusa. Oprócz niezwykłego szacunku wyraża także niezłomną ufność w pomoc Jezusa i głęboką wiarę w moc Jego słowa. Przymiotnik „niegodny” (*ou hikanos*) występuje w w. 4 w innej postaci (*aksios* – „godny”). Z tego wiersza, czyli z obramowania narracji, wkradł się do istotnej części w formie *ēksiōsa* (od *aksiōō*) – *non sum dignus* – „nie jestem godzien” (w. 7). Ta „niegodność” dotyczy nie tyle wstąpienia do domu setnika, ile jego samego.

<sup>8</sup> Na przykładzie rygoru w służbie wojskowej i absolutnego posłuszeństwa podwładnego wobec przełożonego setnik pragnie podkreślić skuteczność rozkazu, czyli słowa. Jeśli więc słowo oficera jest skuteczne, to tym bardziej słowo „Pana”. Wobec Niego setnik czuje się także podwładnym. Łukaszowi na pewno nie chodzi tu tylko o poddaństwo jeszcze wyższej władzy świeckiej, lecz także o pośrednie wyznaczenie kyriologiczne (por. Flp 2,11).

<sup>9</sup> Gdy Jezus to usłyszał, zadziwił się i zwróciwszy się do towarzyszącego Mu tłumowi, rzekł: «Powiadam wam, tak wielkiej wiary nie znalazłem nawet w Izraelu».

<sup>10</sup> Wysłańcy zaś, wróciwszy do domu, zastali sługę uzdrowionego.

10 – Mt 8,10

9-10 Podziw dla wiary setnika Jezus oznajmia ludziom, określonym już nie jako *laos*, lecz jako *ochlos* – „tłum”. Ta pochwała zawiera równocześnie krytykę Izraela, do którego ów *ochlos* należy. Łukasz pragnie także przemówić do czytelników, którzy nie mają Jezusa wśród siebie, podobnie jak setnik. Znaczy to, że słowo Jezusa jest tak wszechmocne, że przekracza wszelkie bariery i trafia do serc ludzi całkowicie Mu ufających. Na końcu narracji znajduje się tylko krótka wzmianka o skutkach słowa Jezusa. Sługa setnika zostaje uzdrowiony.

Izrael był przygotowany na przyjście Mesjasza przez całą swoją długą historię, radosną i bolesną. Okazuje się jednak, że nie gwarantuje to jeszcze autentycznej wiary. Wszystko to jest potrzebne, ale najważniejsze jest otwarcie się na łaskę wiary, pokorne przyjście do Jezusa i całkowite zaufanie. Przykład setnika, jego słowa pokory o własnej niegodności towarzyszą nam każdorazowo, kiedy przystępujemy do Jezusa i prosimy Go, aby utajony w chlebie i winie przyszedł do naszych serc, by je uzdrowić i ocalić od śmierci grzechu. Z wiarą i nadzieją zbliżamy się do „wielkiej tajemnicy wiary”.

**Wskreszenie młodzieńca z Nain: 7,11-17.** Narracja o wskrzeszeniu młodzieńca z Nain (Vg czyta „Naim”) stanowi własną perykopę Łukasza, pochodzącą z tradycji. Należy przypuszczać, że należała ona do jednego z pisemnych źródeł, które ewangelista miał do dyspozycji. Hymnodyczne zakończenie mieści w sobie dwie wypowiedzi. Druga: „Bóg nawiedził lud swój” jest charakterystyczna dla Łukaszowej teologii wybraństwa (por. 1,68.78; 19,44; Dz 15,14) i świadczyłaby o redakcyjnej ręce Łukasza, który ją dołączył do całości. Ponieważ narracja nosi piętno prorockich dzieł cudownych (por. 1 Krl 17,17-24; 2 Krl 4,18-17), pierwszą wypowiedź zakończenia, wychwalającą Jezusa jako proroka czyniącego cuda, podobnie jak prorok Elias w ST, należy zaliczyć do pierwotnej wersji narracji.

<sup>11</sup> Potem [Jezus] udał się do miasta zwanego Nain, a towarzyszyli Mu Jego uczniowie i mnóstwo ludu.

<sup>12</sup> Kiedy zbliżał się do bramy miasta, właśnie wynoszono zmarłego, jedynego syna matki, która była wdową. Było z nią też wielu ludzi z tego miasta.

<sup>13</sup> Gdy ją Pan zobaczył, ulitował się nad nią i pocieszał ją: «Nie płacz!».

13 – Łk 1,43

Nie chodzi jednak o imitację opowiadań z Ksiąg Królewskich, lecz o przekaz wydarzenia w czasie zbawczej działalności Jezusa-cudotwórcy na ziemi, choć pewne struktury formalne mogą się powtarzać. Umieszczenie narracji w tym miejscu bardziej wyjaśnia słowa Jezusa z następnej narracji o Janie Chrzcicielu: „[...] umarli są wskrzeszani” (Łk 7,22) niż hipoteza gradacji: od uzdrowienia śmiertelnie chorego sługi setnika do wskrzeszenia młodzieńca z Nain, gdyż nie jest to ostatni cud, który Jezus uczynił. Z zakończenia wynika, że autorowi natchnionemu chodziło o umocnienie wiary w Jezusa na przykładzie konfesji chrystologicznej świadków cudu.

11-12 Choć Łukasz mówi o mieście, to w rzeczywistości Nain było małą wioską leżącą przy drodze prowadzącej od jeziora Genezaret, wzdłuż podnóża góry Tabor, poprzez dolinę Ezdralon, do Samarii. Przy bramie miejscowości spotyka się Pan życia i śmierci, Jezus z Nazaretu (por. Dz 3,14), w towarzystwie swoich uczniów i tłumu ludzi, z orszakiem pogrzebowym wychodzącym z wioski i zdążającym w stronę cmentarza. Wspomnienie wdowy i jej zmarłego młodego syna nie tylko przedstawia tragedię matki, ale ma też przypominać przekonanie ST o wczesnej śmierci jako karze za grzechy, a co najmniej braku łaskawości i błogosławieństwa Bożego, chociaż ten szczegół nie ma tu większego znaczenia. W małej mieścinie wszyscy się znają. Nic więc dziwnego, że orszak pogrzebowy jest liczny. Znajomi, sąsiedzi i współczujący mieszkańcy mogą najwyżej pocieszyć kobietę, ale syna nikt nie potrafił przywrócić do życia.

13-15 Gdy Jezus „ujrzał” (*eidōn*; Vg: *cum videsset*) kobietę (por. 5,27), poczuł litość. Wskrzeszeniu towarzyszą trzy znamiona: słowo pocieszające niewiastę, dotknięcie mar (aby zatrzymać orszak po-



<sup>14</sup> I zbliżył się, aby dotknąć mar, a niosący je przystanęli. Wtedy rzekł: «Młodzieńcze, tobie mówię: Wstań!».

<sup>15</sup> A zmarły podniósł się i zaczął mówić. [Jezus] zaś oddał go matce.

<sup>16</sup> Wtedy wszystkich ogarnął lęk i wielbili Boga, mówiąc: «Prorok wielki powstał wśród nas i Bóg nawiedził swój lud».

<sup>17</sup> I rozeszła się o Nim ta wieść po całej Judei i po całej okolicy.

- 15 – Mt 8,3; 1 Krl 17,23  
 16 – Łk 1,12; 2,20; Mt 16,14  
 17 – Łk 1,68; 4,14.44

grzebowy) oraz wszechmocne słowo przywracające zmarłemu życie. To słowo, będące równocześnie rozkazem „Pana”, gdyż On wykonuje poszczególne czynności, jest w swojej wadze i istocie różne od modlitwy błagalnej Eliasza, który prosi Jahwe o przywrócenie życia dziecku wdowy (1 Krl 17,21), czy Elizeusza, który również „modlił się do Jahwe” (2 Krl 4,33). Jezus rozkazuje. Podobieństwo istnieje w zwróceniu matce żywego syna (1 Krl 17,23). Brak jednak w opowiadaniu z 1 i 2 Krl elementu wstania młodzieńca o własnych siłach po wskrzeszeniu i mówienia.

Oto miłosierdzie i moc idą w parze i są znamienne dla nowej epoki zbawczej. Moc pozostaje w służbie miłosierdzia Bożego (por. Łk 1,78 n.).

16-17 W Jezusie okazała się moc Boża, która wywołała lęk. Ogarnął on „wszystkich”. Być może, w pierwotnej wersji narracji chodziło tylko o uczestników pogrzebu. Lękowi jednak towarzyszy podziw, wyrażający się w słowach uwielbienia Boga. Tylko Bóg wysyłał proroków do Izraela. Ta pierwsza proklamacja dotyczy pojawienia się (dosł. powstania – *ēgerthe*) proroka wśród ludu. Ten sam czasownik znajduje się także w rozkazie Jezusa, który wskrzesił młodzieńca (*egerthēti*). Wrz z Jezusem przyszło do ludu nowe życie, życie Boże, które precyzuje druga proklamacja (por. Łk 1,68 n.). Końcowa uwaga pochodzi od Łukasza (por. 4,37; 5,15), który mówi o rozgłosie cudownego wydarzenia, a może także o proklamacji słowa (*ho logos houtos*) w Judei i poza jej granicami.

<sup>18</sup> Wtedy uczniowie Jana donieśli mu o tych wydarzeniach.

Na przykładzie tłumy, który rozgłasza wielkie dzieła Boże, Łukasz pragnie i nas zachęcić do rozpowszechnienia słowa Bożego. Jednakże najpierw musi ono w nas zakiełkować, aby je można było dalej przekazać przykładnym życiem chrześcijańskim, kerygmatyczną modlitwą oraz dobrym, życzliwym i rozważnym dialogiem. Słowo Boże przynosi życie.

#### JAN CHRZCICIEL I JEZUS: 7,18-35

Perykopa o Janie i Jezusie mieści w sobie aż trzy narracje, połączone przez Łukasza w jedną kompozycję, aby poprzez znaczenie Jana Chrzciciela pokazać wielkość Jezusa. Pierwsza narracja zawiera pytanie Jana o Jezusa i Jego posłannictwo (7,18-23), w drugiej Jezus ocenia działalność Chrzciciela, precyzując w ten sposób swoją własną misję (7,24-30), w trzeciej zaś Jezus, w formie mowy mądrościowej, wyraża swój żal nad odrzuceniem Jana i Jego samego (7,31-35).

**Pytania Jana Chrzciciela: 7,18-23 (Mt 11,2-6).** Z Mt 11,2-6.7-19, który stanowi tekst paralelny do Łk 7,18-23.24-35, wynika, że Łukasz zaczerpnął ten fragment ze źródła Q. Pytanie Jana, skierowane przez jego uczniów do Jezusa, otrzymuje odpowiedź w Jego słowach epifanijnych (7,22 n.), stawiających dotychczasową działalność zbawczą w świetle czasów zbawczych, które obecnie się realizują poprzez czyny i słowa Jezusa, domagające się zrozumienia i przyjęcia. Są one związane z błogosławieństwem Bożym (*makarios estin* – w. 23).

Za historycznością narracji i za jej pierwotnym sformułowaniem świadczy chociażby brak tytułów chrystologicznych w pytaniach Jana Chrzciciela. Określenie „który ma przyjść” przypomina nam tekst z Ha 3,3 (LXX). Chrzciciel, który był uwięziony, pragnie otrzymać informację o Jezusie. Także odpowiedź Jezusa, będąca powtórzeniem słów objawieniowych przy Jego pierwszym publicznym wystąpieniu w synagodze w Nazarecie (Łk 4,18-19), potwierdza tezę o starożytności tejże relacji i jej pochodzeniu ze źródła Q.

**18-19** Wprowadzenie (18a) suponuje pobyt Jana w więzieniu (por. 3,20 oraz Mt 11,2), prawdopodobnie w twierdzy Macheront-

<sup>19</sup> A on przywołał do siebie dwóch swych uczniów i posłał ich do Pana z zapytaniem: «Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać?».

<sup>20</sup> Po przyjściu do Niego uczniowie ci rzekli: «Jan Chrzciciel posłał nas do Ciebie, aby się dowiedzieć, czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy też innego oczekiwać mamy».

nad Morzem Martwym, gdzie jego uczniowie mogli poinformować Chrzciciela o działalności Jezusa (por. 5,33). Wysłanie dwóch uczniów ma równocześnie znaczenie wiarygodnego świadectwa, co wynikało z przepisów prawnych (por. Pwt 19,15) i stało się praktyką, zwłaszcza w sprawach ważnych (por. 10,1; 24,4). Pytanie Jana, które mieli Jezusowi przekazać jego wysłannicy, pada dwukrotnie – raz formułuje je Jan, drugi raz uczniowie wobec Jezusa. W Mt 11,2 występuje tylko raz. Mateusz stawia całość w kontekście mesjańskim, natomiast Łukasz w kyriologicznym, przez użycie tytułu „Pan” (por. 7,13), jakby z góry kwalifikując dzieła Jezusa, o których będzie mowa w Jego odpowiedzi (w. 22). W pytaniu Jana brak oczywiście tego motywu, a określenie „ten, który ma przyjść”, choć w sformułowaniu podobne do Ha 3,3 (LXX), ma kilka analogii dotyczących oczekiwań eschatologicznych (Iz 40,10; Za 14,3; Ml 3,1n; Ap 1,4.8; 2,5; 4,8), bardziej korespondujących z tytułem Mesjasza, który przytacza Mt 11,2. Zresztą z kazań pokutnych Jana zanotowanych w Łk 3,1-18 wynikałoby, że Jan myślał o przyszłym Mesjaszu: „przychodzi mocniejszy jest ode mnie” (3,16a). Na podstawie samego pytania trudno powiedzieć, czy świadczy ono o spełnionej nadziei Jana, że przyszedł już Mesjasz, czy ma on wątpliwości, czy tylko pragnie potwierdzenia swoich przypuszczeń.

<sup>20</sup> Ważne w dalszym ciągu narracji jest powołanie się delegatów na „Chrzciciela”. Pierwotne określenie Jana, *ho baptizōn* – „ten, który chrzci” (por. Mk 1,4; 6,14) – zmieniło się z werbalnego na rzeczownikowe, stanowiąc już tytuł godnościowy Jana. Łukasz pragnie także przywołać na pamięć bezpośrednie spotkanie Jezusa z Janem w czasie chrztu w Jordanie. Jednakże w perykopie o kazaniu Jana i o chrzcie Jezusa nie pada żadne bliższe określenie Jana w Łk 3,1-22, a więc inaczej niż w relacji Markowej.

<sup>21</sup> W tym właśnie czasie uleczył wielu od chorób i udręczeń, a także od złych duchów, wielu też niewidomym przywrócił wzrok.

<sup>22</sup> Odpowiedział im tymi słowy: «Wracajcie i oznajmijcie Janowi, coście widzieli i słyszeli: *Niewidomi znów widzą, chromi chodzą, trędowaci zostają oczyszczeni, głusi słyszą, umarli są wskrzeszani, a ubogim głoszona jest Ewangelia.*

<sup>23</sup> A błogosławiony ten, który się Mną nie zgorszy».

22 – Iz 35,5-6; 42,7; 20,19; 61,1

23 – Łk 2,34

21 Łukasz poprzedza odpowiedź Jezusa sumarycznym opisem Jego ówczesnej działalności: *en ekeinē tē hōra* (por. 10,21; 12,12; 13,31; 20,19; Dz 16,23). „Godzinę” można tu tłumaczyć jako „czas”. Wprawdzie Łukasz nie wyszczególnia wszystkich dzieł Jezusa, ale Jego odpowiedzi dodają do uzdrowień i egzorcyzmów, wspomnianych w Q (por. Mt 11,4), nowe dzieła w mocy.

22-23 Dwaj świadkowie mają Janowi oznajmić, co „widzieli” i „słyszeli” (*aor.*). Widzenie świadczy o empirycznym przeżyciu i bezpośredniej obecności świadków, ma więc większą wagę niż „słyszanie”. W źródle Q znajdujemy odwrotny porządek (por. Mt 11,4b i sformułowanie czasowników w czasie teraźniejszym). Dalsza część odpowiedzi stanowi zlepek różnych cytatów z Izajasza. Uzdrawienie niewidomych i niemych sięga Iz 29,18, a w Iz 35,5 n. dochodzi uzdrowienie chromych. Opis uzdrowienia niewidomego ma jednak dopiero miejsce w 18,35-43. Mamy więc do czynienia z podwójnym wyprzedzeniem (w. 21 i w. 22). W obu wypadkach chodzi o ogólne stwierdzenie dopasowane do cytatu z Iz 29,18. Nie brak także wzmianki o głoszeniu Ewangelii ubogim. Pozycja na ostatnim miejscu ma tu podkreślić także wagę i znaczenie „słowa” Bożego, które u Łukasza odgrywa nadrzędną rolę. Iz 61,1 stawia je na pierwszym miejscu w pieśni o posłannictwie „sługi Bożego”.

Mimo wyraźnych znaków wypełnienia się proroctw i nadejścia eschatologicznej ery zbawczej trzeba się liczyć z tym, co w proroczych słowach już zapowiedział o Jezusie starzec Symeon: „Oto Ten przeznaczony jest [...] na znak, któremu sprzeciwiać się będą” (Łk 2,34). Dlatego też Jezus błogosławi tych, którzy Go przyjmą i któ-

<sup>24</sup> Po odejściu wysłańców Jana Jezus zaczął mówić do tłumów o Janie: «Coście wyszli oglądać na pustyni? Czy może trzcinę chwiejącą się na wietrze?»

24 – Mt 3,1

rzy w Niego nie zwątpią. Łukasz pragnie wszystkich zachęcić do przezwyciężenia własnych oczekiwań wobec Jezusa czy swego życia, aby sprostać wymogom zawartym w „kazaniu w dolinie”, związanym ze szczególnym błogosławieństwem.

**Świadectwo Jezusa o Janie: 7,24-30.** Mowa Jezusa w tej perykopie składa się z dwu różnych części. Obie jednak łączy wspólny temat – bliższe określenie roli Jana Chrzciciela. Główną część (24b-28) rozpoczynają trzy retoryczne pytania o Jana (24b-26), które w formie negatywnej jakby przygotowują odpowiedź pozytywną, kim właściwie jest Jan Chrzciciel (w. 27). Rekurs do Mł 3,1 pomaga w sprecyzowaniu tej odpowiedzi, traktując Jana jako prekursora Mesjasza. Wiersz 28a podaje drugie pozytywne jego określenie, przygotowując równocześnie drugą część wiersza. W niej to znajdujemy już obraz nowej epoki zbawczej, relatywizujący okres przygotowawczy, u którego schyłku stanął Jan Chrzciciel. Spekulacja uczonych, czy w. 27 i 28 stanowią chrześcijański dodatek do pierwotnej tradycji o Janie, jest dosyć sztuczna, dlatego że znajdujemy te wiersze także w Mt 11,10-11, a proroków (Mł 3,1) w Mk 1,2. Łk trzyma się w tym wypadku tradycji zawartej w źródle Q. Drobne zmiany stylistyczne trzeba przypisać jemu; może i w. 29-30, brakujące w Mt, chyba że mamy do czynienia z dodatkiem do Q jeszcze przed Mt. Pierwsze przypuszczenie jest bardziej realne, dlatego że tekst Mt 11,12-15 (należący do Q) znalazł się w Łk 16,16 w skróconej wersji i w innym kontekście. Łk 7,29-30 zastępowałby wtedy niejako Mt 11,12-15. Całość tego fragmentu świadczy jednak o żywotności tradycji o Janie Chrzcicielu, przypisując mu – zgodnie z jego własnym świadectwem – rolę prekursora.

**24a** Wiersz wprowadzający w pierwszej swojej części nawiązuje do odejścia wysłańców Jana (w. 22). Skąd jednak wzięły się „tłumy” – *ochloi* (bliżej nieokreślone) – do których Jezus pragnie przemówić, nie wiadomo. Widocznie Łukasza bardziej interesuje aktualizacja świadectwa o Janie dla gminy kościelnej i jego uniwersalny charakter.

<sup>25</sup> Coście spodziewali się ujrzeć? Może człowieka odzianego w miękkie szaty? Ubrani w wytworne szaty żyją w przepychu w pałacach królewskich.

<sup>26</sup> Coście jeszcze chcieli zobaczyć? Proroka? Otóż tak, powiadam wam, nawet więcej niż proroka.

<sup>27</sup> On jest tym, o którym napisano: *Oto posyłam wysłańca mego przed Tobą, który przygotowuje Ci drogę.*

27 – Ml 3,1

**24b-26** Świadczenie o Janie zostało sformułowane w trzech pytaniach retorycznych. Pierwsze dwa ujęte są w paralelizm antytetyczny. Oprócz rekursu do faktycznego sposobu życia Jana na pustyni, gdzie głosił swoje kazania pokutne, nawiązuje także do nieugiętej postawy Jana wobec cudzołożnego Heroda (por. 3,19 n.), a w drugim pytaniu do jego zdyscyplinowanego i ascetycznego sposobu bycia (por. Mk 1,6).

Z pytań tych wynikałoby, że chodziło o sprostowanie błędnej opinii o Janie bądź krytycznego nastawienia do niego lub nawet oczekowań, jakie z nim wiązano. Wprawdzie Jan był prorokiem, jak to wynika z trzeciego pytania, dotyczącego jego kwalifikacji posłaniczej, ale prorokiem *sui generis*.

**27** To właśnie chyba oznacza zwrot „nawet więcej niż proroka” (w. 26b). Żaden z proroków ST nie chrzczył, tylko Jan. Jednakże w. 27 prowadzi nas w nieco innym kierunku. Mamy do czynienia z cytatem z Ml 3,1, powstałym pod wpływem Wj 23,20. W ST chodziło o Boga, a prorokiem, który miał być prekursorem Jahwe, wedle interpretacji żydowskiej, był powracający Eliasza (por. Ml 3,22; Syr 48,10). Nasz tekst mówi o Janie (por. Mk 1,2; Łk 1,76), któremu grupa tekstów z grupy *koine* (*A ph al*) dodaje w w. 28 tytuł „Chrzciiciel”, chcąc widocznie zaznaczyć, na czym polegała ta wyższość Jana proroka, oprócz groźby sądu.

Według w. 27, który trzeba uznać za wyjaśnienie, wyższość i swoistość prorocza Jana polegała na przygotowaniu drogi Chrystusowi. W Jego to przyjściu zbliżyło się królestwo Boże, owa rzeczywistość zbawcza z ofertą zbawienia i miłosierdzia Bożego, zamiast grożącego sądu, dla wszystkich, którzy przyjmą Jezusa i którzy się Nim nie zgorszą (w. 23).

<sup>28</sup> Powiadam wam, nikt z tych, którzy z niewiast się narodzili, nie jest większy od Jana. Jednakże najmniejszy w królestwie Bożym większy jest od niego».

<sup>29</sup> I cały lud, który Go słuchał, a także celnicy wielbili sprawiedliwego Boga, gdyż byli ochrzczeni przez Jana.

<sup>30</sup> Natomiast faryzeusze i uczeni w Piśmie wzgardzili postanowieniem Bożym wobec siebie, nie przyjmując jego chrztu.

29 – Mt 21,31-32

28 Wobec powyższego w. 28 nie tyle nawiązuje do w. 26b, ile kontynuuje odpowiedź dotyczącą swoistości Jana jako proroka. W pierwszej części zdania spotykamy emfaticzną pochwałę Jana, wprowadzoną przez autorytatywne „powiadam wam”, nadającą obu wypowiedziom wyjątkową powagę. „Narodzony z niewiasty” w ambiancie żydowskim znaczy tyle, co należący do rodzaju ludzkiego – człowiek (por. Hi 14,1; 15,14; 25,4). W takim wypadku Jan, w opinii swoich uczniów i w pozytywnej tradycji o nim, byłby kimś wyjątkowym w całej historii Izraela. Nadeszła jednak nowa era zbawcza, w której wartości związane z obietnicami doznały dopełnienia. Skoro Jan zapowiada – jako „ostatni” prorok czasu obietnicy – „większego” i „mocniejszego”, który po nim przyjdzie, przekracza swoją zapowiedzią próg nowej ery zbawczej. Wkracza więc niejako pierwszy w „królestwo Boże”. Jako taki jest także „wielki” w tej rzeczywistości Bożej, która przyszła definitywnie z Chrystusem i którą on zapowiadał. Ojcowie Kościoła pragnęli obie części wyjaśnić w kontekście chrztu, w czasie którego Jezus się unżył, chociaż w królestwie swego Ojca jest największy. Pewne jest, że w logionie Jezusa chodzi o zasadniczą sprawę, o przeciwstawienie nowej ery zbawczej czasom obietnicy (por. także Łk 16,16; Mt 11,12 n.).

29-30 O przyjęciu orędzia pokutnego Jana świadczył chrzest przyjmowany przez cały lud (*pas ho laos*), a nawet przez celników. Natomiast faryzeusze i uczeni w Piśmie zignorowali chrzest Janowy, co równało się odrzuceniu woli Bożej i postanowień Boga, którego Jan był posłańcem i głosicielem. Nie jest wykluczone, że te dwa wiersze zostały już dodane do Q. Nawiązując do pozytywnej posta-

<sup>31</sup> [Pan powiedział:] «Z kim da się porównać ludzi tego pokolenia i do kogo są podobni?

<sup>32</sup> Przypominają dzieci, które siedzą na rynku i wołają do innych: „Przygrywaliśmy wam na flecie, a nie zatańczyliście; lamentowaliśmy, a wyście nie płakali”.

wy ludu wobec Jana i przyjęcia jego posłannictwa (ww. 24-28), stanowią równocześnie pomost do przedstawienia negatywnej postawy faryzeuszy wobec Jana, piętnowanej przez Jezusa (ww. 31-34).

**Boża mądrość a ludzka głupota: 7,31-35 (Mt 11,16-19).** Podobnie jak w wypadku „kazania w dolinie” i tutaj zbiór mów Jezusa zamyka przypowieść o charakterze mądrościowym. Obraz – czyli porównanie – skupia się wokół tematu postawy dzieci kapryśnych i niesfornych. Odzwierciedla on ówczesną postawę niektórych Żydów wobec Jana i samego Jezusa, bezkompromisowo odrzucających Jezusową Ewangelię w królestwie Ojca. Oprócz dwuczłonowego wprowadzenia w w. 31, które ma formalną paralelę w Mk 4,30 (por. Łk 13,18), oraz drobnych poprawek stylistycznych tekstu całość należy do źródła Q. Nieznaczne korekty rzeczowe dotyczą szczególnie interpretacji nauki o usprawiedliwieniu w końcowym zdaniu mądrościowym (w. 35). Mt 11,45 (tekst paralelny do Łk) czyta *apo tōn ergōn autēs*, nawiązując do poprzednio wyszczególnionych (w. 11,2) dzieł Chrystusa. Wersja Łukaszowa *apo pantōn tōn teknōn autēs* wydaje się bliższa źródła Q i stanowi logiczną interpretację sapiencjalną w. 32.

31 Podwójne pytanie w formie paralelizmu synonimicznego wprowadza porównanie, na które składają się dwa podobieństwa (*homoios* – podobny). Przedmiotem osobowym są *anthropoi tēs geneas tautēs*, czyli „ludzie tego pokolenia”. W Mt 11,16 brak rzeczownika „ludzie”. Łukasz wprowadził go (nie chcąc widocznie podciągnąć całego Izraela pod to „pokolenie”) do przypowieści, którą aktualizuje, mając na względzie czas Jana i swój własny czas zbawczy. Sytuacja obrazu ilustruje dzieci, które odrzucają zaproszenie do radosnej i przyjemnej zabawy. Dwie różne propozycje ugodowych dzieci charakteryzują kapryśność ich rówieśników. Ani zachęta do zabawy i tańca, ani prośba o współczucie w chwili żałoby nie potrafią ich zadowolić. Już w tym obrazie można zauważyć jego pragmatykę. Nadeszła chwila wyjątkowej oferty zbawczej, naświetlonej z różnych



<sup>33</sup> Przyszedł bowiem Jan Chrzciel. Nie jadł chleba ani nie pił wina, a mówicie: „Demona ma”.

<sup>34</sup> Przyszedł też Syn Człowieczy, który je i pije, a wy mówicie: „Oto obzartuch i pijak, przyjaciel celników i grzeszników”.

<sup>35</sup> Mądrość jednak została usprawiedliwiona przez wszystkie swe dzieci».

35 – J 6,35

stron i dostatecznie wyjaśnionej. Oferta ta wszakże nie została doceniona, ale wręcz odrzucona.

33-34 Najpierw Jezus ocenia zachowanie Żydów wobec Jana. On bowiem nawoływał do pokuty, jego tony brzmiały poważnie i smutnie. Jego posty i abstynencję, surowy styl życia – wszystko to streszczają oni w ocenie, że Jan był nienormalny. Choroby umysłowe zaś świat starożytny przypisywał działaniu złych duchów (*daimonion echei* – „demona ma”). Za „opętanie” obwiniano w ST „duchy nieczyste” (*pneuma daimo* – *niou akathartou*: Łk 4,33). W przeciwieństwie do Jana, Jezus korzystał z ludzkiej gościnności. Nie gardził celnikami, których utożsamiano z grzesznikami, wręcz odwrotnie – chętnie wśród nich przebywał (por. Mk 2,15 par.; Łk 7,36-50; 11,37; 14,1; J 2,1-11) i ucztował z nimi. To także skwitowano złośliwie, przyklepiając Jezusowi epitet „obzartucha i pijaka” (*phagos kai oīnopotēs*). Żydzi dosyć surowo piętnowali te i podobne wady (por. np. Pwt 21,20; Prz 23,19 n.). Przez podwójne podkreślenie: „wy (tak) mówicie” – *kai legete* (Mt w 3. os. *legousin* – mówią) – Łukasz zaostrza oskarżenie, ale nie generalizuje. Nie wszyscy tak mówią. Być może, zmiana osoby trzeciej na drugą pochodzi od Łukasza. W oryginale na pewno widniał także tytuł godnościowy „Syn Człowieczy”, właściwie jedyny dla źródła Q, a charakterystyczny dla słów o posłannictwie Jezusa, z typowym dla tej kategorii logionów czasownikiem *erchomai*. Tu sformułowanie jest pozytywne i podkreśla charakter zbawczy posłannictwa Jezusa; mieści się w nim właśnie przebywanie wśród grzeszników, którym Jezus głosi dobrą nowinę oraz przebacza im grzechy. Kto nie przyjął ziemskiego Jezusa z Jego Ewangelią o miłości Boga i drugiego człowieka, tego i „Syn Człowieczy” zaprze się przed swoim Ojcem (Łk 11,8 n.).

35 Zakończenie jest nadzwyczaj krótkie i samo w sobie byłoby niezrozumiałe. Jeśli jednak ostatni wiersz potraktujemy jako podsu-

mowanie poprzedniej jednostki narracyjnej o ocenie Jana i Jezusa przez „to plemię”, to w w. 29 i 30 znajdujemy komentarz do tego ostatniego wniosku. Podczas gdy lud i celnicy uważają działalność Jana i Jezusa za słuszną, czyli „sprawiedliwą” sprawę Bożą, co potwierdzili czynem poprzez przyjęcie chrztu (w. 29), a w wypadku Jezusa zapraszając Go do swych domów, aby Mu oddać należyty hołd, faryzeusze i uczeni w Piśmie nimi gardzili, co więcej – wykpił ich. Skoro Jan i Jezus są wysłańcami Bożymi, to prawdziwymi dziećmi „Mądrości (Bożej)” są to ci, którzy z pokorą, wiarą i z otwartym sercem zaakceptowali plany zbawcze podjęte przez Boga w Jego „Mądrości”.

Zarówno wybraństwo, jak i odrzucenie przez Boga są wielką tajemnicą. Jednakże człowiek w zbawczym planie Boga nie jest ślepym instrumentem. Oprócz darów naturalnych: rozumu, woli i sumienia, które zresztą są także wielkim darem Bożym, przychodzi mu z pomocą sam Bóg, który „w tych ostatecznych czasach” przemówił w Synu (Hbr 1,1). Bóg oświeca nasze umysły, obdarowując nas swoją mądrością. Ludzkie myślenie bez pomocy mądrości Bożej wyda o Janie Chrzcicielu i Jezusie Chrystusie, czyli o Bożych planach zbawienia, podobną ocenę, z jaką spotykamy się u faryzeuszy i uczonych w Piśmie.

**Wielka grzesznica: 7,36-50.** Narracja o namaszczeniu Jezusa przez znaną w mieście grzesznicę (w. 37) kończy obszerniejszą część poświęconą Jego działalności w miastach Judei. Wiersz 8,1 służy już jako wprowadzenie do podróży Jezusa do Jerozolimy. Umieszczenie namaszczenia w scenerii biesiady przypomina podobne opowiadania zawarte w 5,29 nn.; 11,37 nn.; 14,1 n. Powodem ulokowania narracji o namaszczeniu w tym miejscu była polemika Jana Chrzciciela z faryzeuszami i uczonymi w Piśmie (w. 29n.). Jezus zarzuca im, że już za czasów Chrzciciela sprzeciwiali się woli Bożej, której głosicielem i realizatorem był Jan. Scena namaszczenia służy tedy Łukaszowi do demonstracji obłudnej etyki faryzeuszy oraz postawy ludzi grzesznych, pełnych skruchy i gotowości do nawrócenia. Plan jest dosyć jasny. Po ekspozycji (w. 36) grzesznica powoduje, że faryzeusz wyraża niezadowolenie i gorszy się tym, co się dzieje (w. 37-38). Następuje reakcja Jezusa, który czyta ukryte myśli faryzeusza (w. 38) i posługując się przykładem (w. 41), wykazuje niesłusność jego postawy (w. 43-47), a niewieście cudzołożnej odpuszcza przewinienia (w. 48). Wiersz 50 ujawnia wreszcie intencję teologiczną

<sup>36</sup> Pewien faryzeusz zaprosił Go na ucztę. Wszedłszy do jego domu, zajął miejsce przy stole.

<sup>37</sup> O tym, że Jezus jest w gościnie w domu faryzeusza, dowiedziała się pewna kobieta z tego miasta, grzesznica. Przyniosła flakonik alabastrowy olejku

<sup>38</sup> i stanąwszy z tyłu u nóg Jego, zapłakała i zaczęła łzami obmywać Jego nogi i włosami swymi je wycierać, a całując Jego stopy, namaściła je olejkim.

36 – Łk 11,37; 14,1

perykopy. Łukasz uważa odpuszczenie grzechów za element konstytutywny Bożej ekonomii zbawienia (por. 8,48; 17,19; 18,42). Zdzwienie obecnych na biesiadzie (w. 48) jest więc uzasadnione, gdyż na ich oczach Jezus dokonał swoistego cudu.

36 Łukasz nie podaje miejsca wydarzenia. Dlatego nie wiemy, czy działo się to w Kafarnaum, czy w Nain, chociaż ostatnim miejscem wzmiankowanym przez ewangelistę było właśnie Nain (7,11-17). Również nieznana jest grzesznica ani faryzeusz, u którego odbyła się uczta. Prawdopodobnie osoby ogólnie przedstawione w tej narracji mają znaczenie typiczne. Niewiasta więc reprezentuje postawę grzeszników nawracających się i doznających miłosierdzia Bożego, a faryzeusz tę grupę, która – zadufana w sobie – zamyka się na dobrą nowinę.

37 Już typowe dla Łukasza wprowadzenie *kai idou* – „i oto” – wskazuje, kto tu będzie, oprócz Jezusa, głównym bohaterem narracji. Epitety określają ową niewiastę niedwuznacznie jako prostytutkę. Jej udanie się do domu faryzeusza, do którego Jezus był zaproszony na ucztę, nie powinno dziwić. Ze względu na budowę domów palestyńskich i zwyczaje, według których także niezaproszeni goście mogli przyjść na biesiadę (por. 14,1; Mk 2,6), narracja nie odbiega od rzeczywistości. Jednakże Łukasz nie wchodzi w szczegóły, czy owa niewiasta знаła Jezusa, czy tylko o Nim słyszała itp. Tematyczne ukierunkowanie narracji zdradza wspomnienie alabastrowego flakonika olejku.

38 Każda z poszczególnych czynności, których dokonuje niewiasta, ma swoje znaczenie. Niewiasta stanęła przed poduszką, na któ-

<sup>39</sup> Ujrawszy to faryzeusz, który Go zaprosił, mówił do siebie: «Gdyby ten był prorokiem, wiedziałby, jaka to jest niewiasta, która Go dotyka, że jest to grzesznica».

<sup>40</sup> Na to Jezus rzekł do niego: «Szymonie, mam ci coś do powiedzenia». On zaś rzecze: «Powiedz, Nauczycielu!».

39 – Mt 16,14; J 4,18-19

rej spoczywały nogi Jezusa, co świadczy o wielkim szacunku. Płacz oznacza w tym wypadku z jednej strony żal i skruchę, a z drugiej wzruszenie, że mogła w ogóle zbliżyć się do Jezusa, ona, grzesznica, do tak zacnego i świętego człowieka. Wysuszenie stóp Jezusa swoimi włosami, oprócz znaczenia praktycznego, symbolizuje także pokorę i uniżenie. Całowanie stóp zaś bardziej świadczy o postawie miłości oraz wdzięcznego uwielbienia. Dopiero po tych gestach następuje namaszczenie, jak już wspomniano wcześniej, znane z Mk 14,3-6; tam bezpośrednio przed męką Jezusa – tu bez wyraźnej aluzji do męki.

<sup>39</sup> Z postawy faryzeusza i jego ukrytych myśli wynikałoby, że Jezus w czasie tej ceremonii zachowywał się biernie i raczej milczał. Treść „myśli” faryzeusza Łukasz wprowadza znamienym *si ēn* – „gdyby był”, formułą wyrażającą w Łk 4,3.9 i 23,35.37 szyderstwo, a nawet bluźnierstwo. W naszym wypadku chodzi co najmniej o wątpliwość. Milczenie Jezusa zachwiało wiarę faryzeusza w Niego. Fakt zaproszenia Jezusa do swojego domu świadczyłby bowiem o tym, iż faryzeusz wiedział o opinii ludu, że Jezus jest prorokiem. Czy tę opinię podzielał, czy też z góry postanowił przyjrzeć się bliżej Jezusowi w czasie uczyty, trudno z tekstu wyczytać. Niestety, to, co widział, utwierdziło faryzeusza w przekonaniu, że nie ma do czynienia z autentycznym prorokiem, gdyż jako taki musiałby przejrzeć niewiastę.

<sup>40</sup> Jezus jednak jest prawdziwym prorokiem i zna ukryte myśli ludzkie (por. J 4,19; Dz 5,9; 1 Kor 24 n.). Prawdę tę ujawnia faryzeuszowi w formie porównania. Nie jest wykluczone, że imię faryzeusza, które Łukasz ujawnia dopiero teraz, zostało zaczerpnięte z Mk 14,3. Mimo poprzednich wątpliwości, Szymon ceni swojego gościa, nazywając go nauczycielem (aram. *rabbi*).

<sup>41</sup> «Pewien wierzyciel miał dwóch dłużników. Jeden był mu winien pięćset denarów, drugi zaś pięćdziesiąt.

<sup>42</sup> Gdy nie mieli z czego oddać, obydwom darował. Który z nich więc będzie bardziej go miłował?»

<sup>43</sup> W odpowiedzi Szymon rzekł: «Sądzę, że ten, któremu więcej darował». Na to [Jezus]: «Słusznie to oceniłeś».

<sup>44</sup> Teraz jednak zwrócił się do niewiasty, a także do Szymona: «Widzisz tę niewiastę? Wszedłem do twego domu, a nie dałeś mi wody, bym mógł obmyć stopy. Ona zaś łzami je obmyła i włosami swymi wysuszyła.

<sup>45</sup> Nie dałeś mi też pocałunku, a ona, odkąd wszedłem, nie przestała całować nóg moich.

<sup>46</sup> Nie namaściłeś mej głowy oliwą, ona zaś olejkiem namaściła me stopy.

41-42 Przypowieść o wierzycielu i dwóch nierównych dłużnikach dopiero przez pytanie Jezusa o stopień miłości wynikającej z wysokości darowizny zdąża do sedna tematycznego, choć odpowiedź na postawione pytanie powinien sobie dać sam Szymon. Jednakże z darowania nierównego długu jednemu i drugiemu płatnikowi wynika zasadniczy wątek tematyczny. Bóg jest łaskawy dla wszystkich, którzy Go szukają i szczerze się nawracając, proszą o przebaczenie, i dlatego każdy zobowiązany jest do miłości.

43 Z tego ogólnego twierdzenia, wynikającego z przypowieści, Jezus przechodzi do poprzedniego wydarzenia, nawiązując do odpowiedzi Szymona, zdradzającej jednak pewne wahania. Czy przypadkiem jego ostrożność nie wynika z mentalności „sprawiedliwej” odpłaty, pokutującej w żydowsko-faryzejskiej mentalności na zasadzie *do ut des?*

44-46 Dalsze słowa Jezusa dotyczą obu osób, choć na razie przemawia tylko do Szymona. Na przykładzie kontrastu między postawą gospodarza wobec gościa a czynami cudzołożnej niewiasty Jezus najpierw formułuje w odpowiedzi do Szymona to, co zaraz powie w mowie bezpośredniej do kobiety. Faryzeuszowi jednak jeszcze dodatkowo wyjaśnia swoje postępowanie wobec jawnogrzesznicy. Właściwie nie można mówić o jakimś nietakcie gospodarza wobec Jezusa, gdyż wymienione gesty mogły mieć miejsce, ale nie musiały. Stąd

<sup>47</sup> Powiadam ci więc: Odpuszczone są jej wszystkie grzechy, gdyż [Mnie] wielce umiłowała. Komu zaś mało jest odpuszczone, ten mało miłuje».

<sup>48</sup> Do niej zaś rzekł: «Odpuszczone ci zostały twoje grzechy».

47 – Mt 21,31

to raczej Jezus ma na myśli postawę miłości obu osób. Wtedy też łatwiej zrozumiemy pochwałę Jezusa dotyczącą tylko niewiasty i jej wielkiej miłości, której Szymon Jezusowi nie okazał. Komentatorzy widzą pewną sprzeczność pomiędzy w. 45 i w. 37, dotyczącą czasu przybycia Jezusa do domu Szymona i niewiasty cudzołożnej. Według w. 45 raczej wcześniej przybył Jezus. Właściwie tekst konstatuje tylko obecność, a nie zastanawia się nad czasem przybycia – kto przed kim. Dlatego zwrot *aph'ēs eisēlthon* – „odkąd wszedłem” (w. 45) zwraca bardziej uwagę na obecność Jezusa, w czasie której miały miejsce czyny niewiasty i postawa bierna Szymona, niż na moment Jego czy jej przybycia.

47 Drugie uzasadnienie dotyczące proporcji „mniejszej miłości” do „mniejszego odpuszczenia”, czyli druga część w. 47, harmonizuje z przypowieścią, natomiast pierwsza część wydaje się nie mieć żadnego związku z jego argumentacją. Najlepiej tę niezgodność wyjaśnia prehistoria tej perykopy, gdyż prawdopodobnie pytanie faryzeusza i pouczenie w formie porównania (w. 40-43) stanowiły osobną przypowieść dołączoną do narracji o namaszczeniu. Jeśli się nie uchwyci zasadniczej tendencji teologicznej Łukasza zawartej w całej perykopie, trudno nam będzie także znaleźć we fragmencie 44-46 logiczne nawiązanie do przypowieści. Trzeba się także liczyć z tym, że mamy do czynienia z uzupełnieniem (przed?) redaktorskim Łukasza. Zasadniczy wątek perykopy porusza temat niezwykłego miłosierdzia Bożego, przy nikłym, ale szczerym współudziale człowieka szukającego Bożej miłości i przebaczenia, świadomego wielkości swoich przewinień. Stąd nie wyjaśni całości ani *do ut des*, bliskie faryzejskiej mentalności, ani zwykłe ludzkie „albo – albo”, zakorzenione w naszym myśleniu.

48-49 Zdanie o „odpuszczeniu grzechów” sformułowane jest w stronie biernej: *apheōntai* (perf. pass.). Świadczyłoby to o interwencji Bożej (tzw. *passivum divinum*). Jednakże w. 49 precyzuje, że

<sup>49</sup> Wszyscy obecni na biesiadzie zadawali sobie pytanie: «Kim On jest, skoro nawet odpuszcza grzechy?».

<sup>50</sup> Do niewiasty zaś powiedział: «Wiara twoja cię zbawiła. Idź w pokoju!».

50 – Mt 8,10

to Jezus odpuścił grzechy owej niewieście. Te dwa wiersze redakcyjne rzucają także światło na w. 41-43.47 i nadają im charakter chrystocentryczny. Znaczy to, że czyny niewiasty płynące z miłości do Jezusa można potraktować jako rodzaj przygotowania czynu Jezusa i odczytać jako akt pełnej wiary w Niego. Słowa Jezusa o odpuszczeniu grzechów pobudzają do refleksji innych biesiadników. W ich pytaniu retorycznym można wyczytać odpowiedź, którą Łukasz pragnął dać czytelnikowi. Bóg działa teraz w Jezusie, który zastępuje całkowicie Boga w nowej ekonomii zbawczej.

50 Można się zastanowić, czy Jezus pojmuje wiarę niewiasty jako nowy element odgrywający rolę w odpuszczeniu grzechów, czy należy ją potraktować jako wspólny mianownik motywacyjny jej miłości, okazanej w gestach względem Jezusa, ze szczytowym momentem, tj. namaszczeniem. Podobne słowa powtarzają się w innych okolicznościach, np. w Mk 5,34 i w Łk 8,48, przy uzdrowieniu niewiasty chorującej na krwotok (por. także Łk 17,19). Jeśli w. 50 pochodzi od Łukasza, to staje się prawdopodobne, że jest on także redaktorem w. 48-49, wzorując się na Mk 2,5.7. Niezależnie od tego w. 50 powtarza innymi słowami to, co wiersze 48 i 49 mówiły o pełnomocnictwie Bożym Jezusa.

Normalne ludzkie myślenie zmieniłoby maksymę Jezusa o miłości. Zamiast Jezusowego *dictum*: „Odpuszczone są jej wszelkie przewinienia, ponieważ bardzo umiłowała” (w. 47) postawilibyśmy nasze: „Ponieważ zostały jej odpuszczone grzechy, przeto bardzo umiłowała”. Tymczasem to właśnie miłość grzesznicy jest podstawą odpuszczenia grzechów. Staje się także skutkiem, gdyż trudno nie kochać tego, kto przebacza. Ten zaś, który przebacza, także wielce miłuje. Stąd też czytamy w 1 P 4,8: „Miłość zakrywa wszelkie grzechy”, a w J 14,21: „Kto miłuje, tego i Ojciec mój umiłuje”. Boża dialektyka miłości jest inna niż ludzka, a co najważniejsze: tylko miłość zwycięża wszelkie zło.

**8**<sup>1</sup> Potem wędrował po miastach i wioskach, głosząc dobrą nowinę o królestwie Bożym, a było z Nim grono Dwunastu.

**Niewiasty w gronie uczniów Jezusa: 8,1-3.** Brak paralelnych tekstów w Mk i w Mt każe ten epizod o niewiastach towarzyszących Jezusowi w czasie Jego misyjnej działalności zaliczyć do źródeł, które znane były tylko Łukaszkowi (S ŁK). Owszem, dla w. 1, czyli dla wprowadzenia, można by znaleźć podobne teksty w Mt (9,35) i w samym Łk (11,1), co świadczyłoby o przynależności wstępu do 8,2-3 do źródła Q. Zważywszy jednak na to, że zwrot „I stało się” (*kai egeneto*) oraz ogólna datacja jest cechą redakcyjną Łukasza, należałoby w. 1 przypisać raczej jemu. To, co Łukasz streszcza w w. 1, zostanie rozwinięte nie tylko w rozdz. 8, ale nadto w 9,1-50. Wzmianka o grupie „Dwunastu”, która towarzyszyła Jezusowi, przygotowuje relację o drodze do Jerozolimy, gdzie ich obecność jest szczególnie zaakcentowana.

Po tej wzmiance łatwiej było także dołączyć do epizodu 8,1-3 niewiasty, co wszakże w świecie semickim nie było zwyczajną sprawą. Wprawdzie jest mowa o kilku (*times*) niewiastach, ale imiennie Łukasz wymienia tylko trzy. Dwie z nich odgrywają większą rolę w opisach zmartwychwstania Jezusa (24,20). Imiona niewiast Łukasz widocznie znał z tradycji ustnej, gdyż w paschalnych paralelach wymieniają je także Mk, Mt i J, ale bez szczegółów, które o nich podaje Łukasz.

1 Łukasza interesuje fakt kontynuacji misji Jezusa (por. 4,44; 5,12). Charakterystyczny dla niej jest szeroki zasięg przy ciągłej wędrowce (od miasta do miasta – od wsi do wsi). Jezus, jako wysłannik Boży, przydziela głoszenie Ewangelii o królestwie Bożym swemu najbliższemu gronu, tj. kolegium Dwunastu. Niewiele będzie się różniła od tych wędrowek misyjnych Jezusa późniejsza praca apostołska, po Jego zmartwychwstaniu (por. Dz 16,4.6). Pobyt z Jezusem jest warunkiem późniejszej misji apostołów jeszcze za Jego życia. Jakkolwiek Łukasz nazywa Dwunastu także apostołami, tutaj sięga do najstarszej tradycji, pragnąc również podkreślić, że w gronie uczniów oni to stanowią pierwszy trzon towarzyszy Jezusa (6,12-16) oraz pierwotnego Kościoła.



<sup>2</sup> Nadto kilka niewiast, uwolnionych przez Niego od złych duchów i od chorób: Maria zwana Magdaleną, z której wypędził siedem demonów,

2 – Mt 8,29

2 Tylko Łukasz podaje, że także niewiasty towarzyszyły Jezusowi w czasie Jego ziemskiej misji. Ogólna ich charakterystyka, że zostały uwolnione od złych duchów i od chorób, każe przypuszczać, że przyłączyły się do Niego z wdzięczności, co potwierdzałyby szczególnie podane przy Marii z Magdali. Czy ma rację późniejsza tradycja, identyfikując ją z jawnochrześcijańską z poprzedniej perykopy, trudno stwierdzić. W każdym razie w opisach o pustym grobie i męce Pańskiej Maria Magdalena jest wymieniona na pierwszym miejscu, przed innymi kobietami (Mk 15,47 par.; 16,1 par.; Łk 24,10), oprócz J 19,25, gdzie pierwszeństwo ma Matka Jezusa, po niej, jako jej siostra, Maria, żona Kleofasa, a na trzecim Maria Magdalena. Następna kobieta to Joanna, żona Chuzy, urzędnika Heroda Antypasa. Czy mąż jej był z pochodzenia Idumejczykiem, jak niektórzy przypuszczają, nie jest pewne. Także bliższe określenie jego funkcji na dworze tetrarchy napotyka na trudności. Nie jest jednak wykluczone, że Łukasz miał o Joannie, żonie zarządcy Heroda, pewne wiadomości z Kościoła w Antiochii, do którego przyłączył się niejaki Manahen, który wychowywał się razem z tetrarchą. Trzecia z kolei niewiasta, o imieniu Zuzanna, jest tu tylko wyszczególniona. Nie ma powodu, by ją identyfikować z Marią, matką Jakuba, która znajduje się w grupie trzech kobiet spieszących do grobu Jezusa. Takiej pomyłki w imionach nie można przypisać Łukaszowi. Nadto Łukasz przejął ten opis z Mk 16,1, gdzie jako trzecia kobieta widnieje Salome, która na pewno nie ma nic wspólnego z ową Joanną. Jeśli Łukasz wymienia po imieniu tylko trzy niewiasty, to chyba znał je tylko z tradycji (lub z własnych poszukiwań) i wiedział o tym, że należały do nieco większego grona kobiet towarzyszących Jezusowi.

Sam fakt wzmianki o kobietach służących Jezusowi i apostołom w czasie misji (być może tylko doraźnie i w razie większej potrzeby) jest fenomenem w świecie semickim, gdzie kobieta nie odgrywała większej roli. Właściwie już ST stanowi pewien wyjątek. A tam, gdzie zauważa się wpływ hellenizmu, jest to szczególnie widoczne, by wspo-

<sup>3</sup> a także Joanna, żona Chuzy, zarządcy majątku Heroda, Zuzanna i wiele innych, które ich wspomagały ze swych majątkości.

3 – Mt 27,55-56; Mk 15,40-41; Łk 23,49; 24,10; J 19,25

mnieć chociażby o literaturze sapiencjalnej ST. W hellenizmie kobieta nie była przeznaczona tylko do pracy, przyjemności seksualnych i podtrzymywania rodu, jak w świecie semickim. Istnieją liczne świadectwa podkreślające jej zalety, zdolności, poziom etyczny, a nawet skłonności do filozofii na równi z mężczyznami (por. np. Musoniusz Rufus, I w. po Chr., w: Stob. II 31,126). Abstrahując od tendencji NT do przełamywania barier zauważalnych w środowisku orientalnym, godność kobiety została dla chrześcijaństwa raz na zawsze związana z kobietą reprezentacyjną dla niewiast, Maryją, matką Jezusa, Syna Bożego. Rolę niewiasty w pierwotnym Kościele podkreślają także Listy św. Pawła i Dzieje (por. Rz 16,12; Flp 4,2; 1 Kor 16,19; 1 Tm 3,11; Tyt 2,3-5; Dz 16,14; 17,4,12; 18,26; 21,9). Nie jest wykluczone, że Łukasz, włączając do zaplanowanego planu redaktorskiego fragment o niewiastach (tzw. małą inkluzję), uczynił to pod wpływem wydarzeń mających już miejsce w pierwotnym Kościele.

Nauce Jezusa towarzyszyły czyny pełne mocy. To wszystko sam Jezus określił jako „nowe”, które nadeszło wraz z Nim. Nowością jest także Jezusowa relacja do kobiety, w stosunku do żydowskich stereotypów, według których kobieta była człowiekiem drugiej kategorii. Wystarczy tu wskazać na takie teksty, jak Łk 7,36-50; 10,38-42; Mk 14,3-9; J 11,1-6.17-27.28-33a.39 n. Jezus stworzył podwaliny siostrzanej i braterskiej miłości. Płeć nie odgrywała tu roli, gdyż poprzez Jezusa wszyscy jesteśmy dziećmi Bożymi. Nie brakowało w pierwotnym Kościele tendencji do utrzymania *status quo*, czyli kierunku konserwatywnego. Były to jednak pojedyncze wypadki (por. 1 Kor 11,7-16; 14,34-36; Kol 3,18; Ef 5,22; 1 Tm 2,10-15). W etyce świata hellenistycznego oraz w etyce stoickiej, tak bardzo zbliżonej czasowo do NT, znajdujemy także humanistyczne ideały, szczególnie u stoików. Bez zrozumienia i przyjęcia etyki Jezusa i Kościoła Chrystusowego kobiety będą nadal obiektem pożądań, mimo pozorów, że stwarza im się klimat równości.

<sup>4</sup> Gdy zgromadził się wielki tłum i z miast przybywali do Niego, przemówił w przypowieści:

SŁUCHACZE SŁOWA BOŻEGO: 8,4-21

Na perykopę 8,4-21 składają się cztery jednostki tematyczne. Pierwsze dwie są treściowo spokrewnione. Po przypowieści o siejbie (8,4-8) bowiem następuje jej wyjaśnienie (8,9-15). Trzecia jednostka zawiera przypowieść o lampie (8,16-18), ale końcowe zdanie nadaje jej zamierzoną celowość. Chodzi tu bowiem o należyte słuchanie słowa Bożego. Czwarta jednostka porusza relację Jezusa do „nowej rodziny Bożej” (8,19-21). Łukasz po tzw. inkluzji (Łk 6,20-8,3) kontynuuje ciąg narracyjny Mk. Mianowicie Łk 8,4-15 wzoruje się na Mk 4,1-20, a Łk 8,16-18 na Mk 4,21-25, podczas gdy Łk 8,19-21 dołącza do swojego planu wcześniejszy fragment z Mk 3,31-35, zmieniając hasło Mk 3,35: „wola Boża” na „słowo Boże” (Łk 8,21), a przez to nadając całości odpowiednią i jednakową tematykę.

**Przypowieść o siejbie i jej wyjaśnienie: 8,4-15 (Mk 4,1-20; Mt 13,1-23).** Sama przypowieść ma wprowadzenie (w. 4) i końcowe wezwanie do „słuchania”, tj. do jej zrozumienia i przyjęcia (w. 8). Do przypowieści dołączone zostało jej wyjaśnienie, wprowadzone przez pytanie uczniów (w. 9). Nim jednak nastąpi wyjaśnienie, stanowiące samo w sobie alegorię (w. 11-15), Jezus daje im odpowiedź zasadniczą, uzasadniającą mówienie w przypowieściach (w. 10). Wiersze 9 i 10 korespondują tylko z Mt, co najlepiej wyjaśni się wpływem tradycji ustnej. Alegoria odbiega nieco celowością od przypowieści. Ostatnia bardzo koncentruje się na podmiocie, czyli na siewcy, a alegoria na przedmiocie, czyli na siejbie, tj. słowie Bożym (w. 11). Nadto przypowieść skierowana jest do ludu, alegoria zaś, zgodnie z pytaniem, do uczniów (w. 9-15). Dla nich też przeznaczone jest dalsze pouczenie (w. 16-18).

**4** Wprowadzenie stwierdza dwie sprawy: do kogo Jezus przemawia i jaka będzie forma najbliższego kazania. Słuchacze (tłum) przybyli z różnych miast. Z poprzedniej sceny wynika, że trzeba będzie do słuchaczy dołączyć grono Dwunastu i niewiasty (8,1-3). Nie ma jednak mowy o tym, że przyszli po to, „aby Go słuchać”, co się jednak suponuje. Przy głoszeniu „kazania w dolinie” (6,17-20) było odwrotnie. Tutaj Jezus zwraca się do uczniów w obecności ludu. Lud

<sup>5</sup> «Wyszedł siewca siać ziarno. Przy wysiewie jedno spadło tuż przy drodze i zostało zdeptane, a ptaki je wydziobały.

<sup>6</sup> Drugie zaś padło na skałę i gdy zakiełkowało, uschło, gdyż nie miało wilgoci.

<sup>7</sup> Jeszcze inne wpadło między ciernie. Razem z nim zaś wyrosły ciernie, które je zagłuszyły.

<sup>8</sup> Wreszcie jakieś trafiło na urodzajną glebę, a gdy wyrosło, wydało plon stokrotny». Mówiąc to, wołał: «Kto ma uszy do słuchania, niechaj słucha!»

7 – Jr 4,3-4

zaś otrzymuje nakaz „słuchania” (w. 8b). Do uczniów Jezus przemówi jeszcze osobno (8,9-18).

5 Cztery przykłady wzięte z pracy rolnika mają czytelnikowi uzmysłowić losy ziarnka, nim dojdzie do żniwa. Niektóre z nich w ogóle nie zakiełkowały. Zdarza się, że przy zasiewie wiatr niektóre ziarna poniesie na drogę czy też rolnik nieuważnie nie wszystkie ziarna rzuci w przygotowane do zasiewu pole. Takie ziarna albo zostaną podeptane, albo ptaki je wydziobią. Czy Łukasz myśli o drodze obok pola, czy o ścieżce wydeptanej przez rolnika, tego nie wiemy. W wyjaśnieniu Jezus nie ma na myśli złośliwych wrogów słowa Bożego, lecz słuchaczy obojętnych. Stąd nie jest wykluczone, że Łukasz myślał o takich, którzy „depczą” słowo Boże.

6 W Palestynie zdarza się, że pola są skaliste, tzn. tu i ówdzie ziemia nie pokrywa większych kamieni tkwiących głęboko w ziemi. Tak to widzi Mk 4,5. W tym wypadku jednak Łukasza nie interesują szczegóły. Najważniejsze, że kamienie i brak wilgoci również powodują obumarcie ziarna.

7 Ziarnko wśród cierni nie ma szans. Na pewno to pragnie nam powiedzieć Łukasz, wskazując na bujny rozkwit chwastów, które zagłuszają kiełkujące wśród nich ziarno.

8 Po trzykrotnym niepowodzeniu ziarnka Łukasz wreszcie mówi o jego sukcesach. Są one niewspółmierne do niepowodzeń. Przypowieść osiąga w ten sposób punkt kulminacyjny. Kontrastowe ujęcie poprzez obraz ujawnia moc słowa Bożego, które mimo przeciwności przenika świat i osiąga pełnię. Optymizm przewijający się przez przypowieść zauważa się nadto w pominięciu stopniowania w koń-

<sup>9</sup> Uczniowie pytali Go, co ma oznaczać ta przypowieść.

<sup>10</sup> On zaś odpowiedział: «Wam dane jest poznać tajemnice królestwa Bożego, innym zaś podaje się je w przypowieściach, aby *patrzac nie widzieli, a słuchajac nie zrozumieli*.

10 – Iz 6,9

cowej fazie rozwoju ziarna, tj. żniwa. Marek jeszcze mówi o 30- i 60-krotnym plonie, Łukasz tylko o 100-krotnym (por. Rdz 26,10). Nic dziwnego, gdyż to „Siewca” (Bóg, ale i Chrystus) sieje „swoje” ziarno. W interpretacji w. 8, czyli w w. 15, Łukasz myśli o etycznym plonie wiernych Chrystusowi uczniów, którzy trwają przy Nim, a ochoce przyjęcie Jego nauki weryfikują w czynach. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, aby poprzez tekst spojrzeć także na dzieło rozwijającego się Kościoła, o którym mówi Łukasz w Dziejach, podkreślając, że „słowo Boże roślo i pomnażało się” (por. Dz 8,7; 12,24; 19,20).

Wiersz 8b stanowi apel do czynu – Jezus „wołał” (*ephōnei*). Marek ten szczegół opuszcza (Mk 4,6). Jakkolwiek „wołanie” dotyczy słuchaczy, o których ewangelista poprzednio mówił, każdy z nas jednak jest tu adresatem Jezusowego głosu. Całkowite przyjęcie Ewangelii wiąże się z decyzją pójścia za Jezusem, aby móc przynieść „owoc stokrotny”. Prawdopodobnie Łukasz w ten sposób redagował słowa Jezusa, których autentycznego brzmienia raczej należałoby szukać w Mk 4,6. Właściwie chodzi o tę samą sprawę zbawczą, o dobre przygotowanie swojej gleby, aby słowo Boże mogło zakiełkować i owocować.

9-10 Uczniowie pytają o sens tej przypowieści (w. 9). W Mk 4,10 pytanie dotyczy ogólnie (wszystkich) przypowieści (*tas parabolas* – lm.). Zanim jednak Jezus odpowie na pytanie (począwszy od w. 19a), porusza zagadnienie skuteczności mówienia w przypowieściach w dwóch grupach słuchaczy: uczniów i tych, którzy nimi (jeszcze?) nie są, nawiązując w ten sposób do dwu grup słuchaczy przypowieści o sobie (w. 8,1-4). Według Mk 4,11b druga grupa to „stojący na zewnątrz”. Łukasz nie przeprowadza tak ostrego podziału. Przystąpienie słuchaczy z drugiej grupy do pierwszej jest raczej możliwe i pożądane (por. w. 16-18). Punktem dzielącym (na razie) jedną grupę od drugiej jest łaska poznania „tajemnicy królestwa Bożego”. Po-

<sup>11</sup> Oto wyjaśnienie przypowieści: Ziarnem jest słowo Boże.

przez dopełniacz (wyjaśniający) z góry wykluczone jest błędne rozumienie „poznania” (*gnōsis*) i „tajemnicy” (*mysterion*). Nadto Łukasz, w przeciwieństwie do Mk 4,11, formułuje w lm.: „tajemnice” – *ta mysteria*. Vg ma lp.: *mysterium regni Dei*. Poprzez użycie lm. Łukasz chce podkreślić „prawdy” o królestwie Bożym, które trzeba odkryć i przyjąć. Podobnie też zmartwychwstały Chrystus poucza apostołów o (sprawach) królestwa Bożego – *ta peri tēs basileias* (Dz 1,3).

Cytat z Iz 6,9 n. dotyczy drugiej kategorii słuchaczy. Nie jest jednak doprowadzony do końca, co spotykamy w Mk 4,12. Przez to Marek wyklucza możliwość nawrócenia i przebaczenia dla „stojących na zewnątrz”. Umyślne opuszczenie tej części przez Łukasza świadczyłoby o tym, że według niego nawrócenie ludu jest możliwe. Na razie jedynie uczniowie nie tylko „słyszą”, podobnie jak lud, lecz także „rozumieją”, a ponadto „patrzają” i „widzą” (por. 10,23n.) oraz „zachowują słowo Boże” (por. 8,21; 11,28).

Jeśli jednak wziąć pod uwagę fakt, że przypowieści miały służyć lepszemu zrozumieniu Ewangelii o królestwie Ojca (por. Mk 4,33), jest prawdopodobne, że cytat z Iz 6,9 z odpowiednim wprowadzeniem (raczej Markowym) stanowił osobny logion Jezusa (powstały w pierwotnym Kościele dosyć wcześnie?), dzięki któremu starano się spojrzeć na tajemnicę odrzucenia orędzia Jezusa przez wielu współczesnych, a nawet bliskich, podobnie jak wielu nie przyjęło proroczych pouczeń lub upomnień proroków. Nadto Łukasz pragnie swoim czytelnikom i nam powiedzieć, jak bardzo potrzebne jest światło Parakleta obiecanego Kościołowi dla zrozumienia, pogłębienia i zweryfikowania w swoim życiu „tajemnic” Bożych (J 16,13). Zresztą sam Jezus po zmartwychwstaniu pouczał dalej uczniów o królestwie Bożym (24,26n. 45-47; Dz 1,3).

11 Z w. 11 rozpoczyna się wyjaśnienie przypowieści, nawiązującej do w. 10, w którym była mowa o darze „poznania” tajemnic królestwa Bożego przez uczniów Jezusa. On sam pośredniczy w przekazaniu zrozumienia przypowieści. Przypuszczalnie pierwotny *Sitz im Leben* wyjaśnienia miał cel pragmatyczny. Wyjaśnienie było równocześnie apelem do bezkompromisowego przyjęcia „słowa Bożego” głoszonego przez eschatologicznego wysłańca Boga, na które-

<sup>12</sup> Ci na drodze wprawdzie słuchają, ale przychodzi diabeł i wydziera słowo z ich serca, aby nie uwierzyli i nie zostali zbawieni.

<sup>13</sup> Słowo pada zaś na skałę u tych, którzy usłyszawszy, z radością je przyjmują. Brak im jednak korzeni. Wierzą więc jakiś czas i w porze doświadczenia odstępują.

<sup>14</sup> To, które padło między ciernie, oznacza tych, którzy usłyszeli, lecz idąc dalej drogą pełną trosek, bogactw i rozkoszy życia, bywają zagłuszeni i nie dojrzewają.

13 – Mt 8,10

14 – Łk 21,34

go wskazał już Jan. Łukaszowi jednak bardziej zależy na poznaniu przyczyn niepowodzenia przyjęcia słowa Bożego przez słuchaczy. Słowo Boże jest jedno, niezawodne i skuteczne, jeśli zaistnieje tylko dobra wola jego przyjęcia. W Łukaszowej wersji wyjaśnienia przypowieści główną rolę w dramacie dziejów kerygmatu (tak w Mk) odgrywa nie tyle „siewca”, ile słowo, jakkolwiek więcej jest sytuacji negatywnych w przyjęciu słowa, a właściwie tylko jedna pozytywna. Wyjaśnienie przypowieści powinno nastroić do optymizmu, gdyż przy dobrej woli (w. 15) można przewyciężyć wszelkie zakłócenia niepozwalające na przyjęcie słowa Bożego. W przypowieści słuchacze są odbiorcami ziarna, czyli „glebą”, choć ich właściwości osobowe zostały dostatecznie wyeksponowane.

12 Pierwsza kategoria odbiorców nie potrafi się oprzeć zakusom diabła, który wyrwa im słowo z serc. Stąd to nie dochodzi do wiary, a z powodu jej braku – także do zbawienia.

13 W odróżnieniu od pierwszej grupy słuchaczy, druga to entuzjaści, którzy z radością przyjmują słowo. Tu się już rozpoczął proces zbawienia, skoro u jego podstaw stoi wiara, która zakiełkowała w ich sercach. Są to jednak ludzie słabi, podatni na pokusy. To, co Łukasz generalizuje i streszcza w jednym rzeczowniku (*peirasmos*), Marek precyzuje, mówiąc o „ucisku i prześladowaniu z powodu słowa”.

14-15 Trzecia grupa to tacy, których bardziej pociąga świat niż sprawy Boże, czyli własne zbawienie. Tu Łukasz wymienia aż trzy przyczyny niepowodzenia słowa: troski ziemskie, bogactwo i rozkosze życia. Wprawdzie Marek dzieli tę grupę podobnie, lecz skutek

<sup>15</sup> To zaś, które padło na dobrą glebę, przedstawia tych, którzy usłyszawszy słowo szczerym i dobrym sercem, zachowują je i trwając przy nim, wydają owoc.

<sup>16</sup> Nikt też nie zapala świecy, by ją zakryć jakimś naczyniem, ani nie umieszcza jej pod łóżkiem, lecz stawia się ją na świeczniku, aby mogli ujrzeć światło ci, którzy chcą wejść.

negatywny skierowany jest w stronę słowa („zagłusza je”). Łukasz przeprowadza, jak w poprzednich sytuacjach, transpozycję z „gleby” na „osobę”, a więc zagłuszone bywa serce człowieka, który w rezultacie pozbawiony jest szans zbawczych.

**Przysłowia o uważnym słuchaniu: 8,16-18.** Do interpretacji przypowieści o sobie Łukasz dołącza trzy przysłowia (por. Mk 4,21-25), które w nieco zmienionej formie i w innym kontekście spotkamy jeszcze po raz wtóry, mianowicie: w. 16 w Łk 11,33 (Mt 5,13); w. 17 w Łk 12,3 (= Mt 10,26), w. 18 w Łk 19,28 (= Mt 25,29). Fakt umieszczenia tych przysłów w wielu miejscach oraz zgrupowania ich w jedną całość, jak w naszym wypadku (Łk 9,16-18), świadczy o tym, że gromadzono odpowiednie pojedyncze *dicta Domini*, które pierwotnie miały może inny *Sitz im Leben*. Z drugiej strony wszystkie logia cechuje pragmatyka śmiałego wyznania raz przyjętego słowa Bożego. Tematyka ta poświęcona jest misyjnym celom kerygmatu. Uczniowie Jezusa powinni kontynuować naukę mistrza.

**16** Poprzez opuszczenie Markowego wprowadzenia do trójgrupy przysłów o słuchaniu słowa Bożego (Mk 4,21a) Łukasz potrafił je połączyć z poprzednią częścią, czyli z przypowieścią i jej interpretacją, oraz stworzyć jedną logiczną całość o słowie Bożym. Podczas gdy poprzednia część mówiła o skutkach słowa, obecne logia, zakładając pozytywny efekt przyjęcia słowa Bożego, poświęcone są dalszemu jego oddziaływaniu. Może najjaśniej rozwija tę myśl pierwszy logion, ujawniając niedorzeczność postępowania ludzi, którzy zapalają światło nie po to, żeby im świeciło, lecz by je schować. Oczywiście mamy tu do czynienia z ówczesną techniką oświetlania pomieszczeń. Dla korca Mk używa mniej spotykany rzeczownik *modios* (Mk 4,21). Łukasz zastąpił go przez powszechnie używane *skeuos*, którego geneza związana jest z pojęciem ciemności (*skotia*). Pragmatyka tego przysłówia jest jasna. Słowo Boże ma promieniować. Nie jest przeznaczone tylko dla jednostek, co Jezus wielokrotnie powtarzał



<sup>17</sup> Nie ma bowiem nic ukrytego, co by nie miało być ujawnione, ani tajemniczego, co by nie zostało poznane i nie wyszło na jaw.

<sup>18</sup> Uważajcie więc, jak słuchacie, kto bowiem ma, temu będzie dane, a temu, kto nie ma, będzie odebrane także to, co wydaje mu się, że ma».

17 – Mt 10,26; Łk 12,2

18 – Mk 2,24-25; Mt 13,12; 25,29; Łk 19,26

poprzez symbolikę światła, mającą swoje zbawcze i misyjne źródło w nim samym.

17 Wprawdzie w. 17 ma stanowić uzasadnienie poprzednich myśli, ale czyni to w sposób enigmatyczny. Jeśli jednak skonfrontujemy ten werset z w. 10 o łasce poznania tajemnic Bożych, to w. 17 staje się bardziej zrozumiałą, gdyż odnosi się do ostatecznej ery zbawczej, nadchodzącej wraz z Jezusem i Jego Ewangelią, która ma wielką moc, co zresztą Łukasz pokazał już na pozytywnych owocach słowa. Nic nie zdoła powstrzymać misjonarskiej mocy i powszechnej siły witalnej Ewangelii, która – poprzez uczniów, kontynuatorów działalności Jezusa – dojdzie wszędzie. Czasy ciemności minęły. Nadszedł czas objawienia i rozpowszechnienia tajemnic królestwa Bożego. Wygląda na to, że Łukasz nadał słowu Jezusa sens misyjny. W ustach i w przeznaczeniu Jezusa raczej wskazywało ono na Jego ukrytą godność, co Marek mógł wykorzystać dla swojej teologicznej myśli o tajemnicy mesjańskiej.

18 Podczas gdy poprzednie logia miały charakter przysłów mądrościowych, ostatnie słowo, uzasadniające poprzednie, równocześnie staje się upomnieniem. Wprawdzie akcent położony jest na sposób słuchania: „jak słuchacie”, nie wyklucza to jednak przedmiotowego znaczenia słuchania, czyli „czego” macie słuchać, gdyż treść stoi u podstaw słuchania, pobudzając do jej oceny, czyli do jej przyjęcia lub odrzucenia. Ażeby upomnienie, będące równocześnie pouczeniem, stało się zrozumiałe, Łukasz dołącza rodzaj wyjaśnienia zawierającego przysłowie obiegowe w dziedzinie komercyjnej. Ubogi nie ma nawet możliwości posiadania więcej, skoro w ogóle nic nie ma. Bogatemu, przy umiejętnościach kupieckich, łatwiej powiększyć swój majątek. W pragmatyce misyjnej Łukasza, którą tu podejmuje, znaczy to, że

<sup>19</sup> Wtedy też przyszli do Niego Jego matka i bracia, ale nie mogli się do Niego dostać z powodu tłumu.

<sup>20</sup> Powiedziano Mu jednak: «Matka Twoja i bracia stoją opodal i chcą się z Tobą zobaczyć».

najpierw uczeń-misjonarz musi przyjąć słowo, które w nim powinno wydać plon. To jest jego majątek, otrzymany dzięki łasce Bożej. Może i powinien nim obracać i pomnażać go w czasie misji, kiedy będzie głosił słowo Boże. Prawdopodobnie pierwotne znaczenie upomnienia dotyczyło słuchaczy słowa Jezusa, a jego nieprzyjęcie groziło sądem Bożym. W zasadzie to znaczenie Łukasz także podtrzymuje, z tym że włącza je w sferę odpowiedzialności misjonarskiej uczniów Jezusa. W tym kontekście ubóstwo, o jakim tu mowa, odbiega od ogólnego jego znaczenia w Łk, gdzie otrzymuje przeciw najwyższą notę. Tu ubogim jest uczeń, który zawodzi w posłudze słowa Bożego i sam staje się głęba jałową.

**Prawdziwi krewni Jezusa: 8,19-21 (Mk 3,31-35; Łk 12,46-50).** Apoftegma o nowej rodzinie Jezusa podejmuje również tematykę przyjęcia słowa i wprowadzania go w czyn. Różnica pomiędzy perykopą poprzednią a obecną polega na zmianie adresatów: dotyczy bezpośrednio wszystkich słuchaczy słowa. Oczywiście uczniowie nie są tu wyłączeni, gdyż stanowią już nową rodzinę Bożą. Element odpowiedzialności za słowo Boże, poprzednio związany z jego głoszeniem przez uczniów, został ograniczony do jego przyjęcia i wypełnienia. Łukasz wyjął tę narrację z Markowego kontekstu (3,31-35), a umieszczając ją na końcu perykopy o słowie, pragnie przypomnieć gminie kościelnej, że w przynależności do Kościoła Chrystusowego najważniejszą sprawą jest przyjęcie Ewangelii bez zastrzeżeń i realizowanie jej w codziennym życiu chrześcijańskim. Poprzez inne zastosowanie pragmatyczne narracji o nowej rodzinie Jezusa Łukasz dokonał także kilku retuszy na tekście Markowym. W Mk nastawienie krewnych jest negatywne. Uważają oni, że Jezus jest szalony i pragną go schwycić. Łukasz raczej ocenia w jednym zdaniu przybycie krewnych. Po co jednak konkretnie przyszli, to już go nie interesuje. Wspólna jednak jest puenta opowiadania: konieczność słuchania słowa Bożego i wprowadzenia go w czyn.

**19-20** Po wprowadzeniu, że do Jezusa przyszli „matka i bracia”, następuje uzasadnienie, dlaczego nie mogli się z nim osobiście

<sup>21</sup> Na to im odpowiedział: «Moją matką i moimi braćmi są ci, którzy słuchają słowa Bożego i wypełniają je».

21 – Łk 11,27-28

skontaktować. Tekst nie wspomina o „siostrach” Jezusa (inaczej Mk 3,32.35). Spekulacje, że krewni przyszli po to, aby Jezusa zabrać ze sobą do Nazaretu lub ujrzyć jakieś cuda, nie wynikają z tekstu. Ktoś rozpoznał rodzinę Jezusa i doniósł Mu o tym. Wprawdzie zwrot o „stojących na zewnątrz”, przejęty z Mk, przypomina podobny w związku z podziałem na pojmowanie słowa Bożego przez tłum i uczniów (por. Łk 8,10), ale kojarzenie tych myśli z naszym tekstem nie ma należytych podstaw logicznych. W naszym wypadku Łukasz chyba nie wybiega poza okolicznościowe stwierdzenie, które jednak służy do wyeksponowania tezy o prawdziwych krewnych Jezusa. Jeśli przyszli po to tylko, by Jezusa zobaczyć, to pozostają zwykłymi krewnymi w sferze naturalnej. I oni także powinni przyjąć słowo Boże, aby można było ich zaliczyć do nadnaturalnego grona krewnych Jezusa. Matka Jezusa stała się tu wzorem, co dostatecznie podkreślił Łukasz w swojej kerygmaticznej historii dzieciństwa Jezusa: „[...] niech mi się stanie według słowa twego” (Łk 1,38). Tu już nie mówi o tym, gdyż pragmatyka tego tekstu nie jest mariologiczna, lecz eklezjalna. Słowa są zaadresowane do gminy kościelnej, która – jako nowa rodzina Boża – powinna zadbać o realizację przyjętego słowa Bożego, aby mogło też oddziaływać na innych.

21 Łukasz przedstawia tę pragmatykę za pomocą słów Jezusa, które są sformułowane w liczbie mnogiej, w przeciwieństwie do liczby pojedynczej występującej w źródle, czyli w Mk 4,25. Uczniowie – społeczność kościelna – stanowią więc nową rodzinę, dlatego że przyjąwszy Ewangelię Jezusa, realizują ją (por. 8,8.13.18a.b). Skutek tej realizacji jest podwójny. Wskutek przyjęcia słowa powstaje najpierw egzystencjalna więź pomiędzy słuchaczami (Im.) i Jezusem. Ta zaś więź tworzy więź familijną pomiędzy wszystkimi, którzy „słuchają słowa Bożego i wypełniają je” (8,21), co w Mk znaczy „czynienie woli Bożej” (Mk 3,35).

Niezwykle znaczenie słowa Bożego podkreśla nie tylko przypomnienie o sobie, łącznie z wyjaśnieniem (Łk 8,4-15), lecz także dalsze pouczenia Jezusa: o zadaniu ucznia (Łk 8,16-18) oraz o nowej rodzi-

nie Bożej. Zastanawiające jednak jest to, że Jezus pominął zupełnie takich, którzy wcale nie słuchają słowa Bożego. Nawet ci należący do pierwszej grupy słuchaczy w wyjaśnieniu przypowieści (w. 12) słuchają jednak słowa Bożego, chociaż łatwo dają je sobie wyrwać z serca. Dlatego Jezus ostrzega i nas, którzy przyjmujemy słowo Boże: Uważajmy więc, jak słuchamy!

#### CZYNY ZBAWCZE JEZUSA

JAKO ŚWIADECTWO JEGO BOSKIEGO POSŁANNICTWA: 8,22-56  
(Mk 4,35-5,43; Mt 8,23-34; 9,18-26)

Nawiązując do Mk 4,35–5,43, Łukasz przerzuca punkt ciężkości kerygmatu Jezusa ze słowa na czyny zbawcze. Mówi o nich także Mt (8,23-34; 9,18-26). Kompleksowe ujęcie tematyki słowa otrzymuje tu rodzaj kompozycyjnej paraleli, przez łączne ujęcie cudownej działalności Jezusa. Z punktu widzenia oceny rodzaju cudów wyróżniamy cuda natury, egzorcyzmy, wskrzeszenia zmarłych oraz uzdrowienia – mamy tu niemal komplet. Łukasz jednak nie patrzy na cuda w ten sposób. Kolejność (przejęta z Mk), mimo uwypuklenia różnego rodzaju czynów Jezusa, koncentruje się raczej na mocy słowa Jezusa. W ten sposób zwarta narracja o cudach została połączona z perykopą o słowie Bożym. Już w pierwszym opisie cudu o uciszeniu burzy Jezus działa mocą słowa (8,22-25). Poprzez swoje wszechmocne słowo Jezus udowadnia, że jest Panem nad państwem demonów (8,26-39). Również dzięki mocy słowa Jezus uzdrawia chorych i wskrzesza umarłych. Włączenia jednego cudu w narrację o innym nie spotykamy już więcej w Łk. Akcent jest tu mocno położony na skuteczność słowa Jezusa. Owszem, akcent ten występuje także w źródle, z którego Łk korzystał. Wchodzi tu w grę Mk 4,35-41; 5,1-20.21-43. Łukasz właściwie w tym wypadku skracał Mk, co łatwo zauważyć chociażby przy porównaniu wierszowej rozciągłości poszczególnych narracji: 1) Łk w. – Mk 7 w.; 2) Łk 14 w. – Mk 20 w.; 3 i 4) Łk 17 – Mk 27.

**Uciszenie burzy: 8,22-25.** Wprawdzie Łukasz już poprzednio podkreślał boską władzę i moc Jezusa (4,31-6,18), następuje jednak nowy jej dowód, związany ze słuchaniem słowa Bożego. Uciszenie burzy ukazuje Jezusa jako kosmokratora. Ten, przez którego „wszystko powstało” (J 1,3; 1 Kor 8,6; Kol 1,15-18; Hbr 1,2), panuje też nad wszech-

<sup>22</sup> Pewnego dnia Jezus wraz z uczniami wszedł do łodzi i rzekł do nich: «Przeprawmy się na drugi brzeg jeziora». I wypłynęli.

<sup>23</sup> Gdy zaś płynęli, On zasnął. Nagle na jeziorze zerwał się gwałtowny sztorm, tak że fale ich zalewały, i znaleźli się w niebezpieczeństwie.

<sup>24</sup> Przystąpili więc do Niego i obudzili Go, wołając: «Nauczycielu, Nauczycielu, giniemy!». On wstał, zgromił wichry i wzburzone fale, a one się uspokoily i nastala cisza.

światem i wszelkimi przejawami natury, dobrymi i złymi. Nasz tekst jest narracją typu ciąglego, właściwie nie ma tu dokładnego podziału.

22 Brak konkretnych danych czasowych („pewnego dnia”) i ogólne nawiązania następných opisów do pierwszego nie upoważniają jeszcze do twierdzenia, że Łukasz wszystkie cztery cuda umieścił czasowo w jednym dniu. Jeśli zaś chodzi o topografię, to pierwszy cud ma miejsce na jeziorze Generazet. Jezus mógł wsiadać do łodzi z prawego jego brzegu, ale to nie uczniowie zabierają Jezusa do łodzi (w tym kierunku idzie wersja Mk), lecz Jezus wsiada z nimi sam. On więc jest tu główną osobą i podmiotem działania. Odplynięcie od brzegu (gr. *anagesthai*) jest fachowym terminem żeglarskim (por. Dz 28,11), a dokonało się ono na życzenie (rozkaz!) Jezusa: „Przeprawmy się...”

23 Po wprowadzeniu Łukasz opisuje kolejno trzy wydarzenia: 1) Jezus zasypia w łodzi; 2) burza na jeziorze; 3) niebezpieczeństwo zatonięcia. Tylko Mk 4,35 uzasadnia senność Jezusa. Zerwanie się naglego silnego wiatru na jeziorze Genezaret nie jest rzadkością i trudno je przewidzieć. Opis więc jest bardzo realistyczny. Podobnie jak w Łk 5,1, tutaj także – słusznie zresztą – jest mowa o jeziorze (*limné*), a nie o morzu (*thalassa*).

24 Innego rodzaju jest opis kolejnego wydarzenia. Ukazuje on bowiem moc i władzę Jezusa. Lepiej tę myśl wyraża wersja D oraz syr<sup>c</sup>, odstępując od lepiej wprowadzonej udokumentowanej wersji podwójnej inwokacji: „Nauczycielu, Nauczycielu” (tak Mk) i zmieniając ją na „Panie – Panie”. Wprowadzone przerażeni uczniowie stwierdzają tylko katastrofę, bez wyraźnej prośby, żeby coś uczynił, ale w tej ich bezradności można ujrzeć także błaganie, wszak byli już świadkami

<sup>25</sup> Do nich zaś powiedział: «Gdzie jest wasza wiara?». A oni, przestraszeni i zdumieni, pytali jeden drugiego: «Kimże jest Ten, że nawet wichrom rozkazuje i wodzie, a są Mu posłuszne?».

25 – Mt 8,10; Łk 1,12; 4,15

cudownej działalności Jezusa. Tekst nie mówi, jakich słów Pan użył, aby uciszyć burzę. Rozkaz dotyczył wichru i fal. Paralelnie do rozkazu, skutek także był podwójny, z tym że pierwsze stwierdzenie obejmuje sztorm i wzburzone fale, a drugie spokój na jeziorze. Podobnie jak Jahwe w ST poskramiał niszczące moce przyrody (por. Hi 9,8; Ps 18,16; 65,8; 104,7; 106,9; Na 1,4), w nowej ekonomii zbawczej czyni to Jezus Chrystus – Kyrios.

25 Mk 4,39 nie tylko podaje w mowie bezpośredniej rozkaz Jezusa: „Zamilcz, ucisz się!”, lecz także wzbogaca słowa Jezusa do uczniów, dotyczące „braku wiary”, o motyw bojaźni. Ma to podkreślić, że gdy wśród nas jest Jezus, nie powinniśmy się lękać. Łukasz ogranicza słowa Jezusa do pytania o wiarę uczniów.

Uczniowie jednak nie przejmują się tym pytaniem, lecz reagują na cud uciszenia burzy przez Jezusa, co wynika wyraźnie z ich słów. Zdumienie i podziw uczniów zawarte są w ich pytaniu, kim On jest. Ich wgłębianie się w tajemnicę Jezusa jednak wzrasta i znajdzie odpowiedź po cudownym rozmnożeniu chlebów (Łk 9,11-17) w odpowiedzi Piotra na pytanie Jezusa, za kogo oni, uczniowie, Go uważają (Łk 9,20b).

Nie dziwny się, że i w naszym życiu chrześcijańskim potrzebne jest dojrzewanie do wiary. My także nie wszystko rozumiemy i często naszą wiarę opieramy bardziej na cudownych wydarzeniach niż na słowach Jezusa. Łukasz uczy nas, że cuda właściwie tylko towarzyszą słowu Jezusa. Słowo to jest wszechmocne, gdyż jest Boże.

**Opętany z Gerazy: 8,26-39 (Mk 5,1-20; Mt 8,28-34).** Podczas gdy Mk prezentuje tę historię w bogatszy sposób (aż 20 wierszy), Łukasz, opuszczając pewne wątki noweli, trzyma się jednak zasadniczej treści swojego źródła. Nie jest wykluczone, że i ono dotarło już do nas w skróconej formie, a Mk 5,18-20 wygląda na dodatek, który zamienił pierwotne zakończenie o wydzwiku epifanijnym w narrację misyjną, gdyż uzdrowiony mężczyzna (wcześniej opętany przez

<sup>26</sup> Tak dopłynęli do krainy Gerazeńczyków, leżącej na przeciw Galilei.

<sup>27</sup> Gdy wyszedł na ląd, wybiegł ku Niemu pewien człowiek z miasta, opętany przez złe demony. Od dłuższego czasu nie nosił odzienia i nie mieszkał w domu, lecz w grobowcach.

<sup>28</sup> Skoro ujrzał Jezusa, z krzykiem upadł przed Nim i głośno zawołał: «Cóż mam wspólnego z Tobą, Jezusie, Synu Boga Najwyższego? Błagam Cię, nie dręcz mnie!».

28 – Łk 4,34; Mt 4,3

demonia) stał się pierwszym świadkiem dzieł mocy Jezusa w okolicach Dekapolu. Podczas gdy Marek częściej przenosi działalność Jezusa na tereny czysto pogańskie, w Łk ta narracja stanowi pod tym względem wyjątek, a odnosi się wrażenie, że intencjonalnie stanowi zapowiedź przyszłej misji Kościoła w krajach pogańskich, gdzie Paweł w imię Jezusa będzie wypędzał demony (por. Dz 16,16-18; 19,13-20; 26,18). Motyw potęgi i władzy Jezusa nad złem także w naszej historii jest najważniejszy.

26 Pierwsze zdanie tej perykopy nawiązuje do poprzedniego wydarzenia – uciszenia burzy na jeziorze Genenezaret. Jezus z uczniami udaje się do kraju Gerazeńczyków. Są to ogólne dane, uściślone przez Łukasza na podstawie Mk 3,7 oraz 5,1, dotyczące kraju leżącego na przeciw Galilei. Za Vg większość komentatorów obiera nazwę Gerazenenon, co także potwierdzają niektóre kodeksy (Bk syh<sup>m</sup>sa Tert). Większość jednak czyta Gergezenon, a nieliczna grupa Gadarenon. Nie trzeba było już precyzować, że była to kraina czysto pogańska, gdyż było to powszechnie znane.

27 Zaledwie Jezus wszedł na ląd, przybiegł do niego jakiś (*tis*) mężczyzna opętany przez demona (dosł. „mający demony” – *echōn daimonia*). Po tym określeniu następuje opis jego beznadziejnego stanu opętania. Ów człowiek przybiegł wprawdzie z miasta, ale żył poza miastem, w grobowcach. Według przekonań starożytnych było to ulubione miejsce zamieszkiwania złych duchów. Zerwanie szat z ciała świadczy o braku wszelkiego wstydu i odpowiedzialności moralnej.

28 Ów opętany czuje już z daleka wyższość i moc Jezusa, choć On mu się jeszcze nie ujawnił. Świadczą o tym najwymowniej gesty,

<sup>29</sup> Nakazał bowiem duchowi nieczystemu, by wyszedł z tego człowieka, gdyż od dłuższego czasu nim szarpał. A choć skuwano go łańcuchami i zakuto w kajdany, on jednak rozrywał te więzy i demon pędził go na miejsca pustynne.

<sup>30</sup> Gdy Jezus go zapytał: «Jak ci na imię?», odpowiedział: «Legion», albowiem wiele demonów weszło w niego.

a zwłaszcza rzucenie się do stóp. Mk wyraźnie mówi o proskinezie. Prośba opętanego, wyrażona krzykiem, nie dotyczy jednak uzdrowienia, lecz jest rozpaczliwym wołaniem o litość Błaga, aby Jezus został go w spokoju i nie użył swojej mocy w stosunku do niego. Tytuł „Syn Boga Najwyższego”, raczej niespotykany w takim zestawieniu, świadczy jednak o „wiedzy” demonów, choć nie stanowi proklamacji chrystologicznej. To samo trzeba powiedzieć o znajomości imienia Jezus.

29 Dopiero z tego wiersza dowiadujemy się, że prośba chorego nastąpiła na poprzedzający ją rozkaz Jezusa dany demonowi, aby „wyszedł” (*exelthein*) z chorego. Brak bezpośrednich słów Jezusa można także tłumaczyć swobodą stylu narracyjnego, która cechuje opis tego wydarzenia. Schemat egzorcyzmów składa się z trzech elementów kolejno po sobie następujących: 1) opisu choroby, łącznie z pierwszą reakcją demona władającego nad opętaną osobą; 2) bezpośrednich słów egzorcyzmu; 3) drugiej reakcji demona, opuszczającego chorego, co powoduje jego uzdrowienie. Człowiek ten chorował już od lat, lecz mimo zakuwania go w kajdany i łańcuchy wciąż władaly nim siły demoniczne. Podczas gdy w. 27 mówił o grobowcach jako miejscu przebywania opętanego, w. 29 mówi o pustyni, która także uchodzi za miejsce, gdzie panoszą się demony (por. Mt 12,43).

30 Pytanie Jezusa o imię demona może się wydawać dziwne. Pewną rolę odgrywa tu przekonanie starożytnych, że ujawnienie swego imienia w sposób wymuszony świadczy o słabości zdradzającego je i poddaniu się pod władzę mocniejszego. Nadto w. 30 przygotowuje następną część narracji o opętanym z Gerazy. „Legion” wywodzi się z łac. *legio*, będącego wojskowym terminem technicznym oznaczającym dużą jednostkę, liczącą około 6000 żołnierzy. Łukasz wyjaśnia, dlaczego opętany podaje takie imię, opanowało go bowiem wiele demonów (*daimonia polla*).



<sup>31</sup> One zaś prosiły Jezusa, aby im nie kazał odejść do podziemia.

<sup>32</sup> A było tam duże stado świń, pasące się na górze. Prosiły go, aby pozwolił im w nie wejść. I pozwolił im.

<sup>33</sup> Gdy więc demony wyszły z tego człowieka, weszły w świnię, a całe stado rzuciło się z urwiska do jeziora i utonęło.

<sup>34</sup> Skoro pasterze zobaczyli, co się stało, puciekali i opowiedzieli o tym w mieście i po wioskach.

<sup>35</sup> Ludzie wyszli więc zobaczyć, co się stało. A gdy dotarli do Jezusa, zobaczyli, że człowiek, z którego wyszły demony, siedział u Jego stóp, ubrany i przy zdrowych zmysłach. Wtedy się przelękli.

31 Demony nie chcą powrócić do swego właściwego miejsca przeznaczenia, do „podziemia” (*abyssos*). Uznają jednak władzę Jezusa. Stąd to proszą o uchylenie „rozkazu” (*epitassō*) i o jego zmianę, aby za Jego „pozwoleniem” (*epitrepseō*) mogły „wejść” (*eiselthein*) w stado świń, które się pasło w pobliżu. Mk nawet podaje liczebność stada (dwa tysiące).

32-33 Wiersz 33 opisuje fakt wyjścia demonów z człowieka (*apo tou anthropou*) oraz wejścia w zwierzęta. Rzeczownik „człowiek” wskazuje nie tylko na uzdrowienie opętanego, ale także na zmianę dalszego bytowania demonów. Jeszcze nie odeszły definitywnie do podziemia i w dalszym ciągu grasują wśród ludzi, a świat pogański szczególnie jest narażony na ich wpływ (por. Dz 20,3). Widać, że Łukasza, w porównaniu z Mk, mniej interesuje motyw judeochrześcijański o „nieczystych duchach”, które powędrowały do „nieczystych zwierząt”, jakimi dla Żydów były świnię.

34-35 Ucieczka pasterzy jest skutkiem nagłego rzucenia się stada świń z urwistego brzegu w jezioro i ich zatonięcia. Rozповідаją oni o tym w mieście (w Gerazie) i w okolicy. Pasterze nie byli świadkami skutku egzorcyzmu, gdyż w popłochu zbiegli. Tymczasem przybysze, którzy z ciekawości chcieli „zobaczyć” (*idein*), co się stało (*to gegonos*), po przybyciu do Jezusa „znaleźli” (*heuron*) człowieka, z którego wyszły demony, siedzącego u Jego stóp. Chory był już przy zdrowych zmysłach, ubrany. O kajdanach nie było mowy, gdyż opętany już wcześniej z nich się uwolnił. Siedzenie u stóp Jezusa

<sup>36</sup> A ci, którzy to widzieli, powiedzieli im, jak ów opętany został uleczoney.

<sup>37</sup> Wtedy cała ludność okolic gerazeńskich prosiła Go, aby odszedł od nich, gdyż przerazili się bardzo. On więc wsiadł do łodzi i zawrócił.

<sup>38</sup> Ów człowiek zaś, z którego wyszły demony, prosił, aby mógł przy Nim zostać, lecz On oddalił go, mówiąc:

<sup>39</sup> «Wróć do swego domu i rozповідаj, jak wielkie rzeczy uczynił ci Bóg». Odszedł tedy i rozповідаł po całym mieście, co Jezus dla niego uczynił.

37 – Łk 1,12

kwalifikuje go jako nowego ucznia, który wsłuchuje się w słowa Miśtrza. Na widok uzdrowionego ludzi ogarnął strach.

36-39 Teraz dopiero świadkowie, tzn. pasterze, informują przybyszów o tym, w jaki sposób (i dlaczego) demony opuściły opętanego. Choć nie jest to potwierdzone, ale można się domyślić, że widzieli oni poprzednią szarpaninę demona z chorym, a może nawet usłyszeli rozkaz Jezusa, wyrzucającego z niego „nieczystego ducha” (w. 29). Nie wspominają już jednak losu stada, czego także byli świadkami. Uzdrawiony pragnie zweryfikować „siedzenie u stóp” Jezusa w „pójściu” za Nim (w. 38). Ludzie zaś błagają Jezusa, aby od nich odszedł, co też uczynił. W wizji eklezjologicznej Łukasza, którą rozwinął w Dz, widocznie nie nadszedł jeszcze czas, aby poganie mogli być dołączeni do ścisłego grona uczniów Jezusa. Toteż odsyła On uzdrowionego człowieka do domu. Ten ma jednak przygotować podłoże misji wśród pogan, rozgłaszając *magnalia Dei*, które dokonały się na nim dzięki zbawczej mocy Jezusa i Jego władzy nad mocami ciemności. Polecenie Jezusa dotyczy bezpośrednio spraw Bożych, a jego wykonanie – bezpośrednio Jezusa, gdyż Bóg „był z Nim” (Dz 10,38), a poprzez Niego i w Nim objawił nadejście nowej ery zbawczej.

Przykra i smutna jest reakcja ludzi na uzdrowienie opętanego człowieka. Strata materialna (obraz świni wpadających do morza) stoi ponad zwycięstwem nad złem, grzech nad cnotą, wiarołomstwo nad wiernością, żądza zysku nad uczciwością i sprawiedliwością.

Wskreszenie córki Jaira i uzdrowienie kobiety cierpiącej na krwotok: 8,40-56 (Mk 5,21-43; Mt 9,18-26). Jedynym źródłem tej

<sup>40</sup> A gdy Jezus powrócił, przywitał Go tłum, wszyscy bowiem czekali na Niego.

<sup>41</sup> A oto przyszedł pewien człowiek imieniem Jair, położony synagogi. Padł do stóp Jezusa, prosząc Go, aby wstąpił do jego domu.

narracji o dwóch cudownych wydarzeniach jest Mk 5,21-43. Wydarzenia te jednak nie następują bezpośrednio po sobie, lecz się przeplatają: pierwsze, przerwane przez drugie (Łk 8,43-48; Mk 5, 25-34), zostaje najpierw przygotowane, by od 8,49-56 otrzymać swoje dopełnienie przez dokonanie cudu. Taki porządek znalazł Łukasz już w Mk. Jednakże można przypuszczać, że pierwotnie najpierw w tradycji ustnej opowiadano o uzdrowieniu kobiety, a przy redakcji (przed-Markowej?) zespolono tę historię z drugą, o wskrzeszeniu córki Jaira, w taki sposób, żeby zauważalne było pewne stopniowanie: najpierw uzdrowienie, a potem wskrzeszenie. Dynamikę tę łatwo zauważyć na podstawie motywu opóźniania się przybycia Jezusa do domu Jaira, tak że córka jego w tym czasie faktycznie umiera (Mk 5,35; Łk 8,49). Za Mk 5,43, Łk 8,56 zachował także nakaz milczenia o tajemnicy mesjańskiej, charakterystyczny dla najstarszej Ewangelii. Wskrzeszenie zmarłych do dalszego ziemskiego życia nie obala Pawłowej tezy o zmartwychwstaniu Jezusa jako praprzyczynie (*prōtotos ek tōn nekrōn*: Kol 2,18) naszego „chwalebego” zmartwychwstania – wręcz przeciwnie. Zresztą Marek, poprzez „tajemnicę mesjańską”, pragnął także zaznaczyć (por. Mk 9,9 n.), że wskrzeszenia dokonane przez Jezusa należy rozpatrywać w kontekście eschatologicznym. Łukasz wprawdzie nie dokonał na tekście Markowym istotnych zmian, ale bardziej niż Marek koncentruje się na samych faktach i cudownej działalności Jezusa, eksponując Jego obraz jako „władcy” nad chorobą i śmiercią.

**40** Bez podawania szczegółów powrotu Jezusa z krainy pogańskiej Łukasz zwraca tylko uwagę na oczekiwanie Go i serdeczne przyjęcie przez lud. Ten scenariusz powtórzy się w czasie misyjnej działalności Pawła i jego współpracowników (por. Dz 14,27; 18,22 n. 27; 21,17).

**41-42** Podobnie jak poprzednio, także przyjsciu Jaira nie towarzyszą szczegóły. Łukasz podaje za Mk również imię położonego synagogi. Jair znaczy: „Bóg oświeca” lub „Bóg wskrzesza”. Nale-

<sup>42</sup> Miał bowiem córkę, jedynaczkę, która umierała, mając zaledwie dwanaście lat. Gdy On szedł, tłumy cisnęły się do Niego.

<sup>43</sup> Pewna niewiasta zaś, która od dwunastu lat cierpiała na krwotok i wydała na lekarzy całe swoje mienie, a nikt nie mógł jej wyleczyć,

<sup>44</sup> podszedłszy z tyłu, dotknęła się kraju Jego szaty i natychmiast krwotok jej ustał.

ży się jednak liczyć z tym, że nie jest to imię fikcyjne, stworzone dla ilustracji cudu wskrzeszenia jego córki, gdyż drugi raz już nie spotykamy żadnego Jaira na kartach Biblii. W odróżnieniu od pogañskiego setnika z Kafarnaum (7,8), Jair wypowiada swoją prośbę. Właściwego powodu prośby dowiadujemy się jednak od narratora, w odróżnieniu od Mk 5,33.

Łukasz nadto podaje wiek córki Jaira i fakt, że była jedynaczką. W tym wieku dziewczęta często wychodziły już za mąż. Nie widać jednak, żeby ten motyw zachęcał Łukasza do podania jej wieku. Chodziło mu raczej o pokazanie dramatu, jaki przeżywa ojciec. Jego proskineza mogła dla chrześcijańskich czytelników oznaczać akt adoracji i wiary w boską moc Jezusa. Druga część wiersza przygotowuje następne wydarzenie, zwracając szczególną uwagę na tłok, jaki wytworzył się wokół Jezusa.

**43** Określenie ogólne kobiety (jakaś), podobnie jak opętanego człowieka z Gerazy, świadczy o tym, że Jezus jest obecny dla każdego, kto tylko pragnie się z Nim spotkać. Dokładnie zaś Łukasz opisuje chorobę kobiety. Liczba lat cierpienia (12) ma podkreślić jego długotrwałość, a zarazem bezradność lekarzy, którzy pobierali od kobiety znaczne sumy za wizyty, co akcentują za Mk 5,26, także niektóre kodeksy Łk. Do cierpień fizycznych dochodzą psychiczne i moralne. Taka kobieta bowiem uchodziła, według Prawa, za „nieczystą” (Kpł 15,19-27).

**44** Podczas gdy Marek wspomina o tym, że kobieta ta „usłyszała” o Jezusie (Mk 5,27), Łukasz ten szczegół pomija, choć pośrednio go nie wyklucza. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę Markową wzmiankę, bardziej staje się zrozumiałe jej ufne podejście do Jezusa jako cudotwórcy. Wprawdzie takie gesty, jak dotknięcie szat (Łk

<sup>45</sup> Jezus zapytał: «Kto Mnie dotknął?». Wszyscy się jednak zapierali. Wtedy odezwał się Piotr: «Mistrzu, tłumy Cię otaczają i cisną się do Ciebie».

<sup>46</sup> Jezus ponownie rzekł: «Ktoś się Mnie dotknął. Poczulem bowiem, że moc wyszła ze Mnie».

<sup>47</sup> Gdy zaś niewiasta spostrzegła, że nie uda się jej ukryć, z drzeniem podeszła, upadła przed Nim i wyznała przed całym ludem, dlaczego się Go dotknęła i jak natychmiast została uzdrowiona.

<sup>48</sup> On zaś jej powiedział: «Córko, wiara twoja cię uzdrowiła, idź w pokój».

45 – Łk 6,19

i Mt 9,20 mówią tylko o frędzlach), były także stosowane w magii. Tutaj jednak chodzi o ufnе podejście do Jezusa, związane z wiarą w Jego moc, co zresztą wyraźnie podkreślają słowa Jezusa o wierze, która ocala i zbawia (gr. *sozein* – w. 48). Uzdrawienie nastąpiło natychmiast. Ten, który ma moc uzdrowienia, będzie także wiedział, kogo ocalił. Stąd też kobieta z wielką bojaźnią podchodzi do Jezusa. Jest świadoma, że „wykorzystała” Jego moc. Wprawdzie brak tu czasownika świadczącego wyraźnie o „proskinezie” (jest *prospēsousa* – „przypadłszy”), ale jest mowa o ogłoszeniu (gr. *apēggēlein*) przed całym ludem o natychmiastowym uzdrowieniu. Łukasz jakby podsuwa chrześcijańskim czytelnikom myśl, że uzdrowienie kobiety, która całkowicie zaufała Jezusowi, stało się równocześnie przyczyną jej nawrócenia i publicznej proklamacji Jezusa. Tekst o uzdrowieniu niewiasty prezentuje nam ciekawą stopniowość, eksponującą świadomość zbawczą Jezusa i świadomość zbawionego. Pierwsza została nam przybliżona przez scenę ścisku, tłumy, pytanie Jezusa, kto Go dotknął, i odpowiedź Piotra (w Mk 5,31 uczniowie) oraz poznanie „wyjścia mocy”. Jeśli chodzi o kobietę, stopniowanie zaczyna się od opisu choroby poprzez dotknięcie frędzli i uzdrowienie, aż do publicznego wyznania. Podsumowaniem całości są słowa Jezusa o wierze i darze pokoju (w. 48).

<sup>49</sup> Gdy On jeszcze mówił, nadszedł ktoś od przełożonego synagogi z wiadomością: «Umarła córka twoja, nie trudź już Nauczyciela».

<sup>50</sup> A gdy Jezus to usłyszał, odpowiedział mu: «Nie lękaj się, tylko wierz, a będzie ocalona».

<sup>51</sup> Przyszedłszy przed dom, nie pozwolił nikomu wejść za sobą, tylko Piotrowi, Janowi i Jakubowi, a także ojcu i matce dziecka.

50 – Mt 8,10

49-50 Na podstawie wprowadzenia do opisu drugiego cudu nie można orzekać, że Jezus przeprowadził z niewiastą dłuższą rozmowę. Łukasz po prostu wiąże poprzednią scenę z następną. Wiadomość od kogoś z domu przełożonego synagogi jest smutną, ale prawdziwą. Przez stwierdzenie zgonu już teraz autor wskazuje na rodzaj cudu, którego niebawem dokona Jezus. Według Mk więcej osób przybyło z tą wiadomością. W świetle dalszej argumentacji, żeby już nie trudzić mistrza-nauczyciela (*didaskalos*), odpowiedź Jezusa mogła się wydawać dziwna. Mówi bowiem Jairowi, aby tylko „wierzył” (podobnie Mk), gdyż On uratuje (*sōthēsetai*) jego córkę. Jest to dodatek Łukasza do słów Mk, który tylko mówi o wierze.

51-53 Do domu Jaira mogą wejść tylko rodzice dziecka i trzech apostołowie, będący także świadkami innych ważnych wydarzeń w życiu Jezusa. Ograniczenie liczby osób, które mogły towarzyszyć Jezusowi, niekoniecznie wiąże się z jakimś ważnym motywem chrystopologicznym, lecz raczej wynika z ciasnoty, spowodowanej przez obecną już w domu grupę ludzi. Ponieważ ci, którzy towarzyszyli Jezusowi, także wiedzieli o śmierci córki Jaira, Łukasz może więc powiedzieć, że „wszyscy płakali”. Jezus, nawiązując do lamentu ludzi, uspokaja ich, twierdząc, że dziewczę tylko „śpi”. Nie mamy tu prawdopodobnie jakiejś eufemistycznej wypowiedzi Jezusa, lecz zapowiedź eschatologiczną. Wprawdzie odcinek czasowy snu jest krótki, ale w istocie rzeczy, tak jak po śnie się budzimy, tak też po śmierci czeka nas nowe życie z Bogiem w eschatonie. Podobnie jak w sprawie przypowieści ci, którzy stoją „na zewnątrz”, wprawdzie słyszą kerygmat Jezusa o królestwie Bożym, ale nie pojmują jego

<sup>52</sup> Wszyscy płakali i żałowali jej, On jednak powiedział: «Nie płaczcie, nie umarła bowiem, tylko śpi».

<sup>53</sup> Wtedy wyśmiewali się z Niego, bo wiedzieli, że nie żyje.

<sup>54</sup> On zaś, ująwszy ją za rękę, zawołał: «Dziewczynko, wstań!».

istoty (por. 8,4.10), tak i sens słów Jezusa o „spaniu” dziewczęcia nie został zrozumiany. Wręcz odwrotnie – wywołał drwiny i śmiech. Z drugiej strony jest to dalsze potwierdzenie faktycznej śmierci córki Jaira, bo „wiedzieli, że umarła”. Wiedzą tylko o tym, co się dzieje w obszarze doświadczalnym. Będą jednak świadkami cudu płynącego z Bożej mocy Jezusa i w ten sposób zostaną także wprowadzeni w tajniki życia nadprzyrodzonego.

54-56 Łukasz nie powtarza aramejskich słów rozkazu Jezusa: *Thalita kum*, zawartego w Mk 5,41. Ogranicza się tylko do przekładu greckiego. Ujęcie jej za rękę, towarzyszące słowom Jezusa, ma nie tyle pomóc w powstaniu, ile jest jego symbolem. Jezus także przy innych cudach posłużył się gestami. „Duch” (*pneuma*), czyli duch życiodajny (brak w Mk), powrócił do zmarłej (por. także Łk 23,46; Dz 7,59), która natychmiast powstała (*anēstē*). Podczas gdy czasownik *egeire*, zawarty we wszechmocnym rozkazie Jezusa, stwierdza bardziej fakt zmartwychwstania (także Jezusa, np. w 1 Kor 15,4) po faktycznej śmierci, to *anistēmi* zwraca już bardziej uwagę na to, co się dzieje dzięki zmartwychwstaniu, czyli na to, że wskrzeszona z martwych „wstała”. Ponieważ Łukasz już poprzednio (8,42) podał wiek dziewczyny, pomija więc Mk 5,41. Łukasz myśl o dojrzałości wyraża tylko poprzez polecenie Jezusa, „aby jej dano jeść”, przed zakazem milczenia o tym, co się stało, a nie po nim, jak to czyni Mk. Patrząc na strukturę gramatyczną w. 58, czyli wiersza końcowego, odnosi się wrażenie, że bezpośrednio na cud zareagowali tylko rodzice dziewczęcia. Czasownik *exestesan* (polskie „ekstaza”) przypomina bardziej zachwyty – duchowe uniesienie rodziców, płynące z głębokiej wiary, do której Jezus zachęcał ojca dziewczyny (w. 50). Także zakaz milczenia dotyczyłby tylko ich. Nie jest to w Łk czymś odosobnionym. Owszem, za Mk, Łukasz przejął motyw „sekretu mesjańskiego” (por. Łk 7,1-5; 8,4-21), ale jakby go zawężył do tych, którzy w Je-

<sup>55</sup> Powrócił więc duch jej i od razu wstała. Poleciał także, aby jej дано jeść.

<sup>56</sup> A rodzice jej osłupieli. On zaś przykazał im, aby nikomu nie mówili o tym, co się stało.

56 – Łk 1,12; Mk 1,34

zusa uwierzyli, gdyż naród żydowski nie dojrzał do tego, a nadto bardzo sceptycznie podchodzi do działalności zbawczej Jezusa (por. 8,10; 9,21.36).

Mimo że kobieta cierpiąca na krwotok jakby potajemnie dotknęła Jezusa, została uzdrowiona. My, wierzący, miejmy odwagę zbliżyć się otwarcie i śmiało do Jezusa, wszak sam nas do tego zachęca. Okazuje się, że nie tylko ma On moc uzdrowienia nas ze słabości cielesnych, z chorób, ale także może przywrócić nam życie. Zresztą zapowiedział: „Kto spożywać będzie Ciało moje i będzie pił Krew moją, ten nie dozna śmierci na wieki, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym” (J 6,40).

#### SZCZEGÓŁOWE POUCZENIA JEZUSA DANE UCZNIOM: 9,1-50

Narracja Łukasza dotycząca działalności Jezusa w Galilei kończy szereg szczegółowych pouczeń danych uczniom. Nie stanowią one jednak punktu kulminacyjnego tej Ewangelii. Wieńczą tylko galilejską ewangelizację Jezusa (4,14-9-50). Równocześnie stanowią pomost do zasadniczej części pierwszego dzieła Łukasza. Całość można podzielić na osiem części: 1. Wysłanie Dwunastu: 9,1-6 (Mt 10,5-15; Mk 6,7-13). 2. Pytanie Heroda o Jezusa: 9,7-9 (Mt 14,1-2; Mk 6,14-29). 3. Cudowne nakarmienie pięciotysięcznej rzeszy: 9,10-17 (Mt 14,13-21; Mk 6,30-44; J 6,1-14). 4. Pytanie, kim jest Jezus i jakie jest przeznaczenie Jego i uczniów: 9,18-27 (Mt 16,13-28; Mk 8,27-9,1). 5. Uzdrowienie chłopca chorującego na epilepsję: 9,37-43 (Mt 17,14-18; Mk 9,14-29). 6. Druga zapowiedź męki: 9,44-45 (Mt 17,22-23; Mk 9,30-32). 7. Prawdziwa wielkość: 9,46,50 (Mt 18,1-5; Mk 9,33-40).

**Wysłanie Dwunastu: 9,1-6 (Mt 10,5-15; Mk 6,7-13).** Wprawdzie Łk opiera się na Mk, ale zauważyć można także wpływy Q, które



**9** <sup>1</sup> Zwoławszy do siebie Dwunastu, dał im moc uzdrawiania chorych i władzę nad wszystkimi demonami.  
<sup>2</sup> Wysłał ich tedy, aby głosili królestwo Boże i leczyli chorych.

1 – Mt 8,3; Łk 8,29

mówiło o wysłaniu większej grupy uczniów. Chrześcijańscy odbiorcy pouczenia Jezusa zawartego w tej perykopie rozumieli je także jako wskazówki dla swoich misjonarzy. Łukasz przedstawia wysłanie Dwunastu jako nowy akt Jezusa, aczkolwiek już wcześniej przygotowany (Łk 5,1-11; 8,12-16; 8,1). Nowość polega głównie na wyposażeniu Dwunastu w moc i władzę, nie tylko nad demonami, lecz także nad wszelkimi chorobami. Wziąwszy pod uwagę zasadniczy cel wysłania, tj. głoszenie królestwa Bożego (w. 2), tylko w tym kontekście widzieć trzeba uzdrowienia i egzorcyzmy jako uwolnienie od zła, przeszkadzającego w realizacji królestwa Bożego. Brak tej wzmianki w Mk, który o głoszeniu Ewangelii (*kēryssein*) mówił w związku z „ustanowieniem Dwunastu” (*epoiēsen dōdeka*) w 3,14. Łukasz teraz dopiero wiąże „wybór Dwunastu” (Łk 6,13) z ich zasadniczym i urzędowym zadaniem, tj. głoszeniem Ewangelii. Powrót apostołów z ich pierwszej wyprawy (9,10a) zostanie później połączony z „rozdzielaniem chlebów” (Łk 9,10-17), które znakowo wyprzedza ustanowienie Eucharystii.

1-2 Bez podania szczegółów dotyczących czasu i miejsca (inaczej Mt i Mk) Łukasz koncentruje swoją uwagę na trzech faktach: zwołaniu Dwunastu, udzieleniu im odpowiedniej władzy (egzorcyzmy i uzdrowienia) oraz ich wysłaniu z podwójnym celem (głoszenie królestwa Bożego i uzdrawianie chorych). Zwołanie Dwunastu nie znaczy, że nie byli oni z Jezusem, gdyż o ich pierwszym „zwołaniu”, któremu towarzyszyło „wybranie” spośród uczniów grupy Dwunastu, była już mowa w 6,12-16. Wówczas jednak „zwołanie” dotyczyło większej liczby (wszystkich) uczniów. Obecnie Jezus „zwołuje” tylko Dwunastu, których (jedynie wg Łukasza) Jezus także nazwał apostołami (6,13). Zadanie Dwunastu pokrywa się ze zbawczą misją Jezusa tu, na ziemi (por. 6,18; 9,11). Nie ma natomiast mowy o szczegółach realizacji zadania zleconego apostołom. Praktyczne wskazówki

<sup>3</sup> Powiedział im także: «Niczego nie zabierajcie na drogę, ani laski, ani torby, ani chleba, ani pieniędzy, ani dwóch szat.

<sup>4</sup> Do którego zaś domu wejdziecie, tam pozostawajcie, a potem stamtąd wychodźcie.

<sup>5</sup> A jeśli niektórzy was nie przyjmą, to wychodząc z miasta owego, strząśnijcie pył z waszych stóp, na świadectwo przeciw nim».

<sup>6</sup> I tak przechodzili od wsi do wsi, głosząc dobrą nowinę i wszędzie uzdrawiając.

4 – Łk 10,7; Dz 9,43; 16,15; 17,7; 18,3

5 – Dz 13,51

podą Łukasz dopiero w 10,6-12, przy okazji wysłania siedemdziesięciu dwóch uczniów.

3-5 Apostołowie jednak otrzymują wskazówki dotyczące ich własnego zachowania, co mniej więcej zostanie powtórzone w 10,2-5. Rezygnację z podstawowego wyposażenia podróżnika: laski, torby, chleba, pieniędzy, zapasowego ubrania – można zrozumieć dwojako. Albo chodzi o krótkotrwałą misję, albo o radykalizm, wynikający z eschatologicznej oferty zbawczej dla Izraela, co wymaga wyrzeczeń także ze strony zwiastunów Ewangelii. Według Mk laska i sandały nie przeszkadzają w ewangelizacji. Przewidywanie nieprzyjęcia misjonarzy ma uzasadnienie chociażby w odrzuceniu Jezusa w Nazarecie przez rodaków (Łk 4,16-13) lub w sceptycznej postawie faryzeuszy wobec Jezusa i pierwszych zatargach z nimi (5,17-6,11). Pozostanie w jednym gościnnym domu oraz wydanie sądu nad tymi miastami, które nie przyjmują apostołów, przez gest strząśnięcia pyłu z nóg, będzie miało także miejsce w ewangelizacji popaschalnej (13,51; 16,15; 18,3,6; por. Łk 10,11).

6 Wiersz 6 stwierdza wykonanie misji zgodnie z poleceniem Jezusa, zawartym w w. 2. Brak wzmianki o wypędzeniu demonów, o których mowa w w. 1, zakłada władzę daną apostołom przez Jezusa. Mogli więc z niej skorzystać, gdyby zaistniała taka konieczność. Wędrówka „od wsi do wsi” (dosł. „po wsiach” – *kata tas kōmas*) nie stoi w sprzeczności z poleceniem postępowania w miastach (gr.

<sup>7</sup> O tym wszystkim, co się działo, usłyszał też Herod tetrarcha i był zaniepokojony, gdyż niektórzy powiadali, że Jan powstał z martwych,

<sup>8</sup> inni zaś, że pojawił się Eliasz, a jeszcze inni, że powstał któryś z dawnych proroków.

7 - Łk 9,19

*polis*), które nie przyjmą misjonarzy, gdyż pojęcie *kōma* (wieś) ma znaczenie ogólne, oznacza jakąś miejscowość, a więc także miasto.

Na podstawie kryterium *Querschnittmethode*, to znaczy kryterium przekrojowego, stosowanego oprócz kryterium „nowości”, śmiało możemy powiedzieć, że Jezus już za życia ziemskiego rozpoczął działalność misyjną, powierzając ją apostołom, a także innym uczniom. Dla pierwotnego Kościoła znaczyło to, że podwaliny misji zostały położone jeszcze za czasów Jezusa. Abstrahując od szczegółów wskazujących na pełną wyrzeczeń postawę misjonarzy, trzeba naśladować nie tyle owe szczegóły, ile wynikające z nich zasady: 1) misjonarz musi być ubogi; 2) musi się starać dojść wszędzie; 3) nie powinien nawracać na siłę.

**Pytanie Heroda: 9,7-9.** Wzorując się na Mk 6,14-16 (17-29), Łukasz włącza epizod o Herodzie Antypasie i jego opinii o Jezusie przed narrację o powrocie Dwunastu z pierwszej wyprawy misyjnej (Łk 9,12a; par. Mk 6,30). Łukasz na pewno znał opis śmierci Jana, zawarty w Mk 6,17-19. Być może, Łukasz nie chce powtarzać tego, co już powiedział o uwięzieniu Jana w 3,19 n. O śmierci Chrzciciela, jako już dokonanej, dowiadujemy się właśnie w w. 9. Pytanie świadczące o jeszcze innych „sprawach” wiążących się z Jezusem przygotowuje Jego wyznanie mesjańskie w 9,18-20.

7-8 Podobnie jak w 3,1, Łukasz wprowadza na scenę Heroda z jego urzędowym tytułem. Jezus przeważnie przebywał i misjonował na jego terytorium (por. 23,7). Nic więc dziwnego, że Heroda interesuje, po śmierci Jana Chrzciciela, ów drugi człowiek, o którym jeszcze głośniejsze niż poprzednika. Łukasz podaje aż trzy powody zainteresowania się Heroda Jezusem: 1. Pierwsza opinia, że Jan zmartwychwstał. 2. Druga opinia, że zrealizowały się wierzenia o Eliaszu, który wróci w czasach eschatologicznych (por. Ml 3,1.23;

<sup>9</sup> Wtedy Herod rzekł: «Przecież kazałem ściąć Jana. Kim więc jest Ten, o którym to wszystko słyszę?». I chciał Go koniecznie zobaczyć.

9 – Łk 23,8-12

Syr 48,10: J 1,21), a za takiego uważano także Jana Chrzciciela (por. Mk 9,11-13; Mt 11,14). 3. Trzecia opinia, że zmartwychwstał jeden z proroków, z których najbardziej mógł być brany pod uwagę Jeremiasz (por. Łk 7,16.19 n.; J 1,21.25; 6,14).

<sup>9</sup> Podczas gdy Mk 6,16 nie wyklucza przekonania Heroda o powstaniu z martwych Jana Chrzciciela, którą to opinię podzielał z ludem, Łukasz jednak uważa, że Herod nie przyjmuje żadnych pogłosek o Janie. Przecież osobiście kazał ściąć mu głowę. Tym bardziej rodzi się u niego ciekawość i chęć zobaczenia Jezusa, o którym tyle dziwnych rzeczy się opowiada. Pytanie Heroda, kim jest ten człowiek, często się powtarza. W Łk 7,19 stawiali je Jezusowi wysłannicy Jana Chrzciciela, w Łk 8,25 uczniowie Jezusa po ucieszeniu burzy na Jeziorze Galilejskim, w 9,18-20 sam Jezus pyta uczniów, za kogo Go uważają.

W każdym razie zaniepokojenie Heroda osobą Jezusa wzrasta, aż do chęci zgładzenia Go (Łk 13,31). Byłaby to zemsta za zlekceważenie Heroda przez Jego milczenie i brak odpowiedzi na jego pytania (Łk 23,8-12).

Łukasz przez obecne pytanie Heroda przygotował motyw jego współwiny za śmierć Jezusa. Chęć zaś zgładzenia Jezusa potwierdza tylko okrucieństwo tego człowieka, które już pokazał przez uśmiercenie Jego herolda, Jana Chrzciciela.

Wyliczenie różnych opinii o Jezusie świadczy szczególnie o dwóch sprawach. Podobnie jak za życia ziemskiego Jezusa Chrystusa nikt nie mógł przejść obok niego obojętnie, tak jest i dzisiaj. Wystarczy choćby wspomnieć o różnorodnej literaturze współczesnej.

Druga sprawa to podkreślenie, że bez światła Ducha Świętego i bez wsłuchiwania się w głos Kościoła nikt nie dojdzie do tej odpowiedzi, którą Piotr dał Jezusowi na pytanie, za kogo ludzie uważają Jezusa (Łk 9,20 par.), czy niewierny Tomasz po dotknięciu ran Jezusa (J 20,28).

Powrót apostołów z misji i ich udział w cudownym nakarmieniu pięciotysięcznej rzeszy: 9,10-17 (Mk 6,30-44; Mt 14,13-21). Cudowne nakarmienie pięciu tysięcy ludzi (mężczyzn) jest jedynym cudem relacjonowanym przez wszystkie Ewangelie. Świadczy to o tradycji silnie zakorzenionej w samym życiu Jezusa. Według kryterium przekrojowego przemawiałoby to za autentycznością i historycznością samego wydarzenia – co najmniej w podstawowym jego założeniu. To zaś znaczy, że Jezus dokonał cudu pomnożenia chlebów i nakarmienia większej liczby ludzi. Na opracowanie redakcyjne tego faktu zwracają uwagę sami ewangelisci. Łukasz raczej skorzystał tylko z Mk. Jego ingerencje redakcyjne łatwo zauważyć w kilku miejscach: 1. Jezus mówi w Łk 9,11 o królestwie Bożym, ale brak tu motywu miłosierdzia, który występuje w Mk, w kontekście „trzody bez pasterza” (Mk 6,34). 2. W Mk uczniowie dowiadują się o ewentualnych zapasach żywności (6,38), a według Łk 9,13 wiedzą z góry, ile jej mają. 3. Łk 9,14 podaje liczbę słuchaczy Jezusa jeszcze przed ich nakarmieniem. W Mk wiadomość tę otrzymujemy po dokonaniu cudu. 4. Łk także opuszcza szczegóły (Mk 6,39), a podział na grupy po 50 osób jakby korespondował z liczbą nakarmionych (pięć tysięcy). 5. Eulogia Jezusa w Łk dotyczy tylko chlebów, a w Mk 6,41 także dwu ryb.

Egzegeci zwracają także uwagę na analogie znajdujące się w ST (por. Wj 16; Lb 11; 2 Krl 4,42-44). Trzeba jednak podkreślić, że nie one to przyczyniły się do powstania narracji o cudownym rozmnożeniu chlebów. U jej podstaw znajduje się faktyczne wydarzenie. Mając na względzie całą sekcję, czyli powrót apostołów z misji i opis nakarmienia pięciotysięcznej rzeszy, trzeba powiedzieć, że mamy do czynienia z dwoma tekstami zróżnicowanymi pod względem rodzaju literackiego. Pierwszy to sumaryczne sprawozdanie z powrotu apostołów z ich pierwszej misji, a drugie to narracja o cudownym pomnożeniu chlebów. Niewątpliwie pierwotny Kościół mógł tu wyczytać prefigurację Eucharystii, przy której także dwie sprawy stanowią punkt ciężkości opisów: cud i nakarmienie tych wszystkich, którzy garną się do Chrystusa. Sam Jezus w naszym opisie występuje nie tylko jako cudotwórca, lecz także jako nauczyciel i Zbawiciel, będący gospodarzem wielkiej uczy, w której mają swój udział również apostołowie, jako świadkowie cudownego wydarzenia. Ten punkt w uczcie eucharystycznej ma swoją analogię w poleceniu Jezusa: „To czyńcie na Moją pamiątkę”. Mimo zależności od Mk, Łukasz kreśli

<sup>10</sup> Gdy apostołowie powrócili, donieśli Mu o wszystkim, czego dokonali. I wzięwszy ich ze sobą, udał się na miejsce odosobnione w pobliżu miasta zwanego Betsaidą.

<sup>11</sup> Skoro tłumy się o tym dowiedziały, poszły za Nim. Przyjął je, mówiąc o królestwie Bożym, a tych, którzy potrzebowali uleczenia, uzdrowił.

10 – Mk 6,45

własną wizję tego cudu. Jezus oddaje się całkowicie tym wszystkim, którzy słuchają Jego Ewangelii o królestwie Ojca i są tego spragnieni. To, co się wydarzyło za czasów Jezusa, dokonuje się teraz w Kościele Chrystusowym, który naucza i w którym sprawuje się Eucharystię.

10-11 Mimo że część pierwsza (w. 10-11) stanowi inny rodzaj literacki, wprowadza jednak w wydarzenie opisane w drugiej części (w. 12-17). Łukasz wzoruje się wprawdzie na Mk 6,30-32, ale go poważnie skraca (w. 10), podając tylko raz szukanie samotności przez Jezusa (*kat'idian*: por. Mk 6,31a.32). Podobnie rzecz się ma z ucieczką Dwunastu przed tłumem (Mk 6,31b), o której Łukasz nie wspomina. Już nie ma mowy o „Dwunastu”, tylko o apostołach (por. 9,1-6), którzy wracają z pierwszej wyprawy misyjnej. Udają się oni wraz z Jezusem do Betsaidy, którą Łukasz zna z Mk 6,45; 8,22. Chodzi raczej o miasto położone na północno-wschodnim brzegu jeziora Genezaret niż o miejscowość położoną na południe od Kafarnaum, nazywaną się dzisiaj Tabgha. Według J 1,44 stamtąd pochodzili Szymon, Andrzej i Filip. Łukasz prawdopodobnie nie wiedział, gdzie znajduje się Betsaida, i chciał tylko zaznaczyć, że Jezus szukał wytchnienia tam, gdzie jeszcze nie był i gdzie Go nie znano. Stało się jednak odwrotnie, gdyż tłumy i tam Go znalazły (w. 11). W każdym bądź razie albo Jezus jeszcze nie zdążył pójść do miasta, albo też już z niego wyszedł, skoro nakarmienie tłumy miało miejsce na pustkowiu. W rachubę wchodzi raczej druga ewentualność, gdyż według 10,13 Jezus był w Betsaidzie i tam uzdrowiał chorych (w. 11b). Według Mk 6,45 Jezus udał się tam dopiero po cudzie (por. 8,22). Zamiast Markowej wersji o „litości” Jezusa nad ludem, w Łk 9,11 Jezus ich „przyjął”, a zamiast ogólnego stwierdzenia w Mk, że „uczył ich wiele”, Łukasz konkretyzuje, że nauka Jezusa dotyczyła „królestwa Bożego”, i dodaje wzmiankę o uzdrowieniu chorych (w. 11b).

<sup>12</sup> Gdy się miało ku wieczorowi, przystąpiło do Niego Dwunastu, mówiąc Mu: «Rozpuść tłum, aby poszli do bliskich wiosek i osad i tam się posilili, gdyż tutaj jesteśmy na pustkowiu».

<sup>13</sup> Wtedy im odpowiedział: «Wy dajcie im jeść». Oni na to: «Mamy tylko pięć chlebów i dwie ryby. Chyba nie my pójdziemy, by zakupić żywność dla tylu ludzi».

<sup>14</sup> A było tam około pięciu tysięcy mężczyzn. Powiedział wtedy swoim uczniom: «Kaźcie im usiąść grupami mniej więcej po pięćdziesięciu».

<sup>15</sup> Uczyli więc tak i posadzili wszystkich.

<sup>16</sup> On zaś, wzięwszy te pięć chlebów i dwie ryby, spojrział w niebo, pobłogosławił je, połamał i dawał uczniom, aby podawali ludowi.

**12-14a** Gdy zbliża się wieczór, uczniowie zaczynają się troszczyć o tłum, który na pustkowiu nie ma możliwości ani schronienia się, ani zdobycia żywności. Zarówno polecenie Jezusa dane uczniom, jak ich odpowiedź, łącznie z ogromną liczbą mężczyzn (nie licząc kobiet i dzieci, choć o nich nie ma wyraźnej mowy), wydają się mało realne. Podkreślają jednak wielkość cudownego wydarzenia, które niebawem ma nastąpić.

**14b-15** Po dialogu Jezusa z uczniami następuje Jego polecenie, aby ludzie spokojnie usiedli w grupach po 50 osób (Mk ma inny podział: po 100 i po 50; por. Wj 18,25). Według Mk Jezus „rozkazuje” (*epitasso*), czego unika Łukasz. Spotykamy w naszym tekście czasownik *kataklinō*, używany tylko przez Łukasza na oznaczenie zajęcia miejsca do posiłku (por. 7,36; 14,8; 24,30). Z samego czasownika jeszcze nie wynika (wyraźna) aluzja do uczyty eucharystycznej, choć podobny zwyczaj zasiadania do wspólnych posiłków odzwierciedla praktyka pierwotnego Kościoła (por. Dz 2,46; 20,7; odnośnie do Mk zob. Wj 18,25).

**16** Wspólnie z Mk Łukasz relacjonuje trzy gesty Jezusa: wzięcie chleba i ryby, podniesienie wzroku ku niebu i odmówienie błogosławieństwa. Potem następuje łamanie chlebów i polecenie, aby uczniowie jedli i rozdawali ludziom. Należy to sobie tak wyobrazić, że poprzez słowa błogosławieństwa nastąpił cud. Gesty Jezusa będą miały

<sup>17</sup> Jedli i nasycili się wszyscy. Zebrano jeszcze dwanaście koszów resztek, które po nich zostały.

miejsce także przy ustanowieniu Eucharystii (Łk 22,19; Mk 14,22 par. Mt). Zastanawia, dlaczego Łukasz już nie mówi o apostołach, tylko o „uczniach”, bez podania jakiejkolwiek liczby. Być może, ma przed oczyma łamanie chleba w Kościele swojej epoki, tj. czasów poapostolskich, gdy ich następcy sprawowali Eucharystię.

17 Zamiast zakończenia chóralnego następuje lapidarne stwierdzenie dotyczące istoty wydarzenia. Dzięki rozmnożeniu chlebów „wszyscy” mogli się nasycić. Pozostało nawet tyle kawałków chleba, że uczniowie zebrali je w dwanaście koszy. Skoro narracja o wydarzeniu pomnożenia chlebów powstała w środowisku palestyńskim, o czym także świadczą aluzje do ST, to liczby podane w niej (5000 mężczyzn, dwanaście koszy, spożycie chlebów w grupach po 50 osób) nie pretendują do protokolarnej dokładności, ale wzorują się na palestyńskiej teologii Haggady i przez rzeczywistość zdążają do symbolu. Pragną przypomnieć wielkość i jednorazowość wydarzenia w porównaniu z tym, co się kiedyś działo dzięki ingerencji Bożej w ST. Mianowicie liczba 5 tysięcy przypomina liczbę 100 mężów nakarmionych przez proroka Elizeusza dwudziestoma chlebami (2 Krl 4,42 nn.). Jezus miał tylko pięć chlebów. Dwanaście koszy zgadza się z liczbą 12 apostołów. Wydaje się jednak, że liczby nie mają wskazywać na jakieś stopniowanie, tj. w ST „cud z ograniczeniami”, a w NT cud „bez ograniczeń”, lecz na eschatologiczną rzeczywistość zbawczą, która przyszła z Jezusem. To, co było prefiguracją, doznaje obecnie dopełnienia eschatologicznego.

W każdym życiu ludzkim następują wieczory, czasem nasycone beznadziejnością, brakiem perspektyw na przyszłość. Myślę, że narracja o cudownym pomnożeniu chleba, którego my w Polsce, dzięki Bogu, mamy jeszcze pod dostatkiem, może być widziana też w taki sposób: Jezus potrafi zaradzić i na pewno pomoże.

**Łukaszowa interpretacja wyznania Jezusa jako Mesjasza przez Piotra: 9,19-22 (Mk 8,27-33; Mt 16,13-23).** Zależność Łukasza 9,18-28 od Marka 8,27-33 jest oczywista. Jednakże tendencje redakcyjno-teologiczne Łukasza są inne. Podobnie jak w J 6,67-69, także w Łk po opisie rozmnożenia chlebów następuje chrystologiczne



wyznanie uczniów. Przez to czytelnik dowiaduje się nie tylko o reakcji świadków poprzedniego cudu, lecz także o ich wierze i przekonaniu, kim rzeczywiście dla nich jest Jezus. Zależność redakcyjna jednak wskazuje na Mk, choć i tu zauważyć można własną redakcję Łukaszową, dotyczącą kilku zmian. Podczas gdy Mk podaje górę jako miejsce samotności, Łukasz mówi tylko o wspólnym przebywaniu na modlitwie Jezusa z uczniami, bez udziału ludu. Samo wyznanie, jakkolwiek oddające to, co poprzednio uczniowie przeżywali, nie jest jeszcze pełne, gdyż pomija konieczność męki i śmierci Jezusa. Okazuje się jednak, że Jezus objawił się jako prawdziwy Mesjasz, ale nie Mesjasz polityczny, tylko cierpiący. W Mk 8,33 Piotr, chcący Jezusa odwieść od męki, otrzymuje ostrą naganę, mimo poprzedniego wyznania (Mk 8,33). Z tego jednak wynika, że apostołowie nie byli już zapatrzeni w Jezusa jako politycznego Mesjasza, którego wówczas oczekiwano (por. PsSal 17-18; 4 Ezd 11-15; Bar [Syr] 35-40; 53,10 n.; 69-74; Mk 11,10; 15,2; J 4,25; 6,15; 7,16-30.41 n.; Dz 1,6).

Z tekstu Markowego wynikałoby jednak, że pierwotnie chodziło o dwie relacje. Jedna dotyczyła wyznania Piotra (Mk 8,27-30), a druga zapowiedzi męki i nagany udzielonej Piotrowi (Mk 8,31-33). Łukasz opuścił upomnienie dane Piotrowi przez Jezusa (Mk 8,32 n.), a zapowiedź męki połączył z wyznaniem chrystologicznym, tak iż w wersji Łukasza stanowią one jedną całość. Jest to pociągnięcie redakcyjne, które wskazywałoby na to, że skoro uczniowie razem z Piotrem reprezentują Kościół popaschalny i są bardzo zaangażowani w akcję misyjną, to trudno ich było (za Mk 8,32 n.) przedstawić w kompromitującym świetle.

Jeśli chodzi o całość kompozycyjną Łukasza obejmującą 9,18-22, mamy do czynienia z tekstem, który bardzo wyraźnie i właściwie po raz pierwszy przekazuje odbiór mesjańskości i boskości ziemskiego Jezusa przez Jego uczniów. W scenie „przemienienia Pańskiego” co najmniej trzech apostołów ujrzy chwałę Jezusa. Owszem, ta narracja, nawiązująca do sceny chrztu Jezusa w Jordanie, jest w pewnym sensie punktem kulminacyjnym opisów objawieniowych Jezusa, ale tu tylko trzej apostołowie są świadkami wydarzenia. Natomiast w opisie rozmnożenia chlebów cała grupa Dwunastu mogła doświadczyć mocy Bożej i chwały Chrystusa. Na razie jednak obowiązuje apostołów milczenie (w. 21), a powodem tego jest zapowiedź męki Syna Człowieczego (w. 22).

<sup>18</sup> Gdy znów pewnego razu modlił się na osobności, a byli z Nim tylko uczniowie, zapytał ich: «Za kogo ludzie mnie uważają?»

<sup>19</sup> Oni Mu odpowiedzieli: «Za Jana Chrzciciela, inni za Eliasza, a jeszcze inni za jednego z dawnych proroków».

<sup>20</sup> Wtedy ich zapytał: «A za kogo wy mnie uważacie?» Piotr na to odpowiedział: «Za Mesjasza Boga».

<sup>21</sup> On zaś, upomniawszy ich, zakazał, aby nikomu o tym nie mówili.

19 – Łk 9,7-8

20 – Łk 2,26; 23,35; Mk 1,34

18-19 Krótkie wprowadzenie do dialogu Jezusa z uczniami składa się z trzech elementów. Pierwszy dotyczy modlitwy Jezusa, która ma miejsce przy wszystkich ważnych wydarzeniach w Jego życiu ziemskim (por. 3,21; 6,12; 9,28). W Mk 8,27 brak tego elementu. Drugi element, również brakujący w Mk, to miejsce modlitwy: „na osobności”. W Mk Jezus stawia pytanie uczniom w czasie drogi do Cezarei Filipowej, o której Łukasz nie wspomina. Trzeci element to bezpośrednie wprowadzenie do samej treści pytania. Jego zasadniczym celem jest przygotowanie wyznania mesjańskiego, stanowiącego punkt kulminacyjny całego fragmentu (w. 20b). Jednakże wyznanie to otrzymuje dopowiedzenie samego Jezusa w formie zapowiedzi własnej męki (w. 22). Znaczy to, że Boży Mesjasz to równocześnie Mesjasz cierpiący. Pytanie, za kogo ludzie uważają Jezusa, pojawiało się już wcześniej: po odpuszczeniu grzechów kobiecie podczas biesiady u Szymona (Łk 7,49); po uciszeniu burzy na jeziorze (Łk 8,25); w końcu pyta Herod Antypas (Łk 9,9). Przedtem pytali ludzie, teraz jednak pyta Jezus, i to swoich uczniów. Ich pierwsza odpowiedź nie sprawia im trudności. Już raz bowiem Łukasz informował o opinii ludu o Jezusie (9,8 n.).

20-21 Choć opinia ludzi była już wcześniej wyrażona, to jednak dopiero teraz dociera do Jezusa, gdy o nią wyraźnie zapytał. Obecnie pytanie zostaje skierowane do uczniów. W pytaniu tym kryje się nie tylko niezadowolenie Jezusa z opinii tłumu, lecz także pośred-

<sup>22</sup> Dodał jeszcze: «Syn Człowieczy musi wiele wycierpieć, będzie odrzucony przez starszych, kapłanów i uczonych w Piśmie, zabiją Go, ale trzeciego dnia zmartwychwstanie».

nia krytyka, która ma dotrzeć również do uczniów i w końcu do wszystkich chrześcijan. Piotr, w imieniu uczniów, odpowiada. Mt, który wiąże z tym wyznaniem obietnicę prymacjalną (Mt 16,13-20), wyraźnie zaznacza, że odpowiedź Piotra była wyznaniem wiary płynącej z objawienia Bożego – „nie ciało i krew” wypowiedziały to Piotrowi, lecz „Ojciec niebieski”. Łukasz, poprzez dodanie do tytułu Mesjasza (*Christos*) dopełniacza „Boga – *tou Theou*” (brak w Mk), podkreśla szczególną relację Jezusa, można by rzec, ontyczną, jako Mesjasza, do Boga (por. Łk 2,26; 23,35; Dz 3,18; 4,26).

22 Zakaz milczenia trzeba wiązać z zapowiedzią męki. Wynika to także z literackiego powiązania: „Dodał jeszcze”. Jest to także dopowiedzenie do mesjańskiego wyznania Piotra. Bóg będzie z Chrystusem podczas Jego cierpienia i śmierci (por. Dz 3,18; 4,26). Naturalnie, nie było łatwą sprawą dla uczniów zrozumieć w pełni konieczność męki Jezusa dla naszego zbawienia. Nie znaczy to jednak, że zapowiedź męki nie należy do autentycznych logiów Jezusa. Drobne odchylenia od Mk 8,31-33 nie zmieniają istotnego sensu, skupionego wokół konieczności (gr. *dei*) męki. Mk mówi o zmartwychwstaniu „po trzech dniach”. (Mt 16,21), a Łk: „trzeciego dnia zmartwychwstanie” (por. także Łk 13,32; 18,33; 24,21.46; Dz 10,40). Podczas gdy w Mk zmartwychwstanie przedstawione jest bardziej kontrastowo do męki Jezusa (podobnie jak później w mowach Piotra w Dziejach Apostolskich), Łukasz widzi zmartwychwstanie na jednej linii z męką Jezusa, która prowadzi do chwały Chrystusa. Cierpienie Jezusa zostało przez Łukasza (por. Mk) sprowadzone do odrzucenia Jezusa przez hierarchię żydowską i do śmierci. Jednakże wzmianka o tym, że Syn Człowieczy będzie musiał wiele wycierpieć (*polla pathein*), pozwala na ogólniejsze zrozumienie (por. Iz 53,3-11; Ps 118,2; 33,20 LXX). Łukaszowi chodzi raczej o zaznaczenie początku, tj. wydania wyroku, aż do jego wykonania za wyraźną aprobatą Piłata, czyli aż do śmierci. Z jednej strony „data” zmartwychwstania, czyli „trzeciego dnia”, koresponduje z najstarszymi wyznaniem paschalnymi pierwotnego Kościoła (por.

1 Kor 15,4), z drugiej jednak brak tu sformułowania biernego (tzw. *passivum divinum*), jakie zauważamy w 1 Kor 15,4 (pass. perf. *egēgertai*), jako stwierdzenia faktu dokonanego, którego skutki trwają (por. także 1 Kor 15,17a). Nie upoważnia to jednak do odłączenia zapowiedzi zmartwychwstania od pierwszego członu i uznania go za późniejszy dodatek. Wersje Mk, Łk i Mt o czasie zmartwychwstania mają chyba na względzie krótki czas pomiędzy śmiercią a wydarzeniem paschalnym.

Prehistoria tej daty interpretuje „trzeci dzień” jako punkt zwrotny pomiędzy czasem gniewu Bożego a nową erą zbawczą (por. Oz 6,2; Rdz 22,4; Wj 19,11.16; 1 Sm 30,1; 2 Sm 1,2; 1 Krl 3,18; 2 Krl 20,5.8; 2 Krn 10,12; Est 3,1; Mch 11,48). Jeśli wyznanie ma być zgodne z Jezusową wizją, nie może pominąć elementu cierpienia i męki, które prowadzą do wywyższenia Syna Człowieczego. Motywy te prefiguracyjnie przedstawia także teologia mądrościowa o cierpiącym sprawiedliwym, którego Bóg ocala i wywyższa (por. Mdr 2,10-20; 3,1-7).

Ktokolwiek słyszał o Jezusie lub się z Nim zetknął i bardziej lub mniej jest z Nim związany, nie uniknie Jego pytania: A ty z kogo mnie uważasz?

Bez zrozumienia konieczności męki i śmierci Jezusa „dla nas”, bez zrozumienia sensu cierpienia ludzkiego, nie damy Jezusowi tej odpowiedzi, której On zapragnął. Myśli te powtarzamy w modlitewnym wyznaniu wiary: „Który za nas i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba”.

**Zachęta do pójścia za Jezusem: 9,23-27 (Mk 8,34-9,1; Mt 16,24-28).** Podobnie jak Mk 8,34-9,1, Łukasz przytacza pięć logiów Jezusa skierowanych do „wszystkich” (*pros pantas*). Z wyjątkiem Mk 8,37 Łukasz także łączy całość z poprzednią zapowiedzią męki, jakkolwiek opuścił strofowanie Piotra przez Jezusa, dlatego że nie pojął istoty Jego posłannictwa mesjańskiego (Mk 9,32 n.).

Struktura tych logiów ma pewną logikę. Pierwsze słowo jest zasadnicze i podaje podstawowy warunek pójścia za Jezusem. Trzy następne uzasadniają twierdzenie podstawowe, co wynika nie tylko z treści, ale także z formy (*gar* – „albowiem”). Ostatni logion wprowadzie kończy zestaw słów Jezusa, lecz jest z nimi ściśle związany (w. 27), podczas gdy w Mk 9,1 wprowadza on narrację o przemienieniu Pańskim.

<sup>23</sup> Potem zwrócił się do wszystkich: «Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, weźmie krzyż swój co dzień na siebie i niech Mi towarzyszy.

<sup>24</sup> Kto bowiem pragnie ocalić swe życie, straci je. A kto straci swe życie ze względu na Mnie, ten je ocali.

<sup>25</sup> Cóż pomoże człowiekowi, jeśli nawet cały świat zdobędzie, a siebie samego zatraci albo szkodę poniesie?

23 – Mt 10,38; Łk 14,27; J 12,26

24 – Mt 10,38; Łk 17,33; J 12,25

23 Pójście za Jezusem Łukasz rozumie jako całkowite związanie się z Chrystusem na co dzień. Skoro jednak Jezus także „idzie”, a celem Jego „drogi” jest męka i śmierć, to do istoty „pójścia za Jezusem” należy także obranie drogi Mistrza. U podstaw tej decyzji stoi „zaparcie się samego siebie”. Bez tego postanowienia uczeń nie będzie w stanie spełnić drugiego warunku, tj. niesienia własnego krzyża w swoim życiu, na wzór Jezusa. Mk 8,34, opuszczający Łukaszowe *kath'hēmeran* – „co dzień” – widzi pójście za Jezusem w świetle drogi krzyżowej. Łukasz, jakby łagodząc ideologię męczeńską ucznia, nawołuje do bardziej cierpliwego i mężnego znoszenia wszelkich udręk i trudów dnia, łącznie z prześladowaniem, w swoim własnym życiu chrześcijańskim i w społeczności kościelnej.

24-25 W stosunku do Mk 8,34 n. można w Łk zauważyć trzy zmiany. Zastępuje on bowiem Markowe *psyche* – „życie” – przez zaimek („siebie” – *heauton*, w. 25). Łukasz także opuszcza zwrot „ze względu na Ewangelię” (Mk 8,35). Istotna treść logionu została jednak zachowana. Jest ona wyrażona pozytywnie i negatywnie. Pójście za Jezusem i niesienie krzyża prowadzi do zachowania życia, jeśli się je „straci” z powodu Jezusa. Męczeństwo więc daje „życie”. Trzecią zmianę zauważa się w sformułowaniu w. 25. Mk 8,36 w centrum wypowiedzi stawia życie człowieka, Łk 9,25 zaś chciwość człowieka, który choć pragnie wszystko osiągnąć („cały świat”), nic nie uzyska. Jest to więc ostrzeżenie przed przedkładaniem dóbr tego świata nad dobra Boże (por. Łk 12,16-21).

<sup>26</sup> A kto się mnie wstydzi i moich słów, tego też Syn Człowieczy będzie się wstydził, gdy przyjdzie w chwale swojej, Ojca i świętych aniołów.

<sup>27</sup> Mówię wam: zaprawdę niektórzy z tych tu obecnych nie ujrzą śmierci, zanim nie zobaczą królestwa Bożego».

26 – Mt 10,33; Łk 12,9

26 Pójście za Jezusem wszakże nie będzie sprawą tylko prywatną. Stąd nie tylko potrzebne jest męstwo i jednoznaczna decyzja co do niesienia krzyża, lecz także publiczne wyznanie wiary. Wyznanie lub zaparcie się Jezusa i Jego nauki („moje słowa”) pociąga za sobą poważne konsekwencje. Odpowiednio do postawy ucznia, „Syn Człowieczy” ustosunkuje się do niego przy swojej paruzji. Właściwie mamy tu do czynienia z ostrzeżeniem, w którym wprawdzie nie nastąpiła bezpośrednia identyfikacja Jezusa z „Synem Człowieczym”, ale opis paruzyjny i ścisła łączność drugiej części logionu z pierwszą wyklucza wszelką wątpliwość, że Jezus myśli o sobie (por. Mt 10,33Q). Mk 8,38 rozwinął myśl o tych, którzy mogą się stać przyczyną tchórzliwej postawy ucznia: złowrogie „pokolenie cudzołożne i grzeszne” (por. także Łk 12,9).

27 Interpretacja tego wiersza sprawia nieco trudności. Wskazują na to choćby różne propozycje.

1. Jedni uważają, że Jezus myślał o początku ewangelizacji, zainicjowanej przez zesłanie Ducha Świętego w Zielone Świąta. Owi *tines* – „niektórzy” – uczniowie mogli nie dożyć tej radosnej chwili. Inną sprawą jest, czy nadejście królestwa Bożego można identyfikować z początkiem Kościoła.

2. Jezus, myśląc o swojej śmierci, równocześnie pragnął zaznaczyć, że uczniowie nie umrą razem z nim, lecz jako świadkowie tajemnic paschalnych będą światu głosić Ewangelię o królestwie Bożym. Rodzi się jednak pytanie, w jakim stopniu łączyć ewangelizację-misję z „eschatologicznym” nadejściem królestwa Bożego, gdyż o takie tu chodzi. Uczniowie faktycznie już raz „ujrzeli” królestwo Boże, które przyszło z Jezusem.

3. Niektórzy komentatorzy wskazują na ścisłą łączność opisu przemienienia Pańskiego z logionem o „zobaczeniu królestwa Boże-

go” (którego to związku brak w Mt i Mk), gdyż Łukasz wyraźnie zaznacza: „po tych słowach”. W takim wypadku chodziłoby o trzech świadków przemienienia Jezusa, którzy przeżyli chwałę eschatologicznego królestwa Bożego, będąc świadkami uwielbionego Chrystusa.

4. Skoro jednak przemienienie Jezusa było antycypacją Jego chwały, związanej z pokonaniem śmierci, i chwalebного zmartwychwstania, ograniczenie do trzech apostołów – świadków przemienienia Pańskiego – nie jest konieczne. Wydaje się, że etapem szczytowym królestwa Bożego, które przyszło z Jezusem, jest właściwie Pascha. Może to także ma na uwadze zwrot Mk 9,1: „królestwo Boże przychodzące w mocy”.

Obecnie królestwo Boże realizuje się w Kościele i poprzez Kościół, w mocy Ducha Świętego. Możemy w tej realizacji partycypować jako członkowie eklezjalnego ciała Chrystusa, ale pod jednym warunkiem – że paranezę krzyżową, wygłoszoną przez Jezusa ongiś uczniom, potraktujemy serio i dołożymy wszelkich starań, aby się stać gorliwymi naśladowcami Jezusa, odważnie przyznając się do Niego i do Jego Ewangelii.

**Przemienienie Jezusa: 9,28-35 (Mk 9,2-8; Mt 17,1-8).** Mimo wielkich podobieństw do Markowego opisu przemienienia Pańskiego rodzi się pytanie, czy Łukasz nie korzystał z jeszcze innego źródła, może nawet spisane. W odróżnieniu bowiem od Marka opis Łukasza zawiera odpowiedź samego Ojca na wyznanie Piotra, które nie otrzymało nagany, jak w Mk 8,30 – wręcz odwrotnie. Stanowiło ono podstawę do zaproszenia Piotra do pójścia śladami Jezusa w niesieniu krzyża. Przemienienie kończy opis pierwszego etapu ziemskiej działalności Jezusa i stanowi jego punkt kulminacyjny, dając odpowiedź na to, kim jest Jezus. Równocześnie jednak przygotowuje czytelnika na drugą część, która kończy się śmiercią Jezusa w Jerozolimie (w. 31.44). Opis Łukasza cechuje język bardziej biblijny niż u Marka. Opuszcza Markowe „nagle” – „natychmiast” (Mk 9,8.20), powtarza zaś aż trzykrotnie biblijne sformułowanie „i stało się” (*kai egeneto*), które wprowadza całość opisu (w. 28). W następnym wierszu sygnalizuje rozpoczęcie istotnego dla opisu wydarzenia, a kończy je w w. 33. Znów w w. 30 zwrot „a oto” wprowadza w scenerię dwóch mężów z nieba. Do stylu biblijnego trzeba także zaliczyć formę czasu teraźniejszego w w. 33, bardzo podkreślając aktualny stan zachwytu świadków ziemskich; ich rzecznikiem staje się Piotr, ten, który poprzednio wyznał Jezusa jako Mesjasza.

<sup>28</sup> Mniej więcej osiem dni po tych słowach wziął ze sobą Piotra, Jana i Jakuba i wszedł na górę, aby się modlić.

<sup>29</sup> A gdy się modlił, odmienił się wygląd Jego oblicza i szaty Jego stały się lśniaco białe.

<sup>30</sup> A oto dwóch mężów rozmawiało z Nim. Byli to Mojżesz i Eliasz.

28 – Łk 8,51

29 – Łk 3,21

30 – Łk 24,4; Dz 1,10

Uderzające jest również to, że Łukasz inaczej datuje wydarzenie przemienienia niż Marek: po ośmiu dniach od pierwszej zapowiedzi męki, a nie po sześciu. Z w. 37, który wprowadza następną narrację o „niepojętności uczniów” (9,37-50), wynikałoby, że przemienienie miało miejsce późnym wieczorem, co również podkreśla zamiar Piotra rozbicia namiotów (w. 33) i senność uczniów (w. 32). Dwukrotnie jest mowa o modlitwie Jezusa „na górze” (por. 6,12). Mk 9,2 mówi o „wysokiej górze”. Wziąwszy pod uwagę fakt, że są w w. 31-33, a nie znajdują się w Mk, nie jest wykluczone, że Łukasz miał dla swojego opisu jeszcze inne podstawy, jak już wspomniano.

**28** Po określeniu czasu wydarzenia Łukasz podaje imiona trzech uczniów Jezusa, jedynych świadków wydarzenia „na górze”. Piotr jest zawsze na pierwszym miejscu, ilekroć Nowy Testament wymienia katalogi apostołów – tutaj także Jakuba i Jana. Oni to są naczynymi świadkami przemienienia (por. Pwt 19,15; 2 P 1,16). Góra w Biblii często bywała miejscem modlitwy charyzmatyków Starego Testamentu. Podobnie jak Mojżesz ze swoimi towarzyszami wszedł na górę, aby doświadczyć bliskości Boga (por. Wj 24,9-11), tak też udał się na nią Jezus, aby w modlitwie przygotować się na drogę do Jerozolimy.

**29** W czasie modlitwy twarz Jezusa się zmieniła (podobnie Mt 17,2). Promieniejąca biel Jego szaty (por. Da 12,3) wskazuje na Jego boskość, która dla oka ludzkiego w taki sposób ujawnia się na zewnątrz. Mojżesz przy teofanii nie mógł ujrzeć „oblicza” Boga (por. Wj 33,18-23). Trzej zaś wybrani uczniowie Jezusa zobaczyli chwałę uwielbionego Jezusa.

**30-31** Mojżesz i Eliasz ukazali się „w chwale”, co referuje tylko Łukasz, łącznie z ich rozmową o śmierci Jezusa w Jerozolimie. Moj-



<sup>31</sup> Ukazali się oni w chwale i rozmawiali o Jego odejściu, którego miał dopełnić w Jerozolimie.

<sup>32</sup> Piotra zaś i jego towarzyszy zmógł sen. Przebudziwszy się, ujrzeli Jego chwałę i obu mężów, którzy przy Nim stali.

<sup>33</sup> Gdy oni się z Nim rozstawali, Piotr rzekł do Jezusa: «Nauczycielu, dobrze nam tu być. Rozbijmy trzy namioty, jeden dla Ciebie, jeden dla Mojżesza i jeden dla Eliasza». Nie wiedział właściwie, co mówi.

żesz ma u Łukasza pierwszeństwo przed Eliaszem i występuje w tej Ewangelii jako zwiastun Bożej nauki (por. Łk 5,14; 16,29.31; 20,28) i jako prorok, który wskazuje na zbawcze dzieło Jezusa (por. Łk 24,27). O działalności proroka Eliasza Jezus mówił w kazaniu w Nazarecie (por. Łk 4,25-26). „Koniec” Jezusa, o którym te czołowe postacie Starego Testamentu wspominają, odpowiada jego „ingresowi” podczas chrztu w Jordanie (Dz 13,24; por. 1,21 n.) i jednoznacznie oznacza Jego śmierć na krzyżu. Owszem, tajemnicą jest mesjańskość Jezusa, która dopiero ma być ujawniona poprzez zmartwychwstanie. Dla Łukasza także tajemnicą jest „wydanie Syna Człowieczego w ręce ludzi” (Łk 9,44 por. także 18,39). Łukasz mówi tu tylko o męce, pomijając zapowiedzi zmartwychwstania zawarte w Mk 9,31. Co więcej, Łukasz w kilku miejscach uzupełnia paralelny tekst Marka motywem męki Jezusa (Łk 9,51; 12,49 n.; 13,13-35; 17,25; 22,15.37). Odnosi się wrażenie, że Łukasz traktuje śmierć i zmartwychwstanie jako jedno wydarzenie (Łk 24,7.20.25-27.46 n.; por. Dz 3,13-15). Śmierć Jezusa jest przejściem do chwały (Łk 24,26; por. Dz 14,22). Można tu ujrzyć podobieństwo z paschalną koncepcją Jana, z tą jednak różnicą, że Jan kładzie mocniejszy akcent na „wywyższenie” Jezusa już na krzyżu. Nie bez znaczenia dla Łukasza jest podkreślenie Jerozolimy jako miejsca wydarzeń paschalnych. Tam się wszystko „wypełni” (w. 31). Śmierć Jezusa w Jerozolimie jest więc przewidziana w Bożej ekonomii zbawienia.

32-33 Mk nie wspomina o zaścięciu trzech apostołów. Modlitwa Jezusa i sen apostołów przywołują scenę w Ogrójcu. Mk 14,40 i Mt 26,43 mówią, w związku z Ogrodem Oliwnym, tylko o „ociężałości oczu”, natomiast Łk 22,45 o śnie, podobnie jak przy przemienieniu. Wśród starożytnych istniało przekonanie, że świat tajemnic, a więc

<sup>34</sup> Gdy jeszcze to mówił, powstał obłok i osłonił ich. Przelękli się, gdy tamci weszli w obłok.

także sfera ponadnaturalna, otwiera się człowiekowi właśnie we śnie. W Biblii objawienia dokonują się czasem we śnie, wystarczy choćby wspomnieć o Józefie, który we śnie otrzymuje polecenia Boże odnośnie do Maryi (Mt 1,20 n.). Tu jednak jest inaczej. Dopiero gdy apostołowie się obudzili, ujrzeni „chwałę” Jezusa. Odnosi się wrażenie, że przespali zapowiedź śmierci Jezusa w Jerozolimie. Natomiast ukazanie się Jezusa w glorii nawiązuje do poprzednich stwierdzeń w. 29 o odmianie twarzy Jezusa i olśniewającej bieli szacie. Mk 9,2, aby podkreślić nadzwyczajność tej bieli, dodaje, że żaden folusznik na ziemi nie potrafiłby takiej wydobyć, wskazując w ten sposób dodatkowo na nadprzyrodzony charakter przemienienia. Łukasz użył nawet mocniejszego sformułowania – o całkowitej przemianie twarzy Jezusa (por. Wj 34). W późniejszym judaizmie łączono przemianę sprawiedliwego z nadziemskim blaskiem w czasach ostatecznych (ApBasyr 51,3-5; por. Mk 12,25; 1 Kor 15,51 n.). Św. Paweł już obecne życie wierzącego widzi w takim świetle (1 Tes 2,12; 2 Kor 3,18; inaczej jednak Flp 3,21). Nadto biel jest cechą blasku aniołów (Mk 16,5; por. także opis Syna Człowieczego w Ap 1,13-15 na podstawie Dn 7,9.13). Włożenie zaś nowej lub białej szaty symbolizuje życie po powszechnym zmartwychwstaniu (HenEt 62,15 n.; HenSłów 22,8; Ap 3,4; 7,9; por. 4,4; 1 Kor 15,43.49.51-53).

W jaśniejącym blasku pojawili się również Mojżesz i Eliasz. W Mk 9,4 brak tej wzmianki. Wprawdzie Łukasz już nie powtarza w w. 32b poprzedniej charakterystyki dotyczącej „obydwóch mężów”, ale można się domyślić, że stan ich egzaltacji trwa aż do momentu ich „odejścia”. W swojej naiwności Piotr pragnie powstrzymać ich odejście oraz przedłużyć wyjątkowość niebiańskiego przeżycia. Dlatego pragnie dla Jezusa i dwóch mężów z nieba rozbić namioty. Namiot w czasie wędrówki Izraela był miejscem obecności Boga (por. Wj 40,34-38). Obecnie sam Jezus jest miejscem, w którym mieszka Bóg, co sam Ojciec wyraźnie zadeklaruje (w. 55 b). Tu został wymieniony tylko Piotr. Dwaj inni uczniowie „byli z nim”. Może dlatego ta wzmianka, że to on mówi.

34-35 Obłok, który się zjawił i osłonił mężów z nieba, był znakiem obecności Boga w czasie wędrówki Izraela po pustyni (por. Wj

<sup>35</sup> Z obłoku zaś odezwał się głos: «Ten jest Syn mój, wybrany, Jego słuchajcie».

<sup>36</sup> Gdy ten głos się odezwał, Jezus był już tylko sam. Oni zaś zachowali milczenie i nikomu nie mówili nic o tym, co widzieli.

35 – J 1,34

36 – Łk 9,21

33,9-10; 40,38) oraz Jego zamieszkiwania w świątyni jerozolimskiej (por. 1 Krl 8,11), a w czasach eschatycznych – Jego chwały (2 Mch 2,8). Lęk i przerażenie jest reakcją człowieka, który spotyka się ze zjawiskami nadprzyrodzonymi, zwłaszcza gdy dotyczą go w sposób bezpośredni. Można śmiało powiedzieć, że mamy przed sobą typowy opis epifanii. Dochodzi do tego element „głosu z nieba”. Wprawdzie nie ma wyraźnej mowy o tym, kto się odzywa z obłoku do zebranych uczniów, ale z treści wynika jednoznacznie, że jest nim Bóg Ojciec. Podobnie jak przy chrzcie Jezusa w Jordanie, odsłania On istotę osoby Jezusa, ale także, w sposób pośredni, Jego misję zbawczą. Jezus jest więc Synem Bożym, i to „wybrany”. W Iz 42,1 czytamy o „Słudze Jahwe”. Określenie posłannictwa Syna Bożego zawiera się w napomnieniu danym uczniom: „Jego słuchajcie”. Podczas gdy w czasie chrztu „głos z nieba” zwrócił się bezpośrednio do Jezusa: „Ty jesteś moim Synem umiłowanym” (*ho agapetos* – a nie, jak w naszym tekście, *eklelegmetos*), obecna epifania jest przeznaczona dla trzech uczniów. W czasie chrztu do pierwszej części deklaracji synostwa Bożego Jezusa doszła druga, dotycząca samego Jezusa: „W Tobie mam upodobanie” (Łk 3,22). W naszym wypadku druga część dotyczy uczniów: „Jego słuchajcie” (por. Pwt 18,15 oraz Łk 4,24; 6,47; 8,4-21). W ten sposób pośrednio zostało przez „głos Boży” zaaprobowane wyznanie przez Piotra Jezusa jako Mesjasza (por. Łk 9,21).

36 Nie spotykamy się z nakazem milczenia o tym, co się wydarzyło, jak w Mk 9,9. Uczniowie po prostu milczeli. W Łukaszej wizji dopiero Zielone Świąta zakończyły okres milczenia, a według Marka – zmartwychwstanie Jezusa. Właściwie nie ma tu wielkiej różnicy koncepcyjnej, gdyż pełne zrozumienie tajemnicy mesjańskiej i synostwa Bożego Jezusa Chrystusa stało się możliwe dopiero po Jego śmierci i zmartwychwstaniu.

<sup>37</sup> Nazajutrz, gdy schodzili z góry, wyszedł Mu naprzeciw wielki tłum.

Przemienienie Pańskie poucza nas, że Boże sprawy przeżywać można tylko w łączności Chrystusem. Im bardziej będziemy związani z „wybranym Synem Bożym”, tym bliżej będziemy Boga i lepiej zrozumiemy Jego plany, a głównie to, że do chwały dochodzi się poprzez cierpienia na wzór Jezusa, który nas uczynił, w swoim Kościele, swoimi uczniami.

**Uzdrowienie epileptyka: 9,37-43a (Mt 17,14-18; Mk 9,14-29).** W zasadzie Łukasz wzoruje się na Mk 9,14-29, jednakże przeważnie go skraca. Opuszcza więc Mk 9,15n. 21-25a. 25c-29. Jest to nieco więcej niż połowa. W pierwszym wierszu (w. 37), czyli we wprowadzeniu do perykopy, łączy Mk 9,9 i 9,14, ale już nie uwzględnia Mk 9,10-13. Trudno dokładnie wyjaśnić, jakie motywy przyświecały Łukaszowi przy tak poważnych skrótach swojego źródła. Powołanie się na inne jeszcze źródło niż Marka, niezależnie od tego, że jest czystą hipotezą, właściwie nie daje na powyższe pytanie żadnej odpowiedzi. Podobieństwa naszego tekstu do Mt można wyjaśnić hipotezą dwóch źródeł. Mt korzystał z Mk. Trzeba po prostu spojrzeć na treść wierszy opuszczonych z Mk przez Łukasza. Jest to wyeksponowana dysputa pomiędzy uczniami a uczonymi w Piśmie na temat egzorcyzmów (Mk 9,14-16.28n.), a nadto szczegóły o samym chorym i jego uzdrowieniu (9,21n.26n.). Widocznie te sprawy nie interesowały Łukasza, pragnie on bowiem pokazać niemoc uczniów i absolutną władzę Jezusa nad demonami. Wydaje się także, że te dwie zasadnicze myśli podyktowały Łukaszowi dwuczęściową strukturę narracji: wstęp (w. 37), część pierwsza (w. 38-40), część druga (w. 41-42), zakończenie (w. 43a).

37 Poprzez podanie czasu („następnego dnia”) Łukasz wiąże opowiadanie o uzdrowieniu epileptyka z poprzednim fragmentem. Z tego jednak jeszcze nie wynika, że „przemienienie” miało miejsce w nocy, raczej wieczorem. Zejście z góry może mieć także znaczenie symboliczne. Jezus uwielbiony na górze wraca do szarej rzeczywistości, pełnej nędzy ludzkiej, a także chwiejnej wiary uczniów. Jezus schodzi z góry, tłum zaś z dołu wybiega mu naprzeciw. Można się tylko domyślić, że ich cel jest podobny jak przy innych spotkaniach z Jezusem, ufają bowiem w Jego moc zbawczą.

<sup>38</sup> Naraz jakiś człowiek z tłumu krzyknął: «Nauczycielu, błagam Cię. Spójrz na mego syna, jest to bowiem mój jedyny syn».

<sup>39</sup> Oto duch go porывa, tak że nagle krzyczy, i szarpie nim tak, że się pieni, i tylko z trudem odchodzi od niego, męcząc go.

<sup>40</sup> Błagałem już uczniów Twoich, aby go wypędzili, ale nie dali sobie rady».

<sup>41</sup> Na to Jezus rzekł: «O, plemię niewierzące i przewrotne! Jak długo mam być z wami i was znosić? Przyrowadź tu swego syna».

41 – Dz 2,40

38-39 Z tłumu ktoś woła głośno do Jezusa. Okazuje się, że ten człowiek to ojciec jedynego syna, który wykazuje wszystkie objawy ciężkiej epilepsji. Duch, który opętał chłopca, nie ma żadnych określeń. Miały je jednak duchy, które opętały Gerazeńczyka („złe duchy”: 8,27; „duch nieczysty” w wypadku opętanego w Kafarnaum: 4,33, i „zły duch”: 4,35). Trudno określić, jaki tu miałby tytuł konwencjonalny. Motyw jedynego syna lub jedynej córki, charakterystyczny dla Łukasza (por. 7,12; 8,42), ma jeszcze bardziej podkreślić miłosierną postawę Jezusa, który rozumie rozpacz ojca. Marek nie mówi o „jedynym” synu ani nie opisuje tak dokładnie jak Łukasz objawów choroby.

40-41 O niemocy uczniów Jezusa, których ojciec prosił o pomoc, jest mowa jakby na marginesie. Uzasadnia to jednak słowa Jezusa o niewierze. Motyw „przewrotnego plemienia” zostaje później podjęty w związku z żądaniem znaków (por. Łk 11,29). Mimo że w obecnym kontekście słowa Jezusa mogą się wydawać dziwne, są raczej autentyczne, gdyż występują dokładnie także w Mk i w Mt. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę fakt, że poprzednio (Łk 9,1) uczniowie otrzymali władzę wypędzenia demonów, w niemocy uczniów można ujrzeć pewną „przewrotność”, gdyż zamiast walczyć ze złem i je pokonać, są wobec niego bezradni. Uczniowie są tu podobni do Izraela, który otrzymawszy przywileje i łaski, zatwardził swoje serce wobec ofert zbawczych Boga (por. Pwt 32,5.20; Lb 14,27; Iz 65,2). Przez

<sup>42</sup> Gdy ten się zbliżał, zły duch porwał go i zaczął nim szarpać. Wtedy Jezus zgromił ducha nieczystego, uzdrowił chłopca i oddał go ojcu.

42 – Łk 7,15

pytanie retoryczne, jak długo jeszcze Jezus ma „znosić” uczniów, ich niewiarę i zatwardziałość, przebija ogromna troska o ich los. Tragizm uczniów osiągnie swój punkt kulminacyjny na Golgocie. Tam jednak Jezus, jako „cierpiący Sługa Boży”, zmaszał wszelkie winy, aby zarówno Izrael, jak i uczniowie, patrząc na znak krzyża, mogli także powstać (por. proroctwo Symeona: Łk 2,34). Po tych słowach Jezus wraca do konkretnej sytuacji i każe ojcu przyprowadzić syna.

42 Demon, przewidując, co się będzie działo, resztkami sił pragnie przeszkodzić uzdrowieniu. Stąd ta szarpanina. Jednakże na skutek stanowczej groźby Jezusa następuje uzdrowienie. Treść groźby (*epetimēsen*, aor. od *epitimaō* – „grozić, wyzywać”) nie została wprawdzie podana, można się jednak domyślić, że była związana z rozkazem opuszczenia demona. Łukasz, podobnie jak Mateusz, stwierdza w dalszym ciągu narracji fakt uzdrowienia, opuszczając dialog Jezusa z ojcem, pełnym wiary w Jego Bożą moc. Marek również podaje treść rozkazu Jezusa, z której wynika całkowite uzdrowienie epileptyka: „[...] i nie wracaj już [chodzi o ducha nieczystego] do niego [chodzi o chorego]” (Mk 9,25). Wiersz 45a stanowi zakończenie narracji. Podobnie jak przy innych uzdrowieniach, następuje „aklamacja chóralna” (*Chorschluss*). *Novum* stanowi w niej podziw ludu dla „majestatu Boga”. Grecki rzeczownik *megaleiotē* występuje w NT jeszcze tylko w Dz 19,27, w odniesieniu do Artemidy, oraz w 2 P 1,16 – do Chrystusa. W Jezusie objawia się „wielkość” Boga.

Może zastanawiać, dlaczego Łukasz opuścił tak piękny dialog o wierze między Jezusem a ojcem epileptyka (Mk 9,21-25). Mógł przecież pokazać, że nie wszystkich w Izraelu można zaliczyć do „przewrotnego plemienia”. Zważywszy jednak na to, że przez tę perykopę oraz jej bliższy i dalszy kontekst przebija myśl, iż tylko w łączności z Jezusem można być silnym i stawić czoło złu, rozumiemy, że Łukasz pragnie czytelnikowi (a więc i nam) pokazać niedomagania w wierze w Jezusa i zachęcić do ufności w Jego Boską moc, która potrafi i nas uleczyć z naszych wątpliwości, słabości i tchórzostwa.

<sup>43</sup> Wszyscy zaś zdumiewali się wielkością Boga. Gdy tak podziwiali Jego czyny, rzekł do uczniów:

<sup>44</sup> «Zapamiętajcie dobrze, co Wam teraz powiem: Syn Człowieczy będzie wydany w ręce ludzi».

44 – Łk 9,22

**Dalsza zapowiedź męki: 9,43b-45 (Mk 9,30-32; Mt 17,22-23).** Odróżniając wyraźne zapowiedzi męki Jezusa od pośrednich lub domyślnych, bezpośrednią zapowiedź zawartą w tym fragmencie trzeba potraktować jako dalszą. Jakkolwiek jest to już druga zapowiedź, ale nie jak w Mk 9,31 stojąca pośrodku trzech, następują po niej jeszcze cztery inne (Łk 12,49n; 13,31-33; 17,25; 18,31-34). Z trzecią zapowiedzią Mk (10,32-34) koresponduje przedostatnia w Łk, w której ewangelista jeszcze raz powie, identycznie jak 9,45, że uczniowie nie zrozumieli słów Jezusa o Jego wydaniu w ręce ludzi (10,34). W kontekście poprzedniej perykopy, do której nasz fragment wyraźnie nawiązuje, przez wiersze 43b-44 Łukasz chce powiedzieć, że Ten, który wszystkim dobrze czynił i którego „wszyscy podziwiali”, zostanie wydany w ich ręce.

**43b-44a** Niektórzy komentatorzy łączą ten fragment ściśle z poprzednim, a nawet z następnymi (9,46-48). Jest w tym pewna racja, ale bardziej zewnętrzna, literacka niż ideowa i treściowa, gdyż da się w każdej perykopie ujrzeć i określić własną tematykę. Nadto w aspekcie literacko-gatunkowym raz mamy do czynienia z narracją egzorcyzmu, drugi raz z wyraźną zapowiedzią męki, a w tzw. sporze o pierwszeństwo – z paradygmatem metaforycznym. Owszem, wszystkie trzy narracje adresowane są do uczniów. Takie stwierdzenie wprowadza właśnie następne słowa Jezusa, że trzeba je sobie wziąć do serca i dobrze zapamiętać (w. 44a). Taką treść sugeruje dosłowny tekst grecki: „Włóżcie sobie do uszu waszych (*eis ta hōta hymōn*) te oto słowa (*tous logous toutous*)”. Po wydarzeniach wielkanocnych trzeba będzie je sobie przypomnieć (24,7 n.). Chrystus zmartwychwstały zwróci się do uczniów z wymówką, że nie wyczytali w proroczych zapowiedziach ST, iż Mesjasz musiał to wycierpieć, aby wejść do chwały (24,26).

**44b** Sama zapowiedź męki jest przedstawiona skrótowo, w porównaniu z Mk 9,31b.c, brak bowiem elementu śmierci i zmartwych-

<sup>45</sup> Oni jednak nie zrozumieli tego, co powiedział. Było to zakryte przed nimi i nie pojęli tych słów, lecz bali się Go pytać o ich znaczenie.

45 – Mk 4,13

wstania (podobnie w Łk 17,25). W ten sposób Łukasz koncentruje się wokół konieczności cierpienia Jezusa, a tego właśnie uczniowie pojąć nie mogą. Już raz Łukasz użył czasownika *mellō* przy okazji rozmowy Mojżesza i Eliasza w czasie przemienienia „o Jego odejściu, które na pewno miało dokonać się w Jerozolimie” (9,31). W tym nieuniknionym (na pewno) wydaniu „Syna Człowieczego” – „ludziom” (wyrażna antytetyczna gra słów) objawia się jednak postanowienie Boże. Tak musi się stać, że „Święty i Sprawiedliwy” (Dz 3,14) będzie wydany w ręce grzeszników (Łk 24,7). Czasownik *paradidosthai* występuje tu w formie inf. passivi od *paradidōmi* (tzw. *passivum divinum*), co dodatkowo podkreśla wypełnienie się planów Bożych. Niemniej jednak za losy Jezusa odpowiedzialność biorą „ludzie”. Łukasz na pewno tak myśli, co uwydatnił w Dz szczególnie w mowach Piotra przez tzw. formułę kontrastową: „Wyście Go ukrzyżowali – Bóg wskrzesił Go z martwych” (Dz 1,23 n.; 3,15; 4,10; 7,52).

<sup>45</sup> Niepojętność uczniów odnosi się do słów Jezusa, czyli do ich treści, a jest nią tajemnica cierpienia. Jednakże „sens” tych słów Bóg na razie ukrył przed uczniami, tak że ich nie pojęli. Brak tego szczegółu w Mk 9,32, który ogranicza się do stwierdzenia, że „mowy” (*rēma*) Jezusa nie zrozumieli (podobnie jak Łukasz *ēgnooun*, impf. od *agnoeō*).

Jeżeli zapowiedzi męki Jezusa będziemy rozpatrywali w świetle logiów o pójściu za Nim (por. Łk 9,22-26), to wynika z nich, że los Jezusa czeka także Jego ucznia. Uczniowie jednak „bali się Go o to pytać”. Czy jednak na tchórzostwie polega naśladowanie Jezusa? Owszem, bez Jezusa będzie i nam dzisiaj ciężko być Jego uczniami. Razem z Nim (*syn autō*) jednak przyjdzie nam to łatwiej.

**Spór uczniów o pierwszeństwo: 9,46-48 (Mk 9,33-37; Mt 18, 1-5).** U podstaw tej narracji stoi Mk 9,33-37, który złączył dwie tradycje w jedną całość (9,33-35: spór uczniów i pouczenie Jezusa; 9,36-37: metafora dziecka i pouczenie). Łukasz skraca pierwszą



<sup>46</sup> Rozmyślali zaś nad tym, kto z nich jest największy.

<sup>47</sup> Jezus, poznawszy myśli ich serca, wziął dziecko, postawił je przy sobie

część Mk, a zasadnicze pouczenie o „wielkości” z końca jego pierwszej części przełożył na koniec całej narracji. Niezrozumienie istoty Jezusowego posłannictwa, do którego należy konieczność męki, wywołuje takie reakcje, o których tekst mówi: żądzą wielkości, znaczenia i władzy.

46 Podczas gdy Mk 9,33 wprowadza całość przez trzy elementy (miejsce, dom, pytanie Jezusa), Łk to wszystko opuszcza, dochodząc od razu do sedna zagadnienia. Mt 18,1 pytanie to wiąże z „królestwem niebieskim”. Wielkość bowiem powiązana jest z władzą. Uczniowie jednak nie pojęli, że panowanie Boga nie jest porównywalne z panowaniem ludzi. U podstaw tego nieporozumienia stoi niezrozumienie „słów” Jezusa o konieczności Jego męki.

47 Jezus nie pyta uczniów, o czym dyskutowali (tak Mk 9,33b), wie to bowiem (dosł. „widzi” – *eidōs*, part. aor. od *horaō*), ponieważ przeniknął ich zamysły (por. także Łk 5,22; 6,8). Następują właściwie dwie odpowiedzi. Pierwsza wyraża się przez podwójny, znakowy gest: „Wziął dziecko”. Czasownik *epilambanein*, użyty tutaj w aoryście, oznacza „przyjęcie – ogarnięcie” (por. J 1, 19,26). Drugi znak jakby uzupełnia pierwszy. Jezus postawił dziecko obok siebie. Być obok gospodarza, tuż przy nim, oznacza w Biblii zajęcie miejsca honorowego (por. Ps 110 o siedzeniu po prawicy), czyli podkreśla wielkość i godność gościa. Mk 9,36 myśl tę wyraził inaczej: Jezus stawia dziecko pośród uczniów i obejmuje je ramionami. Tu gest objęcia zastępuje poniekąd „bycie obok” osoby pierwszoplanowej. Druga odpowiedź jest już werbalna i nawiązuje do poprzednich dwóch gestów. Tak jak Jezus przyjął dziecko (*paidion* – maleństwo przy matce), tak poleca je przyjąć uczniom. Przyjęcie dziecka w imię Jezusa równa się przyjęciu samego Jezusa. Przyjmując zaś Jezusa, przyjmujemy także Ojca. Potrójne *dechomai* nie jest silniejsze niż poprzednie *epilambanein*, ale pomija gest materialnego wzięcia, wskazując już na przyjęcie egzystencjalne. Przywołanie na pamięć zadania, które zlecił Ojciec Jezusowi, określa czasownik *apostellō* – „posłać”. Jezus stawia więc całość pouczenia pod hasłem swej zbawczej misji. „Wielkość” w obliczu Boga to uważanie samego siebie za „najmniejszego”. To

<sup>48</sup> i rzekł do nich: «Kto przyjmuje takie dziecko w imię Moje, Mnie przyjmuje. A kto Mnie przyjmuje, przyjmuje Tego, który Mnie posłał. Albowiem kto jest najmniejszy spośród was wszystkich, ten jest wielki».

48 – Łk 14,11

właśnie mają znaczyć słowa zawarte w w. 48d, nawiązujące bezpośrednio do poprzedniej czynności symbolicznej.

Judaizm często identyfikował osobę delegowaną z osobą delegującą (zob. Billerbeck I, 590; II 167). W NT zwłaszcza św. Paweł, jako „apostoł” (*apostellō*), czuł się powołany przez Boga i Jezusa Chrystusa i dlatego „Ewangelię Bożą” nazywał także „swoją Ewangelią”.

Nasz tekst ukierunkowany jest chrystocentrycznie. W Jezusie przyjmuje się Ojca, a w dziecku, małym, bezradnym, skazanym na pomoc, nic nieznaczącym – Jezusa. Boże posłannictwo Jezusa jest innej kategorii niż ludzkie myślenie o wielkich delegacjach, które załatwiają wielkie sprawy tego świata: wejście do Unii Europejskiej, budżet państwa i tysiące innych. Delegat Chrystusa musi być „mały”. Nigdzie św. Paweł nie nazwał się „przełożonym” (*archeōn*), ale niewolnikiem, sługą (*doulos*), więźniem Chrystusa (*desmos*), bratem (*adelphos*) całej społeczności chrześcijańskiej. „Syn Człowieczy” zaś przyszedł, aby „służyć”. Nie „wielkość” jest cechą i istotą Kościoła Chrystusowego, lecz małość, „niskość służebnicy Pańskiej” Maryi, Matki Kościoła.

**Obcy egzorcysta: 9,49-50 (Mk 9,33-41; Mt 18,1-5).** Podobnie jak źródłem poprzedniej perykopy był Marek, tak i narracji o obcym egzorcysty, z tym że Łukasz ponownie skraca Marka, opuszczając ostatni wiersz (Mk 9,41), oraz w. 39b, pomijając Mk 9,41-10,12. Łukasz dopiero w 18,15-17 wraca do ciągu Markowego (Mk 10,13-16). Mk 9,42-50 odstępuje od tematyki pouczeń dla uczniów na korzyść nauki (ogólnej) o zgorszeniu.

Być może, Łukasz był mniej zainteresowany tym tematem, a przede wszystkim przerywał ciąg pouczeń Jezusa przeznaczonych dla uczniów, który znajdzie kontynuację w „drodze do Jerozolimy” (Łk 9,51-19,27).

<sup>49</sup> Wtedy odezwał się Jan: «Nauczycielu, spotkalśmy kogoś, kto w Twoje imię wyrzucał demony. Zakazaliśmy mu, bo nie chodzi z nami».

<sup>50</sup> Jezus mu tak odpowiedział: «Nie zabraniajcie. Kto bowiem nie jest przeciw wam, ten jest z wami».

49 – Dz 3,16

49 Tylko raz w Łukaszczej Ewangelii apostoł Jan stawia Jezusowi jakieś pytanie. Zajmuje on w Łk zawsze drugą pozycję, po Piotrze. Ktoś nienależący do ścisłego grona uczniów odprawia egzorcyzmy, i to w imię Jezusa (por. także Dz 3,6; 9,34; 16,18), mimo że nie otrzymał od Niego władzy nad demonami, którą przecież Jezus przekazał uczniom. Obcy wyznawca Jezusa skutecznie działał w Jego święte imię, w przeciwieństwie do Jego uczniów (por. Łk 9,40). Ponieważ zaś był spoza grona uczniów, oni mu w tym przeszkadzali. Łukasz formułuje to nieco inaczej niż Marek – Łk: „nie chodzi z nami” (*meth'hēmōn*), Mk: „nie idzie za nami” (*akolouthei hēmin*). U Łukasza bardziej podkreślony jest brak łączności obcego człowieka z uczniami. Pytanie Jana, który tu może uchodzić za reprezentanta uczniów Jezusa, idzie w kierunku wyjaśnienia, a może nawet potwierdzenia własnej racji. Jak to jest możliwe, że oni, mający władzę, są bezradni wobec demonów, a obcy człowiek działa skutecznie, choć Jan przyznaje, że powołuje się na Jezusa?

50 Podczas gdy Mk 9,40 utrzymuje odpowiedź Jezusa w stylu „my” („kto nie jest przeciw nam”), w Łk 9,50 Jezus zwraca się bezpośrednio do uczniów. Można – i chyba nawet trzeba – wyczytać w Łukaszczym sformułowaniu wezwanie do gminy kościelnej. Kto wyznaje imię Jezusa, choć nie należy do danej (konkretnej) społeczności kościelnej, i czyni dobrze, walcząc przeciw złu, temu nie trzeba przeszkadzać, zwłaszcza gdy jego działalność nie jest skierowana przeciw tej gminie kościelnej, która przecież również wyznaje Jezusa. Jezus zbliża obcego człowieka dobrze czyniącego do społeczności uczniów („ten jest z wami”). W Mk 9,39b czytamy uzasadnienie tolerancji ze strony Jezusa, które Łukasz widocznie uważał za zbyt: „Nikt bowiem, kto w imię Moje czyni cuda, nie będzie mi urągał”. Czy da się jednak pogodzić nasz logion z innym, na pozór

sprzecznym: „Kto nie jest ze Mną, jest przeciwko Mnie – a kto nie zbiera ze Mną, rozprasza”? Niezależnie już od tego, że *Sitz im Leben* tego logionu jest zupełnie inny – chodzi o walkę ze złem, wobec której uczniowie nie mogą być obojętni – to jednak istnieje pewne podobieństwo między tymi słowami Jezusa. Obcy egzorcysta również toczył walkę z demonem, a czynił to przecież w imię Jezusa, ufając w Jego moc, a nie we własną.

Ponieważ narracja o obcym egzorcyście kończy działalność Jezusa w Galilei, tekst nasuwa nam dwie ważne myśli. Skoro Jezus przekracza granice kolebki Ewangelii, świadczy to o jej powszechnym zasięgu. Skoro Jezusowi nie przeszkadza działalność ludzi nienależących do „czołówki” Kościoła i wiernych, to tym bardziej Kościół powinien pójść w ślady swojego założyciela i wspierać wszelkie dzieła, które dokonują się w imię Jezusa, są szczerze, wykonane w zgodzie z normami chrześcijańskimi, choć mogą nieraz przekroczyć bariery skostniałych stereotypów, opierających się na takiej wielkości, której Jezus przeciwstawił małe dziecko. W oczach Jezusa „obcy” jest ten, kto chce być wielki, gardzi innymi, a szczególnie tymi, którzy w jego oczach nic nie znaczą. Będzie obcy nawet wtedy, gdy zostanie zaliczony do grona uczniów Jezusa. Nie pojmuje bowiem istoty „pójścia za Jezusem”.

### JEZUS W DRODZE DO JEROZOLIMY: 9,51–19,27

Spśród czterech ewangelistów szczególnie św. Łukasz przedstawia Jezusa jako wędrowca, pielgrzyma. Tylko on bowiem pozostał nam historię o dwunastoletnim Jezusie, który razem z rodzicami pielgrzymował do Jerozolimy. Wtedy jednak to była inna pielgrzymka. Jezus objawił swoim rodzicom, matce i opiekunowi, przybranemu ojcu, kim On właściwie jest i co dla niego oznacza świątynia jerozolimska. Choć ostatnia pielgrzymka do Jerozolimy ma inny cel, podany w 9,51, gdyż tam ma się dokonać „Jego wzięcie [z tego świata]”, to jednak już w czasie galilejskiej działalności misyjnej (począwszy od 4,42-9,50) Jezusa cechuje wędrowny tryb życia. Od 9,51 aż do 19,27 Łukasz śledzi kroki podróże pielgrzyma Jezusa do Jerozolimy. Z tej to racji egzegeci jednolicie mówią o „Łukaszowym opisie podróży”. Motyw podróży w Łukaszowej Ewangelii przybiera jednak specyficzne rysy. Z wędrującym Jezusem Bóg wkracza w Jego osobie wszędzie tam, gdzie Jezus idzie i gdzie się zatrzymuje. Taka

myśl o Bogu, który wędruje i odwiedza ludzi, zadomowiona już była w ST (por. np. Rdz 18,1-16). Także w świecie pogańskim znany był motyw wędrujących bóstw (por. Dz 14,11-13; 28,6).

Tam, gdzie Jezus wstępuje lub się zatrzymuje, dokonuje się zbawienie, co Łukasz wyraża przez powracający zwrot teologiczny *hēmeron* – „dziś”. Pierwsze zbawcze „dziś” ma już miejsce w Betlejem, przy narodzinach Jezusa (2,11). Rozpoczęcie zbawczej działalności, mimo kontynuacji, ma zbawczy początek, w którym prorocтво łączy się z chwilą obecną, jak w synagodze w Nazarecie, kiedy Jezus czyta proroka Izajasza (4,21). Odwiedziny domu Zacheusza jeszcze w drodze do Jerozolimy, w Jerycho, to dalszy akcent zbawczego „dzisiaj” (19,25). Zbawcze „dzisiaj”, jakkolwiek w różnych okolicznościach i przy różnych okazjach, zawsze ma odniesienie do człowieka, nawet gdy nie jest to wyrażone w sposób bezpośredni, jak w wypadku Zacheusza czy żałującego łotra po prawicy krzyża Jezusa (23,43). Zaprzepaszczenie „dnia nawiedzenia” kończy się katastrofą, jak w wypadku stolicy judaizmu, nad którą Jezus zapłakał (19,41-44), choć było tyle okazji, aby się przekonać o tym, że poprzez Niego i w Nim „Bóg łaskawie nawiedził swój lud” (7,16). Tam, gdzie Jezus działał, gdzie wstąpił jako gość i pielgrzym, gdzie usiadł do stołu, nie gardząc nikim – wszędzie przynosił błogosławieństwo i pokój, najcenniejsze dary zbawcze ery mesjańskiej. Mają je przekazać ludziom dobrej woli także uczniowie Jezusa (10,5-7). Jeśli w parenezie o uczcie (14,1-24) w sługach gospodarza ujrzyć można uczniów Jezusa, to otrzymali oni także pouczenie o tym, jak w przyszłości mają wyglądać biesiady chrześcijańskie i dla kogo ma być otwarty Kościół jako miejsce uczy: „zaprosz ubogich, ułomnych, chromych i niewidomych ...” (14,13).

W tym historiozbawczym kontekście należy też rozpatrywać „drogę” Jezusa, która się właściwie rozpoczęła już w początkach Jego życia aż do „czasu Jego wzięcia”. Owa *analēmpsis* obejmuje także śmierć, zmartwychwstanie i wywyższenie Jezusa. „Droga”, od jej początku do paschalnego końca, otrzymała już w prorocत्वach ST swój kierunek i cel. Greckie *dei* – „musi” (2,49; 4,43; 9,22; 12,50; 13,33; 17,25; 19,5; 22,37; 24,26.44.46; por. także 12,12) – wyraża konieczność męki, która mieści się w planach Bożych. Droga do chwały, której przebłyskiem było przemienienie Jezusa w czasie wędrowki ziemskiej (9,29), prowadzi jednak przez mękę i śmierć. Co więcej, są one nieuniknione i zapisane w planach Bożych, co pod-

kreśla powtarzające się aż 11 razy gr. *deĩ*. Wszystko to zaś dokona się w Jerozolimie, miejscu i celu drogi przeznaczenia Jezusa (9,51; 13,33).

Większą część opisu „drogi” Jezusa do Jerozolimy Łukasz komponuje niezależnie od swojego głównego źródła, jakim był Mk. Stąd to egzegeci mówią o „wielkiej wkładce” Łukasza w ciąg narracyjny Mk: konkretnie Łk 9,51-18,14 zostaje włączony pomiędzy Mk 9,50-10,13. W tej swojej niezależnej części Łukasz wykorzystał własne (mniejsze) źródła (SŁk). Niektóre fragmenty występują także w Mt. Można tedy przyjąć, że pochodzą one ze wspólnego źródła Mt i Łk, jakim jest źródło mów Pańskich (Quelle: Q), nieznanie Markowi. Podróż Jezusa nie kończy się jednak na relacji Łk 18,14. Dopiero 19,27 konstatuje jej koniec. Końcowe fragmenty (18,15-43) zawierają także materiały przejęte z Mk 10,13-52. Nie ma też powodu, by uważać Łk 9,51-19,27 za kompozycję wcześniejszą, gdyż wtedy trzeba by przyjąć, że ten fragment, obejmujący aż 11 rozdziałów, stanowił zwartą i zamkniętą całość. Jednakże w samym opisie podróży jest tyle punktów łączących się z całą Ewangelią, iż nasuwa się wniosek, że tylko Łukasz mógł skomponować opis podróży, i to w taki sposób, aby stanowił szczególną część Ewangelii.

Nie szukajmy jednak w opisie podróży protokolarnych notatek. Nie ma bowiem danych geograficznych, które by wskazywały na drogę zbliżającą Jezusa, krok po kroku, bezpośrednio do Jerozolimy, natomiast ukierunkowanie teologiczne „drogi” zaznacza się już w 4,30.42; 7,11, a wynika bezpośrednio z 22,22. Wprawdzie wspomnienia o pielgrzymowaniu do Jerozolimy są wyraźne i aż czterokrotne (9,51; 13,22; 17,11; 19,28), nie zmienia to jednak teologicznego znaczenia opisu, a pomaga w pewnym strukturalnym ukształtowaniu całości.

W myśl trzech wspomnień o pójściu do Jerozolimy można przeprowadzić także podział na trzy części, przy czym każdorazowa wzmianka rozpoczyna daną część: 1) 9,51-13,21; 2) 13,22-17,10; 17,11-19,27. Część poświęconą działalności Jezusa w Jerozolimie rozpoczyna 19,28. Tematy powtarzające się w poszczególnych częściach to pouczenia uczniów, cuda, dysputy i rozprawy z przeciwnikami Jezusa, przemówienia do ludu, przypowieści, spotkania grupowe i indywidualne. Najwięcej miejsca zajmują pouczenia uczniów. Wynika z tego, że jest to dla Łukasza jeden z najważniejszych tematów „drogi do Jerozolimy”. Pouczenia te, zwłaszcza dłuższe, mogą za-

wierać nawet ponad dwadzieścia wierszy (9,57-10,12; 10,25-11,13; 13,22-30; 14,7-35; 18,15-30). Dysputy z przeciwnikami zawierają również ich krytykę, zwłaszcza faryzeuszy (11,37-12,1; 16,14-18; 18,9-14). W opisie cudów nie tyle rozwija się wątek procesu uzdrowienia, ze schematem najczęściej spotykanym: chory – Jezus i Jego czynności – uzdrowienie – podziw świadków, ile konstatuje się fakt i na jego podstawie rozwija dalszy wątek, jak np. w 11,14-23, gdy Jezusowi po wypędzeniu złego ducha zarzuca się, że trzyma z Belzebubem. Dalsze opisy uzdrowień to 13,11-17; 14,1-6; 17,11-19; 18,35-43. W niektórych naukach Jezusa, czy to do uczniów, czy do ludu, zauważa się pośrednie albo nawet bezpośrednie ukierunkowanie eschatologiczne (12,13-13,9; 16,19-31; 17,20-18,8; 19,11-27). Analizując jednak dokładniej wszystkie podtematy w poszczególnych trzech częściach opisu „drogi” Jezusa do Jerozolimy, zauważa się, że pierwsza część skupia się wokół misji uczniów (9,11-13,21). Druga koncentruje się wokół wątku ocalenia (13,22-17,10), z trzema przypowieściami: o zaginionej owieczce (15,1-7), o zgubionej drachmie (15,8-10) i o dobrym ojcu, który przebacza synowi marnotrawnemu (15,11-32). W trzeciej części przewija się wątek paruzyjny (17,11-19,27), chociaż cykl pouczeń dla uczniów nie zostaje przerwany (17,22; 18,1; 18,15n.; 18,28n.; 18,31; 19,11).

#### UCZNIOWIE I MISJA: 9,51-13,21

W części pierwszej zauważa się kilka podtematów, mających jednak wspólny mianownik – uczniowie i misja. Sama „droga” Jezusa stoi pod znakiem Jego posłannictwa, w które włączeni są uczniowie. Wprawdzie w. 51 wprowadza całość, ale równocześnie stanowi klucz do zrozumienia całej drogi Jezusa. Jeśli tak potraktujemy w. 51, to pierwszym podtematem będzie epizod o nieprzyjęciu Jezusa przez mieszkańców pewnej samarytańskiej wioski (9,52-56). Drugi podtemat poświęcony jest pójściu za Jezusem (9,57-62). W 10. rozdziale rozmieszczone są następujące podtematy: wysłanie nowo powołanej grupy uczniów (10,1-12), „biada” wypowiedziane miastom grzesznym, nieskorym do nawrócenia i pokuty (10,13-16); radość uczniów ze skutecznej działalności misyjnej (10,17-20); uwielbienie Ojca przez Syna (10,21-22); błogosławieństwo uczniów (10,21-24); przykład miłosiernego Samarytanina (10,25-37); Maria i Marta (10,

<sup>51</sup> Gdy dopełniły się dni Jego odejścia, postanowił pójść do Jerozolimy.

38-42). Rozdział 11, oprócz podtematów poświęconych modlitwie (11,1-4: *Ojciec nasz*; 11,5-13,8: wytrwałość w prośbie), zawiera także dysputy (11,14-26; 11,29-32; 11,37-54), a wśród nich pouczenie o „prawdziwym błogosławieństwie” (11,27-28). Fragment 12,1–13,21 kontynuuje część pierwszą, z następującymi podtematami: ostrzeżenia przed faryzeuszami oraz odwaga w chwilach ucisku (12,1-12); ostrzeżenie przed chciwością (12,13-21); ufność w opatrzność Bożą (12,22-31), ocena dóbr doczesnych (12,32-34); gotowość na przyjście Pana (12,35-40); przypowieść o słudze wiernym i niewiernym (12,41-48); decyzja pójścia za Jezusem (12,49-53); znaki czasów (12,54-59); wezwanie do nawrócenia (13,1-5); nieurodzajny figowiec (13,6-9); uzdrowienie kobiety w szabat (13,10-17); przypowieści o ziarnku gorczycy i o zaczynie (13, 18-21).

#### Decyzja Jezusa pójścia do Jerozolimy: 9,51

51 Mimo swej lakoniczności, w. 51 zawiera przebogată treść, rzutującą na całość. Można tu wyróżnić cztery elementy. Pierwszym z nich jest stwierdzenie (*egeneto* – „stało się”) całkowitego dopełnienia się (*symplērousthai*, inf. pass. od *symplēraō*) dni (*tas hēmeras*), a więc czasu ziemskiej działalności zbawczej Jezusa. Drugi element to kres i cel tego czasu, którym jest wniebowstąpienie Jezusa (*analēmpsis*). Należy ono jeszcze do czasu, do historii zbawienia, kładąc pomost pomiędzy „centrum” tej historii, którym jest Jezus, a jej dalszym ciągiem. Stąd to Łukasz w Dz 1,2, zapowiadając następny etap historii zbawienia, wspomina o zakończeniu środkowego etapu: „a potem został wzięty do góry” (*analēmphthē*, aor. pass. od *analambanō*), by w 2,1 zasygnalizować początek dalszego etapu historii zbawienia – czasów jej rozwoju i dopełnienia się (*symplērousthai*, inf. pass. od *symplēroō*) w Kościele przez Ducha Świętego.

Trzeci element to niezłomne postanowienie Jezusa, który jest świadomy tego, co Go czeka w Jerozolimie. Świadomość tę wyraził szczególnie przez zapowiedzi swojej męki i śmierci. Cechowała ją jednak forma bierna (tzw. *passivum divinum*): „Będzie (zostanie) wydany...” Obecnie Jezus nie posługuje się już takim sformułowaniem. „Postanowił” nie jest dosłownym przekładem gr. *estērisen* (aor. *stērizō*), które oznacza „skierować swoje oczy mocno na jeden cel”.



<sup>52</sup> Wysłał tedy przed sobą posłańców, którzy po drodze wstąpili do pewnej wioski samarytańskiej, aby Mu przygotować nocleg.

<sup>53</sup> Nie przyjęto Go jednak, gdyż był w drodze do Jerozolimy.

Jest to semityzm przypominający tekst Iz 50,6-8 (LXX) o Słudze Jahwe, który patrzy w stronę swojego cierpienia (nie unikając go), świadomy tego, że Bóg go „usprawiedliwi”. Zwrot ten powtarza się częściej u proroka Ezechiela i wyraża stanowczą decyzję skierowaną przeciw wrogom (Ez 6,2; 13,17; 14,8; 15,7-LXX).

Czwarty element kreśli samą drogę. Chodzi o pójście za wyznaczonym celem. Czasownik *poreuomai* (*poreuesthai*, part. aor.) jest terminem technicznym oznaczającym pójście (docelowe), wędrowanie, podróżowanie i pielgrzymowanie. Pięć przypadków można sprowadzić do tekstów paralelnych w Mt (Łk 7,8 dwukrotnie; 7,22; 11,26; 15,4). Znaczy to, że mogą pochodzić z Q. Jednakże Jezus nie jest tu podmiotem. W pozostałych 46 miejscach czasownik ten ma 25 razy za podmiot Jezusa lub Jezusa i Jego uczniów. Z tych 46 tekstów aż 28 stanowi materiał własny (S) Łukasza. Łukasz posługuje się nadto innymi terminami, by określić „drogę” Jezusa lub w ogóle Jego wędrowanie z miejsca na miejsce (Łk 6,1; 7,11; 9,57; 13,22; 18,39.24,15). Jezus, według planów Bożych, konsekwentnie zdąża do celu wyznaczonego Mu przez Ojca (Łk 22,22). Celem bezpośrednim jednak nie jest Jerozolima, lecz śmierć zbawcza Jezusa, którą w tym mieście miał ponieść za całą ludzkość (Łk 9,52; 13,22.31-33; 17,11; 19,28). Włączenie uczniów w tę drogę Jezusa, szczególnie na jej początku (Łk 9,52; 56 n.; 10,4.38), oraz kierowane do nich pouczenia, które na tej drodze otrzymują (Łk 10,1-17; 14,15-24) świadczą z jednej strony o tym, że uczeń ma kroczyć tą samą drogą, którą Bóg wyznaczył Jezusowi, a z drugiej strony stanowią „drogowskaz” dla pracy misjonarskiej w Kościele Chrystusowym, prowadzącej poza Jerozolimę, aż do „krańców ziemi” (Dz 1,8).

52-53 Droga do Jerozolimy najpierw prowadzi przez Samarię. Jest to droga najkrótsza i bezpośrednia. Z powodu dzikich zwierząt, ale także grasujących tam rabusiów, byłoby nieroztropnie spędzić noc w polu, pod gołym niebem. Dlatego też Jezus wysła „przed sobą” ludzi, którzy mieli przygotować nocleg. O uczniach tekst nic

<sup>54</sup> Widząc to, uczniowie, Jakub i Jan, powiedzieli: «Panie, jeśli zechcesz, rozkażemy, aby z nieba spadł ogień i pochłonął ich».

<sup>55</sup> On jednak się odwrócił i zgromił ich.

54 – 2 Krl 1,10

nie mówi, ale byli przecież z Nim, jak wynika z w. 54. W tradycji ST „wysłaniec Boży”, któremu można w pełni zaufać (por. 2 Sm 19,28), pełni funkcję opiekuna i obrońcy. Otacza opieką Izraela na Morzu Trzcin (Wj 14,19) i prowadzi przez pustynię (Wj 23,20). Także Eliasz doznał pomocy wysłańca Boga na świętej górze Horeb (1 Krl 19,7). Wysłanie nowej grupy uczniów przez Jezusa tam, gdzie sam zamierzał pójść, będzie miało jeszcze miejsce w 10,1, ale w celach ewangelizacyjnych.

Powodem nieprzyjęcia Jezusa przez mieszkańców pewnej wioski samarytańskiej jest Jego podróż do Jerozolimy. Łukasz nie podaje tu powodu nieprzyjaźni ciągnącej się od powrotu Żydów z niewoli babilońskiej, kiedy to Samarytanie usiłowali przeszkodzić w odbudowie świątyni jerozolimskiej. Czy można się tu dopatrzeć powodu teologicznego w sensie przeszkody w realizacji planów zbawczych Jezusa, trudno rozstrzygnąć.

54-55 Gwałtowna reakcja Jakuba i Jana, domagających się natychmiastowego spalenia niegościnniej wioski samarytańskiej, spotyka się z naganą Jezusa. Pytanie uczniów, sformułowane w mowie pośredniej, zawiera oczekiwanie na zgodę Jezusa. Inaczej mówiąc, bez „mocy” Jezusa uczniowie czują się bezsilni, aby ściągnąć natychmiastową karę na wioskę poprzez jej spalenie.

Niektóre kodeksy widzą tu paralełę do postępowania Eliasza, który ściągnął ogień z nieba na swoich wrogów (por. 2 Krl 1,9-14). Przez Boga również zostały zniszczone ogniem i siarką Sodoma i Gomora z powodu braku gościnności (por. Rdz 19,1-29). Znów dodatek do słów Jezusa (w. 55) o właściwym celu Jego posłannictwa mógł właśnie być spowodowany uzupełnieniem pierwotnego tekstu w. 54. Nie tylko uzupełnienia do autentycznego tekstu ilustrują zarówno postawę uczniów, jak i Jezusa. Jezus „się odwrócił” (por. 10,23; 14,25). Zwrot ten nie odnosi się do uczniów, lecz do drogi, którą zmienia. Jezus nie został przyjęty na początku swojej działal-

<sup>56</sup> Udali się zatem do innej wioski.

ności w Nazarecie (4,16-30) oraz na początku swej drogi do Jerozolimy. Jest to zapowiedź definitywnego odrzucenia Go w Jerozolimie w czasie męki (19,28-30).

Jezus się nie zniechęca. Kontynuuje tę „drogę” i idzie do innej wioski. Łukasz już nie informuje o szczegółach związanych z tą decyzją Jezusa. Można jednak przypuszczać, że tam Go przyjęto.

Podziwiamy tolerancję Jezusa zarówno wobec uczniów, jak i Samarytan. Jezus wiedział, że uczniowie ciągle nie pojmują, iż Jego droga do Jerozolimy prowadzi do śmierci krzyżowej dla naszego zbawienia. Nadejdzie jednak chwila, kiedy to zrozumieją, choć nasze odkupienie także owiane jest tajemnicą. Jezus nie dziwi się Samarytanom, że Go nie przyjęli. Nie są gorsi od Jego rodaków. Ponadto nie oni Go ukrzyżowali. Stąd też Jezus wdaje się w rozmowę z niewiastą samarytańską przy studni Jakubowej, objawiając jej swoje powszechne posłannictwo mesjańskie, a po dwudniowej gościnie wśród Samarytan oni także uwierzyli, „że On prawdziwie jest Zbawicielem świata” (J 4,1-42). Łukasz na „drodze” Jezusa do Jerozolimy umieścił także pouczenie o prawdziwej miłości bliźniego, wskazując na przykład miłosiernego Samarytanina (Łk 10,25-37).

**Zachęta do pójścia za Jezusem: 9,57-62 (Mt 8,19-22).** Fragment ten zostaje wprowadzony przez wzmiankę o podróży Jezusa, przypominając to, co Łukasz zaznaczył na samym początku drugiej części Ewangelii (9,51): Jezus kontynuuje drogę do Jerozolimy.

Na całość składają się trzy sceny powołaniowe, o czym świadczy, motywacyjny w tym wypadku, czasownik *aleolouthēō* – „pójść za”, „naśladować”. Sceny pierwsza i trzecia są podobne do siebie przez chęć przyłączenia się obcej osoby do Jezusa. W drugiej scenie – środkowej – sam Jezus zachęca do „pójścia za Nim”. Przez centralizację drugiej sceny Łukasz wskazuje na istotę powołania: wezwanie pochodzi od Jezusa.

Można przypuszczać, że już w Q wysłanie uczniów na misje (Łk 10,1-12; par. Mt 10,7-16) poprzedzały logia o pójściu za Jezusem i o takich, którzy dobrowolnie się do Niego zgłaszali (Łk 9,57-60; par. Mt 8,19-22). Łukasz nie zmienił kolejności tych słów Jezusa, tylko umieścił je na początku drugiej części Ewangelii. Trzeci logion znajdujemy jedynie w Łk (9,61n.). Nie potrafimy jednak odpowie-

<sup>57</sup> Gdy szli drogą, ktoś powiedział do Niego: «Pójdę za Tobą, dokądkolwiek wyruszysz».

<sup>58</sup> Jezus mu odpowiedział: «Lisy mają nory, ptaki zaś gniazda, lecz Syn Człowieczy nie ma nawet gdzie głowy położyć».

dzień na pytanie, czy był on także w Q, a Mateusz go opuścił, czy też Łukasz go przejął z innej tradycji. Mało prawdopodobne jest, by w. 62 znajdował się pierwotnie w innym kontekście, w jakimś mniejszym źródle Łukasza (S), a w. 61 był ulokowany w Q bez w. 62. Konstrukcja bowiem wszystkich trzech logiów jest identyczna. Po wprowadzeniu, które pochodzi od Łukasza (w. 57a), i po notatce o pójściu za Jezusem następuje Jego odpowiedź.

57-58 Pierwszy człowiek zbliżył się do Jezusa z własnej woli i pragnie się do Niego przyłączyć. Łukasz go bliżej nie określa (*tis*). W Mt 8,19 jest nim uczony w Piśmie. Z deklaracji tego człowieka wynika gotowość do całkowitego pójścia za Chrystusem. Łukasz przez sformułowanie „dokądkolwiek wyruszysz” ma chyba także na myśli drogę do Jerozolimy, z której sensu przybysz nie zdaje sobie sprawy. Stąd to pouczenie Jezusa o ryzyku i konsekwencjach takiej gotowości, opuszczenia domu, rodziny i innych dotychczasowych związków i zobowiązań, może łatwiejszych niż los Syna Człowieczego, który po ludzku sądząc, ma przegrane życie. Jest bezdomny, bez ojczyzny, bez rodziny, bez opieki, pomocy i wsparcia. Nie wiemy, jakimi pobudkami kierował się ów nieznany mężczyzna, chcąc się przyłączyć do grona uczniów Jezusa. Może słyszał o Jego dziełach w mocy. Cokolwiek skłoniło go do takiej decyzji, Jezus przedstawia mu całą prawdę i konsekwencje związania się z kimś, kto jest nikim. Taka konkluzja wynika z obrazowych przeciwieństw. Lisy i ptaki mają swoje „domy”. Kto ma własne mieszkanie, na ogół może się także wyżywić. Lisy i ptaki są więc w lepszej sytuacji niż Jezus, dawca życia i Pan wszelkiego stworzenia (por. 1 Kor 8,6; J 1,3; Hbr 1,2; Kol 1,18-20a). Nie wiemy, czy ów pełen entuzjazmu człowiek po słowach Jezusa nie zrezygnował z pójścia za Jezusem, jak to miało miejsce z bogatym młodzieńcem (Łk 18,18-23; Mt 19,16-24).

<sup>59</sup> Do innego zaś rzekł: «Pójdź za Mną». Ten jednak prosił: «Panie, pozwól mi najpierw odejść i pogrzebać mego ojca».

<sup>60</sup> Na to mu odrzekł: «Niech umarli grzebią swych umarłych, a ty idź i głos królestwo Boże».

<sup>61</sup> Jeszcze inny rzekł: «Pójdę za tobą, Panie. Najpierw jednak pozwól mi pożegnać się z moimi w domu».

<sup>62</sup> Do niego zaś Jezus powiedział: «Kto przykłada rękę do pługą i ogląda się za siebie, nie nadaje się do królestwa Bożego».

59	–	Łk 14,26.33
61	–	1 Krł 19,19-21
62	–	Flp 3,13

59-60 Druga scena rozpoczyna się klasycznym słowem powołaniowym, którym Jezus wezwał pierwszych uczniów: Piotra i Andrzeja oraz Jakuba i Jana (Mk 1,17.20), a później Lewiego (Mk 2,14; Łk 5,27). To Jezus więc powołuje. Niestety, człowiek ten nie wykazuje aż takiej gotowości, jak poprzedni mężczyzna. Prochy zmarłych otaczano w judaizmie wielkim pietyzmem, a grzebanie krewnych uważano za obowiązek religijny. Prorocy nawet grożą surowym sądem Bożym za niespełnienie tego przykazania (por. np. Jr 23,19). Ten, którego Jezus powołał, mógł nie wiedzieć o supremacji głoszenia królestwa Bożego. Dowiaduje się więc, że w nowej ekonomii zbawczej jest to sprawa najważniejsza i decydująca. Nie wiemy, czy ów człowiek posłuchał Jezusa, czy też poszedł i pogrzebał swojego ojca. W Mt 8,21 tym powołanym jest uczeń Jezusa, stąd słowo to zostało przesunięte i stanowi pierwszą część odpowiedzi Jezusa. Grzebanie zmarłych, a zwłaszcza krewnych, w tym wypadku ojca, zwalniało w judaizmie od obowiązkowej modlitwy dnia, jeśli przypadła na czas pogrzebu. Może człowiek ów myślał, że ten uczynek miłosierdzia zwalnia go na krótki czas od pójścia za Jezusem. Jednakże ponad tym jest królestwo Boże, dające życie, które nie znajduje się już pod władzą śmierci (por. Łk 20,38). Królestwo Boże dla Jezusa jest sprawą nadrzędną.

61-62 Trzeci kandydat na ucznia Jezusa zgłasza się sam, podobnie jak pierwszy. Ma on jednak jakąś sprawę do załatwienia, podob-

nie jak drugi. Chce po prostu pożegnać się z rodziną. Tylko trzecia osoba nazywa Jezusa Panem. W tym tytule popaschalnym przebija już jego charakter homologii. Odpowiedź Jezusa jest rygorystyczna. Decyzja raz podjęta dla królestwa Bożego nie cierpi żadnej zwłoki.

Trudno może nam, współczesnym, zrozumieć nieco sztywną postawę Jezusa. On sam ją jednak praktykował, opuścił bowiem rodzinę dla sprawy królestwa Bożego. Nie wytłumaczymy tej stanowczości Jezusa zamiarem rozesłania uczniów, o którym Łukasz mówi już w następnej perykopie. Jeśli pragniemy nieco załagodzić postępowanie Jezusa, to jedynie tym, że chciał nam pokazać, iż nie ma spraw, które byłyby ważniejsze od pójścia za Nim, nawet gdyby chodziło o rodzinę.

**Wysłanie siedemdziesięciu dwóch uczniów: 10,1-24 (Mt 9,37n.; 10,7-16; 11,20-24).** Porównując nasz tekst z Mt 10,7-16, dochodzimy do wniosku, że mamy do czynienia ze zbiorem mniejszych zespołów tematycznych słów Jezusa, na co wskazuje inne przegrupowanie w Mt. Źródłem dla Mt i Łk było źródło Q. Jednakże zarówno w Mt, jak i w Łk zauważa się podobne ramowanie „mowy” Jezusa o charakterze kazania i pouczenia dla przyszłych misjonarzy. Przeważnie przyjmuje się liczbę 72, chociaż nie jest ona krytycznie pewna, gdyż obok niej równie dobrze udokumentowana znajduje się liczba 70. Czy ta liczba była już zawarta w Q, nie jest takie pewne, gdyż Mt nie mówi o „innej” grupie uczniów z liczbą 70 lub 72. Inny układ logiów u Mt, być może, jest spowodowany tym, że Mt uzależnił się także od Mk 6,6b-13 o rozesłaniu Dwunastu. Jest to rodzaj splotu logiów z Q z Mk. Stąd też układ logiów w Łk wydaje się bliższy źródłu Q. Skoro Łukasz mówi o „innej” grupie uczniów, to należy przypuszczać, że Dwunastu pozostało wtedy przy Jezusie. Nie możemy jednak mieć wątpliwości co do autentyczności opisu, łącznie z liczbą, gdyż już z Mk 2,13-19 wynikałoby, że grono Dwunastu zostało wybrane i ustanowione (*epiëesen tous dodeka*) na początku działalności Jezusa spośród większej grupy uczniów, co już wyraźnie zaznacza Łk 6,12-16. Dowiadujemy się tam, że tę grupę nazwano (później) apostołami (podobnie Mt 10,2). Kto skłonny jest przyjąć za autentyczną wersję liczbę 70, szuka często symbolicznego znaczenia, np. metafory ludów pogańskich (por. Rdz 10, HenEt 89,59). Jednakże Jezus ich tam nie wysłał, ani też do Samarytan. A może mamy do czynienia ze zwyczajnym zaokrągleniem? Tak jednak nie myślała grupa świadków tekstu, która podaje liczbę 72.

**10**<sup>1</sup> Następnie Pan wyznaczył innych siedemdziesięciu dwóch i rozesłał ich po dwóch przed sobą do tych miast i miejscowości, do których sam miał przyjść.

Opisem wysłania Dwunastu (9,1-6) Łukasz zamknął działalność Jezusa w Galilei. Wysłaniem „innej” grupy uczniów na misje Jezus otwiera swoją drogę do Jerozolimy. Jest także powiązanie z poprzednią narracją. Łk 10,1 jest bowiem rekurem do Łk 9,52, a w pouczeniach Jezusa, zwłaszcza w 10,10-12 i 10,13-15, znajdujemy obszerniejszą odpowiedź na reakcję Jana i Jakuba w Łk 9,54, spowodowaną nieprzyjęciem Jezusa w miasteczku samarytańskim. Całość można podzielić na dwie części. Pierwsza obejmuje wysłanie nowej grupy uczniów, łącznie z mową misyjną Jezusa (10,1-16), a druga opisuje krótko powrót uczniów z misji, łącznie ze sprawozdaniem o sukcesie, do którego dołączone zostały trzy logia Jezusa, z każdorazowym wprowadzeniem (w. 18 i 21 oraz 23). Pierwsze i drugie słowo skierowane jest do uczniów, środkowe zaś właściwie nie ma konkretnego adresata.

1 Lepiej tłumaczyć gr. *meta* przez „następnie” niż „potem”, gdyż chodzi tu o rzeczowe, a nie czasowe, nawiązanie do poprzednich treści. Jeśli zaś chodzi o liczbę, to częściej w Biblii ma zastosowanie okrągła liczba 70. Siedemdziesięciu członków rodziny Jakuba udało się do Egiptu (Wj 1,5); siedemdziesięciu starszych ludu wchodzi z Mojżeszem i Aaronem na górę Horeb (Wj 24,1,9; Lb 11,16,24). Liczba 72 zaś występuje w ST tylko w Lb 31,38: z 36 000 była przeznaczono jedną pięćsetną – a to jest dokładnie 72 sztuki – na daninę dla Jahwe ( $36\ 000 : 500 = 72$ ). Według tradycji żydowskiej 72 uczonych przetłumaczyło ST na język grecki (LXX). Tenże grecki przekład w Rdz 10 wylicza 72 ludy pogańskie. Być może, Łukaszowi chodzi o podkreślenie przez dużą liczbę uczniów potęgi misji już za czasów Jezusa, zapowiadającej powszechną ekspansję Kościoła, opisaną etapami w Dz. Jeśli jako zakończenie etapu będziemy traktowali zwrot „a słowo Boże rosło” czy podobne sformułowania, to mielibyśmy sześć etapów (1,4–6,7; 6,8–9,31; 9,32 = 12,24; 12,25–15,5; 15,6–19,20; 19,21–28,30). Jeśli będziemy rozważali ekspansję Kościoła opisaną w Dz w aspekcie miejsca, to podobieństwo do Ewangelii jest jeszcze większe. W Dz bowiem ewangelizacja zaczyna się w Jerozolimie, a jest skierowana szczególnie do Izraela (Dz 2-7).

<sup>2</sup> Powiedział im: «Żniwo wprawdzie jest wielkie, ale robotników niewielu. Proście więc Pana żniwa, aby wysłał robotników na żniwo swoje.

<sup>3</sup> Idźcie! Oto posyłam was jak baranki między wilki.

2 – Mt 9,37-38

3 – Mt 10,16

Później słowo Boże jest głoszone w Samarii (Dz 8), a w końcu skierowane do pogan, poczynawszy od różnych miast. W Łk podobieństwa dotyczą wysłania Dwunastu (Łk 9,1-6.10), przybycia do miejscowości w Samarii (Łk 9,52-56), wysłania 72 uczniów „do każdego miasta i miejscowości” (w. 1b). Nie bez znaczenia jest podkreślenie, iż uczniowie głoszą Ewangelię „po dwóch” (por. Mk 6,7). Uczniowie występują w ten sposób jako urzędowi świadkowie „Pana”, który ich wysłał. Tytuł „Pan”, oprócz znaczenia chrystologicznego, może mieć tu również znaczenie eklezjalne, ze względu na obraz przyszłej misji Kościoła, naszkicowany w tym fragmencie.

2 W prorockich wyroczeniach eschatologicznych żniwa często są metaforą sądu Bożego nad Izraelem (por. Oz 6,11; Iz 17,5; 21,10; 21,10; 28,28; Jr 13,24). Zazwyczaj zawierają także motyw indywidualnej zapłaty. Bóg będzie każdego sędził według jego czynów (Jr 17,10; Oz 10,12-13). Jeśli sąd wypadnie pomyślnie, żniwo będzie obfite, nawet stokrotne (Rdz 26,10), a towarzyszyć mu będzie radość, jako zapowiedź eschatologicznego zbawienia (por. Am 9,13; 4,18). W NT właściwie motyw sądu w sposób bardzo czytelny zawiera tylko Mt 13,39. Nasz logion (por. Mt 9,37 n.) stanowi uzasadnienie misyjne ze strony Jezusa, dlaczego potrzebni są pomocnicy w dziele powszechnej ewangelizacji. Panem żniwa jest Bóg. Tu ewentualnie ukryty jest motyw eschatologiczny ST o sądzie Bożym. W prośbie zaś o nowych robotników już zabrzmiało echo owocnych skutków misji opisanej w Dziejach Apostolskich.

3 Wiersz 3 stanowi pewną całość, mimo że są w nim widoczne szczegółowe elementy literacko-pragmatyczne. Można czasownik *anedeiksen* – „wyznaczyć” (w. 1) – zaliczyć do obszaru scen powołaniowych, z tym że jest tu już widoczny element misyjny, raczej górujący nad powołaniowym. Łukasz więc suponuje, że istniała większa grupa uczniów, która przyłączyła się do Jezusa i którą upoważnia On



<sup>4</sup> Nie noście sakiewki ani torby, ani sandałów. Nikogo też w drodze nie pozdrawiajcie.

4 – Mt 10,9-15; Mk 6,8-11; Łk 9,3-5

do ewangelizacji. Bardzo wyraźnie został nakreślony rozkaz misyjny: „idźcie” (*hypagete*). Czasownik złożony z *hyp-agō* pragnie podkreślić konieczność i pilność (*agō* – działam) głoszenia Ewangelii, wszak Jezus „idzie” do Jerozolimy. Do mandatu misyjnego, który jeszcze raz i inaczej został podkreślony przez czasownik techniczny oznaczający posłannictwo misyjne (*apostellō hymas*), Jezus dodaje ostrzeżenie dotyczące niebezpieczeństw związanych z misją. Wyraża to obraz wtargnięcia stada wilków do owczarni, z tym że w naszym wypadku owce – sami uczniowie – udają się do nich dobrowolnie.

Obraz „owiec wśród wilków” znany jest w żydowskiej apokaliptyce w HenEt 89,55. Owce symbolizują Izrael, który sprzeniewierzył się Bogu i bez Jego opieki pozostawiony jest na pożarcie przez dzikie zwierzęta. Nasz tekst jednak bardziej zbliżony jest do symboliki zawartej w Syr 13,17, gdzie owce przedstawiają sprawiedliwych, a wilki – bluźnierców i złoczyńców.

4 Po tych ostrzeżeniach Jezus podaje kilka reguł zachowania się w czasie misji. Pierwsza dotyczy wyposażenia i jest sformułowana w formie zakazu. Nie wolno uczniom zabierać ze sobą sakiewki na pieniądze, torby na zapasy ani sandałów. Bardziej szczegółowo brzmiał podobny zakaz w Łk 9,3. Tu i tam chodzi o rzeczy przydatne w podróży, ale niekonieczne, bez których można się obejść. O niekorzystaniu z sandałów mówi także Mt 10,10. W Mk 6,9 zaś jest zezwolenie na ich noszenie, ale zakaz zabierania dwóch sukni, podobnie jak w Łk 9,3 przy opisie wysłania Dwunastu. Dalej następuje polecenie dotyczące zachowania się w czasie podróży. Warto zauważyć, że gr. *apastazomai* (tu imp. con. aor. – *apasēsthe*) nie oznacza tylko „pozdrawić”, ale także „z pozdrowieniem wstąpić do kogoś”, „odwiedzić go”. Zakaz dotyczy właśnie pozdrawiania kogoś na drodze (*kata tēn hodon*). W scenie odwiedzin Elżbiety przez Maryję Łukasz tę myśl wyraźnie wyeksponował: „wstąpiła (*eisēlthen*) [...] i pozdrowiła (*ēspasato*)” (Łk 1,40). Zakaz odwiedzin wiąże się z logiami poświęconymi istocie powołania ucznia (Łk 9,58-62). Gło-

<sup>5</sup> A gdy wejdziecie do jakiegoś domu, najpierw mówcie: „Pokój temu domowi”.

<sup>6</sup> Jeśli tam będzie człowiek pokoju, spocznie na nim wasz pokój, a jeśli nie, wróci do was.

<sup>7</sup> W takim domu pozostaniecie, jedząc i pijąc, co mają. Godzien jest bowiem robotnik zapłaty. Nie przenoście się z jednego domu do drugiego.

7 – 1 Tm 5,18

szenie królestwa Bożego jest pierwszoplanowe i nie może być zakłócone przez sprawy drugorzędne.

5-6 Po słowach o wyposażeniu uczniów w drodze następują instrukcje dotyczące okoliczności, które mogą napotkać w czasie tej pracy. Pierwsza związana jest z zachowaniem się ucznia, gdy napotka dom gotowy do przyjęcia misjonarzy i ich orędzia. W pojęciu domu mieści się starożytna jego treść. Chodzi więc o wszystkich jego mieszkańców, wśród których nie brakowało niewolników, a nawet przyjaciół czy przypadkowych gości. Życzenie pokoju równa się udzieleniu zbawczego owocu skutecznej ewangelizacji płynącej od samego Jezusa. Gdy jednak brak będzie gotowości na przyjęcie Ewangelii, skutki zbawcze, które przynosi pokój, nie zapuszczą korzeni. Tam, gdzie misjonarze zostaną przyjęci, mogą się też dłużej zatrzymać i korzystać z gościnności. Z myśli o dłuższym pobycie w gościnnym domu przebija pomyślna prognoza misji przedstawiona w Dziejach Apostolskich, kiedy to zakładano pierwsze Kościoły w domach, wśród mniejszych społeczności (*kat oikon ekklesia*: Dz 2,46; 5,42; 8,3; 20,26; por. także Rz 16,5; 1 Kor 16,19; Kol 4,15; Flm 1,2). „Powrót” pokoju jest tylko obrazem, ale pouczającym. Uczniowie mają przekazywać pokój Chrystusowy. Ze skarbnicy pokoju Chrystusa mogą czerpać wszyscy, którzy są otwarci na przyjęcie głosicieli Ewangelii. Pokój „wraca”, gdy nie zostaje przyjęty (por. Mt 10,13).

7 Logion o zasłużonej zapłacie jest rodzajem ogólnego, ludowego przysłowia. Powtarza go także św. Paweł (por. 1 Kor 9,14; 1 Tm 5,18). W kontekście misyjnym ma on także znaczenie teologiczno-eklezjologiczne. Praca dla królestwa Bożego jest nieoceniona. Żeby ją jednak wykonywać, trzeba żyć. Z rygorystycznych wskazówek Je-

<sup>8</sup> Gdy wejdziecie do jakiegoś miasta, a przyjmą was, jedźcie to, co wam podadzą.

<sup>9</sup> Uzdrawiajcie tam chorych i zapowiadajcie: „Przybliżyło się do was królestwo Boże”.

9 – Mt 10,7; 3,2

zusa o sposobie podróżowania należy także wnioskować, że Łukasz myśli o takiej gościnie, po której misjonarze, wzmocnieni i wypoczęci, mogą ruszyć w dalszą drogę.

8-9 Wiersze te mówią już o ewangelizacji w miastach. Aż czterokrotnie napotykamy w w. 8-12 termin techniczny oznaczający miasto (*polis*). A że naprawdę chodzi o miasto, potwierdza „biada” Jezusa nad Korozain i Betsaidą (w. 13), z reminiscencją do Tyru i Sydonu. Łukasz zapewne ma na myśli pojęcie miasta swego czasu. Niekoniecznie liczba mieszkańców decydowała o tym, że większe czy mniejsze osiedle nazywano miastem, ale centralno-strukturalna budowa. Pośrodku była agora (rynek), obok *gymnasion* (czyli szkoła i ośrodek sportowy). W dalszej części wokół agory znajdowały się urzędy, nieco w oddali *akropolis* – wzgórze, gdzie na ogół budowano główną świątynię ku czci bogów.

Należy suponować, że poprzednie zasady powinny być także respektowane w miastach. Również i tam należało zacząć od pozdrowień i nawiązywania kontaktów. W mieście trzeba się dłużej zatrzymać, a więc także skorzystać z gościnności, ale nie beczynn timer. Stąd to nakaz leczenia chorych. Jak wiadomo, mimo otrzymanej władzy (Łk 9,1), nie udało się uczniom uzdrowić epileptyka (9,37-43). Ważne jednak jest uzasadnienie walki z chorobą, jako po prostu walki z wszelkim złem: „przybliżyło się królestwo Boże”. Nie tylko tu otrzymujemy z ust Jezusa właściwą definicję, sens i znaczenie cudów. Owszem, teoretyczny podział na cuda natury, uzdrowienia, wskrzeszenia z martwych, egzorcyzmy, cuda objawieniowe itp. nie wyjaśnia jeszcze istoty cudownej działalności Jezusa. Głoszenie Ewangelii o królestwie Ojca jest częścią kerygmatyczną działalności zbawczej ziemskiego Jezusa, a częścią dotyczącą urzeczywistnienia królestwa Bożego na ziemi – walka z każdym złem. Przejawami zaś zła po grzechu pierwotnym są: choroby, nędza, głód, opętanie, śmierć, a w sferze moralnej grzech. Nie dziwny się więc, że Jezus powiazał

<sup>10</sup> Jeśli zaś wejdziecie do innego miasta, gdzie was nie przyjmą, wyjdźcie na jego place i oznajmijcie:

<sup>11</sup> „Nawet kurz waszego miasta, który przyłgnał do naszych nóg, strząsamy wam. Jednakże wiedźcie, iż przybliżyło się królestwo Boże”.

<sup>12</sup> Powiadam wam: nawet Sodomie lżej będzie w owym dniu niż temu miastu.

odpuszczenie grzechów, jako cud miłosierdzia Bożego, z uzdrowieniem. W w. 8 ta ideologia znalazła w autentycznym logionie Jezusa dalsze potwierdzenie. Cud (czy cuda lub dzieła w mocy) jest ściśle związany z nadejściem królestwa Bożego, orędziem o nim i postulatami posłuchu, tj. przyjęcia go.

10-11 Podobnie jak z ewangelizacją w „domu”, tak i w mieście trzeba się liczyć z nieprzyjęciem, a więc także z odrzuceniem eschatologicznej oferty zbawczej. Dlatego Jezus jeszcze ostrzej ocenia tych w miastach, którzy nie przyjęli Ewangelii. Sąd nad mieszkańcami miast, którzy nie przyjęli Ewangelii, ma być już obecnie ogłoszony publicznie (na ulicach). Z centrum miasta – z rynku – trzeba obejść także obrzeża miasta. Widzimy, jak bardzo Łukasz odzwierciedla nam strukturę miast starożytnych. Zachowanie posłanych ma być podobne jak w poprzednim wypadku. Jest ono jednak przystosowane do sytuacji w mieście. Wszyscy mają się dowiedzieć o tym, że uczniowie nie zostali przyjęci. Jest to więc świadectwo publiczne, na które składa się gest (strząśnięcie prochu) oraz słowa: ogłoszenie bliskości królestwa Bożego, które niezależnie od postawy człowieka zostanie urzeczywistnione. Na to dał już odpowiedź w. 9b. Są przecież ludzie, którzy zrozumieli zbawcze „teraz” i otwierają oczy i serce dla dobrej nowiny. Misjonarze podążają więc do innych ludzi (por. 4,28-30; 9,53-56), oczekując bogatego żniwa.

12 Wiersz 12, kończący fragment o wysłaniu 72 uczniów, został przejęty z Q, ale włączony w to miejsce po to, by równocześnie przygotować groźbę pod adresem miast bezbożnych (10,13-16). Wprowadzenie „Powiadam wam” jest typowym zwrotem wprowadzającym do logiów Jezusa w źródle Q. Spotykamy tu ideologię osądzenia, zbliżoną do Janowej. Bóg pragnie dotrzeć wszędzie. Zgodnie z Jego wolą Jezus idzie na mękę i śmierć zbawczą do Jerozolimy. Na

<sup>13</sup> Biada ci, Korozain! Biada ci, Betsaido! Bo gdyby w Tyrze i Sydonie działały się te cuda, które u was się stały, dawno by się nawróciły, siedząc w worach i w popiele.

13 – Mt 11,21-24

tej drodze dokonuje się ewangelizacja. Nieprzyjęcie daru zbawienia równa się sądowi Bożemu nad sobą samym. Następne wiersze kontynuują tematykę „sądu” szerzej i bardziej obrazowo.

Sodoma piętnowana była w ST jako miasto grzechu (por. Rdz 18.19), na które Bóg zesłał ogień i siarkę (Rdz 19,23). Powołanie się na Sodomę i umieszczenie tych słów w kontekście odrzucenia Bożej oferty zbawczej przez „owo miasto” jest tym bardziej zasadne, że tu i tam spotykamy się z grzechem popełnionym przeciw gościnności. Jest to także ostrzeżenie dla naszych czasów. Boga nie należy nigdy odrzucać, ani też lekceważyć Jego zbawczej miłości, gdyż to ona sprawiła, że królestwo Boże jest wśród nas.

**Jezusowe „biada” bezbożnym miastom: 10,13-16.** „Biada” jako ostrzeżenie, a nawet wyrok, znane są w ST w wyroczniach prorockich o sędzie lub o karze Boga. Odnoszą się szczególnie do możliwych, depreczujących prawa ludzkie, zwłaszcza ubogich i słabych (por. np. Iz 5,8.11.18.20-22; 10,1-2). Z wielkim prawdopodobieństwem 10,13-15 należały już do Q. Nie mamy też powodu, by wątpić w autentyczność tych trzech logiów, jako „biada” wypowiedzianych przez Jezusa. Są one jakby smutnym podsumowaniem faktu nieprzyjęcia Jego samego i Jego heroldów, gdyż w ostateczności chodzi o odrzucenie samego Boga.

13 „Biada” obejmuje dwa miasta: Korozain i Betsaidę. Pierwsze jest jeszcze wspomniane tylko raz w tekście paralelnym (Mt 11,23). Znajduje się ok. 3 km na północ od Kafarnaum. Betsaida jest częściej wymieniana w Ewangeliach. Według Łk 9,10 w pobliżu tego miasta miało miejsce cudowne nakarmienie ludu. Tam Jezus uzdrowił niewidomego (Mk 8,22). Filip pochodził z Betsaidy (J 1,44). Skoro Kafarnaum było centralnym miastem działalności Jezusa, ale i punktem wyjścia, to należy się liczyć z tym, że Jezus działał także w Korozain i w Betsaidzie, co zresztą potwierdza druga część logionu. Stanowi ona także ważny dokument cudownej działalności Jezusa. Potwierdzają ją nie tylko świadkowie cudu i dalsi tradenci, lecz także

<sup>14</sup> Toteż Tyrowi i Sydonowi znośniej będzie na sądzie aniżeli wam.

<sup>15</sup> A ty, Kafarnaum, czy aż do nieba wywyższone będziesz? Nie! Do piekła będziesz strącone.

<sup>16</sup> Kto was słucha, ten Mnie słucha; kto wami gardzi, Mną gardzi. Kto zaś Mną gardzi, gardzi Tym, który Mnie posłał».

15 – Iz 14,13-14

16 – Mt 10,40; Mk 9,37; Łk 9,48; J 13,20

sam Jezus. Przeciwstawia On niedowiarstwu tych dwu miast galilejskich gotowość miast pogańskich, które przy takim strumieniu łask zbawczych z pewnością inaczej by postąpiły niż mieszkańcy Korozain i Betsaidy. Zarówno od Żydów, jak i od pogan wymagane jest nawrócenie. Poganie nawet daliby temu zewnętrzny wyraz, czyniąc pokutę zgodnie z przyjętym wówczas zwyczajem. Wdzianie „worka”, tj. szorstkiego okrycia, było znakiem rozpoczęcia pokuty. Siedzenie w „popiele” symbolizowało żal za popełnione zło oraz medytację nad marnością spraw doczesnych (por. Hi 2,8).

14 Wprawdzie Jezus nie wycofuje całkowicie wyroku nad pogańskimi miastami, ale w porównaniu z „biada” przeciw galilejskim miastom, w których przepowiadał Ewangelię, wypada on łagodniej (*anektoteron estai* – „znośniej będzie”). Tyr i Sydon są znanymi miastami portowymi starożytnej Fenicji, położonymi nad Morzem Śródziemnym. Za czasów Salomona kwitnął tam handel (por. 1 Krl 5,15-18). Wiadomo, jakie w miastach portowych popełnia się przestępstwa. Stąd to wielu proroków zapowiadało sąd nad ich mieszkańcami (por. Iz 23; Am 1,9 n.; Ez 26,1-26; Za 9,3 n.). Mimo to surowszy sąd czeka miasta galilejskie.

15 Wprawdzie przed sądem nad Kafarnaum nie ma poprzedniego podwójnego „biada”, ale z treści logionu wynika, że jest tu nawet coś więcej – wyrok skazujący to miasto na strącenie do „piekła”.

16 „Biada” wypowiedziane nad Korozain i Betsaidą kończą słowa Jezusa o sądzie, który jednak nie należy do uczniów, lecz do Boga – jedyne i absolutnego Sędziego (10,11 n.13-15; por. 9,55 n.). Niemniej jednak w jakiś sposób groźba sądu została tu pośrednio wypowiedziana. Według prawa starożytnego Wschodu poseł jest

reprezentantem wysyłającego i jego pełnomocnikiem. Jego poselstwo jest więc poselstwem jego zwierzchnika. Podobnie jak Jezus uważa swoje posłannictwo za spełnienie woli Ojca, tak też uczniowie Jezusa występują jako Jego pełnomocnicy, w Jego imieniu. Dlatego Jezus mógł odrzucenie uczniów przyrównać do odrzucenia własnej osoby. W tym znaczeniu jest tu pośrednio także wypowiedziane „biada”, które spotkało dwa miasta galilejskie. W Mt 10,40 logion Jezusa zamyka mowę o autogenezie ucznia (Mt 10,34-39), wziętą ze źródła Q, z tym że upodobnił ją do Mk 9,37. Zmiana Łukasza polega na zmianie czasownika z „przyjmuje” (*dechomai*) na „słucha” (*akouein*) oraz w drugim stychu na wstawieniu czasownika „odrzuca – gardzi” (*athetein*) zamiast powtarzającego się w Mt 10,40 „przyjmuje” (*dechomai*). Mateusz nie przedstawił negatywnej alternatywy, którą wyeksponował Łukasz, w celu uzgodnienia jej z groźbami wypowiedzianymi w 10,13-15.

Z powyższego tekstu także wynika, że Jezus nie wątpił w rzetelność przekazu ewangelicznego swoich uczniów. O tym, że w pierwotnym Kościele wiernie przekazywano Ewangelię Chrystusową, zaświadcza częściej św. Paweł. Oprócz wypowiedzi zawartej w Liście do Galatów, gdzie broni swojego apostołatu, o głoszeniu tylko i wyłącznie Ewangelii Bożej, przypomina wiernym w Koryncie: „Przekazałem wam od początku to, co i ja przejąłem...” (1 Kor 15,3a). Ta wierność Ewangelii trwa i musi trwać w Kościele po wszystkie czasy.

**Powrót siedemdziesięciu dwóch uczniów: 10,17-20.** Fragment 10,17-20, na ogół noszący w komentarzach tytuł „powrót siedemdziesięciu dwóch”, stanowi tekst własny Łukasza (S). Znamienne jest jednak literackie powiązanie pomiędzy Łk 10,1-16 a Łk 10,21-24. Ostatni tekst stanowi Jezusową modlitwę uwielbienia Ojca (*der messianische Jubelruf*), nawiązującą, poprzez inwokację „Ojcze”, bezpośrednio do 10,16. Należy się tedy liczyć z tym, że Łukasz włączył fragment 10,17-20 pomiędzy „mowę instrukcyjną” (10,1-16) a modlitwę uwielbienia Ojca (10,21-24; par. Mt 11,25nn.). W ten sposób modlitwa ta stała się także modlitwą dziękczynną za pierwsze owoce misyjne, o których uczniowie powiadają Jezusa. Moc, jaką przekazał uczniom, to moc uniwersalna, władza nad wszystkim, którą Jezus otrzymał od Ojca (10,22) i w której partycypują Jego uczniowie (10,17).

<sup>17</sup> Gdy siedemdziesięciu dwóch powróciło, mówili z radością: «Panie, nawet demony się nam poddają w imię Twoje».

<sup>18</sup> Na to im odpowiedział: «Widziałem, jak szatan spadł z nieba jak błyskawica.

18 – Dz 3,16; Mt 8,29

17 Po krótkim stwierdzeniu powrotu siedemdziesięciu dwóch uczniów z pierwszej wyprawy misyjnej następuje, w formie narracji, sprawozdanie z dokonanego dzieła. Uczniowie są pełni radości, dlatego że nawet demony były im posłuszne. Oczywiście, egzorcyzmy odprowadzali w „imię Jezusa” (por. Dz 3,6; 4,7.10.12.16,18; 19,13 n.). Czy owo „nawet” (ściśle „i”, „także” – *kai*) ma być rozumiane w relacji do innych czynów, szczególnie uzdrowień? Nie jest to wykluczone. Bardzo prawdopodobne jest jednak, że Łukasz nawiązuje tu do nieudanej próby apostołów, którym nie udało się uleczyć opętanego chłopca (por. 9,40), mimo otrzymanej uprzednio władzy nad demonami (9,1). Taki sukces napełnia ich radością i usuwa na drugi plan sprawozdanie o głoszeniu królestwa Bożego, o którym nie ma tu mowy. Wyeksponowanie mocy nad demonami wprowadza również następny logion Jezusa – o detronizacji szatana.

18 Odpowiedź Jezusa, składająca się z trzech luźno powiązanych jednostek tematycznych, nasuwa pytanie, czy mamy do czynienia z pierwotnym, czy wtórnym zespołem redakcyjnym. Nie mamy powodu powątpiewać w autentyczność słów Jezusa o detronizacji szatana. Mogły one jednak znajdować się w innym kontekście. W łączności z w. 19. wyjaśniałyby nadrzędną moc Jezusa nad demonami, którą przekazuje On uczniom. Jeśli tak, to raczej nie mamy do czynienia ze słowem apokaliptycznym o końcowym i ostatecznym zwycięstwie nad szatanem na końcu świata (por. Ap 12,10-12), ale o obezwładnieniu go już za życia Jezusa, i to na samym początku Jego działalności zbawczej. Wszak zwycięstwo nad szatanem odniósł Jezus już po chrzcie w Jordanie, na pustyni, gdzie przygotował się do swojej działalności mesjańskiej (Łk 4,1-13). Można tu także dojrzeć aluzję do Iz 14,12a: „Jakże to spadłeś z niebios, Jaśniejący, Synu Jutrzenki”. Już ojcowie Kościoła widzieli tu metaforę upadku Lucyfera (Vg), wodza zbuntowanych aniołów. Łukasz patrzy na ten tekst już z per-



<sup>19</sup> Oto dałem wam władzę chodzenia po węzach i skorpionach i po wszelkiej potędze nieprzyjacielskiej, a nic wam się nie stanie.

<sup>20</sup> Jednakże nie z tego się radujcie, że duchy są wam uległe, lecz raczej z tego, że imiona wasze są zapisane w niebie».

19 – J 12,31-32; Ap 12,9; Ps 91,13

20 – Mk 16,18; Ap 20,12

spektywy misji chrześcijańskiej. Sukces misjonarzy polega właśnie na tym, że wyrwają ludzi z mocy szatana i ciemności, prowadząc ich do Chrystusa, „światłości świata”.

<sup>19</sup> Zwycięstwo Jezusa nad szatanem jest skutkiem Jego boskiej władzy i mocy (*eksousia*), którą przekazuje uczniom. Kościół misyjny jest wyposażony w moc Ducha Świętego, prowadzącego do zwycięstwa (Łk 4,1.14; Dz 8,29.39; 10,19; 11,12; 13,2.4; 20,22 n.) oraz będącego podstawą misji i jej rękojmią (Łk 4,18; Dz 13,2-4). Obraz jadowitych węzów i skorpionów otrzymuje wyjaśnienie w dodatku komprehensyjnym: władza deptania wszelkiej potęgi przeciwnika bez odniesienia jakiegokolwiek szkody. Do tej metafory ST dostarczał odpowiednich wzorów (Ps 90(91), 13; Ez 2,6; VitAd 37-39). Tytuł „Pan”, jakim zwracają się do Jezusa uczniowie powracający z misji (w. 17), jest więc w pełni uzasadniony.

<sup>20</sup> Niemniej jednak nie należy przeceniać nawet takich sukcesów, jakich doświadczyli uczniowie działający w „imieniu” Jezusa. Prawdziwa radość ucznia ma jeszcze głębsze źródło decydujące o sukcesach misyjnych. Jako uczniowie Jezusa, Jemu także zawdzięczają swą ścisłą łączność z Bogiem, co wyraża metafora o imieniu zapisanym w niebie, stosowana częściej w obrazach biblijnych (np. Dn 12,1; Flp 4,3; Ap 3,3; 13,8; 20,15; nadto Wj 32,32; Iz 4,3; Ps 69,29; 87,6; Jub 19,9; HenEt 47,3).

Łukasz pisze dla Kościoła swego czasu. Pragnie jednak przypomnieć, że istota posłannictwa misyjnego, sięgająca Jezusa, bynajmniej się nie zmieniła. Źródłem sukcesów w ewangelizacji jest Bóg. Im silniejsza będzie więź z Bogiem – źródłem prawdziwej radości – tym większa będzie także radość i satysfakcja z pracy misyjnej.

<sup>21</sup> Wtedy też rozradował się w Duchu Świętym i rzekł: «Wysławiam Cię Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś to przed mądrymi i uczonymi, a objawiłeś prostaczkom. Tak, Ojczy, bo takie było Twoje upodobanie.

21 – Łk 1,14; 4,1; 8,10

**Uwielbienie ojca i błogosławieństwo dla uczniów: 10,21-24 (Mt 11,25-27; 13,16 n.).** Zarówno uwielbienie Ojca (w. 21), jak i słowa o objawieniu (w. 22) mają swoją paralełę, niemalże dosłowną, w Mt 11,25-27. Świadczy to o ich wspólnym pochodzeniu z Q. Tam mogły nawiązywać do pouczeń misyjnych Jezusa (Łk 10,2-12) oraz do „biada” nad galilejskimi miastami (Łk 10,13-16), co także potwierdza tekst paralelny w Mt (Mt 11,20-24.25-27). Już wiemy, że Łukasz poprzedza „uwielbienie Ojca” narracją o powrocie 72 uczniów (Łk 10,17-20). Do „uwielbienia Ojca” Łukasz dołączył nadto logion o błogosławieństwie uczniów (10,23-24), który w Mt znajduje się w innym miejscu, po przypowieści o siewcy oraz jej wyjaśnieniu (Mt 13,1-15), i obejmuje także dwa wiersze (Mt 13,16-17), z tym że w Mt 13,17 zamiast „królów” Łk 10,24 występują „sprawiedliwi”. W miejsce zaś błogosławieństwa uczniów Mt dołączył do „uwielbienia Ojca” inwokację zapraszającą „utrudzonych i obciążonych” (Mt 11,28-30), której brak w Łk. Z literackiego punktu widzenia, mamy do czynienia z eulogią na cześć Boga, proklamacją objawieniową oraz makaryzmem (błogosławieństwem). Brak makaryzmu w Mt jako trzeciego członu i ulokowanie go w innym miejscu oznacza, że nie należał on pierwotnie do trójczłonu ani nie może wpłynąć na określenie formy. Natomiast pierwsze dwie jednostki literacko-treściowe spotyka się często, jako jedną całość uzupełniającą się wzajemnie, nie tylko w psalmach, lecz także w hymnach pochwalnych (*hodayot*) z Qumran (1 QH). Jest też mało prawdopodobne, żeby Łukasz opuścił „inwokację zapraszającą”, gdyby stanowiła ona trzeci człon, a zastąpił ją makaryzmem, przez uściślenie temporalne: „w owej godzinie”.

<sup>21</sup> Łukasz nawiązuje do powrotu uczniów z misji. Mt 11,25 posługuje się ogólniejszą formułą: „w owym czasie”, częściej spotykaną w jego Ewangelii. Widocznie zwrot ten miał wzór w źródle Q i odnosił się do wysłania (jedyne zresztą) pierwszych uczniów Jezusa.

Na redaktorską rękę Łukasza wskazuje także zwrot „rozradował się w Duchu Świętym” (por. 1,14.44.47; Dz 2,26.46; 16,54). Homologia następująca po wprowadzeniu dokonuje się pod wpływem Ducha Świętego. Złożony czasownik *eks-homologeîn* z dat. oznacza bardziej uwielbienie niż wyznanie (por. Ps 74,2 LXX; 110,1 LXX; 137,1.2.4 LXX). W psalmach oraz w *hodajot* z Qumran myśl tę wyraża Hifil czasownika *jdh* „poznać”. W *hodajot* „uwielbienie” odnosi się do Boga jako Pana, podobnie zresztą jak w psalmach: „Uwielbiam Cię, Panie” (np. I QH 2,20.31; 3,19). Podobnie jak w psalmach czy w *hodajot*, także w naszym wypadku występuje uzasadnienie uwielbienia. Stąd to zawiera ono w sobie także motyw dziękczynienia. Oryginalność inwokacji uwielbienia Ojca przez Jezusa tkwi właśnie w tym, że w sposób bezpośredni zwraca się do Boga jako Ojca w relacji Ja–Ty, którą wyjaśnia w. 22.

Trudno tu się dopatrywać pośredniego, źródłowego wpływu na inwokację Jezusa. Najbliższa paralela to Syr 51,1, gdzie jednak pochwała dotyczy „Pana i Króla” oraz „Boga, Zbawiciela mego”. Uzasadnienie zaś dotyczy modlącego się (Syr 51,2), a nie – jak w naszym tekście – „prostaczków”, przeciwstawionych „mądrym i roztropnym”. Kontrastowe ujęcie tych dwu grup ludzi, tj. wiernych i pokornych wyznawców Boga, strzegących Jego przykazań, oraz zarozumiałych i pysznych, zna także literatura mądrościowa (por. nadto Bar 3,15; Dn 2,20-23).

To, co w ST było życzeniem i prośbą skierowaną do Boga o wymierzenie sprawiedliwości, dla Jezusa stało się programem Jego zbawczej działalności. Przyszedł do najbiedniejszych, zagubionych, wzgardzonych, do ludzi z marginesu. Właśnie ta kategoria ludzi ma udział w objawieniu Bożym.

Sam fakt objawienia się uosobionej mądrości należy do schematu odgórnej transcendencji mądrości. Mądrość Boża, będąca przy Bogu, gdy stwarzał świat, pragnie przebywać z ludźmi, stworzonymi na obraz i podobieństwo Boże, i zamieszkać wśród nich (por. Hi 28,12-28; Prz 1,20-23.24n.28.29n.33; 8,36; Syr 1,6). Jednakże mądrość dana jest mędrcom i roztropnym. Nie są to jednak pyszni i zarozumiałcy, a więc różnica pomiędzy odbiorcami objawienia, o których mówi Jezus, a spadkobiercami mądrości, o której mówią księgi sapiencjalne ST, nie jest istotna. Dopiero późniejszy judaizm zrobił z mądrości przedmiot, którego można się nauczyć. Do tej grupy „mądrych” należeli szczególnie „uczeni w Piśmie”. W ten sposób

dar Boży, jakim jest mądrość, przestał być darem, co w rezultacie przyczyniło się do podziału społecznego na „uczonych” (I QH I 35; Barsyr 46,5) i prostaków (hbr. *anawim* – „lud ziemi”, „plebs”; gr. *nēpioi* – „prosty”, „naiwny”). Różnice pomiędzy jednymi a drugimi się zacierały i niemalże na równi stawiano „niedouczonego” i „prostaka”. Wymowna w tym względzie jest wypowiedź rabina Hillela: „Niedouczony nie unika grzechów, a ten z ludu ziemi nie grzeszy pobożnością” (Aboth 3,5).

Jakże odmienny jest pogląd Jezusa na tę kategorię ludzi, którymi gardził judaizm Jego czasu. To, co jako dziękczynienie zabrzmiało w uwielbieniu Ojca, Jezus w innych słowach wyraził wcześniej w „kazaniu w dolinie” (Łk 6,20-26) oraz w obietnicy zbawczej danej ubogim (4,18; 7,22). Dla Jezusa właśnie ta kategoria ludzi to dzieci mądrości i objawienia Bożego. Uwielbiając Ojca, Jezus właśnie w nich widzi „dzieci Boże”.

Co należy rozumieć pod określeniem „to” (*tauta*)? Jest to przecież zaimek wskazujący na coś, i to w lm. Można by się tu dopatrzeć bezpośrednio nawiązania do tajemnicy wybraństwa uczniów, wyrażonej przez obraz zapisu imion w niebie. Wydaje się jednak, że *nēpioi* ma szerszy zakres znaczeniowy, a objawienie, o którym mówi w. 22, dotyczy Ojca. Biorąc nadto pod uwagę w. 23, który w Mt 13,16 nawiązuje do przypowieści o królestwie Bożym, a stanowi wyjaśnienie do Mt,13,11, owo *tauta* oznacza właśnie to, o czym mówi Mt 13,11: „Wam dano poznać tajemnice królestwa niebieskiego, im zaś nie dano”.

Jezus, objawiając Ojca, objawia Jego królestwo, czyli rzeczywistość Bożą, Boga samego, który poprzez Jezusa stał się zbawczą realnością. Przez Jezusa dokonuje się objawienie, Bóg zaś pozostaje „Panem nieba i ziemi”. Jego transcendencja nie zostaje naruszona przez objawienie, które jest konieczne, aby tajemnice zbawcze dotarły do ludzi prostych i otwartych na Boga. Takie było upodobanie i postanowienie Boże. *Eudokia* łączy jedno z drugim w sensie przyczyny (upodobanie) i skutku (spełnienie woli Bożej). Mając to na względzie, uniknie się błędnej interpretacji tekstu, którego podmiotowe sformułowania, zamiast przysłówkowych, personalizują i przenoszą na Jezusa, wzorując się na Iz 42,1: „Oto mój sługa [...] mój wybrany, w którym dusza moja ma upodobanie”. *Eudokia* w naszym wypadku odnosi się więc do objawienia. Jego przedmiotem są *tauta* (tajemnice królestwa), a odbiorcami *nēpioi* (ubodzy).

<sup>22</sup> Ojciec mój wszystko mi przekazał, i nikt nie pojmuje, kim jest Syn, tylko sam Ojciec, i kim jest Ojciec, tylko sam Syn i ten, komu Syn zechce to objawić».

22 Na w. 22 składają się trzy jednostki tematyczne. Czy pierwotnie występowały osobno, jest to raczej mało prawdopodobne. Została w nich bowiem rozwinięta jedna zasadnicza myśl – o jedności Ojca z Synem. Jednostki będące w środku stanowią paralelizm syntetyczny. Ojciec i Syn stoją w równej relacji istotowej. Porównując nasz tekst z paralelnym w Mt 11,27, tam poprzez *epignoskei* – „zna” – bardziej podkreślony został fakt istotowej relacji między Ojcem i Synem. Na kwalifikację ontyczną tego „poznania” wskazuje hebr. *jada*, stojące u podstaw przekładu greckiego. Łukasz właśnie tę relację interpretuje poprzez wskazanie na „wiedzę” Jezusa na temat istoty Ojca, tego, kim On jest, i odwrotnie – na „wiedzę” Ojca o Jezusie, o tym, kim On jest. Znajomość tej relacji zarówno Łukasz, jak i Mateusz (Q) rozpoczynają od Ojca. Z objawienia historycznego w „pełni czasu” o Ojcu dowiedzieliśmy się od Jezusa. Istnieje więc odwrotna kolejność. Owszem, podobne wypowiedzi zna także literatura mądrościowa. Jezus, podobnie jak Mądrość, jest przedmiotem poznania Boga (Syr 1,6; Koh 7,24n.). Także idea ukrycia Mądrości przed mądrymi i uczonymi jest znana (Prz 8,12; Mdr 7,25-27; 8,3; 9,4.9.11 i inne). Jest jednak zasadnicza różnica pomiędzy naszym tekstem a księgami mądrościowymi ST. Mądrość nigdy nie jest autonomicznym podmiotem osobowym przenikającym istotę Bożą. „Znajomość” jest jednostronna. Nadto Mądrość jest stworzeniem (Syr 1,4.9) i tylko upersonifikowanym przymiotem Bożym, a nie osobą wyposażoną we wszelkie władze i przymioty właściwe tylko osobie. Gdyby Jezus nie objawił nam Ojca, nie wiedzielibyśmy o Nim. I gdyby Ojciec nie objawił Syna (chrzest, przemienienie), zatrzymalibyśmy się na spekulacjach mędrców na temat Mądrości Bożej.

Co do tego, że w poznaniu prawdy o naturalnym synostwie Bożym Jezusa i w poznaniu Boga jako Ojca wspiera nas Duch Święty, nie ma wątpliwości. Z centralnej wypowiedzi o istotowej relacji Ojca i Syna wynikają przywileje i obowiązki, które Syn otrzymuje, aby wypełnić plany Bożej ekonomii zbawczej wobec ludzkości. Zostało tu wymienione „przekazanie wszystkiego”. Ojciec, jako „Pan nieba i ziemi”, może Synowi przekazać to, co tylko zechce. Wprawdzie

<sup>23</sup> I zwróciwszy się na osobności do uczniów, rzekł: «Błogosławione oczy, które widzą to, co wy widzicie.

stoickie *panta* („wszystko”) jest przede wszystkim pojęciem ktizeologicznym i jako takie odpowiadałoby określeniu Ojca jako kosmicznego Pana, niemniej jednak z kontekstu wynikałoby, że chodzi raczej o przekazanie objawienia. Gr. *paradidomai* (łac. *tradere*) jest w literaturze rabinistycznej, a także w NT, terminem oznaczającym przekazanie tradycji (por. 1 Kor 15,3), ale też „wydanie” na śmierć Jezusa (Mk 9,31; Mt 17,22n.; Łk 9,44). Skoro objawienie stoi u podstaw przekazania tradycji, to czasownik ten jest najbardziej zasadny. Jezus, jako jedyny przekaziciel objawienia Bożego, przekazuje je tym, którym zechce. Zostali oni jednak wcześniej określani: prostaczkowie (w. 21b). Przedmiotem objawienia jest Ojciec. Taką interpretację sugeruje szyk gramatyczny trzeciego członu w. 22. Przez Jezusa prostaczkowie znajdują drogę do Ojca. W Janowej Ewangelii Jezus staje się „uosobioną drogą” do Ojca i prawdą. Znajomość zaś Ojca przez Syna pozwala wnioskować o tajemnicy synostwa Bożego Jezusa Chrystusa, co podkreśla także absolutne użycie tytułu „Syn” przez Jezusa w tym autentycznym Jego słowie o objawieniu Bożym i pośrednictwie Syna. Pośrednik w stworzeniu (J 1,3; Hbr 1,2; Kol 1,15-18a) jest również pośrednikiem w sprawach zbawienia (1 Kor 8,6; Kol 18b-20; Hbr 1,4). Jest tu poniekąd także wyraźna myśl Janowa o działaniu Ojca w Synu i przez Syna. Tę symbiozę Bożych osób w działaniu rozumieją ci, którzy pragną doświadczyć działania Bożego w sobie, przyjmując całkowicie Jezusa. Są to maluczcy i prostaczkowie.

**Szczęśliwi uczniowie: 10,23-24.** Jako trzeci trzon „uwielbienia Ojca” widnieje w Łk 10,23-24 błogosławieństwo pochwalne Jezusa, skierowane do grupy Jego uczniów. Nie jest wykluczone, że Łukasz dołączył te wiersze do poprzedniego fragmentu. Poprzez własne wprowadzenie nawiązał do początku narracji o powrocie 72 uczniów z misji.

**23** Uczniowie otrzymali władzę nad złem (w. 19), imiona ich są zapisane w niebie (w. 20), a nadto doznali wyjątkowego przywileju bycia świadkami eschatologicznych wydarzeń, związanych z nadejściem królestwa Bożego, które przyszło z Jezusem i które On realizuje w świecie. Mt 13,16, ze względu na kontekst, gdzie jest mowa

<sup>24</sup> Powiadam wam bowiem: Wielu proroków i królów chciało zobaczyć to, co wy widzicie, a nie ujrzeli, i usłyszeć to, co wy słyszycie, a nie usłyszeli.

o przypowieściach, już w pierwszym stychu mówi o widzeniu i o słuchaniu. Mateusz, ewangelista sprawiedliwości, zamiast „królów” wymienia „sprawiedliwych” oraz bardziej stwierdza fakt. Brak więc opisu przeżycia tego, czego mogli doświadczyć uczniowie. Łukasz zaś bardziej podkreśla sam przedmiot tego przeżycia, za którym tęsknili mężowie ST. Jest nim zbawcza realizacja królestwa Bożego w czasach eschatologicznych, które nadeszły z Jezusem, oraz owoce tej realizacji w czasie misji, z której dopiero co powrócili.

Mimo licznych tematów poruszonych w perykopie o powrocie 72 uczniów, da się jednak wyłonić jedną zasadniczą myśl, jeśli na tekst patrzymy pragmatycznie, jak Łukasz, piszący do wiernych pierwotnego Kościoła, Kościoła misyjnego. Kościół otrzymał pełnomocnictwo od Jezusa, aby mógł skutecznie walczyć z wszelkim złem. Jest to ponadto nie tylko Kościół głoszący Ewangelię, lecz także Kościół sakramentalny. Walka ze złem sięga więc również korzeni zła (chrzest i pokuta) i przynosi owoce, a szczególnie uświęcenie całego człowieka (Eucharystia), przez Ducha Świętego (bierzmowanie). W Kościele Chrystusa powtarza się to, czego doświadczyli uczniowie za Jego życia. Są oni świadkami dzieła odkupienia, w którym uczestniczą. Kościół może więc się włączyć w Jezusową modlitwę uwielbienia Jezusa i wraz z Nim dziękować Ojcu za wszelkie dary zbawcze, objawione i otrzymane.

**Przykład miłosiernego Samarytanina: 10,25-37.** Narracja o spotkaniu Jezusa z nauczycielem w Prawie, który pytał, jak osiągnąć życie wieczne, dzieli się na dwie paralelne części. Każda z nich wprowadza pytanie uczonego w Piśmie (w. 25 i w. 29). Po pytaniach tych nie następuje odpowiedź Jezusa, lecz także pytania (w. 26 i w. 36). Dopiero po nich następuje odpowiedź uczonego w Prawie (w. 27 i w. 37a), której prawidłowość Jezus każdorazowo potwierdza, łącząc potwierdzenie z apelem do odpowiedniego postępowania (w. 28 i w. 37b). Całość więc zbudowana jest według znanego schematu dysputy szkolnej. Uczeń pyta – nauczyciel odpowiada. W drugiej części odpowiedź Jezusa została rozwinięta przez przypowieść, tak skonstruowaną, że sama w sobie przygotowuje odpowiedź, którą

Jezus sugeruje przez pytanie (w. 36). Podczas gdy pierwszą część cechuje myślenie dyskursywne, występujące zarówno w pytaniach, jak i w odpowiedziach, część drugą cechuje myślenie pragmatyczne, wprowadzone przez imperatyw (w. 28b).

Pytanie o życie wieczne Łukasz powtórzy jeszcze raz w 18,18-30, w związku z „bogatym młodzieńcem”. Podczas gdy w naszym wypadku chodzi o wyeksponowanie miłości bliźniego, tam idzie o rezygnację z dóbr doczesnych jako warunek pójścia za Jezusem.

Jeśli chodzi o problemy tradycji i redakcji, to przypowieść tę (10, 29-35) prezentuje tylko Łukasz. Jej ramy zaś, poprzedzające przykład (10,25-28), wprawdzie mają swoją paralełę w Mk 12,28-32 oraz Mt 22,34-40, ale częściowo bardzo się różnią. Wygląda na to, że przykład istniał pierwotnie samodzielnie i traktował o poświęceniu się dla bliźniego, nawet nieprzyjaciela, gdy tylko zaistnieje taka potrzeba.

Ramy końcowe (w. 36 i 37) przekładają akcent z przedmiotu potrzebującego miłosierdzia na podmiot, który miłosierdzie okazał. To on jest bliźnim. Jeśli dodamy, że stał się bliźnim z racji udzielenia pomocy drugiemu, to przecież nie zostało przez to usunięte przykazanie miłości bliźniego, przypomniane wcześniej. Łukasz widzi ją w czynnej miłości, ukazanej na przykładzie Samarytanina. Na pragmatyczne rozwiązanie problemu wskazuje już pytanie uczonego w Piśmie, inaczej sformułowane niż w Mk 12,28-34 (par. Mt 22,34-40). W Łk pytanie nie dotyczy problemu, jakie jest największe przykazanie, lecz co należy czynić, aby uzyskać życie wieczne. W ten sposób uczony w Piśmie zmuszony zostaje do przytoczenia Prawa w tym względzie. Potwierdzenie słuszności odpowiedzi przez Jezusa harmonizuje z pytaniem „co należy czynić” i kończy się praktycznym poleceniem: „Czyń to, a będziesz żył” (w. 28b). Na wątpliwości wywołane odpowiedzią Jezusa uczony w Piśmie dalej pyta, i to bardzo konkretnie: „A kto jest moim bliźnim?”. Kazuistyczne pytanie otrzymuje jednak odpowiedź w formie przykładu, a nie teoretyczną. Przykład zdąża także do praktycznej odpowiedzi. Drugorzędne są spekulacje na temat, kto może być moim bliźnim – a są one wywołane kazuistiką judaizmu, zwłaszcza za czasów Jezusa – lecz ważne są konkrety, kiedy i jak trzeba się stać „bliźnim” dla drugiego. Na takim tle staje się też zrozumiałe, dlaczego Łukasz opracował wstępne ramy (10,25-28) inaczej niż Mk 12,28-34. Marek poprzestał na odpowiednim sformułowaniu dwu przykazań miłości, tj. Boga i bliź-



<sup>25</sup> A oto powstał jakiś uczony w Prawie i chcąc Go wystawić na próbę, zapytał: «Nauczycielu, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?».

<sup>26</sup> Jezus mu odpowiedział: «A w Prawie co napisano? Jak to odczytujesz?».

<sup>27</sup> On zaś odpowiedział: «Będziesz miłował Pana, Boga swego, z całego serca swego i z całej swej duszy, wszystkimi swoimi siłami i wszystkimi swoimi myślami, a bliźniego swego jak siebie samego».

<sup>28</sup> Powiedział zatem do niego: «Dobrze odpowiedziałeś. Czyń to, a będziesz żył».

27 – Pwt 6,5

28 – Kpł 19,18

niego, i zbliżył je do siebie, stawiając w ten sposób także przykazanie „drugie” przed wszystkie inne.

W jakim stopniu Mk 12,28-34 był źródłem dla Łk 10,25-35 i czy w ogóle Łk się na nim opierał, jest sprawą wciąż dyskutowaną. Najprościej jednak przyjąć wpływ Mk na Łk i na Mt, bez wciągania w to zagadnienia Q jako źródła, gdyż nie wytłumaczy się wtedy zaistnienia Mk 12,28-34.

25-28 Po narracji poświęconej uczniom w drugiej części rozdz. 10 Łukasz wprowadza czytelnika w inne zagadnienie i w inną grupę osób. W 10,25-37 jest nim „jakiś uczony w Prawie – *nomikos tis*” (por. także 11,45n.52; 5,17). W Mk jest *grammateus*, czyli rzeczownik używany zazwyczaj na określenie nauczycieli Prawa. Intencja owego *nomikos* nie jest szczerą (inaczej Mk). Nie po raz pierwszy Jezus nie odpowiada natychmiast, lecz także stawia pytanie, tym razem wskazując na odpowiedź, która w nim jest zawarta. Uczony w Prawie przytacza Pwt 6,5 bez wyznania monoteistycznego, które ma Mk 12,29. W Mk Jezus odpowiada na pytanie uczonego w Piśmie. Do tego przykazania zarówno w Łk, jak i w Mk dołączone zostało przykazanie miłości bliźniego, za Kpł 19,18, w skróconej formie. Jezus w ten sposób połączył oba przykazania, które odąd mają stanowić jedno. W Łk Jezus pochwalił odpowiedź uczonego w Piśmie, w Mk to uczony pochwalił Jezusa. Teoria jednak to nie wszystko. Tylko

<sup>29</sup> On wszakże, chcąc się usprawiedliwić, zapytał Jezusa: «A kto jest moim bliźnim?».

<sup>30</sup> Nawiązując do tego, Jezus rzekł: «Pewien człowiek szedł z Jerozolimy do Jerycha i wpadł w ręce zbójców. Ci go obrabowali, poranili i odeszli, zostawiając go na pół umarłego.

ten, który spełni (*poiei*) te przykazania, będzie żył (*zēsē*). Pytanie uczonego w Piśmie: „kto jest moim bliźnim?” (*plēsion*) świadczy o tym, że nie praktykował on dotąd takiej miłości bliźniego, o jakiej Jezus myśli. Zresztą sama jego odpowiedź o tym świadczy, gdyż się usprawiedliwiał (*apekrithes*).

<sup>29</sup> Brak pytania dotyczącego przykazania miłości Boga pozwala na przypuszczenie, że ów uczony uważał się za pobożnego Żyda, który to przykazanie spełniał. Przykład kapłana i lewity, na których Jezus wskazuje, świadczy o tym, że jako elita żydowska uważali się za gorliwców w wypełnieniu Prawa. Jezus jednak wykazuje, że zawiedli oni w czynnej miłości bliźniego. Już prorocy ostrzegali przed fałszywym pojmowaniem miłości Boga, bez zwracania uwagi na „drugie” przykazanie. Wymowne są teksty, w których przeprowadzona została ostra krytyka zewnętrznych praktyk kultu czy modłów połączonym z pogardą drugiego człowieka i deptaniem jego praw. Takim kultem Bóg się brzydzi. Bóg miłosierny (Łk 1,50.54.58.72.78) nie chce ofiar, lecz miłosierdzia (10, 37a): „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6,36).

<sup>30</sup> Przykład o Samarytaninie zawiera takie elementy, które znane są zwłaszcza mieszkańcom Jerozolimy, skąd prawdopodobnie przyszedł uczony w Prawie. Droga z Jerozolimy do Jerycha wynosi 27 km, a więc trwa około 6 godzin. Mimo że licznie uczęszczana, była niebezpieczna. Był to fakt powszechnie znany, a potwierdzony chociażby przez Józefa Flawiusza (*Wojna żydowska*, IV 8,3) czy przez św. Hieronima (*Onomasticum*, 25). Nie wiemy, kim był napadnięty przez zbójców, ale raczej Żydem, tereny bowiem między stolicą a Jerychem były zamieszkane przez Żydów. Być może, brak wzmianki o narodowości pobitego człowieka ma jeszcze bardziej podkreślić ogólnoludzkie znaczenie przykazania miłości bliźniego. „Bliźnim” bowiem w Izraelu był każdy jego obywatel wyznający wiarę w jedynego

<sup>31</sup> Przypadkiem szedł tą drogą jakiś kapłan i zobaczył go, ale ominął.

<sup>32</sup> Podobnie pewien lewita, gdy przyszedł na to miejsce i go zobaczył, poszedł dalej.

<sup>33</sup> Pewien zaś Samarytanin, będący w drodze, natknął się na niego. A kiedy go zobaczył, ulitował się nad nim.

Boga. Faryzeusze zawężali jeszcze zakres tego pojęcia. Dla nich bliźnim był Izraelita przestrzegający wszystkich przepisów Prawa, nawet tych najdrobniejszych, wymyślonych przez siebie. Dla Esseńczyków bliźnim był ten, który należał do ich ugrupowania, a dla Qumrańczyków – członek gminnej społeczności. Barwnie przedstawiony został przypadek pobitego, którego zbóje zostawili na wpół umarłego na drodze. Bez pomocy ów człowiek byłby umarł.

31-32 Jako przykład znieczulicy i obojętności na ludzkie cierpienie, a szczególnie na sytuację opisaną w w. 30, Jezus wymienia najpierw kapłana, a potem lewitę, a więc przedstawicieli kultu świątynnego i życia religijnego Izraela. Opis jest precyzyjny. Nie dotyczy więc możliwości nieudzielenia pomocy z racji śmierci, gdyż w takim wypadku ściągnęliby na siebie nieczystość rytualną.

33 Przedstawicielem hierarchii żydowskiej Jezus przeciwstawia Samarytanina. O to głównie chodzi w przypowieści, zważywszy na fakt, za kogo Żydzi uważali Samarytan. Historia wrogości pomiędzy nimi sięga niewoli babilońskiej, kiedy to większość Izraelitów z Państwa Północnego w 722 r. została przez Asyryjczyków deportowana do niewoli. Reszta ludności zmieszała się z ludami pogańskimi, których Asyryjczycy sprowadzili do Samarii (2 Krl 17,24). Faktem jest, że nie przestrzegano tam już tak dokładnie Prawa, jak w dawnym Izraelu, a odstępianie od religii jahwistycznej królów Państwa Północnego sprzyjało temu rozkładowi. Gdy więc Judejczycy wrócili z niewoli w 536 r. przed Chr., nie uznawali Samarytan za prawowiernych braci i nie dopuścili ich do odbudowy świątyni w Jerozolimie. Dlatego Samarytanie zbudowali sobie własne sanktuarium na górze Garizim, które w 128 r. przed Chr. zniszczyli Machabeusze. Za czasów Jezusa oficjalnie w czasie synagogałnych nabożeństw złożono Samarytanom, sądząc, że nie są godni życia w niebie. Unikano wszelkich kontaktów z nimi, nawet handlowych. Uważano ich za oszustów i ludzi podrzędnych. Nienawiść jednak była obopólna.

<sup>34</sup> Podszedłszy do niego, opatrzył jego rany, zalewając je oliwą i winem. Potem wsadził go na swoje bydło, zabrał do gospody i opiekował się nim.

<sup>35</sup> Następnego dnia wyjął dwa denary, dał je gospodarzowi i powiedział: „Opiekuj się nim, a jeśli wydasz coś więcej, zwrócę ci, gdy będę wracał”.

<sup>36</sup> Kto z tych trzech, twoim zdaniem, okazał się bliźnim tego, który wpadł w ręce zbójców?»

34 – 2 Krn 28,15

W połowie 9 roku przed Chr. Samarytanie rzucili na plac świątyni jerozolimskiej kości zmarłych, powodując w ten sposób „nieczystość kultyczną” świątyni i uniemożliwiając obchody święta Paschy. Odpowiedzią Żydów na to była krwawa zemsta. Już w 9,51-55 dowiedzieliśmy się o postawie Jezusa wobec Samarytan. Postawa zaś uczniów, Jakuba i Jana, odzwierciedla postawę Żydów.

33-35 Wiersz 33 nie tylko potwierdza życzliwą postawę Jezusa wobec Samarytan, lecz także ukazuje Samarytanina jako wzór człowieka praktykującego przykazanie miłości bliźniego, bez względu na ewentualne okoliczności, niekorzystne lub nawet groźne dla niego. Mógł on przecież być pobity przez rabusiów, jak leżący przed nim człowiek. Opieka nad nim została dokładnie opisana i jest odpowiedzią na pytanie „co należy czynić, aby osiągnąć życie wieczne”. Nie wiadomo, skąd ów Samarytanin wziął bandaże czy oliwę – w przypowieści występuje przecież jako pielęgniarz. Przypowieść jednak nie jest zapisem szpitalnym, lecz żywym i pouczającym kerygmatem. Dotyczy to także szczegółów w gospodzie. Wszystko zdąży do jednej konkluzji: Samarytanin czyni to, czego wymaga konkretna sytuacja, i czyni to chętnie, spełniając w ten sposób przykazanie miłości bliźniego, czyli wolę Bożą zawartą w Prawie, podczas gdy hierarchia żydowska, chępiąca się przestrzeganiem Prawa Mojżeszowego, żyje obok Prawa.

36-37 Po tych wszystkich egzemplarycznych wywodach Jezus pragnie się przekonać, jaka będzie reakcja uczonego w Piśmie, czy wreszcie pojmie on prawdziwą treść przykazania miłości bliźniego. Stąd to zmiana przedmiotów. Kto jest bliźnim z tych trzech osób

<sup>37</sup> On odpowiedział: «Ten, który się nad nim ulitował». Wtedy Jezus mu rzekł: «Idź, czyń i ty podobnie».

wymienionych jednak przez tego człowieka, który wpadł w ręce zbójców? Zmiana w pojmowaniu bliźniego jest nie tylko przedmiotowa – każdy człowiek jest moim bliźnim, tak jak bliźnim dla Samarytanina stał się człowiek pobity, potrzebujący pomocy – lecz także podmiotowa. Dla pobitego bliźnim stał się ten, który udzielił mu pomocy. W centrum stoi więc miłość, którą trzeba okazać bez czynienia różnic, czy to rasowych, czy płciowych lub społecznych, po prostu tam, gdzie trzeba pomóc. Jezus nie reaguje na odpowiedź uczonego w Piśmie słowami spotykanymi w innych miejscach: „dobrze odpowiedziałeś”, gdyż byłaby to tylko teoria. Miłość jednak weryfikuje się w czynie. Stąd to Jezus krótko odpowiada w formie imperatywu: „Idź, czyń i ty podobnie”. „Idź” oznacza tu coś więcej niż koniec rozmowy. Debata na temat miłości bliźniego jest zakończona. Chodzi raczej o szukanie sposobności do dobrego czynu, a co najmniej niezaniechania go, aby nie przejść obok nędzy, biedy i potrzeby, jak to uczynili przedstawiciele ówczesnego judaizmu.

Dla nas, ludzi współczesnych, a zwłaszcza dla tych, którzy nie mogą jeszcze narzekać na niedostatek czy biedę, przykład Samarytanina nie może pozostać obojętny. Skąd biorą się krańcowe różnice społeczne dzielące nasz kraj na bogatych i ubogich, na mających pracę i bezrobotnych? Za dużo jest wśród nas „kapłanów” i „lewitów”, a za mało „Samarytan”, za dużo teorii i obietnic, a za mało czynów – po prostu za mało miłości Boga i bliźniego. Przykazania te bowiem stanowią jedno. Obyśmy tylko dosłownie brali miłość bliźniego, wyrażoną w „a bliźniego jak siebie samego”. A przecież przeważnie jest tak, że wielcy święci i asceci żyli właśnie dla drugiego, choćby w tym licznym orszaku niewiast i mężów Bożych wskazać tylko na Matkę Teresę z Kalkuty.

**Marta i Maria: 10,38-42.** Narrację o Marcie i Marii zamieszcza tylko Łukasz. Znajduje się ona pomiędzy wezwaniem do czynu (Łk 10,25-37) a pouczeniem o prawdziwej modlitwie (11,1-13). Jest to zasadne, dlatego że oba aspekty są poruszone w naszym opowiadaniu. Całość można podzielić na dwie części. Pierwszą wprowadza krótka notka, że Jezus w swej drodze do Jerozolimy (por. 9,51; 10,1; 17,11) przyszedł do pewnej miejscowości. Tam, w domu Mar-

<sup>38</sup> Idąc dalej, wstąpił do jakiejś wioski. A pewna niewiasta, imieniem Marta, przyjęła Go do swego domu.

<sup>39</sup> Miała ona siostrę, imieniem Maria. Ta usiadła u nóg Pana i przysłuchiwała się Jego słowom.

39 – Łk 8,35

ty i jej siostry, Marii, został gościnnie przyjęty. Drugą część stanowi dialog pomiędzy Martą a Jezusem. Pragmatyka parenetyczna skupia się wokół złagodzenia różnic zachodzących pomiędzy osobami a ich postawą. Troska Marty obejmuje także siostrę, ze względu na gościa – Jezusa. Maria zaś wspiera Martę przez to, że poświęca uwagę gościowi. Priorytet zaangażowania się duchowego przez słuchanie słowa Bożego (por. 2,19.51; 8,15; 11,28) nie przekreśla czynu, tym bardziej że chodzi o Jezusa.

38 Podobnie jak Jezus wstąpił do domu Zacheusza (19,1-10), tak obecnie wstąpił do domu dwu siostr, znanych także z J 11,1 jako siostry Łazarza. Nie jest to jednak historia krytyki Jezusa, skierowanej przeciw bardzo troskliwej Marcie, ani pouczenie, jak mają się zachować domownicy, gdy wstępują do nich wysłannicy Boży.

Skoro Jezus tym ostatnim dał pewne instrukcje, dlaczego nie miałby także pouczyć domowników, jak mają ich przyjmować? Inna sprawa, że pierwotny Kościół mógł widzieć w osobach Marty i Marii symbole gościnności. Za ich śladem wiele pobożnych niewiast przyjmowało pierwszych misjonarzy do swoich domów, jak się dowiadujemy z Dziejów i z listów św. Pawła. Tak powstawały też pierwsze społeczności kościelne, tzw. Kościoły domowe. Należy przypuszczać, że Łukasz znał nazwę miejscowości, w której mieszkały dwie siostry. Skoro jednak celem drogi Jezusa jest Jerozolima, Łukasz nie wymienia już nazwy innej miejscowości. Wspomina tylko Jerycho w związku z uzdrowieniem niewidomego (18,35) i wstąpieniem do domu celnika Zacheusza (19,1). Widać z tego, że trudno o racje, które by dostatecznie wyjaśniły to zagadnienie. Pewne jest wszakże, że Jezus znajduje się w Judei.

39 Podczas gdy Marta w w. 38 została przedstawiona pozytywnie, jako gościnna gospodyni „swego domu”, jej siostra Maria zajmuje postawę bierną, która dopiero przez dialog Jezusa z Martą

<sup>40</sup> Marta zaś krzątała się koło rozmaitych posług. W końcu przystąpiła do Niego i rzekła: «Panie, czy nie zważasz na to, że siostra moja pozostawiła mnie samą przy usługiwaniu?».

<sup>41</sup> A Pan jej odpowiedział: «Marto, Marto, troszczysz się i kłopotujesz o wiele rzeczy,

40 – Łk 8,3

otrzymuje pozytywne naświetlenie. Jednakże w kontekście nauczania rabinackiego taka postawa świadczyła o chęci dowiedzenia się czegoś. Podobna postawa cechowała przecież ucznia Gamaliela, Szawła, siedzącego u stóp swojego mistrza (por. Dz 22,3). Tytuł zaś chrystopologiczny, Kyrios, świadczyłby o nawiązaniu autora do Kościoła otwartego na słowo wywyższonego Chrystusa – Pana i Nauczyciela. Z pochwały Jezusa dla Marty słuchającej słowa Bożego wynika także *novum* w stosunku do żydowskich zwyczajów. Priorytet „słuchania” przed troską i gościnnością przemawia bardziej za teologicznym niż społecznym rozwiązaniem problemu równouprawnienia kobiet. Przez odwiedzinę kobiet przez Jezusa ten drugi problem także doznał nowego naświetlenia. Niekoniecznie trzeba widzieć nieobecność ich brata, Łazarza, jako celowe pominięcie, aby podkreślić równouprawnienie kobiet w pierwotnym Kościele. Jako paralelny przykład może służyć Ga 3,28, w którym również rozwiązanie problemu trójwarstwowego (Żyd–Grek, wolny–niewolnik, mężczyzna–niewiasta) koncentruje się wokół Chrystusa (*heis este en Christō Jesou*).

40 Wiersz 40 składa się z dwóch części. W pierwszej jakby jeszcze raz pozytywnie została oceniona troskliwa postawa Marty wobec gościa. Jeśli z punktu widzenia pierwotnych gmin chrześcijańskich patrzymy na krytyczną ocenę Marii ze strony jej siostry, można tu dojrzeć problem nieprzeciętnej wagi. Dostrzegli go także apostołowie, którzy na samym początku swej działalności misyjnej zapędzili się w akcję charytatywną: „Nie jest słuszne, że zaniedbujemy słowo Boże, a obsługujemy stoły” (Dz 6,2). Refleksja ta dała początek posłudze diakonatu. Marta postawiła analogiczne pytanie, o którym traktuje druga część w. 40.

41 W odpowiedzi Jezusa nie ma krytyki, lecz raczej pochwała. Kościół również nie może żyć i istnieć bez diakonii, która jednakże

<sup>42</sup> a potrzeba tylko jednego. Maria bowiem wybrała lepszą część, która nie będzie jej odebrana».

42 – Mt 6,33; J 6,27

powinna stać w należytej relacji do słowa Bożego. Podwójne zwrócenie się Jezusa do Marty jest charakterystyczne dla Łukasza, choć niekoniecznie musiał je tutaj wprowadzić. Pewne jest, że daje to odpowiedzi Jezusa autorytatywną powagę.

42 Określenie stosunku, w jakim stoi pierwsza część odpowiedzi do drugiej, zależy także od krytycznego ustalenia tekstu. Z trzech wariantów obraliśmy dłuższy tekst, uwidaczniający chyba najlepiej różnicę pomiędzy „wiele” a „jednym”. Właśnie „to jedno” wybrała wówczas Maria. Ma ono jednak trwałą wartość, gdyż słuchanie słowa Bożego związane jest z przyjściem królestwa Bożego, a troska o nie powinna być czymś naczelnym i nieustannym (por. Łk 13,31).

Kończąc rozmowę z Martą, Jezus nie wraca już do jej problemów, tylko uzasadnia postępowanie jej siostry, gdyż to ona obrała „lepszą część”. Jeśli rozumiemy to *agathen* jako stopień wyższy, to otrzymujemy obiektywny obraz całości. Diakonia jest potrzebna, jest także konieczna, ale pierwszeństwo ma słuchanie słowa Bożego.

Nie mamy żadnego powodu odmówić tej narracji, określonej w naukowej egzegezie jako apoftegma, historyczności. Inna sprawa, że Łukasz otrzymaną perykopę o Marcie i Marii opracował pod kątem sytuacji życia kościelnego pierwszych wspólnot chrześcijańskich. Jednym z kryteriów autentyczności tej narracji jest jej oryginalność i niecodzienność, jak na owe czasy. Jezus przelamuje tu barierę obyczajową ówczesnego judaizmu. Spotyka się z kobietami i pozwala im być swoimi uczennicami. W słuchaniu słowa Bożego i wprowadzaniu go w czyn nie ma różnicy pomiędzy mężczyznami a kobietami. Już w kazaniu w dolinie „słuchanie słowa Bożego” było pojęciem fundamentalnym (por. Łk 6,27.47.49) i dotyczyło wszystkich, „którzy słuchali” (Łk 6,27). W przypowieści o siewcy i w jej wyjaśnieniu Jezus jednoznacznie mówi, że sprawą najważniejszą jest słuchanie słowa Bożego i postępowanie według niego (por. Łk 8,11-15.18.21). W końcu znaczy to, że nasza aktywność, potrzebna i konieczna, musi być jednak kontrolowana i normowana według nadrzędnego



wskaźnika, tj. słowa Bożego. Słowa Jezusa bowiem to „słowa życia wiecznego” (por. Łk 11,28; J 4,10.34; 6,68).

**Jezus nauczycielem modlitwy: 11,1-13 (Mt 6,9-13; 7,7-11).** Nawet cechy literackie wskazują na to, że mamy do czynienia z parenezą modlitewną, wprowadzie opartą na autentycznych logiach Jezusa, ale połączonych w taki sposób, że stanowią tematyczną całość. Łukasz jest raczej redaktorem tej parenezy, składającej się z trzech części, na co już wskazuje trzykrotne wprowadzenie. Prośba uczniów wprowadza *Modlitwę Pańską* (11,1-4). Odpowiedź Jezusa do uczniów: „Potem powiedział do nich”, stoi u początku przypowieści o natarczywej prośbie (11,5-8). Podobne jest wprowadzenie do zachęty do wytrwałej modlitwy (11,9-13), jako trzeciej części. Redakcja Łukaszcza potwierdza także brak paraleli do drugiej części, stanowiącej więc S Łukasza. Dla modlitwy *Ojcze nasz* mamy tekst paralelny w Mt 6,9-13, choć nieco odmienny, a dla trzeciej części tekst w Mt 7,7-11. Przejęcie tych części ze źródła Q jest bardziej niż prawdopodobne, choć tam nie musiały być jeszcze zespolone w jedną całość, na co wskazuje rozmieszczenie ich przez Mt na osobnych miejscach. Najbardziej różni się od Mt *Modlitwa Pańska – Ojcze nasz*.

**Modlitwa Pańska: 11,1-4 (Mt 6,9-13).** Łukasz wprowadza *Modlitwę Pańską* poprzez podanie zmiany miejscowości. Nie oznacza to jednak zmiany zasadniczej tematyki dotyczącej uczniów Jezusa. Po nauce o prawdziwej miłości bliźniego (10,25-37) oraz nadzwyczajnej wartości słuchania słowa Bożego, na przykładzie Marty i Marii (10,38-42), następuje pouczenie o modlitwie ucznia Jezusowego (11,1-13). Mt wiąże modlitwę *Ojcze nasz* z tematem prawdziwej sprawiedliwości, do której także należy autentyczna modlitwa. Powiązanie rzeczowe jest tu bardzo wyraźne. Przeciwnstawiając modlitwę ucznia modlitwie pogan, Mateusz nadaje jej charakter prośby (Mt 6,7 n.). Łukasz natomiast każe uczniom się wzorować na modlitwie Jezusa, to Jego bowiem należy prosić o to, aby ich nauczył prawdziwej modlitwy (w. 1 n.). Jednakże zarówno w Łk, jak i w Mt bardziej podkreślony został właściwy sposób modlitwy, łącznie z odpowiednią treścią, do której należy także prośba. Konieczność modlitwy jest sprawą oczywistą. Wydaje się, że Łukasz dokładniej oddaje treść modlitwy, którą znalazł w Q, niż Mateusz. Łk podaje pięć prośb – Mt poszerzył je do siedmiu. Inwokacja „Ojcze” znajduje się w Łk bez dodatku „w niebie”, jaki ma Mt 6,9. W w. 3 Łukasz konkretyzuje prośbę o chleb. Zamiast „dzisiaj” (tak Mt 6,31) ma

**11**<sup>1</sup> Gdy On w pewnym miejscu przebywał na modlitwie i gdy ją zakończył, jeden z uczniów rzekł do Niego: «Panie, naucz nas modlić się, tak jak Jan nauczył swoich uczniów».

<sup>2</sup> Powiedział więc do nich: «Kiedy się modlicie, mówcie: Ojcze! Święć się imię Twoje, przyjdź królestwo Twoje,

1 – Łk 3,21

„codziennie”, a ogólniejsze pojęcie „winy” zamienia na bardziej konkretne „grzechy”. W Łukaszkowym ujęciu *Modlitwy Pańskiej* zwraca się uwagę na podobieństwa z innymi tekstami. Jedno wskazuje na narrację o kuszeniu Jezusa na pustyni (por. Łk 4,1-13). Wtedy to *Sitz im Leben* modlitwy wskazywałby na niebezpieczeństwa grożące z różnych stron uczniom Jezusa. Bardziej jednak znamienne jest zakończenie kompleksu tematycznego 11,1-13, zawierające prośbę o Ducha Świętego, skierowaną do „Ojca niebieskiego”, oraz następny fragment, o wypędzeniu złych duchów (11,14-26). Prośby o Ducha Świętego i wyrzeczenie się złego ducha są za domowione w liturgicznej parenezie chrztu św., który stanowi początek chrześcijańskiego życia. Ono zaś opiera się na słuchaniu i przyjęciu „słowa Bożego”, o którym traktuje fragment 11,27-28, następujący po egzorcyzmie w przemyślanej koordynacji narracji składających się na całość o modlitwie (11,1-28). Nie jest więc wykluczone, że praktykowana w gminie kościelnej pareneza chrzcielna znalazła odbicie w Łk 11,1-28.

1-2a Łukasz – „Ewangelista modlitwy” – wyeksponował także modlitwę samego Jezusa, nie zawsze podając jej treść (3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28 n.; por. 22,41-45). *Ojcze nasz* jest właściwie najdłuższą modlitwą Jezusa z podaną treścią. Znamy także treść modlitwy uwielbienia Ojca (Łk 10,21). Modlitwy zaś w Ogrójcu i na krzyżu są raczej krótkimi inwokacjami do Ojca, którego Jezus nazywał *Abba*. Nie jest to raczej nasze polskie „tatuniu”, zwrot małych dzieci do kochanego tatusia, jak często sądzono, ale zwrot pełen szacunku także dorosłych osób do swojego ojca. Faktem jest jednak, że do Boga nikt z ludzi tak nie wołał. A jeśli św. Paweł w swoich listach przechował dla nas tę inwokację aramejską do Boga, którą mogą się posługiwać chrześcijanie, to jest to tylko możliwe „w Duchu Świętym” (por. Ga 4,6; Rz 8,15).

Wprawdzie w ST idea ojcostwa Boga była znana i sporadycznie jest mowa o Bogu jako Ojcu, ale nie w inwokacjach relacyjnych, gdzie mówiący (jako „ja”) mówi do Boga Ojca, który dla niego jest „Ty”, jak to np. ma miejsce w Ogrórcu lub na krzyżu (Łk 22,42; 23,24; 23,46). Nieco zastanawia powołanie się uczniów Jezusa na Jana Chrzciciela jako nauczyciela modlitwy, gdyż poza naszym tekstem już nie znajdujemy dalszej wzmianki na ten temat. Wprowadzenie do modlitwy „jeśli” lub „wtedy, kiedy”, lub „gdy” się modlicie, a następnie „mówcie (tak)”, wskazywałoby na to, że Łukasz myśli o podstawowej i codziennej modlitwie. Nie wyklucza przy tym innych modlitw, o czym świadczą dalsze pouczenia – o „natrętnym przyjacielu” czy o „wytrwałości w modlitwie”. W Mt natomiast poszerzenie „oryginału” ze źródła Q świadczyłoby o tym, że *Modlitwę Pańską* potraktowano bardziej jako model, którego trzon miał służyć aktualnym potrzebom gminy kościelnej.

**2b** Na początku tego modelu stoi inwokacja: „Abba”, „Ojcze”. Teraz także uczniowie mają się nią posługiwać. W ten sposób jej teologiczna właściwość otrzymuje dalszą – chrystologiczną, eklezjologiczną i eschatologiczną – przy równoczesnym poszerzeniu ukierunkowania wertykalnego na horyzontalne. Kto tak się modli, ten jak Jezus kontaktuje się z Ojcem. Skoro zaś każdy uczeń Jezusa ma się tak modlić, powstaje – przez Chrystusa i w Nim – łączność między uczniami, braćmi i siostrami wspólnoty ludzkiej. Jako dzieci jednego Ojca w niebie, partycypujemy w darach zbawczych, które nam od Ojca przyniósł Jezus w Ewangelii o Królestwie urzeczywistnionym w tajemnicy paschalnej, tj. w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa oraz zesłaniu „Obietnicy”, tj. Ducha Świętego.

Pierwsza inwokacja do Ojca zawiera dwie prośby. Uświęcenie imienia właściwie jest inicjatywą Boga, gdyż tylko On może tego dokonać, jako absolutnie Święty. Ma to zaś miejsce, kiedy Bóg wkacza w historię ludzką, czyniąc ją historią zbawienia, ukazując się jako jedyny Pan wszelkiego stworzenia (por. Ez 36,23), czyli w obszarze ktizeologicznym i soteriologicznym, kiedy Jego królestwo urzeczywistnia się w sercach ludzkich za przyczyną Jezusa Chrystusa. Imię w naszym wypadku oznacza samego Boga. Nie chodzi tu więc o Boże imię Jahwe, objawione w ST, ani o inwokację „Abba”. Jest tu także zawarta idea ST. Gdy tam jest mowa o „imieniu Boga”, pragnie się wówczas wyrazić jakby przejście Boga ze swojej immanentnej i sobie tylko właściwej istoty w naszą stronę, gdyż bez Boga

<sup>3</sup> chleba naszego powszedniego daj nam każdego dnia,

sami nigdy nie dotarlibyśmy do Niego. Poprzez inwokację „Abba” relacja ta nabiera właściwości familijnych. To, że my sami nie możemy „uświęcić imienia Boga”, wyraża także strona bierna czasownika *hagiazō* (*hagiasthētō*, aor. pass.). Przez prośbę, aby się tak stało, zostajemy jednak wciągnięci w proces „uświęcenia” Boga na ziemi w sobie i wśród nas.

Druga prośba – o „przyjście królestwa Bożego” – uzupełnia jakby pierwszą i stanowi razem z nią paralelizm syntetyczny. Podobnie jak ostateczne uświęcenie imienia Bożego nastąpi w eschatonie, tak też pełna realizacja królestwa Bożego, chociaż już się rozpoczęła z przyjściem Jezusa, a poprzez Ducha Świętego jest ciągle podtrzymywana i ożywiana w Kościele Chrystusowym, który z Jego woli i ustanowienia jest tym miejscem, gdzie poprzez uświęcenie imienia Bożego następuje też nasze uświęcenie. To, co w judaizmie było doksologią kończącą dłuższe modlitwy na cześć Boga, w modlitwie *Ojczy* bezpośrednią relacją do Boga – Ojca Jezusa i naszego Ojca. Tam modlono się: „Święty jesteś i straszliwe Twoje imię i nie ma Boga oprócz Ciebie” (modlitwa osiemnastu błogosławieństw, III). My zaś mamy i możemy modlić się „Ojczy”. Prośba o realizację królestwa Bożego ujmuje istotę Ewangelii. Nie jest ona także obca teologii judaistycznej. Najlepiej oddaje ją druga prośba modlitwy kadysz: „Niechaj zapanuje Jego królowanie w naszym życiu i za dni waszych, a także w życiu całego domu Izraela bez zwłoki, w krótkim czasie”. Różnica zasadnicza polega na tym, że w Jezusie Chrystusie i wraz z Jego przyjściem królestwo Boże już się stało rzeczywistością, a prośba dotyczy ciągłej jego realizacji, aż do ostatecznej pełni (por. Łk 10,18; 11,20; Mk 3,27). Stąd też Jezus mógł w Nazarecie, w swoim przemówieniu w synagodze, powiedzieć, że na Nim spełniły się obietnice mesjańskie (Łk 4,21). To, co prefiguracyjnie zostało zapowiedziane, spełniło się (por. Hbr 1,1 n.). W prośbie o przyjście królestwa Bożego są więc zawarte dwie rzeczywistości: aktualność królestwa Ojca, w sensie wypełnienia obietnic, oraz jego eschatologiczne dopełnienie w niebie. O jedno i drugie powinniśmy prosić Ojca.

3 Prośba o chleb, według Mt, dotyczy „dzisiaj”. Świadczy to także o konieczności codziennego odmówienia nie tylko tej prośby, lecz

także całej modlitwy *Ojczy nasz*. Łukasz tę prośbę jakby wydłuża, aby nam nigdy nie zabrakło tego podstawowego pożywienia, jakim jest chleb. Czy jednak gr. przymiotnik *epiousios* pozwala na taką interpretację? Zarówno etymologiczne, jak i lingwistyczne dociekania nie przyniosły jednoznacznych rezultatów. Nadto przymiotnik ten nie występuje w literaturze świeckiej (jeśli nawet, to sporadycznie, a może tylko raz). Pomocna w interpretacji jednak jest Ewangelia Nazarejczyków, która posługuje się aram. *māchār* jako odpowiednikiem gr. *epiousios* (*māchār* znaczy „jutro”). Także na pustyni Bóg zysłał mannę na każdy dzień, jednakże nie wolno było jej przechowywać do następnego dnia (por. Wj 16, n.18-22). Mając to wszystko na względzie, warto sięgnąć także do innych tekstów mówiących o pożywieniu (Łk 11,5-8; Mt 7,7-11; Łk 12,22-31; Mk 6,8). Jest w nich równocześnie wyrażona troska o pokarm konieczny do życia i godziwej ludzkiej egzystencji. Cudowne nakarmienie pięcioletniego tłumu (Łk 9,12-17) potwierdza takie nastawienie i napawa nadzieją, że Bóg otacza nas swoją opieką, co zresztą potwierdzają inne teksty o opatrności Bożej. Pierwszy *Sitz im Leben* tej prośby bardziej sprzyja wersji Mt. Uczeń, który poszedł za Jezusem, nie mógł zrezygnować z tej prośby, gdyż taki był warunek pójścia za Mistrzem, a także ewangelizacji. O wskazówkach dotyczących wyposażenia pierwszych misjonarzy wyraźnie wynika, że mają być zdani na opatrność Bożą (Łk 9,1-6). Należy więc liczyć się z tym, że uzupełnienie prośby o chleb na „dzisiaj” o owo *epiousios* pochodzi z drugiego *Sitz im Leben* (siedlisko życia gminy kościelnej). Widocznie warunki Kościoła podyktowały takie poszerzenie. Nie znika przez to ufność w opatrność Bożą (por. Mt 6,25-27), wręcz przeciwnie. Nawet forma imperatywu w iteratywnym *praesens* (*didou*) wskazuje na temporalne bariery prośby (inaczej Mt 6,11: *dos*, imper. aor.). W Dz 20,15 rzeczownikowe ujęcie *hē epiousa*, w połączeniu z *hē mēra*, wyraźnie wskazuje, że chodzi o „następny dzień”, w którym Paweł wyruszył w dalszą podróż.

Można oczywiście, w interpretacji ascetycznej tekstu, a nie naukowo-literackiej, myśleć o „chlebie życia” w eschatonie. Oczywiście, jeśli prośba o nadejście królestwa ma taki sens, można by prośbę o chleb widzieć w powyższym kontekście. Nie wolno jednak przez takie tłumaczenie wykluczyć znaczenia literackiego, które oprócz wyraźnych sygnałów językowo-treściowych jest także pierwszą prośbą dotyczącą nas bezpośrednio w konkretnym naszym ziemskim życiu

<sup>4</sup> i odpuść nam nasze grzechy, gdyż i my odpuszczamy każdemu winowajcy naszemu, i nie wódź nas na pokuszenie».

i otwiera dalsze prośby o podobnym znaczeniu, choć będzie w nich chodziło wyłącznie o dary zbawcze. Sformułowanie w. 3 pochodzi od Łukasza, na co wskazują także inne przykłady (Łk 19,47; Dz 17,11). Ciągła prośba o codzienny chleb świadczy także o wielkiej i niezłomnej ufności w opatrzność Bożą, pod której opiekę się oddajemy (por. Dz 14,17; 17,25). Łukaszowe sformułowanie odpowiada nadto jego złagodzonej interpretacji tzw. rychłej paruzji.

Dodatek w wersji Łukaszowej usprawiedliwia także poniekąd wersję Mateusza, poszerzoną o trzy dalsze inwokacje, które zapewne wynikły z potrzeb tamtejszej gminy. Poszerzenia są również argumentem na to, że wersja Łukasza jest bliższa oryginałowi. Któż bowiem odważyłby się skrócić *Modlitwę Pańską* i wykreślić z niej aż trzy prośby?

4 Mt 6,12 zachował prawdopodobnie oryginalne brzmienie tekstu, mówiąc o długu (*opheilēma*) i o dłużnikach (*opheiletēs*). Pojęcie to w znaczeniu prawniczym oznacza powinność, zwłaszcza podatkową, z której trzeba się wywiązać. Łukasz zamienia „dług” na *hamartia*. Nie jest to już „dług” w znaczeniu powinności, lecz wyraźny brak uczynienia tego, do czego jesteśmy zobowiązani wobec Boga, uchylenie się od pełnienia Jego świętej woli przekazanej nam przez Jezusa w kerygmacie o królestwie Ojca. Jest to po prostu grzech. W wersji Łukasza modlimy się więc o to, aby Bóg nam przebaczył, odpuszczając (*aphes imper. aor.*) nam to wszystko, co w naszych czynach, postawie i myśli Go obrażało, a nas wobec Niego kompromitowało i plamiło jako Jego dzieci, które do Boga przecież mają wołać „Ojcze”. Prośbie o przebaczenie naszych grzechów towarzyszy uzasadnienie sformułowane w czasie teraźniejszym: „gdyż i my odpuszczamy (*aphiomen*) każdemu”. Jest to obietnica bez wyjątków, o czym świadczy Łukaszowy dodatek „każdemu”. Jezusowy postulat o pojednaniu się z bliźnim przed złożeniem ofiary Bogu w świątyni włącza rygorystyczną wersję Łukasza w ewangeliczne przesłanie o wzajemnym przebaczeniu i o pojednaniu.

Na podstawie przypowieści o niemiłosiernym słudze (Mt 18,21-25; por. 5,23 n.) można się w wersji Mateusza dopatrzeć ekwiwa-

lentnej zasady przebaczenia, według której nasze przebaczenie bliźniemu jest aktem jakby warunkującym przebaczenie Boże. W sformułowaniu Łukasza chodzi nie tyle o to, ile o bezwarunkową decyzję ucznia, wstępującego całkowicie w ślady przebaczonego Jezusa. Równocześnie jednak prośba o przebaczenie ma wymiary eschatologiczne – żeby Bóg okazał nam swoje miłosierdzie w dniu sądu ostatecznego.

Ostatnia prośba *Modlitwy Pańskiej*, poprzez zaprzeczenie „nie” (*mē*), daje właściwy sens czasownikowi „prowadzić w coś” (*eisenegkēs*, aor. coni. od *eispherō*) o znaczeniu pozytywnym. Znaczy to, że w rękach Bożych spoczywa uchronienie nas od pokus i doświadczeń, jedno i drugie bowiem oznacza gr. *peirasmos*. W połączeniu z pierwszym podmiotem modlitwy, tj. z uczniami Jezusa, chodziłoby więc głównie o zboczenie z drogi pójścia za Jezusem, przed czym Jezus ostrzegał w różny sposób i przez różne obrazy. Główne wypaczenie w pojmowaniu pójścia za Jezusem polega na niezrozumieniu konieczności Jego męki i śmierci zbawczej. Aby je zrozumieć, potrzebne jest właśnie obumieranie, zaparcie się samego siebie i przyjęcie „krzyża codziennego”. Tak jak prosimy o „codzienny chleb”, tak też musimy wyrazić gotowość niesienia naszych krzyży na co dzień. Droga ucznia musi być prosta. Oglądanie się wstecz dyskwalifikuje ucznia. O łaskę pójścia prostą drogą za Jezusem aż do końca trzeba więc także usilnie prosić. Mt 6,13b dodał do prośby uczniów Chrystusa prośbę nas wszystkich, poszerzając także zakres zła, na które narażony jest chrześcijanin w życiu codziennym.

Jeśli Jezus kuszony był na pustyni przez diabła (Łk 4,15), to także uczeń nie będzie wolny od pokus (Łk 8,13; 22,31n.40.46). Sam fakt aktualizacji pokus przez Łukasza nie pozwala na interpretację wyłącznie eschatologiczną (por. Ap 3,10). O doświadczeniu chrześcijan w życiu codziennym mówi także św. Paweł (1 Kor 10,13; także por. J. 1,13; Dz 20,19). ST uznawał Boga za jedyną przyczynę sprawczą wszelkiego dobra. Uchronienie nas od zła jest największym dobrem zbawczym. Nie dziwny się tedy sformułowaniu prośby, aby Bóg nas nie wodził na pokuszenie. Zdradza ona semicki koloryt antropomorficznego mówienia o Bogu (por. Mt 4,1), ale nie koloryzuje przykrej rzeczywistości, że jesteśmy za życia narażeni na różne pokusy, a najgorszą konsekwencją słabości jest odpadnięcie od wiary i od Boga. Od tego tylko sam Bóg może nas uchronić.

<sup>5</sup> Potem powiedział do nich: «Ktoś z was, mając przyjaciela, pójdzie do niego o północy i powie mu: „Przyjacielu, użyż mi trzech chlebów.

<sup>6</sup> Przybył bowiem do mnie przyjaciel mój z podróży, a nie mam mu co podać”.

<sup>7</sup> Ten zaś z mieszkania odpowie mu: „Nie naprzykrzaj mi się. Drzwi już są zamknięte, a dzieci moje są ze mną w łóżku, nie mogę wstać i podać tobie”.

**Przypowieść o natrętnym przyjacielu: 11,5-8.** Trudno odpowiedzieć na pytanie, skąd Łukasz zaczerpnął tę przypowieść. Skoro nie ma jej w Mt, to bardzo wątpliwa jest hipoteza, że należała ona do źródła Q. Jako druga część tryptyku o modlitwie w ujęciu Łukasza, rzuca także snop światła na część pierwszą, charakteryzując *Modlitwę Pańską* jako prośbę. Z literackiego punktu widzenia mamy do czynienia z pytaniem retorycznym, prowadzącym do jednej odpowiedzi, z góry zaplanowanej. Ażeby napięcie nie malało, w przypowieści znajdują się odpowiednio dobrane elementy: podwójne odwiedziny w nocy, raz przyjaciela z drogi, a drugi raz stukanie do drzwi sąsiada. Podobna struktura i motyw nalegania występują w Łk 18,1-8, w przypowieści o natrętnej wdowie i bezbożnym sędzi, która także jest bez paraleli. Nie jest więc wykluczone, że pierwotnie stanowiła z Łk 11,5-8 jedną parę. Jest też znamienne, że nasz tekst nie zawiera konkluzji, która znajduje się w Łk 18,1-8 (w. 7-8).

5-7 Po wprowadzeniu, które sygnalizuje, że Jezus pragnie kontynuować poprzednie myśli o modlitwie, następuje pytanie zawierające przykład, dostosowany do warunków typowo wiejskich. Również opis domu temu odpowiada. Wiejski dom bowiem miał tylko jeden większy pokój wewnętrzny, ze wspólnym miejscem do spania, znajdującym się na podwyższeniu. Znajdowały się tam materace z liści papirusowych, a w zimie cieplejsze poduszki. Mieszkańcy kładli się do snu w jednym rzędzie, stąd to ojciec rodziny mógł powiedzieć, że śpią przy nim dzieci. W nocy nie będzie zapalał światła i szukał chlebów, o które prosi natrętny sąsiad. Na ogół dom znajdował się w centrum podwórka, okolony płotem lub murkiem, w którym była brama. Na noc się ją zamykało, zakładając belkę pomiędzy słupki. Trzeba było więc głośnego krzyku, by obudzić mieszkańców śpiących w domu. Podróż w nocy także jest wytłumaczalna. W upalne dni



<sup>8</sup> Mówię wam: Chociażby nie wstał i nie dał dlatego, że jest jego przyjacielem, to z powodu jego natręctwa wstanie i da mu, ile potrzebuje.

bowiem wyruszało się w drogę dopiero wieczorem, by uniknąć żaru palącego słońca w ciągu dnia. Dla świętego spokoju więc i aby natrętny sąsiad nie obudził całej rodziny, a wreszcie, aby sam gospodarz mógł ponownie się położyć, spełnił on jego prośbę.

8 Nie przeważają tu argumenty, lecz natarczywość prośby. Motyw prośby otrzyma rozwinięcie w trzech następnych imperatywach (11,9-10). Przypowieść ta jednak nie jest alegorią. Nie można więc w gospodarzu niechętnym do usług natrętnemu przyjacielowi widzieć Boga. Kluczem do właściwej interpretacji jest porównanie postaw. Jeśli nawet ludzie wobec nalegania drugiego potrafią się ugiąć, to tym bardziej Bóg wobec naszych kornych prośb. W sumie więc przypowieść podkreśla bardziej pewność, że Bóg wysłucha naszych prośb, niż nawołuje do wytrwałości w modlitwie, choć ta ostatnia myśl nie jest przypowieści całkiem obca.

Poprzez przykład o natrętnym przyjacielu Jezus wprowadza nas najpierw w zakłopotanie. Musimy bowiem uznać postępowanie tego człowieka za co najmniej niekulturalne. A jednak jego zachowanie odniosło skutek. Czy Bóg – nasz Ojciec – może być gorszy od tego przyjaciela, który został zerwany ze snu w środku nocy? Prośmy więc, ale nie zapominajmy także o podziękowaniu za każdy dar otrzymany od Boga.

**O ufnej i wytrwałej modlitwie: 11,9-13 (Mt 7,7-11).** We fragmencie 11,9-13, który wzoruje się na źródle Q, zostaje rozwinięty motyw wytrwałej prośby, zasygnalizowany w poprzedniej przypowieści, a także ufności, którą możemy pokładać w wytrwałej modlitwie. W przypowieści akcent spoczywał na pewności wysłuchania. Odpowiedź streszczającą sensowność poprzednich imperatywów (w. 9-10) oraz następujących po nich dwóch porównań zbudowanych na kontrastowych obrazach (1. 11-12) otrzymujemy w w. 13. Odbiega on od źródła Q, a jego modyfikację należy przypisać Łukaszowi. „Dobra”, w sensie darów Bożych z Q, Łukasz zastępuje „Duchem Świętym” (*pneuma hagion*). Patrząc na zakończenie w. 8, będącego podsumowaniem przypowieści o natrętnym przyjacielu, oraz na znaczenie Ducha Świętego dla Kościoła, można twierdzić, że tym, czego

<sup>9</sup> Toteż powiadam wam: Proście, a będzie wam dane. Szukajcie, a znajdziecie, kołaczcie, a otworzą wam.

<sup>10</sup> Albowiem każdy, kto prosi, otrzymuje, kto szuka, znajduje, a kto kołaczę, temu otworzą.

<sup>11</sup> Jeżeli syn poprosi kogoś z was, ojców, o rybę, czy zamiast ryby da mu węża?

koniecznie Kościół potrzebuje, jest Duch Święty i Jego dary (por. Dz 1,4.7n.14).

9 Całość wprowadzają autorytatywne słowa Jezusa: „powiadam wam”, często spotykane w Łk, zwłaszcza wtedy, gdy chodzi o ważne sprawy zbawcze. Trzy imperatywy, związane ze sobą treściowo, zachęcają do wytrwałej modlitwy i nadziei na jej wysłuchanie. Wprawdzie można się w poszczególnych zdaniach dopatrywać pewnego stopniowania: prosić – szukać – kołatać, w sumie jednak akcentuje się tu, oprócz ufności i wytrwałości, intensywność prośby. W tego rodzaju zestawieniu zwrot „szukajcie” – przypominający wprawdzie zasadę nadrzędności królestwa Bożego nad wszelkimi innymi sprawami, a zwłaszcza doczesnymi – nie prowadzi w naszym wypadku w ten obszar. Mimo pewnego stopniowania, na które wskazują konkretne czasowniki, gdyż szukanie i pukanie do drzwi jest czymś innym niż proszenie, hasłem jest prośba, do której wraca ostatni wiersz (*tois aitousin*, part. praes. od *aiteō*: proszącym).

10 Po imperatywach i pierwszej pozytywnej odpowiedzi następuje druga, jakby jeszcze mocniej podkreślająca to, co poprzednio już zostało zasygnalizowane. Różnica właściwie tkwi w tym, że Jezus wypowiada się uzasadniająco. Nadto sprowadza imperatywy o charakterze ogólnym do jednostki. Każdy więc, kto będzie prosił, szukał lub kołatał, otrzyma pozytywną odpowiedź, odpowiadającą jego życzeniom.

11 Po tym stwierdzeniu Jezus zmienia znów podmiot, przechodząc do drugiej osoby lm.: „wy”. A więc wśród tych, do których Jezus się zwraca, czyli uczniów, nie ma takiego złego ojca, który by zamiast ryby, o którą syn prosi, dał mu węża – można przypuszczać, że jadowitego (por. Mt 7,10).

<sup>12</sup> Albo też, gdy będzie go prosił o jajko, czy da mu skorpioną?

<sup>13</sup> Jeśli więc wy, którzy źli jesteście, umiecie dawać dobre dary swoim dzieciom, o ileż bardziej Ojciec niebieski da Ducha Świętego tym, którzy Go o to proszą».

12 W następnym porównaniu przeciwstawia się zdrowemu pokarmowi truciznę (skorpioną). Mt 7,9 zaczyna od tego porównania. Zamiast skorpioną jest tu kamień, chyba za źródłem Q. Łukaszcza wersja przeciwstawienia jest bardziej jaskrawa. Kamień nie jest szkodziwy, ale nieużyteczny jako pokarm. Prawdopodobnie Łukasz nawiązał do wypowiedzi zawartej w 10,19, traktującej o władzy danej uczniom „stąpania po wężach i skorpionach”, symbolizujących „moc przeciwnika”. Uczeń, który prosi Ojca o dary przyrodzone i nadprzyrodzone, mający panować nad wszelkim złem, sam przecież nie może być zły, podły i niszczyielski.

13 Obraz złego człowieka, który będąc ojcem, stara się jednak być dobry, przynajmniej dla swoich dzieci, odnosi nas do obrazu dobrego Ojca, którym jest Bóg. Uczniowie więc, którzy zwracają się do Boga, Ojca Jezusa i swojego Ojca, nie mogą doznać krzywdy i rozczarowania. Wprawdzie Łukasz nie powtarza, za Mt 7,11 i źródłem Q, że otrzymają oni tylko dobre dary, ale taki wniosek sam się nasuwa, gdyż w zdaniu warunkowym „jeśli więc...” (13a) jest o nich mowa (*agatha*). Ponad tymi darami jednak jest Duch Święty.

Jeśli mamy tu do czynienia z katechezą chrzcielną (11,1-28) lub z jej ważkimi elementami, to staje się także bardziej zrozumiała zamiana osób: z „wy” (w. 9) na „on” (w. 10-12), z „on” na „wy” i z „wy” na „On”, tj. Ojciec niebieski (w. 13). Prośba o Ducha Świętego jest w katechezie chrzcielnej elementem pozytywnym, a w pewnym sensie przyczynowo sprawczym, gdyż w czasie chrztu zstępujący na nas Duch oczyszcza nas i uświęca. Duch Święty dany jest „złym ludziom”, jak to wynika z w. 13: „wy, którzy źli jesteście”. Neofita przed chrztem św. modli się ze wspólnotą kościelną o ten najwyższy dar, dzięki któremu zostanie włączony do Kościoła, do wspólnoty tych, którzy już otrzymali Ducha Świętego. Takie rozumienie interpretacji Łukasza tekstu ze źródła Q tłumaczy także absolutne użycie inwokacji „Ojciec”, włączonej tutaj w tekst narracyjny jako ostateczna konkluzja potrzeby i sensu modlitewnej prośby. Neofita przed

uświęceniem nie mówi „mój” lub „nasz” Bóg. Równocześnie Łukasz daje do zrozumienia, że chrzest jest aktem kreacyjnym w znaczeniu Pawłowego „nowego stworzenia”, w którym uwidoczniła została relacja „Stwórcy” do „stworzenia” (*kainē ktisis*).

Łukasz, ewangelista modlitwy, zwraca uwagę w jednym z większych bloków tematycznych o modlitwie (11,1-13) szczególnie na trzy wielkie sprawy zbawcze:

1. Przedstawia Jezusa jako wzór człowieka modlącego się. W modlitwie Jezus znalazł moc do wykonania swojego dzieła, aż do śmierci krzyżowej „za nas”.

2. Jezus pragnie nam przekazać swą wiarę w potęgę modlitw, równocześnie dając nam wzór modlitwy, jaką jest *Modlitwa Pańska*. W niej właściwie dochodzą do głosu centralne tematy wiary chrześcijańskiej, skupiające się wokół relacji do Boga i do drugiego człowieka.

3. W tej relacji do Boga istotnym, momentem jest to, że Jezus każe nam mówić do Niego identycznie, jak On do Boga mówił: „Abba – Ojczy”, podkreślając w ten sposób istotę tej relacji. Jezus jest naturalnym Synem Boga, my zaś przybranymi dziećmi, dzięki Niemu i przez Niego. Z faktu dzieciństwa Bożego wynika nasze prawo do modlitewnej prośby i ufność, że będziemy wysłuchani, choć nie zawsze będziemy wiedzieli, że tak rzeczywiście jest. Darem, który przecież już otrzymaliśmy jako niemowlęta, nim jeszcze o to osobiście prosiliśmy, jest Duch Święty, dany nam w czasie chrztu świętego, podobnie jak zstąpił na Jezusa, w czasie Jego chrztu w Jordanie (por. Łk 3,22).

**Konflikt Jezusa z przeciwnikami: 11,14-54.** Obszerniejszy fragment 11,14-54, wskazujący już wyraźnie na walkę Jezusa z Jego przeciwnikami, zawiera trzy dialogi, które jednak mają różne wprowadzenia. Pierwsza rozprawa Jezusa dotyczy „niektórych” z ludzi, zdumionych egzorcyzmem nad głuchym człowiekiem (11,14-15). Dopiero po tym stwierdzeniu ma miejsce dialog (11,15-26). Drugi dialog dotyczy „znaku Jonasza” (11,29-32). Zostaje on wprowadzony krótką relacją o tłumie zgromadzonym wokół Jezusa (11,29). Jednakże pomiędzy te dwie rozprawy Łukasz włączył logion Jezusa o błogosławieństwie dla wiernych słuchaczy „słowa Bożego” (11,27-28), pochodzący z Łukaszowego Sondergut (SŁk). Trzecia rozprawa, najobszerniejsza (11,37-54) i właściwie najostrejsza, z krytyką wprowadzoną przez kilkakrotne „biada”, dotyczy już wyraźnie wskazanych faryzeuszów i nauczycieli Prawa. Łukasz ponownie włącza pomiędzy

<sup>14</sup> Pewnego razu wyrzucił demona z człowieka niemego. Gdy demon wyszedł, niemy przemówił. I tłumy były zdumione.

<sup>15</sup> Jednakże niektórzy z nich mówili: «Wypędza demony mocą Belzebuba, władcy demonów».

<sup>16</sup> Inni zaś, chcąc Go wystawić na próbę, żądali od Niego znaku z nieba.

<sup>17</sup> On jednak, znając ich myśli, odparł im: «Każde królestwo wewnętrznie skłócone pustoszeje, a dom na dom się wali.

<sup>18</sup> Jeśli więc szatan ze sobą jest skłócony, to jak ostoi się jego królestwo? Przecież twierdzicie, że Ja mocą Belzebuba wyrzucam demony.

16 – Mt 16,1; Mk 8,11

drugą a trzecią debatę pouczenie o zbawczym znaczeniu światła (11,33-36), posługując się dwoma porównaniami. W Mt znajdują się one na dwóch różnych miejscach (Mt 5,15; 6,22 n.) w Kazaniu na Górze.

Oprócz Łk 11,27-28 wszystkie inne fragmenty mają swoje paralele w Mt (Łk 11,14-28 = Mt 12,22-30.43-45; por. Mk 3,22-27; Łk 11,29-32 = Mt 12,38-42; Łk 11,33-36 = Mt 5,15; 6,22n; Łk 11,37-54 = Mt 23,4.6.7.13.23.25.27.29-32.34-36). Jak widać, Łukasz jakby trzyma się jednego ciągu, który prawdopodobnie znalazł także w Q, jako pewien zwarty kompleks tematyczny. Poszczególne tematy: odparcie zarzutów w sprawie Belzebuba (Łk 11,14-26), żądanie znaków (Łk 11,29-32), napiętnowanie faryzeuszów i uczonych w Piśmie, wykazują pewną stopniowość w napięciu sytuacji wywołanej przez przedstawicieli judaizmu. W ten sposób całość otrzymuje charakter ostrzeżenia, a nawet groźby skierowanej przeciw całemu Izraelowi (por. trzykrotne „biada” w ostatniej rozprawie). Prawdopodobnie taka pragmatyka przyświecała także autorom źródła Q w zestawieniu dialogów Jezusa z Jego przeciwnikami.

**Posądzanie Jezusa o kontakt z demonami: 11,14-26 (Mt 12,22-30.43-45; por. Mk 3,22-27).** Umieszczenie tego fragmentu przez Mateusza na dwóch miejscach, z wyraźnym podziałem na zarzuty stawia-

<sup>19</sup> Jeżeli Ja mocą Belzebuba wyrzucam czarty, to wasi synowie czyją mocą je wyrzucają? Dlatego oni będą waszymi sędziami.

<sup>20</sup> A jeśli Ja *palcem Bożym* wyrzucam demony, to istotnie przyszło do was królestwo Boże.

<sup>21</sup> Gdy uzbrojony mocarz strzeże swego zamku, bezpieczne jest jego mienie.

<sup>22</sup> Lecz gdy mocniejszy od niego nadejdzie i zwycięży, zabierze całą broń, w której pokładał nadzieję, a zdobyte łupy porozdziela.

<sup>23</sup> Kto nie jest ze Mną, jest przeciw Mnie, a kto nie zbiera ze Mną, rozprasza.

<sup>24</sup> Gdy duch nieczysty wyjdzie z człowieka, błąka się po miejscach bezwodnych, szukając wytchnienia. Nie znajdując go, mówi: „Wrócę do domu, z którego wyszedłem”.

<sup>25</sup> Przyszedłszy, widzi, że jest wymieciony i przyozdobiony.

<sup>26</sup> Wówczas idzie, by zabrać ze sobą siedem innych złych duchów, gorszych od niego. Wchodzą i mieszkają tam. I stan ostatni tego człowieka staje się gorszy niż poprzedni».

20 – Wj 8,15; Mt 12,28

22 – Iz 49,25; 53,12

23 – Mt 12,30; Łk 9,50

ne Jezusowi i ich odparcie oraz pouczenie o nawrocie do zła, każe przypuszczać, że Mt rozdzielił te logia ze źródła Q, gdyż tematycznie wiążą się ze sobą. Problem stanowi Mk 3,22-27, znający także pierwszą część, czyli sprawę kontaktu Jezusa z demonami. Dlaczego jednak pewne tradycje o Jezusie, widocznie ważne zarówno dla katechezy Mk, jak i orędzia źródła Q, nie miałyby poruszać podobnych czy identycznych tematów? Wystarczy tu spojrzeć na narrację o chrzcie Jezusa w Jordanie. Zna ją źródło Q i zna ją Marek.

Z motywów wspólnych występujących w tej pierwotnej tradycji najbardziej zaakcentowany został motyw walki. Zwycięża „mocniejszy”. Łukasz wykorzystał ten motyw w swojej misyjnej teologii. Pamiętajmy, że te narracje pojawiają się na „drodze” Jezusa do Jerozo-

<sup>27</sup> Gdy On to mówił, pewna kobieta z tłumu zawołała ku Niemu: «Błogosławione łono, które Cię nosiło, i piersi, któreś ssła».

27 – Łk 4,15

limy. Łukasz, przygotowując nas na „klęskę” Jezusa w Jerozolimie, zaznacza jednak, że jeszcze przed swą zbawczą śmiercią na krzyżu Jezus pokonał zło. Być może, ta przewodnia idea Łukasza sprawiła, że opuszcza on fragment o „błuźnieniu przeciw Duchowi Świętemu” (Mt 12,31-32 = Mk 3,28-30) i logia z Q, które Mateusz umieścił w 12,33-37, aby z perspektywy gminy kościelnej wskazać na zwycięstwo nad złem w czasie chrztu świętego, dzięki Jezusowi i Jego zwycięstwu nad demonami. Ostrzeżenie, aby po uzyskaniu wolności od grzechów nie popaść w recydywę, jest jak najbardziej zgodne tematycznie z katechezą chrzcielną. Dzisiaj wszakże w czasie obietnic przy chrzcie św. pierwsza część skupia się wokół radykalnego wyrzeczenia się złego ducha oraz wszelkich jego knozań i podstępów.

**Błogosławieństwo dla słuchaczy słowa Bożego: 11,27-28.** Króciutki fragment o prawdziwych błogosławionych zdradza koloryt semicki. Dotyczy to głównie w. 27. W judaizmie często matka otrzymywała pochwałę z racji swojego syna. Nasuwa się więc przypuszczenie, że Łukasz znał tę pochwałę z tradycji i włączył ją w ciąg źródła Q. Ciekawe też jest, że Marek także po narracji o Belzebubie (Mk 3,22-35) umieścił apoftegę o prawdziwych krewnych Jezusa, która w Łk znajduje się wcześniej, ale w innym kontekście (Łk 8,19-21). Jakie motywy przyświecały Łukaszowi przy włączeniu owego fragmentu w taki, a nie inny kontekst, trudno odgadnąć. Pewne jest, że pochwała niewiasty z tłumu stanowi równocześnie ukryte bądź pośrednie wyznanie chrystologiczne, które jest przeciwieństwem fałszywego i złośliwego oskarżenia Jezusa, że trzyma z Belzebubem. Kto ma uszy otwarte na Ewangelię, ten dojdzie także do autentycznej wiary w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego.

<sup>27</sup> W trakcie mowy Jezusa dotyczącej powrotu nieczystego ducha z siedmioma gorszymi od niego (11,24-26) „pewna niewiasta z tłumu” wyśpiewuje hymn pochwalny na cześć matki, która wydała na świat takiego syna, jakim jest Jezus Chrystus. Błogosławi

<sup>28</sup> On na to odrzekł: «Jeszcze bardziej błogosławieni są ci, którzy słuchają słowa Bożego i strzegą go».

28 – Łk 8,21; Pwt 30,14; J 13,17; Jk 1,25; Ap 1,3

łono, które opiekuńczo „nosiło” dziecko aż do szczęśliwego porodu, i „piersi”, które po porodzie przyczyniły się do normalnego rozwoju dziecka, dając mu odpowiedni pokarm. W *Gen rabba* 98 (62d) czytamy o podobnym błogosławieństwie dla Racheli, matki Józefa, z tym że tam kolejność określeń jest odwrotna: „Błogosławione niech będą piersi, które tak karmiły, a łono, które tak rodziło” (Str.-B. II, 187). Ewangelia Tomasza alegoryzuje tę pochwałę niewiasty, przenosząc błogosławieństwa na czasy, które nadeszły z przyjściem Jezusa, łącząc nasz tekst z Łk 23,29 z wypowiedzią Jezusa o Jego śmierci i odejściu. Nie ulega wątpliwości, iż niewiastą, która doznała pochwały, jest Maryja. W sposób pośredni można ten fragment włączyć w rozmyślenia mariologiczne, tym bardziej że Maryja, jako pierwsza w nowej ekonomii zbawczej, należy do grona tych, którzy spełniają wymogi stawiane przez Jezusa „błogosławionym”.

28 Oni to nazwani są, podobnie jak w „kazaniu w dolinie”, *makarioi*. Tak też niewiasta nazwała Maryję. Jednakże w odpowiedzi Jezusa widoczna jest pewna stopniowość, na co wskazuje wprowadzające ją *menoun*. Należałoby więc tłumaczyć: „jeszcze bardziej błogosławieni”. Można w tej odpowiedzi Jezusa ujrzyć pewną korektę mentalności tych wszystkich, którzy błogosławieństwo odnoszą do spraw ludzkich, jakkolwiek bardzo szlachetnych i potrzebnych, takich jak relacja dobrej matki do wyjątkowego syna. W kontekście mowy o miłosierdziu i prawdziwej miłości bliźniego (10,25-37; przykład Samarytanina) oraz o pierwszeństwie słuchania słowa Bożego przed troską o gościa (10,38-42: Marta i Maria), Jezus także przypomniał konieczność modlitwy, z akcentem położonym na jej treść, potrzebę i wytrwałość (11,1-13). Zostaje tu włączony element katechezy parnetycznej, chodzi bowiem nie tylko o słuchanie (*akouein*), lecz nadto o wprowadzenie w czyn (*phylassein*) słowa Bożego. Rzecznik *phylax* oznacza stróża, ale takiego, który pilnuje wszystkiego, co mu powierzono i nad czym ma czuwać. Jezus więc myśli o całkowitym i bezwarunkowym spełnieniu woli Bożej, którą nam oznajmia Ewan-



gelia – słowo Boże. W tym znaczeniu czasownik *phyllassō* występuje także w Łk 18,21; Dz 7,53; 16,4; 21,24). Łukasz więc zaakcentował tu jeszcze raz wypełnianie słowa Bożego, po prostu powtarza inaczej to na co zwracał już poprzednio dwukrotnie uwagę (6,47-49; 8,21). Jak dowiedzieliśmy się z Łk 1,48 (por. także 23,29b), Maryja może tu uchodzić za model i wzór ucznia, który bez zastrzeżeń odpowie jak Ona: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego”.

Niezależnie od tego, że tekst wykazuje tendencje chrystocentryczne, a słowa Jezusa podkreślają pierwszeństwo spraw Bożych, do których należy życie Ewangelią, to prawdą jest także, że Maryja jest ze wszech miar *kecharitomēnē* – pełna łaski (Łk 1,28). Święta Elżbieta, napełniona Duchem Świętym, wielbi zarówno Maryję, jak i „owoc Jej łona” jako „błogosławionych” – *eulogēmenē(os)* (Łk 1,42). Tekst ten zachęca i nas do tego, abyśmy Maryi oddawali taką cześć, jaką jej oddała św. Elżbieta i kobieta z tłumu.

**Znak Jonasza: 11,29-32 (Mt 12,38-42).** Niemalże dosłowna paralela tego fragmentu w Mt 12,38-42 wskazuje na wspólne źródło, czyli Q. Skoro Mt podtrzymuje epitet *moichalis* – „cudzołożne” – dla tego „plemienia przewrotnego” (*genea ponera*), a Łk go opuszcza, należy przypuszczać, że znajdowało się ono w Q. Z jakich powodów Łk je opuścił, trudno orzec. Może uważał, że przymiotnik *poneros* – „zły, przewrotny” – obejmuje wszystkie grzechy tej generacji, która domaga się znaków, a brak jej wiary. W Łk nastąpiło także przegrupowanie dwóch wyroczeni Jezusa o sądzie nad tym plemieniem (w. 31). Łk również opuścił alegorię o pobycie Jonasza we wnętrzu ryby. W związku z tym wymienia jego imię tylko na samym początku (w. 29b) oraz dwukrotnie na końcu narracji (w. 32b). Całość w wersji Łk można podzielić na trzy części: 1) Pierwsza wypowiedź Jezusa na temat „znaków” do zgromadzonego tłumu. W Mt 12,38 chodzi o wyraźne pytanie ze strony faryzeuszy i uczonych w Piśmie. W Mk 8,11 są nimi tylko faryzeusze, a w Mt 16,1 – faryzeusze i saduceusze. 2) Dwie już wspomniane wypowiedzi prorocze Jezusa o sądzie przy świadkach, jakimi są „królowa z południa” oraz ludzie z Niniwy (w. 30-32a). 3) Wyższość Jezusa-sędziego nad Jonaszem (w. 32c).

W jakim pierwotnym kontekście ta narracja mogła się znajdować? Jeśli stanowi jednostkę, którą da się włączyć w odpowiedni kontekst, to jest ona wyrocznią o sądzie nad „złym plemieniem”, któremu brak wiary. Znak Jonasza zaś służy jako celowy argument

<sup>29</sup> Gdy znów się zebrały tłumy, zaczął przemawiać: «Pokolenie to jest pokoleniem złym. Szuka znaku, ale żaden znak nie będzie mu dany, jak tylko znak Jonasza.

<sup>30</sup> Jak bowiem Jonasz był znakiem dla mieszkańców Niniwy, tak będzie Syn Człowieczy dla tego pokolenia.

29 – J 9,30-31

dla sądu „Syna Człowieczego” nad tymi, którzy Go odrzucili. Jest też możliwa inna interpretacja. Mamy do czynienia z nawiązaniem do narracji o Belzebulu, świadczącej o przewrotności Izraela. Nadejście jednak czasu sądu, jeśli nie będzie całkowitego odwrotu od zła. Zostały już dane znaki, których domagali się Żydzi (11,5). Są nimi słowa i czyny Jezusa, związane ściśle z nadejściem królestwa Bożego (11,20).

29-30 Wprawdzie w. 29a wprowadza nas w nową sytuację, niemniej jednak, podobnie jak w poprzednim fragmencie (w. 27), Łukasz kontynuuje katechezę Jezusa. Pierwsza część skupia się wokół „znaku”, a druga (w. 31-32) wokół wyroczni o sądzie. Brak wykorzystania „znaku Jonasza” dla zmartwychwstania Jezusa świadczyłoby o takim ujęciu w źródle Q. Wobec tego Mt 12,40 byłby uzupełnieniem oryginału w Q. Pierwsza część ma charakter dysputy, jakkolwiek oponenti (tłumy) nie stawiają pytań. Zarzuty postawione przez Jezusa odnoszą się do „plemienia złego”, czyli do tych, którzy żądają znaku z nieba (w. 16), a którym nie wystarczy wypędzenie demonów, największych wrogów ludzkości, jako wyraźny znak nadejścia królestwa Bożego (w. 20). Zamiast żadanego przez nich znaku otrzymują znak Jonasza. Nie dowiadujemy się, na czym konkretnie ten znak ma polegać. Jezus jednak nie ukrywa, że tylko w Nim i przez Niego zostanie on zweryfikowany. Nie dziwnym jest tedy, że narracja o przebywaniu Jonasza we wnętrzościach morskiego potwora dała Mateuszowi materiał do skonkretyzowania znaku w tajemnicy paschalnej. Łukaszowa interpretacja znaku Jonasza idzie bardziej w kierunku paruzji Chrystusa, z mocnym zaakcentowaniem wątku sądu i wyroku „Syna Człowieczego”. Paralela z Jonaszem nie dotyczy, w Łukaszowej wersji, motywu ocalenia Jonasza z wnętrza ryby, lecz weryfikacji postawy proroka przez Boga. Z podobną interpretacją spotykamy się w Mk 14,62, co świadczyłoby o rekursie do samego

<sup>31</sup> Królowa z południa stanie na sądzie przeciw mężom tego pokolenia i potępi ich, gdyż przybyła z krańców ziemi, aby słuchać mądrości Salomona, a oto tu jest coś więcej niż Salomon.

<sup>32</sup> Również ludzie z Niniwy staną na sądzie przeciw temu pokoleniu i potępią go, bo oni się nawrócili na słowo Jonasza, a oto tu jest coś więcej niż Jonasz.

31 – 1 Krl 10,1-10

32 – J 6,35; Jon 3

Jezusa i Jego autentycznych słów o Synu Człowieczym, przyszłym sędzi. Wiadomo zaś, że logia te, z motywem paruzyjnym, są mocno zakotwiczone w tradycji Jezusowej.

31-32 Paralelnie ułożona wyrocznia nawiązuje w pierwszym stychu do wiary pogan, której symbolem jest królowa Saba (por. 1 Krl 10,1-13; 2 Krn 9,1-12). Oni to, łącznie z mieszkańcami Niniwy, usłyszeli w wybrańcach Bożych (Jonasz – Salomon) głos Boży i uwierzyli. Oni to stają się świadkami, a zarazem oskarżycielami „tego plemienia”. Gdy Mt dodaje im jeszcze epitet *moichalis*, bardziej ma na myśli wiarołomstwo i niewierność, które leżą u podstaw cudzołóstwa – w tym wypadku zdrady samego Boga i Jego Mesjasza. A przecież Jezus przewyższa swoim Bożym autorytetem mędrca i króla Salomona oraz proroka Jonasza i stoi ponad wszystkimi charyzmatykami ST.

Wiersz 32, kończący katechezę Jezusa, poucza i nas, jak można uniknąć surowego wyroku Bożego, poprzez dwa znamienne określenia występujące często w parze: *kerygma* (słowo, nauka) oraz *metanoein* (nawrócenie). Kerygmat – Ewangelia Jezusowa o królestwie miłosiernego Ojca – dzięki któremu następuje nawrócenie, włącza nas w niepojęty zasięg dobroci i miłości Ojca niebieskiego.

**Metafora o lampie: 11,33-36 (Mt 5,15; 6,22 n.).** Porównanie naszej grupy logiów z Mt ukazuje, że Łukasz stworzył tu jedność kompozycyjną i poniekąd także treściową. Mt 5,15 w Kazaniu na Górze odnosi metaforę o lampie do uczniów, Mk 4,21 do Ewangelii, a Łk 8,16 do zadań ewangelizacyjnych uczniów. Łukasz interpretuje je chrystopologicznie, co przygotował w poprzednim fragmencie przez wiersze 31b i 32b o wyższości Jezusa nad Salomonem i nad prorokiem Jo-

<sup>33</sup> Nikt nie zapala świecy i nie stawia jej w ukryciu lub pod korcem, lecz na świeczniku, ażeby ci, co wchodzi, widzieli światło.

33 – Mt 5,15; Mk 4,21; Łk 8,16

naszem. Drugi logion, o „oku ciała”, czyli człowieka (w. 34), został rozwinięty najpierw w formie uzasadnienia pozytywnego (w. 34b) i negatywnego (w. 34c), a następnie w formie bezpośredniego upomnienia (w. 35), które podobnie jak twierdzenie wyjściowe (w. 34a), otrzymuje uzasadnienie z dwoma przesłankami, pozytywną (w. 36a) i negatywną (w. 36b), zdążające do parenetycznej konkluzji. Wiersze 34-35 mają swoją paralelę w Mt 6,22-23. Są jednak ułożone według hasła „serce–oko” i w konkluzji parenetycznej skupiają się wokół złych skutków nieprawidłowego postępowania ze światłem. Tautologia – w. 36 powtarza bowiem wypowiedź w. 35a, a więc „jeśli jesteś oświetlony, wtedy jesteś oświetlony” – wskazuje na semityzm i potwierdza pochodzenie ze źródła Q, które już przed Łk mogło przeprowadzić połączenie kompozycyjne dwóch logiów pierwotnie wypowiedzianych przez Jezusa nie w tej konseksji. Jeśli można w naszym fragmencie ujrzyć łączność z poprzednim, o znaku Jonasza (11,29-32), a tego z narracją o Belzezebubie (11,24-26), to logika katechezy idzie w kierunku ukazania, że trzeba się rozglądać za prawdziwym światłem, którego nie szukali Żydzi. Trzeba więc szukać światła, które przerasta mądrość mędrców i działalność charyzmatycznych proroków dawnego Izraela.

33 Metafora o świetle przywołuje na pamięć sprawę oczywistą. Światło – lampa nasycona oliwą – zgaśnie wtedy, kiedy się je przykryje korcem. Lampa stała przy wejściu do domu, co nadto wynika ze zdania celowego (gr. *hina*). Celem więc światła jest, aby zachęcało do wejścia do domu (por. Łk 8,16). Obraz zaczerpnięty jest z konstrukcji domów pozapalestyńskich, gdzie znajdowały się właśnie miejsca (rodzaj kącika czy skrytki), nazwane przez Łukasza *kryptē*. Autor apokryficznej Ewangelii Tomasa nie zrozumiał pragmatyki katechetycznej zawartej w Łukaszej koncepcji, gdyż mówi o wchodzeniu do domu i wychodzeniu z niego (EwTom 33b). Dla Łukasza światłem jest Chrystus, zapraszający do siebie, a nie wypę-

<sup>34</sup> Światłem ciała jest oko. Jeśli twoje oko jest zdrowe, również ciało twoje jest w świetle. Jeśli zaś jest chore, również ciało twoje pozostanie w ciemności.

<sup>35</sup> Bacz więc, by światło, które jest w tobie, nie zamieniło się w ciemność.

<sup>36</sup> Jeśli więc całe ciało twoje jest w świetle i nie ma w nim żadnej ciemności, całe zajaśnieje, podobnie do światła, które oświeca cię swym blaskiem».

dzający, choć to dojście do Niego jest uwarunkowane, o czym mówi już dwa następne wiersze.

34 Żeby ujrzeć Chrystusa, trzeba mieć „zdrowe oko”. Tylko zatem człowiek oświecony przez Chrystusa może Go ujrzeć. Inaczej będzie on żył w ciemnościach, w niewiedzy i będzie szukał innych znaków, podobnie jak Żydzi, postępujący jak ślepcy, wciąż żądający znaków, mimo że został im przez Boga dany znak, którym jest sam Chrystus. Tak to tłumaczył Jezus Żydom na przykładzie Jonasza w poprzedniej perykopie.

35 Sformułowanie tego wiersza w trybie rozkazującym: „bacz więc”, wskazuje na upomnienie, a nie na ostrzeżenie, jak to ma miejsce w Mt 6,22 n. Wiąże ono w. 34 z następnym. Te trzy wiersze stanowią jedną całość, jako druga metafora o świetle. Od pierwszej różni się nie tylko tym, że jest bardziej rozwinięta, ale tym, że ma ukierunkowanie antropologiczne, w odróżnieniu od poprzedniej, z akcentem chrystocentrycznym. Widać jednak, że mając „światło w sobie”, można je zgasić. O konkretnych przyczynach takiego zgubnego procesu prowadzącego do ciemności legion nie mówi.

36 Dalsza część metafory ma charakter wyłącznie pozytywny. Światło Chrystusa pozwala człowiekowi na pełne poznanie światła, którym jest On sam.

Zdrowe oko widzi, a jako widzące – odbiera światło. Lampa świeci i wysyła światło. Jeśli światłem jest Chrystus, to trzeba uczynić wszystko, aby to światło nie tylko ujrzeć, lecz także przyjąć, to znaczy pozwolić Chrystusowi, aby oświecił nas swoimi łaskami i nie przeszkadzać Mu w tym procesie zbawczym, gdyż On sam pragnie nas zbawić. Stoi jak lampa świecąca przed domem Ojca niebieskiego, abyśmy mogli wejść i na zawsze w nim pozostać.

<sup>37</sup> Kiedy jeszcze mówił, pewien faryzeusz zaprosił Go do siebie na posiłek. Poszedł tedy i zasiadł do stołu.

<sup>38</sup> Faryzeusz, widząc to, zdziwił się, że wcześniej nie obmył rąk przed jedzeniem.

<sup>39</sup> Pan zaś rzekł do niego: «Oto wy, faryzeusze, dbacie o czystość zewnętrznej strony kubka i misy, ale wasze wnętrze pełne jest zdzierstwa i przewrotności.

37 – Łk 7,36; 14,1

38 – Mt 15,2; Mk 7,2,5

39 – Mt 23,25-26

**Napiętnowanie obłudy faryzejskiej: 11,37-54 (Mt 23,4.6.7.13.23. 25.27.29-32.34-36).** Istotną treść tej perykopy stanowią pouczenia Jezusa skierowane przeciw obłudzie faryzeuszy i uczonych w Piśmie, które to pouczenia Łukasz znalazł w Q. Obramowanie zaś (w. 37 n. i 57 n.) jest redakcyjne. Pouczenia (w. 39-41), do których dołączono odpowiedź uczonego w Piśmie (w. 45), dotyczą obmyć rytualnych. Zarówno jedna, jak i druga część znajduje kontynuację w napiętnowaniu faryzeuszy (w. 42-44) oraz nauczycieli Prawa (w. 46-48.52). Wiersze 49-51, stanowiące logion mądrościowy, przypominający „temu plemieniu” zagładę proroków, przerywają paralelny układ. Nie po raz pierwszy i ostatni usłyszymy z ust Jezusa słowa krytyki dotyczącej pobożności faryzejskiej, a więc mamy tu do czynienia prawdopodobnie z przekazem autentycznych logiów Jezusa.

37-38 Po krótkim nawiązaniu do poprzedniej perykopy, dotyczącej katechezy o świetle, następuje wprowadzenie do następnych pouczeń. Mają one związek z biesiadą, na którą Jezus został zaproszony przez „pewnego faryzeusza”. Jezus zasiadł do stołu bez uprzedniego mycia rąk, co dało powód do wyrażenia „zdziwienia” przez gospodarza. Łukasz nie podaje, czy wyraził je także słownie.

39 Z odpowiedzi Jezusa wynikałoby, że to zdziwienie dotarło do Niego. Nie kontuuuje On jednak tematu mycia rąk, lecz przechodzi do tematu zasadniczego – postawy człowieka – na przykładzie kielicha i misy. Naczynia te błyszczą czystością, ale ci, którzy o to zadbali, wewnątrz są skorumpowani. Pierwszy zarzut: zdzierstwo bądź grabież (*harpagēs*), jest bardziej konkretny, drugi: złość, przewrotność lub niegodziwość (*ponēria*), bardziej ogólny, ale sięgający wielu dziedzin niemoralnego postępowania (por. 16,14 n.; Mk 12,40; AssMos 7,7).

<sup>40</sup> Nierozumni! Czyż Ten, który uczynił to, co jest na zewnątrz, nie uczynił także tego, co jest wewnątrz?

<sup>41</sup> Dajcie raczej to, co wewnątrz, na jałmużnę, a wszystko dla was będzie czyste.

<sup>42</sup> Biada więc wam, faryzeusze, że dajecie dziesięcinę z mięty, ruty i z każdej innej jarzyny, a pomijacie sprawiedliwość i miłość Bożą. Należało zaś to czynić, a tamtego nie zaniechać.

41 – Łk 12,33

42 – Mt 23,23

**40** Uzasadnienie krytyki Jezusa wyrażone jest w formie pytania retorycznego. Nie chodzi tu jednak o dualistyczne podejście do sprawy, lecz o pokazanie, że postępowanie człowieka ma być zgodne z jego wewnętrzną postawą (1 Sm 15,22; Oz 6,6). Człowiek jest osobą i powinien być „sobą” zgodnie z wolą Stwórcy, który go stworzył na „swoj obraz”. Kto tego nie pojmuje, zasługuje na zarzut „głupoty” (*aphrones* – dosł. „nierozumny”). Faryzeusze, uważający się za nauczycieli, a wszystkich innych za niedoksztalconych, musieli ten zarzut odczuć bardzo boleśnie.

**41** Z retorycznego pytania wypływa jednak praktyczny morał, bardzo konkretny, ale nawiązujący zwłaszcza do pierwszego zarzutu, tj. zdzierstwa. Zamiast grabić dla siebie i obrażać innych, trzeba ich wspierać, a zwłaszcza potrzebujących i biednych. Nie tyle też ważny jest lśniący od czystości kubek, ile podanie naczynia napełnionego pokarmem i napojem, aby zaspokoić głód innych. Bóg domaga się od człowieka szczerych intencji i otwartego serca, które potrafi odróżnić dobro od zła, sprzeciwiając się obłudnej postawie, zaślaniającej się skostniałymi przepisami, aby usprawiedliwić własny egoizm.

**42** Gr. *alla* (lepiej tłumaczyć – „więc” lub „ale” niż „lecz”) wprowadza trzy „biada”. Łukasz ogranicza je do faryzeuszy, Mateusz poszerza na uczonych w Piśmie. Tylko pierwsze „biada” sformułowane jest kontrastowo. Przestrzeganie przepisów dotyczących dziesięciny z płodów roli, mijające się z postawą wewnętrzną, tj. sprawiedliwością i miłością Boga, zasługuje na napiętnowanie („biada”). Trzeba wypełniać jedno i drugie.

<sup>43</sup> Biada wam, faryzeusze, bo lubicie pierwsze miejsca w synagogach i pozdrowienia na rynkach.

<sup>44</sup> Biada wam, gdyż jesteście jak groby niewidoczne, po których chodzą ludzie, nie wiedząc o tym».

<sup>45</sup> Na to rzekł do Niego jeden z uczonych w Prawie: «Nauczycielu, tymi słowami także nam ubliżasz».

<sup>46</sup> On zaś powiedział: «Wam również, znawcom Prawa, biada, bo nakładacie na ludzi nieznośne ciężary, sami zaś ani jednym palcem tych brzemion nie dotykacie.

<sup>47</sup> Biada wam, bo stawiacie grobowce prorokom, a przecieź ojcowie wasi ich pozabijali.

<sup>48</sup> A zatem jesteście świadkami i pochwalacie czyny waszych ojców. Oni bowiem ich zabili, a wy stawiacie im grobowce.

43 – Mt 23,6-7; Mk 12,38-39; Łk 20,46

44 – Mt 23,27

46 – Mt 23,4; 11,28

47 – Mt 23,29-31

43-44 Drugie „biada” skierowane jest przeciw zarozumiałości, pysze. Trzecie nawiązuje do pierwszego, z tym że tu mamy do czynienia z porównaniem. Wiadomo, co się kryje wewnątrz grobu. Na zewnątrz jest to niewidoczne. Ludzie więc oceniają faryzeuszy jedynie ze strony zewnętrznej. Jezus jednak odkrywa także ich wnętrze.

45-46 Słowami Jezusa czują się także dotknięci uczeni w Piśmie. Owszem, faryzeusze byli partią religijno-polityczną, do której należeli także uczeni w Piśmie. Nie o to jednak tu chodzi. Jest to czyste redakcyjne wprowadzenie do upomnień Jezusa dotyczących nauczycieli Izraela. Potrójne „biada” koresponduje literacko z poprzednią częścią. Ich wina jest większa od poprzedniej grupy, dlatego że utrudniając życie innym, sami nie przestrzegają przepisów przez siebie wymyślonych.

47-48 Kolejne „biada” sięga także poprzednich pokoleń, które prześladowały i mordowały proroków posłanych im przez Boga. Nie inaczej przywódcy postępują z Jezusem, myśląc już o tym, jakby Go umiejętnie usunąć. Budowanie grobowców prorokom świadczy tylko o ich dwulicowości i nie zmienia faktu zbrodni dokonanych na prorokach Izraela przez własny naród.



<sup>49</sup> Dlatego też Mądrość Boża orzekła: Poślę do nich proroków i apostołów, a oni niektórych z nich zabiją i prześladować będą,

<sup>50</sup> ażeby od tego pokolenia upomniano się o krew wszystkich proroków, wylaną od stworzenia świata,

<sup>51</sup> od krwi Abła aż do krwi Zachariasza, który został zabity pomiędzy ołtarzem a świątynią. Powtarzam wam: zażąda się jej od tego pokolenia.

<sup>52</sup> Biada wam, uczoneym w Prawie, bo przywłaszczyliście sobie klucz wiedzy, sami nie weszliście i przeszkodziliście tym, którzy wejść chcieli».

49 – Mt 23,34-36

**49** Również rabini powoływali się na Mądrość Bożą, gdy pragnęli przekazać swym rodakom coś bardzo ważnego. W źródle Q, z którego korzystał Łukasz, Jezus wypowiada słowo oskarżające przywódców izraelskich, którzy z Jezusem i z Jego wysłańcami postępują podobnie jak z prorokami. Łukasz myśli już eklezjalnie, co potwierdza pierwotne ujęcie zachowane przez Mateusza 23,34, gdzie jest mowa o prześladowanych prorokach, mędrcach i uczonych.

**50** Wprawdzie jest mowa o przyszłym sądzie, ale nie można go zbyt oddalać, dlatego że Jezus myśli o tym pokoleniu, które Go zamorduje i przez to zapoczątkuje falę prześladowań wysłańców Jezusa. Spełni się to, co zapowiedziano już wcześniej (por. 2 Sm 4,11; Ps 9,13; Ez 33,6.8 n.).

**51** Wypowiedziane poprzednie „biada” otrzymują jeszcze wyraźniejsze oświetlenie historyczne, obejmujące właściwie całą historię zbawczą ST. Imię Abła znajduje się na początku kanonu ST (Rdz 4,8), a Zachariasza na końcu (2 Krn 24,20 n.). Imiona te są tedy reprezentatywne dla wszystkich sprawiedliwych i kapłanów ST. Wyszczególnienie zabójstwa Zachariasza ze względu na okoliczności – pomiędzy ołtarzem całopalnym a przybytkiem (por. 2 Krn 24,21) – podkreśla jego charakter mordu sakralnego, wołającego o pomstę do nieba. Jak bardzo potępia Jezus tę zbrodnię, świadczy zaakcentowany zwrot: „Tak (*nai*), powiadam wam...”.

**52** Tego „biada” nie ma już w Mt i chyba nie było także w Q. Jezus potępia w dalszym ciągu postawę uczonych w Piśmie, obna-

<sup>53</sup> Gdy stamtąd odchodził, uczeni w Piśmie i faryzeusze poczuli urazę i wypytywali Go o mnóstwo spraw,

<sup>54</sup> czyhając, aby Go przychwycić na jakimś słowie.

52 – Mt 25,13

żając istotę ich przewinienia. Ten, kto poznał prawdę, powinien według niej postępować, ale uczeni w Piśmie tego nie uczynili. Co gorsza, przeszkadzają szukającym prawdy i pragnącym żyć zgodnie z tym, co nakazuje Prawo, w którym zapisana jest wola Boża.

53-54 Jezus opuszcza miejsce biesiady (w. 37), ale nie opuszcza Jezusa uczeni w Piśmie, wymienieni na pierwszym miejscu, i faryzeusze. Wprawdzie jedni i drudzy będą „czuli urazę” (*enechein*) do Niego, ale dysputy z Nim prowadzili przeważnie uczeni w Piśmie i oni to, przez podchwytliwe pytania, szukali sposobności, by Go oskarżyć i zniszczyć.

Jezus zawsze stawał w obronie skrzywdzonych, leczył chorych, uzdrawiał moralnie, pomagał tam, gdzie tylko docierał. W tym kontekście łatwiej nam będzie zrozumieć owe „biada”, zapisane przez źródło Q, Mateusza i Łukasza, także jako ostrzeżenie dla współczesnych krzywdzicieli, wyzyskiwaczy i obłudników.

**Zachęta do męznego wyznania Chrystusa: 12,1-12.** Fragment 12,1-12 kontynuuje w pewnym sensie poprzednią krytykę faryzeuszy. Wprowadza jednak dwa nowe elementy. Jezus ostrzega swoich uczniów przed ich obłudną postawą, a równocześnie zapowiada prześladowanie. Nie trzeba się jednak obawiać ani faryzeuszy, ani innych prześladowców, gdyż Jezus zapewnia uczniom asystencję Ducha Świętego i nagrodę wieczną. Łukasz korzystał w tej narracji ze źródła Q i prawdopodobnie już tam znalazł układ także przez niego prezentowany. Mt przegrupował perykopę (w. 1b.c = Mt 16,5 n.; w. 2-9 = Mt 10,26-33; w. 10 = Mt 12,31 n.; w. 11-12 = Mt 10,19 n.). Wprowadzenie do perykopy pochodzi od Łukasza i wyolbrzymia liczbę ludzi zdążających do Jezusa (w. 1a; por. 11,29). Jezus zdąża do Jerozolimy, do miejsca, gdzie dokona się zbawienie wszystkich ludzi. Zostanie wprawdzie odrzucony, ale wypełni to, czego żąda od Niego Ojciec w niebie. O liczbie uczniów Łukasz nic nie mówi, jakkolwiek Jezus najpierw do nich skierował swoje pouczenie (w. 1b). Dopiero od w. 13, a więc od wprowadzenia do następnego

**12**<sup>1</sup> Tymczasem zgromadziły się niezliczone rzesze ludu, tak iż jeden drugiego deptał. Wtedy zaczął najpierw mówić do swych uczniów: «Strzeżcie się kwasu faryzeuszów, którym jest obłuda.

1 – Mt 16,6,12; Mk 8,15

epizodu, zmieniają się adresaci katechezy Jezusa na Jego drodze do Jerozolimy. Podział Łk 12,1-12 należy ustalać bardziej na podstawie treści niż kryteriów literackich, gdyż w. 2-3 są wyjaśnieniem do w. 1b.c. i dlatego nie stanowią osobnego trzonu. Dopiero dalsza część, w. 4-12, rozwija wątek stanowczego wyznania Chrystusa. Tu nawet pomaga w ustaleniu granicy pomiędzy w. 1-3 a w. 4-12 ponowny apel, skierowany bezpośrednio do uczniów, których nazywa „pryjaciómi”. Poszczególne słowa Jezusa zawarte w w. 4-12 (4n.6n.8n.10.11n.) mogły już w Q znaleźć się w formie tematycznego zbioru, na którym Łukasz oparł swój opis.

1 Łukasz rozpoczyna narrację o kwasie faryzeuszy i o męznym wyznaniu Jezusa w ucisku opisem tłumu zebranego wokół Jezusa. Liczba *myriades*, która dosłownie znaczy „dziesięć tysięcy”, ma także znaczenie ogólniejsze – tłum, którego nie da się dokładnie przeliczyć (por. Dz 21,20). Wprawdzie obecny jest lud, ale Jezus przemawia do uczniów, którzy byli blisko Niego, co wynika z tekstu. Łukasz jednak wprowadził tłum w otoczeniu Jezusa (por. 6,17-20), gdyż ostrzeżenia Jego mają także na względzie wszystkich wyznawców Chrystusa. Przez motyw zebrania się wokół Jezusa zalicza lud, co najmniej pośrednio, do Jego wyznawców. Należy się tu liczyć także z eklezjalnym poszerzeniem katechezy Jezusa. Pierwsze ostrzeżenie, wyrażone przez imperatyw (*prosechete* – „strzeżcie się”) za pomocą metafory kwasu chlebowego, oznaczającego „obłudę” (gr. *hypokrisis*), wyjaśnia jedną z podstawowych cech postawy faryzeuszy. Są oni obłudnikami, i to szkodliwymi, także z racji wpływu na innych swoim pseudoreligijnym postępowaniem (por. 11,39-52). Chociaż kwas ma pozytywne znaczenie w procesie powstawania chleba, tutaj ma sens negatywny. Mt dołącza do faryzeuszy saduceuszów, a Mk odnosi metaforę kwasu do Heroda. Tylko Łukasz wyraźnie mówi, co Jezus miał na myśli, ostrzegając przed „kwasem” faryzeuszy.

<sup>2</sup> Nie ma bowiem nic ukrytego, co by nie wyszło na jaw, ani tajemnego, co by nie stało się wiadome.

<sup>3</sup> Stąd to wszystko, coście mówili w ciemności, będzie słyszane, gdy nastanie dzień, a coście szeptali w komorach, będzie głoszone na dachach.

<sup>4</sup> Wam zaś, przyjaciołom moim, powiadam: nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, a potem już nic gorszego zrobić nie zdołają.

<sup>5</sup> Wskażę wam, kogo macie się bać. Bójcie się Tego, który gdy zabije, ma moc wtrącenia do piekła. Tak, mówię wam, Tego się bójcie.

2 – Mt 10,26-27; Mk 4,22; Łk 8,17

4 – J 15,15; Mt 10,28-31

5 – Jk 4,12; Mt 3,12; 18,9

2-3 Uzasadnienie poprzedniego ostrzeżenia jest dwuczłonowe. Nawiazuje ono oczywiście do przewrotnej postawy faryzeuszy i dlatego pierwszy człon dotyczy właściwie każdego człowieka. Nie da się bowiem na dłuższą metę ukryć tego, co jest w człowieku, niezależnie od tego, czy jest to dobro czy zło. Z uzasadnienia dotyczącego moralnej postawy człowieka logion przechodzi do konkretnego audycyjnego, posługując się dwoma logiami mądrościowymi. W odróżnieniu od Łk 8,17 nie odnoszą się one do Ewangelii i do jej siły dynamicznego oddziaływania, lecz do zamaskowanej obłudy faryzejskiej, której nie da się ukryć. Przed takową ostrzega Jezus swoich słuchaczy i dlatego słowa te są skierowane do słuchaczy (2 os. lm.), aby nie postępowali tak, jak przywódcy Izraela. Mało prawdopodobne jest, że mamy tu do czynienia z zachętą do uczniów, aby jednak otwarcie głosili Chrystusa, tym bardziej że z wierszem 4 rozpoczyna się nowa część tematyczna.

4-5 Ponowne wprowadzenie z powołaniem się Jezusa na swój autorytet (*legō de hymin*), gdzie uczniów nazywa przyjaciołmi (por. J 15,14-16), przynosi kilka słów pokrzepienia i zachętę do ufności. Śmierć w znaczeniu fizycznym nie jest sprawą najgorszą (por. 9,25), dlatego należy się bać jedynie Boga, a nie śmierci, gdyż może On bezbożników ukarać wieczną śmiercią w piekle, zgodnie z przekonaniami tradycji żydowskiej (2 Krl 23,10; Jr 7,31-32; 19,6; Iz 31,9;

<sup>6</sup> Czyż pięciu wróbli nie sprzedaje się za dwa asy? A przecież ani o jednym z nich Bóg nie zapomina.

<sup>7</sup> Nawet włosy na waszej głowie wszystkie są policzone. Nie obawiajcie się więc. Znaczący przecież więcej niż gromada wróbli.

7 – Mt 10,32

66,24; por. Mt 5,22.39 n.). Gehenna była pierwotną nazwą dla doliny Ge-Hinnom na południowy zachód od Jerozolimy, gdzie uprawiano kult Molocha, składając mu ofiary nawet z dzieci (2 Krl 16,3; 21,6). Z czasem Gehenna (aram. *gehinnam*, grec. *geenna*) stała się pojęciem ogólniejszym, oznaczającym miejsce kary i męki. Takie znaczenie przyjął także Nowy Testament. Łukasz mówi tylko o zabijaniu „ciała”, unikając dodatku „i duszy”, który spotykamy w Mt. Hellenizm bowiem głosił niezniszczalność duszy ludzkiej. Jednakże idea życia pozagrobowego wyraża w naszym tekście Boży wyrok skazania kogoś na karę po śmierci fizycznej. Podwójne zaakcentowanie „bojaźni Bożej” nie ma na celu napawać czytelnika Ewangelii lękiem, lecz zachęcić do należytej czci Boga i wyznania Jego Syna. Do tego bowiem zmierza już pośrednio pragmatyka następnych wierszy.

6-7 Dwa retoryczne pytania, zawierające jednak w sobie odpowiedź, mają pobudzić do myślenia. Metafory o „pięciu wróblach” (Mt mówi o dwóch) oraz o włosach na głowie (por. 21,19; Dz 27,54; 1 Sm 14,45) prowadzą od przesłanki mniejszej do większej. Jeśli bowiem Bóg dba o wróble sprzedawane za marne grosze, to tym bardziej o „swoich”, tj. uczniów Jezusa, do których przecież kieruje swoje słowa. Powoływanie się na asa jako na zapłatę wspomaga w wykazaniu dysproporcji pomiędzy ludzkimi możliwościami, jakże ograniczonymi, a wszechmocnym działaniem Bożym. As bowiem to mała brązowa moneta rzymska. Denar np. był podzielony aż na 16 asów. Najmniejszą monetą był kwadrant, cztery części asa. Kwadrant, w dzisiejszym przeliczeniu, to przypuszczalnie jeden grosz. Liczenie włosów na głowie jest dla człowieka sprawą niemożliwą. Jezus pragnął przez tę metaforę powiedzieć, że życie ludzkie spoczywa całkowicie w rękach Boga.

<sup>8</sup> Nadto mówię wam: Kto Mnie wyzna przed ludźmi, tego i Syn Człowieczy wyzna przed aniołami Bożymi.

<sup>9</sup> Kto zaś zaprze się Mnie przed ludźmi, tego i Ja zaprę się wobec aniołów Bożych.

<sup>10</sup> Każdy, kto powie słowo przeciw Synowi Człowieczemu, otrzyma przebaczenie, ale kto by bluźnił przeciw Duchowi Świętemu, temu nie będzie odpuszczone.

8 – Mt 10,32-33

9 – Mt 8,38; Łk 9,26

10 – Mt 12,32; Mk 3,29

8-9 Wiersze te stanowią pewną całość. Twierdzenie i zaprzeczenie jest typowe dla semickiego myślenia i stylu, co świadczy na korzyść autentyczności tych logiów Jezusa. Potwierdza to nadto tytuł chrystologiczny, którym Jezus ziemski często się określał. Do logiów o cierpieniu i wywyższeniu Syna Człowieczego, o Jego uniżeniu i absolutnej władzy nad złem (odpuszczenie grzechów), dochodzi żądanie wyznania Syna Człowieczego tu, na ziemi. Tylko taki akt, równający się wyznaniu synostwa Bożego Jezusa, może liczyć na nagrodę w niebie i przyjęcie wyznawcy przez Ojca na sądzie ostatecznym. Tekst paralelny znajduje się także w Mt 10,32 n., z tym że Mateusz zastąpił ukryty motyw o Bogu, występujący u Łukasza („przed aniołami Bożymi”), wyraźnym zwrotem („tego wyzna także mój Ojciec w niebie”). W Q więc znajdowała się wersja Łukasza (por. także Łk 15,10; 22,69). O identyfikacji tytułu Syna Człowieczego z Jezusem wyraźnie świadczy w. 10.

10 Logion o bluźnierstwie przeciw Duchowi Świętemu wzięty jest z Q. Korzystał też z niego Mt 12,32. Skoro także przytacza go Mk 3,29, należy sądzić, że sięga najstarszej tradycji i jest autentyczny. Łukasz i Marek zgodnie nazywają szyderstwa przeciw Duchowi Świętemu *blasfemią*, bluźnierstwem (*blasphēmēsanti*), a przeciw Synowi Człowieczemu – „słowem przeciw (*erei logon*)” Niemu, a więc ogólniej i łagodniej. Skoro w Dz 13,45; 18,6; 26,11 spotykamy ten sam czasownik, to należy przypuszczać, że Łukasz także w Ewangelii rozciąga logion Jezusa na czas Kościoła, dla którego Duch Święty jest obiecany osobowym darem zbawczym posłany od Boga, wywołany przez Jezusa. Kto więc nie przyjmuje Ducha Świętego,

<sup>11</sup> Gdy was przywiodą do synagog, do urzędów i władz, nie martwcie się, jak się bronić i co mówić.

<sup>12</sup> Duch Święty bowiem pouczy was w tym czasie, co macie powiedzieć».

11 – Mt 10,17-20; Mk 13,11; Łk 21,12-15; J 14,26

ten gardzi najwyższym dobrem, które Bóg daje człowiekowi, czyli zbawieniem. Łukasz przez odpowiednie czasowniki pragnie wyrazić zasadniczą myśl. Jezus przyszedł po to, aby nas zbawić, ale wybacza nam grzechy i przewinienia. Choć Łukasz także mówi o bluźnieniach przeciw ziemskiemu Jezusowi, to jednak dotyczą one Jezusa ukrzyżowanego (Łk 22,65; 23,36.39), który przecież modlił się do Ojca, aby wybaczył oprawcom (Łk 23,34), a żalującemu łotrowi obiecał niebo (Łk 23,43).

11-12 Wiersze te mogą już dotyczyć prześladowania pierwszych chrześcijan, ale obejmują także smutną rzeczywistość, w której znaleźli się apostołowie i bezpośredni uczniowie Chrystusa. W odróżnieniu od Mt 16,19 n. (por. także Mk 13,11; par. Łk 21,14 n.) Łukasz podaje instancje, które prześladować będą uczniów. Na pierwszym miejscu figurują synagogi. Za czasów Jezusa były one pod wpływem faryzeuszy. Do wydalenia chrześcijan z synagogi jednak nie doszło jeszcze za czasów Jezusa ani Pawła. Dwunasta prośba modlitwy *Osiemnastu błogosławieństw* domaga się wyniszczenia „Nazarejczyków”. Prawdopodobnie chodzi o chrześcijan. W myśl tekstów Janowych (J 9,22; 12,42; 16,2) chodziłoby raczej o wykluczenie z synagogi jako miejsca zgromadzeń religijnych i nabożeństw. Synagoga bowiem, po zniszczeniu świątyni jerozolimskiej przez Babilończyków, w pewnej mierze miała ją zastąpić. W każdym razie stanowiła duchową ojczyznę judaizmu, szczególnie w czasie niewoli i w diasporze, czyli poza granicami Palestyny (Dz 13,14; Mk 1,39; Łk 4,16-21). Nie jest jednak wykluczone, że synagoga stała się później także miejscem sądu, na równi z dwoma innymi instancjami żydowskimi, które Łukasz wymienia jednym ciągiem po synagodze, mianowicie „urzędami” (*archai*) oraz „władzami” (*eksousiai*). Z braku tekstów paralelnych trudno określić dokładne ich znaczenie. „Urzędy” mogą się odnosić do lokalnych władz żydowskich. „Władze” zaś mogą oznaczać rzymskie trybunały, które zajmowały się sprawami religij-

<sup>13</sup> Wtedy ktoś z tłumu rzekł do Niego: «Nauczycielu, powiedz memu bratu, żeby podzielił się ze mną spadkiem».

<sup>14</sup> On zaś odpowiedział: «Człowiecze, któż mnie ustanowił nad wami sędzią lub rozjemcą?».

nymi, gdy Żydzi oskarżali chrześcijan o rozruchy, uzasadniając, że są skierowane przeciw władzom rzymskim i zakłócają ład społeczny. Dzieje Apostolskie dostarczają materiału w tej sprawie (Dz 18,12-16; 23,12-22). Żadna jednak z tych instancji nie powinna przestraszyć uczniów ani wprawić ich w zakłopotanie, gdyż sam Duch Święty w takich wypadkach przyjdzie im z pomocą i poda im odpowiednie słowa obrony. Wydaje się, że Łukasz odróżnia „obronę” (dosł. „jak macie się bronić” – *pōs ē ti apologēsēsthe*) od tego, „co mają mówić” (*ē ti eipēte*). Słowa obrony i pouczenia zarazem znajdujemy w mowie św. Szczepana (Dz 7,1-53). Uczniowie więc będą mówić, a Duch Święty ich pouczy (*didaksei*), sam zaś nie będzie mówił (por. Ez 4,12). Wiersz 12 jest obietnicą, a ponieważ daje ją Chrystus, przeto pierwotny Kościół wierzył w działanie Ducha Świętego i także go doświadczał.

**Ostrzeżenie przed chciwością: 12,13-21.** W narracji tej tematem naczelnym jest królestwo Boże, do którego prowadzi, w pierwszej części, odpowiedź Jezusa na prośbę pewnego człowieka „z tłumu”, aby brat podzielił się z nim swoim majątkiem (w. 13-14), a w drugiej – ostrzeżenie Jezusa przed chciwością (w. 15), unaocznione przypowieścią (w. 16-20) przygotowującą podsumowujące pouczenie o Królestwie Bożym (w. 21).

Materiałem, z którego mógł Łukasz korzystać, było źródło Q. Wprawdzie nie znajdujemy odpowiedniej paraleli w Mt, ale w Ewangelii tej zdarzają się przypadki, że nie wszystko zostało przejęte z Q. Nie jest jednak wykluczone, że mamy do czynienia z materiałem właściwym tylko Łk(S). Taki pogląd wspierają paralele znajdujące się w apokryficznej Ewangelii Tomasza (por. Łk 12,3 z nr 72; Łk 12,16-21 z nr 63). Można do tego dodać argument merytoryczny. Otóż rozwinięcie tematu bogactwa jest typowe dla „teologii ubóstwa” tej Ewangelii.

13-14 Pouczenia uczniów, które miały poprzednio miejsce, przeżywa bliżej nieokreślona osoba, w każdym razie ktoś obcy. Nazywa jednak Jezusa „nauczycielem”, mając na względzie kwalifikacje Jezusa



<sup>15</sup> Powiedział też do nich: «Uważajcie i strzeżcie się wszelkiej chciwości, gdyż życie wasze nie zależy od obfitości dóbr».

<sup>16</sup> Potem opowiedział im przypowieść: «Był pewien bogaty człowiek, któremu dobrze obrodziło pole.

<sup>17</sup> A rozważając to, powiedział sobie: Co tu począć, skoro nie mam już gdzie złożyć plonów?

<sup>18</sup> Wobec tego rzekł: Zrobię tak. Zburzę moje spichlerze i wybuduję większe i w nich zgromadzę całe zboże i inne dobra.

<sup>19</sup> Potem powiem sobie: Masz wszelkie zasoby dóbr złożonych na wiele lat; odpocznij, jedz, pij i baw się.

19 – Jk 4,13-15; Prz 27,1; Syr 11,19; 1 Kor 15,22

(por. Pwt 21,17; Lb 27,8-11), skoro ma On mu rozwiązać kwestię prawną i wystąpić jako sędzia, a co najmniej jako rozjemca pomiędzy nim a jego bratem. Ten ostatni, jak wynika z tekstu, pragnie cały majątek, a chodzi pewnie o spadek po wspólnych rodzicach, zatrzymać dla siebie. W odpowiedzi Jezus nazywa petenta „człowiekiem”. To, co Jezus mu odpowie, dotyczy bowiem wszystkich ludzi, którzy zadanie zbawcze „Nauczyciela” pojmują w kategoriach młodszego brata, pragnącego, aby Jezus wymierzył sprawiedliwość. Sformułowanie logionu, przy użyciu dwóch uzupełniających się rzeczowników, mówiących o tym, kim Jezus nie jest, mianowicie ani *krités* – sędzią, ani *meristé* – rozjemcą, przemawia za autentycznością tych słów Jezusa, choć w. 13-14 stają się pretekstem do Jego katechezy zawierającej krytykę zbytniego przywiązania się do rzeczy ziemskich. Formalne podobieństwo z Wj 2,14 (por. Dz 7,27) świadczy o usytuowaniu krytyki światowej mentalności w prastarej tradycji dawnego Izraela.

15-21 Drugi z kolei logion skierowany jest do słuchaczy i rozpoczyna właściwą katechezę o chciwości. Słowo Jezusa przybrało tu formę ostrzeżenia, po którym następuje w drugiej części uzasadnienie, sięgające w ogóle sensu życia ludzkiego. Życie zależy od Boga, a nie od majątności. Tezę tę Jezus wyjaśnia przykładem. Hasłem wywoławczym przypowieści jest rzeczownik *pleoneksia* – „chciwość”.

<sup>20</sup> Ale Bóg powiedział do niego: „Głupcze! Jeszcze tej nocy zażądają od ciebie twego życia. Czyje będzie to, co nagromadziłeś?”.

<sup>21</sup> Tak dzieje się z każdym, który skarby gromadzi dla siebie, a nie jest bogaty przed Bogiem».

20 – Koh 2,17-23; 5,17; 6,2

21 – Mt 6,19-21; Ap 3,17-18

Pojęcie to występuje w NT także w formie czasownikowej: *pleonekteō* (2 Kor 7,2; 12,17,18; 1 Tes 4,6), gdzie przybiera znaczenie „przechytrzyć”. Chciwość zaś z tym się wiąże, co nam ukaże przypowieść, w której chciwy *pleonektés* (1 Kor 5,10.11; 6,10; Ef 5,5) chciałby przechytrzyć samego Boga. Ponieważ „chciwość”, jako „niecnota”, weszła do repertuaru katalogów wad w NT (Mk 7,22; Rz 1,29; Ef 4,19; 5,3; Kol 3,5), a nadto w innych tekstach NT, jako ostrzeżenie, podobnie jak w naszym logionie (por. 2 Kor 9,5; 1 Tes 2,5; 2 P 2,3.14), komentarzy skłonni są dzisiejszą formę logionu uznać za interpretację chrześcijańską. Chciwość potępił także świat pogański i judaizm (por. TestJud 19,1)

Podobnie jak kiedyś Jezus zachęcał swoich uczniów do mężnego wyznania Jego i Ewangelii, tak i nas, którzy nie mniej niż uczniowie możemy doświadczyć własnego tchórzostwa, obojętności, a nawet wyparcia się Chrystusa, obierając za absolut inne rzeczy czy sprawy. Nawet gdyby one z natury były dobre, to przez zdradę Chrystusa na ich korzyść stają się złe. Nadto nie ma wartości i dobra większego niż nasze zbawienie i życie wieczne w zjednoczeniu z Trójcą Przenajświętszą. Tym darem, udzielonym nam przez Ducha Świętego, nie wolno gardzić, aby nie zasłużyć na najgorsze, co może spotkać człowieka, mianowicie brak miłosierdzia Bożego i łaski przebaczenia. Jesteśmy „przyjaciółmi” Chrystusa i możemy się czuć bezpieczni, gdyż czuwa nad nami nasz Ojciec niebieski, a w chwilach krytycznych stanie przy nas Duch Święty, aby nas wzmocnić i udzielić rad i mądrości. Jeśli jesteśmy przyjaciółmi Chrystusa, okażmy się godni tego przywileju.

**O zbytecznych troskach: 12,22-32 (Mt 6,25-34).** Z Mt 6,25-34 wynika, że Łk wzoruje się na Q. Ze względu na harmonijny układ całości należy jednak przypuszczać, że włożył w tę perykopę także własny wkład. Wprowadzenie i zakończenie stanowią ramowe

<sup>22</sup> A do uczniów swoich powiedział: «Dlatego mówię wam: Nie troszczcie się o życie wasze, co będziecie jedli, ani o ciało, w co będziecie się ubierali.

<sup>23</sup> Życie bowiem więcej znaczy niż pokarm, a ciało więcej niż odzienie.

<sup>24</sup> Przyjrzyjcie się krukom: Nie sieją ani nie zbierają, nie mają piwnic ani spichlerzy, a jednak Bóg je żywi. O ileż więcej wy jesteście warci niż ptaki!

<sup>25</sup> Któż z was może, mimo wszelkich starań, choćby chwilę dodać do trwania swojego życia?

<sup>26</sup> Jeśli tedy nie potraficie dokonać nawet tak małej rzeczy, to dlaczego o inne się martwicie?

upomnienia do całości, na którą składają się sentencje mądrościowe o charakterze metafor, ułożonych paralelnie. W ten sposób Łukasz ze zdań znajdujących się w Q uczynił katechezę dla wątpiących i bojaźliwych członków Kościoła, zachęcając ich do większej ufności w opatrzność Bożą.

22-23 W odróżnieniu od poprzedniej perykopy, Jezus w tej części zwraca się do uczniów. Niemniej jednak obecny fragment nawiązuje nie tylko literacko („dlatego”), lecz także tematycznie do poprzedniego. Właściwie mamy do czynienia z przeciwstawieniem tematycznym do poprzednich słów Jezusa, ostrzegających przed troską o sprawy materialne, o zabezpieczenie za wszelką cenę swojego bytu ziemskiego. Teraz będzie mowa o ufności w opatrzność Bożą: „Nie troszczcie się ...”. Zdanie to jest skoncentrowane wokół osobowego „ja”, co wyrażają niemalże synonimiczne rzeczowniki „życie” i „ciało”. Owszem, osobowe „ja” człowieka ma trwałą wartość, podczas gdy „jedzenie” i „odzienie” są przypadłościami. Są one wprawdzie konieczne do godziwego istnienia, ale niepotrzebna jest zbytnia i przesadna troska o te rzeczy. Kto tak myśli, ten postępuje nieroztropnie, jak na to wskazał Jezus poprzednio, na przykładzie zamożnego rolnika (12,16-20).

24-26 Do hasła „pokarm” nawiązuje przykład o krukach (w Mt są to wróble). Kruk uchodził za ptaka nieczystego. Troska Boga o nie zdąża do konkluzji o opatrzności Bożej względem ludzi (*a minori ad maiorem*). Patrząc na poprzednią przypowieść o bogaczu, można od-

<sup>27</sup> Przypatrzcie się liliom, jak rosną: nie przędą ani nie tkają. A powiadam wam: Nawet Salomon w całym swym przepychu nie był tak przyodziany, jak jedna z nich.

<sup>28</sup> Jeśli więc trawę polną, która dziś jest, a jutro się ją spali, Bóg tak przyodziewa, o ileż bardziej was, małej wiary.

<sup>29</sup> Nie pytajcie zatem, co będziecie jeść i co będziecie pić, i nie martwcie się niepotrzebnie.

<sup>30</sup> Tego wszystkiego bowiem poszukują poganie. Ojciec wasz jednak wie dobrze, że tego potrzebujecie.

nieść wrażenie, że w przeciwieństwie do jego starań wpływających z chciwości i troski o zapewnienie bytu, tu zwraca się uwagę na bezczynność ptaków, gdyż Bóg się nimi opiekuje. Trzeba jednak dodać, że nie o to chodzi, lecz o całkowitą zależność stworzenia, a więc także człowieka, od Stwórcy. Życie ludzkie jest w ręku Boga i tylko On może je podtrzymać i przedłużyć. Skoro istnienie człowieka zależy wyłącznie od Boga, to zbytek troski, czy to o pokarm, czy o odzienie, świadczą o braku ufności w Jego moc i dobroć.

27-28 Motyw odzienia, występujący wcześniej łącznie z motywem pokarmu (w. 22b), zostanie teraz rozwinięty w przypowieści o liliach (Mt dodaje: polnych), biegnącej paralelnie do poprzedniej o ptakach. Obserwacja Mt jest dokładniejsza, gdyż nie chodzi tu o kwiaty ogrodowe, o które się dba, tylko o kwiaty, które po deszczu wiosennym błyskawicznie rosną i zakwitają. Mimo że nie pracują i nie przędą (za Pap 45.75 B *Sinaiticus* A *Koine*), w swej okazałości przewyższają nawet przysłowiową wspaniałość szat króla Salomona (por. 1 Krl 10; 2 Krn 9,13-28). Od porównania wziętego z obserwacji piękna lilii polnych Jezus przechodzi do porównania wziętego z losu trawy. Służy ona za opał, gdyż Palestyna nie obfituje w drzewa. Trawa w Biblii jest symbolem przemijania (Ps 37,2; 90,5 n.; 102,12 i inne). Tu nawet zwykła logika powinna przemówić do słuchacza: jeśli to, co się pali, nie zostało wyjęte spod opieki Bożej, to tym bardziej człowiek. Zniszczalność trawy jednak wskazuje na niezniszczalność osobowego „ja”, które – jako ikona Boga – pozostaje całkowicie pod opieką Stwórcy.

29-30 Po tych mądrościowych sentencjach, opartych na przykładach, mówca wraca do początkowego napomnienia o zbytecznej trosce (w. 22), jednakże na nim nie kończy (tak Mt 6,31). Z moty-

<sup>31</sup> Szukajcie więc królestwa Jego, a tamto będzie wam dodane.

<sup>32</sup> Nie lękaj się, mała trzódka! Albowiem spodobało się Ojcu waszemu dać wam królestwo.

32 – Jn 21,15-17

wu troski, ujętego w formie negatywnej, Jezus przechodzi do bardzo konkretnych wskazań parenetycznych. Zbyteczna troska musi odpaść na korzyść „szukania” (*zēteō*: w. 31 i *epizēteō*: w. 30) królestwa Bożego. Taka postawa odróżnia także uczniów od pogan, których życie nie ma tak wyraźnie określonego celu, jak życie ucznia Chrystusowego. Dlatego troska pogan ogranicza się do jedzenia i picia. Są one jednak potrzebne o tyle, o ile pomagają w osiągnięciu królestwa Ojca. Niepotrzebne są więc zbytne obawy (co wyraża rzadki czasownik *meteōrizomai*) o sprawy ziemskie, gdyż one zniewalają człowieka i wprowadzają w jego duszę niepokój.

31-32 Można by perykopę zakończyć w. 31, za przykładem większości przekładów i komentarzy do Łk. Jednakże w w. 32 powtarza się hasło w. 31: „królestwo Boże”. Wezwanie w obu wierszach skierowane jest do uczniów, określonych w w. 32 jako „mała trzódka”. Apel ten przypomina nam prośbę *Modlitwy Pańskiej* o „przyjście królestwa Bożego” (Łk 11,2c), uwarunkowanego pełnieniem „woli Bożej” (Łk 11,2b). Kto więc szuka królestwa Ojca, ten także spełnia Jego wolę, gdyż w naszej perykopie nie chodzi, jak w *Ojcie nasz*, o prośbę, tylko o nakaz Jezusa. Kto go spełni, może także liczyć na to, że będzie miał do życia to, co jest potrzebne. Wiersz 32 nawiązuje do Iz 41,14, który rozproszonemu Izraelowi przypominał, jak bardzo Bóg jest z nim związany. Podobnie jak tam chodziło o obietnicę, która ma się spełnić w przyszłości, tak też jest i w naszym tekście. Mała gromadka uczniów otrzyma dar nieproporcjonalny do ich stań, mianowicie królestwo Ojca w niebie.

Ostatni kontrast: „mała trzódka – królestwo Ojca” ma nam przypomnieć także poprzednie, skoncentrowane wokół opatrności Bożej i troski dobrego Ojca w niebie o nas, Jego stworzenia, na ziemi. Perykopa ta powinna nawet ludziom o słabej wierze, wątpięcym, którzy nie widzą perspektywy na lepsze jutro, dodać otuchy i wlać

<sup>33</sup> Sprzedajcie swe majątności i dajcie jałmużnę. Przygotujcie sobie trzosa, które nie niszczej, skarb nieprzemijający w niebie, gdzie złodziej się nie zbliży ani mól nie niszczy.

<sup>34</sup> Albowiem gdzie skarb wasz, tam też będzie wasze serce.

33 – Dz 4,34; Prz 13,7; Mt 6,20-21

nadzieję w zrozpaczone serca. Bóg każdego z nas miłuje, a szczególnie najbiedniejszych i najbardziej potrzebujących opieki i pomocy.

**Katecheza o skarbie i o trwałych wartościach: 12,33-34 (Mt 6,20-21).** Z porównania Łk 10,33b-34 z Mt 6,20-21 wynika, że mamy do czynienia z tekstem przejętym z Q, z tym że w. 33a może pochodzić od Łukasza, który do tego wprowadzenia dostosował także w. 33b. W Mt bowiem brak takiego wprowadzenia. Znamienny dla Łk jest też przymiotnik *anekleiptos*, charakteryzujący „skarb w niebie” jako „nieprzemijający”. Z usytuowania tej perykopy pomiedzy przykładem o chciwym gospodarzu (12,16-22) a przypowieścią o niesprawiedliwym zarządcy (16,1-9) wynikałoby, że skarb, o którym mowa, będzie także nadal istniał po śmierci człowieka. Wiersz 9 kończy wspomniane pouczenie. Mówi wyraźnie o śmierci w związku z końcem wszystkiego i „przyjęciem do wiecznych przybytków”. Układ Mt jest zupełnie inny. Ramuje on perykopę 6,20-21 katechezą o „poście” (6,16-18) oraz o znaczeniu oka, czyli światła (6,22-23).

33 Katechezę o skarbie nieprzemijającym Jezus rozpoczyna od konkretnych wskazówek. Ich spełnienie jest konieczne, aby móc się znaleźć w gronie uczniów. Uczeń Chrystusa jest ubogi, a tym, co posiada, powinien się dzielić z bliźnimi, zwłaszcza ubogimi (por. Dz 2,45; 4,43 n.; 5,1-11). Te dwie czynności: pozbycia się własności i wspierania biednych jałmużną, są gwarancją zgromadzenia sobie takiego skarbu, który przetrwa. Nie dosięgnie go ani złodziej, ani mól. W sumie jednak nie mamy tu odpowiedzi na pytanie, dlaczego skarb, o którym mowa, przetrwa, lecz katecheza zdążyła ku temu, aby uświadomić uczniom i nam, że ziemskie troski i poleganie na własnych siłach przeszkadzają w szukaniu i znalezieniu królestwa Bożego.

34 Podczas gdy w poprzednim wierszu uzasadnienie było pośrednie, w w. 34 jest bezpośrednio. Kto zrozumie zbawcze znaczenie

nieprzemijającego skarbu, którego uczniowi nikt nie zdoła odebrać, jeśli spełni postulatory Chrystusa dotyczące jego szukania, ten będzie całkowicie oddany szukaniu królestwa Bożego. To bowiem ma na myśli Jezus, mówiąc o sercu, symbolu osobowego „ja”, myślenia i chcenia. Skoro skarb związany jest całkowicie z ludzkim „ja”, to będzie jego udziałem zaraz po śmierci, a nie dopiero przy paruzji. Zresztą ta myśl o spotkaniu się z Chrystusem w raju jest także cechą Łukaszej eschatologii (por. słowa Jezusa z krzyża do łotra po Jego prawicy, żałującego za swoje grzechy Łk 22,42 n.).

Rodzi się pytanie, czy współczesny człowiek, przy rozwiniętej technice i materialnym dobrobycie, jest w stanie zaufać Bogu. Przeróżne kataklizmy jednak, terroryzm, korupcja, krańcowa nędza w tzw. trzecim świecie, powinny otworzyć nam oczy na to, jak bardzo zależni jesteśmy od Boga. Na przykładzie bogacza, który myślał tylko o sobie, a zapomniał o Bogu (Łk 12,13-21), Jezus pragnął nas ostrzec przed „głupotą”. Tak bowiem nazywa owego ewangelicznego bogacza: „głupcze”. Jezusowa katecheza o trwałych dobrach przemawia więc do rozumu, ale także do serca, zachęcając do wspierania innych.

#### ZACHĘTA DO STAŁEGO CZUWANIA: 12,35-59

Ostatnia część rozdziału 12 poświęcona jest katechezie o czujności i stałej gotowości na „przyjście” Pana. Myśli tu zawarte zostały rozwinięte w trzech jednostkach tematycznych. Pierwsza, najobszerniejsza (12,35-48), to przypowieść o wiernym i niewiernym słudze oraz wpleciona w nią przypowieść o włamywaczu (w. 39-40). Pouczenia te nie tylko ostrzegają przed konsekwencjami, które mogą nastąpić skutek niedbalstwa i braku odpowiedzialności za dobra otrzymane od Boga, lecz także przygotowują następne pouczenie o radykalnej decyzji ucznia (12,49-53). Wreszcie trzecia część traktuje o znakach, po których można poznać, że „Pan nadchodzi” (12,54-56), i o szansach uniknięcia potępienia (12,57-59).

**Przypowieść o słudze wiernym i niewiernym: 12,35-48 (Mt 24, 42-51).** Fragmenty początkowe (wiersze 35-38) nie mają jednoznacznej paraleli w Mt, stąd trudno ustalić, z jakiego źródła Łukasz je zaczerpnął. Co do innych części wątpliwości znikają i słusznie się twierdzi, że pochodzą z Q. Wydaje się jednak, że Mt opuścił to, co

<sup>35</sup> Niech biodra wasze będą przepasane i zapalone pochodnie.

<sup>36</sup> Wy zaś sami bądźcie podobni do ludzi oczekujących swego pana, aby mu otworzyć, gdy powróci z wesela, nadejdzie i zapuka.

<sup>37</sup> Błogosławieni ci słudzy, których pan przy swoim przyjściu zastanie na czuwaniu. Zaprawdę, powiadam wam, przepasze się, każe im zasiąść do stołu i będzie im usługiwał.

<sup>38</sup> Czy przyjdzie o drugiej, czy o trzeciej straży, szczęśliwi oni, gdy ich tak zastanie.

35	–	1 P 1,13; Ef 6,14
36	–	Mt 25,1-13
37	–	Łk 22,27; J 13,4-5
38	–	Mk 13,35

Łukasz zawarł w 12,35-38, i zamiast tego za to włączył przypowieść o mądrych i nieroztropnych pannach (Mt 25,1-13). Wiersze 39-46 mają swoje paralelne teksty w Mt 24,42-51, z małymi odchyleniami. Jest to więc dowód, że Łk 12,39-46 pochodzi z Q. Wiersze 12,47-48 pochodzą z S Łukasza. Związek ich z poprzednią częścią jest raczej luźny. Czy mamy do czynienia z osobnym źródłem czy z kompozycją Łukasza opartą na dwu oddzielnych logiach Jezusa, znanych tylko jemu, trudno z całą pewnością powiedzieć. Raczej ostatnia wersja jest bardziej prawdopodobna.

35-38 Motyw oczekiwania Pana, zasadniczy dla tego fragmentu, znajduje się także w Mk 13,34-36, w przypowieści o czuwającym odźwiernym. Zmieniają się właściwie tylko podmioty. Można tedy przypuszczać, że Jezus pouczał swoich uczniów o gotowości na przyjście Pana, również posługując się przykładami. Nieco inaczej przekazała je tradycja dostępna Markowi. Łukasz, korzystając z Mk, przystosował ją do Q, co odzwierciedla Łk 12,36-38. Łukasz wprowadza logia Pana przejęte z Q (w. 35) oraz obietnicę przypieczetowaną przez wprowadzające „Amen” („Zaprawdę”: w. 37b). Wszelkie zmiany zauważalne w Łk 12,35-38 zmiernają ku temu, by ostrzec gminę kościelną przed oczekiwaniem „rychłej paruzji”, gdyż jej termin nie jest znany. Niezależnie od tego napomnienie do czuwania jest zawsze aktualne. Dlatego trzeba przepasać swoje biodra (por. Ef 6,14; 1 P 1,13) i nie gasić zapalonych lamp (por. Łk 8,16;



<sup>39</sup> Zrozumieście też, że gdyby gospodarz wiedział, o której godzinie przyjdzie złodziej, nie dopuściłby do tego, by się włamał do jego domu.

<sup>40</sup> Wy też bądźcie przygotowani, gdyż Syn Człowieczy przyjdzie o godzinie, której się nie spodziewacie».

<sup>41</sup> Wówczas Piotr zapytał: «Panie, czy do nas skierowana jest ta przypowieść, czy też do wszystkich?».

39 – Mt 24,43-44

Mt 25,1-12). Taka gotowość otrzyma nagrodę od Pana. On teraz będzie usługiwał swoim sługom przy uczcie niebieskiej. Wiersz 38, przez podanie aż dwu możliwości przyjścia Pana, podkreśla niepewność co do dokładnego terminu Jego przybycia. Tym bardziej więc obowiązuje konieczność ciągłego czuwania.

39-40 Przypowieść o włamywaczu ma paralelę w Mt 24,43 n. Wydaje się, że Łukasz jest dokładniejszy, kopiując źródło Q, niż Mateusz. W Q przypowieść miała przemówić do uczniów, a jej celem jest skoncentrowanie się na nieznanym terminie powtórnego przyjścia Chrystusa. Stąd to osoby należące do scenerii (złodziej i pan domu) służą jako tło. Nie ma tu jednak mowy o tzw. przedłużeniu paruzji (*Parusieverzögerung*) ani o jej bliskości, lecz o nieznanym i niespodziewanej godzinie jej nadejścia. Problem odroczenia rychłej paruzji pojawi się dopiero w w. 45-46.

41 Po przypowieści o złodzieju (39-40) Łukasz umieścił pytanie Piotra dotyczące adresatów przypowieści. Kim są ci, których Piotr przeciwstawia apostołom? Czy chodzi o lud, czy o szersze grono uczniów? Skoro katecheza o szukaniu królestwa Bożego, o dobrach trwałych i o gotowości na przyjście Pana (12,22-30) wyraźnie skierowana jest do uczniów (12,22a), to można przypuszczać, że w odpowiedzi Jezusa o rządcy wiernym i roztroptym jest mowa o apostołach i w konsekwencji o tych, którym powierzona została przez nich troska i opieka nad „służbą”, czyli o gminach kościelnych (12,42). Odtąd też następuje pewien zwrot w dalszym pouczeniu Jezusa. Jest ono przeznaczone szczególnie dla przełożonych gmin kościelnych.

<sup>42</sup> Pan wyjaśnił: «Któż może być owym rządcą wiernym i roztroprnym, którego Pan ustanowi nad swą służbą, aby jej rozdawał żywność w odpowiednim czasie?»

<sup>43</sup> Błogosławiony ów sługa, którego pan, gdy przyjdzie, zastanie tak postępującego.

<sup>44</sup> Zaprawdę, powiadam wam: postawi go nad wszystkimi.

<sup>45</sup> Jeśli jednak ów sługa powie sobie w sercu: Pan mój zwleka z przyjściem, i zacznie bić sługi i służebnice, jeść, pić i upijać się,

<sup>46</sup> to pan tego sługi przyjdzie niespodziewanie w takim dniu i o takiej godzinie, której się ten nie spodziewa, surowo go ukarze i wyznaczy mu udział niewiernych.

42 – Mt 24,45-51; 1 Kor 4,1

42-46 Przypowieść o zarządcy ma swoją paralelę w Mt 24,45-51. Z Mt wynika, że w Q, skąd te teksty pochodzą, w centrum pouczenia stał „roztroprny sługa”. Łukasz zamienił sługę na „zarządcę” (*oikonomos*), stwarzając lepszy podtekst dla nieobecności pana, który powierzył mu troskę o dom i odpowiedzialność za służbę, nad którą ma czuwać i którą ma się opiekować. Ostatnia myśl podkreśla szczególnie motyw „wydzielania” służbie żywności i zapłaty. Jeśli zarządca spełni swój obowiązek i pan zastanie go po swoim powrocie przy sumiennej pracy, wtedy czeka go błogosławieństwo (w. 43) i otrzyma jeszcze wyższe stanowisko niż to, które dotychczas piastował (w. 44). Jezus rozważa także przeciwny wypadek, spowodowany przedłużaniem się czasu powrotu pana, z czego zarządca wyciąga zgubne dla siebie wnioski. Oddaje się hulankom, którym towarzyszy obżarstwo i opilstwo, a co najgorsze – zaczyna poniewierać poddanyimi sługami i służącymi (*tous paidas kai tas paidiskas*). Takie postępowanie powoduje, że pan wróci niespodzianie. Kara zaś za sprzeniewierzenie się i nadużycie zaufania pana jest podwójna: odrzucenie i wyznaczenie mu miejsca przeznaczonego dla niewiernych (*apistoi – infideles*). Mt mówi o hipokrytach (*hipokritoi*), tj. takich, którzy szydą z wszelkich wartości i mają dwa oblicza. O nich to właściwie była mowa przy okazji postępowania sługi wiernego i roztroprnego (*pistos*

<sup>47</sup> Ten sługa, który znał zarządzenia pana swego, a nic nie przygotował i nie postąpił według jego woli, otrzyma wielką chłostę.

<sup>48</sup> Ten zaś, który nie zrozumiał i uczynił coś zasługującego na karę, otrzyma małą chłostę. Albowiem komu wiele dano, od tego wiele żądać się będzie, a komu wiele powierzono, tym więcej od niego będzie się wymagać.

*doulos kai phronimos*) oraz złego sługi (*kakos doulos*: Mt 24,45.48). Wprawdzie Łukasz nie nazywa zarządcy, a potem sługi „złym”, ale potępia jego postępowanie, za które otrzymał odpowiednią karę. BT tłumaczy: „każe go ćwiartować”, co wprawdzie nie jest dosłownym tłumaczeniem, ale sensownym. Obraz sądu tu przedstawiony znany jest w perskim prawie punitaryjnym. W każdym razie wyraża on surowość kary i stanowi ostrzeżenie dla każdego, któremu powierzono sprawy Boże, a który lekceważąc je, zaniechał ich spełnienia. Jest to również ostrzeżenie dla przełożonych gmin kościelnych. Łukasz precyzuje tę myśl w kontynuacji przypowieści pochodzącej od niego bądź ze źródła nieznanego Mateuszowi.

47-48a Fragment końcowy składa się z dwóch przykładów łączących poznanie z postępowaniem. Sługa, który zna dobrze wolę swego pana, ale działa wbrew jego postanowieniu, otrzyma więc odpowiednio większą karę niż ten, który z powodu niewiedzy nie wypełnia dokładnie poleceń swego pana. Jeśli logion ten miał przed-Łukaszową tradycję, a nie mamy podstaw, by w to wątpić, to Jezus miał na myśli znawców Prawa, czyli żydowskich uczonych w Piśmie, i prosty lud. W Łukaszowej interpretacji eklezyjalnej dwuwiersz ten staje się ostrzeżeniem dla przełożonych gmin, a także dla wiernych, którzy nie są zwolnieni z obowiązku poznania woli Bożej zawartej w Ewangelii.

48b Dwie sentencje, wyrażające właściwie jedną myśl, mogły pierwotnie mieć ogólne zastosowanie praktyczne jako przysłowia mądrościowe. Jako takie nadawały się jak najbardziej na zakończenie do poprzednich myśli. Sentencja o „otrzymaniu wiele” podkreśla odpowiedzialność przełożonego za powierzoną mu gminę kościelną i to, że będzie on sądzony na podstawie charyzmatów danych mu dla wspólnego dobra. Myśl o odpowiedzialności podkreśla także

<sup>49</sup> Przyszedłem rzucić ogień na ziemię i bardzo pragnę, aby już zapłonął.

49 – Mt 3,11

druga sentencja, z nieco innym wydzwiękiem parenetycznym. Tu została także poruszona kwestia zaufania, którym Bóg darzy człowieka i oczekuje odwzajemnienia. O tym, że Bóg jest podmiotem darów, świadczy strona bierna czasowników (*edóthe – parethento – pass. dioinum*). Dary Boże trzeba więc pomnażać, nie wolno zawieść zaufania Bożego.

Z wielu pouczeń zawartych w katechezie o gotowości na przyjście Pana to jest szczególnie aktualne dla mentalności współczesnego człowieka, pewnego, że da sobie radę, że jest całkowicie zabezpieczony. Sprawy wiary odkłada się na później, kiedy się już przejdzie na emeryturę, kiedy będzie się miało więcej czasu. Uczmy się od Jezusa, który powiedział: „Muszę pełnić dzieła Tego, który mnie posłał, dopóki jest dzień. Nadejdzie noc, kiedy nikt nie będzie mógł działać” (J 9,4).

**Czas na ostateczną decyzję: 12,49-53 (Mt 10,34-46).** Logion o ogniu i chrzcie znajduje się tylko w Łk 12,49-50. Dalsze zaś wiersze, o pokoju i rozłamie, mają swoją paralelę w Mt 10,34-36. Wydaje się, że Mt opuścił pierwszą część, tj. Łk 12,49-50, która znajdowała się w Q. W Łukaszej wersji bowiem nie widać żadnych przeskoków myślowych (kryterium merytoryczne) ani chropowatości literackiej. Wręcz odwrotnie – widoczny jest ciąg myślowy, skupiający się wokół decyzji człowieka: za Jezusem czy przeciw Niemu. Rytmiczny układ fragmentu stanowi mocne kryterium jego jedności literackiej. Rozdzwięk i waśnie w rodzinnym gronie mają wzory już w apokaliptycznej wizji ST i w literaturze międzytestamentalnej (Mi 7,6; za 13,3; HenEt 99,3; Jub 23,19; Sota(M) 9,15; San(bT 97a)). Łukasz przenosi je w czasy Kościoła. Posługując się słowami Jezusa przejętymi z tradycji, Łukasz łączy je z poprzednią katechezą o gotowości na przyjście Pana i o konsekwencjach negatywnej postawy (w. 35-48). Łukaszowi chodzi o czasy misji, kiedy sukcesy i niepowodzenia się przeplatały.

<sup>49</sup> Logion o ogniu nie został przez Jezusa wyjaśniony. Jeśli jednak uwzględnimy symbol ognia w ST, to na pewno odnosi się on do

<sup>50</sup> Mam też przyjąć chrzest i jakiej doznaję udręki, zanim się to stanie.

<sup>51</sup> Myślicie może, że przyszedłem dać ziemi pokój? Nie, mówię wam, raczej rozłam.

50 – Mk 10,38; Łk 9,22

sądu ostatecznego (Za 13,9; Ml 3,2n.; por. Łk 3,9.16n.; par. Mt), ale także do słowa Bożego, głoszonego przez proroków (Jer 5,14; 23,29; Syr 48,1).

50 Słowo o chrzcie odnosi się do śmierci Jezusa (por. Mk 10, 38). Jezus jest świadom, że chrzest śmierci należy do Jego misji. O tej świadomości świadczą zresztą bezpośrednie zapowiedzi Jego męki i śmierci, których konieczność wyraża gr. *dei* – „musi”, a także wiele tekstów pośrednio odnoszących się do Jego śmierci. Zapowiedzi męki wywołały nawet wśród najbliższych Jego uczniów niezrozumienie, wręcz protest. Jezus, mówiąc o ogniu, mógł więc mieć na myśli swe jednoznaczne słowa o męce, budzące raczej sprzeciw niż zrozumienie. Mówił o tym zresztą już starzec Symeon w związku z misją Jezusa w Izraelu (Łk 2,34).

51 Logion o rozdwojeniu ostrzega przed źle pojętym pokojem, który ST obiecał dla czasów mesjańskich (por. Iz 9,5n.; Za 9,10; Łk 2,14). Łukasz myśli tu o rozłamach, które nastąpiły nawet w rodzinach pod wpływem przepowiadania o Chrystusie cierpiącym i zmartwychwstałym. Nie jest to sprzeczne z faktycznym stanem rzeczy, o którym mówi Ef 2,14, gdyż poprzez krzyż Jezus pojednał świat (aspekt kosmiczny) i ludzi (aspekt historiozobawczy) z Bogiem. Szczególnie literatura międzytestamentalna, mówiąc o pokoju eschatologicznym, zapowiada przed jego nadejściem czasy pełne grozy i ucisku (Jub 23,18 nn.; 4 Ezd 6,24; Sota(M) 9,15). To, co Łukasz przenosi na czasy misji, miało jednak już rzeczywiście miejsce za czasów Jezusa, którego odrzucił własny naród, rodzinny Nazaret, a nawet własna rodzina, uważając Go za szalonego (Mk 3,21; Łk 4,16-20; por. 8,19-21). Wszystko więc świadczy o tym, że mamy do czynienia z autentycznym logionem Jezusa, na co nadto wskazuje jego wprowadzenie ujęte w 1. os. lp.: „Przyszedłem...”.

<sup>52</sup> Odtąd bowiem pięcioro będzie poróżnionych w jednym domu: troje przeciw dwojgu, a dwoje przeciw trojgu.

<sup>53</sup> Powstanie ojciec przeciw synowi i syn przeciw ojcu, matka przeciw córce i córka przeciw matce, teściowa przeciw synowej i synowa przeciw teściowej».

52 – Łk 2,34

53 – Mi 7,6

52-53 Tekst operuje konkretami wyrażonymi w liczbach (3 → 2 – 2 → 3) i w poszczególnych członkach rodziny (ojciec → syn → ojciec; matka → córka → matka). Zwłaszcza symbolika liczb wskazuje na semicką mentalność, która cechowała także Jezusa jako Żyda. Już prorok Micheasz ubolewa nad powszechną nieprawością wśród ludzi, sięgającą aż w głąb rodziny (Mi 7,6). Podczas gdy tam powodem jest „młodsza generacja” (por. Mt 10,35), w naszym tekście początkiem rozłamu jest „czas” Jezusa („odtąd” – *apo tou nyn*: w. 52). Motyw rozdwojenia spotykamy także w synoptycznej mowie apokaliptycznej Jezusa (por. Mk 13,12 par.). Tu jednak powodem są zewnętrzne prześladowania, doprowadzające nawet do zdrady i wydawania jeden drugiego.

Aż cztery hasła kształtują tekst Łk 12,49-53 o ostatecznej i osobistej decyzji opowiedzenia się za Jezusem albo przeciw Niemu. Każde z tych haseł przesiąknięte jest radykalizmem. Nie ma więc w orędziu ewangelicznym Jezusa miejsca na postawę wahania, relatywizmu i tchórzostwa. Trzeba jednak pamiętać, że i my otrzymaliśmy „ogień” Ducha Świętego, zielonoświątkowy chrzest, usposabiający nas do boju przeciw relatywizacji dóbr i wartości duchowych współczesnego laickiego świata, który wszystko to, co chrześcijańskie, chciałby wykreślić i odrzucić. Wymownym świadectwem tych tendencji jest choćby debata nad formułą preambuły do Konstytucji Unii Europejskiej. Chrześcijanin musi umieć powiedzieć, za przykładem Prymasa Tysiąclecia: *Non possumus*.

**Znaki czasu: 12,54-56 (Mt 16,2.3).** Paralelny tekst naszego fragmentu w Mt 16,2.3 świadczyłby o pochodzeniu ze źródła Q. Jednakże pewne wątpliwości budzi żądanie znaku, poprzedzające tekst Mt, a znajdujące się także w Mk 8,11 n., jako wprowadzenie do odpowiedzi Jezusa o znaku Jonasza, umieszczone w Mt na koń-

<sup>54</sup> Powiedział też do tłumów: «Gdy zobaczycie chmurę pojawiającą się na zachodzie, zaraz mówicie: „Idzie deszcz”, i tak też bywa.

<sup>55</sup> Gdy zaś południowy wiatr zawieje, mówicie: „Będzie upał”, i sprawdza się.

<sup>56</sup> Obludnicy! Umiecie rozpoznawać znaki na ziemi i na niebie, a czasu obecnego nie potraficie rozpoznać?

54 – Mt 16,2-3

cu tekstu paralelnego, czyli w Mt 16,4. Nadto wątpliwości krytyki tekstu komplikują sprawę, brak bowiem w ważnych kodeksach Mt 16,2b.3 (np. Kodeks Watykański i Synaicki). Są też drobne odchylenia w tekście paralelnym. W Mt bowiem czerwień na niebie przy zachodzie słońca jest prognozą dobrej pogody, podczas gdy ta sama czerwień na niebie wczesnym rankiem zapowiada burzę i deszcz. W Łk chmury zakrywające niebo na zachodzie przynoszą rankiem deszcz, a wiatr z południa – upał. Mowa Jezusa skierowana jest do ludu, który potrafi odczytać znaki natury. W retorycznym pytaniu Jezus zarzuca mu złą wolę w odczytywaniu znaków Bożych.

54-55 Jezus zwraca się do tłumów. W Mt ta sama mowa skierowana jest do faryzeuszy i saduceuszy, żądających znaku (Mt 16,1). Znaki przyrody każdy potrafi poprawnie odczytać. Chmury zapowiadają deszcz, a ciepły wiatr – pogodę. W Palestynie wieje on ze wschodu, od strony pustyni, i zapowiada duże i długotrwałe upały. Słowa te jednak służą Jezusowi jako tło i zarazem, by napiętnować złą wolę tych wszystkich, którzy nie chcą rozpoznać znaków Bożych.

56 Łukasz nazywa je znakami „obecnego”, dosł. „tego” czasu (*ton kairon touton*). Wydaje się, że kontekst literacki i treściowy pomoże nam w wyjaśnieniu, o co Łukaszowi chodzi. W wersji Łukasza Jezus najpierw mówił o konieczności czuwania i gotowości na przyjście Pana oraz o doświadczeniu, że pójdzie za Jezusem, jako dobrowolna i stanowcza decyzja osobista, pociąga za sobą nieporozumienia, waśnie i rozdziwienia nawet wśród najbliższych w rodzinnym gronie.

Nie chodzi więc tu o deklarację osobistą, czy jestem za Jezusem, czy przeciw Niemu, tylko o to, co powoduje taką decyzję. Jest to

<sup>57</sup> Czemu więc sami z siebie nie wydadzecie słusznego osądu?

<sup>58</sup> Kiedy więc idziesz do urzędnika ze swym przeciwnikiem, staraj się już w drodze dojść z nim do zgody, aby cię nie oskarżył przed sędzią, sędzia zaś oddałby cię strażnikowi a strażnik wtrącił do więzienia.

<sup>59</sup> Mówię ci, nie wyjdiesz stamtąd, dopóki nie oddasz do ostatniego grosza».

57 – Mt 5,26-27

wieść o królestwie Bożym, które przyszło z Jezusem, które Jezus tu realizuje, obecnie, a nie dopiero w przyszłości. Ta wieść jest tak uchwytana i tak jasna, jak te znaki meteorologiczne. Stąd to słusznie Jezus może nazwać obłudnikami tych, którzy znaków tego *kairosu* (Mt: „znaki czasów”) nie chcą rozpoznać. Z nadejściem królestwa Bożego związana jest *methanoia*. Nic więc dziwnego, że stanie się ona tematem pierwszej perykopy następnego rozdziału (Łk 13,1-9). A przecież nie pierwszy i nie ostatni raz Łukasz, wraz z innymi synoptykami, do niej nawołuje (por. również Dz 3,19 n.; 17,30 n.). Logion w. 57 ostatecznie pozbawia „obłudników” wszelkich usprawiedliwień nierozpoznanie czasu zbawienia.

#### **Szansa na pojednanie i uniknięcie sądu: 12,57-59 (Mt 5,25.26)**

57 Wiersz ten, z jednej strony, odnosi się do części o znakach czasu (12,54-56), z drugiej zaś także do części kończącej rozdz. 12, którą Jezus rozpoczyna mową bezpośrednią do pojedynczego człowieka: „ty”. Trzeba w każdej sprawie znaleźć mądry sposób jej słusznego rozwiązania. W tekście paralelnym Mt 5,25.26 Jezus zwraca się do uczniów, co zostało wyraźnie powiedziane we wprowadzeniu do Kazania na Górze (Mt 5,1 n.). Mimo braku konkretyzacji, co jest cechą przypowieści, chodzi tu bardziej o obrazowe pouczenie, z wydzwiękiem groźby sądowniczej (w. 59).

58-59 Przykład wzięty jest z dziedziny sądownictwa. Sąd niech będzie ostatecznością. Raczej trzeba wszystko czynić, żeby dojść do porozumienia ze swoim przeciwnikiem jeszcze przed procesem. Według grecko-rzymskiego prawa nie było już możliwości odwołania



**13**<sup>1</sup> W tym czasie przyszli do Niego jacyś ludzie i donieśli Mu o Galilejczykach, których krew Piłat zmieszał z krwią pogańskich ofiar.

od wyroku. Druga część wiersza grozi alternatywą przedstawioną w trzech etapach: 1) sędzia i wyrok; 2) nakaz aresztowania; 3) wykonanie wyroku – więzienie. Oprócz wskazania na bezkompromisowość i surowość ludzkich sądów, mamy do czynienia z przestrogą i upomnieniem, aby pojednać się z Bogiem, dopóki jeszcze jest czas. W Łukaszej interpretacji tego fragmentu przewija się idea odroczenia paruzji, co szczególnie wyraża zwrot o pojednaniu się „w drodze” (w. 58a).

Ludzkie wyroki mogą być surowe i niesprawiedliwe. Bóg też upomina, a nawet grozi, ale cierpliwie czeka na nawrócenie grzesznika. A wierzący? Jego również Jezus pragnie zachęcić do całkowitego oddania się Jemu i sprawie Ewangelii. Pragnie także nam pomóc wydzwignąć się z naszej codziennej ośpałości i niemocy.

**Wzwanie do nawrócenia: 13,1-9.** Perykopa 13,1-9 zostaje wprowadzona przez Łukasza jako narratorską informację świadków o czynaniach namiestnika rzymskiego, Piłata. Na to Jezus odpowiada dwoma pytaniami retorycznymi, na które sam odpowiada negatywnie (w. 2-5). Do tych pytań została dołączona przypowieść o figowcu (w. 6-9), mająca własne wprowadzenie (w. 6a). Tylko przypowieść ma tekst paralelny zarówno w Mk 11,12-14, jak i w Mt 21,18 n. Wydaje się, że dopiero Łukasz połączył obie części pochodzące z tradycji w jedną całość (por. w. 6a z 4,23; 5,36; 6,39; 12,16a.41; 14,7; 15,3; 18,1,9; 19,11; 20,9; 21,29). Trudno jednak rozstrzygnąć, która część jest starsza, być może sama parabola. Dlaczego jednak Łukasz nie umieścił w rozdz. 19 klątwy figowca, którą znał z Mk 11,12-14.20-25, a która nastąpiła tam po wejściu do świątyni jerozolimskiej (Mk 11,11 = Łk 19,45 n.). Widocznie uważał, że wystarczająco o tym informował w 13,6-9, a motyw przekleństwa tu umieszczony nie pasowałby do całościowej koncepcji – zachęty do nawrócenia.

1 O smutnym i krwawym wydarzeniu, które miało miejsce w Jerozolimie, nie mamy już innych świadectw. Podobne wydarzenie odnotowuje Józef Flawiusz, kiedy to Piłat zgładził Samarytan udających się na górę Garizim w 35 r. po Chr. (*Ant.* XVIII, 85-87). Z relacji

<sup>2</sup> Jezus im odpowiedział: «Czy uważacie, iż ci Galilejczycy byli większymi grzesznikami niż inni mieszkańcy Galilei, że tak ucierpieli?

<sup>3</sup> Nie, powiadam wam. Jeśli jednak się nie nawrócicie, wszyscy podobnie zginiecie.

<sup>4</sup> Albo czy myślicie, że tych osiemnastu, na których runęła wieża Siloam i ich zabiła, było większymi winowajcami niż wszyscy inni mieszkańcy Jerozolimy?

<sup>5</sup> Bynajmniej! Ale powiadam wam, jeśli się nie nawrócicie, wszyscy tak samo zginiecie».

2 – J 9,3

5 – J 8,24

Łukasza wynikałoby, że krwawe zajście miało miejsce w świątyni w święto Paschy, kiedy to zabijano baranki przeznaczone na ucztę paschalną.

2 Według żydowskich przekonań skazanie kogoś na śmierć łączono z grzechem, w myśl zasady restrykcji. Z drugiej strony ci ludzie zginęli za swoje przekonania religijne. W każdym bądź razie stanowisko Jezusa jest jednoznaczne. Nie widzi On w tym wypadku żadnej kary. Oświadczenie Jezusa zdąży do innego celu. Zgładzeni byli Galilejczykami, ale nie byli gorsi niż ci mieszkańcy Galilei, których nie dotknęła zemsta Piłata.

3 Sprawa Galilejczyków jednak staje się okazją, aby przestrzec żyjących współziomków przed dalszym złym postępowaniem. Wprawdzie Jezus nie wyjaśnia tu, na czym nawrócenie ma polegać. Skądinąd jednak wiemy, że z nawróceniem (*methanoia*) Jezus wiąże przyjęcie Ewangelii o królestwie Ojca (por. zwł. Mk 1,15).

4-5 Do wiadomości o masakrze Galilejczyków Jezus dołącza wspomnienie o innej katastrofie, w której zginęło 18 osób, gdy zawaliła się wieża w Siloam (hebr. *Sziloach*). Chodzi zapewne o wieżę obronną znajdującą się blisko sadzawki o tej samej nazwie, znanej z narracji o uzdrowieniu niewidomego od urodzenia (J 9,1-12; por. także Józef Flawiusz, *Bell. Jud.* V, 145). Owszem, ludzie ci też byli grzesznikami, jak inni mieszkańcy Jerozolimy. Nadeszła jednak chwila, kiedy można uniknąć kary Bożej, na którą wszyscy, jako grzesznicy, zasługują. Ten czas łaski związany jest z przyjściem Jezusa i z

<sup>6</sup> I opowiedział im jeszcze następującą przypowieść: «Pewien człowiek miał w swojej winnicy zasadzone drzewo figowe. Przyszedł więc, by zebrać owoce, ale nie znalazł żadnych.

<sup>7</sup> Powiedział wtedy do ogrodnika: „Już od trzech lat przychodzę tu i szukam owocu na tym figowcu i wciąż nie znajduję. Wytnij go, po co na darmo ma wyjaławia ziemię?”.

<sup>8</sup> Ten zaś prosił: „Panie, zostaw go jeszcze na ten rok: okopię go i obłożę nawozem,

<sup>9</sup> może wtedy wyda owoc, a jeśli nie, to go zetniesz”.

6 – Mt 21,19

Jego Ewangelią. Jeszcze jest czas, aby się nawrócić (por. w. 6-9). Czy powoływanie się na te tragiczne wydarzenia ma na względzie przyszłe zniszczenie Jerozolimy, które Jezus przy innej okazji wyraźnie zapowiedział, nie wynika to bynajmniej z naszego tekstu. Chodzi raczej o nawoływanie do nawrócenia, co zresztą potwierdza puenta paraboli o nieurodzajnym drzewie figowym, czyli druga część perykopy (13,6-9).

6-9 Z Mk 4,3-9 wynikałoby, że Jezus mówił w przypowieściach, które później wyjaśniano (por. Mk 4,10-13). Przypowieść o figowcu nie domaga się wyjaśnienia w połączeniu z poprzednim nawoływaniem do nawrócenia. Tu akcent został przesunięty na szanse nawrócenia, pod pewnymi warunkami. Przy interpretacji alegorycznej tym, kto prosi o roczną zwłokę, przy odpowiednim „okopaniu” figowca i „obłożeniu nawozem”, mógłby być sam Jezus, wtedy zaś panem byłby Ojciec niebieski. Można też zauważyć brak konsekwencji w postępowaniu ogrodnika. Drzewo figowe potrzebuje trzech lat do pierwszego owocowania. Od tego czasu minęły dalsze trzy lata bez owoców, a figowiec wchłaniał wodę w swoje korzenie i stwarzając cień dla innych mniejszych drzew czy krzaków owocowych, zabierał im światło. Ogródnik jednak prosi właściciela o pozostawienie figowca jeszcze na rok. Brak już odpowiedzi właściciela na petycję ogrodnika. Czy określony czas – rok – ma czytelnikom przypomnieć, że Bóg jest długo cierpliwy, ale do czasu? Wziąwszy jednak pod uwagę, że figowiec w ST był często obrazem Izraela (Oz 9,10; Mi 7,1; 8,13 i inne), Jezus raczej ma na myśli naród żydowski, który

<sup>10</sup> Gdy zaś nauczał w szabat w pewnej synagodze,

otrzymał dzięki Niemu ostatnią okazję nawrócenia. Czy jednak trocki i starania ogrodnika wokół figowca przyniosą skutek, o tym już przypowieść nie mówi.

Katecheza Jezusa o nawróceniu ma przypomnieć, że wszyscy jesteśmy grzesznikami. A jak przedstawia się sprawa z przynoszeniem owoców? Każdy z nas wciąż potrzebuje skutecznej pomocy nadprzyrodzonej, aby mógł owocować, co Jezus pragnął nam uzmysłowić na przykładzie nieurodzajnego drzewa figowego.

**Uzdrowienie chorej kobiety w szabat: 13,10-17.** Narracja o kobiecie „pochylonej” od osiemnastu lat składa się z dwu części. Pierwsza dotyczy jej uzdrowienia (13,10-13), druga dyskusji Jezusa z przewodniczącym synagogi (13,14-17). Pomędzy nimi zachodzi związek przyczynowy. Uzdrawienie w szabat wywołuje oburzenie, które jednak otrzymuje replikę ze strony Jezusa, z podwójnym skutkiem. Przeciwnicy Jezusa zostali zawstydzeni, a lud Ignący do Niego raduje się z wielkich czynów, których dokonał (w. 17). Narracja zamieszczona przez Łukasza po upomnieniu do nawrócenia (13,1-9) nie ma tekstu paralelnego u innych synoptyków. Można jednak zauważyć pewien ciąg myślowy. Podczas gdy poprzednio akcent położony był na możliwości i szanse nawrócenia, tutaj właśnie podkreśla się obłudę Żydów o zatwardziałych sercach, którzy mimo znaków boskiej mocy Jezusa hołdują skostniałym strukturom i nie są gotowi do przyjęcia Jezusa i Jego Ewangelii, co wykazuje im On na przykładzie. Skoro szabat nie doznaje desakralizacji, gdy uwolni się zwierzę od żłobu, by je napoić, tak też się dzieje, gdy człowiek zostaje uwolniony z więzów szatana. Prawdopodobnie Łukasz znalazł ten fragment w całości. Od niego natomiast może pochodzić w. 17b, podkreślający przez brak jedności pomiędzy ludem a jego przywódcami obłudę i zatwardziałość tych ostatnich. Z literackiego punktu widzenia wprowadza nowy fragment, w którym, w dwu przypowieściach o królestwie Bożym, zwraca się do ludu.

**10-11** Nawet w czasie drogi do Jerozolimy Jezus nie zaniechał zwyczaju nauczania w synagodze (por. 4,16-30.31-32; 6,6-11). Wśród słuchających znajduje się także kobieta, która od 18 lat jest zniewolona przez ducha niemocy. Łatwo można ją było zauważyć,

<sup>11</sup> była tam też pewna niewiasta, która od osiemnastu lat niedomagała. Była całkowicie zgięta i nie mogła się wyprostować.

<sup>12</sup> Kiedy Jezus ją ujrzął, przywołał ją i rzekł do niej: «Niewiasto, jesteś uwolniona od swej niemocy».

<sup>13</sup> Potem włożył na nią ręce, a ona natychmiast się wyprostowała i wychwalała Boga.

<sup>14</sup> A przełożony synagogi, oburzony tym, że Jezus uzdrawia w szabat, odezwał się do tłumu: «Jest sześć dni, w których powinno się pracować, wtedy przychodźcie się leczyć, a nie w szabat».

11 – Mt 8,29

13 – Łk 4,40; 2,20

gdyż z powodu swojej długoletniej choroby miała chory kręgosłup i była pochylona, bez szans na wyprostowanie się i wyzdrowienie.

12-13 W dwu wierszach opisany został proces cudownego uleczenia. Jezus przywołuje kobietę do siebie. Przez to daje też innym okazję bycia świadkami jej cudownego uzdrowienia. Słowa uzdrawiające nawiązują do poprzedniego opisu choroby: „Była zniewolona – skrępowana – przez złego ducha”. Nastąpiło więc uwolnienie od ducha niemocy i uzdrowienie.

Motyw „uwolnienia” powtórzy się później dwukrotnie w debacie Jezusa z przewodniczącym synagogi. Po włożeniu rąk na niewiastę mogła się ona wyprostować i wychwalać Boga (por. Ps 13,6; 30,12-13; 40,17 i inne).

14 Zupełnie inna jest reakcja przewodniczącego synagogi. Jego krytyka jednak jest skierowana w stronę ludzi obecnych w szabat w synagodze. Przewodniczący zarzuca nieprzestrzeganie szabatu każdemu, kto nie wykorzysta na pracę i leczenie sześciu dni tygodnia. Pośrednio jednak został zaatakowany Jezus, który nie tylko łamie przepisy, lecz także ostentacyjnie uzdrawia, jak w tym wypadku. Słowa przewodniczącego do ludu brzmią jak ostrzeżenie, aby nie zadawać się z człowiekiem, który łamie przepisy szabatu (por. Pwt 5,14; Wj 20,9 n.).

<sup>15</sup> Pan mu odpowiedział: «Obludnicy! Czyż każdy z was nie odwiązuje w dzień szabatu swego wołu albo osła od żłobu i nie wyprowadza ich do wodopoju?»

<sup>16</sup> A tej córki Abrahama, którą szatan od osiemnastu lat trzymał związaną, czy nie należało uwolnić od tych więzów nawet w dzień szabatu?»

<sup>17</sup> Tymi słowami zawstydził wszystkich swoich przeciwników, natomiast cały lud radował się ze wszystkich tych wspaniałych Jego czynów.

15 – Mt 12,11; Łk 14,5

16 – Mt 8,29

15-16 Odpowiedź Jezusa, nazwanego tu „Panem”, jest skierowana przeciw przewodniczącemu, ale także przeciw innym, którzy myślą podobnie jak tamten. Jezus zarzuca im obłudę, posługując się dwoma przykładami w formie retorycznych pytań ułożonych według stosowanego wówczas schematu *a minori ad maiorem*. Jeśli więc w szabat wolno odwiązać zwierzęta od żłobu, by je napoić, to tym bardziej chorego człowieka, związanego przez 18 lat, uwolnić od mocy demonicznej. Poprzez nazwanie kobiety córką Abrahama (por. 16,22; 19,9) Jezus wskazuje na przywileje, które jej przysługują jako Żydówce, a także na godność człowieka, przewyższającą zwierzęta. Obecne skostniałe praktyki domagają się istotnej korekty w świetle zamierzonego przez Boga celu i sensu Tory.

17 Kończący tę narrację wiersz podkreśla słuszość zbawczego działania Jezusa, co potwierdza lud, a równocześnie odkrywa obłudę Jego przeciwników. Łukasz jakby chciał pokazać, że właśnie szabat jest najbardziej odpowiednim dniem dla czynów zbawczych. Jest on przecież dniem, w którym Bóg uwieńczył wszelką działalność.

Narracja o uzdrowieniu „córki Abrahama” ukazuje także ludzką stronę Jezusa, Jego współczucie dla cierpiących. Jest to jednak współczucie szukające wyjścia z beznadziejnej sytuacji, jak w tej historii. Pomocy naturalnej towarzyszy pomoc zbawcza, znajdująca także odpowiednie echo duchowe. Kobieta „chwaliła Boga”. Żeby odnieść taki skutek, trzeba nieraz przemyśleć nasze przepisy i reguły, czy nie są one w niektórych wypadkach za mało elastyczne i podobne do myślenia faryzeuszy i uczonych w Piśmie z czasów Jezusa.

<sup>18</sup> Począł wtedy mówić: «Do czego jest podobne królestwo Boże i do czego je porównam?

<sup>19</sup> Jest ono podobne do ziarnka gorczycy, które wziął człowiek i zasiał w swoim ogrodzie, a ono wyrosło na wielkie drzewo, tak że ptaki niebieskie zagnieździły się w jego gałęziach».

19 – Dn 4,9.18; Ez 17,23

**Przypowieść o ziarnku i o zaczynie: 13,18-21 (Mt 13,31-33; Mk 4,30-32).** Na końcu zbioru różnych katechez (10,38-13,21), które Łukasz włączył w opis „drogi do Jerozolimy”, znajdują się dwie przypowieści o królestwie Bożym. Mają one także przygotować następny etap, w którym coraz bardziej do głosu dochodzi opór i nienawiść przeciwko Jezusowi. Na ogół przypowieści akcentują jedną stronę królestwa: albo nikły początek, albo wspaniały koniec. Tutaj te elementy także się znajdują. Jednakże najbardziej wyeksponowana została autonomiczna siła będąca dynamiczną własnością królestwa Bożego. Zdąza ona do pełnej realizacji, która niezawodnie nastąpi. W ten sposób Łukasz pragnie wzmocnić wiarę czytelnika także w zwycięstwo zbawcze Jezusa, mimo sprzeciwu i wrogiej postawy ówczesnych przywódców Izraela. Pytanie o historię tradycji jest nieco skomplikowane, dlatego że z Mk 4,30-32 Łukasz ma tylko przypowieść o ziarnku gorczycznym, którą Marek bardziej rozbudował. W Mt 13,31-33 występują obie przypowieści, a pierwsza jest bardziej zbliżona do Mk 13,31-32. Wydaje się, że słuszna jest teoria o bloku przypowieści, który został zredagowany jeszcze przed Ewangelią. Znali go Marek, Łukasz i Mateusz. W takim wypadku niekoniecznie musimy sięgać do Q, gdyż są trudności z wytlumaczeniem, skąd Marek znał pierwszą przypowieść. Oczywiście „blok” nie musiał zawierać wszystkich ewangelicznych przypowieści, jak np. tej o zaczynie. W Łukaszowym ujęciu przypowieści stanowią synonimiczną paralełę.

**18-19** Pierwszą i drugą przypowieść Jezus otwiera pytaniem, podobnie jak np. w Mk 4,30-31. Adresatami przypowieści mogą być ludzie zgromadzeni w synagodze. Nie bez powodu więc niektórzy komentatorzy przyłączają Łk 13,18-21 do poprzedniej narracji. Ani Marek, ani Mateusz nie wspominają przy pierwszej przypowieści

<sup>20</sup> Ponownie powiedział: «Do czego przyrównam królestwo Boże?

<sup>21</sup> Jest ono podobne do kwasu, który wzięła niewiasta i zaczęła nim trzy miary mąki, aż wszystko się zakwasiło».

20 – Mt 13,33

o (jakimś) człowieku i o jego udziale przynajmniej w zasianiu ziarnka gorczycy w swoim ogrodzie. Widocznie dla Łukasza jest to ważny szczegół. Być może, chciał czytelnikom podsunąć eklezjalną interpretację przypowieści. W Kościele popaschalnym bowiem apostołowie sięją ziarno, które – podobnie jak w przypowieści – rozrasta się poprzez misję. Obraz gnieźdzących się ptaków może oznaczać skuteczność misji także wśród pogan. Twierdzenie, że ptaki już gnieźdzą się w krzewie, które się rozrosło, świadczyłyby nawet o sukcesach misji, opisywanych przez Łukasza w *Dziejach*.

20-21 Podczas gdy w poprzedniej przypowieści ogrodnik (mężczyzna) zainicjował proces rozrostu, w tym wypadku jest nim niewiasta. Być może Łukasz, wzorując się na drugiej przypowieści, włączył do pierwszej także człowieka stojącego u podstaw samej dynamiki rozrostu królestwa Bożego: tam małe ziarnko – tu zaś podkreślenie dysproporcji (Dz 1,8; 28,31). Jest tylko podana ilość mąki (ok. 40 kg), w którą zaczyn ma być złożony, by rozpocząć proces fermentacji ciasta. Widać, że kontrastowe ujęcie ma czytelnikowi uzmysłwić, jaka witalność tkwi w tej rzeczywistości, którą Jezus głosi i nazywa królestwem Bożym. Owszem, jest tu na pewno uwzględniony aspekt eschatologiczny, ale także aspekt misji, która przynosi wyraźne owoce (por. 9,2.60; 10,9; 16,16; Dz 8,12; 19,8; 20; 20,25; 28,23.31). Ewangelizacja rozpoczęta przez Jezusa (Łk 16,16) dosięgnie „krańców ziemi” (Dz 1,8; 28,31).

Skoro Łukasz w obu przypowieściach podkreśla udział człowieka w rozroście królestwa Bożego, zwraca się także do nas. Znaczy to, że udział każdego z nas jest potrzebny i ważny. Zwłaszcza druga przypowieść może zwrócić uwagę na trud związany z ewangelizacją, gdyż wyrobienie ciasta przy tak dużej ilości mąki wymaga siły, wytrwałości, a nawet pewnej umiejętności. Można także tę przypowieść odnieść do Matki Jezusa, oczywiście nie w sensie literackim. Kto



wie, czy Jezus, wygłaszając paralełę o zaczynie, nie miał przed oczyma swojej matki, która przecież także dbała o swą rodzinę.

#### DRUGI ETAP DROGI DO JEROZOLIMY: 13,22–17,10

Po raz trzeci Łukasz zaznacza, że Jezus udaje się do Jerozolimy (9,51; 10,38; 13,22), rozpoczynając w ten sposób kolejny etap drogi do stolicy judaizmu. Przebija w niej motyw zbawienia, wywołany pytaniem pewnego słuchacza Jezusa. Z podobnymi pytaniami stojącymi u podstaw różnych tematów spotykamy się w tej Ewangelii częściej (por. 9,57; 10,25; 11,1.27.45; 12,13; 14,15; 18,18). Syn Człowieczy, który przyszedł, aby „zbawić to, co zginęło” (19,10), jest pełen miłosierdzia dla „celników i grzeszników” (15,1), co spotyka się z oburzeniem faryzeuszy i uczonych w Piśmie (15,2). Jezus odpowiada im trzema przypowieściami: o zaginionej owieczce (15,1-7), o zgubionej drachmie (15,8-10) oraz o dobrym ojcu (15,11-32). Dar zbawczy ze strony Jezusa powinien jednak się spotkać z przyjęciem weryfikującym się w życiu, w podjęciu trudów (obraz o ciasnej bramie: 13,24) oraz w służebnej i posłusznej postawie (17,10). Postulat Jezusa dotyczy wszystkich bez wyjątku, co unaocznia obraz o tych, którzy zdążają do królestwa Bożego ze wszystkich stron świata (13,29). Część ta ma także swoje paralele w Mt, czyli sięga źródła Q, ale zwłaszcza w tej części Łukasz umieścił wiele własnego materiału, służącego mu do wyeksponowania uniwersalizmu zbawczego, jednego z naczelných tematów tej Ewangelii.

**Katecheza o wąskiej i zamkniętej bramie: 13,22-30 (Mt 7,13 n.; 7,22 n.; 8,11 n.; 19,30).** Z miejsc paralelnych znajdujących się w Mt można wyczytać, że Łukasz przejął z Q pojedyncze słowa Jezusa i odpowiednio je uszeregował, zgodnie z nawoływaniem do nawrócenia, idei wyrażonej już wcześniej (por. zwł. 13,1-9). W tym zbiorze logiów Jezusa idea ta zostaje szczególnie podkreślona w metaforze o zamkniętych drzwiach (13,25-28), fragmencie najbardziej redakcyjnie opracowanym przez Łukasza.

Trudno tu mówić o jakimś precyzyjnym podziale, gdyż hasło „drzwi” łączy właściwie część pierwszą (w. 23-24) z drugą (25-28/29). Ewidentne natomiast jest wprowadzenie (w. 22), choć odnosi się ono nie tylko do naszej perykopy. Zakończenie (w. 30) stanowi uwaga o radykalnej zmianie sytuacji.

<sup>22</sup> Tak nauczając, przemierzał miasta i wioski i zdążał do Jerozolimy.

<sup>23</sup> Raz ktoś Go zapytał: «Panie, czy tylko niewielu się zbawi?». Wtedy powiedział im:

<sup>24</sup> «Usiłujcie wejść przez ciasną bramę, albowiem powiadam wam, iż wielu będzie chciało wejść, a nie będą mogli.

24 – Mt 7,13-14

22-24 W czasie drogi do Jerozolimy Jezus naucza. Wzmianka o miastach i wsiach (por. Łk 8,1) podkreśla powszechność i zasięg ewangelizacji. Pytanie jakiegoś słuchacza jest retoryczne, nie nawiązuje bowiem bezpośrednio do poprzedniej nauki. Pytanie jednak nie jest całkowicie wyjęte z kontekstu. Wywołać je mogło ostrzeżenie przed brakiem gotowości do nawrócenia (13,3.5), ale także temat o rozroście królestwa Bożego (13,18-21). Pytanie dotyczyło liczby tych, którzy mogą się zbawić. Odpowiedź Jezusa podkreśla stanowczość decyzji i gotowość do czynu (por. 10,29-37). Trudności w walce o zbawienie ukazują obraz ciasnych drzwi. Walka jest konieczna, być może dlatego, że „wiele” osób będzie chciało się przecisnąć przez wąskie drzwi. Może też chodzi o to, by zdążyć przed zamknięciem drzwi, o czym jest mowa w w. 25. W takim wypadku mamy do czynienia z upomnieniem, aby nie zwlekać, gdyż potem będzie ciasno i z powodu wąskiej bramy, i z powodu tłoku. Drzwi symbolizują wejście do królestwa Bożego, co wynika z w. 29. W tekście paralelnym w Mt 7,13 n. nastąpiło połączenie obrazu ciasnej bramy z motywem dwóch dróg, który zmienił znaczenie eschatologiczne na etyczne, zachęcając do prawego postępowania na drodze prowadzącej do zbawczego celu.

Łukasz nie zrezygnował z upomnienia dotyczącego szybkiej decyzji, ale dodał do niej motyw walki (*agōnizesthe* – imperf.), zwracając uwagę na trudy, które każdego z nas czekają (por. 1 Tm 4,10; 6,11 n.; 2 Tm 4,7 n.). Okres walki niebawem nadejdzie, o czym informują czasowniki w czasie przyszłym, który także zostaje zachowany w dalszej części katechezy.

<sup>25</sup> Kiedy pan domu wstanie i zamknie drzwi, wtedy pozostaniecie na dworze i będziecie pukać do drzwi, prosząc: „Panie, otwórz nam”. On zaś wam odpowie: „Nie znam was, nie wiem, skąd jesteście”.

<sup>26</sup> Wówczas zaczniecie się tłumaczyć: „Jadaliśmy w Twojej obecności i piliśmy, przecież nauczałeś nas na placach naszych”.

<sup>27</sup> On jednak powie: „Nie wiem, skąd jesteście. *Odstąpcie ode mnie wszyscy, którzyście nieprawość czynili!*”.

25 – Mt 25,10-12

26 – Mt 7,22-23

27 – Ps 6,9

25-27 Tekst wprowadza nas w atmosferę uczty. Goście już przyszli i gospodarz może zamknąć drzwi. Kim są ci, którzy nie zdążyli wejść do domu i proszą, aby Pan ich wpuścił? Z dialogu ludzi stojących na zewnątrz z Panem dowiadujemy się, jaki jest powód takiej, a nie innej jego postawy: gospodarz ich nie zna. Również powoływanie się na to, że „razem z Nim” jedli i pili oraz słuchali Jego nauki, okazuje się bezskuteczne. Podwójna odpowiedź Pana, że nie wie, skąd się wzięli, może być spowodowana coraz to większą niechęcią do Jezusa ze strony ludu i wyraźną pogardą ze strony faryzeuszy i uczonych w Piśmie, myślących już o tym, jakby się Go pozbyć. Jezus zapowiada więc nadejście takich czasów, kiedy nie będzie już szans spotkania się z Nim i wejścia do królestwa Bożego. Wtedy też zapadnie wyrok sądowy sformułowany na podstawie Ps 6,9. W tekście paralelnym adresatami odrzucenia są egzorcyści i cudotwórcy (Mt 7,22 n.). Łukasz zaś uogólnia, mówiąc o „wszystkich” którzy dopuszczają się „nieprawości” (gr. *adikia*, zamiast *anomia* w Mt). Logion tedy nabiera znaczenia ogólnoetycznego. Być może Łukasz pragnął także przestrzec chrześcijan – adresatów Ewangelii – przed niemoralnym postępowaniem. Trudno rozstrzygnąć, w jakim stopniu należałoby uwzględnić tło późnego judaizmu, gdyż identycznym pytaniem o zbawienie zajmuje się także literatura rabinistyczna. Na ogół spotykamy się z takim rozwiązaniem, że „nieliczni” tylko zaraz po śmierci doznają szczęśliwości wiecznej, a ogół, czyli cały Izrael, dopiero przy sądzie ostatecznym. Z w. 29 zaś wynikałoby, że

<sup>28</sup> Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów, gdy zobaczycie Abrahama, Izaaka i Jakuba wraz ze wszystkimi prorokami w królestwie Bożym, a siebie samych odrzuconych na zewnątrz.

<sup>29</sup> I przyjdą inni ze wschodu i zachodu, z północy i południa i siądą za stołem w królestwie Bożym.

<sup>30</sup> A oto ci ostatni będą pierwszymi, a pierwsi ostatnimi».

28 – Mt 8,12

30 – Mt 19,30; 20,16; Mk 10,31

trudności z wejściem do królestwa Bożego miałby Izrael, a uprzywilejowani byłiby poganie. Taka wizja pielgrzymki „narodów” na Syjon obecna jest już w Iz 2,1-5 i Mi 4,1-5.

28-29 Skutek wyroku „Pana” dotyczy zarówno odrzuconych (w. 28), jak i ocalonych (w. 29). Dla pierwszych dodatkowo bolesny będzie widok praojców Izraela i proroków, cieszących się już trwałą szczęśliwością w królestwie Bożym. „Płacz i zgrzytanie zębami” to częsty zwrot w Mt w związku z sądem ostatecznym (8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30). Łukasz używa go tylko w tym miejscu. Płacz jest wyrazem duchowej rozpacz, a zgrzytanie zębami – synonimem bólu fizycznego. Do grupy ocalonych należą ci, którzy przyjdą ze wszystkich stron świata. Podczas gdy Mt 8,11 formułuje: „wielu przyjdzie” za źródłem Q, Łukasz nie podaje żadnego bliższego określenia, lecz po prostu „przyjdą” (w. 29a). W ten sposób Łukasz ujednolicił pytanie z w. 23 i pierwszą odpowiedź Jezusa (w. 24) z w. 25.

30 Logion Jezusa o tym, kto pierwszy wejdzie do królestwa Bożego, nie jest odosobniony (por. Mk 10,31 par. Mt 19,30; 20,16). Jest jednak pewna różnica w interpretacji logionu. W Mk i Mt „ostatni” (poganie) będą „pierwszymi”. Żydzi, którzy uważali się za naród uprzywilejowany, sądzili, że to oni mają pierwszeństwo przy wejściu do królestwa Bożego. Łukasz natomiast przeprowadza podział pomiędzy tymi, którzy dopuszczają się nieprawości, a tymi, którzy podjęli walkę ze złem, by osiągnąć królestwo Boże. Prawdopodobnie jest to już jego eklezjalna interpretacja, obejmująca owoce misji wśród pogan. Z drugiej strony nie mamy tu do czynienia z całościowym wykluczeniem Izraela z królestwa Bożego. Szanse mają

<sup>31</sup> W owym czasie przyszli do Niego jacyś faryzeusze z ostrzeżeniem: «Wyjdź stąd i uchodź, bo Herod chce Cię zabić».

<sup>32</sup> Ale on im odpowiedział: «Idźcie i powiedzcie temu lisowi: Oto wyrzucam złe duchy i uzdrawiam chorych dziś i jutro, a trzeciego dnia będę u kresu».

wszyscy. W ten sposób Łukasz zostaje również i w tym wypadku wierny idei uniwersalizmu zbawczego.

Jesteśmy chrześcijanami, członkami eklezjalnego Ciała Chrystusa, niemniej warto się zapytać, czy mimo tej przynależności stoimy wciąż – czy jeszcze lub ponownie – na zewnątrz. Przynależność do Kościoła czy nawet do organizacji intrakościelnej, do prezbiteratu lub do zakonu, jeszcze nie jest gwarancją, że jesteśmy „wewnątrz” lub „już” wewnątrz. Bez nowych wysiłków i ciągłej kontroli naszej relacji do Chrystusa istnieje obawa utraty wspólnoty z Bogiem.

**Jerozolima – miejsce śmierci Jezusa: 13,31-35 (Mt 23,37-39).** Mimo formalnego nawiązania do poprzedniej perykopy – czasowego („w owym czasie”) i podmiotowego („jacyś faryzeusze”) – perykopa o Jerozolimie i jej przewinieniach stanowi osobny temat, choć w ramach motywu „drogi” Jezusa. Stanowi ona centrum narracji o podróży Jezusa do stolicy judaizmu.

Pierwsze trzy wiersze (31-33) występują tylko w Łk (S) i łączą poprzednią perykopę (13,25-29/30) z częścią o Jerozolimie (13,34-35). Ta część, występująca w paralelnym tekście w Mt 23,37-39, pochodzi ze źródła Q. Wypowiedź Jezusa o Jego śmierci w Jerozolimie prowadzi do skargi nad Jerozolimą (13,34 n.), uzasadnionej przez słowa: „nie chcieliście” (w. 34c). Łukasz pragnie w tej perykopie wskazać na przeznaczenie Jezusa – poniesienie śmierci w Jerozolimie.

<sup>31</sup> Na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, że faryzeusze przyszli do Jezusa w dobrej intencji. Byli oni jednak raczej wysłańcami Heroda, który nie chciał mieć żadnych kłopotów z powodu Jezusa. Wystarczyło mu już zajście z Janem Chrzcicielem, którego kazał ściąć (3,19 n.; 9,9). Dlatego chciał, aby Jezus usunął się z jego terytorium, do którego oprócz Galilei należała także Perea.

<sup>32</sup> Odpowiedź Jezusa jest równocześnie poselstwem dla Heroda, którego określa jako przebiegłego lisa. Zwrot „dziś i jutro” może

<sup>33</sup> Tymczasem muszę dziś, jutro i pojutrze być w drodze, jest bowiem niemożliwe, by prorok zginął poza Jerozolimą.

<sup>34</sup> Jeruzalem, Jeruzalem, które zabijasz proroków i kamienujesz tych, których do ciebie posłano! Ileż to razy chciałem zgromadzić twoje dzieci jak ptak piskłęta pod swoje skrzydła, a nie chcieliście.

33 – Mt 16,14; Łk 2,38

wskazywać na ciągłość działalności zbawczej Jezusa skupiającej się wokół egzorcyzmów i uzdrowień. Heroda to zapewne najbardziej interesowało i najwięcej się o tym mówiło. Nauka Jezusa zaś nie docierała do niego. Jezus tak długo będzie działał, jak długo będzie to zgodne z wolą Ojca. Trzeci dzień, w którym dojdzie do dopełnienia zbawczych czynów, wskazuje na śmierć i zmartwychwstanie Jezusa (por. Oz 6,2).

33 Potwierdza to paralelnie ujęta wypowiedź zachowująca schemat trzech dni, bezpośrednio mówiąca o męczeńskiej śmierci proroków ST (por. 1 Krl 18,4.13; 19,10.14; 2 Krn 24,21; Jr 2,30; 26,20-23; Dz 7,52). Wprawdzie w. 33 nie mówi już o dopełnieniu, lecz o wędrówce Jezusa do Jerozolimy, ale nie sięga poza „pojutrze”. Można więc powiedzieć, że jedna wypowiedź nie sprzeciwia się drugiej i motyw „dopełnienia” został zachowany, tym bardziej że wspomniano śmierć proroków w Jerozolimie, końcowej stacji drogi Jezusa.

34 „Biada” wypowiedziane nad Jerozolimą koresponduje niemalże dosłownie z Mt 23,37-39. Zdaje się jednak, że Łukasz bardziej trzymał się źródła Q niż Mt, na co wskazuje wtręt Mt 23,39: „odtąd...”. Podwójne wezwanie Jerozolimy wyraża głęboki żal i smutek, uzasadniony werbalnie w słowach o zabijaniu i kamienowaniu wysłańców Bożych. Werdykt nad stolicą judaizmu jest sformułowany w mowie bezpośredniej: „ty”, ale w szczytowym momencie następuje w tekście greckim zmiana na „do niej” (tj. Jerozolimy), podkreślająca historyczność tych przykrych wydarzeń. Ból i smutek wyrażają także dalsze słowa o nadzwyczajnej opiece Bożej nad miastem. Obraz opiekuńczych skrzydeł ptaka, pod które chowają się piskłęta, sym-

<sup>35</sup> Oto dom wasz pusty pozostanie. Powiadam wam: nie ujrzyście mnie, aż nastanie czas, kiedy powiecie: *Błogosławiony, który idzie w imię Pańskie*».

35 – Mt 23,39; Ps 118,26

bolizuje Szekinę ST – czyli obecność opiekuńczą samego Jahwe (por. Pwt 32,11; Ps 36,8; Iz 31,5). Poprzez w. 34b słowa mądrościowe o zgromadzeniu mieszkańców Jerozolimy pod Bożą opieką nabierają aktualności proroczej w ustach Jezusa. Niestety, wypowiedziane są z żalem, z powodu braku gotowości do nawrócenia i przyjęcia eschatologicznego wysłańca Bożego.

35 Nieprzyjęcie Jezusa powoduje zapowiedź sądu. Motyw „opustoszenia domu” znany jest w tradycji prorockiej (Ps 69,26; Jr 12,7; 22,5; Ez 8,6; 9,1-10,7). Łukasz mógł odczytać prorocze słowa Jezusa w świetle zburzenia świątyni jerozolimskiej w 70 r. po Chr. Jeśli zaś chodzi o pierwotną ich celowość, to wyrażają one myśl o paruzji. Jerozolima ujrzy Jezusa dopiero w dniu sądu.

Nie można jednak przeoczyć odwrotnej struktury perykopy o wejściu Jezusa do Jerozolimy w Niedzielę Palmową (Łk 19,38-44). Ten fragment bowiem rozpoczyna się wołaniem o „przychodzącym w imię Pańskie” (Ps 118,26), a kończy prorocstwem o zniszczeniu Jerozolimy (19,41-44). Rodzi się tedy pytanie, czy nie można w Łk 13,34-35, mimo wyrażonego „biada” nad miastem, wyczytać myśli, że Jerozolima nie jest całkowicie przegrana. Owszem, pod warunkiem, że przyjmie Jezusa jak ongiś w Niedzielę Palmową. Również św. Paweł nie wykluczył nadziei ocalenia dla Izraela (por. Rz 11,15.25-32).

Jezus, przypominając mieszkańcom Jerozolimy smutne losy ich proroków, identyfikuje się z nimi, ale także ze wszystkimi cierpiącymi, szczególnie z tymi, którzy cierpią niewinnie i dla słusznej sprawy, podobnie jak On sam.

Solidaryzując się z cierpiącym Jezusem, na pewno znajdziemy w Nim także moc i siłę do niesienia krzyża, który nas spotka na naszej drodze życiowej. Cierpliwe niesienie go jest równocześnie nadzieją naszego „dopełnienia” przy boku Chrystusa w chwale Ojca niebieskiego.

## PRAWDZIWI GOŚCIE JEZUSA: 14,1-24

Pod względem tematycznym Łk 14,1-24 stanowi pewną całość. Wprowadza ją wzmianka o śmierci Jezusa, stanowiąca równocześnie zakończenie rozdz. 13, a wieńczą ją słowa o naśladowaniu Jezusa (14,25-35).

Choć 14,1-24 składa się z czterech epizodów, to wszystkie wydarzenia tu opisane mają miejsce w domu pewnego przywódcy faryzeuszków. Nadto wszędzie się przewijają motywy „posiłku” lub „uczty”.

Pierwszy fragment mówi o uzdrowieniu chorego na puchlinę (14,1-6), drugi stanowi rodzaj przypowieści o zajmowaniu miejsc na uczcie (14,7-14).

Trzeci referuje uwagę jednego z biesiadników o ucztowaniu w królestwie Bożym (Łk 14,15) oraz odpowiedź Jezusa, w formie przypowieści o uroczystym przyjęciu (Łk 14,16-24).

**Uzdrowienie człowieka chorego na wodną puchlinę: 14,1-8.** Fragment ten opisuje ostatnie uzdrowienie dokonane przez Jezusa w szabat (1. Łk 6,6-11 par. Mk; 2. Łk 13,10-17).

Uzdrowienia te są okazją do dysputy, stąd we wszystkich trzech wypadkach mamy podobną formę literacką. Budowa naszej perykopy trzyma się schematu dysputy: najpierw Jezus zadaje prowokujące pytanie, na które oponenty nie znajdują odpowiedzi. Część 1-4a ma odniesienie do części 4b-6, a w ich centrum znajdują się pytania Jezusa (w. 3 i w. 5). Fakt uzdrowienia stoi pośrodku (w. 4b), przygotowany przez pytanie Jezusa (w. 4a).

Na pytanie związane z historią tradycji tego fragmentu nietrudno o jednoznaczną odpowiedź. W każdym razie suponowana czasem zależność od Mk 3,1-6 jest bardzo wątpliwa. Wiersz 5, przypominający podobne słowa Jezusa, może pochodzić ze źródła Q. Mt 12,11 włączył je w narrację Mk 3,1-6 o uzdrowieniu w szabat człowieka z uschlą ręką, w odmiennej wersji (człowiek – owca), co wskazuje na asymilację chrystologiczną (Mt 15,24; 18,12).

Wydaje się, że autentyczna jest wersja Łukasza (syn – wół). Jest też możliwe, że całość, czyli 14,1-6, znajdowała się w Q, a Mateusz jej nie uwzględnił. Wiadomo, że nie ma on także paraleli do następujących dwóch perykop Łukasza, które na pewno są jego własnym materiałem (S).



**14**<sup>1</sup> Gdy w szabat udał się na ucztę do domu pewnego przywódcy faryzeuszów, oni Go śledzili.

<sup>2</sup> A oto podszedł do Niego jakiś człowiek chory na wodną puchlinę.

<sup>3</sup> Wówczas Jezus zapytał uczonych w Prawie i faryzeuszów: «Czy wolno w szabat uzdrawiać, czy też nie?».

<sup>4</sup> Oni jednak milczeli. Wtedy dotknął go, uzdrowił i odprawił.

<sup>5</sup> Potem odezwał się do nich: «Któż z was, jeśli jego syn albo wół wpadnie do cysterny, nie wyciągnie go od razu nawet w dzień szabatu?».

<sup>6</sup> Nie znaleźli na to odpowiedzi.

4 – Mk 3,4; Mt 8,3

5 – Mt 12,13; Łk 13,15

1 Wprawdzie nie ma mowy o tym, że Jezus został zaproszony na przyjęcie, jak to miało miejsce w dwu innych wypadkach (7,36; 11,37), można jednak przypuszczać, że tak było. Tym razem gospodarzem jest pewien przywódca faryzeuszów. Z w. 3 dowiadujemy się, że oprócz Jezusa byli tam inni goście: uczeni w Prawie i faryzeusze. Ci właśnie Go śledzili. Ich nastawienie wobec Jezusa było więc wrogie (por. 11,53 n.), w odróżnieniu od gospodarza. Łukasz nazywa go *archōn*. Mógł być także przewodniczącym synagogi (tak kodeks B i Aleph). Ponieważ faryzeusze byli najliczniejszą frakcją, więc obsadzali synagogi i inne ważne miejsca czy urzędy swoimi ludźmi.

2-4 Łukasza nie interesuje to, w jaki sposób chory człowiek stanął nagle przed Jezusem, lecz to, na co on chorował, i to, że Jezus korzysta ze sposobności, aby pokazać gościom ich nieznaną sobie Prawa. Na pytanie Jezusa dotyczące zasady, a nie spraw ubocznych, nie byli w stanie odpowiedzieć. Woleli milczeć. Brak odpowiedzi z ich strony świadczy także o ich nieufności wobec Jezusa. Gest dotyku, często występujący w procedurze cudownych uzdrowień, o których piszą Ewangelie, towarzyszy faktowi, tym razem bez relacji o słowach Jezusa. Wynika to pośrednio z uwagi, że Jezus go „odprawił”.

5-6 Drugie pytanie Jezusa jest tak sformułowane i zasadne, że można na nie odpowiedzieć tylko jednoznacznie, czyli pozytywnie. Po pierwszym pytaniu wrogowie Jezusa „milczeli”, gdyż jakakolwiek

<sup>7</sup> Powiedział zaproszonym przypowieść, zauważył bowiem, jak ubiegali się o pierwsze miejsca. Mówił więc do nich:

<sup>8</sup> «Gdy cię ktoś zaprosi na ucztę weselną, nie siadaj na pierwszym miejscu, by czasem nie przyszedł ktoś godniejszy od ciebie.

<sup>9</sup> Podejdzie wówczas ten, który ciebie i tamtego zaprosił, i powie tobie: „Ustąp temu miejsce”. I ze wstydem będziesz musiał się przesunąć na ostatnie miejsce.

<sup>10</sup> Kiedy cię zaproszą, gdy przyjdiesz, raczej zajmij ostatnie miejsce. Wówczas gdy podejdzie do ciebie gospodarz, który cię zaprosił, powie ci: „Przyjacielu, usiądź wyżej!”. Wtedy dostąpisz zaszczytu wobec wszystkich gości.

8 – Ps 25,6-7

odpowiedź by ich skompromitowała. Na drugie pytanie należało odpowiedzieć twierdząco, czyli zaakceptować szabatowe uzdrowienie chorego na wodną puchlinę, a to godziło w ich przewrotną postawę. Kodeks Synaicki mówi o „ośle lub wole”, a za nim Wulgata. Takie sformułowanie spotykamy już w Łk 13,15. Nie jest więc wykluczone, że kodeks Aleph wzorował się na tej wersji, zyskując w ten sposób także znaną wówczas formę konkluzji *a minori ad maiorem* (syn – człowiek). W pytaniu Jezusa został faryzeuszom postawiony także zarzut egoizmu. O swoje potrafią zadbać, nawet w szabat, natomiast nic ich nie obchodzi drugi człowiek.

<sup>7</sup> Wierszem tym rozpoczyna się druga część, w formie przypowieści, wywołana zachowaniem się „zaproszonych”, zajmujących najlepsze miejsce przy stole. Był zwyczaj, że gospodarz zapraszał swoich przyjaciół albo honorowych gości, aby usiedli po jego prawej i lewej stronie. Tekst suponuje pewną swobodę przy zajmowaniu miejsc.

<sup>8-10</sup> Przypowieść jest ułożona według pewnej logiki, zmierzającej do parenetycznego upomnienia o ogólnym sensie (w. 11). Zauważa się też pewne stopniowanie. Jezus rozpoczyna od wskazówki praktycznej: nie ubiegaj się o pierwsze miejsce, gdyż możesz skończyć na ostatnim, gdy przyjdzie gość znacznie większy od ciebie. Wtedy będziesz skompromitowany i najesz się wstydu. Drugi stopień jeszcze nie przekracza obszaru praktycznego, ale apeluje do rozsądku i roz-

<sup>11</sup> Każdy bowiem, kto się wywyższa, będzie poniżony, a kto się poniża, będzie wywyższony».

<sup>12</sup> Do gospodarza zaś, który Go zaprosił, rzekł: «Kiedy wydajesz obiad albo wieczerzę, nie zapraszaj swoich przyjaciół ani braci, ani krewnych, ani bogatych sąsiadów, żeby oni nie czuli się zobowiązani cię nawzajem zaprosić i otrzymałbyś odpłatę.

<sup>13</sup> Kiedy więc wydajesz ucztę, zaproś biednych, kaleki, kulawych, ślepych,

11 – Mt 23,12; Łk 18,14

13 – Łk 12,13

tropności, która zostaje wynagrodzona, gdy gospodarz posadzi wyżej skromnego gościa (por. także Prz 25,6n.).

11 Dopiero w w. 11 zostaje przekroczony próg praktyczny i Jezus przechodzi do pouczenia teologiczno-etycznego. Mimo ogólnego znaczenia dotyczył on w szczególności faryzeuszy, słynących ze swojej pychy i zarozumiałości (por. Łk 11,43; 20,46; Mt 23,6; Mk 12,38). Oni także byli przekonani o tym, że zajmą pierwsze miejsca w królestwie Bożym. Mentalność ta wychodzi na jaw także w dyskusji między uczniami w czasie ostatniej wieczerzy: „kto z nich jest największy” (Łk 22,24-27). Bóg jednak ma inne spojrzenie na ludzką godność: królestwo Boże należy do małych.

12-13 Po pouczeniu uczestników uczy Jezus zwraca się do gospodarza. Do niego już nie mówi w przypowieści, lecz konkretnie. Owszem, słowa Jezusa dotyczą również przyjęcia. Tryb rozkazujący wskazuje na charakter obowiązujący każdego, kto urządzi ucztę i pragnie na nią zaprosić gości. Wychodząc od zwyczajowej praktyki, według której zapraszało się krewnych, przyjaciół i zamożnych sąsiadów, Jezus wskazuje na inną, która ma odtąd obowiązywać. Do gości, których Jezus wyraźnie wylicza, mają należeć: ubodzy, ułomni, chromi i niewidomi. Nie mogą się oni gospodarzowi niczym odwdziżyć.

Taka odtąd ma być postawa ucznia Jezusa: „Jeśli dobrze czynicie tylko tym, którzy wam dobrze czynią, jaka za to dla was wdzięczność? Grzesznicy to samo czynią” (Łk 6,33).

<sup>14</sup> a będziesz szczęśliwy, bo nie będą mogli ci się odplacić. Odpłatę bowiem otrzymasz przy zmartwychwstaniu sprawiedliwych».

14 – Łk 6,35

14 Znamienne jest, że Jezus mówi o zmartwychwstaniu „sprawiedliwych”, a za takich uważali się przecież faryzeusze. Oczekiwanie zmartwychwstania należało do fundamentalnych prawd doktryny faryzejskiej (por. np. Dn 12,2; Dz 24,14 n.; 23,6-8). Ta prawda nie przekreślała drugiej – o powszechnym zmartwychwstaniu (por. Dz 24,15). Okazuje się jednak, że sprawiedliwość faryzeuszy w oczach Jezusa jest złudna i domaga się zasadniczej korekty. Odtąd miernikiem sprawiedliwości będzie miłosierne traktowanie drugiego człowieka, bez domagania się odpłaty lub wyczekiwania nagrody. Tego, kto tak postępuje, Bóg uzna za sprawiedliwego. Myśli te znalazły dalsze rozwinięcie w soteriologii św. Pawła (por. zvl. Rz 2,17), a także w Łk 15,11-32, w przypowieści o „dobrym Ojcu”.

Słowa Jezusa są skierowane także do nas, do zamożnych, wpływowych, znaczących, jako przestroga przed zbytnią pewnością siebie. Natomiast poniżonych, mało znaczących, pokrzywdzonych, obojętnie z jakich powodów, słowa te napawają ufnością. Ojciec niebieski na pewno ich zaprosi na swoją ucztę. Wprawdzie nie został im postawiony wyraźny warunek, ale ich serca także muszą być napełnione miłością. Fizyczne i materialne braki nie są przeszkodą w dojściu do Boga, ale duchowe – na pewno tak.

**Przypowieść o wielkiej uczcie: 14,15-24 (Mt 22,1-10,11-14).** Przypowieść ta przypomina nam podobną, którą przekazał Mt 22,1-10. Wprawdzie poważne różnice nie pozwalają mówić o tekście ściśle paralelnym, ale zasadnicze rysy są wspólne. W Mt gospodarzem jest król, który zaprasza na ucztę weselną. W naszym tekście anonimowy człowiek zaprasza na „wielką ucztę”. W Mt słudzy zostają znieważeni i zgładzeni, a wśród obecnych na przyjęciu znajduje się człowiek bez szaty godowej; postępowanie króla jest bezpardonowe, zarówno wobec niego, jak i tych, którzy poprzednio zamordowali ludzi króla. W Łk zakończenie raczej ma wyjaśnić misyjne poczynania wśród pogan, z powodu nieprzyjęcia Jezusa przez Żydów.

<sup>15</sup> Słyszac to, jeden ze współbiesiadników powiedział do Niego: «Szczęśliwy ten, kto będzie jadł chleb w królestwie Bozym».

<sup>16</sup> On zaś mu odpowiedział: «Pewien człowiek urządził wielką ucztę i zaprosił wielu gości.

<sup>17</sup> Kiedy nadeszła pora ucztę, wysłał swego sługę, aby zawiadomił zaproszonych: „Przyjdźcie, bo już wszystko przygotowane”.

15 – Mt 8,11

16 – Mt 22,2-10

Wspólny temat wskazywałby jednak na tradycję, która znalazła wyraz zarówno w Mt, jak i w Łk. Być może także logion 64 apokryficznej Ewangelii Tomasa sięga tej przedsynoptycznej tradycji. Wydaje się, że Łukasz był wierniejszy oryginałowi niż Mt. Owszem, wstęp (w. 15) może pochodzić od Łukasza. Wiersz 24 nieco wypada poza jednolitą strukturę całości. Wprawdzie w. 22 i 23 wprowadzają nowy wątek, ale zgodny z teologiczną koncepcją całości o miłosierdziu Boga dla ludzi drugiej kategorii. Wydaje się więc, że Łukasz mógł i te wiersze przejąć z tradycji. Bez nich przypowieść byłaby pozbawiona pozytywnego wątku. Należał on już w poprzedniej perykopie do całości (Łk 14,12-14).

15 Wstęp redakcyjny nawiązuje do poprzedniej sceny i poprzez wypowiedź gościa łączy eschatologiczne zbawienie, przysługujące „sprawiedliwym” przy zmartwychwstaniu, z rozpowszechnionym wierzeniem o niebieskiej ucztę z Bogiem (por. Iz 25,6; Ap 19,9; HenEt 62,14). Uczta ziemską, która ma także przypomnieć przymierze zawarte na Synaju, jest przedmakiem biesiady w niebie. Także pierwotny Kościół, gromadzący się wokół stołu eucharystycznego przy „łamaniu chleba”, widział w nim zapowiedź ucztę eschatologicznej, w myśl słów Jezusa (Łk 22,16.18.29), co napawało radością i niezłomną nadzieją (Dz 2,46).

16-17 Jezus nie nawiązuje do „błogosławieństwa” gościa, lecz rozwija temat postawy gości zaproszonych na przyjęcie. Jezus wprawdzie zapowiadał eschatologiczną ucztę, ale o jej wspaniałości raczej nie mówił. Królestwo Boże przekracza horyzonty ludzkiej wyobraźni. Jezus natomiast koncentruje się wokół osobistej decyzji

<sup>18</sup> Wtedy zaczęli wszyscy jednakowo się wymawiać. Pierwszy się tłumaczył: „Kupiłem pole i muszę pójść je zobaczyć. Proszę cię, uważaj mnie za usprawiedliwionego”.

<sup>19</sup> Drugi rzekł: „Kupiłem pięć par wołów i idę je wypróbować. Proszę cię, miej mnie za usprawiedliwionego”.

<sup>20</sup> Następny znów powiedział: „Poślubiłem żonę i dlatego nie mogę przyjść”.

<sup>21</sup> Kiedy sługa powrócił, doniósł o tym swemu panu. Wtedy gospodarz się rozgniewał i rozkazał słudze swemu: „Wyjdź natychmiast na place i ulice miast i przyprowadź tutaj ubogich i kaleki, niewidomych i chromych”.

<sup>22</sup> Sługa oznajmił: „Panie, stało się tak, jak rozkazałeś, ale jeszcze jest miejsce”.

pójścia za Nim, koniecznej, aby móc przebywać razem z Nim w królestwie Ojca (por. 13,23 n.). Przypowieść mówi o „wielkiej” uczcie, która odbywała się wieczorem. Uczta jest wielka głównie z racji „wielu” (*polloi*) zaproszonych osób. Pierwsze zaproszenie, o którym tu mowa, suponuje, że te osoby były już wcześniej powiadomione. Obecnie „sługa” zawiadamia tylko o tym, że już pora na przyjęcie, gdyż wszystko jest przygotowane. W kołach wpływowych istniał taki zwyczaj. Po drugim zawiadomieniu szanujący się gość nie zwlekał z udaniem się na przyjęcie, gdyż honor osobisty i grzeczność towarzyska tego wymagały.

**18-21a** Przypowieść zmierza do celu. Wszyscy zaproszeni bez wyjątku wymawiają się z przybycia na przyjęcie. Gdyby zaproszenie przyszło nieoczekiwanie, można by bardziej zrozumieć usprawiedliwienie zaproszonych. Odmowa w ostatniej chwili świadczy o lekceważeniu gospodarza i jest obraźliwa. Można też zauważyć pewne stopniowanie. Podczas gdy pierwszy z zaproszonych gości mówi o konieczności sprawdzenia pola, które kupił, drugi ogranicza się do stwierdzenia, że „idzie” wypróbować zakupione woły, co mógł także uczynić później, a trzeci nawet się nie usprawiedliwia. Nic więc dziwnego, że gospodarz poczuł się urażony i uniósł się gniewem.

**21b-23** Wiersz 21b stanowi punkt zwrotny przypowieści. Skoro Izrael, gdyż o niego chodzi – a co najmniej ci, którzy uważali się za „sprawiedliwych” – odrzucił ofertę Bożą daną mu przez eschatolo-

<sup>23</sup> Wtedy pan ponownie rzekł do sługi: „Wyjdź na drogi i między opłotki i przymuszaj do wejścia, aby mój dom się zapełnił.

<sup>24</sup> Albowiem mówię wam: żaden z tamtych zaproszonych nie zakosztuje mojej uczty”».

gicznego wysłańca, samego Syna Bożego, gospodarz gromadzi wokół siebie tych spośród swojego narodu, którymi „sprawiedliwi” gardzili. Pozostały jednak jeszcze wolne miejsca. Oznacza to początek misji wśród pogan, które Łukasz opisał w Dz. Gospodarz więc posyła sługę po raz drugi, aby wyszedł „na drogi i między opłotki” i przymusił (Vg: *compelle intrare*) ludzi, aby napełnić dom. Znaczy to, że królestwo Boże tak się zbliżyło, nawet do pogan, że można i trzeba już obecnie przyjmując dar Boży, aby mieć w nim udział w przyszłości. Obecna uczta jest wyrazem zbawienia doznanego już w teraźniejszości (por. Łk 19,9; 15,24).

24 Zamiast błogosławieństwa dla „sprawiedliwych”, które wypowiedział jeden z gości (w. 15), słyszymy werdykt sądowy Jezusa nad nimi, gdyż to oni odrzucili zbawienie wysłużone przez Niego. Czy Jezus pozbawił wszelkich szans tych, którzy go nie przyjęli? Raczej nie. Jednakże postawił bezkompromisowy warunek, inaczej wyrażony w logione proklamacyjnym: „Kto mnie wyzna przed ludźmi, tego i Syn Człowieczy wyzna przed aniołami w niebie”. Ostrzeżenie Jezusa przed utratą zbawienia rozwinięto w pierwotnym Kościele w dwu kierunkach, w związku z uczta eucharystyczną. Paweł w 1 Kor 11,28-34 ostrzega przed niegodnym przyjęciem Ciała i Krwi Pańskiej, a z Dz 20,11 dowiadujemy się o tym, że w „pierwszym dniu tygodnia”, kiedy wierni zgromadzili się na „łamaniu chleba”, Eucharystia stała się podstawą do katechezy. Nie znamy jej dokładnej treści, ale można się domyślić, że poruszono w niej fundamentalne prawdy wiary oraz bolączki trapiące wiernych i osłabiające ich życie religijne. Tak zresztą Paweł katechizuje także w swoich pismach. Z akcentów położonych w tej eschatologicznej przypowieści przez Łukasza (podwójne zaproszenie – puste miejsca – ponaglenie do zapełnienia sali) autor przenosi czytelnika na forum misyjne i kościelne, którego centrum stała się Eucharystia.

Z w. 24 wynika, że odpowiedź Jezusa skierowana jest do wszystkich uczestników uczty opisaną wcześniej (14,12-14), po wezwaniu

do skromności i pokory (14,7-11), które poprzedza uzdrowienie w szabat chorego na wodną puchlinę (14,1-6). Wszystkie opisy mają związek z domem, gospodarzem i ucztą. Upomnienia wszakże, zawarte w tych perykopach, dotyczą nie tylko gospodarza, lecz także gości. Wszyscy jesteśmy przez Jezusa zaproszeni do eschatologicznej uczty w niebie. Niedobrze by było, gdyby nam w tym przeszkadzało kurczowe i nadmierne przywiązanie do przemijających dóbr ziemskich. Wśród „wszystkich” są także grzesznicy. Ludzkie przewinienia nie są dla miłosiernego Boga przeszkodą w realizacji Jego planów, ale trzeba przyjąć Jezusa, który przez ucztę eucharystyczną prowadzi nas do uczty niebieskiej. Na odpowiedzialnych za realizację Bożych planów, szczególnie zaś powołanych przez Boga w Kościele Chrystusowym, ciąży poważny obowiązek: uczynić wszystko, aby „nastąpiła jedna owczarnia i jeden Pasterz”. *Compelle intrare* nie znaczy jednak „nawracać siłą”, jak to źle zrozmiał św. Augustyn, lecz ukazać wszystkim miłosierdzie Boże, nie tylko w słowie, w kazaniu i w katechezie, lecz przede wszystkim własnym przykładem.

**Warunki pójścia za Jezusem: 14,25-35 (Mt 10,37-38; 5,13; Mk 9,50).** Jezus jest ponownie w drodze, otoczony przez „wielkie tłumy” (*ochloi polloi*). Oprócz wprowadzenia, perykopa składa się tylko z logiów Jezusa. Z tekstów paralelnych znajdujących się na różnych miejscach można wnioskować, że Łukasz je zebrał, tworząc z nich pewną całość. Odpowiednio włączone w tematykę odrzucenia Jezusa (13,22-14,24), przed blokiem narracyjnym o Bożym miłosierdziu, skierowanym do celników i grzeszników (15,1-32), różne logia zostają podporządkowane tej tematyce, wyjaśniając, kto właściwie zasiądzie przy jednym stole z Jezusem i jakie powinien spełnić warunki. Przypowieści o wieży i wojnie (14,28-30.31-32) pochodzą z tradycji Łukaszowej, natomiast słowa o stosunku ucznia do rodziny (15,26) i o niesieniu krzyża (15,27) mają swoje paralele w Mt 10,37.38 i pochodzą ze źródła Q. Wiersz 33 raczej pochodzi od Łukasza. Słowo o soli ma wprawdzie pewną analogię w Mk 9,50, bardziej jednak pokrywa się z wersją Mt 5,13, co świadczyłoby o pochodzeniu ze źródła Q.

O podziale perykopy decydują poszczególne logia. Pierwsze dwa stanowią jakby podstawowe normy dla ucznia. Wiersz 26 dotyczy tych, którzy towarzyszyli Jezusowi (w. 25a), i przedstawia zasady o charakterze społecznym i międzyludzkim. Wiersz 27 nawiązuje do Łk 9,23 i łączy status ucznia Jezusa z „pójściem za Nim”, pojętym



<sup>25</sup> Kiedy znów szły za Nim wielkie tłumy, zwrócił się do nich i nauczał:

<sup>26</sup> «Jeśli kto przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i sióstr, a nawet własnego życia, ten nie może być moim uczniem.

26 – Mt 10,37; 19,29

jako „niesienie krzyża”. Logia te, ustawione do siebie paralelnie i ze względu na warunkowe sformułowanie: „Jeśli kto...”, otrzymują odpowiednią odpowiedź końcową: „ten nie może...”. Następne dwie przypowieści, także paralelnie ustawione do siebie (w. 28-30 oraz w. 31-32), są bardziej rozbudowane niż poprzednie. Wiersz 33 nie jest podsumowaniem poprzednich przykładów, lecz nawiązuje do logiów o całkowitym zaparciu się siebie (w. 26-27). Słowa o soli (w. 34-35) odnoszą się również do ww. 26-27, apelując o całkowite zaangażowanie się ucznia w sprawę mu powierzone. W ten sposób Łukasz osiąga pewne stopniowanie w dialektyce pójścia za Jezusem. Całość kończy wezwanie do słuchania słów Jezusa (w. 35c), przywołujące przypowieść o siewcy (Łk 8,2-8).

<sup>25</sup> Wzmianka o tłumach, które towarzyszą Jezusowi, zawiera pośrednio myśl o ich pragnieniu bycia z Nim. Jezus nawiązuje do tego, stawiając warunki potrzebne do tego, aby pójść za Nim, by w ten sposób stać się Jego uczniem, co upoważnia do udziału w uczcie niebieskiej, o której poprzednio mówił.

<sup>26</sup> Pierwszy warunek jest bezkompromisowy, podobnie jak drugi, chociaż niesienie „własnego” krzyża nie musi być tak bolesne, jak rozłąka z rodziną, z najbliższymi. Łukasz wylicza wszystkich członków rodziny: tych, od których się człowiek wywodzi, czyli ojca i matkę, tych, co należą do tej pierwszej rodziny, czyli braci i siostry, oraz tych, którzy razem z nim stanowią nową rodzinę, czyli żonę i dzieci. Mt 10,37 opuszcza „braci i siostry” i zastępuje Łukaszowy zwrot „nie może być moim uczniem” chrystocentrycznym sformułowaniem „nie jest Mnie godzien” – *ouk estin mou aksios*. Wygląda na to, że Łukasz wzbogacił krótszy tekst ze źródła Q, mówiący tylko o nienawiści do własnego życia, o wszystkie elementy rodzinne, mając na względzie ściśle związki rodzinne istniejące w Palestynie, i stawia „ucznia” w relacji do Chrystusa. Gr. *misein* – „nienawidzić”

<sup>27</sup> Kto nie dźwiga krzyża swego, a idzie za Mną, nie może być moim uczniem.

<sup>28</sup> Któż z was, chcąc zbudować wieżę, najpierw nie siędzie i nie obliczy kosztów, czy mu starczy na jej wykończenie?

<sup>29</sup> Gdyby bowiem położył fundament, a zabrakło środków na wykończenie, wszyscy obserwujący to zaczęliby się z niego naśmiewać,

<sup>30</sup> szydząc: „Ten człowiek zaczął budować, a nie może dokończyć”.

27 – Mk 8,34; Łk 9,23; J 12,26

– jest semityzmem i znaczy tyle, co odłączyć całkowicie od siebie, nie w pogardzie i złości, lecz dla całkowitej wolności, by móc zawrzeć nowy egzystencjalny związek, w tym wypadku z Jezusem, którego stawia się ponad wszelkie inne relacje. Przykłady z ST (Rdz 29,30.31.33; Pwt 21,13-15; Sdz 14,16) są tylko analogiami, głównie z racji nowego partnera, z którym uczeń się wiąże.

27 Mt 10,38 prezentuje logion o krzyżu w ujęciu Q. Łukasz, mówiąc o „swoim krzyżu”, wiąże go z uczniem. Owszem, krzyż nie tylko w chrześcijaństwie jest symbolem cierpienia, ale w naszym wypadku Łukasz nie mówi o innym krzyżu, tylko o krzyżu Chrystusa. Znaczy to, że ten krzyż staje się także miernikiem naśladowania Jezusa.

28-30 Już logion o krzyżu ma uczniowi uświadomić powagę decyzji pójścia za Jezusem. Trzeba się więc dobrze zastanowić i odpowiednio przygotować na taką życiową decyzję, wymagającą przecież całkowitej rezygnacji z wszelkich więzów rodzinnych oraz gotowości do ponoszenia cierpień i trudów. Ze wstępu wynikałoby, że Jezus przemawia do prostych ludzi. Przykład o wieży, zdradzający semicki koloryt, jest raczej do nich skierowany. Chodziłoby tu o wieżę w winnicy, o której także wspomina Jezus przy innej okazji (por. Mk 12,1). Taka wieża pełniła podwójną funkcję. W czasie żniw służyła za mieszkanie, a była to wieża obserwacyjna, z której platformy można było zauważyć, co się dzieje w obrębie plantacji. Nie każdego jednak było stać na taką budowlę. Najpierw przecież trzeba było otoczyć winnicę murem i przygotować fundamenty. Jezus więc w tej przypowieści ostrzega przed pochopnymi krokami bez dokładnego

<sup>31</sup> Albo który to król, wyruszając na wojnę przeciw innemu królowi, nie siądzie najpierw i nie rozważy, czy w dzieść tysięcy żołnierzy może się zmierzyć z tym, który z dwudziestoma tysiącami nadciąga przeciw niemu?

<sup>32</sup> Jeśli zaś nie, to gdy tamten jest jeszcze daleko, wysyła posłów i prosi o warunki pokoju.

zbadania swoich możliwości, ponieważ droga do Jerozolimy, odbyta wspólnie z Jezusem, nie jest łatwa. Końcowe słowa ostrzegają przed niepowodzeniem przedsięwzięcia, które przez innych, nawet przyjaciół, zostaje złośliwie wymślane.

31-32 Temat gruntownego zastanowienia się i rozważni zostaje kontynuowany w drugiej przypowieści – o wojnie. Spotykamy się tu z przykładem z życia politycznego, ale każdy wiedział, co to jest wojna. Przecież Izrael był zniewolony przez rzymskiego okupanta. Jezus jednak nie myśli o wojnie wyzwoleniczej, tylko o tym, że i w wielkich sprawach, i małych trzeba zawsze się liczyć ze swoimi możliwościami.

Te dwa przykłady rodzą jednak, w porównaniu z poprzednimi słowami o całkowitej rezygnacji z relacji rodzinnych i niesieniu krzyża, pewne problemy: z jednej strony jakby ślepe pójście za Jezusem, z drugiej zaś rozważne podjęcie decyzji. Jedno wydaje się pewne – pójście za Jezusem jest konieczne do zbawienia. Jednakże nie od każdego Jezus żąda rezygnacji z małżeństwa, a ogólniej mówiąc, z życia rodzinnego (por. Mt 19,12). Nie od każdego Jezus wymaga całkowitego ubóstwa. Na przykład celnik Zacheusz, po swoim nawróceniu, zrezygnował tylko z „połowy” swego majątku (Łk 19,1-10). Od „bogatego młodzieńca” natomiast Jezus żądał sprzedania wszystkiego. Wydaje się więc, że przypowieści o wieży i królu mają ostrzec przed zbytnim entuzjazmem wobec tej najbardziej radykalnej formy pójścia za Jezusem (por. Łk 9,57n.). Wołaniu Jezusa towarzyszy także łaska, dana po to, aby móc „pojąć słowo Jezusa” (Mt 19,12). W każdym wypadku jednak Jezus woła, wręcz wymaga od nas, aby pójść za Nim. Błędem było i jest mówienie o „radach ewangelicznych”. Każda forma pójścia za Jezusem jest uwarunkowana „wołaniem”, stanowiącym równocześnie powołanie. Motyw budowy i boju zostawił także ślady w katechezie św. Pawła (szczególnie Rz

<sup>33</sup> Tak więc żaden z was, który nie wyrzeknie się wszystkiego, co posiada, nie może być moim uczniem.

<sup>34</sup> Dobra jest sól. Jeśli jednak i sól utraci swój smak, to czym ją przyprawisz?

<sup>35</sup> Nie nadaje się nawet do ziemi ani do nawozu i wyrzuca się ją. Kto ma uszy do słuchania, niechaj słucha».

33 – Łk 12,33

34 – Mt 5,13; Mk 9,50

15,20; Kor 9,25; Flp 1,30; 2,25). Teologię powołania, wyrażoną za pomocą tych dwu motywów, można by krótko ująć w ten sposób: jedynym fundamentem trwałym, na którym można wznosić gmach ucznia Chrystusowego, jest On sam, a zwycięskiego boju nie można stoczyć bez Chrystusa, według Jego słów: „Beze mnie nic uczynić nie możecie”.

33 Łatwiej można by te słowa zrozumieć, gdyby potraktować w. 28-32 jako wtręt redakcyjny. Otrzymujemy wtedy logiczne nawiązanie do w. 27. Niemniej spotykamy się tu z nowym elementem. Jezus żąda także całkowitej rezygnacji z majątności (por. 5,21-28; 12,33; 18,22; Dz 2,43-45; 4,52). Niezależnie od ewentualnego heterogenicznego charakteru przypowieści o budowie i wojnie, wyrzeczenie się wszelkich dóbr materialnych także wymaga rozważli. Jeśli zaś Łukasz te dwa przykłady włączył pomiędzy rygorystyczne postulatory Jezusa, mógł mieć na względzie czasy swojego Kościoła, któremu wskazał, że pójście za Jezusem jest eschatologicznym wołaniem zbawczym. Są jednak różne formy naśladowania Chrystusa, na czele z tą drogą całkowitego wyrzeczenia, którą On sam obrał.

34-35 Słowa o soli Jezus przedstawia w świetle jej użyteczności. Sól ze swej natury pozostaje sobą. Jednakże czynniki zewnętrzne, np. nieprawidłowe przechowywanie, mieszanie z innymi materiałami, zwłaszcza chemikalia, mogą spowodować jej nieużyteczność. Taką sól się wyrzuca, gdyż zajmuje tylko miejsce w magazynie czy w kuchni. Mt 5,13 mówi o „wyrzuceniu i podeptaniu” soli, podkreślając bardziej niż Łukasz motyw sądu. Jeśli uczeń, który ma być „solą ziemi”, zawiedzie, nie tylko poniesie za to odpowiedzialność, lecz także trudno go będzie zastąpić w zadaniu mu powierzonym (por. Mt 5,13). Nie jest też wykluczone, że Łukasz widzi w słowach

Jezusa otrzeżenie dla gmin kościelnych, które po okresie pierwszej gorliwości popadły w ospałość. Jezus kończy swoje słowa wezwaniem do słuchania. Mimo że Jezus przemawia do tłumów i nie wszyscy pojmują Jego słowa (por. Mt 19,11), nie mogą one przejść bez echa. Trzeba pojąć, że pójście za Jezusem jest sprawą zbawczą, i to bardzo poważną.

Niezależnie od tego, jaką drogę pójścia za Jezusem obraliśmy jako chrześcijanie, Jego słowa przypominają nam znikomość dóbr doczesnych. Należy do nich nie tylko pieniądź, ale także władza, pochodzenie, narodowość, zawód, a nawet osoby nam bliskie. Trzeba do tego wszystkiego zachować zdrową relację, taką, która pozwala nam kroczyć mężnie za Jezusem i stawiać królestwo Jego Ojca ponad inne dobra i sprawy.

#### JEZUS A GRZESZNICY: 15,1-32

W perykopie, którą także można określić jako mowę obronną Jezusa wobec zarzutów faryzeuszy i uczonych w Piśmie, Łukasz prezentuje w trzech przypowieściach nieograniczone miłosierdzie Boże dla wszystkich, którzy porzucają złą drogę, a obierają drogę Jezusa, decydując się na pójście za Nim. We wszystkich przykładach powtarzają się trzy motywy: zagubienie, odnalezienie, zachęta do wspólnej radości. Pierwsze dwa przykłady mają identyczny układ, choć różne podmioty (pasterz – kobieta) i przedmioty (owieczka – drachma). Trzecia przypowieść jest rozbudowaną narracją z większą liczbą podmiotów (ojciec, syn marnotrawny, jego starszy brat). Perykopa o Bożym miłosierdziu, którą Łukasz prezentuje, miała szczególne znaczenie dla gmin kościelnych wywodzących się z pogan. Ich także Bóg przyjmuje na równi z synami narodu wybranego, którzy się nawrócili i przyjęli Jezusa.

**Oburzenie faryzeuszy i uczonych w Piśmie: 15,1-2.** Wprawdzie Łukasz nie wspomina wyraźnie o drodze Jezusa do Jerozolimy, można jednak suponować, że w czasie swej podróży także nauczał. To właśnie podkreśla tekst. Poprzez ogólną wzmiankę o „wszystkich” celnikach i grzesznikach, którzy garnęli się do Jezusa, Łukasz nawiązuje do tematu poruszonego w 14,13-21, łącznie z oburzeniem faryzeuszy i uczonych w Piśmie, nie po raz pierwszy odnotowanym przez Łukasza (por. 5,27-32; 7,34). Wrogowie Jezusa wysuwają po-

**15**<sup>1</sup> Przychodzili też do Niego wszyscy celnicy i grzesznicy, aby Go słuchać.

<sup>2</sup> Faryzeusze zaś i uczeni w Piśmie szemrali: «Ten przyjmuje grzeszników i jada z nimi».

1 – Wj 34,6; Oz 2,21

2 – Łk 19,7

dwójny zarzut. Pierwszy jest ogólny, a drugi konkretny i zasadniczy, gdyż wspólnota przy stole świadczyła o wielkiej przyjaźni, wzajemnej życzliwości i akceptacji niemalże rodzinnej.

1 Wstęp jest redakcyjny i stanowi wprowadzenie do następujących przypowieści. Do grona, które ufnie i ochotczo garnie się do Jezusa, należą celnicy i grzesznicy. Rozróżnienie jest zasadne, choć faryzeusze zaliczali celników do grzeszników. Ze względu na ich kontakty z poganami uważano ich za nieczystych, a w opinii ludu uchodzili za złodziei i oszustów. Rzeczownik „grzesznicy” ma ogólniejsze znaczenie: wskazuje bardziej na postawę moralną albo też na pracę prowadzącą do takiej postawy. Faryzeusze nadto uważali za grzeszników tych, którzy nie znali Tory, sądząc, że brak znajomości wiedzy do nieprzestrzegania Prawa. W tym kontekście można zrozumieć, dlaczego uczeni w Piśmie uważali się za wybrańców Bożych i religijną elitę, za „sprawiedliwych”. Dla Jezusa jednak ważne są inne czynniki, które Łukasz zawiera w pojęciach „przyjścia” (*eggizontes*) i „słuchania” (*akouein*). Przyjście, jako wyraz dobrej woli, stanowi początek procesu nawrócenia (por. Jr 29,14 n.). Przybysze mogli też być świadkami Jego czynów. Moc Jezusa ukazuje się także w Jego słowie (por. 24,19). Ono jest konieczne, aby w życiu grzesznika nastąpiła zmiana i aby nawróciwszy się, wiedział, jak ma postępować.

2 Krańcowo przeciwna postawa cechuje wrogów Jezusa. Śledzą Go, a jeśli słuchają, to tylko po to, by Go pochwytać na słowie. Ich oburzenie Łukasz określa dwoma czasownikami, stojącymi w wyraznej dysproporcji do „przyjścia” i „słuchania”: wprawdzie są obecni, ale „szemrają” (*diegoggyzon*), a zamiast „słuchać”, mówią pogardliwie o Jezusie: „ten to”, dodając, co o Nim myślą. W przeciwieństwie do ich zasady, aby nie zadawać się z grzesznikami (por. Wj 18,1), Jezus przyciąga wszystkich do siebie, aby ich doprowadzić do Ojca.

Porównując w. 2 z Łk 5,30, odnosi się wrażenie, że taki zarzut nabral już kształtu formuły polemicznej i faryzeusze stosowali go częściej, by podkopywać autorytet Jezusa.

Pewność siebie lub wiara w zasady przez siebie ustanowione dla własnej korzyści bardzo często przeszkadzają w przyjęciu innej logiki. Istnieje tedy obawa przed wysłuchaniem innej opcji. Gdyby się bowiem okazało, że słuszność jest po tamtej stronie, trzeba by było zmienić swoje poglądy i postępowanie. Taki mur postawili sobie ongiś faryzeusze i uczeni w Piśmie już za czasów Jana Chrzciciela i „nie przyjęli chrztu od niego” (Łk 7,30). Wstęp do przypowieści ostrzega nas przed postawą faryzeuszy oraz zachęca do słuchania słowa Bożego i do jego realizacji.

**Przypowieści o zabłąkanej owcy i o zgubionej drachmie: 15,3-10 (Mt 18,12-14).** Ze względu na wspólną strukturę zewnętrzną i wewnętrzną należałoby obie przypowieści omówić łącznie. Tylko pierwsza ma swoją paralelę w Mt 18,12-14, co świadczy o pochodzeniu ze źródła Q.

Rodzi się jednak pytanie, czy Łukasz dołączył przypowieść o drachmie do pierwszej, czy znalazł już przypowieści połączone w układzie paralelnym ze wspólnymi motywami: pytanie retoryczne (4a-8a), motyw zagubienia (4b-8b), motyw szukania i znalezienia (4c-8c), przyjaciele i sąsiedzi oraz przyjaciółki i sąsiadki (6a-9a), zachęta do radości (6b-9b). Nadto wspólny jest cel parenetyczny: radość z nawrócenia grzesznika (7-10). Wspólne dane motywacyjne przemawiają za drugą wersją.

Motyw szukania i znalezienia znany jest także w literaturze rabinackiej. Jest także możliwe, że zasadniczy materiał drugiej przypowieści znajdował się w Q, a Mt ją opuścił. W układzie Mt, w traktacie o zgorszeniu i o szacunku dla najmniejszych, przypowieść o drachmie nie bardzo mieściła się treściowo.

Podczas gdy w Mt przypowieść o owieczce odnosi się do grzeszników w gminie kościelnej, którym trzeba okazać wyrozumiałość i miłość, Łukasz bardziej ją zbliża do idei powszechnego zbawienia. Łukasz skorzystał z tych przypowieści, przytaczając je jako odpowiedź daną faryzeuszom, uważającym się za monopolistów Bożego upodobania i łaskawości. Zaopatrzył je odpowiednim wstępem sytuacyjnym i dołączył do nich trzecią przypowieść: o dobrym ojcu, mającą już inny układ, ale tę samą celowość parenetyczną.

<sup>3</sup> Wtedy opowiedział im następującą przypowieść:

<sup>4</sup> «Gdy ktoś z was ma sto owiec, a jedna z nich pobłądzi, czyż nie zostawi dziewiędziesięciu dziewięciu na pustkowiu i nie pójdzie szukać zagubionej, aż ją znajdzie?

<sup>5</sup> Znalazłszy zaś, z radością bierze ją na ramiona,

<sup>6</sup> a powróciwszy do domu, zaprasza przyjaciół i sąsiadów i mówi im: „Cieszcie się ze mną, gdyż znalazłem owcę mą zginioną!”.

<sup>7</sup> Powiadam wam: Większa będzie radość w niebie z jednego grzesznika, który się nawraca, niż z dziewiędziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy nawrócenia nie potrzebują.

- 4 – Mt 18,12-14; Ez 34,4.16  
 5 – Iz 40,11  
 6 – Łk 19,10; Ps 119,76  
 7 – Mdr 12,2; Ez 18,23; 33,11

3 Adresatami przypowieści są osoby wyszczególnione w w. 1-2, a więc zarówno przeciwnicy Jezusa, jak i ludzie Go słuchający. Liczba pojedyncza – Jezus opowiedział im „tę przypowieść” (*tēn parabolēn tautēn; parabolam istam*) – właściwie odnosi się tylko do pierwszej. Mogłoby to świadczyć, że w źródle Q istniała tylko jedna, ta o owieczce. Mt 18,17 jednak nie zna tego wprowadzenia. Ze względu na strukturalne podobieństwa i wspólne elementy motywacyjne liczba pojedyncza wskazuje na oba przykłady jako jedną tematyczną całość i stanowi bezpośrednią reakcję na oburzenie wrogów Jezusa (w. 2a).

4-6 Bohater przypowieści nie jest jakimś wyjątkowym pasterzem. Każdy pasterz będzie szukał zagubionej owieczki, gdy całe stado jest bezpieczne. Liczba nie odgrywa tu roli symbolicznej, tylko wskazuje na troskę pasterza, który zostawia liczne stado na pastwisku (Mt mówi o wzgórzach), by odnaleźć jedną owieczkę, która zabłądziła. Radość ze znalezienia owcy została wyrażona przez gest (pasterz bierze ją na swoje ramiona) i słowa (w. 6a). Radość ta jest tak wielka, że pasterz zaprasza przyjaciół i sąsiadów, aby się razem z nim cieszyli (tego motywu brak w Mt 18,13).

7 Choć treść przykładu i poprzednie wprowadzenie wskazują na jego zastosowanie, to Jezus sam wyjaśnia sens przypowieści. Radość



<sup>8</sup> Albo która to niewiasta mająca dziesięć drahm, gdy zgubi jedną drachmę, nie zapala świecy, nie wymiata domu i nie szuka dokładnie, aż ją znajdzie?

<sup>9</sup> Kiedy zaś znajdzie, zaprasza przyjaciółki i sąsiadki i mówi: „Cieszcie się ze mną, gdyż znalazłam drachmę, którą zgubiłam”.

<sup>10</sup> Powiadam wam: Taka też jest radość wśród aniołów Bożych z jednego grzesznika, który się nawraca».

10 – Łk 19,10; Ez 18,23; 33,11

„w niebie” wskazuje na Boga, co w Mt 18,14 jednoznacznie zostało wypowiedziane. Bóg cieszy się z nawrócenia każdego grzesznika (por. Ez 18,23; 34,16). Jeśli Bóg przebacza grzesznikom, to również Syn Boży musi się nimi zająć i zaprosić ich do wspólnego stołu. Oburzenie faryzeuszy i uczonych w Piśmie zwraca się więc nie tylko przeciw Jezusowi, lecz także przeciw samemu Bogu.

8 Przypowieść o zagubionej drachmie rozpoczyna się również pytaniem retorycznym. Podczas gdy w pierwszej przypowieści pytanie otwiera zaimek pytający *tis* – który (to) – *quis*, druga przypowieść zostaje z pierwszą związana nawet literacko przez wyprzedzające: *ē tis* – albo która to – *aut quae*. Podmiotem jest kobieta, a przedmiotem – rzecz materialna. Zmieniają się także liczby, świadczące raczej o ubóstwie owej niewiasty z przypowieści. Jedna drachma miała wartość jednego denara, a był to dzienny zarobek przeciętnego robotnika (por. Mt 20,2). Zważywszy na warunki zwykłego palestyńskiego domu (jednoizbowego), szukanie nie było prostą sprawą. „Wymiata dom” znaczy tyle, że przewraca wszystko do góry nogami, by znaleźć drachmę. Wprawdzie przypowieść nie mówi, jaką wartość dla niej miała ta moneta, ale sam fakt starannego szukania i radość ze znalezienia świadczy o tym, że kobiecie bardzo na niej zależało.

9-10 Myśl tę wyeksponował Jezus, podkreślając radość kobiety i dzielenie się nią wśród zwołanych przyjaciółek i sąsiadek. Ma ona wskazywać na radość panującą w niebie. Tym razem wspomniani są aniołowie Boży, którzy mogą być odpowiednikami osób współradujących się z niewiastą z przypowieści. Z drugiej strony radość aniołów odzwierciedla radość samego Boga. Zdanie o aniołach jest

semityzmem i prawdopodobnie istniało w pierwowzorze bez dopełniacza *tu Theou* (gen. sub.), gdyż zwrot ten oznaczał imię Boga, jakby w zastępstwie świętego imienia Jahwe. Łukasz mógł po prostu mówić o radości Boga, gdyż o to chodzi w przypowieści (por. 12,8 n.; 22,69). Być może jednak chciał także przemówić do czytelnika w kontekście oburzenia faryzeuszy: gdy Bóg się raduje, trzeba w tej Bożej radości partycypować, a nie szemrać i Bogu najwyższemu robić uwagi na temat Jego zbawczych i miłosiernych poczynąń.

Chyba jednak różnimy się trochę od faryzeuszy i uczonych w Piśmie, cieszymy się bowiem z każdego nawrócenia, a nawet modlimy się o to do miłosiernego Boga. Czy jednak czasem zbyt pochopnie nie przekreślamy kogoś, nie osądzamy niesprawiedliwie, oceniamy, nie znając uwarunkowań tych osób, którym przypinamy różne etykiety? Owszem, grzech jest grzechem, a kto grzeszy, jest grzesznikiem. Czy jednak my wszyscy nimi nie jesteśmy? Stąd to i dla każdego z nas pozostaną aktualne słowa programowe Jezusa: „Czas się wypełnił, królestwo Boże się zbliżyło, nawróćcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1,3).

**Przypowieść o dobrym ojcu: 15,11-32.** Tylko Łukasz zostawił nam tę przepiękną przypowieść, noszącą także tytuł „o synu marnotrawnym”. Ten tytuł o tyle jest uzasadniony, że zbliża tematycznie ten przykład do poprzednich. Tam także zwraca się uwagę na przedmiot miłosierdzia Bożego. Nie jest nim już owca ani drachma, ale człowiek. Przypowieść nawołuje do nawrócenia i czynienia pokuty, a „sprawiedliwych” upomina, by nie osądzali dobroci ojca, jak to krytycznie czyni w przypowieści starszy syn, który nigdy nie przekroczył nakazu ojca (w. 29). Trudno odtworzyć historię tradycji tej narracji. Powoływanie się na Mt 21,28-32, jako na tekst rozwinięty przez Łukasza w innym kierunku, nie ma podstaw z powodu braku punktów stycznych, oprócz jednego – że tu i tam jest mowa o ojcu i dwóch synach. Semityzmy wskazują jedynie na środowisko, w którym ta przypowieść w zasadniczych rysach mogła powstać. Trudno jednak powiedzieć, co tu jest redakcyjne. Ograniczenie pierwotnej części do wierszy 11-17.20.22-23.24c godzi w harmonijny układ całości. Po wprowadzeniu kontynuacyjnym, wiążącym literacko nasz tekst z poprzednim („powiedział również” – *eipen de*), następuje prezentacja sytuacji wyjściowej, inauguracyjnej, łącznie z wprowadzeniem, przypowieść o ojcu i dwóch synach (w. 11-12). Trudno ten wiersz wykreślić z całości – a jeśli tak, to przypowieść traktuje o ojcu

<sup>11</sup> Powiedział również: «Pewien człowiek miał dwóch synów.

<sup>12</sup> Młodszy z nich rzekł do ojca: „Ojcze, daj mi tę część majątku, która na mnie przypada”. On wtedy rozdzielił imienie między nich.

<sup>13</sup> Po kilku dniach młodszy syn, zabrawszy wszystko, odjechał do dalekiego kraju. Tam roztrwonił swój majątek, prowadząc życie rozwiązłe.

13 – Prz 29,3; Syr 9,6

i dwóch synach, a nie tylko o „synu marnotrawnym”. Pierwsza scena referuje odejście z domu młodszego syna i tragedię jego pobytu na obczyźnie (w. 13-16). Druga przedstawia nawrócenie się syna (w. 17-20a). Trzecia scena mówi o przyjęciu syna przez Ojca (w. 20b-24). W czwartej scenie dowiadujemy się o proteście starszego brata, łącznie z rozmową prowadzoną z ojcem na temat powrotu młodszego syna (w. 25-31). Zakończenie zawiera zaproszenie starszego brata przez ojca do wspólnej radości (w. 32).

11 Pierwsze dwie przypowieści rozpoczynają pytania retoryczne. Nasza perykopa jest typową przypowieścią narracyjną, wprowadzoną przez typową formułę: „Powiedział również” (por. Łk 4,24; 5,36; 21,29), łączącą część poprzednią z następną. Dane o trzech bohaterach opowiadania są krótkie. Łukasza nie interesują szczegóły, gdyż z dalszej treści można się dowiedzieć czegoś więcej. Jeden z nich – syn marnotrawny – ma swoją historię, przedstawioną przez opowiadającego (w. 12-20a), a rozwiniętą przez starszego brata (w. 25-29).

12-13 Zgodnie z ówczesnym prawem, syn pierworodny otrzymywał podwójną część majątku, która przysługiwała dalszemu potomstwu (por. Pwt 21,17). Udziały córek również były uregulowane, ale nie zawsze tego przestrzegano. Tekst nie wspomina o siostrach ani o matce synów. Szczegóły te jednak nie są ważne dla wymowy redakcyjno-teologicznej tekstu. Młodszy syn miał prawo otrzymać swoją część. Przekazanie majątku odbywało się przeważnie przez testament. Wtedy dzieci dziedziczyły swoją część po śmierci ojca. Innym sposobem była darowizna za życia ojca. Tego właśnie domagał się młodszy syn, nalegając na natychmiastowe wypłacenie. To, co

<sup>14</sup> Gdy zaś już wydał wszystko, nastał wielki głód w owym kraju, a on zaczął cierpieć nędzę.

<sup>15</sup> Poszedł więc na służbę do jednego z mieszkańców tego kraju, a ten posłał go na swoje pole, aby pasł świnie.

<sup>16</sup> Tam chciał się nasycić strąkami, które jadły świnie, ale nikt mu ich nie dawał.

<sup>17</sup> Wtedy się opamiętał i powiedział sobie: „Iluż to najemników mojego ojca ma pod dostatkiem chleba, a ja tu z głodu ginę.

<sup>18</sup> Zabiorę się i pójdę do ojca mego i powiem mu: Ojcze, zgrzeszyłem przeciwko niebu i przeciwko tobie.

<sup>19</sup> Nie jestem już godzien nazywać się twoim synem. Uczyni mnie choćby jednym z najemników swoich”.

15 – Prz 27,7

17 – Za 10,9; Oz 2,9

otrzymał, zamienił na pieniądze („zabrawszy wszystko”). Emigracja za czasów Jezusa nie była czymś wyjątkowym. Bieda, wojny oraz wysokie podatki zachęcały, zwłaszcza młodych ludzi, do szukania lepszych warunków życia, czy to w dużych miastach portowych, czy we wschodnich państwach Morza Śródziemnego. W samej Palestynie żyło wówczas tylko około pół miliona ludzi, natomiast w diasporze aż cztery miliony. Krytyka jednak nie dotyczy odejścia z domu, lecz zmarnowania otrzymanego majątku przez hulaszczyste życie.

**14-16** Ten, który był majątny, obecnie musi się bardzo upokorzyć. Szukanie pracy u poganina i pasienie świń, czyli zwierząt nieczystych (por. Kpł 11,7), świadczą także o zdradzie ojczystej religii. Podkreślenie wielkiego głodu zwraca uwagę na rozpaczliwą sytuację młodszego syna.

**17-19** Dopiero krańcowa nędza pobudziła go do refleksji, a ta skłoniła go do nawrócenia. Chce powrócić do domu ojca i wyznać swoją winę. Zwrot, że „zgrzeszył przeciw niebu”, jest semityzmem i oznacza, że zgrzeszył przeciw Bogu. Wina jego przedstawia się jak proces łańcuchowy i dotyczy lekkomyślnego obchodzenia się z majątkiem ojca, na który zapewne nie zapracował. Ta bezmyślność i chęć nieuczciwego używania życia spowodowała zaparcie się własnej religii. Słusznie więc młodszy uważa swoje przewinienia za

<sup>20</sup> Wyruszył więc i wrócił do swego ojca. A gdy jeszcze był daleko, ujrzał go ojciec i wzruszył się głęboko. Podbiegł, rzucił mu się na szyję i ucałował go.

<sup>21</sup> A syn rzekł do niego: „Ojcze, zgrzeszyłem przeciwko niebu i przeciwko tobie. Nie jestem już godzien nazywać się twoim synem”.

<sup>22</sup> Ojciec jednak polecił sługom swoim: „Przynieście czym prędzej najlepszą szatę i ubierzcie go. Włóżcie mu pierścień na rękę i dajcie sandały na nogi.

<sup>23</sup> Przyprawdźcie też utuczone cielę i zabijcie na ofiarę. Wyprawmy ucztę i weselmy się.

20 – Tb 7,6; Iz 49,14-16; Jr 31,20

grzechy przeciwko Bogu. Prośba młodszego brata o potraktowanie go jako najemnika wpływa nie tylko z poczucia winy, lecz także z Prawa. Po otrzymaniu swojej części majątku nie przestał wprawdzie być synem, ale jego prawa, jako syna, wygasły.

20 Poprzednie wiersze przygotowały czytelnika na realizację postanowienia wpływającego z refleksji, żalu i nawrócenia, oraz na to, co będzie się działo, gdy wróci do domu ojca. Wzmianka o tym, że ten ujrzał syna z daleka, niekoniecznie świadczy o tym, że go wyglądał. W każdym bądź razie był bardzo uradowany z powrotu syna. Objęcie go i ucałowanie świadczą o tym, że przyjął go za syna (por. Rdz 45,14; 46,29; Dz 20,37) jeszcze przed wyznaniem jego winy i wybaczył. Pierwsze dwa czasowniki cechujące zachowanie ojca wobec marnotrawnego syna powtarzały się w historii narodu wybranego, który często zdradzał Boga. Bóg widział „nędzę” swojego ludu w Egipcie (Pwt 26,7) i ulitował się nad nim (*esplagchnisthē*). Wprawdzie czasownik ten w przekładzie greckim występuje tylko w Prz 17,5, ale myśl o litości jest częsta i w różny sposób wyrażona w ST, a szczególnie w tradycji wyjścia z Egiptu. Łukasz użył tego samego czasownika, kiedy Jezus był do głębi wzruszony, wskrzeszając jedynego syna wdowy z Nain (Łk 7,13).

21-23 Wyznanie koresponduje z poprzednią refleksją i żalem, bez prośby o przyjęcie go przez ojca jako jednego z najemników. Jest ona częściowo zawarta w wyrazach żalu i stwierdzeniu, że jego

<sup>24</sup> Syn mój bowiem był umarły, lecz ożył, był stracony, lecz się odnalazł”. Zaczęli więc się bawić.

<sup>25</sup> W tym czasie starszy syn jego był w polu. Gdy wracał i zbliżał się do domu, usłyszał muzykę i tańce.

<sup>26</sup> Przywoławszy jednego ze sług, zapytał go, co się dzieje.

<sup>27</sup> Ten mu odpowiedział: „Brat twój wrócił i ojciec twój kazał zabić tuczone cielę, bo odzyskał go zdrowego”.

<sup>28</sup> Wtedy się rozgniewał i nie chciał w ogóle wchodzić. Ojciec zaś jego wyszedł i prosił go.

24 – Łk 19,10

28 – Jo 4,1

postępowanie dyskwalifikuje go jako syna (w. 21b). Odpowiedź ojca wyrażona jest w słowach skierowanych do sług. Szata kolorowa, którą słudzy mają przynieść, była znakiem szczególnego wyróżnienia, łącznie z pierścieniem i sandałami, które nakładano tylko przy nadzwyczajnych okazjach. Nosił je tylko syn. Niewolnicy chodzili boso. Do całości należy oczywiście uczta. Jest ona znakiem rehabilitacji syna, który przecież zerwał nie tylko więzy rodzinne, ale także narodowo-religijne. O nadzwyczajnej radości ojca z powrotu syna świadczy również jakość uczty. Codzienne pożywienie składało się z chleba i jarzyn. Mięso, a zwłaszcza wołowina, było pokarmem świątecznym. Muzyka zaś, połączona z zabawą, należała do rzadkości.

24 Ojciec podaje powody swojej radości, uzasadniając równocześnie wyjątkowe i wystawne przyjęcie w dwóch synonimicznych zdaniach. Pojęcia przeciwstawne „był umarły – lecz ożył” wyrażają relację między ojcem i synem. Była ona zerwana z powodu grzechu – obecnie znów wraca do właściwego stanu, gdyż ojciec mu przebaczył i przyjął go do swego domu. Druga para pojęć przeciwstawnych: „zaginął – odnalazł się”, podkreśla bardziej podstawę tej relacji. Aby mogła zaistnieć, nie wolno uciekać od ojca, ale być z nim. Jest pewna różnica w porównaniu z zagubioną owieczką i drachmą z poprzednich przykładów. Tam pasterz i kobieta szukają. W naszej przypowieści jednak chodzi o osobę, a więc to syn musiał uznać, że źle postąpił. Owszem, ojciec „czekał”, ale go nie szukał.

25-29 Wprawdzie już wiemy, że ojciec ma dwóch synów, ale o starszym jest mowa dopiero teraz. Z tekstu wynika, że był on wzo-

<sup>29</sup> Lecz ten odparł ojcu: „Oto tyle lat ci służę i ani jednego nakazu twego nie przekroczyłem. Jednakże nigdy nie dałeś mi koźlęcia, żebym się mógł bawić z przyjaciółmi.

<sup>30</sup> Gdy jednak wrócił ten syn twój, który roztrwoniał twój majątek z nierządnicami, kazałeś zabić dla niego na ofiarę utuczony cielę”.

<sup>31</sup> Na to ojciec odpowiedział: „Dziecko moje, ty zawsze jesteś przy mnie i wszystko moje jest także twoje.

<sup>32</sup> Trzeba zaś się weselić i cieszyć, gdyż ten brat twój był umarły, ale ożył, zaginął, lecz się odnalazł”.

32 – Ez 18,23; 33,11; Łk 19,10

rowym i pracowitym synem. Co więcej, był bardzo posłuszny i nigdy nie przekroczył rozkazów ojca. Łatwo się domyślić, że Jezusowi chodzi o tych wszystkich, którzy zachowują Prawo, o owych supergorliwych, a jednak zazdrosnych, gdy komuś innemu okaże się dobroć. Starszy brat dowiaduje się od sługi, co to za okazja do świętowania w dzień powszedni, gdy wszyscy pracują. Widać tu wielką różnicę pomiędzy zachowaniem starszego brata, oburzonego, zazdrosnego, stojącego na zewnątrz, a zachowaniem ojca, który przebaczył młodszemu bratu, a starszego zaprasza do świętowania. Ten swoją wierną służbę ojcu przeciwstawia marnotrawstwu młodszego brata, pogardliwie mówiąc o nim „ten syn twój” (*ho hyios sou houtos*). Wyładowanie złości przez starszego brata można też zauważyć w zarzutach roztrwonienia majątku z nierządnicami. Być może tak było, ale sam tekst poprzedni nie mówi nic na ten temat.

31-32 Ojciec stara się zrozumieć zarzuty starszego syna, wychowywanego w domu, gdzie przestrzegano przepisów Prawa. Świadczą o tym słowa końcowe ojca. Nazywa starszego brata „dzieckiem” (*teknon*), chcąc go także pozyskać dla zrozumienia swojego postępowania wobec młodszego brata. Wszak stanowią oni jedną rodzinę, co podkreśla zwrot „ten brat twój”, przypominający nam odezwanie się starszego brata do ojca „ten syn twój”. Podobnie jak służbie, ojciec także starszemu bratu wyjaśnia swoją postawę wobec młodszego. Z tego, że wrócił ze śmierci duchowej do życia, trzeba się cieszyć, a nie oburzać i zazdrościć. Jezus więc w tej przypowieści nie zwraca

uwagi na prawne, faryzejskie postępowanie starszego syna (w. 29), ale gani płynący z takiej postawy werdykt potępiający młodszego brata, mimo że ten się nawrócił i żałował za grzechy.

Słusznie nazywa się przypowieść o dobrym ojcu „Ewangelią w Ewangeli”. Ojciec – a Jezus ma na myśli swojego Ojca – przyjmuje każdego grzesznika z otwartymi ramionami, jeśli tylko ten się nawróci. Czy my, chrześcijanie, mamy prawo inaczej postępować i naśladować starszego brata? Narracja ta zachęca nas także do modlitwy za grzeszników i do ułatwienia im dostępu do Boga, którego dziećmi wszyscy jesteśmy. Jak bardzo dojmująca jest potrzeba miłosierdzia, dobroci i ciepła, pokazuje sztuka i literatura, zachęcająca do medytacji nad sobą samym. Któż z nas bowiem nie żyje z łaski i miłosierdzia Bożego?

Przypowieść prezentuje nam trzy osoby. Każda odgrywa tu ważną rolę. Czy i dzisiaj nie znajdziemy wielu sytuacji podobnych do tej z przypowieści? Ilu jest ojców niesprzeciwiających się kategorycznie przedsięwzięciom dzieci, które uważają się za dorosłe i samowystarczalne. Ten ojciec jednak, który szanuje decyzje swych dzieci, gdy komuś z nich źle się wiedzie, wspiera go, przyjmuje, przebacza, jakby nic się nie stało. Również syn marnotrawny wciela się w wielu jemu podobnych. Błędy popelnia każdy – *errare humanum est* – ale trzeba umieć powiedzieć „koniec”, gdyż inaczej przestanę być człowiekiem: *sed olim stulti in errore permanerunt*. Nie wiemy jednak, czy starszy syn przyjął zaproszenie ojca. Przypowieść celowo o tym nie wspomina. Słuchali jej wszak faryzeusze, krytykujący postawę Jezusa, który przyjaźnił się z celnikami i grzesznikami. Nas wszystkich, podobnych do nich w mniejszym lub większym stopniu, Jezus także zaprasza na wspólną ucztę razem z tymi, którzy się nawrócili i nie pogardzili miłosierdziem Bożym.

#### KATECHEZA O WŁAŚCIWEJ RELACJI DO DÓBR TEGO ŚWIATA: 16,1-31

Rozdział 16, z wyjątkiem trzech krótkich sentencji (w. 16-18), traktuje o postawie chrześcijanina wobec dóbr doczesnych. Wydaje się, że zgromadzenie poszczególnych perykop w jedną całość jest dziełem Łukasza. Pierwszą z nich stanowi przypowieść o niesprawiedliwym zarządcy (16,1-13) i ma z Mt 6,24 wspólny tylko jeden



**16**<sup>1</sup> Potem przemówił do uczniów: «Pewien bogaty człowiek miał zarządcę, którego oskarżono, że trwoni jego majątek.

<sup>2</sup> Przywołał go więc i rzekł mu: „Cóż to ja słyszę o tobie? Zdad sprawę z twego wódarstwa, albowiem już dłużej nie będziesz zarządzać”.

logion. Druga zawiera tylko dwa wiersze z logiami Jezusa potępiającymi przewrotność faryzeuszy (16,14-15). Trzecia część (16,16-18), traktująca o Prawie i o rozwodzie, ma paralele w Mt 11,12 n.; 5,18.32 i w Mk 10,11 n. Rozdział 16 kończy dłuższa przypowieść o bogaczu i Łazarzu (16,19-31), którą prezentuje tylko Łukasz.

**Przypowieść o niesprawiedliwym zarządcy: 16,1-13 (Mt 6,24).**

Po krótkim wprowadzeniu, w którym dowiadujemy się, że Jezus przemawia do uczniów (w. 1a), następuje przypowieść (w. 1b-7), zakończona uwagą opowiadającego (w. 8). Następnie Jezus wyjaśnia uczniom sens przypowieści (w. 9-12). Sama przypowieść składa się z czterech scen. Pierwsza mówi o żądaniu przez pana sprawozdania od zarządcy, który roztrwonił majątek (w. 1b-2). W drugiej scenie zarządca obmyśla plany, jak z tego wybrnąć (w. 3-4). Trzecia i czwarta scena przedstawiają, na podstawie dwóch paralelnych przykładów, w jaki sposób zarządca sobie poradził (w. 5-7). Zakończenie przypowieści składa się z zachęty skierowanej bezpośrednio do uczniów oraz z dwu logiów ją uzasadniających.

Jasność układu tej perykopy zawdzięczamy Łukaszowi. Można się jednak zastanowić, czy interpretacja przypowieści, zawarta w 16, 9-13, nie została do niej dołączona. Jeśli tak, to przypuszczalnie dokonał tego Łukasz, który pracował redakcyjnie nad całością, by stworzyć monolit tematyczny. Pierwotny sens przypowieści (16,1-8a) dotyczył odpowiedniego wykorzystania czasu, chociażby w jego fazie końcowej. Taki sens eschatologiczny jak najbardziej koresponduje z katechezą Jezusa. Zmiana tematyczna, powstała przez wiersz redakcyjny, uczyni z zarządcy roztrzonego człowieka, co nadto koresponduje z treścią w. 8b dodanego do przypowieści, która stała się podstawą do katechezy o roztronym władaniu dobrami ziemskimi (16,9-13).

1-2 Główną osobą, o której traktuje przypowieść, nie jest bogaty właściciel, lecz jego zarządca. Oskarżony o roztrwonienie majątku

<sup>3</sup> Zarządca rozważył to w sobie: Cóż pocznę, skoro pan mój pozbawia mnie zarządu? Kopać nie dam rady, a żebrać się wstydzę.

<sup>4</sup> Już wiem, co zrobię, aby mnie przyjęli do swych domów, gdy zostanę odsunięty od zarządu.

<sup>5</sup> Wezwał więc poszczególnych dłużników swego pana z osobna i zapytał pierwszego: „Ile winienesz memu panu?”

<sup>6</sup> Ten odrzekł: „Sto beczek oliwy”. Na to mu odpowiedział: „Weź zapis swój, usiądź szybko i napisz: pięćdziesiąt”.

<sup>7</sup> Zapytał później drugiego: „A ty ile jesteś winien?”. Ten odpowiedział: „Sto korców pszenicy”. Rzekł mu: „Weź zapis swój i napisz: osiemdziesiąt”.

i obawiając się utraty swojej pozycji, najpierw zastanawia się nad tym, jak powrócić w łaski pana. Z tych jego rozważań wynikałoby, że oskarżenie było słuszne. W jego słuszność nie wątpi też jego pan – pozbawia go dotychczasowego urzędu i domaga się od niego dokładnego rozliczenia.

3-4 Z rozmowy, którą zarządca prowadzi sam ze sobą (por. 12,17; 15,17-19; 18,4n.), wynika jego plan na przyszłość. Zdaje sobie sprawę ze swojej fizycznej niezdolności do ciężkiej pracy („kopać nie dam rady”) i z posiadanego dotychczas uznania, honor więc nie pozwala mu chodzić po domach i żebrać („żebrać się wstydzę”). Zarządca obiera więc inną metodę.

5 Przywołuje dłużników swego pana do siebie, pozyskuje ich sobie, zmniejszając sumę długu jednemu o połowę, a drugiemu o jedną piątą. Zarówno osoby – tylko dwie – jak i skreślenie pewnych zobowiązań zwrotu (oliwy i pszenicy) mają czytelnikowi zwrócić uwagę na sprawy istotne. W przypowieści dotyczyły one szansy uniknięcia sądu. Zważywszy na realia, zarządca mniej więcej jednakowo potraktował dłużników. Pożyczona ilość pszenicy (sto korców) jest bowiem o wiele większa niż sto beczulek oliwy, jednakże ta ostatnia jest o wiele droższa od pszenicy. Należy przypuścić, że dłużnicy chętnie się podpisali pod propozycją zarządcy, choć tekst o tym nie mówi. Transakcja była prosta. Zarządca, dysponujący wszelką dokumentacją dotyczącą majątku, zamienił papiery płatnicze dłużników na nowe i te zostawił do wglądu pana.

<sup>8</sup> Pan zaś pochwalił nieuczciwego zarządcę, że przebiegle postąpił, bo synowie tego świata roztropniejsi są wobec ludzi tego pokolenia niż synowie światłości.

<sup>9</sup> Mówię wam zatem: Zyskujcie sobie przyjaciół niegodziwą mamoną, aby gdy [wszystko] się skończy, przyjęto was do wiecznych przybytków.

9 – Syr 29,12

8 Dopiero teraz dowiadujemy się, o co właściwie chodzi w przypowieści w przekazie redakcyjnym Łukasza. Zarządca otrzymuje pochwałę, że zadbał o swoją przyszłość, dopóki jeszcze miał czas. Pochwała dotyczy więc jego mądrości i rozwagi, a nie jego niesprawiedliwości, która przez motyw roztropności i przezorności traci na znaczeniu. Na takie przewartościowanie spraw napotykaemy częściej w Ewangeliach, jak np. w przykładzie o roztropnych wężach (Mt 10,16) czy o złodzieju, który wkrada się niespodziewanie do domu, jak Syn Człowieczy przy paruzji (Łk 12,39n). „Synowie tego świata” to ci, którzy są pod wpływem zła lub też złego ducha (por. 4,8; J 12,31; 2 Kor 4,4). Ich dążenia są przyziemne i w tych sprawch górują nad „synami światłości” (por. J 12,38; Ef 3,8; 1 Tes 5,3; podobnie Łk 7,35). Ci zaś od synów tego świata mają brać przykład nie podążania za świeckimi sprawami, lecz roztropności, a poniekąd także przebiegłości. Tak jak oni gonią za sprawami przyziemnymi, tak uczniowie i chrześcijanie mają odłożyć wszystko, co im przeszkadza w dążeniu do spraw Bożych. „Bogaty człowiek” z w. 1 został po raz pierwszy wprowadzony jako „pan” w stosunku do zarządcy, lecz nie w formie narracyjnej, lecz jako mówiący, jednakże nie w mowie bezpośredniej. Czy chodzi tu o właściciela majątku? Zważywszy jednak na to, że pomiędzy w. 8a a w. 8b istnieje ścisły, logiczny związek, nasuwa się przypuszczenie, że także w. 8a mówi o Jezusie, gdyż Jezus przemawia w w. 8b (por. także 18,6-8), a nie dopiero w w. 9. Wobec tego sens wprowadzenia w. 9a *kaī egō hymin legō* oddaje najlepiej przekład koniunkcyjny: „Mówię wam zatem”. Znaczy to, że w w. 8a nie Jezus nazywa właściciela panem, lecz Łukasz nazywa Panem Jezusa.

9 Poprzednie pouczenie zostaje tu uwyraźnione. Trzeba tak postąpić z niegodziwą mamoną, żeby sobie pozyskać przyjaciół w nie-

bie, podobnie jak niegodziwy zarządca starał się pozyskać przyjaciół na ziemi (w. 4). Ze względu na w. 4 jest tu mowa o przyjaciółach, jednakże z w. 9b, który uzasadnia, dlaczego takie postępowanie jest potrzebne, wynikałoby, że tymi przyjaciółmi są wszyscy ci, którym czyniło się dobro z posiadanych dóbr, zdobytych nierzadko przez bogaczy nieuczciwą drogą (por. Syr 27,2; EtHen 63,10 n., a także Łk 19,8b o majątku celników). Według przekonań faryzejsko-rabbinackich czynienie dobra, skonkretyzowane w rozdawaniu jałmużny biednym, było świętym obowiązkiem, a ci ostatni byli zobowiązani modlić się za swoich dobroczyńców. Niezależnie jednak od ich modlitwy, sam czyn zasługiwał na wynagrodzenie w niebie. Na przykład Rabbi Eleazar chwali dobroczyńcę: „Wielki jest ten, który jest hojny dla innych, co znaczy więcej niż składanie ofiary. Albowiem jest napisane: «Czynić dobro i postępować według Prawa miłsze jest Panu niż składanie ofiar całopalnych» (Prz 21,3)”.

Nie wiadomo dokładnie, co tekst pragnie wyrazić przez zwrot: „gdy się [wszystko] skończy”. W sensie dosłownym chodziłoby o koniec majątku. Zdaje się jednak, że właściwy sens otrzyma się w połączeniu z końcowym zwrotem o przyjęciu do „wiecznych przybytków”, zdomowionym w żydowskiej eschatologii (4 Ezd 2,11; EtHen 39,4n.; Mk 9,3; Dz 15,16; Ap 7,15; 21,3). Chodziłoby więc o dzień sądu, o którym także mówi Sofoniasz w związku z posiadaniem majątku: „Ani srebro, ani złoto nie potrafią ich uchronić w dzień gniewu Bożego” (So 1,18).

Łukasz bardzo wyraźnie mówił o tym, jaka powinna być postawa ucznia wobec bogactwa (12,33), a w w. 9 powtarza tę samą myśl na podstawie przykładów i porównań.

**Poszczególne pouczenia Jezusa w sprawie dóbr ziemskich: 16,10-13 (Mt 6,24).** Logia zebrane w 16,10-13 w dalszym ciągu mówią o mamonie, ale pod jeszcze innym kątem. Cokolwiek należy do człowieka, wymaga troski i wierności. Wiersze 10-12 wprawdzie należą, jak poprzednia część (1-9), do tekstów Łukaszkowych, ale z powodu braku synchronizacji z pierwszą częścią nie można ich raczej przypisać Łukaszkowi. Jedyny w. 13 ma paralełę w Mt 6,24, czyli pochodzi z Q, ale także pozostaje w luźnym związku z poprzednimi logiami. Tu zaś została wyrażona myśl o niemożliwości służenia Bogu i mamonie. Prawdopodobnie Łukasz połączył drugą część (w. 10-13) – i może już w. 9 – z częścią pierwszą (w. 1-12).

<sup>10</sup> Kto w małej sprawie jest wierny, będzie wierny także w wielkiej, kto zaś w małej sprawie jest niesprawiedliwy, ten też będzie niesprawiedliwy w wielkiej.

<sup>11</sup> Jeśli więc w zarządzaniu niegodziwą mamoną nie okazaliście się wierni, kto wam powierzy prawdziwe dobra?

<sup>12</sup> Jeśli nie byliście wierni w zarządzaniu cudzym dobrem, któż wam powierzy wasze?

10 – Mt 25,21

10-11 Skoro wiersze 10-13 należy potraktować jako zastosowanie poprzedniej przypowieści do życia ucznia Chrystusowego, to należy stwierdzić, że zarządca przypowieści był nie tylko niesprawiedliwy, ale także niewierny. Jezus przypomina więc uczniom, że ich cechą ma być wierność (por. 12,42). To samo podkreślał św. Paweł: „od zarządcy wymaga się, że pozostanie wierny”. Zarządca przypowieści roztrwonił majątek powierzony mu przez pana, z korzyścią dla siebie. Właścicielem jest Bóg, a uczeń tylko z Jego łaski jest szafarzem dóbr Bożych, które są najwyższym dobrem, co już wyraźnie podkreśla w. 11. Władanie ziemskim skarbem jest co najwyższej sprawdzianem umiejętności obchodzenia się z dobrami nadprzyrodzonymi, które są „prawdziwym dobrem”. Dla gminy kościelnej i jej przełożonych może to oznaczać, że także dóbr kościelnych trzeba wiernie strzec, łącznie z przekazem apostołskiej nauki, o której mówią już wyraźnie Listy Pasterskie, nazywając je m.in. „słowem prawdy” (2 Tm 2,15; Jk 1,18 por. także 1 P 4,10; Łk 12,42). Łk 11,13 na miejsce „dobrych darów” (por. tekst paralelny Mt 7,11) stawia Ducha Świętego. Według św. Pawła i Dziejów jest On rozdawcą „charyzmatów” (darów społecznych) i łask (*charis*). Inna sprawa, że nasz tekst chyba nie sięga poza znaczenie wypływające z semickiego rdzenia, w którym chodzi o wierność (hebr. *‘m’<sup>t</sup>*) w dysponowaniu powierzonymi dobrami Bożymi. One jedynie zasługują na miano *to alēthinon* – „dobra prawdziwe”. Określenie to zwraca również uwagę na ich nieprzemijalność, w tym znaczeniu, że staną się punktem wyjścia do osiągnięcia tego, co Bóg nam przygotował w wieczności, skoro jesteśmy, jako „synowie Boży”, także „dziedzicami” dóbr niebieskich (por. Ga 4,4-8).

12 Podobnie jak w poprzednich wersach logika zmierzała *a minori ad maius*, tak i w tym. Główne pojęcia poprzedniego fragmentu

<sup>13</sup> Żaden sługa nie może dwom panom służyć, gdyż albo jednego będzie nienawidził, a drugiego miłował, albo też jednego będzie się trzymał, a drugim wzgardzi. Nie możecie służyć Bogu i mamonie».

13 – Mt 6,24

– mamona i prawdziwe dobro – otrzymują tu synonimiczne odpowiedniki, a więc mamona = obce (cudze) dobro, a prawdziwe dobro = wasze (własne lub swoje) dobro. Na możliwość jednolitej wariacji pojęć wskazują kodeksy. Dobra, które daje tylko Bóg, powierza On tym, którym może całkowicie zaufać. Słowa Jezusa zawarte w w. 12 odbiegają także nieco od pojęcia „majątku” pana z przypowieści. Dobra ziemskie, nazwane tu „obcymi”, są nam dane po to, abyśmy mogli żyć uczciwie i należycie. Trzeba także roztropnie nimi szafować, aby nie przeszkadzały w pielęgnowaniu Bożych darów.

13 Logion ten znajduje się w Mt 6,24 w Kazaniu na Górze. Jego związek z w. 12 jest luźny. Nawiązuje jednak bardziej do pojęcia „mamony” z w. 9, stąd też nie ma mowy o prawidłowym władaniu mamoną, lecz o niemożliwości traktowania rzeczy ziemskich na równi z dobrami nadprzyrodzonymi. Dlatego Jezus nawołuje do podjęcia stanowczej i radykalnej decyzji – służenia tylko jednemu Panu.

Jezus przemawia do nas bardzo wyraźnie. Znając ludzkie słabości, doprowadza poprzednie wywody o roztropnym władaniu majątkami ziemskimi i o odpowiedzialności za wszelkie powierzone dobra – czy to przyrodzone, czy nadprzyrodzone – do ostatecznej konkluzji, którą można by także postawić na początku katechezy o odpowiedniej relacji do dóbr tego świata. Kto bowiem oddał się całkowicie służbie Bogu i Jego będzie miłował „z całego serca, z całej duszy i wszystkich sił” (Łk 10,27), ten w miłości Bożej znajdzie to, co jest najważniejsze: samego Boga. On zaś obficie obdarzy swego sługę łaskami potrzebnymi do wytrwania w służbie Bogu i bliźniemu.

**Krytyka faryzejskiej świętości: 16,14-18 (Mt 11,12n.; 5,18.32).** Fragment 16,14-18 składa się z trzech logiów. Są one luźno związane ze sobą, choć można odnieść wrażenie, że wszystkie są skierowane przeciw faryzeuszom. Z jednej strony mogłyby one nawiązywać

<sup>14</sup> Słuchali tego wszystkiego chciwi faryzeusze i naśmiewali się z Niego.

do wprowadzenia (15,1-3) do zbioru przypowieści umieszczonych w rozdz. 15. Z drugiej strony zauważa się ich tematyczny związek z zagadnieniem bogactwa w 16,1-13. Drugi logion (w. 16-17) zajmuje się relatywnym znaczeniem Tory. W nieco innej postaci spotykamy go w Mt 5,18 w Kazaniu na Górze. Na innym miejscu (Mt 11,12-13) są to słowa o Janie Chrzcicielu, w naszym tekście podane w skróconej wersji. Na końcu znajduje się słowo o nierozzerwalności małżeństwa (w. 18), występujące także w Mt 19,9; 5,32 i w Mk 10,11-12. Wiersz 17 ma charakter ogólny. Jest więc możliwe, że w. 18 stanowi przykład trudności w jego zastosowaniu do dziedziny życia małżeńskiego.

Tekst paralelny w Mt wskazuje na wspólne pochodzenie z Q, być może, w tej samej kolejności, jaką prezentuje Łukasz. Mając na względzie hasła z w. 16-18, które znajdujemy także w przypowieści o bogaczu i Łazarzu: „prorocy” – „Mojżesz”, czyli Tora, można zrozumieć, dlaczego Łukasz dołączył fragment 16,19-31 do poprzednich logiów Jezusa, nie mówiąc już o tym, że wcześniej mówił o chciwości faryzeuszy, żadnych pieniędzy i sławy (16,14). Nie znajdujemy wszakże już w dalszej części Łk żadnego nawiązania do przypowieści o bogaczu i Łazarzu. O trójpodziale 16,14-18 decydują tematy.

14 Podczas gdy pierwsza część rozdz. 16 przeznaczona była dla uczniów, wraz z w. 14 następuje zmiana sytuacji. Już wcześniej, w 15,2, faryzeusze wyrazili niezadowolenie z powodu postawy Jezusa wobec celników i grzeszników. Obecnie to oni otrzymują ocenę, którą również spotykamy w Łk 20,47 (= Mk 12,40), w innej nieco formie, jako wypowiedź samego Jezusa. Kpiny faryzeuszy są bardziej zrozumiałe, jeśli je odnieść do poprzednich słów Jezusa (16,1-9), które godzą w ich mentalność, łączącą chciwość i bogactwo z pobożnością. Odpowiedź Jezusa odkrywa ich obłudę i sięga do jej korzeni. Czynią się bowiem sami „sprawiedliwymi” (por. 18,9) na zewnątrz. Ludzi można wprowadzić w błąd i otumanić, ale nie Boga, który „zna ich serca”. Dla Boga podwójne oblicze, świadczące o wewnętrznej przewrotności i obłudzie, jest „obrzydliwością”. Bóg nazywa sprawiedliwymi pokornych i maluczkich, a nie tych, którzy szukają tylko samych siebie i własnej chwały oraz uznania u ludzi

<sup>15</sup> Powiedział im więc: «Wy udajecie sprawiedliwych wobec ludzi, Bóg jednak zna wasze serca. Albowiem to, co u ludzi jest wielkie, przed Bogiem jest obrzydliwością.

<sup>16</sup> Do czasów Jana było Prawo i prorocy. Od tego czasu zaś głoszona jest dobra nowina o królestwie Bożym i każdy gwałtem chce wejść do niego.

<sup>17</sup> Łatwiej jednak niebu i ziemi przeminać, niż przepaść jednej kresce z Prawa.

15 – Łk 18,9; Mt 6,1; 23,28

16 – Mt 11,12-13

17 – Mt 5,18

(por. Mt 6,1-18). Pierwsze błogosławieństwo w Kazaniu na Górze przeznaczone jest dla ubogich (Łk 6,20; Mt 5,3: „ubodzy w duchu”, tj. pokorni), a nie dla pysznych i żądnych sławy i bogactwa.

16-17 Mówiąc o Prawie i prorokach, Jezus wyraźnie odgranicza pierwszy etap historii zbawienia („aż po Jana”) – czas przygotowania i obietnic – od etapu drugiego. Teraz nadszedł czas królestwa Bożego, a więc czas realizacji obietnic w Jezusie i przez Niego. To On stoi u podstaw nowej epoki zbawienia (Łk 4,16-21). Głoszenie królestwa Bożego i jego realizacja (por. 4,4; 8,1; Dz 8,12) nie usuwa jednak Prawa jako normy moralnej. Porównanie z przemijalnością nieba i ziemi wzięte jest z ówczesnego poglądu na kosmos, jako coś stabilnego i trwałego. Jednakże Prawo jest czymś więcej, co także św. Paweł podkreślił w Rz, podważając jednak jego moc zbawczą. Z woli Bożej, zawartej w Prawie, ma ono moc trwałą, dopóki niebo i ziemia będą istnieć. Obecnie zostaje ono przez Jezusa dopełnione. Jezus objawia nam wolę Ojca, zgodną z Prawem, ale nie zniekształconą przez interpretację uczonych w Prawie i faryzeuszy. O prawdziwej interpretacji Prawa, pełnej i autentycznej, mówi przykład o „kresce” (charakterystycznej dla alfabetu hebrajskiego). Właśnie w dobrej nowinie o królestwie Ojca objawiona zostaje wola Boża. Równocześnie Ewangelia staje się apelem, a jej realizacja w życiu ludzkim wymaga wysiłku, co wyraża zwrot o potrzebie „gwałtu”, aby wejść do królestwa Bożego.



<sup>18</sup> Każdy, kto oddała swoją żonę, a pojmuje inną, popełnia cudzołóstwo, a kto oddaloną przez męża poślubia, też popełnia cudzołóstwo.

18 – Mt 5,32; 19,9

18 Zakaz rozwodów, związany z zakazem ponownego zawarcia małżeństwa, Łukasz znalazł w Mk 10,1-12, gdzie Jezus rozprawia się z faryzejską interpretacją małżeństwa, komentując właściwie odpowiedni tekst z Rdz 1,27; 2,24. Tekst z Q (por. Mt 5,32) Łukasz upodobił do wersji Markowej (10,11). Związek z poprzednimi wypowiedziami Jezusa jest podwójny. Z jednej strony Jezus nie znosi i nie zmienia tego, co Bóg postanowił odnośnie do małżeństwa, wskazując na wolę Bożą, tj. nakaz jednożeństwa, z drugiej zaś ujawnia, że era Mojżesza i proroków dobiegła końca, a Ewangelia królestwa Bożego domaga się całkowitego pełnienia woli Bożej. W wersji Łukaszowej, za Markiem, uwzględniona została tylko strona męża. Właściwie zostały tu poruszone dwie sprawy: nie wolno mężowi oddalić swojej żony ani pojąć innej. Jeśli w. 17 potraktujemy jako ogólną zasadę, na co zresztą pozwala jego treść, to w. 18 byłby jej zastosowaniem w konkretnym wypadku.

Dla mentalności ówczesnych ludzi, a zwłaszcza mężczyzn, nakaz jednożeństwa był na pewno radykalny. Znamy jednak podobne stanowcze postulaty Jezusa w innych sytuacjach życia ludzkiego, których jednak Łukasz nie zanotował. Wystarczy wskazać na nadużycie przysięgi (Mt 5,33-37), na sprawę odwetu (Mt 5,38-42) lub na miłość nieprzyjaciół (Mt 5,43-48). Łukasz widzi zarówno w chciwości, jak i w pożądaniu kobiet, egoizm mężczyzny (oczywiście dotyczy to także kobiet goniących za przygodami). Uczeń Jezusa musi się pozbyć egoizmu, a więc zaprzecić się samego siebie, by wejść „gwałtem” do królestwa Bożego.

**Bogacz i Łazarz: 16,19-31.** Piękny ten przykład przekazał nam tylko Łukasz. Stanowi on punkt kulminacyjny krytyki faryzejskiej przewrotności, która godziła chciwość i bogactwo z przekonaniem o własnej sprawiedliwości. Przypowieść składa się z dwóch części. Pierwsza (w. 19-26) porusza tematykę znaną także w tradycji żydowskiej i egipskiej – sprawiedliwej nagrody w zaświatach dla dobrych i pokrzywdzonych ludzi. Druga (w. 27-31) natomiast skie-

<sup>19</sup> Był pewien bogaty człowiek, który się ubierał w purpurę i bisior i codziennie urządzał wystawne uczyty.

<sup>20</sup> Był też żebrak, imieniem Łazarz, który leżał przy jego bramie, pokryty wrzodami.

<sup>21</sup> Pragnął się nasycić chociażby odpadkami ze stołu bogacza, lecz tylko psy przychodziły i lizaly jego wrzody.

<sup>22</sup> Gdy umarł żebrak, aniołowie zanieśli go na łono Abrahama. Umarł też bogacz i został pochowany.

<sup>23</sup> Będąc w otchłani i cierpiąc męki, podniósł oczy i ujrzał z daleka Abrahama, a na jego łonie Łazarza.

rowana jest przeciw zatwardziałości i niewierze, którym już nic nie pomoże, nawet gdyby ktoś powstał z martwych. Podczas gdy pierwszą część, wprowadzoną bezpośrednio przez prezentację sytuacji, która zostaje od w. 22 rozwinięta, cechuje styl narracji, druga część, także wprowadzona przez podanie sytuacji (w. 23), ma formę dialogu z trzema inwokacjami i trzema odpowiedziami (w. 24-26.27-29.30-31).

16-21 Osobami przedstawionymi kontrastowo, o których najpierw mowa, są bogacz i nędzarz. Charakterystyka pierwszego dotyczy jego ubioru oraz beztroskiego życia w radości i rozkoszy. Ubiór bogacza składał się z szat wierzchnich, utkanych z wełny, ozdobionych fenicką purpurą, oraz spodnich, szytych często z jedwabiu egipskiego. Biedak ma na imię Łazarz (*el-azar*), co znaczy: „Bóg pomaga” lub „pomoże” (por. Rdz 15,2; J 11). Rzeczywiście, tak też się stało, ale dopiero po śmierci. Za życia jednak leżał przed pałacem bogacza, pokryty wrzodami (Hi 2,7; 2 Krl 20,7), wyczekując jakichś odpadków ze stołu biesiadników. W bogatych domach wycierano ręce w trakcie posiłku w płaty chleba, zamiast w ręczniki. Te rzucono pod stół. Niestety, nikt nie zważał na Łazarza. Dobroczyncami okazały się psy. Na pewno nędzarzowi nieco ulżyło w cierpieniu po takim „zabiegu”. Już tu napotyamy na kontrastowe ujęcia zdobiące całą przypowieść. Można też werset o psach zrozumieć inaczej – że psy dokuczały żebrakowi, który nie był w stanie ich przepędzić. Wtedy jednak znika kontrast. Psy wówczas byłyby zwierzętami niepożądanymi, a nawet nieczystymi (por. EtHen 89,42n.47.49).

22-23 Zaczyna się nowa scena. Najpierw umiera żebrak i zostaje przyjęty do wspólnej biesiady z Abrahamem. Bogacz nim wzgardził

<sup>24</sup> Wtedy zawołał: „Ojcze Abrahamie, ulituj się nade mną i poślij Łazarza, aby umoczył koniec swego palca w wodzie i ochłodził mój język, gdyż strasznie cierpię w tym płomieniu”.

– Abraham zaś, który według tradycji żydowskiej był już u Boga (por. 13,29; Mt 8,11), przyjął. To przyjęcie zostaje opisane zwrotem znanym w ST (Rdz 15,15; 47,30; Pwt 31,16; Sdz 2,10). Jest tu także mowa o bezpośrednim „zanieśieniu przez aniołów” do nieba (por. także Łk 23,43). Czy Łukasz porusza tutaj naukę o indywidualnej i rychłej paruzji, jest raczej wątpliwe. Możliwe zaś jest, że motyw uczty Łazarza na łonie Abrahama (por. J 13,23) został dodany dla podkreślenia kontrastu. Teraz ucztuje Łazarz. Uczta bogacza skończyła się na ziemi. Jak wygląda pośmiertne bytowanie bogacza? Jest pełne cierpień i męczarni, o czym dowiadujemy się przez dialog prowadzony z Abrahamem.

24 Jako wierzący Żyd, bogacz woła pokornie do Abrahama jak do swego „Ojca” (por. 1,73; 3,8; 13,16; 19,9). Widocznie liczy na wysłuchanie. Prosi jednak o to, by Łazarz mógł pośredniczyć. Przywołanie osoby, którą bogacz gardził, należy zapewne do zamysłu literackiego i potęguje napięcie wywołane już wcześniej przez powtarzające się kontrasty. Treść prośby, kropla wody, ma wskazać na ogrom cierpień. Oczywiście, nie można na podstawie tego tekstu wyprowadzać wniosku o niekończącym się cierpieniu w piekle. Przypowieść pragnie nas pouczyć, jakie mogą być skutki życia ziemskiego bez Boga. Bogacz nie walczył przeciw Bogu ani nie krzywdził biednego, ale żył tylko dla siebie. Jeden i drugi umiera, w tym więc obie postacie są do siebie podobne. Okazuje się jednak, że śmierć jest tylko kresem życia na ziemi. Życie jako takie, dane nam przez Boga, nie kończy się śmiercią. W zaświatach jednak inaczej się ocenia życie ziemskie niż na ziemi. Tekst prezentuje nam ówczesne przekonanie o życiu pozagrobowym. Ci w Szeolu z daleka mogą spojrzeć w miejsce szczęśliwości. Tam też bogacz ujrzal Abrahama i Łazarza. Ten ostatni doznał wyjątkowego przywileju przebywania w pobliżu praojca Izraela. Przypomina się scena z Ostatniej Wieczerzy o uczniu umiłowanym, który „spoczywał” na piersi Jezusa (J 12,23).

<sup>25</sup> Na to rzekł Abraham: „Synu, przypomnij sobie, że ty otrzymałeś swoje dobro za życia, a Łazarz zło.

<sup>26</sup> Poza tym między nami a wami rozciąga się wielka przepaść, aby ci, którzy by nawet chcieli stąd do was się dostać, nie mogli, ani ci stamtąd do nas”.

<sup>27</sup> Wtedy błagał: „Proszę cię więc, ojczy, abys go posłał do domu mego ojca.

<sup>28</sup> Mam jeszcze pięciu braci – niech ich upomni, aby i oni nie dostali się na to miejsce męki”.

<sup>29</sup> Abraham tak odpowiedział: „Mają Mojżesza i proroków, niech ich słuchają”.

25 – Łk 6,24-25

29 – Łk 24,27.46

25-26 Odpowiedź Abrahama składa się z dwóch części. Pierwsza dotyczy przeszłości i terażniejszości. Przeszłość należała do bogacza. Abraham nazywa go synem i wyjaśnia mu, dlaczego obecnie musi cierpieć. O Łazarzu mówi krótko w formie zaprzeczenia i kontrastu – że po śmierci jest inaczej.

Stan bogacza jest rozpaczliwy (por. 8,24 n.), Łazarz zaś doznaje pociechy (por. 6,20b.21.24b). Pocieszenie jest tu także rozumiane jako nagroda za cierpienia doznane za życia. W drugim zdaniu Abraham wyjaśnia, dlaczego bogaczowi nie można pomóc. Pomiędzy błogosławionymi a potępionymi istnieje głęboka przepaść (*chasma mega*). Nie jest to więc różnica stopnia, bo taką można by ostatecznie przewyciężyć, lecz różnica istotna.

27-29 Wiersz 27 rozpoczyna drugą część przypowieści, z prośbą bogacza o ostrzeżenie jego pięciu braci przed podobnym sposobem życia, jaki on prowadził. Wprawdzie ostrzeżenie dotyczy bezpośrednio przyjscia do miejsca męki, można się jednak domyślić, za co czeka ich taka kara. Odpowiedź Abrahama jest wezwaniem do przestrzegania tego, co zostało napisane w Prawie (Mojżesza) i czego nauczali prorocy. Abraham bowiem nie zostawił pouczeń, lecz wyjątkowy przykład wiary i ufności, dlatego też nazywa się go ojcem narodu wybranego. Miarodajne dla osiągnięcia szczęścia wiecznego jest więc przestrzeganie Prawa i słuchanie proroków (w. 29. por. 10,26-28; 18,20-23).

<sup>30</sup> On na to: „O nie, ojczy Abrahamie, ale jeśli ktoś z umarłych u nich się zjawi, to się nawrócą”.

<sup>31</sup> Wtedy rzekł: „Jeżeli ani Mojżesza, ani proroków nie chcą słuchać, to choćby nawet ktoś powstał z umarłych, nie uwierzą”».

31 – Łk 24,27; J 5,46-47

**30-31** Bogacz jednak zna swoich braci. Tekst nie mówi, czy ich ojciec już nie żyje, i dlatego robią, co chcą, ani też czy mieszkali razem z bogaczem, który był najstarszym bratem, lecz o ich zatwardziałości, z której nie mógłby ich uleczyć nawet głęboki wstrząs. Końcowy, 31 wiersz kończy przypowieść stwierdzeniem Abrahama o wiarygodności słowa Bożego zawartego w Piśmie. Jeśli to nie wystarczy, to już nic ich nie nawróci z niedowiarstwa i zatwardziałości serc. Można śmiało przypuszczać, że Łukasz myśli tu także o niedowiarstwie Żydów, którzy już za życia odrzucili Jezusa, a większość z nich nie uwierzyła również w Jego chwalebne zmartwychwstanie po okrutnej męce i śmierci krzyżowej. Wystarczy tu wspomnieć o wątpliwościach w tej sprawie niedowiarków w Koryncie, dla których św. Paweł przeznaczył cały zwarty traktat eschatologiczny (1 Kor 15).

Nie bez powodu Ewangelię Łukasza określa się jako Ewangelię ubogich lub o ubóstwie. Przymiotnik „ubogi” (*ptōchos*) występuje w niej 10 razy (w Mk i Mt łącznie tylekroć). Przymiotnik „bogaty” (*plousios*), „bogactwo” lub „być bogatym” – aż 14 razy (w Mt i Mk łącznie 3 razy), a synonim *hyparchonta* – „majątek” (własność) – 8 razy (nadto w Dz 4,32), w Mt 3 zaś razy. Sama więc statystyka przemawia za tym, że Łukasz głosi wyraźną katechezę ubóstwa. Sięga ona przecież samego Jezusa, który w przywiązaniu do dóbr tego świata (16,13; 18,24n.) widział niebezpieczeństwo oderwania się od spraw Bożych, związanego z brakiem wiary w opatrność i dobroć Ojca niebieskiego (6,37n.; 11,3; 12,13n.22-31). Przykład Łazarza nie tylko ma pocieszyć ubogich i umocnić ich nadzieję na nagrodę w niebie, lecz także pokazać, jak bogactwo zaślepia i nie pozwala zauważyć nędzy drugiego człowieka, jak dobrobyt może spowodować znieczulicę na biedę i cierpienie. Przypowieść o bogaczu i Łaza-

**17**<sup>1</sup> Rzekł do swoich uczniów: «Niepodobna, by nie przyszły zgorzenia, lecz biada temu, przez którego przychodzą.

<sup>2</sup> Lepiej byłoby dla takiego, gdyby kamień młyński zawieszono mu do szyi i wrzucono w morze, niżby zgorzył jednego z tych małych.

1 – Mt 18,6-7; Mk 9,42

rzeczy dotyczy więc nie tylko sfery wertykalnej: mojej relacji do Boga, ale także sfery horyzontalnej – mojej relacji do drugiego człowieka, zwłaszcza cierpiącego i biednego.

#### ZAKOŃCZENIE DRUGIEGO OPISU DROGI JEZUSA DO JEROZOLIMY: 17,1-10

W zakończeniu drugiego opisu podróży Jezusa do Jerozolimy (17,1-10) znajdują się słowa przeznaczone dla uczniów, na co wskazuje krótkie wprowadzenie (w. 1a). Całość można podzielić na cztery jednostki tematyczne. Pierwsza część poświęcona jest sprawie zgorzenia w gminie kościelnej (w. 1-2), druga – obowiązkowi przebaczenia (w. 3-4). Punkt ciężkości katechezy zdaje się jednak spoczywać na wierze (w. 5-6) oraz na służbie apostołów (w. 7-10). Początek w. 5 stanowi jakby cezurę, gdyż nie uczniowie już są adresatami słów Jezusa, ale apostołowie, którzy proszą Pana o pomnożenie wiary. Ci bowiem, którzy stoją na czele gminy kościelnej, nie będą w stanie wykonywać swoich służebnych obowiązków bez mocnej wiary. Słowa o zgorzeniu i przebaczeniu znajdowały się także, jako podwójne logia, w tej samej kolejności w źródle Q. Mateusz poszerzył ujęcie Q (Mt 18,6) na podstawie Mk 9,42 i je przestawił, a więc Mt 18,6 = Łk 17,1b. Pozostałe logia Mateusz wyjął z porządku Q i przestawił na inne miejsca (Mt 18,6-7.15.21-22). Choć 17,2 wykazuje podobieństwa z Mk 9,42, wydaje się jednak, że głównym tekstem było źródło Q.

**Sprawa zgorzenia: 17,1-2 (Mt 18,6-7; Mk 9,42).** Nie po raz pierwszy Łukasz wprowadza słowa Jezusa znamionym zwrotem: „Rzekł do swoich uczniów” (9,14; 12,22; 17,22) lub podobnym (6,9; 7,50; 9,13; 50.59.62; 15,3; 18,9; 20,41; 22,52; 24,44). Ewangelista

<sup>3</sup> Uważajcie na siebie. Jeśliby zgrzeszył twój brat, upomnij go, gdy zaś żałuje, przebacz mu.

<sup>4</sup> Nawet gdyby siedem razy na dzień zgrzeszył przeciwko tobie i siedmiokroć zwrócił się do ciebie, mówiąc: „Żałuję tego”, przebacz mu».

3 – Mt 18,5.21-22

myśli naturalnie także o chrześcijanach gminy kościelnej, do której skierował swoje „pierwsze słowo”. Zgorszenie, o którym tu mowa ogólnie, ma jednak osobową przyczynę – gorszyciela. Do niego to skierowane jest owo „biada”, a więc do każdego, który sieje zgorszenie. Bierze on na siebie straszną odpowiedzialność. Wprawdzie Łukasz warunkowo mówi o karze, która może spotkać gorszyciela, lecz z wypowiedzianego „biada” wynika, że takowa grozi każdemu gorszycielowi. Przedstawienie zapowiedzianej kary zmierza do wyłączenia kogoś takiego ze wspólnoty kościelnej. Lepiej, żeby zniknął spośród społeczności wiernych, tak jak człowiek, który utonął, niżby przez zgorszenie (szczególnie maluczkich) siał w gminie moralne spustoszenie.

**Obowiązek przebaczenia: 17,3-4 (Mt 18, 15.21-22).** Upomnienie: „uważajcie na siebie” zakłada możliwość, a nawet fakt pewnych przestępstw w gminie kościelnej. Upomnienia zawarte w w. 3-4 stanowią równocześnie pouczenie, jak należy postąpić, gdy coś takiego zajdzie. Podczas gdy Mt 18,15 mówi o „upomnieniu braterskim” (*correctio fraterna*) w cztery oczy, wersja Łukaszowa mówi o obowiązku upomnienia. Skuteczność upomnienia ujawnia się w żalu za grzechy. Wtedy upomnieniu powinno towarzyszyć przebaczenie. Licząc się z ludzką słabością i z powtórzeniem upadków, podając symboliczną cyfrę siedem, Jezus ma na myśli stałą gotowość do przebaczenia. W w. 4 nie ma już mowy o upomnieniu. Na jego miejsce wchodzi żal. Kto żałuje za grzechy, ten nie potrzebuje upomnienia, skoro sam doszedł do uznania swojej winy, a prosząc brata o przebaczenie, pragnie uporządkować swoje życie w gronie uczniów, czyli w społeczności gminy kościelnej. Mt 18,21 n. wprowadza pytanie Piotra o częstotliwość przebaczenia. Tu pada jeszcze większa cyfra, mianowicie 70 lub 77 razy (por. Rdz 4,24). Nie ma istotnej różnicy pomiędzy wersją Łukasza i Mateusza, gdyż w pierwszym wypadku

<sup>5</sup> Apostołowie prosili Pana: «Przymnóż nam wiary».

<sup>6</sup> Pan zaś powiedział: «Gdybyście mieli wiarę jak ziarenko gorzycy i rzekli do tej morwy: „Wyjdź z korzeniami i przesadź się w morze”, usłuchałaby was.

6 – Mt 17,20; 21,21; Mk 11,23

siedmiokrotne przebaczenie dotyczy jednego dnia (por. Ps 115,164). W Mt zaś brak zaakcentowania procesu nawrócenia, tj. od uznania swojej winy przez żal z postanowieniem poprawy, wyrażonym w akcie zwrócenia się do brata o przebaczenie.

**Potęga wiary: 17,5-6 (Mt 17,20; 21,21-22).** Metaforę o wierze przyrównanej do ziarenka gorzycy znajdujemy także w Mt 17,19 w nieco innej wersji. Zarówno Łk, jak i Mt mają do niej swoje własne wprowadzenie. W Mt 17,19-20 uczniowie dziwią się, dlaczego nie potrafili wypędzić demona z opętanego człowieka (por. Mk 9,28). W Mt (w. 20a) odpowiedź Jezusa brzmi: „Z powodu małej wiary waszej”. W Łk (w. 5) apostołowie zwracają się do Jezusa jako „Pana” o pomnożenie ich wiary.

5-6 Nawiązanie do poprzednich wierszy byłoby uzasadnione trudnością przyjęcia nauki Jezusa o przebaczeniu bratu. Żeby wprowadzić w czyn naukę Jezusa, potrzebna jest silna wiara. O nią właśnie proszą apostołowie. Odpowiedź Jezusa, dodana przez Łukasza – na co wskazuje ulubiony przez niego czasownik *prostithēmi* (w Mt występuje 2 razy, w Mk 1 raz, w Łk siedem razy, w Dz 6 razy) oraz nazwa „apostoł” dla uczniów i tytuł *kyrios* – jest pełna optymizmu. Wskazuje na to metafora o ziarnku gorzycznym, obrazującym minimum wiary. Nawet taka wiara może przesadzić morwę, która zapuszcza korzenie głęboko w ziemię. Jeszcze głębsze korzenie zapuszcza odmiana morwy, mianowicie morwowy figowiec. Być może, pierwotnie o nim była mowa. Z jednego przykładu Jezus przechodzi do drugiego, by wskazać, że wiara może zmienić prawa natury, skoro drzewo będzie rosło nie w ziemi, ale w morzu. W tekście paralelnym w Mt wiara przenosi góry (por. także Mt 21,21; par. Mk 11,23). Przymuszczalnie wersja ta jest wtórna. Jest bowiem mało prawdopodobne, by Jezus różnie odpowiadał w tej samej sytuacji opisanej przez Łk i Mt. Nadto obraz „przesadzenia” występuje także w ST w Jr 1,10.



<sup>7</sup> Kto z was, mając sługę pracującego przy orce lub na pastwisku, powie mu, gdy wrócił z pola: „Chodź zaraz i zsiądź do stołu”?

<sup>8</sup> Czy nie mu powie raczej: „Przygotuj mi wieczerzę, przepasz się i obsłuż mnie, aż zjem i wypiję. Potem ty będziesz jadł i pił”?

7 - J 13,4-5

Śledząc motyw wiary występujący w Łk, można stwierdzić, że powinna ona towarzyszyć wierzącemu przez całe życie, stać się po prostu jego immanentną własnością. Świadczy o tym pytanie Jezusa związane z Jego drugim przyjściem: „Czy jednak Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie?” (Łk 18,8). Stąd to po wniebowstąpieniu Jezusa ma rozbrzmiewać w Kościele prośba o „pomnożenie wiary”.

Kościół zaś ma obowiązek uczynić wszystko, aby wierni mogli ją realizować i przygotować się na paruzję Chrystusa. Wynika to ze słów Jezusa skierowanych do Piotra: „utwierdzaj braci twoich w wierze” (Łk 22,32).

**Przypowieść o nieużytecznym słudze: 17,7-10.** Przypowieść tę zna tylko Łukasz. Skierowana jest ona przeciwko mentalności faryzejskiej o należytym zapłacie, gdy się wypełni swoje obowiązki, zmuszającej w ten sposób Boga do czynu, który Go w sumie zniewala. Krytyka takiego myślenia w kołach żydowskich była jednak sporadyczna. Jezus, głoszący prawo miłości i wolności Boga w Jego działaniu, widzi tę sprawę inaczej. Stąd też przypowieść można śmiało przypisać samemu Jezusowi. Celem przypowieści jest nauka o wolnym działaniu Boga, który może postępować, jak zechce, nie godzi więc ona w obraz Boga pełnego dobroci i miłosierdzia. Wskazuje na to przypowieść o robotnikach w winnicy, którzy o różnej porze przyszli do pracy, lecz każdy z nich otrzymał równą zapłatę.

7-8 Podobnie jak inne przypowieści, również w naszej występuje powtarzający się zwrot: „Kto z was” (Łk 11,5.11; 12,25; 14,28; 15,4). Każdy z tych dwu wierszy jest pytaniem. Pierwsze sugeruje negatywną odpowiedź, drugie pozytywną. Pytania odzwierciedlają ówczesny stosunek pana do sługi.

<sup>9</sup> Czy dziękuję słudze, że uczynił to, co mu polecono?

<sup>10</sup> Tak i wy, nawet gdy wykonacie wszystko to, co wam zlecono, mówcie: „Sługami nieużytecznymi jesteśmy. Wykonaliśmy to, co powinniśmy wykonać”».

10 – Hi 22,3; 35,7; Syr 10,26

9 Także trzecie pytanie znajdujące się w w. 9 sugeruje odpowiedź zdecydowanie negatywną. Sługa spełnia swój obowiązek. Trzeba dodać, że w przypowieści chodzi z pewnością o niewolnika.

10 Z tych pytań wynika konkluzyjny morał dla uczniów Jezusa, zmierzający do prawdy religijnej. Nie wystarczy tylko uczynić wszystko, co Pan zlecił, lecz nadto trzeba z pokorą wyznać, że jest się sługą niepotrzebnym, gdyż i tak można przetłumaczyć przymiotnik *achreioi*. Wprawdzie o Bogu jako zleceniodawcy (*diatassō*: 16 razy w NT, z tego 9 w Łk) nie mówi się tu wyraźnie, ale Jezus właśnie Boga ma na myśli.

Profilacja tej przypowieści dokonana przez Łukasza (apostołowie – *Kyrios*), łącznie z poprzednimi partiami o wierze, zmierza do podkreślenia jej społecznego znaczenia we wspólnotach kościelnych. Wiara i służba są podstawowymi nośnikami życia chrześcijańskiego. Bez wiary nie ma zrozumienia dla drugiego, a bez pokory i postawy służebnej nie ma też autentycznej wiary. Dotyczy to szczególnie tych, którym powierzono opiekę nad gminą kościelną (Dz 20,28), łącznie z misjonarzami (por. Łk 9,62), zakładającymi nowe społeczności wiernych. W pierwszym wypadku dochodzi do głosu motyw sługi-pasterza, w drugim zaś motyw sługi „przykładającego rękę do pługa”.

### TRZECI ETAP DROGI JEZUSA DO JEROZOLIMY: 17,11–19,27

Jak już poprzednio zaznaczono, większa część podróży Jezusa do Jerozolimy (9,51–19,27) składa się z *Sondergut*, które Łukasz włączył pomiędzy Mk 9,50 i Mk 10,13. Również historia o wdzięcznym Samarytaninie nie jest znana innym ewangelistom. Stoi ona na początku trzeciego etapu drogi Jezusa do stolicy judaizmu. Etap ten poświęcony jest w zasadzie dwóm tematom. Kontynuowany jest wą-

<sup>11</sup> Będąc w drodze do Jerozolimy, przechodził między Samarią i Galileą.

<sup>12</sup> Gdy wchodził do pewnej wioski, dziesięciu trędowatych mężczyzn wyszło naprzeciw Niego. Stanęli z daleka

<sup>13</sup> i głośno zawołali: «Jezusie! Nauczycielu! Ulituj się nad nami!».

<sup>14</sup> Gdy ich ujrzał, rzekł do nich: «Idźcie i pokażcie się kapłanom». A gdy szli, zostali oczyszczeni.

11 – J 4,9

12 – Kpł 13,45-46

14 – Kpł 14,1-32; Mt 8,4; Mk 1,44

tek pouczenia uczniów, szczególnie na temat tego wszystkiego, co ma się wydarzyć w przyszłości.

**Wdzięczny Samarytanin: 17,11-19.** Wprowadzenie do tego opowiadania, mającego charakter biograficznego apoteogmatu, pochodzi od Łukasza. Być może, także wątek wiary, występujący na końcu perykopy (w. 19), jest wtórny i kontynuuje wcześniejsze myśli na ten temat. Wiary, która łączy się z cudownym uzdrowieniem, należy strzec aż do paruzji, na co także Jezus pośrednio wskazał (17,5-8). Puenta narracji jednak nie dotyczy cudownego uzdrowienia, lecz zachowania się w obliczu cudu Samarytanina i innych dziesięciu uzdrowionych, stanowiących kontrastowy przykład niewdzięczności wobec Jezusa uzdrowiciela. Podobieństwo motywacyjne uzdrowienia z trądu z Mk 1,40-45 wskazywałoby na redakcję przed-Łukaszową, na którą mogło wpłynąć opowiadanie z 2 Krl 5,1-19 (LXX) o uzdrowieniu Naamana, także kończące się aktem dziękczynnym uzdrowionego. Rozkaz Jezusa, by ukazać się kapłanowi, zawarty także w Mk 1,44, mógł służyć za podkład kontrastowego ujęcia całości w opowiadaniu Łukasza.

11 Już po raz trzeci ewangelista przypomina czytelnikowi, że Jezus znajduje się w drodze do Jerozolimy. W 9,51 była mowa o postanowieniu, w 13,22 o tym, że jest w drodze, idąc „przez miasta i wieś”, w tym zaś tekście zmierza, poprzez (*dia meson*) Samarię i Galileę, do Jerozolimy. Samaria ma (nieuzasadnione) pierwszeństwo przed Galileą, być może ze względu na uzdrowienie Samarytanina.

12-14 Opis uzdrowienia dziesięciu trędowatych zgadza się z przepisami Prawa. Według Kpł 13,45 n. nie wolno im było zbliżać

<sup>15</sup> Jeden z nich, widząc, że został uzdrowiony, wrócił i chwalił głośno Boga.

<sup>16</sup> Upadł na twarz u Jego stóp i dziękował Mu. A był to Samarytanin.

<sup>17</sup> Wtedy Jezus zapytał: «Czyż nie dziesięciu zostało oczyszczonych? Gdzie więc jest dziewięciu?»

<sup>18</sup> Czyż nikt więcej nie wrócił, by oddać Bogu chwałę, tylko ten cudzoziemiec?».

się do ludzi ani wchodzić do osiedli. Stąd to, wołając z daleka, proszą przechodzącego Jezusa o uzdrowienie. Nazywają Jezusa *epistata* (mistrz, nauczyciel), podobnie jak w Łk 5,5; 8,24.45; 9,33.49. Z liczby 10 nie można wysnuwać wniosków natury typologicznej, które by przekreślały faktyczność takiego opisanego wydarzenia. Po wołaniu o „ulitowanie się” nie następuje słowo uzdrawiające ze strony Jezusa, lecz polecenie „ukazania się kapłanom” (por. Kpł 13,19; 14,2). Polecenie Jezusa wymaga zawierzenia (por. 1 Sm 5,10). Owszem, Jezus uzdrawia, ale wymaga spełnienia pewnych warunków. Spełniając je, trędowaci zostali uzdrowieni (w. 14b).

15-17 W tej części narracja dochodzi do prezentacji jej właściwej celowości. Tylko jeden z uzdrowionych wraca, chwając „głośno Boga” (por. Łk 5,25.26; 7,16; 13,13; 18,43). Wielbi Boga, ale pokłon oddaje Jezusowi. Czy należy w tej proskinezie upatrywać wyznanie bóstwa Jezusa, skoro następuje bezpośrednio po uwielbieniu Boga i nie wynika bezpośrednio z tekstu? Jakkolwiek tylko marginesowo zostaje wzmiankowane, że tym człowiekiem był Samarytanin, to jednak na tym stwierdzeniu zbudowana została logika pytań Jezusa (w. 17).

17-18 Pytania Jezusa dotyczą dwu spraw. Pierwsza to pewność, że cała dziesiątka, która prosiła o litość, została w drodze do kapłanów uzdrowiona. Cud więc dokonał się w drodze. Tekst już nie mówi o tym, czy uzdrowieni doszli do kapłanów, czy też nie, lecz o tym, że tylko jeden z nich zrozumiał, iż za dobroć Jezusa Uzdrowiciela trzeba Mu co najmniej podziękować. W drugim pytaniu zawiera się także nauka. Podobnie jak Samarytanin powinni byli postąpić także wszyscy inni uzdrowieni.

<sup>19</sup> Do niego zaś rzekł: «Wstań i idź. Wiara twoja cię uzdrowiła».

<sup>20</sup> Zapytany przez faryzeuszów, kiedy przyjdzie królestwo Boże, dał im taką odpowiedź: «Królestwo Boże przyjdzie niedostrzegalnie.

19 Po pytaniach następuje deklaracja Jezusa, dotycząca już tylko Samarytanina. Padają tu aż trzy ważne słowa. Pierwsze nawiązuje do proskinezy, świadczącej o wierze Samarytanina. Jezus ją zaakceptował i pozwolił mu się podnieść, by mógł kroczyć dalej jako wierzący w Chrystusa. Być może, trzeba to pójście po uzdrowienie widzieć w łączności z drogą Jezusa do Jerozolimy i ujrzeć tu zachętę do pójścia za Nim, skierowaną nie tylko do uczniów. Pewne jest, że ewangelista pragnie nam w w. 19 powiedzieć, że wiara przynosi ocalenie (por. 7,50; 8,48).

Narracja ta może zachęcić do powrotu tych, którzy stali się dla Kościoła obcy z własnej winy lub w sposób niezawiniony, albo też z winy reprezentantów i członków Kościoła. Samarytanin, uzdrowiony w drodze, wrócił do Jezusa, który go uzdrowił. Obcy zawstydzta tych, do których należało „Prawo i obietnice”.

**Pouczenie o czasach ostatecznych: 17,20-37 (Mt 24,26-28.37-41; 10,39).** W tej narracji o czasach ostatecznych uwaga skupiona jest wokół dwu zasadniczych tematów. Pierwszy to nadejście królestwa Bożego (17,20-21), drugi – paruzja Syna Człowieczego (17,22-37). Ze względu na pewne podobieństwo do Mk 13 = Łk 21,5-37, czyli tzw. wielkiej apokalipsy, a także do Mt 24,23; 20,18; 24,17; 10,39; 24,40n.; 24,28, pochodzących z Q, nasz tekst określa się jako „małą apokalipsę”. Niektórzy komentatorzy poszerzają ją aż do 18,8, ze względu na tytuł Syna Człowieczego.

**Nadejście królestwa Bożego: 17,20-21.** Pierwsza część „małej apokalipsy” zawiera podwójną odpowiedź Jezusa na pytanie postawione przez faryzeuszy o nadejście królestwa Bożego. Wprawdzie idea ta znana jest w ST, niemniej jednak mówi się o nim, podkreślając, czym ono jest, albo się go oczekuje. Nieznane jednak jest połączenie obu motywów, jak to ma miejsce w naszym wypadku.

20-21 Wprowadzenie do odpowiedzi Jezusa, czyli pytanie faryzeuszy, pochodzi od Łukasza. Znaczy to, że w źródle, z którego korzystał ewangelista, nie było jeszcze dwóch adresatów: uczniów i fa-

<sup>21</sup> Nie będą więc mówić: „Ono jest tutaj” albo: „Tam”. Królestwo Boże bowiem jest wśród was».

21 – Łk 11,29; Mt 3,2

ryzeuszy, a całość odnosiła się – jako pouczenie – do uczniów, jak na to wskazuje w. 22a, rozpoczynający drugi temat eschatologiczny. Pytanie dotyczy czasu nadejścia królestwa Bożego. Widocznie przeciwnicy Jezusa coś na ten temat mówili. Można więc suponować, że Jezus prostuje ich poglądy. Pierwsza odpowiedź dotyczy czasu. Nie będzie znaków zewnętrznych, które by na to wskazywały. Rzeczownik *paratērēsis* (obserwacja) wzięty jest z astrologii. Przywiązywano wówczas wielką wagę do konstelacji gwiazd. Druga odpowiedź Jezusa dotyczy przestrzeni, w której można by zamknąć królestwo Boże: „tu” czy „tam”. Uzasadnienie odpowiedzi Jezusa tkwi w końcowym zdaniu (w. 21b). Królestwo Boże bowiem jest *entos hymōn* – „wśród was”. Na ogół Łukasz używa innego zwrotu, by wyrazić myśl o byciu wśród osób (2,48; 22,27.55; 24,36), rzeczy (8,7), zwierząt (10,3) czy osiedli (21,21), mianowicie *en mesō*. *Entos* częściej używane jest poza biblijną greką i ma znaczenie skuteczności tego, co jest w czymś „wnętrzu”, tak że może nim zawładnąć. Takie rozumienie zgadza się z właściwością królestwa Bożego, barwnie określoną zwłaszcza w przypowieściach Jezusa. To nie człowiek bierze we władanie królestwo Boże i dlatego nie może go zamknąć w ludzkich kategoriach czasu i miejsca, lecz odwrotnie – to ono obejmuje człowieka, pod warunkiem, że człowiek przyjmie Jezusa. W Nim przecież królestwo Boże jest obecne (por. 11,20; 17,11-19).

Nie możemy wprawdzie powiedzieć, czy Łukasz te dwa znamienne wiersze znalazł w Q, gdyż nie zna ich Mt, czy też w innym źródle i włączył je przed mowę o przyjściu Syna Człowieczego. Możemy jednak śmiało twierdzić, że odzwierciedlają one mowy Jezusa o królestwie Bożym. I nas również poucza Jezus, byśmy nie odkładali zbawczej rzeczywistości, jaką jest królestwo Boże, na dalszy plan, lecz zaczęli już dziś realizować przykazania Jezusa zawarte w Jego orędziu ewangelicznym.

**Dzień Syna Człowieczego: 17,22-37.** Oprócz różnych elementów eschatologicznych i ich podmiotów (królestwo Boże – Syn Człowieczy) na związek pomiędzy pouczeniem poprzednim a obecnym

<sup>22</sup> Do uczniów zaś rzekł: «Nadejdzie czas, kiedy zapragniecie ujrzeć choćby jeden dzień Syna Człowieczego, a nie ujrzycie.

<sup>23</sup> Będą wam mówili: „Oto tam” albo: „Oto tu”. Nie idźcie tam jednak i nie szukajcie.

23 – Mt 24,21.26-27; Mk 13,21

wskazują hasła „przyjść” i „oto tam”. Składa się ono z różnych form literackich, takich jak prorocтва apokaliptyczne, zapowiedzi męki Jezusa, ostrzeżenia oparte na wzorach biblijnych oraz przysłowia. Motyw zapowiedzi przyjścia Syna Człowieczego łączy je w pewną całość tematyczną, pozwalającą na określenie ich jako apokalipsy. Ponieważ w 21,5-36 temat przyjścia Syna Człowieczego zostaje bardziej rozwinięty na podstawie Mk 13, nasz tekst jest „małą apokalipsą”, bardziej opartą na pojedynczych logiach z Q. Łukasz opracował je z myślą o swoich czytelnikach, przekładając akcenty „rychłej paruzji” na stałą gotowość ucznia na przyjęcie Jezusa. Chcąc odpowiedzieć na trudne pytanie, jak dalece Łukasz przetworzył autentyczne słowa Jezusa, trzeba mieć na względzie to, co na pewno jest wspólne nauce Jezusa i naszego tekstu. Jest to brak podania przez Jezusa jakiegokolwiek terminu paruzji oraz nawoływanie do stałej gotowości.

22-23 Poprzednio to faryzeusze pytali Jezusa o nadejście królestwa Bożego (w. 20a). Obecnie nikt nie pyta, a Jezus zwraca się bezpośrednio do uczniów. Jezus mówi o takim czasie, kiedy uczniowie zapragną „ujrzeć” choćby jeden dzień Syna Człowieczego, ale nie będzie im to dane. Według Łukasza wszakże nadejdą dni pokus i próby w czasach Kościoła (por. 18,7 n.). Te czasy jednak nie są znakami nadejścia królestwa Bożego (w. 20b) ani przyjścia Syna Człowieczego (w. 22b). Łukasz mówi o „dniach”, czyli w lm., analogicznie do w. 26 i 28, gdzie nawiązuje do dni Noego i Lota. Czas zbawczy Łukasz pojmuje linearnie, jako ciąg wydarzeń, który rozpoczął się podróżą do Jerozolimy (por. 9,51), a osiągnie dopełnienie w paruzji. Czasy udręki jednak jeszcze nie wskazują na nadejście paruzji. Jeśli gmina kościelna, do której Łukasz pisze, tak myśli, to jest w błędzie. Należy wszakże nie ustawiać w modlitwie (18,1.8b), gdyż czas doświadczeń może wprowadzić w błąd i można wówczas ulec pokusom. Tę myśl wyraża barwnie zwrot mający zastosowanie już w poprzedniej narra-

<sup>24</sup> Albowiem jak błyskawica rozjaśnia niebo od jednej strony aż po drugą, tak będzie z Synem Człowieczym.

<sup>25</sup> Najpierw jednak musi On wiele wycierpieć i być odrzucony przez to pokolenie.

<sup>26</sup> Jak było za dni Noego, tak będzie za dni Syna Człowieczego.

<sup>27</sup> Jedli, pili, żenili się i za mąż wychodziły, aż do dnia, w którym Noe wszedł do arki. Nastąpił potop i wytracił wszystkich.

<sup>28</sup> Podobnie też było w czasach Lota: Jedli, pili, kupowali, sprzedawali, sadzili, budowali.

26 – Mt 24,37-39

28 – Rdz 19,1-29

cji: „oto tam” – „oto tu” (w. 23). Nie wolno dawać posłuchu takim mylnym i kuszącym informacjom.

24-25 Niewiadomy termin paruzji nie powinien jednak usypiać czujności wiernych. Metafora o błyskawicy mówi o zaskoczeniu, ale także o powszechności kosmicznej owego wydarzenia. Tak jak błyskawica jest widoczna, tak też dzień paruzji. Nie trzeba więc będzie gonić tu czy tam, by spotkać Syna Człowieczego. Pomiędzy w. 24 a 26 Łukasz włącza zapowiedź Jego męki, o której już wcześniej mówił (9,22) za Mk 8,31. Można to podwójnie tłumaczyć. Jest to wtęt służący ideologii tzw. opóźnionej paruzji (*Parusieverzögerung*), w tym znaczeniu, że poprzedzą ją wydarzenia paschalne. Bardziej jednak prawdopodobne jest, że do całości historii zbawienia, uwieńczonej paruzją, należy jej poprzednie dopełnienie, dotyczące naszego zbawienia, które się dokonało w misterium pasyjnym. Dla uczniów Jezusa, czyli dla gminy kościelnej wyczekującej drugiego przyjścia Jezusa, jest to pouczenie o właściwym traktowaniu udręczeń, które należą do całości życia chrześcijańskiego, ale nie są jeszcze namacalnymi znakami bliskiej paruzji (por. 24,26.46; Dz 14,22).

26-30 Opowiadania o Noem i przewrotnym pokoleniu jego czasów (Rdz 6-9; por. 1 P 3,20; 2 P 2,5) oraz o Locie, związanym z tragicznym końcem Sodomy (Pwt 32,32 n.; Iz 1,10; Jr 23,14; Lm 4,6; Ez 16,45-59; 2 P 2,6 n.; Jud 7) służą tu jako ostrzeżenie dla wszystkich, którzy – podobnie jak ludzie owych czasów – myślą tyl-



<sup>29</sup> W tym dniu jednak, w którym Lot wyszedł z Sodomy, spadł z nieba deszcz ognia z siarką i wygubił wszystkich.

<sup>30</sup> Tak samo będzie w dniu, w którym objawi się Syn Człowieczy.

<sup>31</sup> Jeśli kto w owym dniu znajdzie się na dachu, a jego rzeczy w mieszkaniu, niech nie schodzi, by je zabrać. Kto zaś znajdzie się na polu, niech stamtąd nie wraca.

<sup>32</sup> Przypomnijcie sobie żonę Lota.

<sup>33</sup> Kto będzie usiłował zachować swoje życie, utraci je, a kto by je utracił, odzyska je.

<sup>34</sup> Powiadam wam: owej nocy dwóch będzie na jednym łożu, jeden będzie zabrany, a drugi pozostawiony.

<sup>35</sup> Dwie będą mleć razem. Jedna będzie zabrana, a druga pozostawiona.

<sup>36</sup> Dwóch będzie na roli, jeden będzie zabrany, a drugi pozostawiony».

31 – Łk 21,21; Mt 24,17-18; Mk 13,15-16

32 – Rdz 19,26

33 – Łk 9,24; Mt 19,39; J 12,25

34 – Mt 24,40-41

ko o sobie i o sprawach przyziemnych, a zapominają o Bogu. Przykład zmierza do konkretyzacji, tj. do kary, która ich spotkała. Tam kara została wyszczególniona („potop”, „ogień i siarka z nieba”). W naszym tekście punkt ciężkości spoczywa na nieuniknionej karze dla ludzi bezbożnych i grzesznych. Jeśli obecnie w w. 30 jest mowa o „owym dniu” w lp., to tekst pragnie podkreślić zamknięcie czasów oczekiwania Syna Człowieczego. Nie będzie to jednak zwykłe „przyjście”, ale „objawienie”. W ten sposób podkreślony został teofaniczny charakter paruzji. Syn Człowieczy objawi się więc w Bożym majestacie.

31-36 Przykłady podane w tych wierszach mają zilustrować niemożliwość przygotowania się na dzień paruzji w ostatniej chwili. Już poprzednio tekst zwracał na to uwagę, przedstawiając beztroskich ludzi z czasów Noego i Lota. Żeby jeszcze raz wrócić do przykładów z ST, logion przywołuje przykład żony Lota (w. 32; por. Rdz 19,26),

<sup>37</sup> Gdy Go zapytano: «Gdzie, Panie?». On im odpowiedział: «Gdzie jest padlina, tam także zlatują się sępy».

37 – Mt 24,28

idący w jeszcze innym kierunku znaczeniowym. Jakakolwiek zwłoka w patrzeniu naprzód, a tym bardziej oglądanie się wstecz, może się zakończyć katastrofą. Możliwe, że jest to wręt Łukasza, gdyż w Mt brak wspomnienia o Locie. Część wspomnień historii z ST i ich zastosowanie do dnia Syna Człowieczego kończy logion o odpowiedniej relacji do własnego życia. W kontekście Q logion odnosił się do mieszkańców Sodomy, których jedynym celem było używanie życia. W „małej apokalipsie” logion Jezusa, występujący wcześniej w Łk 9,24 (por. Mk 8,35) w innym kontekście, odnosi się do paruzji. Kto życie ziemskie widzi tylko w relacji do przyszłego życia, ten nawet gdy je utraci (może w śmierci męczeńskiej?), będzie żył – ożyje (gr. *zōogoneō*) w dniu Syna Człowieczego.

Wiersz 34 jakby kontynuuje tę myśl, przenosząc ją na konkretny przykład. „Wspólne posłanie” symbolizuje życie ziemskie. Kto pragnie zachować swoje życie, pozostanie na posłaniu. Kto je utracił, będzie przyjęty przez Syna Człowieczego (por. 21,27 n.36). Pierwszy przykład dotyczył dwóch mężczyzn, drugi dwu kobiet, które paruzja zastaje przy pracy (por. Mt 20,40 n.). Przykładami objęte są noc i dzień, spoczynek i praca. Jednym słowem, niezależnie od tego, co człowiek będzie czynił, w jakim stanie będzie się znajdował, decydująca jest relacja do ziemskiego życia, o którym mówi pareneza dwuczęściowa w. 33.

<sup>37</sup> Poprzednie pytania dotyczyły czasu paruzji. Obecnie pada pytanie o jej miejsce. W Q logion dotyczył tych, którzy pozostali na miejscu, kiedy nastąpił dzień Pana. W wersji Łukasza Jezus przeprowadza porównanie. Podobnie jak sępom nie ujdzie padlina, tak też paruzja obejmie każde miejsce, czyli także każdego, który pragnął „zachować swoje życie” (por. 17,21.23). Paruzja ma charakter powszechny.

Łukasz przez zabiegi redakcyjne pragnął autentycznym słowom Jezusa nadać bardzo wyraźny sens, ważny także dla człowieka współczesnego, szukającego zabezpieczenia swojej doczesnej przyszłości, zapewnienia dobrobytu i szczęścia dla siebie i swojej rodziny, nie

**18**<sup>1</sup> Opowiedział im także przypowieść o tym, że trzeba się stale modlić i nigdy nie ustawać:

<sup>2</sup> «W pewnym mieście żył sędzia, który nie bał się Boga i z ludźmi się nie liczył.

<sup>3</sup> W tymże mieście mieszkała też wdowa, która nachodziła go, prosząc: „Weź mnie w obronę przed moim przeciwnikiem”.

<sup>4</sup> Przez długi czas zwlekał. Potem jednak pomyślał: „Choć Boga się nie boję i z ludźmi się nie liczę,

<sup>5</sup> to jednak ta wdowa tak mi się naprzykrza, że wezmę ją w obronę, nim mnie zdręczy swym natręctwem”».

1 – Prz 25,15

2 – Łk 11,5-8

patrząc często na sposoby, w jakie zdobywa majątek. Drugi człowiek przy tym mało go obchodzi. Nikt jednak nie uniknie spotkania twarzą w twarz z Synem Człowieczym, przychodzącym w chwale „sądzić żywych i umarłych”. Pierwsze spotkanie będzie miało miejsce już podczas naszego umierania. Lepiej więc teraz „stracić” swoje życie, by je ocalić na wieczność.

**Bezbożny sędzia: 18,1-8.** Wprowadzenie do tej przypowieści i dwuczłonowe zakończenie wiążą ją tematycznie z poprzednią nauką o paruzji, na którą trzeba być zawsze przygotowanym, stąd to zachęta do stałej modlitwy (w. 1). W ten sposób Łukasz także oddaje wiernie naukę Jezusa na ten temat (por. 11,5-8). Nasz fragment stanowi *Sondergut* Łukasza, który alegoryzuje: Sędzia–Bóg, wdowa–chrześcijanie, aby umocnić wiarę swoich adresatów, a zwłaszcza tych, którzy terminowo pojmowali nadejście paruzji.

1 Przypowieść skierowana jest do uczniów Jezusa. Nie mówi On tu o skuteczności modlitwy ani o jej wysłuchaniu, lecz o jej trwałej (*pantote*) konieczności. Do tej myśli nawiązuje w. 8b, który podkreśla konieczność wiary, aby paruzja okazała się zbawienna dla ucznia. O to trzeba się intensywnie modlić, podobnie jak nieustannej modlitwy wymaga nadejście królestwa Bożego (11,2).

2-5 Wprowadzenie do przypowieści pochodzi od Łukasza. Najpierw następuje charakterystyka sędziego, że nie boi się ani Boga, ani ludzi. Motyw powtórzy się w w. 4 i 5 w związku z natarczywą

<sup>6</sup> I rzekł Pan: «Słuchajcie, co ten niesprawiedliwy sędzia powiada.

<sup>7</sup> A czyż Bóg nie weźmie w obronę swych wybranych, którzy się modlą do Niego dniem i nocą, i czy będzie zwlekał w ich sprawie?

<sup>8</sup> Powiadam wam, że niezwłocznie weźmie ich w obronę. Czy jednak Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie?»

7 – Ap 6,9-11

8 – Łk 24,12

prośbą pewnej wdowy, by sędzia bronił ją przed bliżej nieokreślonym przeciwnikiem. Osoba wdowy potrzebna jest w przypowieści, by pokazać stopniowość w zmianie decyzji sędziego co do jej obrony. Jest to typowy przykład sylogizmu *a minori ad maiorem*.

6-7a Przesłanka finalna ma charakter parenesty teologicznej. Jeśli bezbożnik skłonny jest w końcu do dobrego czynu z pobudek czysto egoistycznych, to tym bardziej Bóg w swoim nieskończonym miłosierdziu. Tę część parenetyczną wprowadza zwrot: „I rzekł Pan”. Panem jest Jezus, który daje ostateczne wyjaśnienie poprzedniej części. Tytuł ten znajdujemy w Łk szczególnie we fragmentach będących bez paraleli w Mk i w Mt (Łk 7,13; 10,39.41; 13,15; 16,8; 19,8). Wyjaśnienie skierowane jest do uczniów, nazwanych tu „wybrańcami” Boga. Cechą wybrańców jest nieustanna modlitwa, do której Jezus zachęcał na początku przypowieści (w. 1). Ta modlitwa rozciągnięta została na dzień i noc, uczniowie bowiem też mają sprawę i błagają Boga o pomoc w niej i obronę. Ze względu na ogólne określenie „sprawy” należy przypuszczać, że chodzi o jakąkolwiek krzywdę ze strony ludzi, co wynikałoby z prośby wdowy, ale także ze strony szatana, na co wskazywałby charakter teologiczny drugiej części przypowieści. Bóg „uczyni sprawiedliwość” (*poiēsē tēn ekdikasin*), czyli rozstrzygnie sprawę na ich korzyść, stanie w ich obronie, a ukarze krzywdzicieli.

7b-8 Z rozstrzygnięciem sprawy Bóg nie będzie zwlekał (*en tachei*). Można więc liczyć, że prośby modlących się zostaną wysłuchane. Owszem, ma to nastąpić w krótkim czasie, choć termin nie jest znany, podobnie jak termin paruzji. Oczekiwanie paruzji ma

<sup>9</sup> Powiedział też przypowieść do tych, którzy ufali sobie, że są sprawiedliwi, a innymi pogardzali:

9 – Łk 16,15; Prz 21,2; Mt 6,1

związek z wiarą uczniów, która wymaga modlitewnego przygotowania na paruzję o każdym czasie i o każdej porze. Przez pytanie Jezusa, czy Syn Człowieczy znajdzie wśród społeczności kościelnej taką właśnie wiarę, Łukasz kładzie akcent na stałą gotowość na dzień paruzji. Podobnie Łukasz postąpił w sprawie czasu nadejścia królestwa Bożego, o który pytali faryzeusze (17,21b). Przygotowanie jest konieczne, gdyż paruzja nadejdzie nagle i nieoczekiwanie (por. Łk 12,35.40.43.46; 17,24.26-30).

Można się zastanowić czy porównanie niegodziwego sędziego z miłosiernym Bogiem jest najtrafniejsze. Nie porównanie wszakże stanowi myśl centralną, lecz wytrwała modlitwa, prośba do Boga, nawet wtedy, kiedy nie będziemy od razu czy w ogóle wysłuchani. Myśląc po ludzku, nie zrozumiemy zamiarów Bożych. Wybór pokrzywdzonej wdowy na przykład nieustępliwej modlitwy ujawnia nadto, że w modlitwie nie są ważne rozważania teologiczne ani kalkulacje rozumowe, lecz całkowita ufność Bogu, który o nas na pewno zadba, gdyż czuje się za każdego z nas odpowiedzialny.

**Przypowieść o faryzeuszu i celniku: 18,9-14.** Wprawdzie myśl o modlitwie jest w tej przypowieści kontynuowana, ale akcent się przesuwają z motywu wytrwałości na kwestię jakości modlitwy, tego, jaka ona powinna być. Modlitwa nie powinna prowadzić do poczucia własnej doskonałości, wręcz odwrotnie. Łukasz odpowiednio wprowadza przypowieść, którą znalazł w źródle własnym (S), i włączył ją na koniec w swoją narrację o podróży Jezusa do Jerozolimy. Nie jest wykluczone, że przypowieść w nauczaniu Jezusowym miała charakter apologetyczny. Widocznie chciał On usprawiedliwić swój stosunek do celników, zaliczanych przez judaizm do kategorii grzeszników. Pośrednio wynikająca stąd ocena faryzeuszy, potępiających celników, a wychwalających samych siebie, służyła później gminom chrześcijańskim do zaostrenia osądu faryzeuszy, jaki tutaj już się zaznacza.

<sup>9</sup> Zarówno z wprowadzenia, jak i z w. 14, który jako konkluzja parenetyczna kończy całość, wynika, że przypowieść jest adresowana do uczniów Jezusa. Stąd to wspomniani „niektórzy”, uważający się

<sup>10</sup> Dwóch ludzi weszło do świątyni na modlitwę, jeden faryzeusz, a drugi celnik.

<sup>11</sup> Faryzeusz stanął i tak się modlił w swej duszy: „Boże, dziękuję Ci, że nie jestem jak inni ludzie: złodzieje, oszuści, cudzołóżnicy, albo jak ten celnik.

<sup>12</sup> Poszczę dwa razy w tygodniu, daję dziesięcinę z całego mego dorobku”.

<sup>13</sup> Celnik zaś stanął z daleka i nie śmiał nawet oczu podnieść ku niebu, lecz bił się w pierś i mówił: „Boże, bądź miłościw mnie grzesznemu”.

za sprawiedliwych w w. 9, nie są faryzeuszami. Uczeń nie powinien być jak faryzeusz i uważać siebie za doskonałego, a „grzesznikami” pogardzać.

10-13 Myśl ta zostaje rozwinięta na przykładzie dwóch osób, w judaizmie należących do dwu kontrastowych grup. Kontrast ten jeszcze bardziej uwypukla ich modlitwa. Faryzeusz modli się „dla siebie” lub „w sobie” (*pros heauton*). W jego modlitwie nie ma prośby, natomiast wspomina on swoje zasługi, przeciwstawiając je grzesznym czynom „innych”. Wymienia zaś rzeczywiście takie, które są godne potępienia, jak kradzież, oszustwo i cudzołóstwo. Jakkolwiek o pierwsze dwa grzechy posądzono celników, to ostatni niekoniecznie musiał się do nich odnosić. O prawdziwej jednak pobożności faryzejskiej miało dopiero świadczyć skrupulatne przestrzeganie przepisów, których nie wymagał dekalog, takich jak post i oddawanie dziesięciny z dochodów na cele świątyni.

Jakże inna jest postawa celnika. Jego modlitwa to prośba o przebaczenie (por. Ps 51,1). Zdaje on sobie sprawę z tego, że jest grzesznikiem, i dlatego „stoi z daleka”. Zamiast patrzeć w niebo, jak to czynili modlący się Żydzi, spuszcza oczy ku ziemi (HenEt 13,5). Nie podnosi też rąk (1 Tm 2,8), lecz bije się w pierś. Celnik jest symbolem człowieka, który chce się odwrócić od złego i obrać dobrą drogę. Według rabinów musiałby wtedy wyrządzone przez siebie krzywdy materialne na cle całkowicie naprawić, co było praktycznie niemożliwe. Może dręczy go jedno i drugie – wyrządzona krzywda i niemożliwość całkowitej naprawy.

<sup>14</sup> Powiadam wam: Ten poszedł do domu usprawiedliwiony, nie tamten. Albowiem każdy, kto się wywyższa, będzie ponizony, a kto się poniża, będzie wywyższony».

14 – Łk 14,11; Mt 23,12

**14a** W wierszu tym pada osąd Jezusa, dotyczący postawy jednego i drugiego. Zgodnie z wydzwzięciem soteriologicznym Ps 51, że Bóg „nie pogardzi skruszonym sercem”, i w związku z poprzednim wyznaniem faryzeusza świadczącym o przekonaniu, że „usprawiedliwienie” zyska się przez własne zasługi, Jezus ten pogląd prostuje, wskazując na postawę celnika. To on został usprawiedliwiony przez Boga, nie mając zasług, ale pokorne serce, gotowe do obrania nowej drogi, którą Bóg mu wskaże. Usprawiedliwienie polega tu na odpuszczeniu win. Owszem, w pojęciu usprawiedliwienia znajduje się jeden z podstawowych elementów, które zawiera to pojęcie w soteriologii św. Pawła.

**14b** Jakkolwiek logion Jezusa, dołączony przez Łukasza do wyrażonych poprzednio myśli, jest ogólny i dotyczy postawy tych, którzy się wywyższają ponad innych, oraz tych, którzy uznają, że są grzesznikami, to wyraża on postępowanie Boga wobec pyszałków i pokornych (por. 1,52). Czasowniki, ułożone do siebie w antytezie w czasie przyszłym, wskazują także na sąd Boży.

Jak stwierdzono wyżej, przykład o faryzeuszu i celniku skierowany był do uczniów Jezusa, a więc i do nas. Ostrzega nas przed przeprowadzaniem podziału wiernych w Kościele na lepszych i gorszych oraz apeluje, by siebie samych nie uważać za elitę, za sprawiedliwych. Także św. Paweł potępiał takie nastawienie (por. Rz 14-15; 1 Kor 8,2-13). Przypomnijmy sobie scenę, kiedy wydano wyrok na kobietę przyłapaną na cudzołóstwie: „Kto z was jest bez grzechu, niech pierwszy rzuci na nią kamień” (J 8,7).

**Jezus a dzieci: 18,15-17 (Mk 10,13-16; Mt 19,13-15; 18,3).** Od w. 15 rozdziału 18 Łukasz wzoruje się znów na Mk 10,13-16, po dłuższej przerwie, kiedy włączył swoje własne narracje. Bądź co bądź ta przerwa, która rozpoczęła się w Łk 9,50 (por. Mk 9,40), obejmowała aż dziewięć rozdziałów. Wracając do Mk, Łukasz chyba miał na uwadze tematykę zawartą w Mk 10,13-16 o królestwie Bożym, które trzeba przyjąć jak dziecko. Poprzedni motyw pokory, pokazany na

<sup>15</sup> Przynosili również do Niego niemowlęta, aby ich dotknął. Uczniowie zaś, widząc to, zabraniali im.

<sup>16</sup> Jezus zaś przywołał je, mówiąc: «Pozwólcie dzieciom przychodzić do Mnie i nie zabraniajcie im, do takich bowiem należy królestwo Boże.

15 – Łk 9,47; Mt 19,13-15; Mk 10,13-16

przykładzie celnika, tu zostaje zobrazowany przez dzieci. Ich pokora wyraża się w poczuciu zależności. Celnik przez swoje wyznanie także oddał się łaskowości Boga. Łukasz trzyma się dosyć dokładnie tekstu Mk. Opuścił jednak wiersz końcowy, mówiący o objęciu dzieci przez Jezusa i udzieleniu im błogosławieństwa (Mk 10,16). Nie mówi też o „oburzeniu” Jezusa z powodu postawy uczniów, zabraniających dzieciom dostępu do Niego (Mk 10,14). To wszystko wskazuje na to, że perykopa o dzieciach ma charakter ogólniejszej parenezy, mającej obrazowo przedstawić prawdziwą pobożność, podobnie jak poprzednia narracja o faryzeuszu i celniku. Do Boga należy przystępować z pokorą, będąc świadomym swoich słabości i ułomności, a nie chęłpic się zasługami czy cnotami.

15 Wiersz 15 nawiązuje tematycznie do poprzedniej narracji („również”), a nie literacko, stwarzając kontekst sytuacyjny dla dwu logiów Jezusa (w. 16 i 17). Łukasz już nie mówi, kto przynosił „niemowlęta” (*brephos*) do Jezusa, gdyż było zrozumiałe, że matki lub starsze siostry. Marek mówi o dzieciach. Owszem, *brephos* jest ulubionym rzeczownikiem Łukasza. Tutaj jednak jego wybór jest świadomy i ma podkreślić bezradność i całkowitą zależność niemowlęcia. Negatywna reakcja uczniów wypływa z ogólniejszej mentalności ówczesnego świata antycznego, dla którego liczył się dopiero dorosły człowiek, i to raczej mężczyzna niż kobieta. W judaizmie dochodziło jeszcze przestrzeganie Prawa, według którego tylko dorosły człowiek miał udział w obietnicach Bożych. Cel przyniesienia dzieci jest podobny do postępowania chorych, którzy albo sami, albo dzięki pomocy drugich pragnęli zbliżyć się do Jezusa. Od kontaktu fizycznego z Jezusem spodziewano się uzdrowienia, a w wypadku dzieci – pomyślnego rozwoju, bez chorób czy innych dolegliwości.

16 Inna jest postawa Jezusa, który przywołuje je do siebie. Wiersz 15a wyjaśnia, na czym to „przywoływanie” polegało. Matki



<sup>17</sup> Zaprawdę powiadam wam: kto nie przyjmie królestwa Bożego jak dziecko, ten do niego nie wejdzie».

17 – Mt 18,2

przynosiły niemowlęta do Jezusa. „Przywołanie” trzeba odnieść do łask, które związane były z kontaktem dzieci z Jezusem, co w Mk zostało wyraźnie uwidocznione przez gest objęcia i błogosławieństwa. Jezus także uzasadnia, dlaczego nie wolno przeszkadzać dzieciom w przychodzeniu do Niego. Właśnie dzieci bowiem są dziedzicami królestwa Bożego. Poprzez określenie „do takich” (*toioutōn*) Jezus wskazuje nie tyle na dzieci jako takie, ile na ich właściwości – bezradność, zależność, potrzebę opieki i ciepła domowego (por. Łk 6,20b, par. Mt 5,3).

17 Wiersz 17 powtarza dokładnie Mk 10,15. Tu i tam słowo Jezusa zostaje wprowadzone przez uroczyste: „Zaprawdę (Amen), powiadam wam”. Zawiera ono ostrzeżenie dane wszystkim tym, którzy nie przyjmą królestwa Bożego jak dziecko i dlatego nie będą mieli do niego dostępu. Na ogół królestwo Boże przychodzi do człowieka lub już jest wśród ludzi. Jedna wszakże z przypowieści Jezusa – o ziarnku, które padło na różną glebę (Mk 4,14-20) – nie wyklucza przecież współdziałania z ofertą zbawczą, którą przynosi królestwo Boże.

Powyższa myśl wiąże się z Łk 17,20b oraz 13,24. W naszym tekście chodzi więc szczególnie o to, by przystąpić do Jezusa, gdy nas woła, tak jak matka woła swoje dzieci, by były z nią, bezpieczne i chronione od wszelkiego zła. Do tego jednak konieczne jest uznanie w pokorze, że Jezus jest mi potrzebny, że sam mogę zginąć i będę bezradny jak dziecko.

**Bogactwo przeszkodą do pójścia za Jezusem: 18,18-30 (Mk 10,17-31; Mt 19,16-30).** Narracja o bogatym młodzieńcu ma swój pierwowzór w Mk 10,17-31. Łukasz opuszcza w niej Mk 10,24-31. W tekście Mk widać dwie części. Pierwsza (10,17-22) stanowi rodzaj dysputy szkolnej, wywołanej przez pytanie bogatego człowieka. Drugą (10,23-31) można potraktować jako uzupełnienie pierwszej. Podobnie jest w tekście Łukasza. W Mk słowa Jezusa skierowane do uczniów o trudnościach w wejściu do królestwa Bożego przerywa dialog z uczniami (Mk 10,24). Łukasz go opuszcza, stawiając obok

<sup>18</sup> Zapytał Go pewien przełożony: «Nauczycielu dobry, co mam czynić, aby odziedziczyć życie wieczne?».

<sup>19</sup> Jezus mu odpowiedział: «Dlaczego nazywasz mnie dobrym? Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg.

18 – Łk 10,25-28

siebie dwa logia Jezusa (18,24.25), które pierwotnie mogły istnieć oddzielnie. Od 18,26 zaś rozpoczyna się rozmowa o możliwości zbawienia, którego może dokonać jedynie Bóg. W Łk 18,28, podobnie jak w Mk 10,28, Piotr sprowokował odpowiedź Jezusa na temat nagrody w przyszłym eonie (18,29-30). Wiersz kończący drugą część narracji w Mk 10,28-31, czyli w. 31, Łukasz opuścił. Wspólne znów jest obramowanie całości przez motyw dostąpienia „życia wiecznego”. W wersji Łukasza bogatym człowiekiem (tak nazywa go Mk) jest „przełożony” (*archōn*). W 8,41 takie określenie odnosiło się do zwierzchnika synagogi. Jeśli w naszym tekście Łukasz myślałby o takim, to przedstawia go jako reprezentanta żydowskiej pobożności, skupiającej się wokół dokładnego przestrzegania Tory, na co wskazywałyby wiersze 20-21. Ludzie ci jednak nie są jeszcze przygotowani do „pójścia” za Jezusem.

18-19 Pytanie przełożonego synagogi, wprowadzające narrację, prowokuje odpowiedź Jezusa dotyczącą tytułatury, jaką honoruje Go pytający. Jezus nie zaprzecza temu, że jest rabinem – nauczycielem, ale dziwi się, że zwierzchnik nazywa Go dobrym, co właściwie godzi w pobożność żydowską, gdyż tylko Bóg jest dobry. W Mt 19,16 pytanie dotyczy tylko „dobra” i „życia wiecznego”. Żeby je osiągnąć, trzeba na nie zasłużyć. Jest tu wyrażona mentalność faryzejska o możliwości zbawienia przez spełnienie przykazań Tory, nazwane tu dziedziczeniem (*klēronomein*). Ideologia ta związana jest z obietnicami dotyczącymi zarówno dóbr materialnych, jak i przyszłych, do których należy na pierwszym miejscu życie wieczne (por. Ps 36,9.11.18 LXX; Dn 12,13; HenEt 37,4; 40,9). Tło kontekstowe znów zbliża pojęcie życia wiecznego do królestwa Bożego. Ażeby do niego wejść, trzeba spełnić pewne warunki. Należy je przyjąć „jak dziecko” (18,17).

<sup>20</sup> Znasz przecież przykazania: *Nie cudzołóż, nie zabijaj, nie kradnij, nie mów fałszywego świadectwa, czcij ojca swego i matkę swoją*».

<sup>21</sup> On zaś odpowiedział: «Tego wszystkiego przestrzegalem od młodości».

<sup>22</sup> Jezus, słysząc to, powiedział mu: «Jednego ci jeszcze brakuje: Sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i pójdz za Mną».

<sup>23</sup> On, gdy to usłyszał, mocno się zasmucił, ponieważ był bardzo bogaty.

20 – Wj 20,12-16; Pwt 5,16-20

20-21 Już w w. 19 Jezus nieco krytycznie podchodzi do pytania bogacza. W w. 20 odwołuje się do przykazań, które bogacz powinien znać (por. 10,25-28). Jezus nawiązuje do „drugiej tablicy” przykazań, czyli do ich społecznego wymiaru, jakby wskazując na genezę bogactwa (może nieuczciwie zdobytego) i na jego skutki (skąpstwo, chęć zysku i powiększenia majątku). Okazuje się jednak, że bogacz przestrzega od młodości wymienionych przykazań Tory.

22 Bogacz przedstawiony jest więc jako człowiek szukający. Nie wystarczy mu tylko skrupulatne zachowanie przepisów Prawa. Wydaje się jednak, że to, czego Jezus od niego żąda, przekracza jego oczekiwania i możliwości, mimo dobrej woli. A może myślał tylko o dodatkowych obowiązkach – jak niektórzy rabini (por. Ga 1,14; Flp 3,6) – które by mu dały jeszcze większą pewność zdobycia „życia wiecznego”. Mk 10,21a nawet podkreśla, że Jezus „spojrzał z miłością na niego”, co Łukasz opuścił. Według Łukasza zaś ma sprzedać całą majątność, a pieniądze rozdać ubogim

23 Postawiony warunek, aby bogacz mógł „pójść za Jezusem”, jest dla niego nieoczekiwany, chociaż sprzedaż majątku zapewniłaby mu „skarby” w niebie. Skarby, o którym mowa, przedstawia obrazowo gwarancję dostąpienia nieba, czyli życia wiecznego (por. 12,33). W odróżnieniu od rabinów, którzy wymierzali ilość jałmużny, Jezus wymaga całkowitej rezygnacji z majątku, jeśli ktoś chce być Jego uczniem i oddać się całkowicie sprawie Bożej.

<sup>24</sup> Jezus zaś, ujrawszy [że jest smutny], powiedział: «Jak trudno bogatym wejść do królestwa Bożego.

<sup>25</sup> Łatwiej wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogatemu wejść do królestwa Bożego».

<sup>26</sup> Ci, którzy to słyszeli, zapytali: «Któż wobec tego może być zbawiony?».

<sup>27</sup> Na to rzekł Jezus: «Co niemożliwe u ludzi, możliwe jest u Boga».

<sup>28</sup> Wtedy Piotr zwrócił się do Niego: «Oto my opuściliśmy to, cośmy posiadali, i poszliśmy za Tobą».

<sup>29</sup> On im odpowiedział: «Zaprawdę, powiadam wam: Nie ma takiego, który by opuścił dom czy żonę, braci, rodziców albo dzieci dla królestwa Bożego,

24-25 Rozpoczyna się druga część narracji. Słowa Jezusa są skierowane do wszystkich obecnych (por. 18,15-17), nie tylko do uczniów (por. w. 28). Według Mk 10,22 także bogacz musiał usłyszeć werdykt Jezusa o bogaczach. Pierwszą jego część stanowi pytanie retoryczne, stwierdzające jednak niezwykle trudności, jakie bogactwo przysparza tym, którzy chcieliby wejść do królestwa Bożego. Druga część logionu, o wielbłądzie (największym zwierzęciu w Palestynie), przechodzącym przez ucho igielne, podkreśla poprzednią trudność. Nie ma tu mowy o wiecznym potępieniu bogatych ludzi, lecz chodzi o ukazanie niezwykle trudności, co wyraża przysłówek „ciężko – trudno” (*dyskolōs*).

26-27 Słuchacze (w Mk uczniowie) są pełni niepokoju. W ich pytaniu wyraża się rozpacz. Pewnie nie każdy z nich był tak bogaty, jak ów człowiek, bohater narracji. Ich jednak też nie było stać na całkowitą rezygnację z tego, co posiadali. Odpowiedź Jezusa dotycząca zbawienia bogaczy odwołuje się do mocy Bożej (Mk mówi o „wszechmocny”). Sformułowanie przypomina zwrot z Rdz 18,14 (LXX) o bezpłodnej Sarze, będącej już w podeszłym wieku. Łukasz już raz go użył w wypadku Elżbiety, matki Jana Chrzciciela (1,37). Tylko miłosierny (w. 19) i wszechmocny Bóg może ocalić nawet bogaczy.

28-30 Ostatnie pouczenie Jezusa w sprawie królestwa zainicjował Piotr w imieniu uczniów („Oto my...”). Ich pójście za Jezusem zgadza się zupełnie z tym, czego Jezus żądał od bogacza. W odpo-

<sup>30</sup> i nie otrzymałby w tym życiu daleko więcej, a w przyszłym wieku życia wiecznego».

wiedzi Jezus zwraca uwagę na to, że uczniowie poszli jeszcze dalej niż bogacz, od którego Jezus właściwie domagał się tylko sprzedania majątku. Uczniowie zaś opuścili nawet rodziny. Jeśli to uczynili dla królestwa Bożego, już na ziemi otrzymają nagrodę. Nie chodzi o dobra materialne, gdyż taka interpretacja tekstu byłaby sprzeczna z krytyką bogactwa. Na ziemi nagrodą ucznia jest obcowanie z Jezusem w nowej rodzinie Bożej. Łukasz zmienił wersję Mk. Tam uzasadnienie jest wybitnie chrystocentyczne: „z powodu Mnie i z powodu Ewangelii”. Łukasz, mówiąc o uczniach, którzy opuścili wszystko z powodu królestwa Bożego, myśli także o pierwszych misjonarzach Kościoła (por. 9,58.60.62). Ci otrzymali także dary Ducha Świętego – charyzmaty. Bogacz pytał się o „życie wieczne”. Jezus wyjaśnia w zakończeniu swojej nauki, kto może je otrzymać i kto na pewno je otrzyma.

Słowa Jezusa zawarte w narracji o bogatym zwierzchniku były skierowane do uczniów przed Paschą. Oczywiście, doznały one pewnego retuszu, ale nie w znaczeniu złagodzenia ich zasadniczej myśli. Przywiązanie do dóbr doczesnych sprzyja lekceważeniu spraw Bożych. W krajach, w których jeszcze kwitnie dobrobyt, nie można tego nie zauważyć. Gdy będzie inaczej, stanie się znów aktualne dawne przysłowie: „Gdy trwoga, to do Boga”. W każdym razie nie ludźmy się obecnym dobrobytem. Wystarczy powódź, trzęsienie ziemi, tajfuny, by nam pokazać, jak złudne jest życie bez Boga, który nam zapewnił, poprzez Jezusa, „skarb w niebie” i „życie wieczne”.

#### ZAKOŃCZENIE OPISU DROGI JEZUSA DO JEROZOLIMY: 18,31–19,22

Opis drogi Jezusa do Jerozolimy kończy trzecia zapowiedź męki i niezrozumienie jej przez grono Dwunastu. Wprawdzie opis podróży został zakończony pod względem literackim, ale wszystko to, co następuje, ma związek z poprzednimi tekstami, z tym że w centrum nie jest już droga Jezusa do Jerozolimy, ale to wszystko, co się tu wydarzy. Tu też jest jakaś droga, innego już rodzaju – od ostatniej zapowiedzi męki aż do jej zbawczej realizacji na krzyżu.

<sup>31</sup> Wziąwszy zaś ze sobą Dwunastu, rzekł do nich: «Oto idziemy do Jerozolimy, aby się wypełniło wszystko, co prorocy napisali o Synu Człowieczym.

<sup>32</sup> Zostanie bowiem wydany poganom, będzie wyśmiany, zelżony i opluty;

<sup>33</sup> ubiczują Go i zabijają, a trzeciego dnia zmartwychwstanie».

<sup>34</sup> Oni jednak nic z tego nie zrozumieli, gdyż słowa te zakryte były przed nimi, i nie pojęli tego, co im powiedziano.

31 – Dz 3,18

**Trzecia zapowiedź męki a niepojętność uczniów Jezusa: 18,31-34 (Mk 10,32-34; Mt 20,17-19).** Ponownie Łukasz wzoruje się na Mk 10,32-34. Owszem, są tu różnice, ale należy je widzieć w świetle jego programu misyjnego. Tu poganie są adresatami męki Jezusa, jak zapowiadali prorocy. Do nich zostanie skierowana Ewangelia po zmartwychwstaniu Jezusa.

31 W Mk 10,32a uczniów ogarnia trwoga. Łukasz to pomija. Grono Dwunastu jest przy Jezusie, który im oznajmia, co się wydarzy w Jerozolimie. Zostało to przepowiedziane przez proroków. Owszem, Jezus jest tego świadom, ale mękę swoją włącza w zbawcze plany Boga już naszkicowane w ST.

32-33 To, że wypowiedzi o „wydaniu” są sformułowane w stronie biernej, świadczyłyby o tym, że Łukasz tu nikogo nie obwinia – ani pogan, ani Żydów. W Mk 9,22 winni są arcykapłani i uczeni w Piśmie. Forma pasywna podkreśla bardziej stronę Boga, który swojego własnego Syna wydaje w ręce ludzi dla naszego zbawienia (tzw. *passivum divinum*). W w. 33 następuje zmiana. Ubiczowanie i ukrzyżowanie zostaje dokonane przez ludzi. Czy Łukasz myśli tu nadal o poganach, czy tylko o nich? Ten jednak, którego uśmiercono, trzeciego dnia zmartwychwstanie. Tu Łukasz odbiega od najstarszych formuł wiary, które występują w *passivum divinum* (por. 1 Kor 15,4b), trzymając się Mk. W innych tekstach używa formy biernej (9,22; 24,7,46). Zmienia jednak Markowe „po trzech dniach” (24,7,46) na „trzeciego dnia”, podobnie jak w 9,22.

34 W dwu zdaniach ułożonych synonimicznie Łukasz stwierdza niepojętność uczniów. Właściwie drugie zdanie wyjaśnia pierwsze, że

<sup>35</sup> Kiedy zbliżał się do Jerycha, jakiś niewidomy siedział przy drodze i żebrał.

<sup>36</sup> Usłyszawszy, że tłum przechodzi, zapytał, co się dzieje.

<sup>37</sup> Powiedzieli mu, że Jezus z Nazaretu przechodzi.

„nic z tego nie zrozumieli”. Dopiero Wielkanoc odkryła im tajemnicę paschalną, tak że mogli pojąć to, czego przedtem nie zrozumieli.

Nie takiego Mesjasza oczekiwali Żydzi za czasów Jezusa. Także dla Jego uczniów zapowiedź męki była czymś niezrozumiałym, tym bardziej że znali Jezusa działającego „w mocy”. Owszem, cierpienie pozostaje tajemnicą, nasze także. Jezus nam jednak ujawnił sens cierpienia. Jego cierpienie miało znaczenie zbawcze, gdyż przez krzyż i mękę Jezus odkupił świat.

**Uzdrowienie niewidomego pod Jerychem: 18,35-43 (Mk 10,46-52; Mt 20,29-34).** Uzdrawienie niewidomego jest ostatnim opisem cudownego uleczenia w czasie drogi Jezusa do Jerozolimy. Tematycznie łączy się z poprzednią zapowiedzią męki, kończącą się uwagą na temat ślepoty uczniów, nierozumiejących, że Jezus musi cierpieć i że o tym mówiły już Pisma. Cud służy Łukaszowi do wyrażenia głębszej myśli, że Jezus każdemu, który prosi Go o „przejrzenie”, otworzy oczy, aby mógł pojąć sens i konieczność męki Jezusa oraz pójść za Nim (por. 24,16.31.45; Dz 9,17 n.). Taka interpretacja pozwoli też lepiej zrozumieć odchylenia wersji Łukaszowej od Mk, takie jak zmiana nazwy miejsca wydarzenia (może ze względu na następny fragment o Zacheuszu) opuszczenie imienia niewidomego (w Mk nazywa się Bartymeusz). Nie przybiega on też do Jezusa, ale po uzdrowieniu wielbi Boga. W Mt 20,29-34 Jezus uzdrawia dwóch niewidomych także pod Jerychem, podobnie jak w Mt 9,27-31. Ci ostatni po uzdrowieniu „roznieśli wieść o Nim po całej okolicy” (Mt 9,31). Te drobne różnice wskazują na dwie sprawy. Jedna to historyczność tego cudu, druga to jego opis, który doznał odpowiedniego opracowania, tak by mógł przemówić do konkretnych adresatów. W J 9,1-7 uzdrowienie ze ślepoty ma znaczenie symboliczne.

**35-39** Sygnałem dla niewidomego, że coś nadzwyczajnego się dzieje, był zgiełk przechodzącego tłumy. Na swoje pytanie otrzymuje on krótką odpowiedź. Podanie miejscowości, z której pochodził Je-

<sup>38</sup> Wtedy zaczął wołać: «Jezusie, Synu Dawida, zmiłuj się nade mną!».

<sup>39</sup> A ci, którzy szli na przedzie, krzyczeli na niego, by milczał. On jednak coraz głośniej wołał: «Synu Dawida! Zmiłuj się nade mną!».

<sup>40</sup> Wtedy Jezus przystanął i kazał go przyprowadzić do siebie, a gdy się zbliżył, zapytał go:

<sup>41</sup> «Co chcesz, abym ci uczynił?». On odpowiedział: «Panie, abym przejrzał».

<sup>42</sup> Jezus rzekł: «Przejrzyj, wiara twoja cię uzdrowiła».

<sup>43</sup> Od razu też odzyskał wzrok i szedł za Nim, wielbiąc Boga. Także cały lud, który to widział, oddał chwałę Bogu.

zus, można potraktować jako nazwę, chociażby z racji częstotliwości tego splotu (4,34; 24,19; Dz 2,33; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 26,9). Niewidomy posługuje się w swojej prośbie o litość tytułem „Syn Dawida” (w. 38). W jakim stopniu w tym tytule zawarta jest refleksja popaschalna, trudno powiedzieć. Łukasz raczej oddaje to, co przejął z Mk 10,47.48, gdzie z tytułem tym związane były nadzieje mesjańskie, które po zmartwychwstaniu Jezusa doznały nowego naświetlenia w kołach hellenistyczno-żydowskich (Dz 13,22.30-33). Ludzie z tłumu chcą uspokoić niewidomego, ale jego wiara i nadzieja są silniejsze, co zresztą podkreślił sam Jezus, i dlatego powtarza wołanie.

40-42 Jezus usłyszał prośbę niewidomego. Teraz niewidomy, prosząc o przwrócenie mu wzroku, używa tytułu *Kyrios* – Panie. Podobnie jak w wypadku Syna Dawidowego, nie należy tu upatrywać jakiegoś wyznania chrystologicznego, zawartego np. w Flp 2,11. W Mk widnieje tytuł *rabbuni* – nauczycielu, mistrzu. Z powyższego wołania niewidomego jednak wynika, że ufa on w moc Jezusa, o którym może już słyszał. Podczas gdy Mk poświęca więcej uwagi przebiegowi uzdrowienia, Łukasz ogranicza się do rozkazu Jezusa: „Przejrzyj” oraz jego religijnego podłoża, którym była wiara.

43 Końcowy wiersz konstatuje natychmiastowy, fizyczny efekt słów Jezusa oraz skutek płynący z wiary. Jest on podwójny. Uzdrowiony wielbi Boga, a obecni świadkowie cudu mu wtórują. Jezus wprawdzie nie powołuje wyraźnie uzdrowionego, aby poszedł za



**19**<sup>1</sup> Potem wszedł do Jerycha i przechodził przez miasto.  
<sup>2</sup> A oto bogaty człowiek imieniem Zacheusz, przełożony celników,  
<sup>3</sup> chciał zobaczyć Jezusa, kto to jest, ale nie mógł z powodu tłumu, gdyż był małego wzrostu.  
<sup>4</sup> Wybiegł więc do przodu i wszedł na sykomorę, aby Go ujrzeć, gdyż tamtędy miał przechodzić.

Nim, jak w wypadku powołań pierwszych uczniów (Mk 1,16-20; Mt 4,18-23), ale też nie odsyła go do domu, jak uzdrowionego paralityka (Łk 5,24 n.). Spotkanie z Jezusem stało się dla niego przyczyną powołania, podobnie jak u Piotra, Jakuba i Jana po cudownym połowie ryb (Łk 5,11).

Prośba niewidomego znalazła, zwłaszcza w Kościele wschodnim, szczególne zastosowanie jako stała inwokacja do miłosierdzia Chrystusa Pana. Warto sobie postawić pytanie, w jakiej mierze jestem widzący, a w jakiej jeszcze ślepy i zamknięty na przyjęcie zbawczych obietnic Jezusa zachęcających każdego do pójścia za Nim.

**Jezus w domu Zacheusza: 19,1-10.** Tematyka tej narracji, która pierwotnie mogła istnieć jako apoftegma, skupia się wokół relacji Jezusa do grzeszników, którzy się nawracają i całkowicie Go przyjmują. W tej perykopie, przekazanej tylko przez Łukasza, jest kilka przeskoków myślowych, a nawet niedomówień. Na przykład Jezus zna imię Zacheusza i wprasza się do niego. Gotowość rozdania połowy majątku ubogim (w. 8) wyłamuje się myślowo z kontekstu. Wygląda na to, że Łukasz włączył ten wiersz w tekst pierwotny oraz że profilował w. 10 (por. Mk 2,17). Nie wiadomo także, czy pierwotnie narracja o Zacheuszu nawiązywała do uzdrowienia niewidomego z Jerycha, czy powstała na podstawie Mk 2,13-17 i Łukasz ją tutaj umieścił.

1-4 Poprzez w. 1 ewangelista stworzył łączność pomiędzy poprzednią perykopą a narracją o Zacheuszu. Imię celnika może być skróconą formą Zachariasza lub oznaczać: „sprawiedliwy”, „niewinny” (por. Ezd 2,9; Ne 7,14). Bogactwo swoje zdobył w sposób nieuczciwy, do czego sam się przyznaje (por. w. 8). Chęć zobaczenia Jezusa wynika bardziej z pragnienia spotkania Go niż zaspokojenia własnej ciekawości, jak u Heroda Antypasa. Ten spodziewał się uj-

<sup>5</sup> Gdy Jezus przybył na to miejsce, spojrział w górę i rzekł do niego: «Zacheuszu, zejdź prędko, dzisiaj bowiem muszę się zatrzymać w twoim domu».

<sup>6</sup> Zeszedł więc spiesznie i przyjął Go z radością.

<sup>7</sup> Wszyscy, którzy to widzieli, szemrali: «Do grzesznika poszedł w gościnę».

<sup>8</sup> Zacheusz zaś stanął i rzekł do Pana: «Panie! Oto połowę mego majątku daję ubogim, a jeżeli kogoś w czymś skrzywdziłem, oddam w czwórnasób».

7 – Łk 5,30; 15,2

8 – Wj 21,37; 2 Sm 12,6

rzeć jakiś „znak” (Łk 9,9; 23,8). Zacheusz, ponieważ niski wzrost przeszkadzał mu zobaczyć Jezusa, wspiął się na sykomorę. Budowa tego rodzaju figowca pozwala na łatwe wejście z powodu gałęzi wystających z pnia, jak długie ramiona.

5 Po opisie dotyczącym Zacheusza następuje opis reakcji Jezusa. Widzi On naczelnika celników na region Jerycha i każe mu zejść, bo chce u niego zagościć. Wizyta owa nie jest jednak zwykłym wydarzeniem. Zwłaszcza dwa terminy to podkreślają: Łukaszone „dzisiaj” (*sēmeron*) oraz wyraźny rzeczownik soteriologiczny „zbawienie” (*sōtēria*), związany w w. 9 ponownie z „dzisiaj”. Zważywszy na to, że tylko Łukasz z synoptyków posługuje się rzeczownikiem *sōtēria* i on jedynie określa Jezusa jako zbawiciela (*sōtēr*), wypowiedź Jezusa ma wyraźny charakter soteriologiczny.

6-7 Zacheusz natychmiast zeskakuje z drzewa i przyjmuje Jezusa w swoim domu „z radością” (*chairōn*). Oczywiście tłumy odpowiednio na to zareagowały. Nie po raz pierwszy Łukasz wspomina o takiej reakcji Żydów. Ich niezadowolenie dobrze oddaje czasownik *diegoggyzon* – „szemrali” (por. Łk 5,30; 15,2, a także scenę w Nazarecie 4,28 n.). Fakt, że Jezus wstępuje do grzeszników, brzmi jak oskarżenie, które powtórzy się przed Wysoką Radą (Łk 22,66-71).

8 Forma czasu teraźniejszego przyrzeczenia celnika, że „daje” (*didōmi*) połowę swego majątku ubogim, świadczy o mocnym postanowieniu i natychmiastowej jego realizacji, a równocześnie o nawróceniu Zacheusza. Dalsza część zdania o wynagrodzeniu poczwórnym ludzi, których ewentualnie („jeżeli”) skrzywdził, pozwala w Zache-

<sup>9</sup> Jezus zaś powiedział do niego: «Dziś zbawienie stało się udziałem tego domu, gdyż i on jest synem Abrahama.

<sup>10</sup> Albowiem Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło».

9 – Mt 21,31  
10 – J 15,6.9.24.32; Mt 18,11

uszu widzieć dosyć uczciwego celnika. Przepisy rabinów w sprawie przekazania majątku na dobre cele były o wiele łagodniejsze (por. także Kpł 5,20-24; Wj 21,37).

9 Słowa Jezusa skierowane są do Zacheusza w trzeciej osobie lp. („on”), czyli mają coś o nim powiedzieć, a dokładniej – o jego postawie. Podkreślając jego pochodzenie od Abrahama, Jezus usprawiedliwia poniekąd swoje przebywanie w domu celnika, a równocześnie zwraca się przeciw tym, którzy się oburzali. W domu, w rodzinie, w której Jezus znalazł takie przyjęcie, gdzie dokonało się zbawcze nawrócenie, w takim domu pragnie się zatrzymać (gr. *meinai*, w. 5).

10 Słowo o Synu Człowieczym, będące prawdopodobnie redakcyjną wersją Mk 10,45, tematycznie zbliżone jest do Mk 2,10 (Syn Człowieczy odpuszcza grzechy). Skoro myśl zawarta w naszym logionie powtarza się w innych logiach o Synu Człowieczym, to nie mamy powodu odmówić mu autentyczności. Misja Syna Człowieczego to zbawienie grzeszników (7,50) i celników (por. także 15,1 n.). Już starzec Symeon przepowiedział powszechność zbawienia związanego z przyjściem i działalnością Jezusa (2,30).

Mogłoby się wydawać, że słowa Jezusa o zbawieniu, które nawiedziło dom Zacheusza, jest skutkiem jego postawy, nawrócenia i chęci naprawienia wyrządzonej krzywdy. Fakt jednak, że to nie Zacheusz prosi Jezusa, aby odwiedził jego rodzinę, lecz sam Jezus do niego przychodzi, po prostu się wprasza, każe nam inaczej popatrzeć na intencję i wymowę tej narracji. Otóż Bóg przychodzi ze swoją łaską jako pierwszy. Oczywiście, można ją przyjąć albo odrzucić. Zacheusz, podobnie jak pasterze na polach betlejemskich, pośpiesznie zszedł z drzewa i przyjął Jezusa. Jezus też nie strofuje Zacheusza, nie obchodzi go to, co było, lecz to, co będzie. Odpuszczenie win i grzechów idzie w parze z miłosierdziem Bożym i wyprzedza nawet wyznanie i pokutę.

<sup>11</sup> Gdy oni tego słuchali, przemówił do nich w przypowieści. Był bowiem blisko Jerozolimy, a oni myśleli, że wkrótce ma się objawić królestwo Boże.

<sup>12</sup> Mówił więc: «Pewien człowiek szlachtetnego rodu udał się w daleki kraj, aby uzyskać tron królewski, a potem powrócić.

12 – Mk 13,34

**Przypowieść o minach: 19,11-27 (Mt 25,14-30; 17,20.22).** Przypowieść o minach kończy opis podróży Jezusa do Jerozolimy. Wprowadzenie do niej wskazuje również na to, jak ją należy rozumieć (w. 6). Łukasz opracował w niej podobną parabolę z Q lub też inne źródło. Na ostatnią ewentualność wskazują daleko idące odchylenia w stosunku do Mt 25,14-30. Pierwotne źródło oddające naukę Jezusa nawoływało do odpowiedzialnego obchodzenia się z dobrami, które Bóg człowiekowi powierzył. Ostatni motyw sprzyjał połączeniu go z zapowiedzią paruzji, co już dokonano przez Łukaszem. Jeśli chodzi o podział przypowieści, to raczej trzeba tu mówić o pewnym jej stopniowaniu, pokazanym na przykładzie sług, którym pan dał po jednej minie, aby nią tak gospodarowali, by procentowały

11-12 Skoro przypowieść o minach następuje po narracji o Zachaeuszu, to należy przypuszczać, że jej adresatami są ci sami ludzie, którym się nie podobało, że Jezus gościł u celnika, a także uczniowie. Jezus już jest blisko Jerozolimy. Może ta okoliczność tłumaczy ich oczekiwanie rychłego nadejścia królestwa Bożego. Pierwsze słowa Jezusa nie dają jednak na to żadnej odpowiedzi. Ewangelista wszakże zaznacza, że chodzi o przypowieść, której sens trzeba dopiero wyjaśnić. Głównym jej bohaterem jest pewien człowiek szlachtetnego rodu, który pragnie być królem. Podróż do dalekiego kraju odpowiada ówczesnej sytuacji politycznej w Palestynie. Kandydat na tron królewski musiał się udać w tym celu do Rzymu. Czy Łukasz myśli tu o Jezusie, który zostaje wywyższony dopiero po wydarzeniach paschalnych (por. Dz 1,11; 2,33.36), a nie przez uroczysty wjazd do Jerozolimy? W paralelnym tekście Mt 25,14-30 motyw uzyskania godności królewskiej nie został uwzględniony.

<sup>13</sup> Przywołał tedy dziesięciu sług swoich, dał im dziesięć min i powiedział: „Zarabiacie nimi, aż wrócę”.

<sup>14</sup> Jego podwładni jednak nienawidzili Go i wysłali za nim poselstwo z oświadczeniem: „Nie chcemy, żeby ten królował nad nami”.

<sup>15</sup> On wszakże, gdy uzyskał królewski tron i powrócił, kazał przywołać do siebie te sługi, którym dał pieniądze, chcąc się dowiedzieć, ile kto zarobił.

<sup>16</sup> Przybył więc pierwszy i rzekł: „Panie, mina Twoja przysporzyła dziesięć min zysku”.

<sup>17</sup> Pochwalił go: „Dobrze, wierny sługo, ponieważ byłeś sumienny w małej sprawie, otrzymujesz władzę nad dziesięcioma miastami”.

14 – Ps 2,2-4; J 19,15,21

17 – Łk 16,10

13 Wiersz ten wprowadza nową myśl, która stanowi jeden z głównych tematów przypowieści. Pan rozdaje dziesięciu sługom dziesięć min, aby przyniosły mu zysk. Mina to niewielki pieniądź. Równa się 100 drachmom, a jedna drachma stanowi średni zarobek przepracowanej dniówki. Mt podwyższył stawkę na jeden talent, czyli 6000 drachm, i mówi także o długim czasie nieobecności „pewnego człowieka”.

14 W w. 14 na widownię zostaną wprowadzeni współobywatele, którzy nienawidzili tego człowieka, a wysyłając za nim delegację, chcieli udaremnić jego zamiary. Można tu się liczyć z aluzją do 50 delegatów z Judei i Samarii, którzy protestowali w Rzymie przeciw intronizacji Archelaosa, syna Heroda Wielkiego (Józef Flawiusz, *Ant.* 17,9,1-3; 11,1; *Bell. Jud.* II 2,4-6), który jednak został etnarchą Judei i Samarii (od 4 r. przed Chr. do 6 r. po Chr.; por. także Mt 2,22). W przypowieści protest oznacza odrzucenie przez współziomków Jezusa, który jednak wróci jako sędzieja (por. 21,27).

15-19 Od 15 do 26 w. jest mowa o rozliczeniu się szlachcica, który wrócił jako król, ze swoimi sługami. Pierwszy sługa otrzymuje pochwałę i nagrodę za to, że jego pieniądź dziesięciokrotnie się pomnożył. Właściwie to pieniądź pracował, a sługa tylko roztropnie

<sup>18</sup> Przyszedł także drugi i oświadczył: „Panie, mina twoja przyniosła pięć min zysku”.

<sup>19</sup> I do tego rzekł: „Także i ty rządz pięcioma miastami”.

<sup>20</sup> Przybył następny i powiedział: „Panie, oto twoja mina, którą przechowałem w chustce.

<sup>21</sup> Bałem się bowiem ciebie, bo jesteś człowiekiem surowym: bierzesz, czegoś nie dał, i zniesz, czegoś nie posiał”.

<sup>22</sup> Odpowiedział mu: „Według twych własnych słów cię osądzę, zły sługo. Wiedziałeś, że jestem człowiekiem surowym i że biorę, czego nie dałem, a żnę, czego nie zasiałem.

<sup>23</sup> Czego więc nie dałeś moich pieniędzy do banku, że bym po powrocie odebrał je z zyskiem?”

<sup>24</sup> Do tych zaś, co stali obok, powiedział: „Odbierzcie od niego minę i dajcie temu, który otrzymał dziesięć min”.

<sup>25</sup> Oni na to rzekli: „Panie, ma już dziesięć min”.

<sup>26</sup> „Powiadam wam: Każdemu, kto ma, będzie dodane, a temu, który nie ma, zabiorą nawet to, co posiada.

<sup>27</sup> Tych zaś przeciwników moich, którzy byli przeciwni temu, że bym panował nad nimi, przyprowadźcie tu i wytraćcie na moich oczach”».

26 – Łk 8,18; Mt 13,12; Mk 4,25

27 – Ps 2,9

postąpił. Podobnie rzecz się ma z drugim sługą, choć zysk był o połowę mniejszy.

**20-26** Jest jeszcze mowa o trzecim słudze, a resztę przypowieść pomija. Uzasadnia on swoje postępowanie, że trzymał pieniądź zawinięty w chustce z powodu surowości pana. Pan nie tylko potępia jego tchórzostwo, lecz także odbiera mu to, co poprzednio dał. Świadkowie rozmowy reagują na to z oburzeniem, przygotowując w ten sposób następny logion Jezusa, znany już z Łk 8,18 (por. Mk 4,25; Mt 13,12). Wiersz 26 należy rozumieć jako upomnienie skierowane do wszystkich.

**27** Podczas gdy kara trzeciego sługi polegała na odebraniu mu tego, co przedtem otrzymał, okrutną karę otrzymali wszyscy ci, któ-

rzy sprzeciwiali się kandydaturze pana na króla, gdyż zostali ścięci. Tego rodzaju sformułowania o wymierzeniu kary wydają się należeć do ówczesnego języka prawniczego (por. Łk 12,46; 1 Sm 15,33; Ap 14,10). Poprzedni temat intronizacji zostaje w ten sposób zakończony przez Łukasza. Jeśli jego początek zdradzał cechy alegorii, to należy przypuszczać, że Łukasz również zakończenie w ten sposób interpretuje. Chodziłoby wtedy o tych Żydów, którzy Jezusa odrzucili i nie uznali Jego panowania. Ich to spotka surowy sąd. Mając znów na względzie fakt, że nagroda pierwszych dwóch sług była materialna, trzeba się zastanowić, czy Łukasz przypadkiem kary nie widzi w zburzeniu Jerozolimy, a nie odnosi jej do sądu ostatecznego. Dochodzi do tego jeszcze inny argument. Tekstem parazyjnym towarzyszy zazwyczaj zachęta do czuwania i stałej gotowości na przyjście pana. Tu natomiast jest mowa o wierności (słudzy) i o nieprzyjaźni (podwładni).

Przypowieść o minach trzeba rozumieć jako upomnienie skierowane także do nas. Każdy z nas bowiem otrzymał i wciąż otrzymuje łaski. Należy jednak nimi dobrze gospodarować, aby nie poszły na marne. Okazuje się, że nie warto być wrogiem Boga, Chrystusa i Kościoła. Z Bogiem jeszcze nikt nie wygrał wojny ani bitwy, a za dobre zużytkowanie łask Bożych czeka nas nagroda. Ale nie myślmY tylko o sobie. Obraz wiernych sług powinien nas zachęcić do współpracy z Bogiem (por. 1 Kor 3,9) nad rozszerzeniem i doskonaleniem zbawczego dzieła Chrystusa. Obraz zaś sługi, który pilnie strzegł jednego talentu, zachęca nas do odwagi. Nawet gdy nie wszystko nam się uda albo gdy się wydaje, że nie ma szans powodzenia, pomyślmY, że przecież nie my działamy, tylko kapitał Boży. W przypowieści o siewcy przyrównany jest on do ziarnka, do słowa Bożego (Mk 4,1-20), które działa nawet bez nas, co wyraża znów przypowieść o rolniku. Czy śpi on, czy czuwa, ziarnko – raz zasiane na dobrym gruncie – rośnie (Mk 4,26-29).

#### DZIAŁALNOŚĆ JEZUSA W JEROZOLIMIE, MĘKA I ZMARTWYCHWSTANIE: 19,28–24,43

Trzecia część Łk wzoruje się ponownie na Mk (11,1-13,37), opuszcza jednak perykopę o figowcu (Mk 1,12-14) oraz narrację o uschlým drzewie figowym (Mk 11,20-25). Dodaje natomiast trzy prorocтва o zburzeniu Jerozolimy i przedstawia pytanie o pierwsze

przykazanie (Mk 12,28-34), włączając je w opis drogi Jezusa do Jerozolimy (Łk 10,25-28). Aż dziesięć wierszy z różnych rozdziałów, które wprowadzają daną perykopę, opracowuje na nowo (Łk 19,28 = Mk 11,1; Łk 19,47 = Mk 11,18; Łk 20,1 = Mk 11,27; Łk 20,9 = Mk 12,1; Łk 20,20 = Mk 12,13; Łk 20,27 = Mk 12,18; Łk 20,41 = Mk 12,35; Łk 20,45 = Mk 12,38; Łk 21,1 = Mk 12,42; Łk 21,5 = Mk 13,1). Jeśli zaś chodzi o podział tematyczny, to można wyróżnić: wjazd Jezusa do Jerozolimy (19,28-40) i dwa wydarzenia związane z tym miastem – zapowiedź jego zniszczenia (19,41-44) oraz wypędzenie kupców ze świątyni (19,45-48). Druga część poświęcona jest dysputom prowadzonym ze starszyzną żydowską: pytanie o władzę (20,1-8), przypowieść o przewrotnych dzierżawcach winnicy (20,9-19), pytanie o podatek (20,20-26), pytanie o zmartwychwstanie (20,27-40), pytanie o Mesjasza (20,41-44), przestroga przed uczonymi w Piśmie (20,45-47) oraz ofiara wdowy (21,1-4). Następnym fragmentem to „wielka apokalipsa” (21,5-36/38) oraz opis męki, śmierci i zmartwychwstania (22,1-24,53), w którym zwłaszcza chrystofanie po zmartwychwstaniu opierają się na własnym źródle.

**Wjazd Jezusa do Jerozolimy: 19,28-40 (Mk 11,1-10; Mt 21,1-9).** Jedynym źródłem tej perykopy jest Mk 11,1-10, jakkolwiek Łukasz zmodyfikował ten tekst. Najpierw połączył go z poprzednią przypowieścią o minach (w. 28). Odchylenia można zauważyć w w. 37 i 38, a końcowe dwa wiersze (39 i 40) dokonponował. Eulogia ma miejsce przy zboczach Góry Oliwnej i wyśpiewują ją uczniowie, a nie tłum (w. 37). Łukasz wykreślił także z eulogii aramejską inwokację „Hosanna” i pominął motyw mesjański w niej zawarty, być może ze względu na w. 19,11, o błędnym zrozumieniu nadejścia królestwa Bożego. Natomiast w drugą część eulogii włączył elementy ze śpiewu aniołów na polach betlejemskich (w. 38b). Wprawdzie w. 39 i 40 pochodzą od Łukasza, ale mają pewne podobieństwa do Mt 21,15 n. (por. także J 12,19). Metafora o wołających kamieniach wzięta jest z Hab 2,11. Skoro jednak Mt 21,15 n. nie wiąże się bezpośrednio z wjazdem do Jerozolimy, lecz z wkroczeniem Jezusa do świątyni, to szukanie osobnego źródła dla Łk 19,28-40 poza Mk nie jest uzasadnione.

Opis Mk nawiązuje do Za 9,9 i przez to otrzymuje charakter mesjański, a „przybycie w imię Jahwe”, opiewane w Ps 118, pieśni pątniczej na święto Paschy, stanowiące część składową eulogii, dotyczy w Mk i w Łk Jezusa. Motyw mesjański zaś, podkreślony przez



<sup>28</sup> Po tych słowach ruszył dalej w stronę Jerozolimy.

<sup>29</sup> Gdy się zbliżał do Betfage i Betanii, do góry zwanej Oliwną, posłał dwóch uczniów

<sup>30</sup> z poleceniem: «Idźcie do wsi, leżącej naprzeciwko, a wchodząc do niej, znajdziecie ośłę uwiązane, na którym nikt jeszcze nie siedział. Odwiążcie je i przyprowadźcie.

<sup>31</sup> Gdyby was ktoś zapytał, dlaczego je odwiążujecie, powiedzcie: „Pan go potrzebuje”».

<sup>32</sup> Poszli więc wysłańcy i znaleźli wszystko tak, jak im powiedział.

<sup>33</sup> Gdy je odwiązywali, zapytał ich właściciel: «Czemu odwiążujecie ośłę?».

29 – Łk 9,51

zwrot „Królestwo naszego ojca Dawida” (Mk 11,10), w Łk zastąpiony został przez motyw królewski (w. 38). Sam Jezus jest królem pokoju (w. 42), który pragnął „łaskawie nawiedzić” Jerozolimę (w. 44). Całość można podzielić na trzy nierówne części. Pierwsza, dłuższa (w. 28-35), mówi o przygotowaniach wjazdu Jezusa do Jerozolimy. Druga część (w. 36-38) opisuje sam wjazd i powitanie Jezusa w Jerozolimie, a trzecia (w. 39-40) reakcję faryzeuszy i odpowiedź Jezusa.

28-33 Powołując się na poprzednią naukę Jezusa, ewangelista nie tylko do niej nawiązuje, ale kontynuuje także wątek przybycia do Jerozolimy. Nie jest ono ostateczne, czyli eschatologiczne. Jezus idzie przed uczniami, co wyraża gr. *emprosthen* (por. Mk 10,32: *en pragōn autous*). Jeszcze przed wejściem do miasta, w pobliżu Betfage i Betanii, wysłał dwóch uczniów do przeciwległej wsi, aby przygotowali mu ośłę jeszcze nie dosiadane (por. Za 9,9 LXX). Jezus wszystko przewidział. Na wszelki wypadek, gdyby ktoś pytał, jakim prawem odwiążują osiołka, uczniowie mają się posłużyć uzasadnieniem: „Pan go potrzebuje” (w. 31). Popaschalny tytuł chrystologiczny *Kyrios* ma (tylko) wyrazić prawa ziemskie Jezusa. Potwierdza to zresztą odpowiedź uczniów na pytanie właścicieli, którzy powtarzają dosłownie uzasadnienie Jezusa (w. 33).

<sup>34</sup> Odpowiedzieli: «Pan go potrzebuje».

<sup>35</sup> Kiedy znów je przyprowadzili do Jezusa, zarzucili na nie swoje płaszcze i posadzili Go na nim.

<sup>36</sup> Gdy jechał, rozkładali swe płaszcze na drodze.

<sup>37</sup> Gdy zaś zbliżał się już do zbocza Góry Oliwnej, cała rzesza uczniów zaczęła wielkim głosem wychwalać Boga za wszystkie cuda, które widzieli,

<sup>38</sup> śpiewając: «*Błogosławiony Król, który przychodzi w imię Pańskie*. Na niebie pokój i chwała na wysokościach».

<sup>39</sup> A niektórzy faryzeusze spośród tłumu prosili Go: «Nauczycielu, upomnij swych uczniów».

<sup>40</sup> Odrzekł: «Powiadam wam: Jeśli oni milczeli, kamienie wołać będą».

38 – Ps 118,26; Łk 2,14

39 – Mt 21,14-16

34-35 Po przyprowadzeniu osiołka dwaj uczniowie włożyli na niego swoje płaszcze, czyniąc z nich rodzaj siodła. Potem dopiero pomogli Jezusowi wsiąść. Gr. *epibabazein* przypomina akt koronacyjny Salomona z podobną sceną.

36-38 Teraz Jezus rozpoczyna swój wjazd do Jerozolimy. Śłanie płaszczy na drodze świadczy o triumfalnym charakterze wydarzenia (por. 2 Krl 9,13). Mk 11,8 i Mt 21,8 dodają jeszcze ścielenie gałązek na drodze. Zamiast tłumów wielbiących Jezusa w Mk i Mt, w Łk są to uczniowie.

39-40 Każdy z synoptyków na swój sposób relacjonuje reakcję na to wydarzenie. W Mt 21,10 całe miasto jest poruszone, a świadkowie wjazdu proklamują Jezusa jako proroka. Mk 11,11 od razu wprowadza Jezusa do świątyni, jakby po raz pierwszy. Po krótkim „obejrzeniu” udaje się On z Dwunastoma do Betanii. W Łk faryzeusze ostrzegają Jezusa, aby uczniowie zaniechali rozgłaszania wieści o Jezusie jako Królu, posłanym jako Mesjasz od Boga, przynoszącym Jerozolimie pokój przepowiedziany przez proroków (por. Za 1,12-17; Ag 2,9; Iz 40,2; 52,7-12; 54,6-10). Faryzeusze nazywają Jezusa „nauczycielem”. Jeśli chcą, by autorytatywnie zakazał uczniom prowokacyjnych haseł, to muszą także uznać Jego wpływ na uczniów.

<sup>41</sup> Kiedy był już blisko, spojrział na miasto i zapłakał nad nim.

<sup>42</sup> Powiedział: «Gdybyś i ty poznało w tym dniu, co prowadzi ku pokojowi. Teraz jednak zakryte to jest przed twoimi oczyma.

<sup>43</sup> Albowiem przyjdą na ciebie dni, kiedy twoi nieprzyjaciele otoczą cię wałem, oblegną i ścisną zewsząd.

<sup>44</sup> Poważą cię na ziemię i dzieci twoje wytepią, a nie zostawią kamienia na kamieniu, dlatego żeś nie poznało czasu swego nawiedzenia».

41 – Łk 13,34-35; Pwt 28-36

43 – Iz 29,3

44 – Łk 1,68; 12,54-56

Wiwatowanie uczniów należy rozumieć jako świadectwo i wyznanie Jezusa jako mesjańskiego Króla przychodzącego od Boga. Gdy uczniowie w czasie męki zamilkną, kamienie zniszczonej Jerozolimy i zburzonej świątyni (por. 19,44; 21,5n.) zaświadczą o Jezusie. Gdy ludzie zamilkną i oddalą się od Jezusa, wyprą się Go, jakby nigdy nie istniał, przyroda im przypomni, że istnieje Bóg, który dla ich zbawienia zesłał swojego Syna. Jeśli usunie się krzyże z miejsc publicznych, ze szkół, urzędów, domów, gołe ściany będą wołać i oskarżać. Może wtedy ludzie się ockną i wrócą do Boga.

**Zapowiedź zniszczenia Jerozolimy: 19,41-44.** Na miejsce przypowieści o przeklętym figowcu (Mk 11,12-14) Łukasz włącza słowa Jezusa o zburzeniu Jerozolimy, nie mające paraleli w Mk i w Mt. Zresztą Łukasz mówił już o nieurodzajnym drzewie figowym w przypowieści 13,6-9.

**41-42** Podczas gdy uczniowie śpiewali pochwalny hymn na cześć Jezusa, On zapłakał nad miastem, które nie przyjęło Jego zbawczej i mesjańskiej oferty. Przecież przyszedł On po to, aby „nawiedzić” miasto. Ubolewając, jakby błaga, aby Jerozolima rozpoznała swoją ostatnią szansę, „godzinę nawiedzenia” (por. 1,68.78). Król pokoju przychodzi do miasta „oglądania pokoju”, gdyż takie jest znaczenie nazwy *Jerusalaim*. Jezus jednak wie, że Jego pragnienia się nie spełnią. Mieszkańcy stolicy nie widzą, bo nie chcą widzieć.

**43-44** Ślepotą Jerozolimy stanie się dla niej zguba. Wiersz 43, niemalże zgodnie z przekazem Józefa Flawiusza, kreśli przebieg zni-

<sup>45</sup> A wszedłszy do świątyni, zaczął wypędzać sprzedających.

<sup>46</sup> Powiedział im: «Napisane jest: Dom mój będzie domem modlitwy. Wy zaś zrobiliście z niego jaskinię zbójców».

46 – Iz 56,7; Jr 7,11

szczenia stolicy (*Bell. Jud.* V, 258-274; 502-526; VI 220-287). Jest tu mowa tylko o nieprzyjaciolach, ale Łukasz na pewno ma na myśli Rzymian. Jezus określa Jerozolimę jako „matkę” (por. 13,34) „swoich dzieci” (w. 44). Okazało się, że nie była dobrą matką. Czy Łukasz obwinia tu szczególnie starszyznę żydowską, buntującą prosty lud (dzieci) przeciw Jezusowi? Czy też może, podobnie jak później w 23,28 (por. Mt 27,25), sięga poza czas śmierci krzyżowej (godziny nawiedzenia), a nawet zburzenia Jerozolimy? „Powalić na ziemię”, gr. *edaphizō*, ma dwa znaczenia. Jedno odnosi się do ludzi (por. Ps 136,9 LXX; Oz 10,14; 14,1), drugie zaś do budowli: „zrównać z ziemią” (por. Iz 3,26). Tutaj drugie znaczenie zostaje sprecyzowane przez zwrot: „nie zostawiaj kamienia na kamieniu”. Wiersz 44c podaje przyczynę sądu Bożego nad Jerozolimą.

Zal i płacz Jezusa uzasadnia nie tylko groźba kary wisząca nad Jerozolimą, ale głównie to, że „nie poznała, co prowadzi ku pokojowi”. Porównując te słowa Jezusa ze śpiewem aniołów na polach betlejemskich, dowiadujemy się, co służy pokojowi: oddanie chwały Bogu, to znaczy pełnienie Jego świętej woli. Gdyby świat pełnił wolę Bożą, którą Jezus streścił w Ewangelii, szczególnie w przykazaniu miłości Boga i bliźniego, nie byłoby wojen, nie byłoby wyzysku drugiego człowieka ani krańcowej nędzy, nie byłoby zawiści i zazdrości. Jakże trudno również dzisiejszemu światu poznać to, co przyniosłoby mu pokój.

**Wypędzenie kupców ze świątyni: 19,45-46 (Mk 11,15-16; Mt 21,12-13).** W oczyszczeniu świątyni Łukasz nie widzi jakiegoś znaku eschatologicznego. Jezus pragnął w spokoju w niej nauczać i dlatego przepędził z niej kupców. Wprawdzie Łukasz opis ten wzoruje na Mk, ale opuścił aż cztery sceny, które w Mk poprzedzają opis oczyszczenia świątyni. W Łk następuje on bezpośrednio po zapowiedzi zburzenia Jerozolimy.

45-46 Spełnia się to, co zostało przepowiedziane na początku drogi Jezusa (1,9 n.; 2,27.49; 4,9). Skoro świątynia należy do Ojca,

<sup>47</sup> I nauczał codziennie w świątyni. Arcykapłani zaś i uczeni w Piśmie oraz przywódcy ludu szukali okazji, by Go zgładzić.

<sup>48</sup> Nie wiedzieli jednak, jak Go podejść, bo cały lud słuchał Go z zachwytem.

47 – Łk 21,27; 22,53; J 18,20; Mk 11,18

to Syn Boży i zapowiedziany przez Pisma Mesjasz jest także jej właścicielem. Brak bliższego określenia, że jest to świątynia jerozolimska (inaczej Mk 11,11.15.27), może mieć znaczenie teologiczne. Łukasz pragnie podkreślić, że świątynia, jako dom Boga, jest miejscem modlitwy i kerygmatu ewangelicznego (2,46n.; 19,47; 21,37; 22,53) i że Jezus przed swoją męką chciałby jeszcze przekazać kilka ważnych nauk, szczególnie tym, którzy chcą Go zgładzić. Może też z tego powodu nieważne są dla Łukasza szczegóły związane z przepędzeniem kupców, które potykamy w opisie Mk. Stąd jedno zdanie poświęcone jest tej sprawie, a drugie jej uzasadnieniu, które daje sam Jezus.

Po zesłaniu Ducha Świętego my sami staliśmy się świątynią Boga, w której zamieszkuje Jego Duch. Czy nasza świątynia, ja, my, jesteśmy także domem modlitwy? Czy trzeba, aby wypędzono z niej przeróżnych „handlarzy”, jak za czasów Jezusa?

**Jezus naucza w świątyni: 19,47-48 (Mk 11,17-18; Mt 21,14-17).** Nauczanie Jezusa w świątyni wywołuje negatywną reakcję hierarchii żydowskiej oraz zamiar zgładzenia Go. W relacji Marka następuje to wskutek oczyszczenia świątyni. Według Łk Jezus uczynił to w imię przepisów Prawa.

47-48 Wprawdzie Łukasz nie podaje czasu nauczania Jezusa w świątyni, jednakże stwierdza, że nauczał codziennie (por. *to kath' hēmeran* 11,3; Dz 17,11), przenosząc ten motyw z Mk 14,48 (par. Łk 22,33) na to miejsce. Nauczanie, do którego Jezus ma prawo i które jest nawet Jego obowiązkiem (por. 2,48-49), nie zostaje przyjęte. Zagorzałymi Jego wrogami stają się, podobnie jak w Mk, najwyżsi kapłani i uczeni w Piśmie. Brak tu faryzeuszy. Łukasz włącza (zamiast nich?) inną grupę: „przywódcy ludu”. Być może chodzi o głosy ludzi wpływowych i zamożnych, zasiadających w Wysokiej

**20**<sup>1</sup> Pewnego dnia, gdy nauczał lud w świątyni i głosił Ewangelię, przystąpili do Niego arcykapłani, uczeni w Piśmie i starsi

<sup>2</sup> z zapytaniem: «Powiedz nam, jaką władzą to czynisz, albo kto Cię do tego upoważnił».

2 – Dz 4,7

Radzie. Jak na razie są oni bezsilni. Jezus ma jeszcze za sobą lud. Łukasz określa go jako *laos*. Jest to termin bardziej biblijny i oznacza także „lud Boży”. Markowy *ochlos* – „tłum” – nie jest wprawdzie pojęciem pejoratywnym, ale w starożytnej Grecji określano nim zazwyczaj pospólstwo. *Demos* był szlachetniejszą nazwą dla ludu (demokracja). Dla Łukasza *laos* stał się właściwie terminem technicznym określającym ten lud, który stoi po stronie Jezusa i słucha Jego nauki (17,48; 20,1.9.45; 21,38; 23,27.35). Począwszy od naszego tekstu, Łukasz aż do 23,35 siedemnaście razy posługuje się tym rzeczownikiem, przeciwstawiając nastawienie ludu knowaniom i morderczym planom Wysokiej Rady (19,47; 20,1n.6.19.26; 22,2; 23,5.13n.35).

Skoro Łukasz tak bardzo eksponuje określenie *laos* dla ówczesnych słuchaczy Jezusa, to widzi tu już początki Kościoła. Mimo zgładzenia Jezusa ten Kościół powstał. Mimo dzisiejszych prześladowań Kościoła, będzie on istniał. Bramy piekielne go nie zwyciężą. Czy tekst ten nie stanowi także przestrogi dla dzisiejszych przywódców politycznych, którzy zapominają o tym, że nowa era w dziejach ludzkości nie zaczęła się od bożków greckich czy rzymskich, lecz od Jezusa Chrystusa?

**Pytanie o władzę Jezusa: 20,1-8 (Mk 11,27-33; Mt 21,23-27).** Zarówno Mt, jak i Łk przejęli swoje teksty z Mk. Mt, za Mk, umieszcza przed pytaniem o władzę przypowieść o figowcu (Mt 21,18-22; Mk 11,20-25). W Łk pytanie o władzę łączy się bezpośrednio z oczyszczeniem świątyni i nauczaniem w niej Jezusa. Łk przestrzega tu porządku Mk, z tym że opuścił pytanie o największe przykazanie, gdyż sprawę tę poruszył już wcześniej (Łk 10,25-29). Stąd to po pytaniu o władzę w Łk następuje przypowieść o przewrotnych rolnikach (20,9-19), która w Mk znajduje się na trzecim miejscu (Mk 12,1-12).

1-2 Wiersz 1 nawiązuje do „codziennego” nauczania Jezusa (19,47a), dlatego Łk może powiedzieć: „Pewnego dnia...”. Nauczanie

<sup>3</sup> On im odpowiedział: «Ja także was o coś zapytam. Powiedzcie mi:

<sup>4</sup> Czy chrzest Jana pochodził z nieba, czy może od ludzi?».

<sup>5</sup> Po naradzie między sobą rozważali: «Jeżeli powiemy „z nieba”, zarzuci nam: „Dlaczego więc nie uwierzyliście mu?».

<sup>6</sup> Jeżeli zaś powiemy: „Od ludzi”, to lud nas ukamieniuje, gdyż jest przekonany, że Jan był prorokiem».

<sup>7</sup> Odpowiedzieli więc, że nie wiedzą, skąd pochodził.

<sup>8</sup> Na to rzekł im Jezus: «To i ja wam nie powiem, jaką władzą to czynię».

owo to „głoszenie Ewangelii”, którego przedmiotem jest królestwo Boże, jak to przedtem Łk już zaznaczył (4,4; 8,1; 16,16; por. Dz 8,12). Te same kręgi, o których Łk poprzednio mówił, że pragną Jezusa „usunąć” (19,47), pojawiają się w pierwszej dyskusji, z tym że grupa „pierwszych wśród ludu” nazwana jest „starszymi”. Pytanie jest zasadnicze, gdyż podważa władzę (*exousia*) Jezusa nauczania w świątyni. Wiedząc o tym, że z ich kół nie wyszła licencja nauczania Jezusa, pytają, kto mu na to zezwolił.

3-4 Zgodnie z regułą dysputy, kolej teraz na Jezusa, który nie kwestionuje zasadności pytania Mu postawionego. Wolno o to zapytać. Jezus, pytając, równocześnie odpowiada, że właściwie kontynuuje misję swojego prekursora. Wprawdzie nie udziela chrztu jak Jan (4,2), ale także nawołuje do nawrócenia i pokuty oraz głosi Ewangelię o królestwie Bożym, z którym nadeszło zbawienie. Jak Wysoka Rada ocenia wobec tego działalność prekursora Jezusa?

5-7 Gdyby oponenti Jezusa byli uczciwi, znaleźliby odpowiedź na Jego pytanie i musieliby uznać, że posłannictwo Jana było z woli Bożej. Wtedy też, konsekwentnie, musieliby uznać, że misja Jezusa i prawo do nauczania w świątyni pochodzą od Boga. Z obawy przed utratą władzy i wpływu na lud woleli nie odpowiadać, choć musieli sobie zdawać sprawę z tego, że skompromitowali się w oczach Jezusa i innych obecnych jako ignoranci spraw Bożych. Tacy zaś nie mogą przecież przewodniczyć ludowi i go pouczać.

8 W ostatecznej odpowiedzi Jezusa nie ma sofistyki. Jeśli wy nie odpowiadacie – ja też nie. Jezus natomiast wyraźnie podkreśla

<sup>9</sup> Ludowi zaś przedstawił następującą przypowieść: «Pewien człowiek zasadził winnicę i wydzierżawił ją rolnikom. Potem wyjechał na dłuższy czas.

zatwardziałość ich serc i brak otwartości na słowo Boże. Nie chcą oni uznać boskości misji Jezusa tylko i wyłącznie dlatego, że boją się o swoją władzę i swoje wpływy na lud. Ten egoizm pociąga za sobą ślepotę ducha i tępotę umysłu.

Nie tylko Biblia poucza nas o niechęci do spraw Bożych z obawy przed utratą władzy i wpływów. Nawet gdy człowiek widzi, że to, co czyni, jest sprzeczne z tym, co mu dyktuje sumienie, wybiera to, co dla niego korzystne. Wtedy argumenty przestają przemawiać, a motywy irracjonalne biorą górę i – jak często u możnych tego świata – stają się katastrofalne dla innych.

**Przypowieść o przewrotnych rolnikach: 20,9-19 (Mk 12,1-12; Mt 21,33-48).** Przypowieść o przewrotnych rolnikach nie jest czystą alegorią, ale ma wiele jej cech. W połączeniu z Ps 118,12 (por. Iz 28,16), na który powołuje się Jezus, odkrywa ona nieczne postępowanie Wysokiej Rady wobec Jezusa, ściągające karę Bożą na Jeruzolimę i jej przywódców. Łukasz widzi w tym potępieniu także uzasadnienie dla zmiany, która musiała nastąpić. Teraz Kościół zajmuje miejsce dawnego Izraela. Łk wprowadzie wzoruje się na Mk 12,1-12, ale materiał ten redakcyjnie przystosowuje do swojej zasadniczej idei powszechnego zbawienia. Charakter alegoryczny przypowieści nie przesądza sprawy genetycznej, która sięga Jezusa. Wskazuje na to wyraźnie chociażby rekurs do proroków i ich losu, typowego dla orędzia ewangelicznego Jezusa i świadomości swojego posłannictwa. Łatwo też wyczytać, kogo Jezus miał na myśli, mówiąc w przypowieści o losach syna, którego zgładzono „poza winnicą”. Z racji dramatycznego stopniowania opisanych wydarzeń trudno tu mówić o jakimś wyraźnym podziale przypowieści.

<sup>9</sup> Już w pierwszych wersach zauważyć można odchylenia od materiału Mk. Według Łukasza Jezus przemawia do ludu (w. 9a), chociaż nie wyklucza, że wśród słuchaczy byli też zwierchnicy (w. 16b,19a). Mk wyraźnie nawiązał w przypowieści do Iz 5. Łk zaniechał tego. Znaczy to, że nie szczegóły są dla Łk ważne, ale przebieg tragicznych wydarzeń, nieznanych Iz 5. Przypowieść rozpoczyna się od wyjazdu właściciela winnicy na dłuższy czas i powierzenia jej



<sup>10</sup> We właściwym czasie posłał sługę do dzierżawców, aby mu oddali należną mu część z plonów winnicy. Jednakże dzierżawcy pobili go i odprawili z niczym.

<sup>11</sup> Wysłał więc następnego sługę, lecz oni go także pobili, znieważyli i odprawili z niczym.

<sup>12</sup> Posłał jeszcze trzeciego; jego również poranili i wyrzucili.

<sup>13</sup> Wtedy rozmyślał pan winnicy: „Co począć? Wyślę syna mego umiłowanego, jego chyba uszanują”.

<sup>14</sup> Gdy jednak dzierżawcy ujrzeli, zaczęli się naradzać między sobą, mówiąc: „To jest dziedzic. Zabijmy go, a dziedzictwo będzie nasze”.

<sup>15</sup> I wyrzuciwszy go poza winnicę, zabili. Co zatem zrobi z nimi właściciel winnicy?

dzierżawcom. Czy dłuższy okres nieobecności gospodarza można odnosić do terminu paruzji, który może się przedłużyć, jest bardzo wątpliwe. Chodzi raczej o miłosierdzie Boże, które jednak ma także swoje granice, co potem uwypuklił w. 17 i 18.

10-12 Odpowiednia pora, kiedy gospodarz („pewien człowiek”) ściąga podatek, to – według Kpł 19,23-25 – okres po pięciu latach. Pierwszy wysłannik sługa nie tylko wrócił bez pieniędzy, lecz także został pobity. Już tu Jezus ocenił przywódców judaizmu, którzy od samego początku chcieli Go usunąć. Niechęć do Niego wzrasta coraz bardziej, gdyż drugiego sługę, oprócz pobicia i odesłania z niczym, „znieważyli”. Dramat się potęguje, trzeci wysłannik bowiem został „pobity do krwi i wyrzucony”. Przypomina się ubiczowanie Jezusa.

13-15a Sam gospodarz już nie wie, co ma dalej czynić. Nie posyła już następnego sługi, obawiając się, że wróci z niczym i pobity, jak poprzedni wysłannicy. Decyduje się na ostateczność. Jest przekonany, że syna, dziedzica, potraktują inaczej, wszak będzie po śmierci ojca ich panem. Po tym, co się stało, postanowienie ojca właściwie jest lekkomyślne. Ufa jednak, że nawet ludzka podłość i brutalność mają swoje granice. Wątpliwości wszakże pozostają, co wyraża polskie „chyba”, a gr. *isōs* (Vg: *forsan*), ale jest jakaś nadzieja.

Podobnie jak ojciec rozważa wysłanie syna, i to „ukochanego” (gr. *agapēton*), dzierżawcy także rozważają. Z tych rozważań wyini-

<sup>16</sup> Przyjdzie i wytraci owych rolników, a winnicę prze-  
każe innym». Na te słowa zawołali: „Nie, nigdy!”.

<sup>17</sup> On zaś spojrział na nich i rzekł: «Cóż więc znaczy to,  
co napisano: *Kamień odrzucony przez budowniczych stał się  
kamieniem węgielnym?*

<sup>18</sup> Każdy, kto by upadł na ten kamień, rozbije się, a na  
kogo on spadnie, tego zmiążdży».

16 – J 12,46  
17 – Ps 118,22

ka, że nie było wśród nich ani jednego uczciwego człowieka, lecz  
sami zbrodniarze. Wyrzucają dziedzica poza winnicę i zabijają (por.  
J 19,17; Hbr 13,12-15). Dotąd Jezus mówił o swojej śmierci aposto-  
łom (18,31), teraz mówi o niej przed ludem, choć metaforycznie.

15b Postępowanie rolników okazuje się jednak dla nich zgubne.  
Pana winnicy bowiem nie zdołali zabić. On pomści swego syna (por.  
Mt 23,20-33). Jezus więc osobiście zapowiada w przypowieści karę  
i zgubę narodu wybranego oraz ich przywódców. Lud jednak nie  
dopuszcza takiej myśli, co znaczy, że zrozumiał sens przypowieści,  
która sama w sobie, bez jej znaczenia alegorycznego, musiałaby wy-  
wołać odwrotny skutek. Na potępienie bowiem zasługują nieuczciwi  
dzierzawcy winnicy, a nie jej właściciel.

17-18 To, co Jezus powiedział w przypowieści, potwierdza samo  
Pismo. Cytat z Ps 118(117), 22 jest tu podany w formie skróconej  
o jeden werset, figurujący w Mk 12,11 (Ps 118,23). Łukasz rozwija  
myśl o tym, czym jest kamień węgielny dla tych, którzy go odrzuca-  
ją. Wiersz 18 podaje tylko Łukasz, gdyż paralełę w Mt 21,44 można  
potraktować jako wtórną asymilację do wersji Łk. Zresztą wykorzy-  
stanie Ps 118,2 dla myśli chrystologicznej nie jest tylko właściwością  
Marka (por. Dz 4,11; 1 P 2,7). Wiersz 18 mówi o ludziach, którzy  
się o kamień rozbijają (por. Iz 8,14 n.), i o tych, których kamień po-  
wali i zmiążdży (por. Dan 2,34). Przy interpretacji chrystologicznej  
znaczyłoby to, że kto działa przeciw Jezusowi, ten się rozbije, a przy  
paruzji zostanie „zmiążdżony” (por. 22,67-70). Przyczynę tej decydu-  
jącej roli Jezusa podaje w. 17c. Bóg uczynił Jezusa „głowicą węgla”  
(*kepalēgōnias – caput anguli*), fundamentem ludzkiego zbawienia.

<sup>19</sup> A uczeni w Piśmie i arcykapłani jeszcze tej samej godziny chcieli Go pochwycić, lecz obawiali się ludu. Zrozumieli bowiem, że do nich odniósł tę przypowieść.

<sup>20</sup> Śledzili Go jednak i wysłali szpiegów, udających sprawiedliwych, aby Go przyłapać na jakimś słowie oraz wydać zwierzchności i władzy namiestnika.

20 – Łk 23,2

Odrzucenie kamienia węgielnego – samego Jezusa – to pozbawienie się skutków zbawczych Jego działalności (por. 2,34).

<sup>19</sup> Dopiero teraz dowiadujemy się, że wśród słuchaczy przypowieści byli także uczeni w Piśmie i arcykapłani. Zrozumieli, kogo Jezus miał na myśli w tej przypowieści. Gdyby nie obawa przed ludem, który jeszcze był po stronie Jezusa, natychmiast by Go zniszczyli, dosł. „położyliby ręce na niego” (*epibalein ep' autou tas cheiras*, por. 22,53). Jeszcze jednak nie nadeszła „godzina” (*en autē tē hōra*) wrogów Jezusa, godzina „mocy ciemności” (*bē hōra kai exousia tou skotous*: 22,53; por. 22,1-6). Nadeszła wszakże godzina rozdwojenia pomiędzy ludem a jego przywódcami. Przypominają się także początki Kościoła (Dz 5,24 n.). Jak wynika z reakcji ludu na przypowieść: „nie, nigdy” (w. 16b), nie zdawał on sobie sprawy, jakie są konsekwencje odrzucenia zbawczej oferty Boga, który obrał sobie ten lud za swoją własność.

Jezus był ostatnim, ale także ostatecznym wysłańcem Bożym do Izraela. Przypowieść świadczy o niepojętej cierpliwości Boga. Aż trzykrotnie właściciel winnicy pragnie dotrzeć do zatwardziałych serc rolników. Nie wiemy, ile w naszym życiu otrzymaliśmy już sygnałów do wkroczenia na drogę, którą nam Bóg wyznaczył. Bądźmy jednak czujni i zareagujmy co najmniej na ostatni sygnał Boży.

**Sprawa podatku: 20,20-26 (Mk 12,13-17; Mt 22,15-22).** Zarówno Łk, jak i Mt 22,15-22 opisali kwestię podatku dla cesarza na podstawie Mk 12,13-17. Łk, szczególnie poprzez wprowadzenie i zakończenie, ukierunkował całość w stronę swoich czytelników, aby nikt ich nie posądził o wrogię nastawienie do władz państwowych, gdyż wrogiem państwa nie był również Jezus.

**20-22** Poprzednio wymienieni uczeni w Piśmie oraz arcykapłani (w. 19a) obierają inną taktykę. Posyłają swoich ludzi do Jezusa, aby

<sup>21</sup> Zadali Mu więc takie pytanie: «Nauczycielu, wiemy, że dobrze mówisz i nauczasz. Nie masz też względu na osobę, lecz zgodnie z prawdą uczysz drogi Bożej.

<sup>22</sup> Czy wolno nam płacić podatek cesarzowi, czy też nie?»

<sup>23</sup> On jednak, przejrząwszy ich podstęp, powiedział do nich:

<sup>24</sup> «Pokażcie mi denara. Czyj ma on wizerunek i napis?»

<sup>25</sup> Odpowiedzieli: «Cesarza». Wtedy rzekł do nich: «Odadajcie więc cesarzowi, co należy do cesarza, a Bogu to, co jest Boże».

22 – Mt 12,10

Go śledzili (por. 6,7; 14,1). Według Mk byli nimi faryzeusze i herodianie. Łatwiej w takim wypadku zrozumieć podchwytliwość pytania politycznego postawionego Jezusowi. Wysłannicy mają udawać „sprawiedliwych”, by wzbudzić zaufanie Jezusa do szczerości ich intencji. Chodziło zaś o to, by Go zwieść i mieć pretekst do oskarżenia Go przed namiestnikiem rzymskim. Aż dwa komplementy mają podkreślić ich lojalną postawę wobec Jezusa. Jest On dla nich „nauczycielem” (*didaskalos*), który nie patrzy na osobę, lecz na problem. Potwierdza to dalsza pochwała: uczy drogi Bożej zgodnie z prawdą. Dopiero potem następuje podchwytliwe pytanie. Są tu małe zmiany w stosunku do Mk. Dotyczą one skonkretyzowania samych podatników: „Czy wolno nam...”, tzn. Żydom trzymającym się Prawa. Markowy rzeczownik *kēnsos* (łac. *census*) – „podatek” – Łk zmienił na *phoros*. Różnica polega na tym, że *kēnsos* dotyczy bardziej przepisu, a *phoros* samego faktu płacenia obligatoryjnego podatku obcemu właścicielowi. Ponieważ Jahwe był jedynym Panem, oczekiwano więc od Jezusa, rzetelnego nauczyciela Prawa, odpowiedniej odpowiedzi.

23-25 Jezus zauważył podstęp kryjący się zarówno w ich wypowiedzi, jak i w samym pytaniu. Wyraża to gr. *panourgia* – „przewrotność”, „obluda” (Mk 12,15 ma *hypokrisis*). Pokazując denar, będący wówczas środkiem płatniczym, którym posługiwali się także Żydzi, Jezus chciał powiedzieć: Korzystacie z monety z wizerunkiem

<sup>26</sup> I nie mogli Go pochwyć na słowie przed ludem, a zdumieni Jego odpowiedzią, zamilkli.

cesarza, a więc automatycznie uznajecie jego supremację nad wami. Na denarze był wybitny wizerunek (*eikōn*) cesarza na stronie frontowej w pozycji majestatycznej, boskiej, łącznie z inskrypcją: *Tiberius Caesar divi Augusti filius Augustus*, a na odwrotnej stronie, obok wizerunku matki cezara, napis *Pontifex maximus*. Na pytanie Jezusa nie mogli inaczej odpowiedzieć. A powiedziawszy, że uznają „cesarza” i jego supremację, wcale tak wiernie nie traktują innych świętych przepisów Prawa, jeśli chodzi o pieniądze i własne korzyści. Jezus widocznie pragnie im to przypomnieć, przechodząc z pierwszej części swojej odpowiedzi do drugiej: „Oddajcie Bogu to, co Boże”.

26 Już po raz drugi przywódcy judaizmu ponoszą klęskę w kwestii politycznej (por. Dz 17,5; 18,12; 24,1), a lud jest tego świadkiem. Z ostatniego zdania jednak nie wynika, że przeciwnicy podziwiali Jezusa. Było to raczej zmieszanie, najwyżej zdziwienie, że ich plan, tak dobrze przygotowany, zamiast przynieść sukces, spowodował ich kompromitację wobec ludu. Zamilkli więc, ale tylko do czasu.

Odnosi się wrażenie, że Jezus w swojej podwójnej odpowiedzi wiąże dwie sprawy: polityczną i religijną. Polityczna ma konkretne oblicze w monecie. Religijna ma jednak oblicze nadprzyrodzone. Bóg nie potrzebuje ani monet, ani ofiar materialnych, ale serc ludzkich. Jeśli ludzkość uzna supremację swego Stwórcy i Zbawiciela, polityka nabierze odpowiedniej relacji do Boga i do człowieka, który jest ikoną Boga, a poprzez wcielenie Syna Bożego i Jego dzieło odkupieńcze – obrazem Chrystusa. Stąd to Jezusowy kerygmat o królestwie Bożym nie kwestionuje ani nie podważa autorytetu ludzkiego, wręcz odwrotnie. Człowiek jednak nie może się stawiać ponad Bogiem, który jest Panem całej ludzkości, lecz musi Bogu oddać to, co do Boga należy (por. 20,10), a nawet to, co Bóg mu dał (20,25). W pełnieniu woli Bożej oddajemy się Bogu całkowicie i bez reszty, a On także daje się nam bez reszty. Tego oddania się Boga ludzkości doświadczamy najintensywniej w Eucharystii, w realnym upamiętnieniu męki i śmierci naszego Pana.

**Pytanie saduceuszy w sprawie zmartwychwstania: 20,27-40 (Mk 12,18-27; Mt 22,23-33.46).** Dwuczęściowa perykopa dotycząca powszechnego zmartwychwstania wzoruje się na Mk 12,18-27. Łukasz

<sup>27</sup> Przystąpiło też do Niego kilku saduceuszów, zaprzeczających zmartwychwstaniu, i zadali Mu pytanie:

<sup>28</sup> «Nauczycielu, Mojżesz napisał nam: Jeśli czyjś brat żonaty umrze bezdzietnie, powinien jego brat pojąć wdowę i wzbudzić potomstwo swemu bratu.

28 – Pwt 25,5

jednak poszerza tekst (w. 34b-36.38b-40), co dało powód do przyjęcia dodatkowego źródła, znanego tylko Łukaszowi. Nie jest to jednak konieczne, gdyż można te wersety potraktować jako rodzaj komentarza wyjaśniającego tekst przejęty z Mk przez samego Łukasza, który widzi uzasadnienie wiary w zmartwychwstanie w nauce Jezusa (w. 34). Owszem, Pismo, które dla Marka jest argumentem pierwszej rangi, w Łk odgrywa rolę wspierającą. Być może, pierwotny tekst kończył się na w. 36, a nawiązanie do sceny powołania Mojżesza służyło już do obrony chrześcijańskiej nauki o zmartwychwstaniu, która mogła się w tym względzie powołać na ST, i to na samego Mojżesza (Wj 3,6).

<sup>27</sup> O saduceuszach Łk mówi tylko w naszym tekście, natomiast częściej w Dz (4,1; 5,17; 23,6-8). Więcej uwagi poświęca im Mt (3,7; 16,1.6.11n.; 22,23.34). Na podstawie danych znajdujących się u Józefa Flawiusza (*Ant.* XIII 5,9; *Bell. Jud.* II 8,14) i tradycji rabinackich pewne jest, że była to grupa mniejsza niż faryzeusze, a znajdujemy ją przeważnie w wyższych kołach kapłańskich. Uznawali oni za Pismo tylko Torę. Podczas gdy ich orientacja religijna była sztywne, politycznie okazywali skłonności do akceptacji władzy Rzymu. Z tekstów NT dowiadujemy się tylko o ich poglądach na powszechne zmartwychwstanie oraz na istnienie świata duchów czy aniołów (Dz 23,8). Na tym tle staje się też zrozumiałe, że Łukasz opuszcza w pierwszej odpowiedzi Markowy rekurs na Pismo, a w związku ze sceną „krzaku ognistego” przechodzi bezpośrednio do słów Mojżesza o Bogu żyjącym, służących Jezusowi jako argument za zmartwychwstaniem (w. 18).

<sup>28-33</sup> Saduceusze pytają Jezusa jako nauczyciela. Powołują się na Mojżesza, który wydał odpowiednie przepisy w sprawie małżeństwa lewirackiego. Przykład jest fikcyjny, ale tak sformułowany, by ośmieszyć wiarę w zmartwychwstanie. Aż sześciu braci (szwagrów) brało za

<sup>29</sup> Zdarzyło się, że było siedmiu braci. Pierwszy, pojawił się żonę, umarł bezdzietnie.

<sup>30</sup> Tak samo i drugi.

<sup>31</sup> Pojął ją wtedy trzeci i podobnie także następni z siedmiu braci i nie pozostawili po sobie dzieci.

<sup>32</sup> W końcu umarła także ta kobieta.

<sup>33</sup> Czyją żoną będzie więc przy zmartwychwstaniu? Siedmiu przecież miało ją za żonę».

<sup>34</sup> Jezus im odpowiedział: «Dzieci tego świata żenią się i wychodzą za mąż,

<sup>35</sup> ale ci, którzy zostaną uznani za godnych dostąpienia tamtego świata i zmartwychwstania, nie będą się żenić ani wychodzić za mąż.

<sup>36</sup> Nie będą też już mogli umrzeć, gdyż są równi aniołom i są dziećmi Bożymi, będąc uczestnikami zmartwychwstania.

żonę wdowę po pierwszym bracie. Wszyscy pomarli, a żaden z nich nie pozostawił potomstwa. Wreszcie umarła także kobieta – wdowa – po śmierci ostatniego męża (w. 32). Tu saduceusze widzą rozbieżności pomiędzy prawem Mojżesza a wiarą w zmartwychwstanie.

**34-36** Pierwsza odpowiedź Jezusa, przedstawiona jako Jego nauka, jest pozytywnym wykładem o przyszłym świecie, który dla wierzących zaczyna się po zmartwychwstaniu. Będzie to eon wieczny, gdzie nie będzie już śmierci (por. 1 Kor 15,26), ani też związków małżeńskich. Podczas gdy dla Mk 12,25 ci, którzy zmartwychwstali, będą podobni do aniołów i dlatego nie będą się żenić ani za mąż wychodzić, dla Łukasza punktem porównawczym nie jest bezżenność w świecie przyszłym, lecz nieśmiertelność. Małżeństwo jest instytucją tylko w tym eonie i dla niego (w. 34; por. 16,8b; 17,27). Konsekwentnie więc podobieństwo do aniołów, według Łukasza, polega na nieśmiertelności jednych i drugich. A nieśmiertelność ma to do siebie, że zmartwychwstali są dziećmi Bożymi, tak jak aniołowie. Jako dzieci Boże, mają udział w życiu Bożym (w. 38) i w Bożej chwale (por. Rz 8,29 n.).

<sup>37</sup> A że umarli zmartwychwstają, to już Mojżesz głosił przy krzaku gorejącym, kiedy nazywa Pana Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba.

<sup>38</sup> Bóg wszakże nie jest Bogiem umarłych, lecz żywych. Wszyscy bowiem dla Niego żyją».

<sup>39</sup> Niektórzy zaś z uczonych w Piśmie rzekli na to: «Nauczycielu, dobrze powiedziałeś».

<sup>40</sup> I już dalej nie odważyli się Mu stawiać pytań.

37 – Wj 3,6

38 – Rz 6,10-11; Ga 2,19

40 – Mt 22,46; Mk 12,34

37-40 Skoro saduceusze w swojej argumentacji powołują się na najwyższy autorytet ST – Mojżesza – to Jezus także na niego się powołuje. On to właśnie nazywa Boga Bogiem praojców Izraela. A ci przecież już umarli. Stąd to Jezus twierdzi, że „Bóg nie jest Bogiem umarłych”. Żeby jednak jeszcze wyraźniej podkreślić sprawę zmartwychwstania, Jezus dodaje, że Bóg jest „Bogiem żywych”. Taka jest konkluzja tekstu Wj 3,6.15. Nie mogą być na wieki umarłymi, gdyż wszyscy (ludzie) żyją dla Niego (w. 38b), można też dodać: i przez Niego (por. Rz 6,10 n.). Wypowiedzi tej jednak nie można uogólniać i wyjmować z kontekstu. Chodzi bowiem wyłącznie o tych, którzy pomarli. Oni to przeznaczeni są do życia i dlatego zmartwychwstaną.

Wiersze 39 i 40 relacjonują krótko reakcję obecnych. Niektórzy z „uczonych w Piśmie”, a chyba chodzi o tych z grupy faryzejskiej, którzy wierzyli w zmartwychwstanie, pochwalili Jezusa-Nauczyciela, podobnie jak to miało miejsce, gdy Go pytano o największe przykazanie w Prawie (por. Mk 12,28-34). Wiersz 40 właściwie nie tyle nawiązuje do w. 39, ile pozwala na lepsze zrozumienie dalszej nauki Jezusa o Mesjaszu. Po pytaniu saduceuszy o zmartwychwstanie Jezus przejmuje inicjatywę.

Łukaszowa prezentacja argumentacji Jezusa w sprawie zmartwychwstania pozwala nam wierzyć w życie w ścisłej jedności z Bogiem niewidzialnym już po śmierci. Inaczej wypowie tę prawdę Jezus z krzyża w słowach skierowanych do łotra żalującego za swoje grzechy: „Dziś jeszcze będziesz ze mną w raju” (Łk 23,43).



<sup>41</sup> On zaś ich zapytał: «Jak można twierdzić, że Mesjasz jest synem Dawida?»

<sup>42</sup> Przecież sam Dawid mówi w Księdze Psalmów: *Rzekł Pan Panu memu: Siądź po prawicy mojej,*

<sup>43</sup> *aż położę nieprzyjaciół Twych jako podnózek pod Twoje stopy.*

<sup>44</sup> Skoro Dawid nazywa Go Panem, to jakże może być jego synem?»

42 – Ps 110,1

**Pytanie Jezusa o Mesjasza: 20,41-44 (Mk 12,35-37a; Mt 22,41-45).** Perykopa dotycząca pytania Jezusa o Mesjasza, wzorująca się na Mk 12,35-37a, jest pouczeniem, a nie dysputą. Sam Jezus bowiem pyta i odpowiada. W Mk 12,35b powołuje się On na wypowiedzi uczonych w Piśmie, którzy twierdzą, że Mesjasz to syn Dawida. W Łk 20,41 Jezus ogólnie stawia pytanie retoryczne, z którego jednak wyklucza siebie, gdyż je podważa. Punkt ciężkości pouczenia spoczywa jednak na wypowiedzi samego Dawida. Według Mk Dawid wypowiada się „w Duchu Świętym”, według Łk „w Księdze Psalmów” i nazywa swego potomka „Panem”. Czyżby ojciec syna nazywał „Panem”? Łukasz nie podważył przez to pochodzenia Jezusa z linii Dawida (por. 1,32n.; 3,23-38), a właściwą odpowiedź na pytanie, dlaczego Dawid nazywa Mesjasza swoim Panem, można znaleźć w Dz 2,25-26. W tym tekście Piotr odnosi Ps 110,1 do wywyższenia Jezusa poprzez zmartwychwstanie. Tu po śmierci Jezusa nastąpiła uroczysta deklaracja kyriologiczna. Bóg uczynił ukrzyżowanego Jezusa „Panem i Mesjaszem”. Ukazał więc, kim Jezus był już za życia ziemskiego, do czego Jezus pragnął nawiązać w swoim retorycznym pytaniu o Mesjasza w naszym tekście.

**41** Ogólne wprowadzenie: „On zaś ich zapytał”, odnosi się do wszystkich poprzednich słuchaczy, a więc zarówno do saduceuszy (w. 27), jak i uczonych w Piśmie, wzmiankowanych w w. 40. Jezus rozpoczyna swoją naukę pytaniem. Odzwierciedla ono ogólne przekonanie w judaizmie o Mesjaszu, a nie tylko opinię uczonych w Piśmie, jak to relacjonuje Mk.

**42-44** Wątpliwości co do tego ogólnego przekonania o pochodzeniu Mesjasza Jezus opiera na Ps 110,1, dzieląc opinię – wów-

<sup>45</sup> A gdy wszystek lud się przysłuchiwał, rzekł do swoich uczniów:

<sup>46</sup> «Strzeżcie się uczonych w Piśmie, którzy chętnie chodzą w długich szatach i lubią przyjmować pozdrowienia na placach publicznych, honorowe miejsca w synagogach i pierwsze miejsca przy stole,

46 – Łk 11,43

czas powszechną – o genezie i autorstwie Psalterza (por. także Dz 2,25.34). W ustach Jezusa można wyczytać potwierdzenie proroctwa zapowiedzianego w drugiej części cytatu, w zdaniu temporalno-celowym: „aż położę nieprzyjaciół Twych...”. Pełne zwycięstwo bowiem odniesie Jezus-Mesjasz jako Kyrios, poprzez wywyższenie Go na tron Boga. Potwierdzenie to Jezus formułuje w pytaniu zawartym w w. 44. Jak to się to stanie, na jakiej podstawie? Odpowiedź na to dają już Dz 2,25-26a, a w sposób pośredni Łk 22,69. Słuchacze zaś tego pouczenia milczą (inaczej Mk i Mt).

Pytanie Jezusa skierowane jest także do nas. W końcu chodzi o zrozumienie podstawowej sprawy, że „Syn Człowieczy”, poprzez cierpienie, stał się Panem. Był więc już nim za życia, gdyż nie można rozważać wywyższenia Jezusa bez męki (por. hymn o kenozie i wywyższeniu Jezusa w Flp 2,6-11) ani męki i śmierci Jezusa bez Jego chwalebego zmartwychwstania. Jeśli więc 1 P przypomina wiernym, za jaką cenę oni także dojdą do chwały (1,19), to po to, aby i nas umocnić w niezłomnej nadziei, która pozwoli przetrwać cierpienia i udręki, nieuniknione w naszej ziemskiej pielgrzymce (1 P 2,1-3).

**Ostrzeżenie uczniów przed uczonymi w Piśmie: 20,45-47 (Mk 12,38-40; Mt 21,1.6-7).** Łukasz oparł tę perykopę na Mk 12,38-40. Niejasne jest, czy ostrzeżenie odnosi się tylko do uczniów, gdyż według w. 45 także lud się „przysłuchiwał”. Do ludu przemawia Jezus w relacji Mk. Wprawdzie Łk 21,1-4 stanowi osobną narrację, ale tematycznie można ją potraktować jako przykład skierowany przeciw zarozumiałym, chciwym uczonym w Piśmie. Podobnie postąpił także Mk 12,41-44. Hasło wiążące to *chëra* (wdowa), występująca w w. 47 oraz w Łk 21,2.

**45-46** Już w poprzedniej perykopie tylko Jezus zabierał głos. Tu jest podobnie, z tym że demaskuje On prawdziwą postawę uczonych

<sup>47</sup> którzy objadają domy wdów i dla pozorów odprawiają długie modły. Otrzymają oni tym surowszy wyrok».

w Piśmie. Zostały tu uwypuklone trzy ujemne cechy ich charakteru. Pierwsza to żądza pochwały i uznania, wynikająca z ich pychy i zarozumiałości. W tym to celu noszą oni długie szaty (właściwie narzutki). Na ogół wkładano je przy większych uroczystościach, uczeni w Piśmie zaś noszą je codziennie. Pokazują się chętnie na miejscach publicznych, oczekują pozdrawiania na rynku, a w synagogach zasiadają na pierwszych miejscach, uchodzących za honorowe. Taki zarzut Jezus wcześniej postawił także faryzeuszom (Łk 11,43).

47 Drugi zarzut dotyczy wykorzystywania biednych, a konkretnie wdów. Nie chodzi tu bynajmniej o korzystanie z ich gościnności. Wdowa, czyli kobieta bez męża, swego pełnomocnika, była pozbawiona praw. Uczeni w Piśmie bronili więc w sądach uprawnień wdów w zamian za wysokie sumy, pochłaniające cały ich majątek. Już prorocy ST piętnowali tego rodzaju nadużycia (por. Iz 1,17; 33,10; Jr 7,6; 22,3). Trzeci zarzut skierowany jest przeciw obłudzie uczonych w Piśmie, którzy odprawiają długie modlitwy dla pozorów. Taką postawę piętnowali także esseńczycy (Ass. Mos. 7,3-5), a później rabin. Ponieważ uczeni w Piśmie, jako przywódcy ludu, zobowiązani byli do przykładowego życia i wzorowej postawy, Jezus grozi im surowszym sądem Bożym.

Słowa Jezusa są również skierowane do nas, a zwłaszcza do wychowawców, kapłanów, rodziców. Kto innym głosi prawa Boże i zachęca do ich przestrzegania, powinien świecić wyjątkowym przykładem. Komu Bóg dał wiele talentów, od tego będzie także wiele wymagał (por. Łk 12,48).

**Grosz wdowy: 21,1-4 (Mk 12,41-44).** Łukasz wzoruje się na Mk 12,41-44. Ponieważ już przedtem Jezus mówił do uczniów, Łukasz nie musi tego powtarzać za Mk (12,42). Co do formy, mamy tu wyraźny apoftegmat, tzn. przykład z pouczeniem. Czy pierwotnie istniało tylko słowo Jezusa, wyjęte z większego zespołu pouczeń, do których później dodano przykład, trudno powiedzieć. Podobne przykłady o ofiarności i jej pochwały zna także literatura rabinacka. Należy przypuszczać, że zespolenia poprzedniego fragmentu z naszym dokonano jeszcze przed Mk, z którego Łk je przejął.

**21**<sup>1</sup> Gdy podniósł oczy, zobaczył, jak bogaci ludzie wrzucali ofiary do skarbony.

<sup>2</sup> Zauważył też, jak pewna uboga wdowa wrzuciła tam dwa grosze.

<sup>3</sup> Rzekł wówczas: «Zaprawdę powiadam wam, iż ta uboga wdowa wrzuciła więcej niż wszyscy inni.

<sup>4</sup> Oni bowiem dawali na ofiarę z tego, co im zbywało, ona zaś, przy całym swym niedostatku, złożyła wszystko, co miała na swe utrzymanie».

1-2 Według Mk 12,41 Jezus usiadł w świątyni na dziedzińcu niewiast, naprzeciw skarbowni. Znajdowało się tam 13 skarbonek w kształcie puzonu, na obowiązkowe i dobrowolne ofiary. Przez dziedziniec niewiast przechodzili także mężczyźni, zdążając do dziedzińca Izraela, który otaczał miejsce składania ofiar całopalnych. Jeśli Jezus przypatrywał się tylko skarbonce na dobrowolne ofiary, bez trudności mógł zauważyć, jakie monety w nią rzucano. Zdaje się, że na takie dobrowolne ofiary przeznaczona była ostatnia, tj. 13. skarbonka. Pieniądze wrzucone w nią były przekazywane na ofiary całopalne. Wynikałoby z tego, iż owa niewiasta ofiarowała swoje pieniądze na kult i chwałę Bożą. Zazwyczaj ofiarodawca przekazywał swoje ofiary kompetentnemu kapłanowi, podając ich ilość i cel. Dopiero kapłan wrzucał pieniądze do odpowiedniej skarbonki. Jezus więc mógł nawet słyszeć krótką rozmowę przeprowadzoną między niewiastą i kapłanem, z której dowiedział się o wielkości ofiary i jej przeznaczeniu.

W odróżnieniu od wielu bogatych ludzi, przeznaczających większe sumy na pobożne cele, uboga wdowa przynosi tylko dwa lepty. *Lepton* (dosłownie „mały”, „mizerny”, „cienki”) jest greckim określeniem najmniejszej monety żydowskiej, tj. jednej peruty. Dwa lepty to jeden rzymski kwadrans, jak to Marek wyjaśnia swoim czytelnikom. O sposobie obserwacji Jezusa tekst nie mówi. Ważne są Jego słowa, o których mówią już następne wiersze.

3-4 Słowa Jezusa rozpoczynają się uroczystym stwierdzeniem: „Zaprawdę” („Amen”). Niewiasta, ofiarując Bogu wszystko, oddała samą siebie. Taki człowiek będzie także chętnie wspierał innych.

<sup>5</sup> Gdy niektórzy mówili o świątyni, że zdobią ją piękne kamienie i wota, rzekł:

W ten sposób spełni przykazania miłości Boga i bliźniego. Taka miłość jest znakiem prawdziwej postawy chrześcijańskiej, której uczył Jezus. Słowa Jezusa są także skierowane do gminy. Nie ten, kto dużo daje, podoba się Bogu, lecz ten, kto jest gotów dać wszystko, a więc samego siebie. Chodzi zatem o postawę człowieka. Słowa Jezusa stały się na pewno także pociechą dla chrześcijan wywodzących się z pogan, którzy po większej części byli ubodzy.

WIELKA MOWA ESCHATOLOGICZNA JEZUSA:  
21,5-36 (Mk 13; Mt 24,1-36)

W odróżnieniu od małej mowy eschatologicznej Jezusa (Łk 17, 20-37), mówi się słusznie w naukowej egzegezie o „wielkiej mowie”. W Mk następuje ona także po narracji o groszu wdowy. Jednakże Łukasz w tym wypadku wykazuje dużo odchyłeń od Mk 13,1-37. Nie upoważnia to jednak do przyjęcia hipotezy innego źródła. Otóż Łk w zasadzie przestrzega planu Mk. Jest też dużo dosłownych powtórzeń, słów i zwrotów. Nadto wprowadzenie do mowy (Łk 21,1-4 = Mk 12,41-44) i jej zakończenie (Łk 22,1 n. = Mk 14,1 n.) są niemal identyczne. Owszem, w kilku wierszach Łk poszerza Mk (Łk 21,18.21b.22.24.26.28.34n.), a w czterech wypadkach nieco od Mk odbiega (Łk 21,15.16.25b.36). Te zmiany czy dodatki służą Łukaszowi do wyeksponowania koncepcji paruzji oraz zapowiedzi i dopełnienia zarówno ze strony Pisma (w. 22), jak i słów Jezusa (w. 24). Wizja ta rzutuje na koncepcję paruzji. Na pewno ona nastąpi, jak już nastąpiło zniszczenie świątyni i miasta, jakkolwiek Łukasz retrospekcyjnie wyeksponował temat zapowiedzi.

**Zapowiedź zniszczenia świątyni: 21,5-6 (Mk 13,1-2; Mt 24,1-2).** Według Łk całość pouczeń Jezusa (21,5-36) ma miejsce w świątyni, podczas gdy w relacji Mk 13,1-3 Jezus ją opuszcza i wygłasza je z Ogrodu Oliwnego, patrząc na świątynię. Łukasz pozostał tu wierny swojej teologii świątyni.

5-6 Podczas gdy w Mk pytanie stawia „uczeń” podziwiający świątynię, w Łk pewna grupa podziwiająca ją prowokuje prorocstwo Jezu-

<sup>6</sup> «Przyjdą dni, kiedy z tego, na co patrzycie, nie pozostanie kamień na kamieniu, którego by nie zwalono».

<sup>7</sup> Zapytali Go więc: «Nauczycielu, kiedy się to stanie i jaki będzie znak, że to nastąpi?».

<sup>8</sup> On zaś odpowiedział: «Uważajcie, aby was nie zwiedziono. Albowiem zjawi się wielu pod moim imieniem. Będą mówili: „Ja jestem. Zbliżył się czas”. Nie podążajcie za nimi.

<sup>9</sup> Nie przerażajcie się, gdy usłyszycie o wojnach i przewrotach. To wprawdzie musi nastąpić, ale to jeszcze nie koniec».

9 – Pwt 2,26

sa. Zniszczenie świątyni zapowiadali także prorocy (Mi 3,12; Jr 7,14; 26,6) oraz żydowski wizjonerzy przed i po Chrystusie (*HenEt* 90,28; Johan Ben Zakkaj, ok. 1-80 po Ch., B. Joma 4,1; Józef Flawiusz, *Bell. Jud.* VI,300 nn.). Mamy przed sobą autentyczne prorocstwo Jezusa, jakkolwiek oryginalna forma mogła wyglądać nieco inaczej. W każdym razie świątynia została spalona. Tytus w dodatku kazał zburzyć miasto, zwłaszcza te części, które ocalały od ognia, a spaloną świątynię zrównać z ziemią (Józef Flawiusz, *Bell. Jud.*, VII, 1; 1).

**Początek udręczeń: 21,7-11 (Mk 13,3-8; Mt 24,3-8).** Łk opuszcza dwa wiersze Mk (13,3.4) łączące zapowiedź z pouczeniem o czasach udręki. Stąd w Łk następuje od razu tzw. pytanie apokaliptyczne, gdyż dotyczy zarówno czasu, jak i przebiegu zająścia. Jezus rozpoczyna swoją mowę od ostrzeżenia. Po nim już nie będzie żadnych pytań (Łk 21,8-36 por. Mk 13,5-37). Wyraźne odróżnienie tych wydarzeń i prześladowań (Łk 21,10n.) od innych pozwala Łukaszowi na zdystansowanie się temporalne od ostatecznego „końca” (w. 9b).

7-9 Pytanie stawiają ci sami ludzie, którzy poprzednio podziwiali wspaniałość świątyni (w. 5). Skoro Łukasz nigdy nie kładzie w usta uczniów tytułu „nauczyciel”, to należy przypuszczać, że nie oni pytają. Mowa eschatologiczna Jezusa dotyczy więc wszystkich. Pytanie związane jest z zapowiedzią zburzenia świątyni. Odpowiedź Jezusa jednak nie dotyczy bezpośrednio tego wydarzenia, lecz nieuzasadnionej nadziei, że nadszedł już koniec (w. 8), oraz niepotrzebnej obawy przed wojnami i przewrotami (w. 9). Taką propagandę, że

<sup>10</sup> I dodał: «Powstanie naród przeciw narodowi i królestwo przeciw królestwu.

<sup>11</sup> Będą wielkie trzęsienia ziemi, a miejscami głód i zaraży, ukazać się straszne zjawiska, na niebie zaś wielkie znaki.

<sup>12</sup> Zanim jednak to wszystko nastąpi, podniosą na was ręce i prześladować was będą, wydawać do synagog i do więzień, zawloką was do królów i namiestników z powodu mego imienia.

<sup>13</sup> Stanie się to dla was sposobnością do złożenia świadectwa.

10 – Iz 19,2

12 – Łk 12,11-12; Mt 10,17-22; J 15,20; 16,1-2; Dz 4,13

już nadszedł koniec, będą siali fałszywi prorocy. Nie wolno dać się zwieść. „Pójście za nimi” byłoby niewybaczalnym błędem. Owszem, znaki będą, ale to jeszcze nie definitywny koniec, przepowiadany przez fałszywych nauczycieli. Jeśli „wojny”, o których mowa w w. 9, odnoszą się do pierwszej wojny żydowskiej, Łukasz ostrzega, że nie są to znaki końca świata.

10-11 Jeśli poprzednie słowa Jezusa zawierały ostrzeżenia, to obecne przedstawiają tylko zjawiska przed końcem świata. Oprócz wojen i głodu Łukasz dodaje jeszcze do wyliczeń Mk zarazę oraz wielkie trzęsienia ziemi. Wydarzenia na ziemi otrzymują w w. 11 wspólne określenie „straszne zjawiska”, ale będą także „znaki na niebie”. Łukasz tych ostatnich nie konkretyzuje (inaczej Mk 13,24 n.), mają bowiem dopiero nadejść.

**Prześladowania z powodu Ewangelii: 21,12-19 (Mk 13,9-13; Mt 24,9-14).** Mimo odchyień od Mk 13,9-13, nie ma powodu przyjmować dla tego fragmentu osobnego źródła. Właściwie najbardziej swoiste są w. 14-15. Brak także relacji do Mk 13,10 o misji w świecie. Wiersza 18 zaś nie ma w Mk. Konfrontując opracowanie w. 13 z Dz 6,1 o świadectwie Szczepana, odnosi się wrażenie, że profilacja źródła szła właśnie w tym kierunku: uczeń ma świadczyć o mistrzu, mimo prześladowań i udręki.

12-13 Słowa Jezusa zawarte w 21,12-19 odnoszą się do czasów przed końcem, jakkolwiek nie determinują samego końca. Je-

<sup>14</sup> W sercach waszych postanówcie, by się nie troszczyć o obronę.

<sup>15</sup> Ja bowiem dam wam wymowę i mądrość, której nie będą mogli się oprzeć ani sprzeciwić wszyscy wasi prześladowcy.

<sup>16</sup> Zdradzać was będą nawet rodzice, bracia, krewni i przyjaciele, a niektórych z was zgładzą.

<sup>17</sup> I będziecie znienawidzeni przez wszystkich z powodu mego imienia,

<sup>18</sup> ale włos z głowy waszej nie spadnie.

15 – Dz 6,10

17 – Łk 12,7; Mt 10,30

zus zwraca się do słuchaczy w 2 os. lm., czyli ma na względzie uczniów. Podniesienie rąk i prześladowanie jest uogólniającym wprowadzeniem do tego wszystkiego, co czeka uczniów. W synagogach odbywały się sądy, których skutkiem były na ogół kary więzienia. Przesłuchania u królów oznaczają rządzących z upoważnienia Rzymu władców, którzy mieli ograniczone prawa. Wynika to także z procesu Jezusa, w którym ostatnie słowo miał Pilat – namiestnik. Łukasz prawdopodobnie wniósł w nasz fragment to, co opisał w Dz 24-26. Według Łukasza uczeń składa świadectwo dla i z powodu Chrystusa. Według Marka świadectwo to staje się oskarżeniem oprawców i prześladowców. Opuszczenie wypowiedzi Jezusa o rozpowszechnieniu przedeschatologicznym Ewangelii, którą propaguje Mk 13,10, najzasadniej wyjaśni się ideologią misji powszechnej Kościoła, która nastąpiła dopiero po zmartwychwstaniu Jezusa, jak to opisują Dz. W pewnym sensie głoszeniem Ewangelii jest także dawanie świadectwa, o którym mówi w. 13. Być może, tym się tłumaczy zmiana wersji Mk o celu świadectwa.

**14-15** Po zapowiedzi prześladowań następuje pouczenie o taktyce obronnej uczniów. Nie mają się oni o to w ogóle troszczyć, gdyż Jezus będzie z nimi. Według Mk 13,11 rolę tę obejmie Duch Święty (por. Łk 12,12). „Wymowa i mądrość” przypominają ponownie scenę ukamienowania Szczepana, którego mądrości i Duchowi oprawcy „nie mogli sprostać” (Dz 6,10; por. 4,14; 26,28).

**16-18** Słowa Jezusa zawarte w tych wierszach zapowiadają najpierw dalsze prześladowanie uczniów, kończy je wszakże obietnica



<sup>19</sup> Przez swoją wytrwałość zyskacie życie wasze.

19 – Hbr 10,36.39

nadzwyczajnej opieki Bożej (w. 18; por. 1 Sm 14,45; 2 Sm 14,11; 1 Krl 1,52; Dz 27,34; Łk 12,7). Powinno to zachęcić uczniów do mężnego przeciwstawienia się wszelkim trudnościom (w. 19). Nawet członkowie własnej rodziny dołączą do prześladowców. Łk nieco inaczej niż Mk zestawia ich w dwie grupy. Najpierw jest to najbliższa rodzina: rodzice i rodzeństwo. Wymienieni są tylko bracia, co nie wyklucza oczywiście sióstr. Dalsi krewni i przyjaciele to druga grupa. Nie wszyscy jednak uczniowie poniosą śmierć („niektórzy z was” = *ex hymōn*). Byłoby to z jednej strony zgodne z zapowiedzią w. 18, gdyby bowiem wszyscy mieli ponieść śmierć męczeńską, byłyby to czcze słowa. Wziąwszy jednak pod uwagę Dz 7,54-60; 12,1 n., Łukasz mógł z powodu konkretnych danych ograniczyć liczbę męczenników, gdyż śmierć ponieśli diakon Szczepan i Jakub.

**19** Zachęta ta związana jest z obietnicą nagrody. Pierwsza skupia się wokół rzeczownika *hypomonē* („wytrwałość”). Nie jest to jednak tylko bierna cierpliwość. Trzeba ją wypracować i wciąż ćwiczyć, aby nie przerodziła się w niecierpliwość, sprzyjającą rozpacz i pochopnym czynom. Zapłata natomiast związana jest z rzeczownikiem *psychē*. Nie jest to grecka „dusza”, lecz semickie „życie”. Mk wiąże wytrwałość ucznia z paruzją, Łk z końcem życia ludzkiego. Znaczy to, że trzeba być wiernym Chrystusowi aż do końca swego życia, niezależnie od tego, czy będzie to śmierć naturalna, czy męczeńska. Wierność ta będzie także owocowała w przyszłym świecie.

**Sąd nad Jerozolimą: 21,20-24 (Mk 13,14-19; Mt 24,15-22).** Mimo pewnych odchyłeń od Mk 13,14-20, Łukasz w zasadzie tylko na nim się wzoruje. Łk mówi o spustoszeniu Jerozolimy (w. 20), Mk 13,14 o „brzydocie spustoszenia”. Ponieważ Łk w 17,31 już mówił o zachowaniu się przed nadejściem paruzji, więc nie powtarza już tego za Mk (dach – pole), lecz wstawia inny logion (ucieczka w góry – ucieczka z miasta), uzasadniając je w w. 22 spełnieniem się zapowiedzi Pisma. Zamiast ogólnego stwierdzenia kosmicznego („od początku stworzenia ... aż dotąd”), które Mk 13,19 wiąże z dniami przedparuzyjnej udręki, Łk umieszcza wypowiedź Jezusa o zgubnych

<sup>20</sup> Kiedy zobaczycie Jerozolimę otoczoną przez wojska, wówczas wiedzcie, że bliskie jest jej spustoszenie.

<sup>21</sup> Wtedy mieszkańcy Judei niech uciekają w góry, a ci, którzy są w mieście, niech je opuszczą, a mieszkańcy wsi nie wchodzi do niego.

<sup>22</sup> Dni te to czas kary, aby się wypełniło wszystko, co było napisane.

<sup>23</sup> Biada brzemienным i karmiącym w owe dni! Nastąpi bowiem wielkie udręczenie na ziemi i spadnie gniew na ten lud.

<sup>24</sup> Jedni zginą od miecza, inni pójdą w niewolę między wszystkie narody. A Jerozolima będzie deptana przez pogan, aż czasy pogan przeminą.

21	–	Łk 17,31
23	–	Ps 81,16
24	–	Pwt 28,64; Ap 11,2; Pwt 12,7

skutkach dla Judejczyków związanych z ich niewiarą i odrzuceniem Jezusa (w. 23 n.).

20-22 Strukturę tych wierszy Łukasz przejął z Mk 13,14, zmienił jednak treść. W Mk wypowiedź Jezusa nawiązuje do czasów Antiocha IV, który w 168 r. przed Chr. kazał umieścić pogański ołtarz ofiarniczy na dużym ołtarzu całopalnym świątyni (1 Mch 1,54-99). Łukasz podaje znak poprzedzający czasy udręki: okrażenie Jerozolimy przez obce wojska. Z jednej strony ostrzega przed nadchodzącą zagładą i podaje sposoby uniknięcia nieszczęścia. Z drugiej jednak strony to, co nastąpi, jest „czasem kary” (*ekdikēsis*), nieuniknionym i zapowiedzianym w Pismach. Zmiany ideologiczne w stosunku do Mk wskazują na to, że Łukasz, patrząc na to, co się stało z Jerozolimą, widzi także koniec jej roli historiozbawczej, którą odgrywała w Izraelu ST.

23-24 „Biada”, wypowiedziane do matek, znajduje się także w Mk 13,17. Jednakże Łukasz wiąże je z zapowiedzianym losem Jerozolimy, a nie – jak Mk – z ucieczką, co nadto potwierdza motyw „gniewu” Bożego, który spadnie na „ten naród”. Z tym motywem Łk wiąże dalsze nieszczęścia. Ci, którzy przeżyją, nie zginą od miecza, lecz pójdą do niewoli (por. także Józef Flawiusz, *Bell. Jud.* VI, 420-434; VII, 5.17). Nie jest wykluczone, że podłoże historyczne ma

<sup>25</sup> Pokażą się znaki na słońcu, księżycu i gwiazdach. Na ziemi zaś trwoga ogarnie narody, bezradne wobec huku i nawalnic morskich.

<sup>26</sup> Ludzie mdleć będą ze strachu, oczekując tego, co zagraża ziemi. Albowiem moce niebios zostaną wstrząśnięte.

<sup>27</sup> Wtedy zobaczą Syna Człowieczego nadchodzącego w obłoku z wielką mocą i chwałą.

<sup>28</sup> Gdy się to dzieć zacznie, nabierzcie ducha i podnieście głowy, gdyż bliskie jest wasze odkupienie.

27 – Pwt 7,13-14

28 – Hbr 10,17

także wypowiedź w w. 21b.c. Euzebiusz bowiem (*Hist. Kośc.* III 5,3) pisze, że jerozolimską gminą kościelną opuściła miasto przed oblężeniem i udała się do Pelli we wschodniej Jordanii. Zapowiedź nie kończy się jednak na losie mieszkańców miasta i Judei, lecz dotyczy samej stolicy. „Zdeptanie” Jerozolimy przez pogan (por. Za 12,3 LXX; 1 Mch 3,45.51n.; 4,60) oznacza zbeszczesczenie świątyni i świętego miasta. Skoro tak, to „czasy pogan”, o których jest mowa w w. 24c, nie mogą oznaczać czasów misji wśród pogan, która właściwie rozpoczęła się już przed zniszczeniem Jerozolimy. Łukasz nie łągodzi zapowiedzi Jezusa, jak to czyni Mk 13,20, mówiąc o „skróceniu tych dni”. Sąd odpłaty będzie trwał aż do nadejścia nowej ery zbawczej, gdy czasy pogan przeminą.

**Przyjście Syna Człowieczego: 21,25-28 (Mk 13,24-27; Mt 24, 29-31).** Fragment o przyjściu Syna Człowieczego stanowi punkt kulminacyjny wielkiej mowy parazyjnej. Wprawdzie łatwo zauważyć, że Łk wzoruje się na Mk, ale nie brak też poważniejszych zmian.

**25-26** Krótkim wprowadzeniem (inaczej Mk 13,24), bez rozwinięcia, jakie to znaki będą na niebie (por. Iz 13,10), Łk przechodzi do tego, co dzieć się będzie na ziemi. Nastąpi trwoga i bezradność wobec złowrogich potęg morza (por. Ps 6,8). Przyczyną tych zjawisk będzie jakiś kosmiczny (na co wskazuje gr. *oikoumenē*) wstrząs, powodujący zaburzenie porządku we wszechświecie.

**27-28** Wiersz 27 nawiązuje bezpośrednio do wydarzeń kosmicznych, jako znaków nadejścia Syna Człowieczego, dosłownie za Mk 13,26 („wtedy”). Wydarzenie dotyczy przyszłej i powszechnie za-

<sup>29</sup> Powiedział im też przypowieść: «Spójrzcie na drzewo figowe i na inne drzewa.

<sup>30</sup> Kiedy widziecie, że już wypuszczają pączki, sami wiecie, że zbliża się lato.

uważalnej paruzji Chrystusa. Jest ono opisane za pomocą cytatów z wizji Dn 7,13 o Synu Człowieczym. Nadejdzie on „w obłokach”. W proroczym widzeniu owa tajemnicza postać zostaje zaprowadzona przed tron Najwyższego. W naszym tekście przychodzi ona z nieba. Syn Człowieczy, który w myśl Dn 7,14 otrzymuje od Boga pełnię władzy, ujawni się przy paruzji jako pełnomocny władca. Według Mk 13,27 „zgromadzi swoich wybranych”. Łk wyraża podobną myśl, koncentrując ją wokół zbawienia uczniów Jezusa. Inni będą truchleć ze strachu, ale uczniowie powinni się zachowywać zupełnie inaczej. Kto podnosi głowę i jest pełen ducha, ten przezwycięża lęk i panuje nad sytuacją. Moc do takiej postawy daje niezbity fakt nadejścia Chrystusa, podczas którego nastąpi wybawienie uczniów z wszelkiej udręki; gr. *apolytrōsis* ma raczej to znaczenie (por. HenEt 51,2), co jednak nie oznacza, że zostało pozbawione funkcji soteriologicznej (por. Rz 8,23; Ef 4,30).

**Przypowieść o drzewie figowym: 21,29-33 (Mk 13,28-31; Mt 24,32-35).** Mimo że Łk dosyć wiernie oddaje Mk 13,28-31, to w ważnej sprawie uczynił korektę teologiczną. Opuszcza on słowo Jezusa o nieznajomości terminu paruzji (Mk 13,32). Prawdopodobnie nie odważył się Chrystusowi przypisać niewiedzy na ten temat. Wynikałoby to z Dz 1,7, kiedy to Chrystus zmartwychwstały oznajmia apostołom, że nie wypada, „abyście wy znali czas i termin” paruzji. Zresztą odroczenie paruzji w Łk ma związek z rozpoczętą misją – a ona się rozwija i będzie jeszcze trwać długo.

**29-30** Wprowadzenie (nieco odmienne od Mk 13,28) nie odbiega od innych (por. 5,36; 6,39; 12,16; 14,7; 15,3; 18,1; 20,9). Jego pouczenie o figowcu jest porównaniem (*parabolē*). Podczas gdy Mk zwraca uwagę tylko na figowca, Łk mówi nadto o „innych drzewach”. Podobnie jak figowiec, one także, wypuszczając liście, zapowiadają, że nadchodzi lato. Ponieważ figowiec wyprzedza w tym procesie inne drzewa, Marek na nim poprzestał. Jeśli Łk zwraca uwagę także na inne drzewa, to ma prawdopodobnie na myśli wielość poprzednich wydarzeń (mniej zaś ich kolejność), które wskazują,

<sup>31</sup> Tak i wy, gdy zobaczycie, że to się dzieje, bądźcie przekonani, iż bliskie jest królestwo Boże.

<sup>32</sup> Zaprawdę, powiadam wam: nie przeminie to pokolenie, aż się to wszystko spełni.

<sup>33</sup> Niebo i ziemia przeminają, ale moje słowa nie przeminą.

32 – Łk 9,27; Mt 16,28; Mk 9,1

tak jak różne drzewa zapowiadają lato, różne wydarzenia poprzedzające paruzję.

31 Znaki, o których przedtem była mowa, wskazują na bliskość królestwa Bożego. Mk 13,29 nie precyzuje, co ma nadejść. Nie jest wykluczone, że w pierwotnej wersji przypowieści, sięgającej samego Jezusa, On sam stał w centrum oczekiwania. W nauce Jezusa o Królestwie Bożym znakami jego nadejścia są właśnie Jego nauka i działalność zbawcza (Łk 11,20). Nawołują one do wiary i nawrócenia, a z drugiej strony są także znakami nadejścia zbawienia (por. w. 28). Czytelnicy Łk zdawali sobie sprawę z tego, że chyba nie będą świadkami ostatecznego końca. Dla nich więc przypowieść aktualizuje to, co już nastąpiło, mianowicie okres zbawienia, który realizuje się obecnie w misyjnym Kościele Chrystusowym.

32-33 Uroczyste potwierdzenie, że „to wszystko” się spełni, odnosi się do „tego pokolenia”. Gdyby chodziło o słuchaczy przypowieści o figowcu, raczej należałoby się spodziewać innego sformułowania, bezpośrednio ich dotyczącego, a nie w 3. os. „to pokolenie”. Czyżby chodziło o następną generację? Już lepiej przyjąć, że przyszłe pokolenia mogą być świadkami paruzji. W takim wypadku w. 33 byłby słowem kontrastowym, podkreślającym nieprzemijalną wartość słów Jezusa. Sens byłby tedy następujący: Prędzej niebo i ziemia przeminają, niż straciłyby na znaczeniu i wartości zbawczej słowa prorocze Jezusa o Jego paruzji.

**Zachęta do stałej czujności: 21,34-36 (Mk 13,33-37).** Wprawdzie Mk 13,33 zna słowa Jezusa nawołujące do czuwania, ale łączy je z przypowieścią o człowieku, który udał się w świat i może niespodziewanie wrócić. Łk natomiast ostrzega przed rozwiązłym życiem i zbytnimi troskami doczesnymi, które mogą stać się pułapką i zgubą. Mimo tych różnic nie trzeba koniecznie rozglądać się za in-

<sup>34</sup> Uważajcie na siebie, aby serca wasze nie stały się ociężałe wskutek obżarstwa, pijaństwa oraz przyziemnych trosk, żeby ów dzień was nie zaskoczył,

<sup>35</sup> jak *sidło*. *Przyjdzie on bowiem na wszystkich, którzy mieszkają na całej ziemi.*

<sup>36</sup> Czuwajcie więc i módlcie się nieustannie, abyście mogli uniknąć tego wszystkiego, co ma przyjść, i stanąć przed Synem Człowieczym».

34 – Łk 17,26-30; 1 Tes 5,3

36 – Ap 6,17

nym źródłem dla wersji Łk, tym bardziej że przypowieść o człowieku udającym się w świat znalazła odzwierciedlenie w Łk 12,35-38.

**34-36** Trzy zwłaszcza przyczyny mogą stać się powodem tragedii i przespania „tego dnia”. Są nimi obżarstwo i pijaństwo oraz „troski doczesne”. To wszystko pociąga za sobą „ociężałość serca” (por. Wj 7,14 LXX). Łukasz nieraz już ostrzegał przed tego rodzaju znieczulicą na sprawy Boże, kiedy biorą górę sprawy doczesne (12,22-31) i rozkosze życia (8,14; 12,19n.45; 17,26-30). Z 12,45 wynikałoby, że taka błędna postawa może wynikać z nieodpowiedzialnego nastawienia do paruzji. Skoro jeszcze nie nadchodzi, trzeba korzystać z życia. Ostrzeżenie dane przez Jezusa dotyczy wszystkich mieszkańców ziemi. Aby więc uniknąć katastrofy i sądu Bożego, należy nieustannie czuwać i trwać na modlitwie.

Wielka mowa paruzyjna przypomina także współczesnemu czytelnikowi Łukaszowej Ewangelii dwie wielkie sprawy dotyczące naszego zbawienia. Jedna to spotkanie się z Jezusem już wtedy, kiedy zakończy się ziemski bieg naszego życia. Pewien motyw paruzyjny można zauważyć w słowach Szczepana przed męczeńską śmiercią. Widzi on bowiem niebo otwarte i „Syna Człowieczego” stojącego po prawicy Boga (Dz 7,56). Uwielbiony Syn Człowieczy nie siedzi (por. Ps 110,1), ale powstał, aby przyjąć męczennika do siebie. Druga sprawa to słowa Jezusa ostrzegające przed lekceważeniem siebie i swojego zbawienia, ale także sądu, który czeka każdego. Stąd to wezwanie Jezusa do czuwania i modlitwy, która ma się stać w nas jakby drugą naturą, to znaczy czymś, co jest trwałe, niezmienne i wciąż podsycane, aby nie osłabło ani nie zgasło.

<sup>37</sup> I tak za dnia nauczał w świątyni, na noc zaś odchodził na górę zwaną Oliwną.

<sup>38</sup> Lud zaś już wczesnym rankiem udawał się do świątyni, by Go słuchać.

37 – Mt 21,17; Mk 11,11.19; J 18,2

**Ostatnie dni Jezusa w Jerozolimie: 21,37-38.** Brak tych wierszy w Mk każe się zastanowić, czy są one Łk. Wprawdzie Mk 14,26 mówi o udaniu się Jezusa na Górę Oliwną, ale po ostatniej wieczerzy. Wydaje się jednak, że Łk bardziej chciał podkreślić nauczanie Jezusa w świątyni (por. także 19,47; 20,1; 22,53).

37-38 Ten krótki fragment należy do rzędu summariów. Równocześnie wprowadza do następnego rozdziału, już poświęconego opisowi męki Pańskiej (22,1-23,56). Lud, który słucha nauk Jezusa, na razie stoi po Jego stronie, w przeciwieństwie do arcykapłanów i uczonych w Piśmie, którzy myślą o tym, jak by Jezusa zgładzić (22,2). Być może, także wzmianka o nocnym przebywaniu Jezusa na Górze Oliwnej (pod gołym niebem) pełni funkcję dalszego wprowadzenia literackiego do Łk 22,39.47.

Słuchanie słów Jezusa od samego rana może wtedy przynieść owoce, gdy Jego nauka stanie się jedynym drogowskazem w naszym życiu. Z chwilą kiedy będziemy słuchali innych, a zwłaszcza tych, co są przeciw Jezusowi i Jego Kościołowi, bardzo szybko możemy się przyłączyć do tych, którzy wybierają to, co podłe, niesprawiedliwe i niszczące, jak w wypadku zbrodniarza Barabasza.

## Historia męki Jezusa

### 1. Problem najstarszego opisu męki Pańskiej

Historia męki Jezusa, łącznie z opisem śmierci i złożenia do grobu, jest największym blokiem literackim we wszystkich Ewangeliach. Śledzenie genezy tej historii nie jest sprawą łatwą. Powstały tu różne opinie, od najskrajniejszych – nie do przyjęcia – aż do umiarkowanych, godnych uwagi. Wśród tych ostatnich można wyróżnić trzy kierunki.

1. U podstaw obecnych opisów ewangelicznych męki Pańskiej stał krótszy, bardziej zwarty praopis męki. Obejmował on takie sceny, jak pojmanie Jezusa, oskarżenie przez Sanhedryn, proces przed Piłatem, droga krzyżowa i ukrzyżowanie (np. R. Bultmann i R. Schnackenburg). Opinia ta ma pewne pokrycie w aktach męczeńskich i opisach tzw. *passio iusti* (męka sprawiedliwego). Bultmann na te opisy nie zwracał jeszcze uwagi, gdyż są to zdobycze naukowe ostatnich trzech dziesiątek lat. Zarówno w aktach męczeńskich, jak i w *passio iusti* widnieje element oskarżenia i martyrium. Słabszą stroną tej hipotezy jest wyraźne odizolowanie pewnych fragmentów, bez których tzw. składowe elementy, wyżej wspomniane, nie zawsze są wytłumaczalne.

2. Opis znajdujący się u Marka może uchodzić za najstarszą historię męki, na której wzorowali się inni ewangelici (np. J. Schreiber, E. Güttgemanns). Hipoteza ta wyjaśnia istnienie wiążących elementów, które dla poprzedniego kierunku były fragmentami wtórnymi, nie wyjaśnia jednak zróżnicowanych opisów męki Pańskiej w Mt i Łk, a szczególnie w Ewangelii Janowej. Nadto historia męki w Mk przedstawia profilowaną teologię, dostrojoną do całości jego Ewangelii, tak że sam Marek pracował już na pewnym oryginale.

3. Badania nad procesem powstania historii męki powinny się opierać na Mk, jako na najstarszej Ewangelii, w której należy się doszukiwać opisu przed-Markowego, wspólnego dla wszystkich. Rezydentem tego poglądu jest głównie G. Schneider. Zauważa on, że opis męki w Mk (14,1-6,8) da się podzielić na mniejsze jednostki, perykopy, które z kolei wiąże wspólny motyw czasu i nazwa miejscowości, przez co powstają pewne ugrupowania, na które składają się zazwyczaj trzy perykopy. Trudność tkwi w tym, czy te peryko-



py, albo niektóre z nich, miały rzeczywiście samoistne (literackie?) istnienie, nim znalazły się w obecnym opisie męki Marka, inaczej mówiąc, czy istniała taka tradycja perykop szczegółowych (*Perikopen* – *Überlieferung*).

Wydaje się, że można z tej hipotezy wyprowadzić pewne korzystne wnioski, przyjmując także udokumentowane wyniki badań na *passio iusti* i *acta martyrum*, które wpłynęły na uformowanie sceny oskarżenia i ukrzyżowania. Prawdopodobnie więc kształtowanie się literackie opisu męki zaczęło się od tego, co pragnąłbym nazwać opisem centralnym – od ukrzyżowania i śmierci Jezusa. Opis ten rozszerzono w obie strony, dołączając doń określone grupy tematyczne, których ślady da się zauważyć w dzisiejszym opisie Markowym. Badania chronologiczne nie dadzą tu stuprocentowych wyników. Literackie ujęcie przed-Markowe mogło się dokonać najwyżej na dwóch zasadniczych etapach: 1. Zredagowanie sekcji centralnej, tj. sceny ukrzyżowania (łącznie z oskarżeniem?). 2. Dołączenie do niej podstawowych grup tematycznych, które przejął także Marek, łącznie z sekcją centralną, jako zwartym opisem literackim, któremu nadał w swojej Ewangelii odpowiednią celowość teologiczną.

Innym już zagadnieniem jest, czy opis przed-Markowy zawierał wszelkie dane istniejące na temat męki Pańskiej w obiegowych tradycjach kościelnych. Raczej nie, skoro szczególnie Łukasz i Jan wcielili do swoich opisów epizody nieznane Markowi.

Jak się przedstawia podział tematyczny opisu męki Pańskiej według Marka?

## 2. Podział tematyczny opisu męki Pańskiej według najstarszej Ewangelii

Na pierwszą jednostkę tematyczną składają się trzy fragmenty: 1) postanowienie zagłady Jezusa (14,1-2); 2) namaszczenie w Betanii (3-9); 3) zdrada Judasza (w. 10-11). Wszystkie wydarzenia mają miejsce we śródę (w. 1), a ich miejscem jest Jerozolima lub Betania (w. 3). Prawdopodobnie całość ta należała już do przed-Markowego opisu męki, a więc usamodzielnienie opisu namaszczenia, które znajduje się w centrum tej jednostki, jest nieuzasadnione.

Drugą z kolei jednostkę stanowiłyby opisy przygotowania Paschy (14,12-16); zapowiedzi zdrady (17-19) oraz ustanowienie Eucharystii

stii (22-25). Nie ulega wątpliwości, że istotną perykopą w tej sekcji jest opis ostatniej wieczerzy. Ogniwa wiążące te opisy to: wspólny dzień, tj. czwartek (w. 12), miasto Jeruzalem (w. 13), miejsce uczyty (w. 15.17), wieczór (w. 17). Istnieje wśród egzegetów ogólne przekonanie, że tradycja o ostatniej wieczerzy jest bardzo stara. Stąd opis prezentowany przez Marka istniał pierwotnie samodzielnie. Nie jest wykluczone, że wcielono ten fragment do całości jeszcze przed Markiem. Trudniej już orzec, czy jeszcze przed Markiem perykopa o przygotowaniu Paschy (14,12-16) łączyła się z 14,22-25, czy też Marek dokonał tego splotu i dopiero on zamierzał ostatniej wieczerzy nadać charakter żydowskiej Paschy.

Głównym wydarzeniem trzeciej grupy tematycznej jest scena w Ogrójcu (14,32-42). Wprowadza ją zapowiedź zdrady, a kończy pojmanie Jezusa. Całość wiąże motyw pójścia po wieczerzy na Górę Oliwną (w. 26) oraz sam Ogród Oliwny (w. 32). Faktem jest, że sceną pojmania rozpoczyna się opis już istotowo związany z wydarzeniami Wielkiego Piątku, niemniej trudno od tej sceny oderwać poprzednią.

Opowiadanie o pojmaniu Jezusa (14,43-52) składa się z dwóch części. Pierwsza sięga do w. 46 i odznacza się jednolitością. Nadto wydaje się, że stanowi jednostkę w większym zrębie kontekstowym. Na przykład słowa Judasza skierowane do oprawców, by Jezusa pojмали i odprowadzili (w. 44), mają swój odpowiednik w w. 46, w pojmaniu Jezusa, a więc w pierwszej części. Do motywu pojmania nawiązuje dopiero w. 53, w którym jest mowa o przyprowadzeniu Jezusa do arcykapłana. Wiersz ten z kolei sygnalizuje, co będzie się działo z Jezusem u arcykapłana. Widać więc, że scena pojmania jest jakby początkiem łańcuchowych powiązań, na razie dość konsekwentnie przeprowadzonych. Na tym tle uderza wtórny charakter w. 47-52, które dołączono jednak nie w całości, lecz stopniowo do w. 43-46 jeszcze przed Markiem. Dla naszej hipotezy o grupach tematycznych w opisie męki scena pojmania, a ściśle jej zasadnicza i starsza część (w. 43-46), jest o tyle ważna, o ile na jej przykładzie widać wyraźnie, iż nie pojedyncza perykopa stanowi kryterium podziału męki, lecz temat. Także motywy czasu i miejsca są w stosunku do tematu czymś wtórnym.

Następna grupa tematyczna stoi pod znakiem procesu Jezusa przed Sanhedrynem. Motyw czasu i miejsca zawiera się w przyprowadzeniu Jezusa do pałacu arcykapłana (w. 53) oraz pianiu koguta

na końcu opowiadania o zaparciu się Piotra. Pierwsza i zasadnicza scena w tej grupie to przesłuchanie Jezusa przed arcykapłanami i Sanhedrynem (14,53-65). Trudno tę scenę sobie wyobrazić jako samoistną perykopę, skoro przyznanie się Jezusa do godności Mesjasza stało się, w świetle opisu, podstawą do wyroku. Scena ta więc także należała co najmniej do przed-Markowego opisu męki. Oczywiście, w dzisiejszej formie tego opisu zauważa się ślady redakcyjne Marka. Ewangelista zamierzał scenę przed Sanhedrynem dostosować pod względem formalnym zarówno do drugiego opisu tej grupy tematycznej, tj. do zaparcia się Piotra (66-72), jak i do pierwszej sceny następnej grupy tematycznej, tj. do procesu u Piłata (15,1-5).

W ten sposób Marek mógł bardziej zaakcentować te momenty, które dla każdej z tych scen były charakterystyczne. Świadomości mesjańskiej Jezusa i jej wyznaniu przeciwstawione zostało zaparcie się Piotra. Łączy się ono z brakiem wiary uczniów, motywem tak często podkreślanym przez ewangelistę, zdradą Judasza i ucieczką uczniów. Moment zaparcia się Piotra był prawdopodobnie już należycie podkreślony w opisie przed-Markowym, niemniej – w świetle wyznania Jezusa i Jego męki – nabiera bardziej jaskrawych kolorów i podkreśla parenetyczne intencje Marka, które w rozdziale 14 są szczególnie widoczne.

Następną grupę tematyczną rozpoczyna proces u Piłata (15,1-5), scena w tej grupie zasadnicza. Druga scena dzieje się nadal u Piłata. Jej smutne zakończenie stanowią: uwolnienie Barabasa i skazanie Jezusa na śmierć (w. 6-15). Trzecia scena przedstawia naigrawanie się z Jezusa (w. 16-20). Wszystko dzieje się w piątek. Wczesnym rankiem Wysoka Rada postanowiła przekazać Jezusa Piłatowi (w. 1). Naigrawanie się ma miejsce w pretorium (w. 16), a więc i tutaj motyw czasu i miejsca spełnia swoje zadanie łączenia wszystkich trzech perykop w jedną całość. Pierwsza chyba nigdy nie stanowiła samodzielnego opowiadania, choćby z racji motywu „Jezusa, króla Żydów”, powtarzającego się w scenie z Barabaszem (w. 9.12), scenie naigrawania (w. 18), w napisie na krzyżu (w. 26) oraz w bluźnierstwach pod krzyżem (w. 32). Ten motyw, powtarzający się również w rozdziale 15, świadczyłby także o tym, że wraz z nim rozpoczyna się nowy fragment opowiadania, którego cechą jest wiele dubletów. Ułatwiały one użycie tych fragmentów męki w liturgii, równocześnie utrwalając w pamięci opowiadania o męce i śmierci Pana. To wszystko jednak świadczy o wczesnej redakcji sceny przed Piłatem,

rozumianej wszakże jako część składowa opowiadania o męce Pańskiej. Na temat sceny z Barabaszem (15,6-15) istnieje wiele opinii. Jedno jest pewne, że nie ma wystarczających powodów, by odmawiać tej scenie podstaw historycznych. Nadto odkrywa ona pewne motywy, które doprowadziły do skazania Jezusa przez prokuratora rzymskiego. Z tej to racji należy się spodziewać, że epizod z Barabaszem, nie mający przypuszczalnie nigdy samodzielnego istnienia, bardzo wcześnie należał do fragmentu procesu u Piłata.

Trzecią scenę należącą do grupy tematycznej procesu u Piłata stanowi naigrwanie się z Jezusa (16-20). Należała ona już do przed-Markowego opisu męki Pańskiej, gdyż przypuszczalnie na podstawie tego epizodu dokonano do zakończenia procesu Jezusa przed Sanhedrynem scenę podobną.

Następna grupa tematyczna to ukrzyżowanie Jezusa (15,20b-41). Jest to najbardziej zwarty opis, jakkolwiek można w nim wyróżnić cztery epizody: 1) drogę krzyżową i ukrzyżowanie (15,20b-27); 2) błasfemie (w. 29-32); 3) śmierć Jezusa (w. 33-39); 4) świadków (w. 40-41). Ogniwami łączącymi je są wspólne miejsca i czas wydarzenia. Po procesie u Piłata, a więc w piątek, wyprowadzono Jezusa (w. 20b) na Golgotę (w. 22). Nadto całość wiąże schemat godzin, z wyrażoną wzmianką trzeciej (w. 25), szóstej (w. 33) i dziewiątej godziny (w. 34). Temat, jedność kompozycji, sposób powołania się na ST, zdecydowane użycie terminów czasu i miejsca – to wszystko świadczy o tym, że w sekcji 15,20-41 należy szukać centralnego opisu pasyjnego. Historię męki kończy opis pogrzebu Jezusa (15,42-47). Jest on także częścią składową przed-Markowego opisu męki. Do opisu ukrzyżowania dołączono go chyba bardzo wcześnie, trudniej już dokładnie powiedzieć, kiedy to miało miejsce. Nie jest wprawdzie wykluczone, że opis pogrzebu pierwotnie istniał samodzielnie. Inaczej przedstawia się sprawa epizodu znalezienia pustego grobu (16,1-8), który pierwotnie chyba nie był dołączony do centralnego opisu męki, mimo że tradycja o pustym grobie Jezusa jest bardzo stara. Stąd też nie należy wątpić w historyczność pójścia niewiast do grobu, który znalazły już otwarty.

W każdym razie w przed-Markowym opisie męki scenę znalezienia pustego grobu połączono już z poprzednimi. I w tym wypadku motywy czasu i miejsca znalazły swoje zastosowanie. Pogrzeb (w. 42) odbył się wieczorem, a po szabacie (16,1), w poranek niedzielny (16,2), znaleziono grób pusty.

Warto jeszcze raz przypomnieć uzyskane wyniki. Z Markowego opisu męki spojrzeliśmy na jego przed-Markowy charakter. Cechuje go podział na grupy tematyczne. Najsilniejsze ogniwo wiążące poszczególne epizody, składające się na grupę, to główny wątek tematyczny. Motyw czasu i miejsca jest ogniwoem dodatkowym, choćby z tej racji, że niejedno określenie czasu czy miejsca pochodzić może od Marka.

W sumie wyodrębniliśmy siedem grup tematycznych:

- I. Namaszczenie w Betanii.
- II. Ustanowienie Eucharystii.
- III. Ogród Oliwny.
- IV. Proces przed Sanhedrynem.
- V. Proces u Piłata.
- VI. Ukrzyżowanie.
- VII. Grób Jezusa.

Najbardziej zwarty jest opis ukrzyżowania Jezusa (VI). Pod względem tematycznym jest to centralny opis męki oraz prawdopodobnie najwcześniej zredagowany, choć wcześniej rozszerzony. Wydaje się, że także względy tematyczne decydowały o tej rozszerzonej formie. Obejmowała ona przypuszczalnie partię 14,43 – 15,47, a więc od pojmania aż do pogrzebu.

Oczywiście, nie jesteśmy w stanie wykazać, czy tak rzeczywiście było. Trudność bowiem sprawia problem dołączenia bloku procesu u Piłata do opisu ukrzyżowania, skoro kompozycja procesu przed Sanhedrynem wzorowana jest na tej scenie.

W każdym razie mogła ona obejmować istotnie partie zawarte w bloku 14,43 – 15,47. Na wszystkie pytania, rodzące się w związku z uzupełnieniem tego opisu o epizody wtórne w stosunku do istotnego trzonu, trudno odpowiedzieć. Tu także trzeba się liczyć z pewnymi etapami.

Mianowicie rdzeń grupy tematycznej procesu u Piłata, istniejący pierwotnie samodzielnie, mógł być dołączony do rozszerzonego opisu ukrzyżowania, który zawierał już scenę pojmania i procesu przed Sanhedrynem, przy czym równocześnie dostrojono scenę przesłuchania przed starszą żydowską do opisu u Piłata. W sumie więc Marek zastał już bardzo rozszerzony opis męki. Z małymi wyjątkami, obejmował on wszystkie grupy tematyczne, łącznie z poszczególnymi epizodami od 14,1 do 16,8.

### 3. Opis ukrzyżowania – centralną grupą tematyczną

Za centralną pozycją opisu ukrzyżowania przemawia wiele argumentów. Otóż uderza tu sposób używania Pisma. ST nie służy tu jako argument czy dowód, że Pisma się wypełniły. Aluzyje zaś do ST podkreślają losy cierpiącego Jezusa. Tego rodzaju posługiwanie się Pismem jest znamienne dla bardzo starych tradycji. Dopiero w późniejszych opisach okazał się pożyteczny lub nawet konieczny zwrot, tak często spotykany w sekcji męki Jezusa (J 19,17-37) lub w Mk 14,49: „aby się wypełniło Pismo”. W opisie ukrzyżowania szczególne zastosowanie znalazł Ps 22. Podział szat Mk (15,24) ilustruje słowami Ps 22, 19. Potrząsanie głową tych, którzy bluźnią pod krzyżem, oddaje Mk (15,29) wyrazami z Ps 22,8 (por. Ps 109,25; Lm 2,15). Wołanie Jezusa z krzyża: *Eloi, Eloi, lema sabachthani!* (Mk 15,34) o dziewiątej godzinie jest cytatem z Ps 22,2. To pytanie Jezusa skierowane do Boga ewangelista przełożył na język grecki (w. 34c). Widocznie odbiorcy Ewangelii nie zrozumieliby już tekstu semickiego. Jednakże, mimo że mamy do czynienia z dosłownym cytatem, brak o tym wzmianki. Także Ps 69,22, traktujący o cierpieniu sprawiedliwego, znalazł zastosowanie w opisie ukrzyżowania, we wzmiance o napojeniu Jezusa octem (w. 36).

Jednym słowem, mamy przed sobą bardzo stary opis męki, który przedstawia Jezusa jako cierpiącego Sługę. Jezus jest opuszczony nawet przez Boga. Stąd też o uczniach nie ma w ogóle mowy. Prócz jedynych słów, tj. początku Ps 22, Jezus milczy. Nadto wysuwa się jako argument za starożytnością opisu ukrzyżowania apokaliptyczną interpretację śmierci Jezusa. Ciemność ogarnia całą ziemię w południe (15,33), a zasłona świątyni przerywa się „z góry na dół” (15,38). Śmierć Jezusa jest więc wydarzeniem eschatycznym, zamierzonym przez Boga.

Zauważa się często przy tej okazji, że w opisie ukrzyżowania brak motywu zastępczej śmierci Jezusa, jak to ma miejsce w Pawłowej teologii (por. 1 Kor 15,3; Tes 5,10; Ga 3,13) czy w najstarszej chrystopologii w ogóle. Owszem, dopiero scena ostatniej wieczerzy, którą dołączono później do rozszerzonego opisu centralnego ze względu na jej ścisły związek ze śmiercią Jezusa, nadaje jej takie znamię ofiary zastępczej, ale sam opis śmierci nie zna tego motywu. Wydaje się jednak, że nie jest to najściślejsze kryterium mogące świadczyć na korzyść starożytności centralnego opisu, gdyż opis sam w sobie

jest innego rodzaju. Chodzi tu nie tyle o teologię śmierci Jezusa, ile o relację z tego, co się działo, oraz o ukazanie, że śmierć Jezusa jest wydarzeniem eschatycznym i szczytowym w historii zbawienia.

#### 4. Kompozycja Mateusza

Zgodność w kolejności grup tematycznych historii męki pomiędzy najstarszą Ewangelią a Mateuszem i Łukaszem stanowi wymowne świadectwo zależności tych dwóch ostatnich Ewangelii od Mk.

Jeśli chodzi o opis męki w Mt, można śmiało twierdzić, że wzorował się niemal wyłącznie na historii męki według Marka. Partie, które można by określić jako wyłączną własność Mateusza, są następujące:

1. Mt 26,52-54 – epizod pojmania Jezusa. Fragment ten mówi o interwencji Jezusa w akcję jednego z uczniów, który mieczem uciął ucho słudze arcykapłana.

2. Mt 27,3-7 – perykopa o losach Judasza po wydaniu Jezusa w ręce Piłata.

3. Mt 27,24-25 – epizod umycia rąk przez Piłata.

4. Mt 27,51b-53 – opowiadanie o otwarciu się grobów po śmierci Jezusa i powstaniu z grobów osób świętych.

5. Mt 27,62-66 – historia o stróżach przy grobie Jezusa.

6. Mt 28,2-4 – fragment o aniele zstępującym z nieba, aby otworzyć zapieczętowany grób.

7. Wreszcie bardzo drobne dodatki, niestanowiące odrębnego wątku tematycznego: Mt 26,1.3.25; 27,19.43.

Nasuwa się pytanie: czy Mateusz jest twórcą tych dodatkowych fragmentów, czy też należą one do tradycji, w której co najmniej po części istniały samodzielnie? Ostatnia możliwość jest bardziej prawdopodobna. Oczywiście, tradycje te mogły powstać w różnych czasach. Na przykład fragment 27,51-53 czy 62-66 powstał raczej na późniejszym etapie. W każdym razie opis męki według Mateusza nie różni się istotnie od Markowego.

Niemniej Mt rozszerza opis męki według Mk przez drobne wtręty i małe jednostki tematyczne, a w niejednym wypadku zmienia tekst Marka. Zaznacza się to zwłaszcza w opisie zmartwychwstania Jezusa. Tu Mateusz kroczy własną drogą. Dodatki i zmiany, zauważalne w Mt, w sposób szczególny uwypuklają myśl teologiczną,

która przyświeca ewangelicie w redakcji opisu męki. Męka, śmierć i zmartwychwstanie są wydarzeniem eschatologicznym, a równocześnie chrystologicznym. W męce Jezusa ujawnia się Jego moc i godność. Przeciwdziałają się one złowrogim siłom, które zaplanowały zagładę Jezusa. Zwycięstwo Jezusa nad nimi to naczelnym motyw historii męki, który znajdzie punkt kulminacyjny w opisie śmierci i zmartwychwstania.

## 5. Kompozycja Łukasza

Stwierdziliśmy wyżej, że opis męki według Mt nie różni się istotnie od Mk. Inaczej przedstawia się sprawa w historii męki według Łk. Tu trzeba odróżnić własne materiały Łukasza oraz opuszczenie przez tego ewangelistę wielu epizodów występujących w opisie Marka. Do własnych fragmentów Łukasza należą następujące:

1. Łk 22,15-17 – epizod wyrażający pragnienie Jezusa spożycia Paschy ze swoimi uczniami.

2. Łk 22,24-30 – spór uczniów o pierwsze miejsce oraz logion Jezusa na temat zapłaty za Jego naśladowanie.

3. Łk 22,31-32 – słowa Jezusa do Szymona o niecznych zamiarach szatana względem uczniów.

4. Łk 22,35-38 – perykopa o dwóch mieczach.

5. Łk 22,43-44 – pojawienie się anioła w Ogrodzie Oliwnym.

6. Łk 23,6-12 – scena przed Herodem Antypasem.

7. Łk 23,13-16 – usiłowanie Piłata, by uwolnić Jezusa, z wyraźnym nawiązaniem do poprzedniego epizodu.

8. Łk 23,27-31 – płaczące niewiasty na drodze krzyżowej.

9. Łk 23,38b-43 – opowiadanie o dwóch łotrach.

Należy teraz przyjrzeć się fragmentom, których Łukasz nie przejmuje z Markowego opisu męki.

1. Mk 14,3-9 – namaszczenie Jezusa w Betanii.

2. Mk 14,33-34 – wzmianka o smutku Jezusa w Ogrodzie Oliwnym.

3. Mk 14,38b-42 – druga i trzecia seria modłów Jezusa w Ogrójcu.

4. Mk 14,49b-52 – ucieczka uczniów.

5. Mk 14,55-61a – przesłuchanie świadków w procesie Jezusa przed Wysoką Radą żydowską oraz rola arcykapłana w tym procesie.



6. Mk 15,4-5 – milczenie Jezusa przed Piłatem.
  7. Mk 15,16-20a – naigrawanie się rzymskich żołnierzy z Jezusa.
  8. Mk 15,29-30 – naigrawanie się z ukrzyżowanego Jezusa, łącznie z szyderczymi słowami o zburzeniu świątyni.
  9. Mk 15,34-35 – wołanie Jezusa do Boga (*Eloi*) oraz nieporozumienie, że chodzi o Eliasza.
  10. Mk 15,44-45 – zdziwienie Piłata wywołane śmiercią Jezusa.
  11. Kilka fragmentów historii męki nieobejmujących dwóch wierszy, które Łukasz opuszcza: Mk 14,27.44.46.64; 15,23.25; 16,3.8.
- Dlaczego Łukasz opuszcza pewien materiał pasyjny znany mu z Marka? Kryje się za tym przypuszczalnie założenie redakcyjne.

Bardziej problematycznie przedstawia się sprawa użycia własnego materiału przez Łukasza. Wydaje się, że niektóre perykopy z *Sondergut* Łukasza nigdy nie istniały samodzielnie, lecz należały do jakiegoś opowiadania męki Pańskiej. Główny problem polega na tym, czy była to rozwinięta historia męki, którą trzeba sobie wyobrazić jako osobne źródło, istniejące obok przed-Markowego opisu męki, czy chodzi tylko o mniejsze, zwarte tradycje, podejmujące głównie jeden wątek tematyczny. Ze zjawiskiem grup tematycznych spotkaliśmy się już w historii męki Mk. Być może, tradycje istniejące obok przed-Markowego opisu męki należy sobie wyobrazić na wzór owych grup tematycznych. Hipotezę taką potwierdzałyby Ewangelia św. Jana, w której historia męki została wzbogacona o dalsze szczegóły lub nawet większe opowiadania, zupełnie obce synoptycznej tradycji męki Pańskiej.

Żeby jednak rozstrzygnąć sporną kwestię, czy obok przed-Markowego opisu męki istniało podobne źródło, z którego korzystał Łukasz, trzeba przede wszystkim zwrócić uwagę na pracę redakcyjną Łukasza. Tu właśnie da się zauważyć, że zmian notowanych w Łukaszowym opisie męki dokonano przeważnie w samych grupach tematycznych Mk, przy równoczesnym przestrzeganiu ich porządku. Chodzi więc nie tyle o odwrócenie porządku grup tematycznych, ile o ich przekształcenie lub też o dodatki czy opuszczenia.

Spostrzeżenie to potwierdzają poczynania redakcyjne Łukasza, dotyczące materiałów poza opisem męki. Jak wiadomo, Łukasz prezentuje nam w swej Ewangelii najwięcej własnego materiału. Gromadzi go jednak, przeciwnie niż w wypadku opisu męki, w wielkie bloki tematyczne. Warto przy tej sposobności wspomnieć choćby Historię Dzieciństwa. To samo również czyni z materiałami z Mk i Q.

Uzyskane w wyniku pracy redakcyjnej bloki tematyczne Łukasz stawia obok siebie, podczas gdy w opracowaniu historii męki przepłata materiały pasywne z opisu Markowego materiałami znanymi mu z *Sondergut* (S).

Dla Łukasza teologii męki decydujące znaczenie ma „podróż do Jerozolimy”. Rozpoczyna się ona od 9,51 i prowadzi do miejsca ukrzyżowania, które Łk w dwóch tekstach wyraźnie określił jako miejsce zakończenia męki (9,31; 13,33). Niemniej śmierć nie jest finałem tej drogi Jezusa, lecz prowadzi do Jego chwały (17,25; 24,26). Została ona aż pięciokrotnie zapowiedziana (9,22; 13,33; 17,25; 22,37; 24,7.26). Męka stanowi okazję, by szatan na nowo „kusił” Jezusa (4,13; 22,3 oraz 22,31 n.,35-38). „Moce ciemności” chciałyby przeszkodzić Jezusowi w spełnieniu zbawczego planu Boga (22,53). Łukasz przy tej sposobności myśli także o Kościele, który – podobnie jak Pan – wystawiony jest na różne próby.

Łukasz podkreśla również konieczność męki Jezusa, który jako sprawiedliwy (23,47) umiera zupełnie niewinnie (23,41). Ten obraz powinien zachęcić gminę do żalu i nawrócenia (23,41.48), tym bardziej że Jezus dobrowolnie obiera drogę męki, na której zbawia (22,51) i przebacza (23,43).

Łukasz w swojej Ewangelii podkreśla łączność Jezusa z Ojcem. Stąd to Jezus wie o planach zbawczych Ojca i o ich urzeczywistnieniu. Ta wiedza Jezusa znalazła szczególne uwzględnienie w opisie męki. Sięga ona poza okres pobytu Jezusa na ziemi (w myśl 22,16 Pascha znajdzie dopełnienie dopiero w przyszłym królestwie Bożym), tym bardziej zatem obejmuje wydarzenia z życia Jezusa. Jezus przepowiada zdradę Judasza, przewidzianą w planach Bożych (22,21-23), lub oznajmia, że szatan będzie „przesiewał” przez sito uczniów (22,31 n.) albo że Piotr zdradzi (22,33 n.). Jezus wie również o swojej śmierci, którą przepowiadały Pisma (22,37). Wiadome mu są knowania Judasza (22,48) oraz plany wrogów (22,67 n.). Niewiadom stojącym na drodze krzyżowej zapowiada zagładę Jerozolimy (23,29n.), a żałującemu łotrowi obiecuje raj (23,43). Właściwą drogę męki rozpoczyna od Getsemani (22,33). Tam również zapada ostateczna decyzja Jezusa wejścia na drogę krzyża, dlatego zgadza się On na pojmanie (22,53 n.). Wołę Bożą, którą spełnił całkowicie, potwierdza raz jeszcze Jego modlitwa w chwili agonii (23,46).

Jest to wprawdzie pobieżny szkic męki Jezusa według Łk, niemniej wynika z niego myśl soteriologiczna o wypełnieniu zbawczej

woli Boga. Łukasz wprawdzie nie podjął tematu zadośćuczynnej śmierci Jezusa, jest jednak bardzo możliwe, że w tym wypadku liczył się z odbiorcami Ewangelii, którym ta koncepcja była obca. Natomiast świat grecki i hellenistyczny znał ideę wzoru. Łukasz skorzystał z niej i nadał jej chrześcijański sens. Stąd mówi o ciągłym niesieniu krzyża (9,23; 23,26). Jezus jednak jest czymś więcej niż wzorem na modłę grecką, gdyż otwiera drogę do zbawienia (por. także Dz 5,31).

Przypuszczalnie myśl o spełnieniu woli Bożej, objawiająca się w męce Jezusa, naprowadziła Łukasza na to, by całej drodze krzyża nadać piętno wypełnienia się proroctw ST. Równocześnie spełnienie się przepowiedni ST w męce Jezusa otwiera możliwość sprawdzenia się Pism obejmujących okres po ukrzyżowaniu. Rzeczywiście, Jezus po swoim zmartwychwstaniu wyjaśnia uczniom sens starotestamentowych proroctw (24,45). Również przyszłe i powszechne nawrócenie, związane z odpuszczeniem grzechów, będzie miało miejsce po zmartwychwstaniu Jezusa (24,46 n.).

Można wskazać na jeszcze jeden szczegół znamieny dla Łukasza. W myśl jego relacji, uczniowie nie opuścili Jerozolimy po wydarzeniach Wielkiego Piątku. Apostołowie są świadkami życia Jezusa, aż do chwili wniebowstąpienia włącznie. Łukaszowi zależało na tym, by podkreślić ich charakter świadków zmartwychwstania. Także lud doczekał się w trzeciej Ewangelii łagodniejszego potraktowania. Śmierć krzyżowa nie przeszła bez echa. W 23,35a dowiadujemy się, że lud śledził wszystko to, co czyniono z Jezusem, by w końcu po Jego śmierci przyznać się do winy (23,48). To stwierdzenie Łukasza następuje po wyznaniu setnika, który uważał Jezusa za człowieka sprawiedliwego (23,47). Dla Kościoła taki splot wierszy ma szczególną wymowę. Sprawiedliwy Jezus (por. także Dz 3,14; 7,52; 22,14) nawołuje Kościół do wyznania swojej winy.

Ze względu na pewne podobieństwa niektórych elementów historii męki według Łukasza do opisu Janowego – krótko o nim.

## 6. Kompozycja Jana

Historię męki w Janowej Ewangelii rozpoczyna epizod pojmania Jezusa. Tym się różni czwarta Ewangelia od Ewangelii synoptycznych, u których początek opisu męki stanowi decyzja Wysokiej Rady

co do zgładzenia Jezusa. Pasję według Jana poprzedzają tzw. mowy pożegnalne Jezusa oraz modlitwa arcykapłańska (J 14-17). Można by mowę pożegnalną Jezusa w wieczerniku, którą relacjonuje Łk 22,21-38, potraktować jako paralelę do tej sekcji Jana, jednakże czwarta Ewangelia nie zawiera właściwego opisu Eucharystii. Pewną analogię u Jana stanowi epizod umycia nóg (13,1-20). Nadto J 13 notuje logia zapowiadające zdradę Judasza oraz zaparcie się Piotra (13,21-30.36-38). Czwarta Ewangelia nie opisuje też sceny w Ogrójcu.

Początek pasji według Jana, tj. scena pojmania Jezusa, ma jednak, w aspekcie tradycyjno-historycznym, swój odpowiednik w opisie historii męki z wcześniejszego stadium. Fakt ten wskazywałby na pewne wpływy wspólne dla Marka i Jana. Opis męki według Jana można podzielić na następujące grupy tematyczne:

1. Pojmanie Jezusa (18,1-11).
2. Przesłuchanie przez arcykapłana Annasza i zaparcie się Piotra (1 8,12-27).
3. Wydanie Jezusa w ręce Piłata (18,28-32).
4. Proces u Piłata (18,33-38b).
5. Jezus i Barabasz (18,38b-40).
6. Biczowanie Jezusa i drwiny (19,1-7).
7. Dalszy proces Jezusa u Piłata (19,8-12).
8. Wyrok śmierci (19,13-16a).
9. Ukrzyżowanie Jezusa i śmierć (19,16b-30).
10. Pogrzeb Jezusa (19,31-42).
11. Epizod znalezienia pustego grobu (20,1-10).

Z powyższego widać, że Jan – podobnie jak Marek – łączy opis zaparcia się Piotra z przesłuchaniem Jezusa. Według Marka odbyło się ono przed Sanhedrynem. Według Jana zaś to arcykapłan Annasz zadaje Jezusowi pytanie. Nadto występuje tu splot opowiadań, podczas gdy u Marka jedno występuje obok drugiego. Nie jest wykluczone, że włączenie opisu przesłuchania Jezusa przez Annasza w scenę zaparcia się Piotra, tak że ostatnia stanowi tło dla pierwszej, jest dziełem ewangelisty.

Pracę redakcyjną ewangelisty zauważa się także w scenie procesu u Piłata (J 18,33-38). Całość złożona została według trzech idei przewodnich: Jezus jest królem; jest niewinny; sąd nad Jezusem.

Z tych idei dwie pierwsze znane są także Markowi, a u Łukasza zostały szczególnie rozwinięte. Natomiast motyw sądu jest specyficzny dla relacji Janowej.

Nadto ewangelista zamienia role głównych osób. Jezus, którego oskarżono, staje się oskarżycielem. Tym środkiem stylistycznym posługuje się Jan nie tylko w scenie procesu przed Pilatem, lecz także w opisie naigrawania się. Ma się wrażenie, że Jezus, ubrany w szaty królewskie i siedzący na tronie, w rzeczywistości odbiera hołd.

Wspomniano już wyżej, że według Jana przesłuchanie Jezusa odbyło się tylko przed arcykapłanem Annaszem. Niemniej ewangelista wie o tym, że proces przed Sanhedrynem miał miejsce (por. J 18,24).

Jak wobec powyższego można wyjaśnić wspomniane podobieństwa i różnice? Jest bardzo możliwe, że opis męki, na którym opiera się Jan, wywodzi się z dość wczesnego stadium, w którym nie uwzględniono sceny przesłuchania przez Wysoką Radę żydowską. Z drugiej strony ewangelista znany jest także opis przed-Markowy, do którego należała scena przed Sanhedrynem. Ostatnią sugestią potwierdza zresztą zgodność opisu Janowego z przed-Markowym, a nawet synoptycznym, w wielu punktach. Zbieżność tę należy rozszerzyć także na mniejsze fragmenty, które są własnością poszczególnych Ewangelii synoptycznych. Z tego wypływa wniosek, że można mówić o pośredniej zależności literackiej czwartej Ewangelii od synoptyków. Przymuszcza się to już przed-Markowego opisu męki. Ponieważ historia opisu męki u Jana nie uwzględnia sceny ustanowienia Eucharystii, fragmentu w Ogrójcu oraz wspomnianego już epizodu przesłuchania Jezusa przez Wysoką Radę, a z drugiej strony rozpoczyna ją pojmanie Jezusa, nasuwa się przypuszczenie, że w kwestii porządku poszczególnych opisów należy się liczyć z wpływem tradycji ustnej.

Brak wspomnianych perykop synoptycznych u Jana potwierdza już wysunięta sugestia o korzystaniu z takiego opisu męki, który jeszcze nie prezentował tej ciągłości wydarzeń, jaką spotykamy w przed-Markowym ujęciu męki Pańskiej. Krótko mówiąc, opis pasyjny, który był znany Janowi, stanowił z początku samodzielną tradycję ustną. Z biegiem czasu został on uzupełniony relacjami synoptycznymi. Okoliczność ta tłumaczy zbieżność z synoptykami. W sumie mamy do czynienia z przeplataniem się tradycji ustnej (opis Jana) z przekazem literackim (synoptycy).

Należy naświetlić jeszcze jeden problem, który dla kwestii relacji Jana do synoptyków nie jest bez znaczenia. Dotyczy on różnicy w sprawie daty śmierci Jezusa. Pewne jest, że Jezus umarł w pią-

tek. Po nim nastąpił szabat, pierwszy dzień tygodnia. W tym dniu, wczesnym rankiem, niewiasty pobiegły do grobu (Mk 15,41; 16,1; J 19,31.42; 20,1). Według Jana pamiętnym piątkiem i dniem śmierci Jezusa był 14 Nisan, a według synoptyków 15 Nisan, w myśl wzmianki w J 18,28, że Żydzi nie wchodzili do pretorium, by nie ściągnąć na siebie rytualnej nieczystości, gdyż zamierzali spożywać Paschę. Znaczy to, że proces przed Piłatem odbył się w przeddzień Paschy, a nie dopiero w pierwszy dzień świąteczny. Według Mk 14,12-16 i dwóch innych synoptyków, Jezus poleca uczniom przygotować Paschę w wigilię święta. Wieczorem tego samego dnia, jak dalej referuje Mk 14,17-25, odbywa się ostatnia wieczerza. Sam dzień Paschy przypadł na 14 Nisan, wskutek czego wieczerzę spożywano wieczorem poprzedniego dnia.

Z tego wypływa wniosek, że Jan nie pojmuje ostatniej wieczerzy jako uczty paschalnej. Oczywiście, większej wagi jest nie sam problem daty, lecz powstały przez to problem teologiczny, czy ostatnia wieczerza była ucztą paschalną, jak to przedstawiają synoptycy, a zwłaszcza Łukasz, czy tylko uroczystą ucztą z zachowaniem odpowiedniego ceremoniału przewidzianego na tego rodzaju okazje. W pierwszym wypadku Jezus ustanowiłby Eucharystię jako udoskonalenie starotestamentowej uczty pamiątkowej, a równocześnie początek nowej instytucji. Wówczas Jego zbawczy czyn, wraz ze śmiercią krzyżową, byłby w ścisłej łączności z czynem zbawczym Jahwe, gdy wyprowadził naród żydowski z Egiptu.

Z analizy opisu Eucharystii u Marka wynikałoby raczej, że przed-Markowy opis męki w swej ostatniej fazie, jeśli w końcu nie sam Marek, pojmuje Jezusową ucztę pożegnalną jako Paschę, a w rzeczywistości była to uroczysta wieczerza żydowska. W takim wypadku autentyczny byłby opis Jana.

Nawet gdyby rzeczywiście tak było, nadal pozostaje problem różnych dat śmierci Jezusa. Stąd wielu egzegetów skłania się do przyznania ostatniej wieczerzy charakteru uczty paschalnej, z tym że przesunięcie daty u Jana tłumaczy się racjami teologicznymi.

Czas śmierci Jezusa podany w Ewangelii Jana przywołuje na pamięć godzinę, kiedy w świątyni jerozolimskiej zabijano baranki przeznaczone na ucztę paschalną. Jezus byłby więc prawdziwym barankiem ofiarnym, który odtąd zastąpi ofiary starotestamentowe w sposób doskonały. Z tej to racji chronologia ucierpiałaby na korzyść typologii.

**22**<sup>1</sup> Zbliżało się Święto Przaśników, zwane Paschą.  
<sup>2</sup> Arcykapłani i uczeni w Piśmie naradzali się, jakby Go zgładzić, gdyż bali się ludu.

2 – Dz 5,26

Problemu sprzeczności w datach śmierci Jezusa dotychczas jeszcze nie rozwiązano. Nie przeszkadza to jednak w opowiedzeniu się za chronologią Jana. Jest bowiem mało prawdopodobne, by Wysoka Rada przesłuchiwała Jezusa w wigilię Paschy i że wykonano wyrok w sam dzień Paschy. Także żydowska tradycja w Talmudzie podziela to zdanie. W związku z tym ostatnia wieczerza nie byłaby ucztą paschalną. Jeśli jednak synoptycy przedstawiają ją jako Paschę, to podejmują myśl tradycji, która widziała ucztę pożegnalną Jezusa w kontekście Paschy, a przez to Jego śmierć interpretowała, zgodnie z tradycją Pawłową, jako paralełę do baranka wielkanocnego (por. 1 Kor 5,7).

**Postanowienie zgładzenia Jezusa i zdrada Judasza: 22,1-6 (Mk 14,1-4.10n.; Mt 26,1-5.14-16).** Łk 22,1-2.3-6 wzoruje się na Mk 14,1-2.10-11. Narrację o namaszczeniu Jezusa w Betanii (Mk 14,3-9; por. Mt 26,6-13) Łukasz opuścił, być może z tego powodu, że podobny opis umieścił już wcześniej (Łk 7,36-50). Mk 14,9 kończy swój fragment o namaszczeniu zapowiedzią powszechnego głoszenia Ewangelii. Myśl ta nie mieściła się w poglądach Łukasza, dla którego powszechna ewangelizacja rozpoczęła się dopiero po zmartwychwstaniu Jezusa (por. Łk 21,12 n.). Łukasz połączył jeden wyrok śmierci, wydany przez arcykapłanów i uczonych w Piśmie, z drugim – ze zdradą Judasza, apostoła z grona Dwunastu. Kto wie, czy taka łączność nie istniała już przed Łukaszem, a Marek ją przerwał.

**1-2** W myśl tekstu, Najwyższa Rada Żydowska postanowiła pojąć Jezusa, aby Go zgładzić. Chciała w końcu urzeczywistnić swoje plany, które już dawno były ustalone. Według J 11,47-53 dominujący głos miał tu arcykapłan Kajfasz. Trudniej byłoby Jezusa aresztować w dzień święta, ze względu na licznie zgromadzone tłumy, które mogły wywołać rozruchy (por. Józef Flawiusz, *Bell. Jud.*, 1,88). Nie można jednak było długo zwlekać z uwięzieniem Jezusa, skoro istniała możliwość, iż opuści stolicę. Pielgrzymi bowiem mogli wracać do swoich miast już 16 Nisan.

<sup>3</sup> Wtedy wszedł szatan w Judasza, zwanego Iskariotą, jednego z Dwunastu.

<sup>4</sup> Ten poszedł i umówił się z arcykapłanami oraz wodźcami straży, jak im Go wydać.

3 – Łk 4,13; J 13,2.27; Dz 5,3

Jak wiadomo, Pascha była świętem podwójnym. W momencie ukazania się księżyca w pełni, po wiosennym zrównaniu dnia z nocą, 15 Nisan spożywano ucztę paschalną (Wj 12,1-14). Druga uroczystość trwała od 15 do 21 Nisan. Było to Święto Przaśników, czyli chlebów niekwaszonych (Wj 12,15 nn.).

Pierwszą uroczystość obchodzono na pamiątkę wyjścia z Egiptu. Sama nazwa Pascha pochodzi od hebrajskiego *pesach* i znaczy „przejście” (por. Wj 17,27). W dniu 10 Nisan wyszukiwano dwa baranki. Około południa 14 Nisan usuwano z domów wszelki kwas chlebowy, a od pory obiadowej zaniechano także wszelkiej pracy. W godzinach popołudniowych zabijano baranka. Dokonywał tego ojciec rodziny lub jego zastępca w sposób uroczysty, w świątyni, w obecności kapłanów. W trakcie zabijania baranka lewici śpiewali tzw. *Hallel* (Ps 113-118). Gdy już nastąpiła ciemność, a więc gdy się rozpoczął, według żydowskiej rachuby, 15 Nisan, zabierano się do pieczenia baranka. Po tych przygotowaniach zaczynały się właściwe uroczystości.

Ważny dla myśli redakcyjno-teologicznej Łukasza jest fakt, że główną winę za śmierć Jezusa ponoszą wodzowie ludu, a nie sam lud. O zgładzeniu Jezusa myśleli już wcześniej, ale teraz ich plany dojrzały, toteż nie przebiegają w środkach. Owszem, musieli się oni liczyć z oburzeniem ludu, gdyby Jezusa pojmano jawnie i w sam dzień święta. Faktycznie jednak nie powstanie ludu jako takie mogło się okazać dla nich szkodliwe, lecz jego polityczne skutki. Wkroczenie Rzymian w takim wypadku co najmniej zmniejszyłoby ich znaczenie, a nawet mogłoby doprowadzić do wygaśnięcia ich wpływów (por. J 11, 47-53). Łukasz jednak te postanowienia Wysokiej Rady wiąże z losem Syna Człowieczego, który zostanie zdradzony, nawet przez własnego ucznia.

3-6 Podczas gdy Mk 14,10 referuje tylko postanowienie Judasza wydania Jezusa, Łukasz przypisuje inicjatywę zdrady szatanowi, który „wszedł w Judasza”. Mając w pamięci znamienne zdanie, któ-



<sup>5</sup> Ci zaś ucieszyli się i zgodzili dać mu pieniądze.

<sup>6</sup> On na to przystał i szukał okazji, aby Go wydać z dala od tłumu.

<sup>7</sup> Nadszedł dzień Przaśników, kiedy należało ofiarować Paschę.

re Łukasz umieścił na końcu narracji o kuszeniu Jezusa, że szatan powróci (4,13), można tu ujrzyć reminiscencję tej redakcyjnej notatki Łukasza. Szatan więc ponownie przychodzi, i to w chwili, kiedy Jezus cierpi i jest osłabiony, jak wtedy na pustyni, kiedy pościł przez 40 dni i odczuwał głód (por. także J 13,2.27). Pod wpływem szatana Judasz omawia sposób zdrady (w. 4). Podchodzi nie tylko do arcykapłanów (tak Mk), lecz także do dowódców straży świątyni (*stratēgoi*; por. 22,52). Mt podaje także wysokość sumy, którą mu zaferowano, 30 srebrników (por. Zch 11,12), a J 12,6 określa zdrającą jako „złodzieja”, który w sposób nieuczciwy władał wspólną kasą uczniów. Najlepszą okazją do wydania Jezusa było Jego pójście na Górę Oliwną, czego można się było spodziewać po zakończeniu wieczerzy paschalnej. Ten zwyczaj był dobrze znany Judaszowi.

Przebiegłość, skrytość, chciwość i niepojęta przewrotność – oto motywy, które zadecydowały o śmierci Jezusa. A gdzie sprawiedliwość? Jakże często w życiu ludzkim, nawet tam, gdzie powinna ona istnieć szczególnie – w sądach, trybunałach, w parlamencie, u rządzących państwem – sprawiedliwość schodzi na drugi plan, a góruje chęć zysku, władzy i własny egoizm.

**Przygotowanie uczytu paschalnej: 22,7-13 (Mk 14,12-16; Mt 26,17-19).** Ponownie Łukasz wzoruje się na Mk 14,12-16, choć poczynił małe zmiany. W Mk inicjatywa przygotowania wychodzi od uczniów, w Łk Jezus posyła Piotra i Jana z odpowiednim poleceniem, podobnie też Mk, ale bez wyszczególnienia imion „dwóch uczniów”. Całość można potraktować jako bezpośrednie przygotowania do opisu ostatniej wieczerzy (22,14-23). W Mk przerywa go zapowiedź zdrady Judasza (Mk 14,17-21), co w Łk ma miejsce po opisie ustanowienia Eucharystii (Łk 22,21-23).

7-8 Dzień Przaśników, o którym tu mowa, to 14 Nisan, kiedy usuwano z domów wszystko, co było „kwaszone”, a po południu zabijano roczne baranki lub kozłeta. Łukasz identyfikuje siedmiodniowe Święto Przaśników (niekwaszonych chlebów) z dniem Paschy, który

<sup>8</sup> [Jezus] wysłał więc Piotra i Jana z poleceniem: «Idźcie i przygotujcie nam Paschę, abyśmy mogli ją spożyć».

<sup>9</sup> Zapytali Go: «Gdzie chcesz, byśmy ją przygotowali?».

<sup>10</sup> Odpowiedział im: «Gdy wejdziecie do miasta, spotkacie człowieka niosącego dzban wody. Idźcie za nim do domu, do którego będzie wchodził.

<sup>11</sup> Powiedzcie właścicielowi domu: „Nauczyciel pyta: Gdzie jest pokój, w którym mógłbym spożyć Paschę z uczniami moimi?»

<sup>12</sup> On wskaże wam przestronną salę, usłaną, tam przygotujcie».

je inaugurował. Jezus jest głową społeczności, która razem z Nim spożyje Paschę.

9-12 Rodziny żydowskie liczyły od 10 do 20 osób, łącznie z dziećmi. Paschę obchodzono w gronie rodzinnym, wśród najbliższych. Jezus i uczniowie także stanowią wspólnotę i dlatego, w myśl zwyczaju, głowa społeczności może wydać pewne polecenia dotyczące przygotowania lub samej uroczystości. W tym kontekście staje się zrozumiałe pytanie uczniów. Łatwo zauważyć, że główna troska uczniów dotyczyła znalezienia odpowiedniego miejsca. Jest ona uzasadniona, skoro uczniowie nie pochodzą z Jerozolimy. Z drugiej strony, każdy mieszkaniec stolicy był zobowiązany użyczyć proszącym odpowiedniego pomieszczenia na ten cel, a przecież takich obcych przybyszów, jak uczniowie, było więcej. Nie wolno też było brać za to zapłaty. Goście zaś mieli obowiązek zostawić gospodarzowi skórę ze spożytego baranka.

Uczniowie, których Jezus wysłał do miasta, mają tam spotkać człowieka niosącego dzban wody. Wynikałoby z tego, że Jezus znajdował się poza miastem. Spotkanie dwóch wysłanych uczniów z człowiekiem niosącym wodę nie będzie przypadkowe. Jezus je przewiduje. Noszenie wody w Jerozolimie nie jest rzeczą nadzwyczajną. Właściwie tą pracą zajmują się niewiasty. Wprawdzie w Jerozolimie nie odczuwa się szczególnego braku wody, ale nie każdy dom ma własną studnię. Stąd też korzysta się ze wspólnych źródeł, które jednak mogą być oddalone od poszczególnych domów. Ów człowiek niosący wodę zaprowadzi ich do gospodarza domu, w którym Jezus ma

<sup>13</sup> Oni zaś poszli i znaleźli, tak jak im powiedział, i przygotowali Paschę.

spożyć ucztę paschalną. Gospodarzowi wystarczy powtórzyć słowa Jezusa, w których określa się jako Nauczyciel. Z tego widać, że gospodarz wiedział, o kogo chodzi, i że trzymał w pogotowiu obszerny pokój na piętrze, wyposażony w dywany. Należy tylko przygotować wszystko, co jest potrzebne do uczyty paschalnej, a więc gorzkie zioła (por. Wj 12,8), mięsę z potrawą z owoców, która swoim czerwonym kolorem miała przypominać Izraelitom ciężką pracę w niewoli egipskiej przy wyrobieniu cegieł, wreszcie odpowiednią ilość wina, gdyż ceremoniał uczyty paschalnej przewidywał wówczas co najmniej trzy puchary. Wprawdzie nie ma mowy o baranku paschalnym, ale Jezus mówił tylko ogólnie o przygotowaniu wieczerzy.

13 Z opisu widać, że ewangelista nie zależało na szczegółach, dlatego też nie mówi, kim był ów człowiek, który użyczył Jezusowi pokoju do spożycia wieczerzy. Ponieważ sposób przygotowania wieczerzy paschalnej był znany, nie trzeba było się nad tym rozwodzić. Sprawa nie jest jednak taka prosta. Przecież chrześcijanie wywodzący się z pogaństwa nie byli wtajemniczeni w rytuał żydowskiej Paschy. Z tego wypływa wniosek, że Łukasz przyjmuje tu tradycję judeochrześcijańską, która nie musiała wyjaśniać szczegółów. A ponieważ opis ten był wprowadzeniem do ustanowienia Eucharystii, którą Kościół wiązał z ucztą paschalną, Łukasz zwalnia się od wyjaśnień, a kładzie akcent na celowości tego ostatniego spotkania Jezusa z uczniami. Łukasz wiedział, że Jezus przed swoją męką ustanowił Eucharystię, toteż chciał czytelnikom pokazać, że była ona przewidziana w planach Bożych. W ten sposób można wyjaśnić trudności związane z brakiem podania szczegółów. Ewangelista przypuszczalnie nie miał do nich wglądu, dlatego trzeba powiedzieć, że nie wiemy, gdzie znajdował się wieczernik. Nie wiemy też, czy ów dom był domem Marii, matki Jana Marka (Dz 12,12), gdzie gromadziła się później gmina jerozolimska. Pozostanie także niewiadomą, czy owym człowiekiem noszącym wodę był Marek Ewangelista.

**Ustanowienie Eucharystii: 22,14-23 (Mk 14,22-25; Mt 26,26-29).** We współczesnej egzegezie przyjmuje się dość powszechnie, że opis ustanowienia Eucharystii stanowił w najstarszej tradycji osobną całość. Znaczy to, że przepowiednia zdrady Judasza nie musiała bez-

pośrednio poprzedzać samego ustanowienia Eucharystii. Z tego także wynikałoby, że teksty nie mówią wszystkiego o ostatniej uczcie paschalnej Jezusa z uczniami. W każdym razie te czynności i słowa, które ściśle wiążą się z ustanowieniem Eucharystii, stały się niezwykle cenne dla pierwotnego Kościoła. Świadczy o tym najwcześniejsza liturgia eucharystyczna. Wszystko wskazuje na to, że dokonywała się ona także bardzo wcześnie, w sposób już ustalony i uświęcony (1 Kor 11,20).

Ścisły związek tej praktyki z ustanowieniem Eucharystii udokumentował św. Paweł w 1 Kor 11,23, powołując się na samego Pana, a zarazem podkreślając fakt ustanowienia Eucharystii jako odzwierciedlający jej nienaruszoną istotę. Znaczy to, że chrześcijańska uczta eucharystyczna, praktykowana na samym początku chrześcijaństwa, zasadza się na woli Jezusa, którą przekazał On uczniom w ostatnich chwilach swego życia jako najcenniejszą pamiątkę.

Fakt różnych przekazów Eucharystii dotyczących samych słów ustanowienia (synoptycy i Paweł w 1 Kor 11,23-25) nasuwa najpierw wniosek ogólniejszej natury, że opisy te nie przekazują szczegółowo słów Jezusa, ale to, co należało do ich istoty, a równocześnie stają się interpretacją Jego czynności w czasie ustanowienia Eucharystii. Należy jeszcze stwierdzić, że przy ogólnym rozpatrywaniu opisów Eucharystii wyłaniają się dwie formy: Markowa, na której zasadza się opis Mateusza, oraz Łukaszowa i Pawłowa. Szczególnie ostatnia forma wykazuje znacznie większe różnice. Wszystkie formy sprowadza się do jednej, wspólnej. Próby jej rekonstrukcji – przynajmniej jak na razie – nie doprowadziły do jednoznacznych wyników. Niemniej są one potrzebne, skoro Jezus na pewno tylko raz, w sposób definitywny, ustanowił Eucharystię.

To samo należałoby powiedzieć o uściwieniu ustalenia wersji relatywnie lub absolutnie najstarszej. W ostatnim wypadku forma absolutna byłaby również ostateczna. W takim przedsięwzięciu jednak nie wystarczy uwolnić przekazu od ewentualnych dodatków redakcyjnych, ale trzeba także wykazać, że na nim opierały się wszystkie inne tradycje.

Za relatywnie najstarszą formę uważa się w dzisiejszej egzegezie wersję Markową, ale także przekazy Łukasza i Pawła spełniają wiele kryteriów świadczących na korzyść pierwszeństwa redakcyjnego.

<sup>14</sup> A gdy nadeszła godzina, zajął miejsce przy stole, a apostołowie z Nim.

<sup>15</sup> Wtedy rzekł do nich: «Gorąco pragnąłem spożyć tę Paschę z wami, zanim zacznę cierpieć.

<sup>16</sup> Oznajmiam wam bowiem, iż nie będę jej już spożywać, aż się spełni w królestwie Bożym».

<sup>17</sup> Wziąwszy zaś kielich, odmówił dziękczynienie i rzekł: «Weźcie go i przekażcie sobie nawzajem.

<sup>18</sup> Powiadam wam bowiem, iż odtąd nie będę pił z owocu winnego krzewu, aż przyjdzie królestwo Boże».

14-18 Łukasz wprowadza całość ze zwrotem określającym bliżej sytuację. Jezus w odpowiednim czasie zasiada do stołu, a z Nim apostołowie (Mk mówi o „Dwunastu”). Nadeszła „godzina” (por. 22,53b) męki, którą Eucharystia wyprzedza, ale z którą jest ściśle związana. Fragment główny, w którym dominują słowa Jezusa, składa się z dwu równych części. Słowa zawarte w w. 16 i 18 interpretują czynności i gesty Jezusa. Jezus pragnął tego ostatniego spotkania z apostołami przed swoją męką. Proroctwa o śmierci, połączonego z wizją przyszłego kólestwa Bożego, nie można odłączyć od wydarzenia ostatniej wieczerzy. Słowa św. Pawła z 1 Kor 11,26 („śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie”) wskazują na przeszłość historyczną, która sakramentalnie i realnie się weryfikuje każdorazowo przy sprawowaniu Eucharystii, a obecny w niej Pan („Ciało i Krew Pańska”) jest równocześnie tym, który przyjdzie w czasie paruzji. O takiej przyszłości myślał także Jezus, gdy ustanawiał Eucharystię.

Najpierw Jezus wziął kielich i odmówił modlitwę dziękczynną. Łukasz podkreśla polecenie, aby Apostołowie przekazali go sobie nawzajem (w. 17b). Zwyczaj był inny. Każdy miał swój własny kielich, z którego pił (por. Mk 14,23). Czynności związane z kielichem Jezus uzasadnia także poprzez zapowiedź swojej śmierci (w. 18). Według Mk 14,25 Jezus będzie pił „na nowo” dopiero w królestwie Bożym. Śmierć Jezusa staje się przyczyną nadejścia królestwa Bożego, tak często zapowiadanego w Jego nauce. Na końcu fragmentu Jezus jeszcze raz podkreśla punkt kulminacyjny zbawienia: „odtąd...” (por. 21,14.53, gdzie mowa o „godzinie”, a w 22,69 zwrot: „odtąd...”), jakim jest Jego śmierć.

<sup>19</sup> Następnie wziął chleb, odmówił dziękczynienie, połamał i podał im, mówiąc: «To jest Ciało moje, które za was będzie wydane. To czyńcie na moją pamiątkę».

<sup>20</sup> Podobnie wziął kielich po wieczerzy, mówiąc: «Ten kielich to nowe przymierze we Krwi mojej, która za was będzie wylana.

19 – 1 Kor 11,25-27

20 – Jr 31,31

19-20 Poprzez połączenie Mk 14,22-24 z tradycją, którą znał Paweł (1 Kor 11,23-25), Łukasz potrafił także podkreślić charakter „ustanowienia” Eucharystii. Czynności związane z chlebem uściśla pięć znamienych czasowników: „wziął”, „odmówił dziękczynienie”, „połamał”, „podał”, „mówił”. Wzięcie chleba charakteryzuje Jezusa jako przewodniczącego uczy. Modlitwa błogosławieństwa nad chlebem przypadła z urzędu ojcu rodziny. Tu jednak ma ona miejsce w trakcie jedzenia (por. Mk 14,22). Można to zrozumieć na tle uczy paschalnej, w czasie której główny posiłek rozpoczynał się po śpiewie Psalmu 113-114, tj. pierwszej części tzw. Hallelu, oraz po wypiciu drugiego kielicha. Przy ucztach czy spotkaniach towarzyskich natomiast podawano najpierw przekąski. Wtedy każdy prywatnie mógł się pomodlić. Często także czekano jeszcze na spóźnionych gości. Gdy się wszyscy zgromadzili, wówczas dopiero rozpoczynano główne części biesiady modlitwą gospodarza domu. Przez wzięcie chleba do rąk oraz dalsze czynności Jezus wyraża intencję dokonania czegoś niezwykłego i nowego. Jaka była Jezusowa modlitwa dziękczynna, tego nie wiemy. Owszem, Jezus nawiązuje do zwyczaju żydowskiego, mógł jednak przy tak ważnej okazji wyrazić kilka własnych myśli, jak tę o swoim szczególnym związku z Ojcem Niebieskim. Po modlitwie następowało łamanie chleba. Chleby praśne, których używano przy uczie paschalnej, stanowiły duże, okrągłe, cienkie placki, które trzeba było przed spożyciem połamać. Chodzi więc najpierw o zwyczajną czynność. Owszem, w świetle męki Pańskiej można by jej przypisać znaczenie symboliczne. Nie wypływa to jednak bezpośrednio z tekstu, który wyraźnie wiąże tę czynność z podawaniem chleba. Żyd łączył z tą częścią uczy udział w błogosławieństwie, które ojciec rodziny wypowiadał uprzednio nad chlebem.

Następują teraz słowa Jezusa, które według Mk 14,22 składają się z dwu części.

Pierwsza zawiera polecenie jedzenia chleba, mieszczące się w czasowniku „bierzcie”. Mt dodaje do niego „jedzcie”. Brak natomiast stwierdzenia, że wszyscy jedli chleb, co jednak nie wyklucza takiego faktu. Tekst wszakże nie tylko nie wspomina o tym, czy Jezus spożył chleb, lecz także nie daje w żadnym wypadku podstaw do takiej sugestii. Motyw wspólnego spożycia chleba przez uczniów obecnych w wieczerniku staje się w pierwotnym Kościele decydujący w należyтым pojmowaniu Eucharystii (por. Dz 2,42.46; 1 Kor 10,17; 11,20nn.33).

Druga część słów Jezusa, którą Łukasz wprowadzał po „podaniu” chleba, dotyczy interpretacji czynności Jezusa nad chlebem. Wśród krytyków powstały głosy, że ta część słów konsekracji: „to jest Ciało moje”, ma swoją analogię w żydowskiej Haggadzie Paschalnej: „Oto chleb, który spożywali nasi ojcowie, którzy wyszli z ziemi egipskiej” lub „Oto chleb nędzy”.

Różnica zaznaczająca się w Jezusowym słowie jest istotna. Podczas gdy Żydzi uobecniali sobie przez te słowa historię, Jezus przeprowadza identyfikację pomiędzy chlebem a swoją osobą. Owszem, jest to szokujące i niepojęte, ale na tym właśnie polega owo *mysterium fidei*. Zwrot: „Ciało wydane za was” określa śmierć Jezusa jako zastępczą i ekspiacyjną zarazem, a więc jako ofiarę złożoną Ojcu (por. Iz 53,10-12).

„Pamiętka” (*anamnesis*), związana z rozkazem „czynienia”, znaczy dokonanie tego, czego Jezus dokonał w czasie ostatniej wieczerzy w całej rzeczywistości sakramentalnej. Oczywiście, jest nią także objęta przemiana wina w Krew Pańską. Nawiązanie do pierwszej czynności jest bezpośrednie („podobnie” lub „tak samo”: BT). Jezus rozdaje kielich, który poprzednio miał w ręce, ale będzie on już napełniony Krwią Jezusa.

Słowa interpretacyjne widzą w nim kielich „Nowego Przymierza” (Jr 31,31-34) „we Krwi” Jezusa, która za uczniów będzie wydana, podobnie jak „Ciało” Chrystusa za nich „będzie wydane” (Mk 14,24: „za wielu”, tj. za wszystkich). Zarówno „wydane”, jak i „wydana” (czasowniki znajdują się w czasie teraźniejszym, z odniesieniem do najbliższej przyszłości) określają także kultyczny aspekt śmierci Jezusa, jako ofiary za nasze grzechy.

<sup>21</sup> Lecz oto ręka mego zdrajcy jest ze Mną na stole.

<sup>22</sup> Wprawdzie Syn Człowieczy odchodzi, jak było postanowione, ale biada temu człowiekowi, który Go wydał».

<sup>23</sup> A oni zaczęli pytać jeden drugiego, który z nich miałby to uczynić.

21-23 – J 13,21-30

22 – Łk 9,46

21-23 Jeszcze podczas ostatniej wieczerzy Jezus zapowiada zdradę Judasza. Wszystko wskazuje na to, że Łukasz przeredagował tekst Mk 14,18b-21. Jak już wspomniano, w Mk ta zapowiedź znajduje się przed opisem ustanowienia Eucharystii. Pytanie uczniów, kto z nich mógłby coś takiego uczynić, zamykające całość, miało zapewne znaczenie parenetyczne dla czytelników Łk, ale także dla nas. Brak imiennego wskazania zdrajcy potwierdza takie przypuszczenie. Jezus oddaje życie swoje za uczniów – a oni (ściśle, jeden z nich) Go zdradzą. Poprzez zdradę spełnia się wprawdzie plan Boży, niemniej jednak ma swoją wymowę ostre „biada” Jezusa skierowane przeciw „takiemu człowiekowi”. Ten, który zdradzi, teraz jest z Jezusem. Co więcej, jego ręka jest z Nim na stole (w. 21). Mk 14,22 konkretyzuje: „ten, który ze mną macza rękę w misie”. Na pewno ewangeliści chcieli przez ten zwrot podkreślić czynną obecność Judasza przy wieczerzy. Dla Łukasza także ważne są słowa o Synu Człowieczym. Czasownik „idzie” w języku greckim ma także znaczenie odejścia. Jezus zapewne myślał więc o swojej śmierci. W czwartej Ewangelii z tym czasownikiem wiąże się często myśl o odejściu, a ściślej – o powrocie Jezusa do Ojca (J 7,33; 8,14.21; 13,3). „Odejście” Jezusa zostało więc zapowiedziane w Piśmie. W ten sposób Syn Człowieczy spełnia wolę Boga.

W relacji Mk 14,19 uczniowie pytają Jezusa „jeden po drugim: Czy to ja jestem?”. W relacji Łk 22,33 oni sami sobie stawiają to pytanie. Zdrada Judasza, związana tak ściśle z ostatnią wieczerzą, ma i nam przypomnieć nasze słabości i upadki, zdrady różnego rodzaju, w życiu kapłańskim czy zakonnym, „wypisywanie się z Kościoła”, często spotykane na Zachodzie – także z powodu pieniędzy – to z jednej strony, a z drugiej, że Jezus „za nas” przelał swoją najdroższą krew, z wielkiej miłości ku nam. W relacji Mt 26,50 Jezus przy samym pojmaniu daje Judaszowi szansę nawrócenia. Nazywa go „przyjacielem”. Niestety, Judasz „poszedł i powiesił się” (Mt 27,5).



<sup>24</sup> Powstał też spór między nimi, kto z nich wydaje się największy.

<sup>25</sup> Wtedy On rzekł do nich: «Królowie narodów panują nad nimi, a władcy ich są nazywani dobroczyńcami.

<sup>26</sup> U was jednak niech tak nie będzie, lecz ten, kto jest największy wśród nas, niech będzie jako najmniejszy, a ten, kto przewodzi, niech będzie jak sługa.

<sup>27</sup> Kto bowiem jest większy: czy ten, kto zasiada u stołu, czy ten, który służy? Czyż nie ten, kto zasiada u stołu? Ja zaś jestem wśród was jako ten, który służy.

<sup>28</sup> Wy zaś jesteście tymi, którzy wytrwali przy Mnie w doświadczeniach moich.

26 – Łk 9,48

27 – Łk 12,17; J 13,14-15

28 – J 6,66-68; Łk 15,27

**O służebnej postawie ucznia: 22,24-30.** Marek kontynuuje swoją narrację przepowiedniami Jezusa w drodze na Górę Oliwną (Mk 14,26-31). Jednakże Mk 10,41-45 zawiera pewne materiały, które Łukasz umieścił w tym miejscu. Łk 22,28-30 zaś przypomina myśli zawarte w Mt 19,28 pochodzące z Q. Łukasz te osobne teksty redakcyjnie opracował i połączył w jedno, choć ich odrębność jest jeszcze zauważalna. Pierwsza część bowiem ma charakter parenezy dla uczniów, a druga – obietnicy danej apostołom. „Oni” i „wy”, wzmiankowani w obu częściach, to uczestnicy ostatniej wieczerzy.

**24-27** Właściwie ostatnia wieczerza nie dała powodu do dyskusji między apostołami, tym bardziej że zapowiedź zdrady Judasza ich wyraźnie zasmuciła. Należało się raczej spodziewać medytacji wewnętrznej, jednakże powstał spór (por. np. 9,46 n., a szczególnie 1 Kor 11,18, i to w ramach liturgii). Dotyczył on pragnienia wielkości, uznania i władzy. Nie jest wykluczone, że tekst ten odzwierciedla sytuację pierwotnych gmin kościelnych. Pareneza Jezusa zmierza do wykazania, że postawa ucznia powinna być postawą służebną. Jezus może w tym względzie powołać się na swój przykład (por. J 13,1-6.14 n., gdzie przykład ten doznał obrazowego rozwinięcia).

**28-30** Ponieważ jednak uczniowie nie opuścili Jezusa w Jego doświadczeniach i w czasie Jego działalności, przekazuje im On te-

<sup>29</sup> Otóż Ja przekazuję wam królestwo, jak mnie przekazał Ojciec,

<sup>30</sup> abyście przy moim stole jedli i pili w królestwie moim oraz zasiadali na tronach i sądzili dwanaście pokoleń Izraela.

<sup>31</sup> Szymonie, Szymonie, oto szatan zaczął się domagać, żeby was przesiać jak pszenicę,

29 – Ap 2,26-28

30 – Ap 3,20-21; Mt 19,28

31 – Ap 2,10

stamentalnie królestwo Ojca, pojęte jako ucztowanie z Jezusem (por. 13,29; 14,15; Mk 14,23). Według Łk uczniowie nie uciekli w czasie męki Jezusa. Może więc i ten czas największej próby Jezusa ma On na myśli. Wierność Jezusowi wykazali oni także w okresie powstającego Kościoła po zmartwychwstaniu i w działalności misyjnej. Oprócz współdziałania w królestwie Ojca Jezus przekazuje im także władzę sędziowską, tj. udział w Jego eschatologicznym panowaniu. Forma obietnicy zbliżona jest do obrazowej apokaliptyki żydowskiej (por. Mt 25,31).

Te pouczające słowa Jezusa (apoftegmaty) mają wskazać Kościołowi jego istotę i zadanie. Kościół jest miejscem, w którym realizacja zbawienia odbywa się najskuteczniej, gdyż sakramentalnie. Służebna rola Kościoła odróżnia go od świeckich instytucji lub rządów, gdzie szuka się władzy, sławy i uznania.

**Doświadczenia uczniów, konkretyzacja zadania Piotra i zapowiedź jego zaparcia się: 22,31-34 (Mk 14,27-31; Mt 26,31-35).** Już w tytule uwzględniono podział tematyczny tego fragmentu na trzy segmenty. Z punktu widzenia historii redakcji wydaje się jednak, że Łukasz złączył tu dwie prorocze wypowiedzi Jezusa, pochodzące z dwu źródeł (z Mk 13,34 oraz własnego źródła Łk 22,31-32.33), w jedną całość.

**31** Rozmowę z Piotrem zainicjował Jezus. Dwukrotne wymówienie imienia: „Szymonie, Szymonie”, w owych czasach nie było zwyczajowe, ale także nie nadzwyczajne. Jezus zwraca się do Piotra jego dawnym imieniem (por. Łk 4,38; 5,1-11). Przez obraz przesiania uczniów jak pszenicy Jezus zapowiada różne doświadczenia, któ-

<sup>32</sup> ale Ja modliłem się za ciebie, aby nie osłabła twoja wiara – ty zaś, gdy się w przyszłości nawrócisz, utwierdzaj braci twoich».

<sup>33</sup> On Mu odpowiedział: «Panie, z Tobą gotów jestem iść nie tylko do więzienia, lecz także na śmierć».

<sup>34</sup> Na to odrzekł Jezus: «Powiadam ci, Piotrze, dzisiaj, nim zapieje kogut, ty się trzy razy wyprzesz, że Mnie znasz».

32 – J 21,15-17

34 – Łk 22,61; Mt 26,31-35; Mk 14,27-31; J 13,36-38

re ich czekają. Szatan, szczególnie w czasie męki Jezusa, będzie siał zwątpienie w umysłach i sercach uczniów (por. Łk 24,19-21). Przypomina się tu doświadczenie Hioba, kiedy szatan miał wypróbować jego wierność Bogu (Hi 1,11 n.).

32-34 Również Piotr nie zostanie zwolniony z doświadczeń, ponieważ Jezus wstawia się za nim, aby mógł umocnić także innych uczniów. Takie będzie jego zadanie po nawróceniu. Reakcja Piotra świadczy o zbytnej ufności we własne siły. Twierdzi on, że jest gotów pójść z Jezusem do więzienia, a nawet na śmierć. Jezus jednak zna jego słabości, dlatego modli się za niego, aby nie ustała jego wiara. Tak się też stało, gdyż według Łukasza, wprawdzie Piotr trzykrotnie wypiera się tego, że „zna Jezusa”, ale nie zapiera się Jego samego. Potrzebne jednak jest nawrócenie spowodowane także wydarzeniami paschalnymi i zesłaniem Ducha Świętego na apostołów, żeby Piotr, jako pierwszy apostoł, „utwierdzał swoich braci”.

Skoro nawet Piotr upadł, to nie możemy być pewni, że i my nie upadniemy. Należy zatem pokładać ufność w moc Jezusa i być świadomym własnych słabości. Marek podkreślił jeszcze bardziej zbytne zaufanie sobie niż Łukasz, gdyż nie tylko Piotr jest pewny swojej wierności, lecz także inni apostołowie (Mk 14,31c).

**Godzina ostatecznej decyzji Jezusa: 22,35-38.** Fragment powyższy należy do ŁkS i stanowi zakończenie mowy pożegnalnej skierowanej do uczniów. Podobnie jak poprzednio (w. 31n.), ma on związek z męką Jezusa, z tym że pierwsza część (w. 35-36) odnosi się do czasów przed męką, kiedy to uczniowie żyli beztrosko i niczego im nie brakło. W drugiej części (w. 37-38) Jezus uzasadnia, dlaczego

<sup>35</sup> Potem zwrócił się do nich: «Gdy was posłałem bez trzosa, bez torby, bez sandałów, czy brakowało wam czegoś?». Odpowiedzieli: «Niczego».

<sup>36</sup> I dodał: «Lecz teraz, kto ma trzosa, niech go zabierze, tak samo i torbę, a kto nie ma miecza, niech sprzeda płaszcz swój i kupi go.

<sup>37</sup> Albowiem powiadam wam: musi się spełnić to, co jest o Mnie napisane: *Został zaliczony do złoczyńców*. To bowiem, co się do mnie odnosi, zbliża się do kresu».

<sup>38</sup> Oni wtedy powiedzieli: «Panie, oto tu są dwa miecze». A On na to: «Wystarczy».

- 35 – Łk 10,4  
36 – Łk 12,51; Mt 10,34  
37 – Łk 23,12; Iz 53,12; Mt 27,38

ma nastąpić zmiana w zachowaniu i postępowaniu uczniów: w Jego życiu bowiem spełnia się Pismo, zacznie się więc czas męki.

35-36 Podobnie jak poprzednio, Jezus rozpoczyna rozmowę z uczniami pytaniem retorycznym. Inny był okres przed męką, a inny będzie w czasie męki i w przyszłości. Dlatego trzeba się na ten nadchodzący czas uzbroić. Zamiany płaszcza na miecz nie należy tłumaczyć dosłownie, gdyż Jezus nie był zwolennikiem walki orężnej. Niemniej nieco szokująca jest wypowiedź Jezusa o tej zamianie. Płaszcz bowiem był czymś niezbędnym, szczególnie dla ubogich i wędrowców. Nie wolno było w zasadzie brać go w zastaw, gdyż służył także jako koc do nakrycia w nocy, szczególnie w chłodniejszych porach roku (por. Wj 22,25 n.; Pwt 24,12 n.). Odtąd Jezus nie może się już troszczyć o uczniów, gdyż musi się na nim spełnić słowo Pisma.

37-38 Cytat wzięty jest z czwartej pieśni o cierpiącym słudze Jahwe (Iz 53,12). Znaczy to równocześnie, że Jezus nadaje swoim cierpieniom ten sam sens, uważa więc swoją mękę i śmierć za zadośćuczynienie za grzechy ludzkości. W męce i śmierci Jezusa spełnia się to, co o Nim było zapowiedziane. Z odpowiedzi uczniów (w. 38) wynikałoby, że dosłownie zrozumieli Jego słowa o mieczu. Być może Jezus, przerywając im rozmowę: „wystarczy”, wskazuje na to, że nie o to Mu chodziło.

W tych trzech fragmentach, stanowiących testament Jezusa (w. 25-30; 31-34; 35-38), można zauważyć pewną stopniowość, zaczynającą się od potępienia egoizmu. Egoizm bowiem nie pozwoli uczniowi sprostać zadaniom mu zleconym przez Jezusa, zwłaszcza w czasie próby (przykład Piotra), który właściwie nastąpił wraz z męką i śmiercią Jezusa i który wciąż trwa. Dlatego też wymaga odpowiedniego uzbrojenia (obraz mieczy).

Całkowite jednak związanie się z Jezusem i wierność Jemu oraz zasadom uczenia nie pozostaną bez nagrody (obraz uczy z Jezusem w królestwie Ojca, w. 29 n.).

#### JEZUS W OGRÓJCU: 22,39-53

O wydarzeniach w Ogrójcu mówią wszystkie Ewangelie. Tam Jezus modlił się przed męką (Łk 22,39-46) i tam został pojmany (Łk 22,47-53).

Zmiana miejsca została wyraźnie zaznaczona w 22,39. O następnej zmianie miejsca poinformuje Łk 22,54. Zarówno określenia czasowe, jak i pojawienie się nowych osób dzieli całość na dwa już wzmiankowane epizody.

**Modlitwa Jezusa w Ogrójcu: 22,39-46 (Mk 14,26.32-42; Mt 26,30.36-46).** Przekaz o modlitwie Jezusa w Ogrójcu wprowadza do większej, zwartej całości, obejmującej pojmanie Jezusa, zaparcie się Piotra, szyderstwa oraz przesłuchanie przed Wysoką Radą. W porównaniu z wersją Mk czy Mt, Łukasz nie wykazuje zainteresowania całościowym i dokładnym opisem. Opuszcza nawet zapowiedzi Jezusa w czasie drogi na Górę Oliwną (Mk 14,26-31), a dalsza część Mk jest mocno przeredagowana i skrócona.

Brakuje również uwypuklenia motywu strachu i lęku zarówno Jezusa, jak i Jego uczniów. Łukasz ogranicza się tu do krótkiej wzmianki (22,44).

Odnosi się wrażenie, że Łukasz pragnął przedstawić Jezusa jako wzór modlitwy, który pokrzepiony przez kontakt z Bogiem, mężnie podejmuje decyzję co do swej męki, spełniając wolę Ojca. Sposób redakcji Łukasza tego fragmentu nie wymaga jednak przywołania specjalnego źródła. W sumie przecież zasadnicze elementy opisu Mk 14,32-42 zostały uwzględnione.

<sup>39</sup> Potem wyszedł i udał się według zwyczaju na Górę Oliwną, a za nim poszli uczniowie.

<sup>40</sup> Gdy był już na miejscu, powiedział do nich: «Modłcie się, abyście nie ulegli pokusie».

<sup>41</sup> Sam zaś oddalił się od nich na odległość około rzutu kamieniem. Upadł na kolana i modlił się.

<sup>42</sup> Mówił: «Ojcze, jeśli chcesz, oddal ten kielich ode Mnie, ale nie moja, lecz Twoja wola niech się stanie».

<sup>43</sup> Wtedy ukazał Mu się anioł z nieba i umacniał Go.

<sup>44</sup> On zaś w udręce jeszcze goręcej się modlił, a Jego pot był podobny do kropli krwi, spływającej na ziemię.

39 – Łk 21,37; J 18,2

42 – J 12,27-29; Dz 21,14

39-40 Wiersz 39 wprowadza czas i miejsce wydarzeń i zaznacza, że Jezusowi towarzyszyli uczniowie. Droga na Górę Oliwną prowadzi do miejsca, które nazywa się Getsemani, tzn. Ogród Oliwny (por. J 18,1). Hieronim określa to miejsce jako *vallis pinguisissima*, co widocznie spowodowała nieprecyzyjna wymowa Getsemani. Niektórzy egzegeci przypuszczają, że ogród był własnością człowieka, w którego domu Jezus i apostołowie spożywali ostatnią wieczerzę. Dla Jezusa godziny w Getsemani stwarzają ostatnią możliwość uwolnienia się od prześladowców. Nocna ucieczka przez Górę Oliwną udaremniłaby plany Jego pojmania. Zapada jednak inna decyzja.

Zaraz po przybyciu na miejsce Jezus zachęca uczniów do modlitwy, bez modlitwy bowiem łatwo ulec pokusom (22,46; por. 11,4). Jezus mógł tu mieć na myśli kuszenie szatana na pustyni. Zwyciężył, gdyż się modlił i pościł.

41-44 W trzech wierszach Łukasz umieścił aż trzy akty Jezusa: Jego oddalenie, postawę modlitewną („upadł na kolana”) oraz modlitwę, łącznie z jej treścią. Jezus cierpi samotnie. Upadanie na ziemię podczas modlitwy w ST oznacza upokorzenie się przed Bogiem. Słowa modlitwy wyrażone zostały w mowie bezpośredniej, którą wprowadza inwokacja „Ojcze”. Marek zostawił inwokację aramejską *Abba*, z tłumaczeniem gr. *ho patēr*. *Abba* w tej formie, którą prezentuje Marek, nie było w użyciu u Żydów. W modlitwie

<sup>45</sup> Potem wstał od modlitwy i przyszedłszy do uczniów, zastał ich śpiących ze smutku.

<sup>46</sup> Powiedział do nich: «Czemu śpicie? Wstańcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie».

hebrajskiej mówiono *abbi* bądź *abbinu*. Nie jest jednak wykluczone, że w ten sposób modliły się dzieci (por. b. Taan. 23b). W każdym razie tak modlił się również Jezus (por. Rz 8,15; 4,6). Modlitwa do Ojca zawiera najpierw prośbę o oszczędzenie mu cierpień, co wyraża obraz kielicha. Znany on był także w ST. Kielich symbolizował gniew Boży, który spada na nieprzyjaciół, ale także śmierć, którą Bóg w swoich planach przewidział dla sprawiedliwych. W apokryfie *Męczeństwo Izajasza* 5,13 czytamy znamienne słowa: „Tylko dla mnie Bóg namieszał ten kielich” (por. także Mt 26,39.43; Mk 10,38 n.; J 18,11). Mimo przeświadczenia o wszechmocy Ojca, Jezus pragnie jednak wypełnić Jego wolę, dlatego też do prośby dodaje: „jeśli chcesz”. Nie jest to już prośba, lecz pełne zdanie się na wolę Bożą. Pojawienie się anioła (nie ma go w Mk) jest odpowiedzią Boga na prośbę Syna. To Ojciec więc umacnia Jezusa, anioł zaś tylko pośredniczy. Żle pojęta rola anioła (nie jako pośrednika) spowodowała, że wykreślono go z w. 43 (np. Epiphanius z Salamis, *Ancoratus*, 31). Porównanie potu z kroplami krwi spadającymi na ziemię świadczy o przeżywaniu przez Jezusa przyszłej męki.

**45-46** Po modlitwie Jezus wraca do uczniów, których Łukasz nie ograniczył do trzech, jak Mk 14,33. Sen uczniów, właściwie niezrozumiały, Łukasz usprawiedliwia ich wyczerpaniem i smutkiem, a równocześnie podkreśla kontrast i samotność Jezusa na drodze krzyżowej. Całość kończy ponownym upomnieniem Jezusa dla uczniów, aby modlili się i czuwali, gdyż inaczej trudno im będzie zwyciężyć pokusy. Być może, Jezus myśli o Wielkim Piątku, który mógł się okazać dla uczniów tragedią.

Łukasz umieścił w swojej Ewangelii cztery modlitwy Jezusa, w tym trzy w ramach męki Pańskiej. Znaczy to, że zwłaszcza w chwilach decyzji, trudności i pokus jedynie modlitwa może nas wesprzeć. Jest to całkowite zdanie się na wolę Boga, Jego miłość i wierność względem swoich uczniów, do których grona należymy także my, naznaczeni we chrzcie Duchem Świętym.

<sup>47</sup> Gdy On jeszcze mówił, nadeszła zgraja, a na jej czele jeden z Dwunastu, imieniem Judasz. Zbliżył się do Jezusa, aby Go ucałować.

<sup>48</sup> Jezus zaś rzekł do niego: «Judaszu, pocałunkiem wydajesz Syna Człowieczego?».

47 – J 18,3-11; Dz 1,16

**Pojmanie Jezusa: 22,47-53 (Mk 14,43-52; Mt 26,47-56).** Pojmanie Jezusa wiąże się ściśle z Jego modlitwą do Ojca. Miejsce pozostaje to samo, ale zmienia się z miejsca modlitwy w miejsce zbrodniczych knozań, już wcześniej zaplanowanych. W tej części można zauważyć trzy tematy, które każdorazowo kończą słowa Jezusa: 1. Wydanie Jezusa przez Judasza (w. 47-48). 2. Akcja i reakcja uczniów (w. 49-51). 3. Słowo Jezusa do tych, którzy go pojмали (w. 52-53). Łukasz znał Mk, wprowadza jednak pewne własne przemyślenia. Uczniowie nie są pasywni, jak w Mk, ale gotowi bronić Jezusa. Nie uciekają, lecz pozostają w Jerozolimie. Może Łukaszowi zależało na świadectwie uczniów, którzy zasługują na wiarygodne przekazanie tradycji. Dla Dziejów Apostolskich także świadectwo było podstawą misji.

**47-48** Z zachowania tych, którzy Jezusa pojмали (tłum), wynikałoby, że nie było to postępowanie zgodne z prawem. Na ich czele stoi Judasz. Umówiony znak – „pocałunek” – ma wskazać w ciemnościach tego, którego należy schwytać. Tak jak dzisiaj, pocałunek był wówczas znakiem wzajemnego szacunku, przywiązania i przyjaźni (por. np. 1 Sm 20,41). Już jednak w ST zdarzały się pocałunki zdrady (por. 2 Sm 20,9-10). Jakie symboliczne znaczenie miał pocałunek braterski i siostrzany, można wyczytać z listów św. Pawła (1 Tes 5,26; 1 Kor 16,20; 2 Kor 13,12; Rz 16,16). Kogo Judasz pocałował? Syna Człowieczego. Zdrajca musiał wielokrotnie słyszeć, że Jezus utożsamia się z tym określeniem chrystologicznym, zwłaszcza w trzykrotnych zapowiedziach męki (Łk 9,22; 9,44; 18,32-33). Musiał także słyszeć, że Syn Człowieczy przy swoim drugim przyjsciu wystąpi jako eschatologiczny sędzia (Łk 17,22-30).



<sup>49</sup> A ci, co z Nim byli, widząc, na co się zanosi, zapytali: «Panie, czy mamy uderzyć mieczem?»

<sup>50</sup> I jeden z nich uderzył sługę arcykapłana i odciął mu prawe ucho.

<sup>51</sup> Jezus wszakże rozkazał: «Zaniechajcie tego!». I dotknąwszy ucha, uzdrowił go.

<sup>52</sup> Wtedy Jezus odezwał się do arcykapłanów i dowódców straży świątynnej oraz starszych, którzy przyszliz po Niego: «Jak na zbójcę wyszłiscie z mieczami i kijami.

<sup>53</sup> Codziennie z wami przebywałem w świątyni i nie podnieśliście na Mnie ręki, ale to jest wasza godzina i panowanie ciemności».

53 – Łk 19,47; 21,37

49-51 Uczeń nie powinien wyciągać miecza do walki. Jezus nie zaakceptował tej postawy ucznia w swojej obronie. Odcięte ucho sługi arcykapłana znalazło się na swoim miejscu. Przez ten wypadek jednak dowiadujemy się, że tłum był zorganizowany.

52-53 O tym już wyraźnie dowiadujemy się obecnie. Zostały tu wymienione aż trzy kategorie oprawców: na pierwszym miejscu arcykapłani, gdyż to oni mieli największą władzę, na drugim – strażnicy świątyni, których przełożonymi byli właśnie arcykapłani, na trzecim zaś „starsi ludu” (była to ogólniejsza nazwa, stosowana szczególnie dla faryzeuszy i uczonych w Piśmie). Oskarżycieli Jezusa charakteryzuje podłość, przewrotność i najniższe instynkty. Tylko w ciemnościach odważyli się pojmać Jezusa (por. Łk 19,48; 20,19). Jezus raz jeszcze podkreśla swoje prawo do publicznego występowania w świątyni, gdzie zresztą miał wstęp każdy Żyd. Tak jak szatan wtargnął w serce Judasza, tak też opanował zwierzchników religijnych Jerozolimy. Ciemność pojmania Jezusa będzie towarzyszyła zaślepieniu starszyzny żydowskiej.

Jeśli w modlitwie wieczornej brewiarza modlimy się o to, by Bóg nas strzegł *ex noctium phantasmata*, to nie chodzi tylko o nocne koszmary, lecz także o zło, któremu służą ciemności, jak ongiś Judaszowi i wrogom Jezusa.

<sup>54</sup> Pojmawszy Go, poprowadzili i przywieśli do domu arcykapłana. Piotr zaś szedł za Nim z daleka.

<sup>55</sup> Gdy rozpalili ognisko na środku podwórza i usiedli wokół, Piotr siedł między nimi.

54 – J 18,15-18.25-27

**Zaparcie się Piotra i wyszydzenie Jezusa: 22,54-65 (Mk 14,66-72; Mt 26,69-75).** Wiersz 54 nawiązuje bezpośrednio do pojmania Jezusa. Część 22,55-62 poświęcona jest zaparciu się Piotra, a dalsze trzy wiersze – wyszydzeniu Jezusa (22,63-65). Zaparcie się Piotra obramowuje wprowadzenie (w. 54b-55) oraz zakończenie (w. 61-62), a sam opis składa się z wypowiedzi trzech różnych osób i odpowiedzi Piotra (w. 56-60). Scenę zamyka wymiana spojrzeń między Jezusem a Piotrem i smutna refleksja tego ostatniego, powodująca żal za popełnione czyny.

Wprawdzie Łukasz opiera się na Mk 14,66-72, gdzie to opowiadanie występuje w innym kontekście, ale nadał tej narracji swoiste piętno przez pewne zmiany redakcyjne. Łukasz jednak zachował to, co dla tej narracji było istotne: zaparcie się Piotra, spowodowane rozpoznaniem go jako ucznia Jezusa przez inne osoby, oraz jego żal z powodu swego tchórzostwa.

54 W tym wierszu wprowadzającym Łukasz umieścił aż trzy wydarzenia: pojmanie Jezusa, poprowadzenie go aż do celu, którym był dom arcykapłana, i pozostawienie Go tam. Łukasz nie podaje imienia arcykapłana. Skoro działalność Jezusa przypadła na czas wystąpienia Jana Chrzciciela (por. Łk 3,2), kiedy Annasz i Kajfasz byli arcykapłanami, to nie wiemy, do którego z nich zaprowadzono Jezusa. Jeśli „dom” ma oznaczać pałac, a nie dom prywatny, to znajdował się on w części zachodniej miasta.

55 Wzmianka o dziedzińcu nie przesądza kwestii, o jaki dom chodzi. Rozpalone ognisko, zapewne o kształcie dużego koła, służyło do grzania się, gdyż noce były chłodne. Skoro jest mowa o wielu osobach, to należy przypuszczać, że z powodu Jezusa większa grupa ludzi – nawet rodzaj straży – musiała być w pogotowiu, gdyż nie można było ufać Jezusowi ani Jego uczniom. O motywach Piotra „pójścia” za Jezusem tekst milczy. Nie jest jednak wykluczone, że

<sup>56</sup> Zobaczyła zaś go służąca jakiegoś człowieka siedzącego przy ogniu, a przyjrawszy się mu dokładnie, zawołała: «Ten też był z Nim».

<sup>57</sup> On jednak zaprzeczył: «Nie znam Go, niewiasto».

<sup>58</sup> Wkrótce potem ktoś inny go zobaczył i rzekł: «Ty też jesteś jednym z nich». Piotr ponownie zaprzeczył: «Człowieku, nie jestem».

<sup>59</sup> Po upływie godziny jeszcze ktoś inny zapewniał: «Doprawdy, on także był z Nim, jest przecież Galilejczykiem».

<sup>60</sup> Piotr zaś powiedział: «Człowiecze, nie wiem, co mówisz». Gdy to jeszcze mówił, zapiał kogut.

<sup>61</sup> Pan zaś obrócił się i spojrzał na Piotra. Wtedy Piotr przypomniał sobie słowo Pana, jak mu zapowiadał: «Dzisiaj, zanim kogut zapieje, trzy razy się Mnie zaprziesz».

<sup>62</sup> I wyszedłszy na zewnątrz, gorzko zapłakał.

61 – Łk 22,34

Łukasz myśli o troskliwym i wiernym wytrwaniu przy Mistrzu, nawet po pojmaniu Go (por. Mt 26,58).

**56-60a** Najpierw jakaś służąca rozpoznała Piotra. Piotr tak stanowczo zaprzeczył, że nawet oskarżył ją o kłamstwo. Mk 14,66 uważa tę kobietę za jedną ze służących arcykapłana. Ona to rozpowiadała innym, kim jest Piotr, mimo że ten zmienił miejsce, gdyż wyszedł na zewnątrz, do przedsionka. Łukasz opuszcza te szczegóły i przechodzi bezpośrednio do drugiego posądzenia Piotra przez „kogoś innego”. Z odpowiedzi Piotra wynikałoby, że był to mężczyzna, który wiąże Piotra z uczniami Jezusa. Również trzeci oskarżyciel po upływie godziny, rozpoznający w Piotrze Galilejczyka, otrzymuje odpowiedź przeczącą. W Mk 14,70 trzecie oskarżenie jest już zbiorowe. Łukasz również opuszcza towarzyszące w Mk trzeciej odpowiedzi zaklinanie się i przysięganie Piotra, że „nie zna tego człowieka”.

**60b-62** Pianie koguta, świadczące o zbliżającym się poranku, przypomniało dopiero Piotrowi smutną zapowiedź Jezusa w wieczerniku (Łk 22,34). Pan zaś „spojrzał na Piotra”. Wynikałoby z tego, że Jezus stał dość blisko Piotra i był świadkiem jego zachowania. Według Mk 14,72 kogut przypomniał Piotrowi słowa Jezusa. Te-

<sup>63</sup> Tymczasem ludzie, którzy pilnowali Jezusa, urągali Mu i bili Go.

<sup>64</sup> Zakrywali Mu twarz i pytali: «Prorokuj, kto Cię uderzył?».

<sup>65</sup> Wiele jeszcze innych obelg wypowiadali przeciwko Niemu.

raz dopiero Łukasz mówi, że Piotr wyszedł. Gorzki płacz świadczy o wielkim żalu, ale i o wstydzie, że ten, który był gotów pójść z Jezusem nawet na śmierć, mówi, że Go nie zna. Jezus, jako świadek tego smutnego wydarzenia, jeszcze bardziej musiał odczuwać samotność. Niektóre rękopisy opuszczają ten wiersz. Nie wiadomo, z jakich przyczyn to czynią, skoro zarówno Mk 14,72, jak i Mt 26,75 wspominają o skrusze Piotra, a tam nie ma krytycznych wątpliwości w tekście.

63-65 Scena wyszydzenia Jezusa, którą opisuje Łukasz, miała miejsce wczesnym rankiem, o czym świadczy pianie koguta. Tematycznie związek pomiędzy zdradą a kpinami jest dość ścisły, z tym że ludzie, którzy pilnowali Jezusa, posunęli się jeszcze dalej – aż do pobicia Go. Kpiąc z Jezusa, powtarzają m.in. to, co o Nim sądził lud – że był prorokiem (Łk 9,8.19; por. także Łk 7,39). Jezus stał się dla swoich oprawców pośmiewiskiem. Mk dołączył tę scenę do przesłuchania Jezusa przed Wysoką Radą (Mk 14,64), gdzie bardziej nawiązuje do proroctwa o słudze Jahwe (Iz 50,5n; 53,7).

Tchórzostwo i wyraźna wrogość – oto dwa zasadnicze tematy tej perykopy, pobudzające do refleksji. Tchórzostwo Piotra zostało już wzmiankowane w uwadze, że szedł z daleka za Jezusem. Widać, jakie skutki może mieć dystans i oddalenie się od Jezusa. Jezus na pewno ma „związane oczy”, gdy Go oskarżamy i zasmucamy. Nie chciałby widzieć naszych grzechów. Jeśli jednak je popełniamy, płaczymy gorzko, jak wtedy zapłakał Piotr.

Przesłuchanie Jezusa przed Wysoką Radą: 22,66-71 (Mk 15, 1.14,55-64; Mt 27,1; 26,59-68). Przesłuchanie Jezusa przez Sanhedryn skupia się wokół dwuczęściowego dialogu. W centrum stoi pytanie o synostwo Boże Jezusa i Jego odpowiedź (w. 70). Owszem, o takim procesie informuje także Mk 14,53-65 oraz Mt 26,47-56, w innej kolejności. Nadto Łk opuszcza niektóre elementy Mk, jak np. przesłuchanie świadków (Mk 14,55-60). Czy jednak Łk miał

<sup>66</sup> Kiedy nastał dzień, zesła się starszyzna ludu, arcykapłani i uczeni w Piśmie i przyprowadzili Go przed swoją Radę.

<sup>67</sup> Rzekli: «Jeśli Ty jesteś Mesjaszem, powiedz nam». Odpowiedział im: «Jeśli powiem, nie uwierzycie.

<sup>68</sup> Jeśli zaś zapytam, nie odpowiecie.

<sup>69</sup> Lecz odtąd *Syn Człowieczy siedzieć będzie po prawicy Wszechmocy Bożej*».

66 – J 10,24-25

69 – Ps 110,1

jeszcze jakieś inne źródło, nie jest takie pewne. Od razu pada tu pytanie, czy Jezus jest Mesjaszem. Łk notuje także zarzut Jezusa wobec przesłuchujących, że cokolwiek im powie, nie uwierzą i będzie to obrócone przeciw Niemu. Stąd to Jezus wypowiada prorocstwo o sędziowskiej władzy Syna Człowieczego, sformułowane inaczej niż w Mk 14,62.

66 Przesłuchanie Jezusa ma miejsce w ciągu dnia, a nie w nocy (tak Mk 14,53-65; Mt 26,57-68). Wygląda też na to, że nie chodzi tu jeszcze o wyraźny proces, tylko o przesłuchanie mające dostarczyć materiału do faktycznego procesu u Piłata. Synhedrium, składające się z 71 radnych, obradowało w pałacu arcykapłana. Chyba jednak nie mieli oni prawa skazywać na śmierć.

67-69 Pierwsze pytanie brzmi jak rozkaz. Można się domyślić, że tylko jeden pytał, ale wypowiadał to, co myślą inni członkowie Wysokiej Rady. W Mk pyta arcykapłan i inaczej formułuje pytanie o mesjańskość Jezusa (por. 1,31-33). Po stwierdzeniu bezsensowności jakiegokolwiek odpowiedzi, Jezus przywołuje prorocstwo z Dn 7,13 i Ps 110,1. Ze słów Jezusa wynika, że wraz z męką rozpoczyna się Jego wywyższenie do niebiańskiej władzy sędziowskiej. Mk 14,62 bardziej uwydatnia ukazanie mocy Jezusa przy paruzji. Odpowiedź Jezusa wskazuje więc na istotne cechy Mesjasza, którego królestwo nie jest z tego świata. Oskarżenie Jezusa przed Piłatem jest więc wierutnym kłamstwem (por. 23,2).

<sup>70</sup> Wtedy wszyscy zawołali: «Ty więc jesteś Synem Bożym?». Odpowiedział im: «Tak jak mówicie, Ja Nim jestem».

<sup>71</sup> Orzekli wówczas: «Na co nam jeszcze potrzebne są świadectwa? Sami przecież słyszeliśmy je z ust Jego».

70 – Mdr 2,14

71 – J 10,30-33

70 Drugie pytanie stawiają „wszyscy”. Wprawdzie w Mk brak tego pytania, ale podobne sformułowanie: „Syn Wielce Błogosławionego”, mieściło się w pytaniu arcykapłana o mesjańskość Jezusa. Odpowiedź Jezusa dotyczy stanu aktualnego. Jezus jest więc Synem Bożym obecnie (por. 1,35), a nie dopiero po intronizacji w niebie. W ten sposób Jezus jednoznacznie określił swoje naturalne synostwo Boże i pochodzenie od Ojca (por. Ga 4,4).

71 Właściwie Wysoka Rada nie wydała, przez swoje stwierdzenie, konkretnego wyroku na Jezusa. Powiedzieli, że wystarczy dla nich, aby mogli to Jego oświadczenie przedłożyć Piłatowi. Inni świadkowie, którzy występują w Mk 14,55-59, są zbyteczni, wobec jednoznacznego oświadczenia Jezusa, które oni pojmują po swojemu.

Mimo że Jezus jest Synem Bożym i dał dowody swej Boskiej mocy, wrogość wobec Niego (por. 19,47; 20,19; 22,9) zaślepiła umysł Wysokiej Rady, w której przecież zasiadali światli ludzie (uczni w Piśmie). Widać więc, że w prawdziwym wyznaniu Jezusa jako Syna Bożego decydujący nie jest stopień inteligencji, bystrość umysłu, lecz dobra wola i dokładne śledzenie drogi Jezusa pełnej miłości i Jego nauki popartej przykładami zachęcającymi do naśladowania.

PROCES U PIŁATA: 23,1-7.17-25 (Mk 15,1-20a; Mt 27,1.2.11-31)

Podział tej perykopy jest przejrzysty. Pierwsza część (w. 1-7) opisuje przesłuchanie Jezusa przez Piłata, który nie bardzo chce wziąć odpowiedzialność za dalsze losy oskarżonego i przekazuje Jezusa, jako Galilejczyka, do Heroda.

Druga część (w. 8-12) poświęcona jest wydarzeniom u Heroda, który odsyła Jezusa z powrotem do Piłata.

**23**<sup>1</sup> Wtedy całe ich zgromadzenie powstało i poprowadzili Go przed Piłata,  
<sup>2</sup> a tam zaczęli Go oskarżać, mówiąc: «Stwierdziliśmy, że On buntuje nasz naród, że zabrania płacić podatki Cezarowi, nadto głosi, że jest Mesjaszem i królem».  
<sup>3</sup> Piłat Go więc zapytał: «Czy Ty jesteś królem żydowskim?». On zaś mu odpowiedział: «Ty to mówisz».

2 – Łk 20,20-26; Dz 17,7; 24,3

Trzecia część (w. 13-25), składająca się ze sprzeczek Piłata z Żydami, gdyż Jezus milczał, kończy się decyzją uwolnienia złoczyńcy Barabasz i wydania Jezusa (w. 25). Proces przed Piłatem referują wszystkie Ewangelie. Łukasz jakby uzupełnia to, co znalazł, a ponadto tylko on opisuje scenę u Heroda. Celem trójczłonowego ujęcia w Łk jest podkreślenie urzędowego stwierdzenia niewinności Jezusa, na co wyraźnie wskazują trzykrotne wyjaśnienia (w. 4.12.22). Jeszcze więcej elementów apologetycznych znajduje się w analogicznym procesie w J 18, który także odbiega od Mk i Mt (por. 20,21-26; 27,67-70).

**Pierwsza część procesu: 23,1-5 (Mk 15,1-5; Mt 27,11-14; J 18,28-38).** W pierwszej części procesu przed Piłatem w centrum stoi oskarżenie Jezusa. Po wprowadzeniu (w. 1.2a) następuje aż pięć krótkich przemówień. Dwukrotnie przemawiają członkowie Sanhedrynu, tyleż Piłat, a raz w centrum umieszczona została odpowiedź Jezusa dana Piłatowi.

1 Piłat w czasie święta Paschy znajdował się w Jerozolimie, choć zazwyczaj urzędował w Cezarei, jako rzymski prokurator Judei (por. 3,1). Z opisu Janowego wyraźnie wynika, że Żydzi byli świadomi, iż tylko Piłat mógł kogoś skazać na śmierć (por. J 18,30). Posiedzenia procesowe odbywały się z rana. Widocznie dzień ten był terminowym dniem procesów, skoro miały być omawiane jeszcze inne sprawy (por. 15,32).

2-3 Najpierw Żydzi przedstawiają oskarżenie ogólne, po którym następują dwa inne: jedno wyraźnie polityczne (namawianie do uchynienia się od płacenia podatków cesarzowi), a drugie natury religijnej (Jezus ogłasza się Mesjaszem). To, że jedno i drugie oskarżenie mija-

<sup>4</sup> Piłat wtedy rzekł do arcykapłanów i ludu: «Nie znajduję żadnej winy w tym człowieku».

<sup>5</sup> Oni tym bardziej nastawiali i przekonywali: «Podburza lud, nauczając po całej Judei, najpierw w Galilei, a teraz i tu».

<sup>6</sup> Gdy Piłat to usłyszał, zapytał, czy ten człowiek jest Galilejczykiem.

<sup>7</sup> Dowiedziawszy się zaś, że jest podwładnym Heroda, odesłał go do niego, gdyż Herod w tych dniach przebywał w Jerozolimie.

5 – Dz 3,14

ło się z prawdą, pokazał Łukasz już wcześniej (por. 20,21-26; 22,67-70). Zwążywszy jednak na fakt, że ideologia mesjańska za czasów Jezusa była polityczna, gdyż Mesjasz miał być politycznym wodzem i wyzwolicielem narodu spod jarzma rzymskiego, pytanie Piłata brzmi, czy Jezus jest królem żydowskim. Jezus daje odpowiedź, którą wcześniej rozwinął w swojej nauce. W J 18,35-37 ta odpowiedź została teologicznie dokładnie wyjaśniona, z tym że Jezus właściwie odpowiada na istotę pytania, czy jest królem (brak dodatku „żydowski” w J 18,37a).

4-7 Z odpowiedzi Piłata, w której stwierdza niewinność Jezusa, wynikałoby, że interpretował on odpowiedź Jezusa jako religijną. Jednakże ukartowane przez Sanhedryn postanowienie zgładzenia Jezusa nie może być powstrzymane. Do oskarżenia, w którym teraz także ma udział lud, dochodzi element terytorialny, który pozwolił Piłatowi na nowy manewr. Widać, że nie chciał on wydać wyroku na Jezusa. Posyła Go więc do Heroda Antypasa, którego Jezus, jako Galilejczyk, był poddanym.

**Druga część procesu – Jezus przed Herodem: 23,8-12.** Drugą scenę przygotowuje wzmianka o Galilei (w. 6). Brak tu jakichś bezpośrednich wypowiedzi. Jest to tylko opis wydarzenia. Tym także formalnie różni się od pierwszej i trzeciej części, która dzieli się na trzy podtematy: Herod i Jezus (w. 8-9); oskarżenia Sanhedrynu (w. 10), wyszydzenie Jezusa (w. 11) oraz zakończenie: powrót do Piłata (w. 12). Ponieważ scena przed Herodem jest ŁkS, jesteśmy zdani wyłącznie na jej relację.



<sup>8</sup> Gdy Herod zobaczył Jezusa, ucieszył się bardzo. Od dłuższego już czasu bowiem chciał Go spotkać, ponieważ wiele o Nim słyszał i spodziewał się ujrzeć jakiś cud, dokonany przez Niego.

<sup>9</sup> Zadawał Mu też wiele pytań, lecz Jezus na żadne nie odpowiadał.

<sup>10</sup> Stojący tam zaś arcykapłani i uczeni w Piśmie gwałtownie Go oskarżali.

<sup>11</sup> Wówczas Herod wzgardził Nim wraz ze swoją strażą. Kazał też ubrać Go we wspaniałą szatę na urągowisko i tak Go odesłał do Piłata.

- 8 – Łk 9,9; Mt 14,1-2  
10 – Dz 25,7

8-9 Nie mamy powodu wątpić w historyczność tej sceny, gdyż Herod mógł się zatrzymać w Jerozolimie z powodu święta Paschy. Jeśli Piłat odesłał Jezusa do Heroda, to uczynił to z powodów dyplomatycznych. Herod wprawdzie nie miał w prowincji rzymskiej władzy sędziowskiej, ale mógł wystawić Jezusowi przychylną opinię. Tetrarcha Galilei (3,1) nie jest obcy czytelnikom Łk. Przecież to on kazał ściąć Jana Chrzciciela (9,9), którego wcześniej uwięził (3,19). Pragnął on także ujrzeć Jezusa (9,7-10). Piłat jednak się mylił co do jego życzliwości dla Jezusa, wszak Herod miał już kiedyś złe zamiary wobec Niego, a Jezus nazwał go „lisem” (13,31-33). Spełniło się nareszcie marzenie Heroda. Miał przed sobą Jezusa i sądził, że ujrzy jakąś magiczną sztuczkę. O co pytał Jezusa, nie wiadomo; przypuszczalnie jednak nie o Jego misję. Jezus milczał, podobnie jak w relacji Mk 15,4, przy drugim przesłuchaniu u Piłata (por. Iz 53,7).

<sup>10</sup> W każdym razie o Herodzie Łk nie mówi, że oskarżał Jezusa. Czynią to natomiast arcykapłani i uczeni w Piśmie, których Łukasz dopiero teraz wprowadza na scenę jako obraz kontrastowy.

<sup>11</sup> Zamiast jakiegoś formalnego werdyktu (por. w. 15), następuje werdykt czynu przez Heroda i jego straż. Szczytem kpiny było ubranie Jezusa w szkarłatny płaszcz, co świadczy o tym, że członkowie Sanhedrynu oskarżali Jezusa przed tetrarchą jako jego konku-

<sup>12</sup> Od tego dnia Herod i Piłat stali się przyjaciółmi, choć przedtem byli do siebie wrogo nastawieni.

<sup>13</sup> Piłat zaś wezwał arcykapłanów, członków Wysokiej Rady i lud

<sup>14</sup> i przemówił do nich: «Przywiedliście tego człowieka do mnie pod zarzutem, że buntuje lud. Tymczasem ja przesłuchałem Go wobec was i nie znalazłem w tym człowieku żadnej z win, które Mu przypisujecie.

<sup>15</sup> Podobnie też Herod – odesłał Go bowiem z powrotem do nas. Znaczy to, że nie popełnił On nic godnego śmierci.

<sup>16</sup> Każę Go więc wychłostać i uwolnię».

<sup>17</sup> «A z okazji świąt miał obowiązek im kogoś wypuścić na wolność».

renta i samozwańczego króla (por. także wyśmiewanie Jezusa przez rzymskich żołnierzy w Mk 15,16-20a; J 19,5).

12 Według świadectw Filona z Aleksandrii, Herod i Piłat nie byli nigdy przyjaciółmi. Zresztą Łukasz nie mówi, na czym ta przyjaźń polegała. Jeden i drugi są narzędziami Bożego planu zbawienia, jakkolwiek nie zaakceptowali wyraźnie oskarżeń Sanhedrynu. Pośrednio więc uważali Jezusa za niewinnego. W tym kontekście największą odpowiedzialność za śmierć Jezusa ponosi żydowska Wysoka Rada.

**Trzecia część procesu – Jezus po raz drugi przed Piłatem: 23,13-25 (Mk 15,11-15; Mt 27,20-28; J 18,38-19,1).** W w. 23,13-16 ŁkS podkreśla drugie oświadczenie Piłata o niewinności Jezusa (w. 14c; por. w. 4), będące odpowiedzią Piłata na oskarżenie Wysokiej Rady (w. 14a.b; por. w. 2.5), ale także na fakt posłania Jezusa przez Heroda ponownie do Piłata (w. 15; por. w. 11). Przymuszczalnie jest to opracowanie redaktorskie Łukasza, umiejętnie prowadzące do sceny z Barabaszem (23,18-25). Tu znów Łukasz wzoruje się na Mk 15,6-15, skracając jego wersję.

13-17 Nie wiemy, jak długo Jezus był u Heroda. Nowością jest fakt, że Piłat wzywa na drugie przesłuchanie Jezusa także lud. Piłat stwierdza, że dotychczasowe oskarżenia nie mają pokrycia. Skoro zaś Herod posyła Jezusa z powrotem do Piłata, to znaczy, że myśli podobnie (w. 11). Zamiast wyroku śmierci Piłat postanawia ukarać Jezusa chłostą. W Mk 15,15 i w J 19,1 ubiczowanie nastąpiło po

<sup>18</sup> Wtedy zaczęli krzyczeć i wołać: «Strać tego, a wypuść nam Barabasa».

<sup>19</sup> Ten zaś był wtrącony do więzienia za rozruchy w mieście i zabójstwa.

<sup>20</sup> Piłat jednak ponownie przemówił do nich, myśląc o uwolnieniu Jezusa.

<sup>21</sup> Oni jednak krzyczeli: «Ukrzyżuj! Ukrzyżuj Go!».

<sup>22</sup> Wtedy on po raz trzeci odezwał się do nich: «Cóż złego On uczynił? Nie znalazłem w Nim nic takiego, co by zasługiwało na śmierć. Ubiczuję Go więc, a potem uwolnię».

<sup>23</sup> Oni jednak coraz głośniej krzyczeli, żądając Jego ukrzyżowania, i nie przestawali.

18 – Dz 21,38

19 – Dz 3,14

22 – J 18,38; Dz 3,13

uwolnieniu Barabasa i wydaniu Jezusa na śmierć. Tu zaś Piłat ma zamiar uwolnić Jezusa. Wiersz 17 prawdopodobnie jest wtórny i włączony do opisu na podstawie Mk lub Mt i młodszych rękopisów.

18-23 Wiersz 18 nawiązuje bezpośrednio do w. 16. Pospółstwo nie zgadza się jednak z werdyktem Piłata. Chcą Jezusa widzieć na krzyżu. Domagają się uwolnienia zbrodniarza o imieniu Barabasz. Kwestia Barabasa nastrocza kilka problemów historycznych, których rozwiązanie zależy głównie od obiektywnego naświetlenia osoby Piłata. Świadcstwa historyczne o Piłacie charakteryzują go jako wroga Żydów i jako osobę nie lękającą się stanowczej decyzji. Piłat objął rządy w 26 r. po Chr. Już wówczas sprowadził wizerunki Tyberiusza na sztandarach do Jerozolimy. W odpowiedzi na to Żydzi otoczyli jego rezydencję w Cezarei, oblegali ją przez pięć dni, a gdy Piłat wydał rozkaz żołnierzom otoczenia ich i zagroził im śmiercią, poddali swe głowy pod miecze Rzymian. Fakt ten jednak przeraził Piłata. W końcu sam cesarz rozstrzygnął ten spór i jego wizerunki pozostały w Cezarei. Niewiele później doszło do ponownego incydentu. Piłat zarządził bowiem budowę nowego wodociągu, którego koszty chciał pokryć ze skarbca świątyni. Żydzi znowu zaprotestowali. Wówczas prokurator postawił wśród buntowników przebranych żołnierzy, którzy zabili całe szeregi żydowskich powstańców. Historia odnotowuje

<sup>24</sup> Wtedy Piłat zdecydował, że stanie się tak, jak tego żądali.

<sup>25</sup> Kazał więc wypuścić tego, którego się domagali, a który za rozruchy i zabójstwa trafił do więzienia, Jezusa zaś zdał na ich wolę.

25 – Dz 3,15

jeszcze jedno jego okrucieństwo, które miało miejsce w 35 r. po Chr. Wtedy jednak jego przełożony, Witeliusz, ingerował u naczelnych władz w Rzymie i Piłat został odwołany ze swego stanowiska.

24-25 Ta krótka charakterystyka osoby Piłata nie wyjaśnia wyroku, który wydał na Jezusa, gdyż mógł postawić na swoim. Z drugiej jednak strony historia poświadcza nieustępliwość Żydów, z którą prokurator musiał się poważnie liczyć. Toteż uczeni uważają scenę z Barabaszem za wydarzenie historyczne, tym bardziej że wszyscy ewangelisti o tym piszą, a J 19,12 podkreśla, że na Piłata wywarło nacisk o charakterze politycznym. Skoro historyczność faktu uwolnienia Barabasza kosztem ukrzyżowania Jezusa nie budzi specjalnych zastrzeżeń, to warto spojrzeć na sam opis tej sceny, która wyjaśnia wyrok Piłata. Dlatego też tradycja przechowywała scenę Jezusa i Barabasza troskliwie i dołączono ją bardzo wcześnie do rozwijającego się opisu ukrzyżowania. Trudno sobie wyobrazić, że historię tę przekazywano jako osobną tradycję, gdyż jest bardzo związana z procesem Jezusa u Piłata.

Historię Jezusa i Barabasza w Mk rozpoczyna zdanie mówiące o zwyczajnej amnestii w święto Paschy. Wymowną praktykę w tym względzie potwierdza Miszna (*Pesachim*, VIII, 6a). Tekst ten wspomina o pięciu grupach ludzi, dla których można także przygotować baranka wielkanocnego. Chodzi m.in. o takiego człowieka, „któremu obiecano uwolnić go z więzienia”. Żydom przebywającym w więzieniu żydowskim przynoszono Paschę na miejsce. Chodzi więc o żydowskiego więźnia, który znajdował się w więzieniu rzymskim. Przypuśćmy, że historia Barabasza uwzględnia przepis Miszny. W takim wypadku jednak cała scena musiałaby się odbyć przed rozpoczęciem wieczerzy wigilii Paschy.

Rozważmy także inne świadectwa amnestii paschalnej. Historyk rzymski, Tytus Liwiusz, pisze o uwolnieniu więźnia z okazji innego

święta. Ponadto na papirusie zachował się protokół procesu sądowego odbytego w Egipcie w 85 r. po Chr., według którego pewien namiestnik uwolnił zbrodniarza na ogólną prośbę ludu (A. Deissman, *Licht vom Osten*, Tübingen 1923<sup>4</sup>, s. 229 n.). Słowa namiestnika są następujące: „Zasługuje wprawdzie na chłostę..., ale oddaję cię ludowi”. Fakty amnestii miały więc miejsce.

Wyjaśnienie ze strony opowiadającego, kim był Barabasz, było konieczne, by następne wiersze stały się zrozumiałe. Był to więzień polityczny – należący, być może, do partii zelotów – który wspólnie z innymi dokonał zabójstwa w powstaniu. Czekał więc w więzieniu na wykonanie wyroku. Faktem jest, że wszyscy ewangelisti przedstawiają Barabasza jako zbrodniarza i mordercę, chyba nie tylko po to, aby wywołać literacki efekt kontrastu. Kontrast istnieje, ale moralny. Zwycięża podłość ludzka. Nic nie pomagają aż trzykrotne usiłowania Piłata o uwolnienie Jezusa. Wreszcie Piłat przychylił się do krzyku ludu: „ukrzyżuj Go”.

Dopiero w. 25 wyjaśnia, kim był Barabasz (ukarany za rozruchy i zabójstwo). Końcówka w. 25b świadczy także o rezygnacji Piłata, tak jakby chciał powiedzieć: dajcie mi święty spokój, a z Jezusem róbcie, co chcecie.

Obawa przed utratą stanowiska, wpływów, przed zniknięciem ze sceny politycznej może doprowadzić do najokrutniejszych werdyktów. Wtedy zwycięża zło, tu przejawiające się w uwolnieniu Barabasza.

**Droga krzyżowa: 23,26-32 (Mk 15,21-22; Mt 27,31-32; J 19, 17).** Drogę prowadzącą na miejsce ukrzyżowania Łukasz opisuje w trzech częściach. Pierwsza wspomina o Szymonie z Cyreny, którego zmuszono do pomocy Jezusowi w niesieniu krzyża (w. 26). Drugi fragment to scena płaczących niewiast i reakcja Jezusa na ich lament (w. 27-31). Trzecia część wprowadza narrację o dwóch innych skazańcach (w. 32), przygotowując dialog Jezusa z „dobrym łotrem” (w. 39-45).

To, że Mk służył tu jako podstawa do własnych poczynań redakcyjnych Łukasza, jest raczej pewne. Owszem, scena z łotrami jest znana także w Mk, Mt i J, ale słowa Jezusa wypowiedziane do żalującego łotra przekazał tylko Łukasz.

<sup>26</sup> Gdy Go wyprowadzili, zatrzymali niejakiego Szymona z Cyreny, wracającego z pola, i włożyli na niego krzyż, aby go niósł za Jezusem.

26 – J 19,17

26 Wiersz 26 skupia się na Szymonie z Cyreny. Zaledwie w jednym zdaniu tekst opisuje fakt wyprowadzenia Jezusa z pretorium, w celu ukrzyżowania Go. Nie dowiadujemy się jednak, w jaki sposób ono się odbyło. Taka relacja wszakże była zbyt cenna, gdyż było powszechnie wiadome, jak wykonywano karę ukrzyżowania. Na miejscu stracenia znajdowały się już pale służące jako pionowa część krzyża. Poprzeczne belki przynosili sami skazańcy na miejsce wykonania wyroku śmierci. Na nich przygważdzano przestępców lub też ich przywiązywano. Następnie wciągano skazańca na stojący pał, mocno wbity w ziemię. Trzeba pamiętać o tym, że droga do miejsca skazania była o tyle utrudniona, że więzień noszący belkę był poprzednio biczowany, co go mocno osłabiało. Na pewno było tak w wypadku Jezusa, skoro żołnierze schwytali człowieka wracającego z pola i zmusili go do udzielenia Mu pomocy. Wprawdzie prawo nie przewidywało czegoś podobnego, Szymon jednak, przymuszony przez żołnierzy, nie miał innego wyjścia. Tekst zna także jego przydomek. Widocznie mieszkał on poprzednio w Cyrenie, położonej w północnej Afryce. Tam rzeczywiście znajdowała się liczna kolonia żydowska. Przywędrował on na stare lata do Jerozolimy. Podobne wypadki notują Dz 2,10; 6,9. Tylko Marek wspomina o jego dwóch synach. Widocznie byli oni znani w gminie, dla której pisze Marek swoją Ewangelię. O Rufusie wspomina także Paweł (Rz 16,13). Byli więc chrześcijanami. Łk 23,26 epizod noszenia poprzecznej belki krzyża opisuje dokładniej niż Marek: „Włożyli na niego krzyż, aby go niósł za Jezusem”. W zdaniu tym wyrażona jest także myśl teologiczna. Szymon „idzie” za Jezusem, i to drogą krzyża. Także Marek nie zaniedbał tego teologicznego akcentu, skoro posłużył się tym samym czasownikiem: „wziąć na siebie”, który w logionie 8,34 wyraźnie oznacza pójście za Jezusem drogą krzyżową. Dla chrystologii Jana szczególnie ten nie miał widocznie większego znaczenia, skoro Jezus niósł sam swój krzyż (29,27). Relacja ta wcale nie jest sprzeczna z opisami synoptyków, gdyż z początku Jezus na pewno sam niósł swój krzyż.

<sup>27</sup> A szła za Nim liczna rzesza ludu i niewiast, które nad Nim płakały i lamentowały.

<sup>28</sup> Jezus, odwróciwszy się do nich, powiedział: «Córki jerozolimskie, nie płaczcie nade Mną, raczej nad sobą i nad swoimi dziećmi.

<sup>29</sup> Nadchodzą bowiem dni, kiedy powiedzą: „Błogosławione niepłodne łona, które nie rodziły, oraz piersi, które nie karmiły”.

<sup>30</sup> Wtedy zaczną wołać do gór: „Padnijcie na nas”, a do pagórków: „Przykryjcie nas!”.

<sup>31</sup> Jeśli bowiem z zielonym drzewem tak postępują, to co będzie z suchym?»

29 – Łk 11,27; Oz 9,14

30 – Oz 10,8

31 – Ez 21,3.8

Ciekawa rzecz, że Mt 27,32 opuszcza szczegół, iż Szymon wracał z pola. Można by rzeczywiście na pierwszy rzut oka pomyśleć, że wraca on z pracy na polu. Jest to jednak niemożliwe, gdyż ukrzyżowanie nie miało miejsca w samo święto Paschy. Tekst Marka nie mówi, że Szymon wracał z pracy, lecz z pola. Znaczy to, że przybył z miejsca leżącego poza miastem. Mateusz chciał widocznie uniknąć dwuznaczności.

27-31 Epizod płaczących niewiast nie jest znany Mk. Wygląda na to, że nie są to zwykłe płaczki, które w tym wypadku już wcześniej oplakują śmierć Jezusa. Łukasz obwinia za Jego śmierć szczególnie prominentów, którzy ogłupili lud. Może ewangelista chce powiedzieć, że nie cały lud głosował za śmiercią Jezusa. W *Dziejach Apostolskich* pokaże, że także Żydzi przyjęli Ewangelię. Na ich lament Jezus odpowiada prorocstwem. Skoro nazywa niewiasty „córkami Jerozolimy”, to widzi w nich reprezentantki stolicy judaizmu. Zamiast narzekać na los Jezusa, powinny więc mieć się na baczności w obliczu tego, co je czeka. Przyszłość ta zostaje przedstawiona w barwach apokaliptycznych prorocstw, tu krańcowo kontrastowych. Lepiej się będą miały w tych dniach niepłodne niewiasty (por. 21,23) i proszący o nagłą śmierć (por. Ap 6,16; Oz 10,8). Skoro dzieci były znakiem błogosławieństwa Bożego, to słowa Jezusa brzmią jak pro-

<sup>32</sup> Przeprowadzono także dwóch innych złoczyńców na stracenie, razem z Nim.

32 – Łk 22,17; Iz 53,12

wokacja i pobudzają do refleksji. Powód udręczeń eschatologicznych nie został podany, ale pytanie retoryczne ujawnia, o co właściwie chodzi. Drewno świeże, zielone, niełatwo się pali, suche zaś szybko i skutecznie. Metaforyczna wymowa jest jasna. Jeśli nawet trzeba opłakiwać niewinnego, to o ileż bardziej mieszkańców Jeruzolimy, która skazała niewinnego Jezusa na śmierć (por. 13,34). Nie jest wykluczone, że Łukasz, przytaczając te słowa Jezusa, myśli o zniszczeniu Jeruzolimy jako o sądzie Bożym nad miastem (por. 19,41-44).

32 W Mk brak wzmianki o dwóch innych skazańcach. Według rzymskiego zwyczaju w dniach egzekucji skazywano więcej osób na śmierć. Według Łukasza byli to zbrodniarze. Nie wiemy jednak, za jakie konkretne czyny ich skazano. Gdyby tylko występowali przeciw władzom rzymskim, Łukasz nazwałby ich inaczej (por. też słowa żalującego łotra: 25,41).

Stacja VIII drogi krzyżowej upamiętniła to wydarzenie, zwłaszcza litość płaczących niewiast i miłosierne zwrócenie się Jezusa do nich. Słowa Jezusa zawarte w w. 28-31 raczej wyrażają sąd nad Jeruzolimą. Nie jest to sąd ostateczny (por. 23,13-25; Iz 54,1-10), gdyż Boże miłosierdzie jest dla nas niepojęte. Dobroci można nie przyjmować, ale walczyć przeciw niej, gardzić nią i pozbawiać jej innych to zbrodnia dokonana na uosobionej dobroci i miłości, którą jest Jezus Chrystus – Zbawiciel.

UKRZYŻOWANIE I ŚMIERĆ JEZUSA: 22,33-49  
(Mk 15,22-41; Mt 27,33-56; J 19,17-30)

Łk 22,33-49 stanowi zwartą całość. Przez podanie czasu (w. 44) autor podzielił ją na dwie części paralelne: narrację o ukrzyżowaniu (w. 33-43) oraz o śmierci Jezusa (w. 44-49). Pośrodku każdej części Łukasz umieścił modlitwę Jezusa, a także reakcję odmiennych dwu grup ludzi. Potrójnym bluźnierstwom odpowiada potrójna reakcja na śmierć Jezusa. Scenę szyderstw przerywa wzmianka o umieszczeniu napisu na krzyżu. Jedynie wyznanie „prawego łotra” nie ma para-



<sup>33</sup> Gdy przybyli na miejsce zwane Czaszką, ukrzyżowali Go tam, a także złoczyńców, jednego po prawej, a drugiego po lewej Jego stronie.

leli w drugiej części, a zmierza do wyjątkowego stwierdzenia Jezusa o wymiarze eschatologicznym i kończy część pierwszą (w. 43).

**Ukrzyżowanie Jezusa: 22,33-43 (Mk 15,22-32; Mt 27,33; J 19, 7-18).** Pierwszą scenę (w. 33-35a) wprowadza krótka wzmianka o dojściu Jezusa na miejsce kaźni wraz z dwoma innymi skazańcami, z podkreśleniem, że krzyż Jezusa stał pośrodku. Scenę kończy podział szat. Centralny element stanowi modlitwa Jezusa (w. 34). Druga scena (23,35b-43) obejmuje szyderstwa członków Wysokiej Rady, żołnierzy i łotra, a kończy ją wyznanie dobrego łotra i obietnica rajy.

33 Doprowadzono Jezusa na miejsce, które zgodnie zostało określone przez ewangelistów jako Golgota. Nazwa „Czaszka” wywodzi się z kształtu pagórka. Dopiero późniejsza legenda wiązała z tą nazwą rzekomo wydarzenie ścięcia. Mówiono też o tym, że znajduje się tam pogrzebana czaszka Adama, a krew drugiego Adama przelała się na głowę pierwszego. Także ołtarz Melchizedeka i ofiarę Izaaka legenda łączyła z Golgotą. Jak wiadomo, cesarz Konstantyn wybudował tam Bazylikę Bożego Grobu. Pewien kłopot sprawia przebieg jej „drugiego muru”, budzący wątpliwości co do dokładnego umiejscowienia bazyliki na miejscu stracenia Jezusa. Dotychczas jednak nie wypowiedziano się ostatecznie na ten temat. W obliczu innego faktu wątpliwości te tracą na swej ostrości. Grób Jezusa bowiem, który według J 19,41 znajdował się w ogrodzie w pobliżu miejsca kaźni, został otoczony innymi żydowskimi grobami. Jest to pewien znak, że Jezusa ukrzyżowano poza miastem. Tak dokładnie określa miejsce męki również Hbr 13,12. Z tych informacji należałoby wyprowadzić odpowiednie wnioski co do położenia obecnej Bazyliki Bożego Grobu. Wszystko wskazuje na to, że obejmuje ona zarówno grób Jezusa, jak i miejsce ukrzyżowania. Łk, podobnie jak Mk, nie rozwódzi się nad przebiegiem i sposobem ukrzyżowania, gdyż pierwszym czytelnikom Ewangelii było to znane: obnażenie i biczowanie, przybicie lub przywiązanie rąk do belki poprzecznej, którą skazańiec niósł ze sobą, wciągnięcie skazańca i przymocowanie belki poprzecznej do pała wbitego pionowo w ziemię, posadzenie skazańca na wystającej półce (rodzaj siedzenia), przybicie lub przywiązanie zwisających nóg do pała.

<sup>34</sup> Jezus zaś modlił się: «Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią». Potem podzielili Jego szaty między sobą, rzucając los.

<sup>35</sup> A lud stał i patrzył. Członkowie zaś Wysokiej Rady urągali Mu: «Innych wybawił, niech teraz sam się wybawi, jeśli jest Mesjaszem, Wybrańcem Boga».

<sup>36</sup> Szydzili też z Niego żołnierze. Podchodząc do Niego, podawali Mu ocet.

<sup>37</sup> I oni kpili: «Jeśli Ty jesteś królem żydowskim, wybaw sam siebie!».

<sup>38</sup> Był także napis nad Nim, po grecku, łacinie i po hebrajsku: «To jest Król Żydowski».

34 – Ps 22,19; Dz 7,60

35 – J 1,34

37 – Mt 27,48

38 – J 19,19

34 Po uwadze, że razem z Jezusem ukrzyżowano jeszcze dwóch innych skazańców, Łk umieszcza modlitwę o wybaczenie oprawcom winy. Jezus uzasadnia swoją prośbę głupotą ludzką. Jeśli bowiem ktoś nie wie, co robi, nie jest przy zdrowych zmysłach. Mimo pewnych wątpliwości co do autentyczności tych słów, z racji ich braku w pewnych rękopisach (np. papirus 75, B, D), nie ma jednak powodu, by je skreślić. Mocnym argumentem jest powtórzenie ich przez św. Szczepana przed śmiercią (Dz 7,60). Znaczy to, że Łukasz na pewno umieścił słowa Jezusa w swojej Ewangelii. Tak miał się też modlić św. Jakub (Euzebiusz HE 2,23,16). Inny powód milczenia o przebiegu ukrzyżowania to jego misterium, co zresztą wyrażają słowa o przebaczeniu. Sam fakt ukrzyżowania Jezusa napawał Kościół smutkiem i żalnością. O sprawach bardzo dotkliwych się nie mówi. Tekst natomiast nie milczy o podziale szat Jezusa przez żołnierzy, chcąc podkreślić Jego całkowite ubóstwo. Opowiadanie to jest utrzymane w czasie teraźniejszym. Wzorem nie była tu LXX, lecz tekst hebrajski (Ps 22). Żołnierze, którzy przeprowadzali egzekucję, mieli prawo do dzielenia się szatami skazańca. Taki był zwyczaj.

35-38 Bez podania czasu, tj. trzeciej godziny, kiedy zaczęło się ukrzyżowanie, o czym wiemy z Mk 15,25, Łk wylicza po kolei szy-

<sup>39</sup> A jeden ze złoczyńców, których tam ukrzyżowano, też bluźnił przeciwko Niemu: «Czy Ty nie jesteś Mesjaszem? Wybaw więc siebie i nas!».

<sup>40</sup> Drugi zaś, karcąc go, rzekł: «Ty nawet Boga się nie boisz, chociaż tę samą karę ponosisz?»

<sup>41</sup> My jednak sprawiedliwą i słuszną karę odbieramy za nasze złe czyny, ale On nic złego nie uczynił».

<sup>42</sup> I prosił: «Jezu, wspomnij na mnie, gdy wejdiesz do swego królestwa».

derców i szyderstwa. Radni Sanhedrynu jakby chcieli przypomnieć Jezusowi swoją odpowiedź przed nimi w sprawie godności mesjańskiej Syna Bożego (inaczej Mk 15,31). Żołnierze rzymscy – dopiero teraz o nich mowa w opisie męki Pańskiej – nawiązują do napisu na krzyżu. Wprawdzie w. 35 wspomina także o „ludzie”, ale zachowuje się on biernie (inaczej w Mk 15,29 n.). Więcej uwagi poświęci Łk obu łotrom. Za inskrypcję w trzech językach odpowiedzialny był Piłat, który uwzględnił sugestię Żydów. Nie chodzi tu o ironię, lecz o tytuł, którzy miał pokazać, na czym w oczach Rzymian polegała wina Jezusa. Zazwyczaj napis umocowywano nad głową skazańca. Mt 27-37 wyjaśnia: „Ten jest Jezus, król Żydów”, traktując napis jako ironiczny. Najwięcej na temat napisu na krzyżu przekazuje J 19,19-22, który wydobywa z prawdy historycznej także znaczenie teologiczne, o Jezusie jako Królu.

39-42 Do grupy poprzednich bluźnierców dołącza jeden ze złoczyńców, którzy dla Mk i Mt są złodziejami. W fakcie ukrzyżowania ich razem z Jezusem widziano spełnienie się proroctwa (Iz 53,12). Wyraźnie jednak na to miejsce powołuje się tylko Łk 22,37. Bluźnierstwo łotra wyraża jakby prośbę, aby Jezus, skoro mógłby być Mesjaszem, wybawił nie tylko siebie (tak poprzedni bluźniercy), lecz także jego. Strofujący go drugi łotr zarzuca mu brak bojaźni Bożej, czyli szacunku i czci dla Boga. Wskazując na niewinność Jezusa, potwierdza potrójne stwierdzenie Piłata. Prośba żałującego łotra przypomina podobne westchnienie z Ps 106,4 i w Galilei często znajdowała się jako inskrypcja na grobach. Prosząc Jezusa o przyjęcie do Jego królestwa, jakby przywołuje kerygmat o królestwie Ojca, obiecany za życia tym, którzy przyjmą Jezusa i Jego Ewangelię.

<sup>43</sup> On go zapewnił: «Zaprawdę, powiadam ci, jeszcze dziś będziesz ze Mną w raju».

<sup>44</sup> Zbliżała się godzina szósta, kiedy ciemności ogarnęły całą ziemię aż do godziny dziewiątej.

43 Deklaracja Jezusa jest bardzo uroczysta. Wprowadza ją bowiem potwierdzające wysłuchanie prośby „amen”, „zaprawdę”. Jeśli Jezus mówi o raju, to nawiązuje do przekonań ST i wczesnego judaizmu, które bardziej wiązały się ze szczęśliwym życiem po śmierci, przeznaczonym wiernym przez Boga. Fakt, że nastąpi to jeszcze dziś, jest pewną nowością w stosunku do przekonań eschatologicznych związanych z powszechnym zmartwychwstaniem ciał. A skoro złoczyńca pójdzie tam, gdzie Jezus, to znaczy, że pójdzie do Jego królestwa.

**Śmierć Jezusa: 23,44-49 (Mk 15,33-41; Mt 27,33-56; J 19,17-30).** Podobnie jak poprzednie części, narracja o śmierci Jezusa zawiera dwie sceny. Pierwsza relacjonuje wydarzenia pod krzyżem (w. 44-46), ostatnie słowo Jezusa i Jego śmierć. Druga scena (w. 47-49) przedstawia reakcję trzech różnych grup ludzi wywołaną śmiercią Jezusa.

44 Z chwilą nastania szóstej godziny ciemność zalega całą ziemię. Trwa ona aż do godziny dziewiątej, w której Jezus umiera na krzyżu. Podczas gdy pierwsze trzy godziny na krzyżu upłynęły pod znakiem szyderstwa ze strony trzech grup bluźnierców, na ostatnie trzy godziny życia Jezusa tekst zarzuca tajemniczą zasłonę milczenia i ciszy. Ciemność, o której mówi tekst, nie ma nic wspólnego z zaćmieniem słońca. Już starożytni wiedzieli o tym, że w święto Paschy, kiedy jest pełnia księżyca, coś takiego jest niemożliwe. Nie chodzi tu również o zaćmienie słońca wskutek huraganów piaskowych. Symboliczny zwrot „cała ziemia” każe także myśleć o podobnym znaczeniu nadejścia ciemności. Tekst zamierza opisać niezwykle dramat śmierci Jezusa, osiągający wymiar kosmiczny. Zaćmienie słońca dla ówczesnych ludzi było znakiem złowieszczym i budzącym przerażenie. Teksty apokaliptyczne posługiwały się chętnie tymi lub podobnymi zjawiskami kosmicznymi, aby zapowiedzieć czasy ostateczne. W tym kontekście staje się bardziej zrozumiały tekst Am 8,9: „W owym dniu się to stanie, tak mówi Wszechmocny, zajdzie słońce w południe i w jasnym dniu zaciemni ziemię”. Nasz wiersz, który

<sup>45</sup> Słońce się zaćmiło, a zasłona świątyni rozdarła się na dwoje.

<sup>46</sup> Wtedy Jezus zawołał wielkim głosem: «Ojcze, w ręce Twoje oddaję ducha Mego». Gdy to wymówił, oddał ducha.

46 – Ps 31,6; Dz 7,60

na pewno trzeba zaliczyć do części składowej całego opisu śmierci Jezusa, niekoniecznie musiał powstać pod wpływem tego proroctwa. Opis zdradza charakter symboliczny. Z drugiej strony nie wolno zapominać, że także rzeczywiste wydarzenie może się stać symbolem. Takie znaczenie ma na pewno epizod rozdarcia się zasłony świątyni. W Mk ma to miejsce bezpośrednio po śmierci Jezusa (Mk 15,38). Zasłona świątyni rozdarła się na dwie części, od góry do dołu; zauważa się brak bliższego określenia, o którą zasłonę chodzi. Może bowiem chodzić o zasłonę wewnętrzną, która dzieliła miejsce „Święte” od „Najświętszego”, lub o zewnętrzną, zawieszoną we frontowej części świątyni. Ta zewnętrzna kurtyna była zauważalna dla wszystkich wchodzących i strzegła tajemnicy świątyni. Dla Żydów była ona symbolem całego stworzonego wszechświata. Przepuszczalnie tekst mówi o rozdarciu się tej właśnie zasłony. Na pewno ma on także znaczenie symboliczne; w prostych słowach ilustruje namacalny znak Boży, który dla chrześcijan miał głęboką wymowę: śmierć Jezusa kładzie kres staremu kultowi i otwiera dojście do Boga także poganom (por. Hbr 10,19 nn.).

46 Łukasz opuszcza słowa Jezusa zanotowane w Mk 15,34, podaje jednak treść ostatnich słów, które chyba Mk 15,37 ma na uwadze, mówiąc tylko o „głośnym zawołaniu” Jezusa tuż przed „oddaniem ducha”. W relacji Łukasza była to modlitwa do Ojca, któremu Jezus oddaje swego ducha. Są to słowa Ps 30,6. Jezus umierający, świadomy swojego synostwa, przekazuje siebie, jako syna, Ojcu. Umiera jak męczennik, tak jak później św. Szczepan (Dz 7,59n). Słowa: „oddął ducha” są ówczesnym, a także biblijnym, stwierdzeniem śmierci. Owszem, zazwyczaj umierający nie wołali, a tym bardziej nie głośno, nie mając już sił. Stwierdzenie to jednak nie daje powodu, by w tym wołaniu Jezusa widzieć jakiś okrzyk zwycięstwa. Słowa Jezusa nie zawierają takich treści. Są jednak pełne ufności. Według J 19,30 natomiast ostatnie słowa Jezusa są pełne majestatu: „wykonało się”.

<sup>47</sup> Widząc to, setnik oddał chwałę Bogu i oświadczył: «Prawdziwie, był to człowiek sprawiedliwy».

<sup>48</sup> A tłumy, które się zgromadziły na widowisko, ujrzawszy to, co się wydarzyło, wracały, bijąc się w piersi.

<sup>49</sup> Wszyscy Jego znajomi stali z daleka, także niewiasty, które towarzyszyły Mu od Galilei, na to patrzyły.

48 – Dz 3,14

49 – Łk 8,2-3; 24,10

47 Przy śmierci Jezusa obecny był setnik, stojący tuż przed krzyżem. Wydarzenia, których był świadkiem, wzbudziły w nim wiarę. W Łk słowa jego wyznania brzmią inaczej niż w Mk, który mówi o Synu Bożym. Setnik uważał Jezusa za człowieka niewinnego. Być może, dopiero Marek zmienił ostatnie słowo setnika na przysługujący Jezusowi tytuł „Syn Boży” (por. 1,11; 9,7; 12,6). Rzeczywiście, nikt z ludzi w Ewangelii Marka nie tytułował Jezusa w ten sposób, prócz arcykapłana, który postawił tylko pytanie o synostwo Boże Jezusa. Teksty zgodnie przedstawiają poganina jako człowieka mającego przebłycki prawdziwej wiary. Marek widzi w słowach setnika pełne wyznanie wiary w bóstwo Jezusa Chrystusa, o którym także przeświadczony jest ewangelista. W kontekście śmierci Jezusa wyznanie setnika zyskuje specyficzne zabarwienie teologiczne. Stwierdza ono wielką zmianę w dziejach zbawienia, która nastąpiła dzięki śmierci Jezusa, a równocześnie streszcza w sobie pełne wyznanie gminy w bóstwo Jezusa Chrystusa po Jego zmartwychwstaniu.

48 Inni świadkowie nic nie mówią. Śmierć Jezusa nie tylko warła na nich szokujące wrażenie, lecz także pobudziła ich do skruchy i podobnie jak celnik w świątyni, który przed Bogiem wyznał swoje winy, uderzają się w piersi (Łk 18,9-14).

49 Krewni, znajomi i grupa niewiast, która Jezusowi towarzyszyła od Galilei, zatrzymali się „daleko” od krzyża. Niewiasty Łukasz ocenił bardziej życzliwie: „patrzyły na to”. O nich jeszcze będzie mowa (w. 55).

Śmierć Jezusa powinna być i dla nas wzorem umierania. Być może, nie będziemy całkowicie opuszczeni. Będą przy nas najbliżsi, rodzina, przyjaciele, lekarz w szpitalu, ksiądz, który udzieli nam sakramentu chorych i przyniesie nam pokarm eucharystyczny na poko-

<sup>50</sup> Był tam też człowiek dobry i sprawiedliwy imieniem Józef, członek Wysokiej Rady.

<sup>51</sup> Nie wyraził on zgody ani na wyrok, ani na ich postępowanie. Pochodził z miasta żydowskiego Arymatei i oczekiwał królestwa Bożego.

<sup>52</sup> On to udał się do Piłata i poprosił o ciało Jezusa.

<sup>53</sup> Zdjął je z krzyża, owinął w prześcieradło i złożył w grobie wykutym w skale, gdzie jeszcze nikogo nie pochowano.

nanie ostatniej drogi (święty wiatyk). Ale tak przecież być nie musi: wypadek, nagła śmierć! Warto więc już teraz poświęcić to nasze życie ludzkie Ojcu niebieskiemu. Jezus nas zachęcał, abyśmy Mu mówili: Abba, Ojcze! On nas na pewno nie opuści w godzinę śmierci, a Jezus, którego z pokorą i wiarą wyznawaliśmy jako naszego jedyne Pana, przywita nas w wieczności jak ongiś św. Szczepana – pierwszego swojego wyznawcę (*martyś* – wyznawca i męczennik).

**Pogrzeb Jezusa: 23,50-56 (Mk 15,42-47; Mt 27,57-58; J 19,38-41).** Relatywnie krótki opis pogrzebu Jezusa składa się z dwu scen. Pierwsza poświęcona jest przygotowaniom do złożenia ciała Jezusa w grobie (23,50-53). Przed drugą sceną Łukasz umieścił wzmiankę o dniu przed szabatem (w. 54). Teraz Łukasz wraca do wcześniej wspomnianych niewiast z Galilei, które świadczą Zmarłemu ostatnie, pełne czci i szacunku, posługi (23,55-56). O tych niewiastach mówi także Mk 15,40, a niektóre z nich wymienia imiennie. One to, według Mk 16,1, oddały Jezusowi ostatnią posługę przed złożeniem Jego ciała do grobu.

**50-53** Pierwszą scenę Łukasz opisuje dość dokładnie, za Mk 15,42-44, z tym że Łk i Mt opuszczają notatkę Mk 15,44 n. o zdziwieniu Piłata, że Jezus już umarł. Łk ją opuszcza, skoro – jego zdaniem – Piłat odrzekał się od skazania Jezusa na śmierć. Opisy są natomiast zgodne co do tego, że Józef z Arymatei udaje się w przeddzień Paschy do Piłata z prośbą o ciało Jezusa. Zakupuje lniane prześcieradła i kładzie je w pustym grobie. Do najstarszej relacji doszły bliższe określenia, kim był Józef z Arymatei, łącznie z jego charakterystyką, że oczekiwał królestwa niebieskiego. Wzmianka o późnej porze dnia odnosi się do ostatnich godzin, albowiem z zachodem słońca rozpo-

czynął się następny dzień. Był nim jednak szabat. W tym dniu można było jedynie przygotować prześcieradła i owinać nimi zmarłego. Wprawdzie w Imperium Romanum ukrzyżowani wisieli na krzyżu nawet kilka dni, sprzeciwiały się temu jednak przepisy żydowskie. W myśl Pwt 21,22 n. bowiem ukrzyżowani nie mogli nawet przez jedną noc pozostać na palu. Na podstawie J 19,31 można mniemać, że Rzymianie uwzględnili ten przepis dla obszaru żydowskiego. Zwyczaj skazańców chowano w grobach zbiorowych. Interwencja Józefa z Arymatei u Piłata była więc konieczna, aby można było złożyć ciało Jezusa w osobnym grobie.

W tych czasach nie istniały cmentarze w naszym pojęciu. Zamożniejsi ludzie przygotowywali sobie groby na własnych parcelach, nabywanych do tego celu. Musiały się one jednak znajdować poza miastem czy osiedlem. Jest też całkiem zrozumiałe, że tylko wpływo- wy człowiek mógł się udać do Piłata z tego rodzaju prośbą, o której wspomina tekst. Takim człowiekiem niewątpliwie był Józef z Arymatei. Trudno z całą dokładnością powiedzieć, gdzie znajdowała się owa Arymatea. Wielu komentatorów przypuszcza, że chodzi o Rentis, położone 12 km od Lyddy w kierunku północno-wschodnim. Także wzmianka, że Józef z Arymatei oczekiwał królestwa Bożego, nie jest pozbawiona racji. J 19,33 określa go jako ucznia Jezusa. Faktem tym jednak Józef się nie afiszował, gdyż lękał się Żydów. Skoro piastował wysokie stanowisko, obawa jego była uzasadniona. Teraz jednak z odwagą poszedł do Piłata, choć wiedział, że namiestnik mógł być nieugięty. Niezależnie od tego, na pewno naraził się tym krokiem Żydom. Józef czyni podstawowe przygotowania do godnego pogrzebu Jezusa. Grób, w którym położono Jezusa, był wykuty w skale. Groby takie były kosztowne, ale chętnie ich używano. Przez mały otwór wchodziło do wnętrza grobu, w którym znajdowały się po obu stronach wydłużone wnęki, w których mogły się zmieścić zwłoki. Mt dodaje, że był to nowy grób, a J, że znajdował się w ogrodzie, położonym niedaleko posiadłości Józefa. Grób obwarowano kamieniem, który widocznie musiał być duży, skoro niewiasty, spiesząc porankiem wielkanocnym do grobu, tak bardzo się kłopotaly sprawą jego usunięcia (por. Mk 16,3n.). Położenie kamienia przed grobem, najzwyczajniejszy sposób zabezpieczenia go choćby przed zwierzętami, nie powinno nastroczać wątpliwości co do historyczności tej notatki (zob. także J 11,38). Tekst już nie rozwodzi się nad innymi ceremoniami pogrzebu.



<sup>54</sup> Był to dzień Przygotowania i szabat się rozjaśniał.

<sup>55</sup> Były przy tym niewiasty, które z Jezusem przybyły z Galilei. Obejrzały grób i widziały, jak złożono tam Jego ciało.

<sup>56</sup> Potem wróciły i przygotowały wonne zioła i olejki. Przez szabat jednak niczego nie przedsięwzięły, zgodnie z przykazaniem.

56 – Mk 16,1

Epizod pogrzebu Jezusa ma niezwykle znaczenie dla historyczności wypadków, które opisuje: Jezus rzeczywiście umarł. Miejsce, gdzie złożono Jego ciało, było znane. Fakt pogrzebu został wiernie przekazany w najstarszych tekstach mówiących w ogóle na ten temat. Należy do nich zaliczyć 1 Kor 15,4: „Chrystus umarł za nasze grzechy, według Pisma, i został pogrzebany”. Warto jeszcze wspomnieć, że pierwotny Kościół w opisie męki nieraz w swoich tekstach przyrównuje cierpiącego Jezusa do postaci sługi Jahwe z Deutero-Izajasza. Iz 53,9 mówi jednak o nim, że jego grób był „wśród bezbożnych, a miejsce jego pogrzebania wśród złoczyńców”. Tak jednak nie było z grobem Jezusa.

55-56 Ponownie Łukasz mówi o niewiastach, nie podając ich imion. Wiemy tylko tyle, że szły za Jezusem z Galilei aż do Jeruzolimy (por. Łk 8,2-3). Znaczy to, że Łukasz zalicza je do wąskiego grona sprzymierzeńców Jezusa. Tak też rzeczywiście jest, skoro w domu przygotowują wonności i olejki, by po szabacie namaścić Jego ciało. Wzmianka, że obejrzały grób i były przy pogrzebie, jest ważna dla narracji o znalezieniu przez nie „pustego grobu”. Dopiero w 24,10 Łukasz podaje trzy imiona niewiast z tej grupy, która poszła do grobu Jezusa.

Są w naszym życiu chwile, które domagają się niezwłocznej decyzji, niekoniecznie na naszą korzyść, bo to nam łatwo przychodzi. Wobec takiej decyzji stanął Józef z Arymatei. Nie był on ani uczniem Jezusa, ani „za Nim” nie chodził. A gdzie był Piotr, który z Jezusem chciał nawet pójść na śmierć? Nie ma go przy pogrzebie Jezusa. Odważniejsze są nawet niewiasty – jeden tylko mężczyzna, Józef z Arymatei, nie stchórzył.

- 24**<sup>1</sup> Pierwszego dnia po szabacie, wczesnym rankiem, poszły do grobu z wonnymi olejkami, które przygotowały.  
<sup>2</sup> Zastały jednak kamień odwalony od grobu.  
<sup>3</sup> Kiedy weszły, nie znalazły ciała Pana Jezusa.

**Znalezienie pustego grobu i wieść o zmartwychwstaniu Jezusa:** 24,1-12 (Mk 16,1-8; Mt 28,1-10; J 20,1-18). Zmartwychwstanie Jezusa należy do najstarszej i fundamentalnej pierwotnej katechezy Kościoła (1 Kor 15,3-4). Również Ewangelie są wymownym świadectwem tej prawdy i bardziej odzwierciedlają genezę tej wiary, w której znalezienie pustego grobu odgrywa ważną rolę (ale nie najważniejszą). O Bożej ingerencji objawieniowej i interpretującej fakt pustego grobu świadczy w Ewangeliach obraz anioła (w Mk) i dwóch młodzieńców (Łk). Opis Łk odbiega od Mk, co jednak nie znaczy, że Łk go nie znał. Być może, własne elementy zawdzięcza ustnej tradycji, a motyw obecności Piotra przy grobie był powszechnie znany (J 20,3-8). Notatka czasowa (w. 1) wskazuje na to, że rozpoczyna się nowy fragment. Kompozycja pierścieniowa podkreśla wagę środkowej części (w. 6-7), podanej w formie kerygmatu paschalnego. Wiersz 12, stojący poza ścisłą strukturą, jest jednak treściowo związany zarówno z w. 9, jak i 10b.

1-3 Według Mk już w wieczór następnego dnia po śmierci Jezusa trzy niewiasty kupują olejki, aby namaścić ciało Jezusa. Olejki służyły do nadania ciału przede wszystkim przyjemnej woni. Niewiasty te widocznie nic nie wiedziały o zapowiedzi Jezusa, że zmartwychwstanie trzeciego dnia, oraz o zapieczętowaniu grobu (por. Mt 27,62-66). Według relacji Łk 23,56 olejki przygotowano wieczorem w dniu ukrzyżowania Jezusa, a według J 19,39 już przy pogrzebie użyto mieszaniny mirry i aloesu, ważącej sto funtów. Ani Mt 28,1, ani J 20,1 nie wspominają o zamiarze namaszczenia Jezusa. W relacji Mk i Łk niewiasty wybrały się do grobu pierwszego dnia tygodnia. Grób był blisko, można więc było się wybrać wczesnym rankiem (por. J 20,1: „rano, kiedy jeszcze było ciemno”) i dojść do grobu przed wschodem słońca. Pójście niewiast do grobu nie budzi najmniejszych zastrzeżeń. Taki bowiem był zwyczaj. Niewiasty oplakiwały zmarłego nie tylko na pogrzebie, ale także przy grobie. Z drugiej strony jest faktem, że Paweł w 1 Kor 15,3-7 nie posługuje się

<sup>4</sup> Były tym bardzo zakłopotane. Nagle stanęło przed nimi dwóch mężczyzn w lśniących szatach.

<sup>5</sup> Zalęknione, schyliły twarze ku ziemi, a tamci odezwali się do nich: «Dlaczego szukacie żyjącego wśród umarłych?

<sup>6</sup> Nie ma Go tu. Zmartwychwstał. Przypomnijcie sobie, co wam powiedział, będąc jeszcze w Galilei:

<sup>7</sup> „Syn Człowieczy musi być wydany w ręce grzeszników i ukrzyżowany, lecz trzeciego dnia zmartwychwstanie”».

4 – Łk 9,29; Dz 1,10-11

„pustym grobem” jako argumentem za zmartwychwstaniem Jezusa. Nie świadczy to bynajmniej o nieznanym fakcie przez Pawła i najstarsze świadectwa wiary w zmartwychwstałego Jezusa. Zresztą pusty grób i świadectwo niewiast nie uchodziły wówczas za wartościowe argumenty. Nawet Ewangelie nie przypisują decydującego znaczenia faktowi pustego grobu, jako dowodu na zmartwychwstanie Jezusa, ani nie widzą w tym epizodzie genezy wiary w zmartwychwstałego Pana. Niezależnie od tego pusty grób będzie miał wymowę także dla historyka. Kamień był już usunięty. Kto usunął kamień lub w jaki sposób to się stało, o tym Łk ani Mk nie wspominają. Mt 28,2-4 mówi o trzęsieniu ziemi, o usunięciu kamienia przez anioła, o siedzeniu anioła przed grobem i o przerażonej straży przy grobie. W każdym razie w grobie już nie było ciała Jezusa.

4 Bezradność niewiast zamienia się w przerażenie, kiedy wewnątrz grobu zauważają dwóch młodzieńców. Lśniące szaty legitymują ich jako niebiańskich wysłańców (por. Łk 9,29; Dz 1,10). Zjawilo się ich dwóch, co ma potwierdzić urzędowy charakter ich świadectwa (por. Pwt 19,15). Przerażenie niewiast jednak nie jest związane z lękiem, lecz ze czcią, o czym świadczy ich gest pochylenia twarzy ku ziemi.

5-7 Następuje najważniejsza część całego opisu: ogłoszenie wieści o zmartwychwstaniu Jezusa oraz przypomnienie tej zapowiedzi, kiedy jeszcze nauczał w Galilei. Wieść tę wyprzedzają dwa znamienne zwroty poprzedzające centralny kerygmat. Pierwszy – że Jezus już nie jest umarły, lecz żyje. Drugi zwrot nawiązuje do pierwszego. Tylko umarli spoczywają w grobach, stąd Jezusa żyjącego nie ma już

w grobie. W Mk jest odwrotnie: najpierw ogłoszenie zmartwychwstania, a później wskazanie na pusty grób (Mk 16,6). Niebiańskie postacie interpretują przybycie niewiast do grobu jako „szukanie” Jezusa z Nazaretu, którego ukrzyżowano. Wyraz ten przygotowuje jednak następną wiersze: „został wskrzeszony”. W ten sposób dawne teksty mówiły o zmartwychwstaniu Jezusa. Forma bierna wskazuje na ingerencję Bożą, a równocześnie podkreśla niepojętą dla ludzkiego umysłu tajemnicę zmartwychwstania Jezusa. Określenie „nie ma Go tu” precyzuje poprzednie. Zmartwychwstały Jezus nie spoczywa już w grobie. Połączenie motywu pustego grobu ze zmartwychwstaniem odpowiada mentalności żydowskiej (por. Mt 27,53). Grób bowiem nie jest tylko dawnym miejscem ciała, od którego odłączył się duch, lecz w ogóle miejscem zmarłego. Pusty grób staje się dla niewiast znakiem ułatwiającym im zrozumienie niezwyklej wieści o zmartwychwstaniu. Zwrócenie uwagi na znak przy opisach objawienia należy do schematu takich opisów (np. Łk 1,20.36; 2,12; por. Rdz 18,14; Wj 3,12; Sdz 6,36-40; Iz 7,11-14).

Z racji różnych przekazów wieści o zmartwychwstaniu Jezusa starano się w historii egzegezy nie tylko dojść do najstarszej tradycji w tym względzie, lecz także sięgnąć poza nią i postawić pytanie o historyczność tej tradycji. W tej kwestii wyróżnić można w zasadzie trzy hipotezy: 1) Tradycyjna opinia liczy się z rzeczywistym przekazem przez istotę nadprzyrodzoną. 2) Druga opinia przyjmuje historyczność pustego grobu oraz odkrycie go przez niewiasty. Wiarę w zmartwychwstanie wzbudziło jednak autentycznie nadprzyrodzone oświecenie przez Boga. Bóg im wprost oznajmia, by tę wieść przekazały uczniom i Piotrowi. 3) W końcu inna próba interpretacji ewangelicznych wydarzeń poranka wielkanocnego: niewiasty znalazły pusty grób (w. 1-4) i niezwykle się przeraziły, a równocześnie były bezradne (por. J 20,12). W tym czasie uczniowie już wrócili do Galilei. Tam objawił się im zmartwychwstały Jezus. Wieść o zmartwychwstaniu przekazano spieszenie do Jerozolimy i tam przeprowadzono konfrontację chrystofanii po zmartwychwstaniu i pustego grobu.

W obliczu tych trudności nie wystarczy tylko okiem historyka śledzić, porównywać różnorodne teksty o zmartwychwstaniu, lecz także podejść do nich z głęboką wiarą i starać się usłyszeć w nich to, co pierwotny Kościół chciał nam powiedzieć przez te natchnione relacje. Oczywiście, trzeba także dobrze rozróżniać właściwości literackie opisów czy nawet składających się na nie poszczególnych

<sup>8</sup> Wtedy przypomniały sobie Jego słowa

<sup>9</sup> i wróciwszy od grobu, oznajmiły to wszystko Jedena-  
stu i wszystkim pozostałym.

<sup>10</sup> Były to: Maria Magdalena, Joanna i Maria, matka  
Jakuba, i inne będące z nimi, które również opowiadały o tym  
apostołom.

<sup>11</sup> Ci zaś słowa te uważali za baśnie i nie dali im wiary.

9-11 – Mt 28,10.17; Mk 16,10.11.14; J 20,18.25.29

10 – Łk 8,2-3

partii. W naszym wypadku więc zarówno znalezienie pustego grobu przez niewiasty, jak i zmartwychwstanie są wydarzeniami historycznymi. Jednakże ten ostatni fakt nadprzyrodzony, który wymknął się obserwacji ludzkiej, został obwieszczony, dzięki ingerencji Bożej, najpierw małej grupie ludzi, a przez nią światu. Czy anioł jest rzeczywistym pośrednikiem tej wieści, czy jest tylko pomyślany jako środek stylistyczny o nadprzyrodzonym pochodzeniu wieści o zmartwychwstaniu Jezusa – metodami naukowymi nie da się tego stwierdzić.

W Łk młodzieńcy się dziwią, że niewiasty zapomniały o zapowiedziach zmartwychwstania, połączonych z zapowiedzią Jezusa o ukrzyżowaniu, powtarzając dosłownie Jego słowa (por. Łk 9,21-22; 9,43b-45; 17,25; 18,31-34). Wprawdzie Jezus wypowiedział te słowa do uczniów, ale nie jest wykluczone, że i one je słyszały albo się o nich dowiedziały. Bardziej jednak chodzi tu o to, by wskazać na spełnienie się słów Jezusa, że po śmierci Bóg Go wskrzesi do życia w chwalebnym już ciele.

8-9 Po przypomnieniu sobie słów Jezusa niewiasty nie „uciekają” i nie „milczą” (tak Mk 16,8), lecz „wracają” od grobu, by oznajmić wszystko to, co widziały i słyszały, „Jedenastu i innym pozostałym” (w. 9). Łk odróżnia tu grupę Jedenastu, których także nazywa apostołami, od pozostałych uczniów. Kolegium to, powołane przez Jezusa po uzupełnieniu liczby Dwunastu przez Macieja po zmartwychwstaniu (Dz 1,15-26), będzie świadczyło o zmartwychwstaniu Jezusa „w Jerozolimie i w całej Judei i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (Dz 1,8).

10-11 Dopiero teraz Łukasz podaje nam imiona tych niewiast, które były u grobu Jezusa. Wspominał już o nich imiennie Łk 8,2-3,

<sup>12</sup> Piotr jednak wybrał się i pobiegł do grobu, a schyliwszy się, ujrzał tylko same płótna. Wrócił do siebie, dziwiąc się temu, co się stało.

12 – J 20,3-10

jako o tych, które szły za Jezusem. Dziwna natomiast jest reakcja apostołów. Co Łukasz pragnie przez to powiedzieć? Czy wieść o zmartwychwstaniu okazała się nieprawdopodobna, a może nie mieli zaufania do świadectwa kobiet? Chodzi tu raczej o pochodzenie apostołskie tego kerygmatu, zgodnie z 1 Kor 15,3-5. Oni to byli świadkami ziemskiego Jezusa i autentycznymi świadkami chrystofanii (Dz 1,21 n.). W taki to myślowy kontekst Łukasz włącza świadectwo Piotra.

12 Brak w. 12 w niektórych kodeksach nie przemawia jeszcze przeciw jego autentyczności. Podobieństwo rzeczowe z J 20,6 n. polega głównie na podkreśleniu doświadczenia, które dzięki ingerencji Bożej przeradza się w świadectwo. Na razie Piotr „dziwi się”, zastanawia, rozmyśla. To jeszcze nie wiara, ale tekst nie mówi również o jakichś wątpliwościach. Z Łk 22,24 także wynika, że również i inni uczniowie poszli do grobu i dali wiarę wieści niewiast – jednakże tylko o pustym grobie.

Mimo wieści o zmartwychwstaniu opis stanowi równocześnie ostatnią reminiscencję z męki i śmierci „Syna Człowieczego”. W Ogrójcu Jezus modlił się do Ojca, aby drogę krzyżową mógł godnie i mężnie dopełnić. Ta ufność w pomoc Ojca okazała się uzasadniona. Ojciec przełamał bariery śmierci i powołał swojego Pomazańca do życia w chwale. Opis ten powinien i nas napawać ufnością do Boga, zwłaszcza w chwilach rozpacz, bólu i opuszczenia. Bóg – nasz Ojciec – nie zostawi nas samych i przygarnie na zawsze do siebie, tak jak swojego pierwotnego Syna, Jezusa Chrystusa.

**Uczniowie z Emaus spotykają zmartwychwstałego Jezusa: 24,13-35.** O dwóch uczniach, będących w drodze do wsi, informuje także kanoniczne zakończenie Mk 16,12. Wiadomo jednak, że opiera się ono na opowieściach epifanijnych innych ewangelistów. Łk 24,13-35 jest najdłuższą Ewangelią o zmartwychwstaniu. Droga dwóch uczniów nie prowadzi tylko do Emaus, ale przede wszystkim do wiary w zmartwychwstanie Jezusa. Historia ta składa się z trzech części.

<sup>13</sup> Tego samego dnia dwaj z nich szli do wsi, zwanej Emaus, oddalonej o sześćdziesiąt stadiów od Jerozolimy.

<sup>14</sup> Rozmawiali ze sobą o tym wszystkim, co się wydarzyło.

<sup>15</sup> Gdy tak rozmawiali i dyskutowali, sam Jezus przybliżył się i szedł z nimi.

<sup>16</sup> Oczy ich jednak były jakby przesłonięte, tak że Go nie poznali.

<sup>17</sup> Zapytał ich: «Co to za rozmowy prowadzicie ze sobą w drodze?». Zatrzymali się smutni.

<sup>18</sup> A jeden z nich, imieniem Kleofas, rzekł do Niego: «Ty jedyny z przebywających w Jerozolimie nie wiesz, co się tam wydarzyło w ostatnich dniach».

13 – Mk 16,12-13

16 – Łk 24,31.37; J 20,14.20; 21,4

Pierwsza (w. 13-14) stanowi rodzaj opisu sytuacji wyjściowej, aż do dialogu Jezusa z uczniami, zawartego w drugiej części (w. 15-27). Trzecia część (w. 28-32) przedstawia już punkt kulminacyjny wydarzenia przy wspólnej wieczerzy z Jezusem, kiedy to jeden z uczniów wypowiada prośbę, aby pozostał On z nimi, a drugi streszcza ich dojście do wiary w zmartwychwstanie Jezusa.

13-15 Podanie czasu, osób i celu ich drogi służy jako wprowadzenie do rozmowy z gościem, który do nich dołączył. O uczniach dowiadujemy się nieco później, że nie należeli do grona Dwunastu. Jeden z nich nazywa się Kleofas (w. 18). Miejscowość, do której zdążają, jest oddalona około 11,50 km od Jerozolimy. Gdyby przyjąć inną wersję, mianowicie 160 stadiów zamiast 60, odległość poważnie by się zwiększyła (30,7 km). Żadna z tych liczb nie zgadza się z faktyczną odległością miejscowości istniejących pod nazwą Emaus od najwcześniejszych czasów. W jakim celu tam się udają, nie interesuje autora. Skupia się on natomiast na treści ich rozmowy, o której jednak dowiemy się dopiero wtedy, kiedy zapyta ich o Jezus.

16-21a Nie było jeszcze ciemno, kiedy Jezus ich spotkał. Chodzi więc o ciemności niewiary, z powodu których uczniowie w przechodniu nie rozpoznali Jezusa (por. w. 31). Jezus pyta o treść ich

<sup>19</sup> Zapytał ich: «Cóż takiego?». Odpowiedzieli Mu: «To, co się stało z Jezusem z Nazaretu, który był prorokiem potężnym w czynach i w słowie wobec Boga i całego ludu,

<sup>20</sup> jak arcykapłani i nasi przywódcy wydali na Niego wyrok śmierci i ukrzyżowali Go.

<sup>21</sup> A myśmy się spodziewali, że On oswobodzi Izraela. Teraz, po tym wszystkim, co się stało – już mija trzeci dzień.

<sup>22</sup> Jednakże niektóre z naszych niewiast wprawiły nas w zdumienie. Poszły bowiem wczesnym rankiem do grobu

<sup>23</sup> i nie znalazły Jego ciała. Po powrocie oświadczyły, że miały widzenie aniołów, którzy im oznajmili, że On żyje.

<sup>24</sup> A kiedy niektórzy z naszych poszli do grobu, znaleźli wszystko tak, jak opowiadały niewiasty, lecz Jego nie widzieli».

<sup>25</sup> Wtedy rzekł do nich: «O, wy nierozumni i ociężałego serca, żeby uwierzyć we wszystko, co przepowiedzieli prorocy.

19 – Łk 16,14; Dz 2,22; 7,22

20 – Łk 1,54.68; 2,18

23 – Łk 24,9-11

25 – Dz 3,24

rozmowy. Uczniowie się dziwią. O czym w tych dniach można było rozmawiać, jeśli nie o Jezusie? Jeden z nich, Kleofas, wymienia trzy zasadnicze momenty z życia ziemskiego Jezusa: kim On był (por. Dz 2,22n.; 10,38n.), jaką krzywdę Mu wyrządzili przywódcy żydowscy Jerozolimy (por. Dz 13,27n.) oraz że wiązano z Nim nadzieję „wybawienia” Izraela (por. 1,68; Dz 1,6; 3,30n.).

**21b-24** Fakt, że mija już trzeci dzień od śmierci Jezusa, skłania do pesymizmu, w świetle zapowiedzi zmartwychwstania, o których nawet wiedziały niewiasty (w. 7). Słyszeli oni także z ust niewiast o pustym grobie i o widzeniu aniołów, którzy zapewniali, że Jezus żyje. Fakt pustego grobu potwierdzają także inni uczniowie, którzy się o tym przekonali. W opowiadaniu tym Łukasz przemilcza niedowiarstwo uczniów, wyraźnie identyfikuje młodzieńców z aniołami i pomija Piotra, który poszedł do grobu (w. 12). Nie pada jednak słowo, że Jezus zmartwychwstał.

**25-27** Przedtem dwaj uczniowie wyrazili zdziwienie, że gość, który do nich dołączył, jest takim ignorantem w sprawach głośnych



<sup>26</sup> Czyż Mesjasz nie musiał tego wycierpieć, by wejść do swej chwały?»

<sup>27</sup> I począwszy od Mojżesza, poprzez wszystkich proroków, wykladał im, co o Nim było napisane we wszystkich Pismach.

<sup>28</sup> Tak zbliżyli się do wsi, do której zdążali, a On udał, że idzie dalej.

<sup>29</sup> Powstrzymywali Go jednak, prosząc: «Zostań z nami, bo ma się ku wieczorowi i dzień się już nachylił». Wszedł więc, by zostać z nimi.

<sup>30</sup> Gdy zajął z nimi miejsce przy stole, wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał go i podawał im.

<sup>31</sup> Wtedy otworzyły się im oczy i poznali Go, lecz On zniknął.

26	-	1 P 1,11
27	-	Łk 16,29.31
31	-	Dz 8,39

i bulwersujących. Teraz Jezus wyraża zdziwienie, że choć znają proroków, ciężko im uwierzyć we wszystko, co ci mówili o Mesjaszu. W sformułowaniu „wszystko” tkwią właśnie te sprawy, które od samego początku nie znalazły zrozumienia wśród uczniów. Chodzi tu o konieczność (gr. *dei*) cierpienia Mesjasza, które musiało nastąpić przed Jego uwielbieniem. Pismo właściwie, jako całość, jest słowem o Mesjaszu. Podobnie św. Paweł w 1 Kor 15,3b-5 powołuje się na Pismo jako prekursora profetycznego wszystkich wydarzeń paschalnych, uwieńczonych zmartwychwstaniem Jezusa.

28-31 Gdy uczniowie zbliżają się do miejscowości, Jezus udaje, że chce pójść swoją drogą. Ulega jednak ich gorącej prośbie. Jest to preludium do najważniejszego wydarzenia opisanego w tej historii. Podobnie jak za swojego ziemskiego życia, Jezus znów jest gościem (5,29; 7,36-50; 10,38-42; 14,1-14; 19,5-10). Jednakże ta wieczerza odzwierciedla łamanie chleba i rozdawanie go po modlitwie uwielbienia w Ostatnią Wieczerzę (por. 22,19; 1 Kor 11,23 n.), a „łamanie chleba” określało w pierwotnym Kościele Eucharystię (por. Dz 2,42.46; 20,7.11). Rola gościa zamienia się w rolę gospodarza.

<sup>32</sup> Mówili wówczas do siebie: «Czyż serca nasze nie pały, gdy w drodze do nas przemawiał i objaśniał nam Pisma?».

<sup>33</sup> Jeszcze tej samej godziny wybrali się i powrócili do Jerozolimy. Tam zastali Jedenastu i innych zebranych,

<sup>34</sup> którzy im oznajmili: «Pan rzeczywiście zmartwychwstał i ukazał się Szymonowi».

<sup>35</sup> Oni również opowiedzieli to, co stało się w drodze, i jak Go poznali przy łamaniu chleba.

34 – 1 Kor 15,5

Po tych gestach i eulogii uczniowie poznają Jezusa. Ślepotą niewiary przeradza się w wiarę. Nie mówią jednak o tym, że widzieli Chrystusa zmartwychwstałego, tylko że Go poznali. To, że Go już nie zobaczyli, raczej odnosi się do danej chwili, nie zamyka jednak możliwości chrystofanii.

32 Mimo nierozpoznania Jezusa od początku, gdy dołączył do uczniów, coś zaczęło się dziać w ich sercach. „Otwarcie oczu” było poniekąd spowodowane wyjaśnieniem Pisma, zmierzającym do skupienia się na wydarzeniach paschalnych.

33-35 Przeżycie dwóch uczniów zmusza ich wprost do powrotu do Jerozolimy, do miasta, w którym Jezus był ukrzyżowany, ale i miasta, w którym powstał Kościół (por. Dz 1-2). Czy zdążyli wrócić do Jerozolimy – bramy miasta mogły już być zamknięte – to autora tej historii nie interesuje. Ważne jest, że dotarli do „Jedenastu” i innych uczniów. Oznajmiamy im dokładnie to, co zostało także jeszcze wcześniej podane w 1 Kor 15,3b-5, że Pan faktycznie zmartwychwstał i ukazał się Piotrowi. On pierwszy ujrzał zmartwychwstałego Chrystusa (por. także Mk 16,7) i stał się także naczelnym poręczycielem prawdy o zmartwychwstaniu (por. 22,32; Dz 2,14-36). Najpierw dwaj uczniowie idący do Emaus dowiedzieli się od apostołów o prawdzie zmartwychwstania, i to na podstawie świadectwa Piotra. Sprawozdanie dwóch uczniów jest tak sformułowane, że priorytet w ukazaniu się Chrystusa po swoim zmartwychwstaniu ma jednak Piotr. Choć Łukasz nie przekazał nam tekstu Mt 16,13-20 o prymacie Piotra, przekazuje nam jednak w inny sposób to, że Piotr jest pierwszym apostołem, i to nie tylko w Łk, lecz także w Dz.

<sup>36</sup> Gdy o tym rozmawiali, On sam stanął pośród nich i przemówił: «Pokój wam».

<sup>37</sup> Zatrwożonym i wylękłym zdawało się, że widzą ducha.

<sup>38</sup> Powiedział więc do nich: «Dlaczego jesteście miesza- ni i wątpliwości nachodzą serca wasze?»

<sup>39</sup> Spójrzcie na moje ręce i nogi, że to Ja jestem. Dotknijcie Mnie i zobaczcie, duch bowiem nie ma ciała ani kości».

<sup>40</sup> Po tych słowach pokazał im ręce i nogi.

39 – 1 J 1,1

Prawdę o zmartwychwstaniu Jezusa przekazywano w różnej formie (np. Ga 1,16; por. Mt 16,17), chociażby z braku bezpośrednich biblijnych tekstów porównawczych. Trzeba było więc sięgnąć do takich ujęć porównawczych, które by tę prawdę przybliżyły wiernym pierwotnych gmin kościelnych. W tych opisach powinniśmy się pytać o to, co one nam głoszą i do jakiego postępowania nas zachęcają. My znamy Jezusa. Nie musimy z nim odbywać drogi odkrywczej, ale drogę naśladowania. A kto wie, czy niezwykle twarde dla Jezusa „musi” (gr. *dei*) może i dla nas okazać się jedyną drogą do zbawienia – twardą, ale konieczną, aby razem z Jezusem weselić się na zawsze w niebie.

**Chrystofania wobec uczniów: 24,36-49 (J 20,19-23; por. także Mt 16,15-18).** Właściwie Łukasz w tym fragmencie mówi o pierwszej chrystofanii wobec uczniów. Nawiązanie do poprzedniej perykopy jest tematyczne, mające uzasadnić nawiązanie literackie. Można tu jednak wyróżnić dwie części. Pierwsza (w. 36-43) poświęcona jest tematowi rozpoznania Jezusa. Druga część (w. 44-49) zawiera wyłącznie ostatnie pouczenia Jezusa przed Jego „uniesieniem do nieba” (w. 51). Owszem, przerywa je uwaga autora, komentatora poprzednich słów Jezusa (w. 45). Tematem zasadniczym tej kerygmaticznej narracji jest głoszenie prawdy o zmartwychwstaniu, a więc Ewangelii, rozpoczynającej się nie od narodzin Jezusa, lecz od Jego zmartwychwstania.

**36-43** Jezus pojawia się wśród tych, o których mówił w. 33. Powtarza On pozdrowienie pokoju, jak za życia ziemskiego (por. Łk

<sup>41</sup> Gdy jeszcze nie dowierzali z radości i podziwu, zapytał: «Macie tu coś do jedzenia?».

<sup>42</sup> Wtedy podali Mu kawałek pieczonej ryby.

<sup>43</sup> On zaś wziął i jadł przy nich.

<sup>44</sup> Potem rzekł do nich: «To są moje słowa, które wam powiedziałem, kiedy byłem jeszcze z wami: Trzeba, żeby się spełniło wszystko, co o Mnie jest napisane w Prawie Mojżeszowym, u Proroków i w Psalmach».

<sup>45</sup> Wtedy rozjaśnił im umysł, aby mogli zrozumieć Pisma. I rzekł do nich:

<sup>46</sup> «Tak jest napisane: Mesjasz będzie cierpiał i trzeciego dnia zmartwychwstanie.

<sup>47</sup> W imię Jego głoszone będzie wszystkim narodom nawrócenie i odpuszczenie grzechów, począwszy od Jerozolimy.

<sup>48</sup> Wy jesteście tego świadkami.

<sup>49</sup> Oto ja ześlę na was obietnicę Ojca mego. Wy zaś pozostaniecie w mieście, aż zostanieie przyobleczeni w moc z wysoka».

42 – J 21,9-10.13

44 – Łk 24,25-27

47 – Mk 16,15-16

48 – Dz 1,4

10,5). Powtarza się scena poprzednia, z uczniami idącymi do Emaus, z tym że tam nie widziano ducha, tu zaś takie było pierwsze wrażenie. Dopiero zwrócenie uwagi na ślady ukrzyżowania ma uczniom uzmysłwić, że to właśnie Jezus ukrzyżowany zmartwychwstał. Tę wymowę kerygmatyczną o identyfikacji Jezusa ukrzyżowanego ze zmartwychwstałym jeszcze bardziej obrazowo przedstawiono w J 20,24-29. Dopiero zjedzenie kawałka ryby pomogło uczniom uwierzyć w zmartwychwstanie. Dziwna rzecz, Łukasz włączył w relację ton radości, mimo braku pełnej wiary uczniów w zmartwychwstanie. Widać, że tekst nie jest nawet teologicznie dopracowany. Czy pragnie przedstawić czytelnikom paradoks śmierci i uwielbienia Jezusa, przecież możliwy do przyjęcia, skoro Łukasz o nim wie?

**44-49** Słowa zawarte w tych wierszach brzmią jak testament Jezusa dla uczniów. Trzy momenty zostały tu wyszczególnione: 1) mę-

<sup>50</sup> Potem wyprowadził ich w stronę Betanii i podniósłszy ręce, pobłogosławił ich.

<sup>51</sup> A kiedy ich błogosławił, rozstał się z nimi i wzniósł się do nieba.

<sup>52</sup> Oni zaś wrócili do Jerozolimy z wielką radością

<sup>53</sup> i przebywali stale w świątyni, wielbiąc Boga.

50-51 – Mk 16,19; Dz 19,12

ka i śmierć Jezusa, zapowiedziane w Piśmie; 2) uczniowie, jako świadkowie, nie tylko wydarzeń paschalnych, 3) podobnie jak ich Mistrz, otrzymują także „obietnicę Ojca”, czyli Ducha Świętego (por. Łk 3, 21-22), po to, by w najbliższej przyszłości mogli być świadkami wydarzeń paschalnych.

Opisy spotkań zmartwychwstałego Jezusa z różnymi osobami, z uczniami itp., trzeba skonfrontować z miarodajnym i najstarszym skrótowym wyznaniem wiary świadków-apostołów, z Piotrem na czele. Trudność wiary polegała zarówno wtedy, jak i dziś, na tym, że Bóg Wszchemocny okazał się tak słaby, że pozwolił sobie wyrządzić taką krzywdę. Te wszystkie teksty w formie bardzo przystępnej chcą pokazać, że Jezus Chrystus naprawdę zmartwychwstał.

**Końcowe słowa Ewangelii: 24,50-53.** Skoro Łk przez drogę do Jerozolimy wprowadził czytelnika w tajemnicę paschalną, to fragmentem tym kończy nie tylko ten opis, lecz także całą Ewangelię. Miejszem Jego wniebowstąpienia jest Betania, od której rozpoczął uroczysty ingres do Jerozolimy (19,29). Fragment ten można podzielić na dwie części. W pierwszej działa Jezus (24,50-51), w drugiej zaś opisana jest reakcja uczniów.

**50-51** Bliskość Betanii, do której Jezus zaprowadził swoich uczniów, nawiązuje do wjazdu Jezusa do Jerozolimy (19,29-40). Skończył się okres męki. Przed swoim odejściem do Ojca Jezus udziela uczniom błogosławieństwa (por. Syr 50,19-21). W jego trakcie dokonała się rozłąka Chrystusa, ukazującego się w opisach chrystofanii, z uczniami. Była to jednak tylko rozłąka po zmartwychwstaniu. Jego błogosławieństwo jest równocześnie znakiem trwałej obecności Chrystusa wśród swoich.

**52-53** Wniebowstąpieniu towarzyszy akt adoracji (por. Łk 4,8). O radości Łk 1,8-20 mówił z okazji narodzenia Jezusa. Mówi też

o radości uczniów, mimo że nie mają już Jezusa pośród siebie. Radość zasadnicza wypływa z faktu zmartwychwstania, dzięki któremu nasze ludzkie życie jest pełne nadziei.

Błogosławieństwo Jezusa udzielone uczniom przed wniebowstąpieniem jest udzielone również nam, obojętnie, czy będziemy szukającymi, czy ślepyimi, jak uczniowie z Emaus, czy pragnącymi dowodów, że to, w co wierzymy, jest „prawdziwą wiarą”. Nie ma mocniejszego argumentu na życie wieczne niż Chrystus zmartwychwstały.

## Ważniejsze komentarze zagraniczne

- Barclay W., *The Gospel of Luke. Translation, Introduction, and Interpretation*, Philadelphia 1975.
- Bock D. L., *Luke*, vol. I-II, Grand Rapids 1994, 1996.
- Bovon F., *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50.9,51-14,35)*, (EKK III/1-2), vol. I-II, Zürich–Düsseldorf 1996.
- Bultmann R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1995.
- Caird G. B., *The Gospel of Luke*, London 1963.
- Cousin H., *L'Évangile de Luc*, Paris 1993.
- Craddock F. B., *Luke*, Louisville 1990.
- Danker F. W., *Jesus and the New Age. A Commentary on S. Luke's Gospel*, Philadelphia 1988<sup>2</sup>.
- Dibelius M., *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer*, Göttingen 1911.
- Ellis E. E., *The Gospel of Luke*, London 1990<sup>2</sup>.
- Ernst J., *Das Evangelium nach Lucas*, Regensburg 1977.
- Evans C. A., *Luke*, Peabody 1990 (NIBC 3).
- Evans C. F., *Saint Luke*, London–Philadelphia 1990.
- Fitzmyer J. A., *The Gospel According to Luke. Introduction, Translation, and Note (AncB 28-28A)*, vol. I-II, New York 1981, 1985.
- Gander G., *L'Évangile pour les étrangers du monde. Commentaire de l'Évangile selon Luc*, Lausanne 1986.
- Geldenhuis N., *The Gospel of Luke*, Grand Rapids 1993 (NICNT).
- Gooding D., *According to Luke. A New Exposition of the Third Gospel*, Grand Rapids–Leicester 1987.
- Grasso S., *Luca, Traducione e commentario*, Roma 1999.
- Grundmann W., *Das Evangelium nach Lukas (THKNT)*, Berlin 1971<sup>6</sup>.
- Gunkel H., *Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas*, w: *Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. von Harnack zum 70. Geburtstag dargebracht*, Tübingen 1921<sup>5</sup>, s. 43-60.
- Harrington W., *The Gospel according to St. Luke. A Commentary*, Toronto 1967.
- Hauck F., *Das Evangelium des Lukas*, Leipzig 1934.

- Kealy S. P., *The Gospel of Luke*, Denville 1979.
- Klostermann E., *Das Lukasevangelium*, Tübingen 1975 (HNT).
- Kremer J., *Lukasevangelium*, Würzburg 1988.
- Lagrange M.-J., *Évangile selon Saint Luc*, Paris 1921.
- Leaney A. R. C., *A Commentary on the Gospel according to St. Luke*, London 1958.
- L'Eplattenier C., *Lecture de l'Évangile de Luc*, Paris 1982.
- Lohfink G., *Die Sammlung Israels: eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie*, München 1975.
- Loisy A., *L'Évangile selon Luc*, Paris 1924.
- Marshall I. H., *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Exeter 1978.
- Meynet R., *Il vangelo secondo Luca. Analisi retorica*, Roma 1994.
- Morris L., *The Gospel according to St. Luke. An Introduction and Commentary*, London 1974.
- Müller P.-G., *Lukasevangelium*, Stuttgart 1984.
- Nolland J., *Luke 1,1-24,53*, voll. I-III, Dallas 1989, 1993 (WBC 35A-C).
- Ortensio da Spinetoli, *Luca. Il Vangelo dei poveri*, Assisi 1982.
- Plummer A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke*, New York 1922<sup>5</sup> (ICC).
- Radermakers J., Bossuyt P., *Lettura pastorale del vangelo di Luca*, Bologna 1983.
- Rengstorf K. H., *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen 1962<sup>9</sup> (NTD).
- Rienecker F., *Das Evangelium des Lukas*, Wuppertal 1972.
- Rossé G., *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico teologico*, Roma 1992.
- Sabourin L., *Il Vangelo di Luca. Introduzione e Commento*, Roma 1989.
- Schlatter A., *Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt*, Stuttgart 1931.
- Schmid J., *Il Vangelo secondo Luca*, Brescia 1965.
- Schmithals W., *Das Evangelium nach Lukas*, Zürich 1980.
- Schneider G., *Das Evangelium nach Lukas*, vol. I-II, Gütersloh-Würtzburg 1977.
- Schürmann H., *Das Lucasevangelium*, Erster Teil, *Kommentar zu Kap. 1,1-9,50*, Freiburg i. Br. 1982<sup>2</sup> (HThK 3/1).
- Schweizer E., *Das Evangelium nach Lukas. Übersetzt und erklärt*, Göttingen-Zürich 1982<sup>18</sup>.



- Strack H. L., Billerbeck P., *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte erläutert aus Talmud und Midrash*, München 1956<sup>2</sup>.
- Summers R., *Commentary on Luke*, Waco 1973.
- Talbert C. H., *Reading Luke. A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*, New York 1982.
- Thompson G. H. P., *The Gospel according to Luke in the Revised Standard Version*, New York 1972.
- Tiede D. L., *Luke*, Minneapolis 1988.
- Vielhauer T., *Das Benedictus des Zacharias (Lk 1, 68-79)*, w: *Aufsätze zum NT*, München 1967, s. 28-48 (TB 31).
- Völter D., *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu*, Strassburg 1911.
- Wellhausen J., *Das Evangelium Lucae, übersetzt und erklärt*, Berlin 1904.
- Wiefel W., *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1988.



## Spis treści

Słowo wprowadzające .....	5
Wstęp historyczno-teologiczny .....	7
1. Kwestia źródeł .....	7
2. Autor, czas i miejsce powstania Ewangelii według św. Łukasza .....	15
3. Praca redakcyjno-teologiczna Łukasza .....	21

### Ewangelia według św. Łukasza

Proemium: 1,1-4 .....	33
Historia dzieciństwa Jezusa: 1,5-2,52 .....	41
Zwiastowanie narodzin Jana: 1,5-25 .....	43
Zwiastowanie narodzin Jezusa: 1,26-56 .....	52
Narodzenie Jezusa: 2,1-27 .....	80
Okres przed publiczną działalnością Jezusa: 3,1-4,13 .....	104
Działalność Jana Chrzciciela: 3,1-20 .....	104
Jezus u progu swojej działalności zbawczej: 3,21-4,13 ...	115
Posłannictwo Jezusa w Galilei: 4,14-9,50 .....	126
Zbawcza działalność Jezusa w Kafarnaum: 4,31-44 .....	134
Działalność zbawcza Jezusa w Galilei: 5,1-9,17 .....	144
Istota katechezy Jezusa: 6,12-49 .....	168
Kazanie w dolinie: 6,20-49 .....	173
Czyny i słowa Jezusa: 7,1-9,43a .....	191
Jan Chrzciciel i Jezus: 7,18-35 .....	198
Słuchacze słowa Bożego: 8,4-21 .....	215
Czyny zbawcze Jezusa jako świadectwo Jego boskiego posłannictwa: 8,22-56 (Mk 4,35-5,43; Mt 8,23-34; 9,18-26) .....	224

Szczegółowe pouczenia Jezusa dane uczniom: 9,1-50 . . . . .	236
Jezus w drodze do Jerozolimy: 9,51-19,27 . . . . .	264
Uczniowie i misja: 9,51-13,21 . . . . .	267
Zachęta do stałego czuwania: 12,35-59 . . . . .	339
Drugi etap drogi do Jerozolimy: 13,22-17,10 . . . . .	357
Prawdziwi goście Jezusa: 14,1-24 . . . . .	364
Jezus a grzesznicy: 15,1-32 . . . . .	377
Katecheza o właściwej relacji do dóbr tego świata: 16,1-31 . . . . .	388
Zakończenie drugiego opisu drogi Jezusa do Jerozolimy: 17,1-10 . . . . .	402
Trzeci etap drogi Jezusa do Jerozolimy: 17,11-19,27 . . . . .	406
Zakończenie opisu drogi Jezusa do Jerozolimy: 18,31-19,22 . . . . .	425
Działalność Jezusa w Jerozolimie, męka i zmartwychwstanie: 19,28-24,43 . . . . .	435
Wielka mowa eschatologiczna Jezusa: 21,5-36 (Mk 13; Mt 24,1-36) . . . . .	457
Historia męki Jezusa . . . . .	468
1. Problem najstarszego opisu męki Pańskiej . . . . .	468
2. Podział tematyczny opisu męki Pańskiej według najstarszej Ewangelii . . . . .	469
3. Opis ukrzyżowania – centralną grupą tematyczną . . . . .	474
4. Kompozycja Mateusza . . . . .	475
5. Kompozycja Łukasza . . . . .	476
6. Kompozycja Jana . . . . .	479
Jezus w Ogrójcu: 22,39-53 . . . . .	497
Proces u Piłata: 23,1-7.17-25 (Mk 15,1-20a; Mt 27,1.2.11-31) . . . . .	506
Ukrzyżowanie i śmierć Jezusa: 22,33-49 (Mk 15,22-41; Mt 27,33-56; J 19,17-30) . . . . .	516
Ważniejsze komentarze zagraniczne . . . . .	539