

o ile to możliwe, czy były to zwykłe sny czy też objawienia Boże zesłane przez sny.

Wiadomo, jaką rolę odgrywają sny i w dziejach Nowego Testamentu. O snach czytamy w Ewangelii św. Mateusza i w Dziejach Apostolskich. Nie ma żadnej wątpliwości, że Bóg przez swego Anioła przemówił faktycznie do św. Józefa we śnie, jak opowiada św. Mateusz (1, 20. 2, 13. 2, 19. 20). Ten sam ewangelista opowiada też, że Mędrcy ze Wschodu otrzymali we śnie ostrzeżenie, żeby nie wracali już do Heroda; prawdopodobnie i ten sen był zesłany przez Boga, chociaż ewangelista wyraźnie tego nie wypowiada (2, 12). Trudniej będzie rozsądzić, czy sny niepokojące żonę Piłata (2,7 19) miały charakter nadprzyrodzony. W Dziejach Apostolskich wiążą się objawienia w snach z osobą św. Apostoła Pawła (16, 8—10. 18, 9. 10. 23, 11. 27, 23. 24), który był wybranym naczyniem Boga i powołanym do apostołowania wśród pogan (9, 15).

Stalinogród

Ks. JÓZEF JELITO

## PRZYPOWIEŚCI O MODLITWIE W EWANGELII ŚW. ŁUKASZA

Celem przypowieści Chrystusowych jest niewątpliwie pouczenie wiernych o Królestwie Bożym i o środkach prowadzących do niego. Cel więc wybitnie nadprzyrodzony. Jednym z głównych środków prowadzących człowieka do Boga jest modlitwa. Przykładem różnorodnej i doskonałej formy modlitwy jest dla nas Jezus Chrystus. Ze względu więc na doniosłość modlitwy w życiu człowieka i na jej wartość nadprzyrodzoną, postaramy się przedstawić modlitwę, zawartą w Ewangelii św. Łukasza, z punktu widzenia egzegezy biblijnej.

Modlitwa, jako objaw rozmowy duszy ludzkiej z Bogiem, jest jednym z głównych tematów przepowiadania Chrystusowego. Temat ten występuje także w Ewangelii św. Łukasza, gdzie Zbawiciel mówi o modlitwie bądź we formie krótkich wskazań i upomnień, bądź też nieco szerzej, podając zasadniczą formułę modlitwy względnie wyjaśniając jej rolę w życiu wiernych.

Najdobitniej przedstawia znaczenie modlitwy w trzech przypowieściach: o przyjacielu natarczywym, o sędzi i wdowie oraz o faryzeuszu i celniku.

Wyraz łaciński „*parabola*“, zaasymlowany przez liczne języki nowożytne, wzięty jest z języka greckiego. Etymologicznie pochodzi on od słowa „*paraballō*“, co oznacza obok rzucić, położyć, postawić, a także porównywać<sup>1)</sup>.

Arystoteles podaje teorię przypowieści głównie w Retoryce<sup>2)</sup>. Zdaniem Arystotelesa przypowieść jest odmianą przykładu (*paradeigma*). Dwa mianowicie są rodzaje przykładu. Pierwszy opowiada fakty, które już się faktycznie zdarzyły, drugi natomiast tworzy fakty w postaci wytworzonych przez myśl zdarzeń. Ten drugi rodzaj dzieli się znowu na dwie odmiany: na przypowieść (*parabolé*) i baśń (*logoi*). Poglądy Arystotelesa z drobnymi zmianami występują także u innych autorów klasycznych<sup>3)</sup>.

W Septuagincie wyrażenie „*parabolé*“ występuje około 47 razy. Wyrażenie to tłumaczy termin hebrajski *mászál*<sup>4)</sup>. Rzeczownik *mászál* pochodzi od równobrzmiącego słowa *mászâl*, które oznacza „być podobnym, porównywać“<sup>5)</sup>. W tłumaczeniach Akwili, Symmachusa i Teodocjona przekłada się również hebrajski termin najczęściej wyrażeniem „*parabolé*“. *Mászál* występuje często w znaczeniu szerszym, oznacza np. wyrocznie Balaama (Liczb 23, 7.18) lub przysłowia (3 Król 4,32).

Autorzy Ksiąg św. Starego Testamentu posłużyli się formą przypowieści, gdyż forma ta doskonale odpowiada umysłowości ludów Wschodu. Według św. Hieronima właściwością

1) W języku staropolskim odpowiednikiem terminu „*parabola*“ są wyrażenia: podobieństwo, równanie (czego z czym) i przypowieść. Wyraz przypowieść jednak na pierwszym miejscu oznacza przysłowie. Por. Cnapius G., Thesaurus polono-latino-graecus, Cracoviae 1643, s. 742, 833, 936.

2) Rhet. II, 20, 1393 a 22 nn.

3) Lagrange M. J., La parabole en dehors de l'Evangile, w Revue Biblique 18 (1909), s. 208 nn.

4) Hauck, Parabolé, w Theolog. Wörterbuch zum Neuen Testament — Kittela, V. (1953), s. 744; Gesenius-Buhl, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Leipzig 1905, s. 426 n.

5) Lesêtre H., Parabole, w F. Vigouroux, Dictionnaire de la Bible, IV, Paris 1908, s. 2107.

stylu semickiego, a zwłaszcza Narodu Żydowskiego jest częste posługiwanie się przypowieściami ⑥).

Na pojęcie przypowieści w Starym Testamencie składają się następujące czynniki: 1-o Przypowieść winna wyrażać pewną myśl zamkniętą; 2-o Przypowieść winna zawierać głębszą myśl, jakąś mądrą naukę, która na zewnątrz jest zakryta, a którą trzeba odnaleźć przy pomocy wnioskowania, i 3-o Przypowieść zawiera w sobie pewne porównanie wzięte z natury lub z życia ludzkiego.

Składowe elementy przypowieści Nowego Testamentu są mniej więcej te same, co i elementy w Starym Testamencie. Istnieją tylko nieznaczne różnice. Różnice te są następujące: W przypowieściach Starego Testamentu mogło nieraz brakować obrazowego przedstawienia prawdy. W Nowym Testamencie natomiast przypowieść kryje w sobie zawsze element o b r a z o w y, jak to nam ilustrują następujące przykłady: Podobne jest Królestwo niebieskie ziarnu gorczycznemu; podobne jest Królestwo do kwasu; podobne do człowieka, który posiał nasienie dobre na roli swojej, itp.

W Starym Testamencie dalej wymaganą była do przypowieści tylko jakaś głębsza myśl. W Nowym Testamencie przypowieść zawiera z a w s z e p r a w d ę r e l i g i j n ą, nadprzyrodzoną, czy to odnośnie Królestwa Bożego, czy miłosierdzia, czy też innych prawd.

Poza Ewangeliami wyraz „*parabolé*“ występuje tylko dwa razy, a mianowicie w Liście do Żydów (9, 9; 11, 9). W Liście tym „*parabolé*“ ma znaczenie figury, gdyż figura jest pewnego rodzaju przypowieścią w akcji. Św. Jan posługuje się zawsze wyrazem „*paroimia*“, które oznacza to samo, co „*parabolé*“ u innych Ewangelistów <sup>6a</sup>).

Twórcą wszystkich przypowieści w Nowym Testamencie jest Chrystus Pan. Apostołowie, mimo przykładu Zbawiciela,

⑥) In Matth. 18, 23; ML 26, col. 132.

⑥a) Por. także: Jülicher A., Die Gleichnisreden Jesu, Freiburg 1892<sup>2</sup>; Meinertz M., Die Gleichnisse Jesu, w Bibl. Zeitfragen 8 (1921); Buzy D., Les paraboles traduites et commentées, Paris 1933.

Ze względu na szeroko dyskutowane zagadnienie terminów „*parabolé*“ i „*paroimia*“ problem ten znajdzie osobne opracowanie.

nie układają przypowieści; podają jedynie te, które otrzymali od Boskiego Mistrza.

Odnosnie liczby przypowieści w Nowym Testamencie nie ma zgody między autorami. L. Fonck np. przyjmuje 72 przypowieści <sup>7)</sup>, Kalt 70 <sup>8)</sup>, większość jednak egzegetów określa liczbę tę od 30—40 <sup>9)</sup>. Ci, którzy przyjmują większą liczbę, zaliczają do przypowieści także przysłowia i proste porównania.

Przypowieść, jak mówi św. Mateusz, stanowi główny środek nauczania Jezusowego: „*To wszystko mówił Jezus do rzesz w przypowieściach, a bez przypowieści nie mówił do nich, aby się wypełniło, co jest powiedziane przez proroka mówiącego: Otworzę usta moje w przypowieściach, wypowiadać będę rzeczy skryte od założenia świata*“ (13. 34 n.). W ten sposób Chrystus Pan w czasie swej publicznej działalności unika ogólników, mówi konkretnie, przemawia do rozumu poprzez zmysły zewnętrzne i wyobraźnię. Trudną, ponadzmysłową prawdę, tak bardzo nieraz zniekształconą przez zmaterializowany nacjonalizm żydowski, przyobleka w szatę realną, pogładową i żywą, dostosowując się do różnych typów umysłowości swych słuchaczy.

Chrystus Pan sam podał przykład interpretowania przypowieści, wyjaśniając przypowieść o ziarnie (Mt 13, 18—23; Mk 4, 13—20; Łk 8, 11—15) i o kłokolu (Mt 13, 36—43). Wzór, podany przez Chrystusa Pana, jest punktem wyjścia i podstawą dla interpretacji egzegetycznej przypowieści. Przy interpretacji tej trzeba najpierw pamiętać o tym, że przypowieść wskazuje na pewną realność w porządku naturalnym, już urzeczywistnioną lub możliwą. Dlatego każda przypowieść z konieczności zawiera w sobie sens literalny, stanowiący podbudowę dla sensu parabolicznego. To też św. Hieronim pisząc o przypowieściach, mówi, że poszukuje się w nich sensu boskiego i głębszego, podobnie, jak się szuka złota w ziemi, jądra w orzechu i owocu pod koleczastą skorupą kasztana <sup>10)</sup>.

Po ustaleniu sensu literalnego trzeba dalej szukać sensu

<sup>7)</sup> Die Parabeln des Herrn, Innsbruck 1909, s. 925 nn.

<sup>8)</sup> Realbibellexikon, II, Paderborn 1931, s. 291.

<sup>9)</sup> Steinmueller J. E., A Companion to Scripture Studies. III, New York 1946, s. 189.

<sup>10)</sup> In Eccles. 12; ML 23, col. 1113.

parabolicznego na podstawie klucza, którego dostarcza nam sama przypowieść względnie kontekst. Zdaniem Tertuliana nie ma przypowieści, która by nie została wyjaśniona przez samego Chrystusa Pana lub też przez autora Ewangelii. Przykładem przypowieści wyjaśnionej przez samego Zbawiciela jest według Tertuliana przypowieść o siewcy słowa, przykładem zaś przypowieści wyjaśnionych przez autora Ewangelii są przypowieści o sędzi i wdowie, oraz o drzewie figowym<sup>11)</sup>.

Przy wyjaśnianiu przypowieści trzeba unikać dwu skrajności: Pierwsza skrajność polega na tym, że przypisuje się znaczenie duchowe wszystkim bez wyjątku szczegółom danego opowiadania. Przeciwko tego rodzaju egzegezie, zbyt drobiazgowej, występują Ojcowie Kościoła, np. św. Jan Złotousty<sup>12)</sup>.

Drugiego rodzaju skrajność, występująca zwłaszcza często u nowożytnych autorów, polega na zbyt lekkomyślnym odkładaniu na bok całego szeregu szczegółów zawartych w przypowieści.

Chociaż przypowieść nie może służyć jako dowód w ścisłym tego słowa znaczeniu na prawdę dogmatyczną, to jednak niewątpliwie prawdę taką naświetla i ukazuje jej pewne aspekty.

Po tym krótkim, a jednak koniecznym, omówieniu przypowieści w ogólności, przejdźmy do egzegezy przypowieści o miodlitwie, zawartych w Ewangelii św. Łukasza.

## I

### Przypowieść o przyjacielu natarczywym (Łk 11, 5—13)

5. *I rzekł do nich: Gdyby z was kto miał przyjaciela, poszedł do niego o północy i rzekł mu: Przyjacielu: pożycz mi trzy chleby; 6- bo przyjaciel mój przyszedł do mnie z drogi, a nie mam co mu podać; 7. a on z wewnątrz odpowiadając rzekłby: Nie naprzykrzaj mi się, już drzwi zamknięte, a dzieci moje są ze mną w łóżku; nie mogę wstać i dać ci. 8. Mówię wam: Chociażby nie dał mu, wstawszy, dlatego, że jest przyjacielem jego: to dla natarczywości jego wstanie i da mu tyle, ile mu potrzeba.*

<sup>11)</sup> De resur. carn.; ML 2, col. 883; Por. św. Hieronim, Epist. 21 ad Damas. 2; ML 22, col. 380.

<sup>12)</sup> In Matth. 47, 1; MG 58, col. 482, 613.

Przypowieść o przyjacielu natarczywym znajduje się tylko u św. Łukasza. Ewangelia św. Mateusza zawiera jedynie ostateczny wniosek tej przypowieści (7, 7—11), który zresztą jest czymś więcej, aniżeli prostym wnioskiem i może stać niezależnie od samej przypowieści. W rzeczywistości wiersze św. Łukasza, będący konkluzją przypowieści, stanowią u św. Mateusza w sobie zamkniętą i samodzielną całość.

Przypowieść nie łączy się zbyt ściśle z tekstem poprzedzającym, tzn. z Modlitwą Pańską. Niewątpliwie jednak miejscem naturalnym dla niej jest to właśnie miejsce. Przypowieść bowiem ma spełnić dwojaką rolę: Po pierwsze, wiersze poprzedzające dały główną formułę modlitwy, przypowieść zaś następująca po nich ma wskazać na potęgę, owoce i własności modlitwy, o czym wyraźnie nie było mowy w Modlitwie Pańskiej.

Po drugie, przypowieść pragnie uwzględnić słabości natury ludzkiej. Człowiek, jeśli raz lub drugi o coś Boga prosi, a nie zostanie wysłuchany, traci nadzieję i chęć do modlitwy. W zakresie duchowym podobny jest do chorego, który przyjąwszy raz pozornie daremnie lekarstwo, oskarża lekarza i wzbrania się przed powtórным przyjęciem lekarstwa<sup>13)</sup>. W ten sposób przypowieść jest zarazem przykładem usilnej modlitwy, ostrzeżeniem przed duchem zwątpienia i zachętą do nadziei. Psychologia nie tylko Izraelity, ale i każdego człowieka jest tu doskonale uchwycona i opisany jest proces, jaki się dokonuje wtedy, gdy człowiek znajduje się w biedzie.

Przypowieść więc chce wskazać na potęgę modlitwy raz po raz ponawianej, oraz zachęcić uczniów, a pośrednio wszystkich ludzi, do pokładania nadziei w Bogu, nawet odrzucającym w pewnych wypadkach ludzkie prośby.

Przypowieść nie ma nic w sobie z alegorii; stanowi ona raczej obraz tego, co się często w przybliżeniu dzieje między ludźmi, którzy nie są bynajmniej istotami doskonałymi.

„*Tis eks hymôn*“, kto z was (w. 5) jest formą emfatyczną; podkreśla pytanie i czyni je uroczystszy. Poza tym termin

<sup>13)</sup> Por. Maldonati J., *Commentarii in Quatuor Evangelistas*, ed J.M. Raich, II, Moguntiae 1874, s. 202.

„*hymôn*“ umieszcza opowiadanie, które zaraz nastąpi, w polu widzenia słuchaczy, a tym samym czyni je bardziej bliskim i osobistym <sup>14)</sup>.

Proszący przybywa do domu swego sąsiada o północy, a więc w najbardziej niestosownym czasie. Moment ten wzmacnia argument *a minori ad maius*. Jeśli gospodarz domu da proszącemu o północy z powodu jego wytrwałości, to tym bardziej da w innym czasie <sup>15)</sup>.

Przyjaciół potrzebujący może mówić tylko przez szparę drzwi. Z pewnym trudem więc przedkłada swą prośbę. Prośbę swą podaje w prostych i krótkich słowach, nie zapominając użyć serdecznego wyrazu „przyjacielu“. Prośba sama w sobie nie jest niezwykła, dotyczy bowiem drobnych, zwyczajnych usług, jakie chętnie sobie wyświadczają ludzie ubodzy, nie mający zbyt wielkich dochodów.

Przyjaciół prosi o trzy chleby. Maldonat sądzi, że proszący dlatego pragnie trzech bochenków chleba, iż przy posiłkach dawano ogólnie każdemu wydzieloną porcję, a resztę stawiano na stole jako wspólne dobro, z którego każdy mógł brać w miarę potrzeby. Jeden chleb więc miał być przeznaczony dla zdrożonego towarzysza, drugi dla samego proszącego, a trzeci dla obu <sup>16)</sup>. Bardziej naturalną jednak jest egzegeza Lagrange'a, według którego chleby wypiekane w Palestynie były po prostu małymi plackami i jako takie nie wystarczały dla zaspokojenia głodu jednej nawet osoby <sup>17)</sup>.

Przyjaciół proszący podaje jako motyw swej prośby przybycie do jego domu drugiego przyjaciół, który zmęczony podróżą zatrzymał się u niego i pragnął zapewne się pokrzepić. Z akcentu prośby wynika, że proszący sam jest zakłopotany przyjazdem towarzysza i brakiem posiłku w swym domu. Zakłopotanie swe wyraża w prośbie w tym bez wątplenia celu, by łatwiej skłonić sąsiada do zrobienia na rzecz jego pewnej ofiary. Prosi, i to w takiej porze, nie dla siebie, dla własnej wy-

<sup>14)</sup> Lagrange M. J., *Evangile selon S. Luc*, Paris 1921, s. 325.

<sup>15)</sup> Vosté I., *Parabola selectae Domini nostri Iesu Christi*, II, Romae 1933, s. 564.

<sup>16)</sup> Maldonat, *Commentarii*, s. 203.

<sup>17)</sup> Lagrange, *Evangile selon S. Luc*, s. 325.

gody, lecz kierowany życzliwością względem bliźniego. Motyw prośby nie decyduje o sensie przypowieści, stwarza jednak antytezę między życzliwym i ofiarnym zachowaniem się proszącego, a egoizmem sąsiada (w. 6).

Odpowiedź na prośbę wskazuje na duże zdenerwowanie gospodarza domu i jest prawie brutalna. „Kopos“ w języku greckim oznacza bądź cios, uderzenie, bądź też znużenie, strudzenie. Zdanie więc „*mê moi kopûs pareche*“ oznacza: nie męcz mnie, nie trudź<sup>18)</sup>. Odpowiedź taka jest niezwykła w ustach przyjaciela, wymagana jest jednak dla konstrukcji i celu przypowieści. Gdyby gospodarz domu natychmiast przychylił się do prośby przyjaciela, to nie wystąpiłby jasno cel przypowieści. Odpowiedź odmowna, i to, co za nią nastąpiło, umożliwia wyrażenie myśli zasadniczej tekstu, mianowicie tej, że trzeba ponawiać raz po raz swą prośbę, nie zniechęcając się pierwszą odmową.

Gospodarz domu wymawia się najpierw tym, że drzwi są już zamknięte, a więc z trudnością tylko mógłby je otworzyć. Jako drugi zaś powód odmowy podaje to, że dzieci jego śpią już i otwieranie drzwi zbudziłoby je ze snu. Według ogólnie przyjętego zwyczaju w Palestynie materace w czasie dnia są zwinięte, a rozciąga się je w nocy, by na nich mogli spoczywać członkowie rodziny. Tekst grecki ma wyraz „*paidia*“ a nie „*paides*“; „*paidia*“ zaś oznacza ogólne dzieci, podczas gdy termin „*paides*“ może wskazywać równie dobrze na dzieci, jak i sługi. Wyraz grecki „*koite*“ oznacza bądź wspólne łoże, bądź też samą sypialnię (w. 7).

Na początku w. 8 dodaje Wulgata: „*Et si ille perseveraverit pulsans*“. Słów tych nie zawiera tekst grecki; wydają się jednak być niezbędnymi dla dopełnienia myśli wyrażonej w wierszach poprzedzających i w wierszu następnym. Przypuszcza się bowiem, że pukający do tego stopnia nalegał, że nie chciał odejść spod drzwi i hałasem swym niepokoił przyjaciela znajdującego się wewnątrz domu<sup>19)</sup>.

<sup>18)</sup> Bauer W., Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin 1952, s. 804; por. także Kittel, Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament, III, s. 827 nn.

<sup>19)</sup> Fonck, Die Parabeln, s. 761.



Z przypowieści wynika potrzeba, a nawet konieczność modlitwy nie tyle wytrwałej, która rozciąga się na szereg lat, ile raczej modlitwy nalegającej, która nie jest jednak modlitwą natrętną. Tekst więc nie tyle mówi o modlitwie rozłożonej na dłuższy okres czasu, ile raczej o modlitwie, w czasie której człowiek mówi: Nie przestanę kołatać, aż mnie wysłuchasz.

Przypowieść kończy się bez wyraźnego zastosowania do Boga. Zastosowanie jednak takie ma miejsce w wierszach następujących:

*9. I ja wam powiadam: Proście, a dadzą wam, szukajcie, a znajdziecie, pukajcie, a otworzą wam. 10. Albowiem każdy, który prosi, otrzymuje, a który szuka, znajduje, a pukającemu będzie otworzone. 11. A jeśli który z was ojca poprosi o chleb, czy poda mu kamień albo rybę? Czy zamiast ryby poda mu węża? 12. Albo jeśliby prosił o jajko, czy poda mu skorpiona? Jeśli więc wy, chociaż jesteście źli, umiecie dobre rzeczy dawać dzieciom waszym, o ileż więcej Ojciec wasz z nieba da Ducha Świętego tym, którzy go proszą.*

Wiersze 9 i 10 występują dosłownie w tym samym brzmieniu w Ewangelii św. Mateusza (7, 7 n.). Dalsze wiersze nie pokrywają się ze sobą, gdy chodzi o terminologię, u obu Ewangelistów. Myśl jednak zjawia się ta sama w jednym i drugim wypadku. „Kagô“ wskazuje, że w. 9 jest czymś więcej, aniżeli prostym wnioskiem przypowieści. Jezus przemawia tu w swoim imieniu i popiera myśl przypowieści swym autorytetem<sup>20</sup>). Nie twierdzi tylko, że modlitwa będzie wysłuchana, lecz wprost wzywa do modlitwy, gdyż modlitwa jest warunkiem otrzymania darów bożych. Otrzymuje się zwyczajnie dopiero wtedy, gdy się prosi, znajduje się, gdy się szuka zostaje się przyjętym do domu, gdy się puka do drzwi. Według Lagrange'a nie należy szukać w wierszu 9 aluzji alegorycznych do wysiłków człowieka przez słowo, serce i czyn. Zdaniem jego nie trzeba również wyprowadzać z trzeciego sposobu prośby (pukanie) modlitwy błagalnej o wstęp do Królestwa niebieskiego. Prośby wymienione są raczej trzema najprostszymi sposobami osiągnięcia jakiejś rzeczy, sposobami, na które zwróciła uwagę przypowieść o przyjacielu natarczywym. Sposoby te nie mają zawsze skutku w porządku naturalnym; mają natomiast zawsze swój skutek w obli-

<sup>20</sup>) Lagrange, *Evangile selon S. Luc*, s. 326.

czu Boga. Chrystus Pan wzywa swych uczniów, ażeby tego doświadczyli na sobie samych. W wezwaniu swym Chrystus Pan nie wprowadza rozróżnienia między przedmiotami modlitwy, gdyż przedmioty te zostały już dostatecznie wyrażone w Modlitwie Pańskiej.

Według niektórych egzegetów w. 10 ma potwierdzać zachętę Zbawiciela, wskazując na doświadczenia codzienne<sup>21)</sup>. Trzeba jednak pamiętać, że doświadczenie takie mogłoby być złudnym i bynajmniej nie potwierdzałoby słów Mistrza. W wierszu 10 Chrystus Pan, nie powtarzając się, przynosi raczej prawdę ziemską na prawdy porządku nadprzyrodzonego. To, co się dzieje często w życiu ludzkim, ma naświetlić fakty z życia religijnego. Dlatego forma zachęty dostosowana jest do warunków i okoliczności tej ziemi. Toteż termin „*anoigêsetai*“ występuje w czasie przyszłym. Wyraz ten wskazuje na to, że podmiotem realnym działania jest osoba, która nadejdzie, by otworzyć, co zakłada pewien odstęp czasowy. Z brzmienia wiersza nie można wyczytać żadnych elementów eschatologicznych, jak to twierdzili niektórzy egzegeci protestancy. Wiersz nie mówi nic o powtórny przyjsciu Chrystusa.

Przykład z chlebem i kamieniem oraz z rybą i wężem pojawia się u św. Łukasza i św. Mateusza. W przykładzie nie jest wyrażona ta myśl, że daje się rzecz szkodliwą w miejsce pożytecznej; wiersz mówi tylko o tym, że prośbie nie stało się zadość, a nawet, że nie miała ona swego skutku przez oszukańcze podanie przedmiotu podobnego. Wąż niekoniecznie jest istotą szkodliwą; występuje raczej we wierszu ze względu na podobieństwo z pewnymi rybami, takimi np. jak *Clarias Macracanthus*, żyjącymi w Morzu Tyberiadzkim (w. 11)<sup>22)</sup>.

Przykład z wężem stanowi przejście do przykładu ze skorpionem. Mimo wszystko bowiem wąż może nasuwać myśl o zwierzęciu niebezpiecznym. Zwierzęciem zaś na pewno niebezpiecznym jest skorpion. Calmet sądzi, że w tekście chodzi o skorpiona białego, który zjawia się w Palestynie i który wiel-

<sup>21)</sup> Lagrange, *Evangile selon S. Luc.* s. 327.

<sup>22)</sup> Fonck, s. 753.

kością swą i kształtem niewiele różni się od jajka<sup>23)</sup>. Lagrange natomiast uważa, że na próżno szukałoby się w Palestynie białego skorpiona. Tekst mówi o skorpionie czarnym, powszechnie występującym w Ziemi Świętej, a taki wcale nie jest podobny do jajka<sup>24)</sup>.

W przykładzie więc ze skorpionem myśl w. 12 rozwija się w kierunku wyrażenia nieprawdopodobieństwa. Nie jest rzeczą prawdopodobną, by jakiś ojciec dał skorpiona swemu synowi; da raczej to, o co go dziecko prosi (w. 12).

„*Ponéroi*“ w w. 13 nie jest, jak chcieli niektórzy (np. Loisy), dowodem na grzech pierworodny; zjawia się tu raczej antyteza między rodzicami tej ziemi, niedoskonałymi jak wszyscy ludzie, a Ojcem niebieskim, który jest doskonały i w całej pełni dobry. W tekście greckim do terminu „*patér*“ nie jest dodany wyraz „*hymôn*“ prawdopodobnie dlatego, by lepiej podkreślić tę prawdę, że Bóg jest Ojcem wszystkich<sup>25)</sup>.

W miejsce „*pneuma hagion*“ u św. Łukasza występuje u św. Mateusza termin „*agathá*“ (7, 11). Wyraz „*agathá*“ jest bez wątpienia bardziej prosty i pierwotny. Św. Łukasz używa jednak „*pneuma hagion*“, ażeby lepiej zaakcentować charakter nadprzyrodzony przedmiotu modlitwy. W wyrażeniu tym nie ma jednak elementu nauki św. Pawła. U św. Pawła (Rzym 8, 15) Duch Święty, otrzymany w sakramencie chrztu, występuje nie tyle jako przedmiot modlitwy, ile raczej jako czynnik działający w modlitwie. Tekst św. Łukasza zbliżałby się więcej do tekstu św. Jakuba (1, 5).

## II

### Przypowieść o sędzi i wdowie

(Łk 18, 1—8)

1. Powiedział im przypowieść, że zawsze trzeba się modlić, a nie zniechęcać: 2. Był w jednym mieście sędzia, który się Boga nie bał,

<sup>23)</sup> Calmet A., *Commentarium literale*, VII, Augustae Vindelicorum 1735, s. 566: *Nec desunt scorpiones albi et qui magnitudine, ac forma etiam non longa ab ovis differunt.*

<sup>24)</sup> Lagrange, s. 327.

<sup>25)</sup> Lagrange, s. 328.

a. z ludźmi się nie liczył. 3. A była w tym mieście i wdowa, która chodziła do niego, mówiąc: Obroń mnie przed moim przeciwnikiem. 4. Ale on nie chciał przez długi czas. Potem jednak rzekł sam do siebie: Chociaż Boga się nie boję, a z ludźmi się nie liczę, 5. to jednak, ponieważ naprzyksza mi się ta wdowa, wezmę ją w obronę, aby na koniec nie przyszła i mnie w twarz nie uderzyła. 6. I rzekł Pan: Stuchajcie, co mówi niesprawiedliwy sędzia. 7. A Bóg, czy nie weźmie w obronę swych wybranych, wołających do Niego we dnie i w nocy, czy im długo każe czekać? 8. Powiadam wam, że wnet ujmie się za nimi. Ale kiedy Syn Człowieczy przyjdzie, czy znajdzie jeszcze wiarę na ziemi?

Przypowieść o sędzi i wdowie podobna jest do przypowieści o przyjacielu natarczywym, z tą tylko różnicą, że więcej w niej momentów dramatycznych. W przypowieści o przyjacielu występują osoby sobie równe i przyjazne. W przypowieści natomiast o sędzi i wdowie zjawiają się postacie stojące na różnym poziomie społecznym i względem siebie obojętne, a nawet przeciwnie sobie.

Przypowieść ściśle łączy się z tekstem poprzedzającym. W poprzednich bowiem wierszach mowa jest o utrapieniach wiernych, którzy oczekują przyjścia i pomocy Chrystusa Pana. W przypowieści zaś poucza Zbawiciel o modlitwie wytrwałej, jako o lekarstwie przeciwko zwątpieniu i źródle nadziei.

Wyraz „*autois*“ w w. 1 stosuje się do uczniów; w przypowieści więc występuje to samo audytorium, co w rozdziale 17-tym. „*Pros ti*“ nie oznacza celowości, lecz jedynie przedmiot modlitwy, o którym wkrótce będzie mowa.

„*Pántote*“, zawsze, można tłumaczyć w rozmaity sposób. Według Knabenbauera modlić się zawsze oznacza modlić się pilnie, gorliwie i często. W potocznym bowiem języku mówimy, że ktoś zawsze czyni to, co czyni pilnie, z wielką gorliwością i często. W tym znaczeniu np. mówimy: Ten zawsze studiuje<sup>26)</sup>. Zdaniem Maldonata najprostsze i najjaśniejsze tłumaczenie jest następujące: „*Zawsze*“ nie oznacza tego, że mamy modlić się dniem i nocą, co wydaje się być rzeczą niemożliwą; zawsze — oznacza modlić się tak, by nie wątpić, nie poddawać się zniechęceniu, lecz wytrwale prosić i nalegać<sup>27)</sup>. Św. Łukasz więc mówi tutaj w tym samym znaczeniu, co św. Paweł 1 Tess 5, 17.

<sup>26)</sup> Knabenbauer I., *Commentarius in Evang. sec. Lucam. Parisiis 1926*, s. 501.

<sup>27)</sup> Maldonat, s. 309 n.

Przy egzegezie „zawsze“ można także wziąć pod uwagę współczesną psychologię religii. Według Fryderyka Heilera w religii wielkich świętych modlitwa nie ogranicza się tylko do określonych godzin czy okoliczności, lecz towarzyszy całemu myśleniu i działaniu człowieka; modlitwa staje się życiem modlitewnym, ciągłym związkiem duszy z Bogiem<sup>28)</sup>.

Potwierdzeniem tej opinii byłby pogląd Jana Taulera. Zdaniem Taulera *scintilla animae*, iskierka duszy lub głębina duszy u głęboko wierzącego człowieka jest stale czynną i kryje w sobie ustawiczną skłonność i pęd duszy ludzkiej ku Bogu<sup>29)</sup>. Jeśli się przyjmie tego rodzaju poglądy, to można twierdzić, że Chrystus Pan w przypowieści ukazuje uczniom ideał modlitwy, same szczyty związku człowieka z Bogiem.

Na pierwszy plan przypowieści występuje postać sędziego. Tę postać raczej, a nie inną wybrał Chrystus Pan dlatego, by spotęgować znaczenie przypowieści. W przypowieści bowiem tkwi *argumentum a minori ad maius*. Jeśli ów człowiek niesprawiedliwy ustępuje na prośby i nalegania wdowy, to tym bardziej Bóg wysłucha modlitwy wytrwałej. Do sformułowania takiego właśnie wniosku najbardziej stosowną jest osoba sędziego, do którego urzędu należało, według przepisów Prawa, być surowym i nieugiętym na prośby (Ks. Kapł 19, 15). W praktyce jednak: *magis oboediunt pecuniae quam iuri*<sup>30)</sup>.

Sędzia ewangeliczny nie boi się nie tylko Boga, ale i ludzi. Myśl tę podkreśla tekst dlatego, by wzmocnić siłę dowodową przypowieści. Istnieją bowiem ludzie, którzy nie boją się Boga, ale spełniają pewne czyny dobre ze względu na ludzi, gdyż ich albo się obawiają, albo pragną im się przypodobać, albo też chcą uchodzić wobec nich za uczciwych i dobrych. Najgorszym zaś jest ten człowiek, który nie pragnie nawet być uważany za dobrego. Wielkim złem jest obłuda; hipokryta jednak ma w sobie coś dobrego, mianowicie to, że dobrze jeszcze sądzi o cnocie, pragnie, ażeby ją inni u niego widzieli<sup>31)</sup>.

<sup>28)</sup> Heiler F., *Das Gebet*, München 1921, s. 222 n.

<sup>29)</sup> *Die Predigten Taulers*, wyd. Vetter Ferd., Berlin 1910, s. 350; por. P. Pourrat, *Tauler*, DThC 15 (Paris 1943), col. 73.

<sup>30)</sup> Vosté, *Parabolae*, II, s. 574.

<sup>31)</sup> Maldonat, s. 310.

Kim był ów sędzia ewangeliczny, czy poganinem, czy prozelitą, czy urodzonym Żydem? Gdyby był poganinem, to Jezus nie zarzucałby mu zapewne braku bojaźni Boga tzn. jedyne, prawdziwego Boga. Może więc był prozelitą? W owych czasach istnieli prozelici, których wprost nazywano „bojącymi się Boga“. Tekst jednak nie czyni żadnych aluzji do tego, że chodzi tu właśnie o prozelitę. Sędzia więc ewangeliczny był raczej Żydem urodzonym, któremu brakowało nie tylko pobożności, lecz również tej bojaźni Bożej, która zagradza człowiekowi drogę do popełniania niesprawiedliwych czynów<sup>32)</sup>.

Na drugim planie przypowieści zjawia się wdowa, tzn. niewiasta niemająca męża i opuszczona przez innych członków swej rodziny, a więc pozbawiona wszelkiej podpory. Wdowa ta miała swego wroga, który, korzystając z jej słabości, ograbił ją. Chrystus Pan stawia przed oczy uczniów wdowę, gdyż osoba taka zwykła być wystawiana na wszelkiego rodzaju krzywdy. Toteż nic dziwnego, że Prawo Starego Testamentu każe szczególną opieką otaczać wdowy (Ks. Powt. Prawa 14,29; 16,11.14; Iz 1,23).

Osoba tego rodzaju mogłaby wzruszyć dobrego i łaskawego sędziego. Bezbożny jednak sędzia będzie conajmniej do czasu głuchy na jej wołanie. Gdyby się obawiał Boga, pomógłby raczej wdowie, aniżeli innej osobie. Gdyby zaś obawiał się ludzi, wzięłby w opiekę wdowę, ażeby uchodzić przynajmniej za człowieka łaskawego. Ponieważ jednak nie boi się ani Boga ani ludzi, dlatego mniej usłucha ubogiej wdowy, aniżeli innej osoby, gdyż od niej nie spodziewa się żadnej zapłaty i groźba jej nie wydaje się być poważna.

Wdowa ewangeliczna, podobnie jak osoby nie mające już nic do stracenia, przychodzi raz po raz, domagając się natarczywie sprawiedliwości. Prośbę swą, zgodnie z psychologią niewiasty, ponawia z większym uporem i z większą miłością własną, aniżeli mężczyźni. Wyrażenie „*ekdikêson*“ nie wskazuje koniecznie na życzenie pomsty, np. zemsty krwi, oznacza jedynie prośbę o zadośćuczynienie sprawiedliwości, co oczywiście pociąga za sobą zwyczajnie potępienie krzywdziciela. W przy-

<sup>32)</sup> Lagrange, s. 469.

powieści więc chodzi przede wszystkim o podkreślenie myśli o uwolnieniu wdowy z nieszczęścia; na drugim zaś dopiero miejscu stoi myśl o karze dla tego, który popełnił zło nie dające się naprawić<sup>33)</sup>.

Sędzia nie przykładał początkowo wielkiej wagi do próśb biednej wdowy. Niebawem jednak zjawiają się wahania w jego duszy, przeradzające się w końcu w prawdziwy konflikt psychiczny. Chrystus Pan w przypowieściach swych często daje nam obraz konfliktu wewnętrznego, wprowadzając osoby mówiące do siebie samych. Postacie takie występują zwłaszcza u św. Łukasza. Również i sędzia ewangeliczny prowadzi monolog wewnętrzny. Z monologu tego wynika, że sędzia waha się potępić człowieka wpływowego, chociaż opinia publiczna była za wdową. Z drugiej jednak strony upór i zawziętość niewiasty zaczynają go niepokoić. Decyduje się wreszcie na wydanie sprawiedliwego wyroku. W wyznaniu swym formalnie i jasno podkreśla motyw skłaniający go do takiej, a nie innej decyzji.

„*Hypopiadzei*“ (od wyrazu *hypópiōn* — pod oczyma) jest wyrażeniem obrazowym, podobnym do wyrażenia „podbić komuś oczy“. Sędzia więc wyraża się żartobliwie; w wyrażeniu tym jednak niedwuznacznie wypowiada realną obawę.

Maldonat, wyjaśniając wiersz piąty nawiązuje do zwyczajów ówczesnych, według których sędziowie nie byli stali, lecz wybierani względnie ustanawiani na pewien tylko, ściśle określony czas. Po upływie tego czasu były sędzia mógł być oskarżony i ukarany przez swego następcę, o ile w czasie swego urzędowania popełnił jakąś niesprawiedliwość. Sędzia ewangeliczny więc obawiałby się, ażeby w końcu, „*eis telos*“, tzn. po upływie czasu jego urzędowania, natarczywa wdowa nie ubiegała się o sprawiedliwość wobec jego następcy i nie doprowadziła do ukarania go.

Mógłby ktoś postawić zarzut, że sędzia ewangeliczny nie obawiał się nikogo, ani Boga, ani ludzi, nie obawiał się więc i swego następcy na urzędzie. Na zarzut ten jednak można odpowiedzieć, że właściwością ludzi przewrotnych jest to, że

<sup>33)</sup> Knabenbauer, s. 501; Kittel, ThWzNT, II, s. 442.

nie boją się wprowadzić Boga i nie dbają o opinię ludzką; boją się jednak o siebie samych, uciekają od wszelkiego zła, które mogłoby dotknąć ich osobę<sup>34</sup>).

„*Eis telos*“ oznacza w Nowym Testamencie „aż do końca“, lub też „całkowicie“<sup>35</sup>). To drugie znaczenie nie ma tu zastosowania; pierwsze natomiast bardzo dobrze zgadza się z tekstem i wyrażeniem „*pantote*“ w w. 1. Wyrażenie zaś „*w końcu*“, jakie przyjmują niektórzy egzegeci, odpowiada raczej samemu „*telos*“. „*Eis telos*“ więc wskazuje na ustawicznie trwającą obawę, sięgającą aż do samego kresu nalegań, obawę, ażeby wdowa nie przyszła i nie pobiła sędziego<sup>36</sup>).

„*Akusate*“, słuchajcie jest zwrotem, który w terminologii łacińskiej nazywa się *epiphonema*, tzn. odezwą, okrzykiem retorycznym. Formą tą posłużył się Zbawiciel w tym celu, ażeby wywołać większą uwagę u swych słuchaczy; chciał mianowicie powiedzieć: dobrze uważajcie. Forma ta analogicznie jest podobna do formuły: „Kto ma uszy ku słuchaniu, niechaj słucha“.

Wyrażenie „*krites tes adikias*“ jest zwrotem semickim<sup>37</sup>). Zwrot ten występuje tu jako termin silniejszy; w języku greckim bowiem wyrażenie takie jest bardziej mocnym, aniżeli proste wyrażenie „*adikos*“ (w. 6).

Wiersz 7 wspomina o zemście wobec prześladowców. Można by się zapytać, w jaki sposób wybrani mogą modlić się o zemstę? Na pytanie to odpowiadają egzegeci rozmaicie. Najpierw można powiedzieć, że w tekście wierni proszą jedynie Boga o pomoc, o uwolnienie od prześladowań; bynajmniej zaś nie błagają o zemstę.

Po drugie można również tłumaczyć w. 7 w ten sposób: Jeśli wierni proszą o uwolnienie od utrapień i trudności, to tym samym proszą o upokorzenie tych, którzy są przyczyną ich utrapień. Proszą formalnie: Przyjdź Królestwo Twoje. Ponieważ przyjdzie tego Królestwa złączone jest z pomstą, tzn. ukaraniem krzywd, dlatego proszą wirtualnie także o pomstę. Wybrani proszą o pomstę w tym samym znaczeniu, w jakim

<sup>34</sup>) Maldonat. s. 311 n.

<sup>35</sup>) Lagrange, s. 470.

<sup>36</sup>) Knabenbauer, s. 502.

<sup>37</sup>) Maldonat, s. 312; Knabenbauer, s. 503.



Prorocy w Piśmie św. błagają o karę dla wrogów Jahwy z troski o sprawiedliwość i o chwałę Bożą lub jak Mojżesz, który prosił o rozproszenie wrogów imienia Bożego <sup>38)</sup>.

Różnorodny sposób interpretacji spotykamy w egzegezie odnośnie wyrażenia: „*makrothymei ep'autois*“. Jedni spośród egzegetów odnoszą „*autois*“ do przeciwników wiernych i tłumaczą zwrot ten w dwojaki sposób: Jedni (Alb. Lamy) czytają: Nie będzie cierpliwy wobec tych, którzy obrażają wiernych. Tekst więc we formie pytania przedstawiałby się następująco: Czyż Bóg powściągnie swój gniew, jakim się zapalił wobec swych wrogów? Inni, którzy czytają (np. Theophylactus) „*makrothymen*“, tłumaczą tekst w ten sposób: Chociażby miał cierpliwość wobec nieprzyjaciół wiernych, tzn. pomścił ich krzywdę.

Druga grupa egzegetów odnosi „*autois*“ do wybranych. Bóg w krótkim czasie pomści krzywdę wiernych, chociaż pomstę tę zdaje się odwlekać i nie wysłuchiwać modlitw <sup>39)</sup>. Tłumaczenie to jednak nie zgadza się z wierszem 8, w którym Chrystus Pan jasno stwierdza, że szybko dokona pomsty za krzywdy wyrządzone swym wiernym.

Niektórzy rozumieją „*makrothymei*“ w sensie możliwie najprostszym, tzn. w sensie „znosić z cierpliwością“ (J. Weiss). Wobec tego tekst należałoby przełożyć tymi słowy: „I wobec których okaże się cierpliwy“, a więc nie niecierpliwy, jak sądzi ewangeliczny. Sens ten jednak wyraża coś banalnego, gdy chodzi o naturę i charakter Boga, a staje się nadmiernie subtelnym i zawikłanym, gdy się chce domyślać, że wybrani mieli pewne wady.

Inni rozumieją „*makrothymei*“ w znaczeniu „opóźniać“ (Jülicher), które to znaczenie jest zbyt niewłaściwym i nieodpowiadającym terminowi greckiemu. Lagrange tłumaczy „*makrothymei*“ w sensie „czekać cierpliwie“. Ponieważ Bóg okazuje się cierpliwym wobec prześladowców swych wiernych, dlatego

<sup>38)</sup> Kittel G., ThWzNT, I, s. 157.

<sup>39)</sup> Calmet A., Commentarium literale in omnes ac singulos tum Veteris cum Novi Testamenti libros, VII, Augustae Vindelicorum, 1735, s. 604.

można by sądzić, że wierni są opuszczeni. Wiersz 8 odpowie, że nie są opuszczeni <sup>40)</sup>.

We wierszu 8 jest mowa o szybkiej pomście ze strony Boga: „*en tachei*“. Szybko, „*en tachei*“, nie oznacza czasu krótkiego według miary ludzkiej. „*En tachei*“ wskazuje raczej na charakter chwilowy i krótki wszystkiego co ziemskie w porównaniu z wiecznością. Jak pisze św. Augustyn, to, co nam wydaje się długotrwałym, krótkim jest; wszystko bowiem przemija, i czymże jest długie życie ludzkie wobec wieczności <sup>41)</sup>.

W podobnym znaczeniu św. Paweł nazywa utrapienia obecnego życia chwilowymi, spoglądając na nie z perspektywy chwały wiecznej. Św. Piotr również na trwożliwe lub złośliwe pytanie: gdzież jest obietnica lub przyście Jego, odpowiada, że u Pana tysiąc lat jako jeden dzień (2 Pt 3,4,8).

Pozornie mogłoby się wydawać, że w. 8 b nie bardzo ściśle łączy się z tekstem poprzedzającym. Łączność tę jednak stosunkowo łatwo możemy wykryć przy bliższej analizie tekstu. Chrystus Pan powiedział poprzednio, że Bóg szybko uwolni swych wiernych od prześladowań. Obecnie zaś podaje przyczynę, dlaczego niekiedy ich nie uwalnia. Czasem nie uwalnia ich od utrapień, gdyż wierni nie zawsze modlą się z należytą wiarą. Toteż, gdy Syn Boży przyjdzie na sąd, ażeby ostatecznie przyjść z pomocą wiernym, nie znajdzie u wielu odpowiedniej wiary, która jest duszą modlitwy <sup>42)</sup>.

Znaczenie przypowieści jest jasne. Sędzią jest Bóg, wdowcy wszyscy, którzy od ludzi krzywdy znoszą. Przeciwnikiem wdowy jest zły człowiek, występujący przeciwko wiernym. Jasną jest również myśl główna przypowieści: modlitwa ustawiczna i wytrwała nie tylko jest potrzebna, ale nawet konieczna w życiu wyznawców Chrystusa.

---

<sup>40)</sup> Lagrange, s. 471 n.; Zorell Fr., *Lexikon Graecum Novi Testamenti*, Parisiis 1931, s. 791; Pirot J., *Paraboles et allégories évangéliques*, Paris 1949, s. 186.

<sup>41)</sup> In Psalmum 91, 6; ML 37, col. 1176.

<sup>42)</sup> Maldonat, s. 312.

## III

## Przypowieść o faryzeuszu i celniku

(Łk 18, 9—14)

9. Powiedział też przypowieść i do takich, którzy ufali sami w siebie, mając się za sprawiedliwych, a innymi gardzili. 10. Dwóch ludzi weszło do świątyni, aby się modlić, jeden faryzeusz, a drugi celnik. 11. Faryzeusz stojąc, tak się w duchu modlił: Boże dziękuję Ci, że nie jestem jak inni ludzie złodzieje, krzywdziciele, cudzołożnicy, albo jak ten celnik. 12. Poszczę dwa razy w tygodniu: daję dziesięcinę ze wszystkiego, co mam. 13. A celnik stanął z daleka i nie śmiał ani oczu podnieść w niebo, ale bił się w piersi i mówił: Boże, bądź miłosierny mnie grzesznemu. 14. Powiadam wam, poszedł do domu usprawiedliwiony raczej ten, a nie tamten; każdy bowiem, kto się wywyższa, będzie uniżony, a kto się unia, będzie wywyższony.

Bezpośrednio po przypowieści o sędzi i wdowie następuje przypowieść o faryzeuszu i celniku. Tamta przypowieść mówiła o modlitwie wytrwałej, ta o pokorze, jako głębszej podstawie modlitwy.

Niektórzy egzegeci (np. Schanz, Dausch) sądzili, że przypowieść ta jest zakończeniem mowy eschatologicznej u św. Łukasza, zwłaszcza, jeśli się uwzględni ostatnie słowa (w. 14). Wywyższenie jednych, podobnie jak i upokorzenie drugich miałyby miejsce w dniu sądu ostatecznego<sup>43)</sup>. Chrystus Pan nakłaniałby tu do pokory, na równi z wiarą.

W. 9 jednak nasuwa raczej myśl o zmianie audytorium i o przerwie w kontekście; ani sama przypowieść, ani jej zastosowanie nie ma charakteru eschatologicznego. Św. Łukasz umieścił ją w tym kontekście bądź ze względu na tradycję, która tu właśnie ją umieszczała, bądź też dlatego, że mowa w niej o modlitwie, podobnie jak w wierszach 1—8.

Nawet ci, którzy przyjmują kontekst eschatologiczny, przyznają, że nie powinien on służyć do określenia sensu przypowieści. Przypowieść jest przykładem, podobnie jak przypowieść o miłosiernym samarytaninie. Każdy może z niej skorzystać, gdyż każdy może wybierać między postawą faryzeusza i celnika. Tekst więc nie jest upomnieniem danym faryzeuszom; nie chodzi tu także o sprawiedliwość legalną jednych, a o we-

<sup>43)</sup> Dausch P., Die drei älteren Evangelien, I, Bonn 1918, s. 496 n.

wewnętrzne usprawiedliwienie drugich, jakie może być ich udziałem. W przypowieści nie chodzi także wprost o modlitwę, gdyż modlitwa figuruje tu raczej jako objaw dyspozycji wewnętrznej. Idea zasadnicza przypowieści jest następująca: Grzesznik pokutujący jest bardziej przyjemny Bogu, aniżeli pyszny, który sądzi, że jest sprawiedliwy.

Wobec tego tekst porusza w sposób konkretny ten sam temat, który występuje jako temat abstrakcyjny w rozdz. 16, 15. Temat opisany z nieporównanym mistrzostwem dzięki wprowadzeniu osoby faryzeusza i celnika, tak bardzo odpowiednich do odegrania takiej właśnie roli <sup>44</sup>).

W wierszu 9 mamy zwrot: „*eipen de kai pros*“. Zwrotem tym posługuje się Zbawiciel, gdy zwraca się do kogoś po szczególe lub do jakiej określonej grupy osób, co zwyczajnie jest znakiem zmiany tematu. „*Pros*“ nie oznacza „przeciwko“, albo „odnośnie do tego“, lecz bierze pod uwagę, jak to jest w zwyczaju u św. Łukasza, osoby, do których jest zwrócone przemówienie <sup>45</sup>). Rodzajnik przed „*pepoithotas*“ wykazuje, że chodzi tu o grupę osób, które stale są w dyspozycji opisanej przez Ewangelię, z czego słusznie wnioskuje się, że mowa w tekście o tych samych osobach, jakie występują w rozdz. 16, 15 czyli o faryzeuszach. Jeśli jednak św. Łukasz nie wymienia ich wyraźnie, to bez wątpienia w tym zamiarze, ażeby podkreślić charakter powszechny pouczenia ewangelicznego: Pouczenie to ma służyć dla wszystkich, będących w tej samej dyspozycji.

„*Dikaioi*“ oznacza ludzie, którzy wiernie zachowują prawo, czyli ma znaczenie szersze, właściwe Staremu Testamentowi. Św. Łukasz więc bierze ten termin w tym znaczeniu, w jakim występuje u Proroka Iz 58, 2.

Osoby, do których mówił Chrystus Pan, niezależnie od tego, czy byli to sami faryzeusze, czy też ludzie podobni im usposobieniem, mieli nadmierne zaufanie w sobie i pogardzali innymi. Te dwa ujemne rysy charakteru występują zwyczajnie obok siebie, gdyż przecenianie siebie samego idzie zwyczajnie w parze z niedocenianiem, a nawet wzgardą drugich.

<sup>44</sup>) Lagrange, s. 474 n.

<sup>45</sup>) Knabenbauer, s. 505 n.

Świątynia była miejscem modlitwy liturgicznej w określonym czasie (Dz Ap 3, 1). Psalmi jednak, ową modlitwę najbardziej typową, zanoszono do Boga w świątyni także prywatnie i w dowolnym czasie; modlitwa taka była osobistym porywem duszy ludzkiej ku Bogu (w. 10).

Wyraz „*anébasan*“, przeciwieństwo „*katebé*“ (w. 14), wskazuje, że świątynia znajdowała się na miejscu podwyższonym. Wyrażenia „*anébasan*“ i „*katébe*“ były prawdopodobnie terminami uświęconymi, gdyż w czasach Chrystusa Pana wstępowało się do świątyni tylko od strony dolnego miasta.

Faryzeusz modlił się stojąco: „*stateis*“. Wyrażenie „*stateis*“ nie ma w sobie znaczenia ujemnego. Postawa stojąca była zwyczajną postawą Izraelity w czasie modlitwy. W świątyni nie było miejsc siedzących. Zresztą mógł tam usiąść jedynie król lub najwyższy kapłan. Jeśli Pismo św. wymienia czasem inną postawę przy modlitwie, to tylko dlatego, by wskazać na jej niezwykłość lub niecodzienność <sup>46)</sup>.

Niemniej jednak, gdy się porówna postawę faryzeusza, odpowiednią, lecz sztywną, z postawą celnika (w. 13), to będzie się miało wstępny rys malowniczy tej sceny, jaka wkrótce nastąpi.

Faryzeusz w czasie swej modlitwy podaje najpierw wady, których nie posiada, a które mają inni, zwłaszcza obecny w świątyni celnik; następnie wylicza cnoty, jakimi się odznacza, zwłaszcza dwie szczególnie cenione przez faryzeuszy: post i skrupulatne oddawanie dziesięć.n (w. 11).

Post był początkowo znakiem żałoby. Następnie poszczono celem usunięcia klęsk żywiołowych, a zwłaszcza dla uproszenia deszczu. Post był pewnym upokorzeniem i umartwieniem, co dobrze wyraża nazwa postu zjawiająca się w pismach rabinistycznych: „*ta'anith*“. Obowiązek postu w pewnych czasach odnosił się do wszystkich. Bez wątpienia jednak poszczono również prywatnie. Poszczący trzymali się zapewne reguły, która (z obawy przed przesadą) dozwalała pościć jedynie dwa dni w tygodniu. Talmud Babiloński twierdzi, że pojedynczy człowiek winien pościć w poniedziałki i czwartki całego roku. Zdaniem bowiem rabinów Mojżesz udał się po raz wtóry po tablice

<sup>46)</sup> Calmet, s. 606.

z przykazaniami w czwartym dniu tygodnia, a zeszedł z góry w pierwszym dniu następnego tygodnia<sup>47)</sup>.

Wypadki jednak postu dwudniowego były bez wątpienia rzadkie, dlatego faryzeusz z przypowieści mógł się chlubić, że czyni coś nadzwyczajnego. Izraelici pościli bądź połowę tylko dnia, bądź cały dzień od wschodu słońca, bądź też cały dzień i noc, zależnie od umowy, jaką poszczególny człowiek zawierał z Bogiem, zwyczajnie na drodze uroczystej obietnicy.

„*Sabbaton*“ oznacza tutaj tydzień. Wyraz ten zresztą w znaczeniu tygodnia występuje także w innych miejscach Nowego Testamentu (np. Mk 16, 9; 1 Kor 16, 2). „*Ktomai*“ należy brać we właściwym znaczeniu, w znaczeniu „nabywać coś, kupować“. Faryzeusz z przypowieści jest rzeczywiście wyjątkowo dokładny i skrupulatny. Tobiasz tak sumienny w płaceniu dziesięcin (Tob 1, 6 nn.), rozumiał ten obowiązek ściśle według prawa, które odnosiło się tylko do pierwocin z ziemi i zwierząt (Powt Pr 14, 25. 28). Faryzeusz, jak to sam z naciskiem podkreśla, płacił dziesięciny ze wszystkiego, co nabywał (w. 12).

„*Hestôs*“ (w. 13), wyraz mniej dobitny, aniżeli „*stateis*“, oznacza sytuację oddaloną; celnik stał z dala od faryzeusza, a tym samym z dala od tego miejsca, na którym znajdujące się osoby mają przekonanie, że są blisko Pana. Miejscem, na którym stanął celnik, była zapewne końcowa część dziedzińca Izraelitów lub Niewiast, z dala od ołtarza i Świętego Świętych. Nieprawdopodobna jest opinia tych egzegetów, którzy sądzą, że celnik stanął w dziedzińcu pogan. Z jednej strony był on zapewne Żydem, a z drugiej strony żadne prawo nie wzbraniało celnikom dostępu do świątyni, jeśli nie byli poganami lub nieczystymi<sup>48)</sup>.

Postawa celnika jest bardziej pokorna, aniżeli postawa jaką zwykle przybierali modlący się. Modlono się bowiem wznosząc rękę ku niebu (3 Król 8, 22; 2 Ezd 8, 6; 2 Mach 3, 20), co suponuje także wzniesienie oczu. Celnik nie wznosi oczu ku niebu, dając w ten sposób wyraz swemu zawstydzeniu i swej skrusze. Dal-

<sup>47)</sup> Fonck, s. 499; Strack H. — Billerbeck P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, II, München 1924, s. 241 n.

<sup>48)</sup> Calmet, s. 607.

szym znakiem pokuty i skruchy celnika jest bicie się w piersi, któremu towarzyszy krótka, prosta, a tak wymowna modlitwa: Boże, bądź miłościw mnie grzesznemu. Bicie się w piersi, jako znak skruchy, występuje także u rzeszy, wracającej z Kalwarii do domu, po krzyżowej śmierci Chrystusa Pana (Łk 23, 48).

„Para“ w w. 14a oznacza porównanie, lecz jeśli ściśle będziemy trzymać się tekstu, dotyczy dwu osób, a nie dwu sprawiedliwości. Nie możemy twierdzić za Buzy<sup>49)</sup>, że faryzeusz miał swoją sprawiedliwość legalną, a celnik swoją, wewnętrzną sprawiedliwość. Faktycznie bowiem mowa tu tylko o jednej sprawiedliwości. Celnik przez swoją modlitwę stał się bardziej przyjemny Bogu, aniżeli faryzeusz. Wniosek z przypowieści nie jest ten, że faryzeusze nie powinni gardzić celnikami, gdyż nie wszyscy celnicy mieli taką pokorę, jak celnik ewangeliczny. Należałoby raczej twierdzić, że nie należy gardzić żadną w ogóle osobą. Wniosek taki jednak byłby zbyt szeroki<sup>50)</sup>.

Z przypowieści wypływa dla wszystkich następująca nauka: Bóg przekłada grzesznika skruszonego ponad tego, który spełniwszy wszystko co Prawo nakazuje, wyniośle sądzi, że posiada w swym ręku patent sprawiedliwości.

Zbawiciel, który często nakłania do pokory, kilkakrotnie wypowiedział zdanie wyrażone w wierszu 14b (Mt 23, 12; Łk 14, 11). Zdanie to w szczególny sposób zgadza się z egzegetowaną przypowieścią, gdyż celnik okazuje wszystkie znaki pokory, kontrastujące z pychą faryzeusza. Czas przyszły drugiego czasownika („*tapeinotézetai*, *hypsotézetai*“) może zawierać aluzję do momentu, w którym wszystkie rzeczy znajdują się na właściwym miejscu. Zwrot jednak w postaci przysłowia wskazuje raczej na wszystkie okoliczności, a nie tylko na jedną. Trzeba być raczej, jak mówi Lagrange, prorokiem, aniżeli krytykiem tekstu, by twierdzić, że redaktor Ewangelii marzył o paruzji Chrystusa Pana i o Sądzie ostatecznym oraz widział w celniku typ wybranych, w faryzeuszu zaś typ potępionych<sup>51)</sup>.

Jak z powyższego wynika, trzy przypowieści w Ewangelii

<sup>49)</sup> Revue Biblique 13 (1917), s. 412 n.

<sup>50)</sup> Lagrange, s. 478.

<sup>51)</sup> Lagrange, s. 478.

św. Łukasza mają swą charakterystyczną formę zewnętrzną i treść ideową. Pod względem formy biorą pod uwagę trzy ważne objawy życia społecznego ludzi, zwłaszcza Izraelitów: Przyjaźń (*philia*), urzędowe wykonywanie sprawiedliwości (*dike, dikaiosyne*) i współżycie dwu warstw socjalnych. Przyjaźń i wykonywanie sprawiedliwości były u Greków podstawowymi objawami w życiu państwowym; pozostały one takimi również u Izraelitów. Wzajemny zaś stosunek faryzeuszów i celników był typowym objawem społeczeństwa izraelskiego za czasów Chrystusa Pana. Zgodnie z naturą przypowieści Ewangelia św. Łukasza uwypukla te trzy objawy życia codziennego, by przy ich pomocy wskazać na głębsze prawdy religijno-moralne.

Ze strony treści przypowieści św. Łukasza wyrażają następujące trzy zasadnicze myśli: 1. Modlitwa jest potrzebną, nawet konieczną; 2. Modlitwa winna być wytrwałą; 3. Modlitwa winna być pokorną.

Pierwsza myśl wypływa ze wszystkich trzech przypowieści; druga z przypowieści o przyjacielu natarczywym oraz o sędzi i wdowie; trzecia wreszcie z przypowieści o faryzeuszu i celniku. Wszystkie te trzy wskazania podaje Ewangelista, zgodnie z istotą przypowieści, językiem plastycznym i barwnym, który działa na wyobraźnię, a poprzez wyobraźnię na umysł i wolę, udostępniając w ten sposób zrozumienie prawd Bożych wszystkim ludziom dobrej woli.

Kraków

Ks. LUDWIK STEFANIAK, C. M.

### „DLATEGO OPUŚCI MĘŻCZYZNA OJCA I MATKĘ I ZŁĄCZY SIĘ Z ŻONĄ“

(Gen. 2, 23—24)

Sobór Trydencki, uzasadniając nierozzerwalność związku małżeńskiego, sformułował swą naukę w tym względzie w następujących słowach: „Dozgonność i nierozzerwalność węzła małżeńskiego wyraził pod natchnieniem Ducha Bożego pierwszy rodzic ludzkości, gdy powiedział: „To teraz kość z kości moich i ciało z ciała mojego; przeto opuści mężczyzna ojca swego i matkę swą i przyłączy się do żony swojej i będą dwoje