

11c: człowiek nie może poznać dzieł Bożych *od początku do końca* — człowiek nie może poznać działań Bożego w sposób całkowity i pełny. Kohelet nie odrzuca więc i nie neguje możliwości częściowego sukcesu, jaki człowiek może odnieść w swej refleksji nad działaniem Bożym w życiu ludzkim. Chce tylko stwierdzić, że zdolność poznawcza człowieka jest ograniczona, fragmentaryczna.¹⁷

Krytyka mądrości przeprowadzona przez Koheleta odegrała pozytywną rolę w historii myśli biblijnej. Chroniła ona przed niebezpieczeństwem zdogmatyzowania wyobrażeń o regułach rządzących wewnątrznie światem, a równocześnie wyznaczyła granicę mądrości i wiedzy ludzkiej oraz uznała suwerenną wolność Boga. Równocześnie przez swoją krytykę Kohelet pokazał niewystarczalność i iluzoryczność starych koncepcji (8, 13b). Przez to zmusił najbardziej światłe umysły ludu Bożego do szukania nowych rozwiązań, obudził pragnienie i wewnętrzne zapotrzebowanie na odsłonięcie nowych prawd objawionych, szczególnie tajemnicy życia pozagrobowego i sankcji pośmiertnych.

Lublin

KS. MARIAN FILIPIAK

O. Augustyn Jankowski OSB

DONIOSŁOŚĆ ŁUKASZOWEJ ESCHATOLOGII INDYWIDUALNEJ

Eschatologia NT cieszy się w obecnym stuleciu niesłabnącym zainteresowaniem. Przy tym jednakże znacznym wahaniom podlegają zarówno główne akcenty w badaniach, jak i wysnuwane z badań wnioski. I tak już do przeszłości należy jednostronne kładzenie nacisku na eschatologię powszechną, skoncentrowaną dokoła prawdy o paruzji Chrystusa; podobnie przebrzmiały są radykalne wnioski w sprawie rzekomego katastrofizmu nauki eschatologicznej samego Jezusa czy też pokolenia apostołskiego. Dzisiaj — nie przecząc oczywistemu prymatowi prawd eschatologii powszechnej — oddaje się sprawiedliwość lekceważonej jeszcze pół wiekiem ewangelicznej eschatologii indywidualnej. Rozumiemy ją nie w ogólnym znaczeniu nauki o jednostkowej odpłacie po sądzie ostatecznym, lecz w ścisłym — prawd odnoszących się do śmierci jednostek i do ich losu bezpośrednio po śmierci¹.

Gdy chodzi o eschatologię indywidualną tak pojętą, św. Łukasz

¹⁷ Di Fonzo, *Ecclesiaste*, Roma 1967, 167.

¹ Por. S. Zedda, *L'eschatologia biblica*, Brescia 1972, I 413.

zajmuje wśród synoptyków miejsce wyjątkowe. On bowiem wykazuje dla niej szczególne zainteresowanie, którego jeszcze do niedawna nie uwydatniały komentarze lub studia nad Trzecią Ewangelią i Dziejami Apostolskimi. Dopiero ostatnie dziesiątki lat przyniosły pierwsze próby opracowania jego eschatologii tak powszechnej, jak indywidualnej². Daleko jednak jeszcze do całościowego ujęcia jej problematyki, a co za tym idzie, do przyznania jej właściwego miejsca w całokształcie teologii Łukaszej. Introdukcje o tym jeszcze milczą, co jednak nie wydaje się słuszne.

I. FAKT SZCZEGÓLNEJ POZYCJI ŁUKASZA W ESCHATOLOGII NT

Ktokolwiek się zabierze do opracowania systematycznego całej eschatologii indywidualnej NT, zauważy od razu konieczność operowania tekstami przede wszystkim Łukasowymi. Ten fakt nasuwa szereg dalszych pytań wartych odpowiedzi. Zajmiemy się kolejno faktem i próbą jego wytłumaczenia.

Teksty Łukasowe, dowodzące jego szczególnego zainteresowania losem pośmiertnym jednostki, dzielą się na następujące grupy o niejednakowej doniosłości. Układając je w miarę rosnącego znaczenia, do pierwszej grupy można by zaliczyć własne akcenty Łukasza w tekstach równoległych z Mt. Drugą — będą stanowiły teksty już własne, w których sens indywidualny wypowiedzi zdaje się być zamierzony przez Ewangelistę. Trzecia wreszcie — to pięć tekstów własnych, należących do Łukasowego *Sondergut*. Praktyczniej będzie zacząć od grupy trzeciej, gdyż te teksty niewątpliwie własne i zupełnie niedwuznaczne rzuca właściwe światło na mniej oczywistą treść grup poprzednich.

1. Własne teksty Łukasowe o treści niedwuznacznie indywidualnej

A. Przypowieść o głupim bogaczu (Łk 12, 16—20)³

Obecny stan badań nad źródłami własnych partii Łk jeszcze niewiele nam może powiedzieć o preewangelijnej fazie przekazu tej przypowieści czy — jak wolą niektórzy — przykładowego opowiadania

² Por. takie pozycje, jak: H. Conzelman, *Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1960²; H. J. Cadbury, *The Making of Luke — Acts*, London 1961; E. E. Ellis, *Present and Future Eschatology in Luke*, NTS 12 (1965—66) 27—41 i inni.

³ Oprócz komentarzy do Łk i klasycznych opracowań przypowieści por. G. Dautzenberg, *Sein Leben bewahren* (SANT XIV), München 1966, 84—87; G. Gaide, *Le Riche insensé* (Lc 12, 13—21), w: AssS² 49 (XVIII^e Dimanche ordinaire), Paris 1971, 82—89; J. Dupont, *Les Béatitudes*, Paris 1973², III 113—118.

(*Beispielzählung*)⁴. Zapewne należała ona do źródła Q, skoro ma paralełę w apokryficznej Ewangelii Tomasza (EvTh 63). Ta paralela jednak jest mniej dramatyczna: głos Boży wcale w niej nie występuje, a zachodzi jedynie kontrast między projektami na przyszłość a faktem nagłej śmierci bogacza. Skoro tak Łk jak autor EvTh znaleźli ją w dawniejszych źródłach, można stąd wnosić, po wygłoszeniu jej przez Jezusa otrzymała również miejsce w pierwotnym kerygmacie uczniów⁵. Jeśli zaś chodzi o treść, to tematyka i ton ogólny tej przypowieści leży niejako na przedłużeniu linii pouczeń dydaktycznych ST, które też mówią o zawodnych w chwili śmierci bogactwach i o głupocie tych, którzy na nich polegają (Ps 39, 7; 49, 18—21; Koh 2, 21; Syr 11, 18n; Jr 17, 11)⁶. Nawet znamienny zwrot „zażądania duszy” — oczywiście przez Boga — jest analogiczny do „wezwanego do spłacenia długu duszy” w Mdr 15, 8, gdzie występuje ten sam czasownik *apathēin* w NT wyłącznie Łukaszkowy.

W poszukiwaniu dla tej przypowieści odpowiedniego „Sitz im Leben” na pierwszym szczeblu, tj. dziejów Jezusa, podkreśla się pedagogię Jego, zmierzającą do wyrwania słuchaczy z duchowego letargu wobec grozy zbliżającej się katastrofy całego narodu⁷. Jednakże bardziej zgodne z bliższym kontekstem wydaje się pouczenie o tym, że w związku z rozpoczęciem ery mesjańskiej wieczność jest już bezpośrednio bliska⁸. Uwzględniając nadto redakcyjny wstęp Ewangelisty do tej przypowieści, mianowicie fakt sporu braci o majątek, wraz z następującą po prośbie jednego z nich sentencją Jezusa o wystrzeżeniu się chciwości (ww. 13—15), gdzie indziej wypadnie umieścić główny akcent pouczenia. Jest nim napiętnowanie głupoty owego bo-

⁴ Tak np. J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT III), Regensburg 1955³, 219. Natomiast J. D. Crossan, *Parable and Example in the Teaching of Jesus*, w NTS 18 (1971—72) 285—307 protestuje przeciw tej nomenklaturze, twierdząc, że w początkowym nauczaniu Jezusa była to typowa przypowieść, zmierzająca do uwydatnienia tego, że nadchodzące królestwo Boże wymaga podjęcia osobistej decyzji. Podobnie za charakterem prawdziwej przypowieści obstaruje J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Berlin 1966⁷, 165n.

⁵ Por. H. Schürmann, *Das Thomasevangelium und das lukanische Sondergut*, BZ 7 (1963) 236—260, przedrukowane w jego: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 228—247; pr. nadto tamże, 61.

⁶ Pozakanoniczną paralełę stanowi 1 Hen 97, 8nn, gdzie zachodzą trzy zbieżności leksykalne: *tā hypárchonta*, *tā agatha*, *thēsauridzein*. Por. S. Aalen, *St Luke's Gospel and the Last Chapters of 1 Enoch*, NTS 13 (1966—67) 1—13.

⁷ Tak J. Jeremias, *Die Gleichnisse...*, dz. cyt., 165n.

⁸ „So kann es jedem ergehen, weil jetzt die eschatologische Stunde ist”. R. Schnackenburg, *Gottesherrschaft und Reich*, Freiburg — Basel — Wien 1965⁴, 137. Bardziej zaś cieniuje ten moment C. Stuhlmüller, *The Gospel acc. to Luke*, (JBC II), 142: „the main thrust is not the sudden death but the continuing eschatological judgement of the Spirit's presence”.

gacza, który właśnie nie liczy się z bliską wiecznością⁹. Jesteśmy więc z pewnością w ramach tematu śmierci jednostki i następstw tego faktu dla wieczności¹⁰. Natomiast pozytywnym wskazaniem jest czuwanie nad tym, by w chwili śmierci być „bogatym przed Bogiem”, co implikuje fakt jednoczesnej oceny ze strony Boga po „zażądaniu duszy”, ile było warte zakończone życie, czyli jakiś sąd eschatologiczny.

B. Przypowieść o sługach czekających na pana (Łk 12, 35—38)

To napomnienie do czujności uchodzi dziś za jeszcze przedlukaszowy zestaw niejednej wypowiedzi z Jezusowego kerygmatu o królestwie Bożym z wyraźnym nawiązaniem do paruzji¹¹. Na nią bowiem wskazują rysy alegoryczne tej przypowieści, które wykraczają poza obraz możliwy na ziemi: dziwna nagroda pana, który wróciwszy wykonuje wobec sług swoich czynnych czynność aż służebną. Tym panem jest po prostu Chrystus. Nadto uderza w tej przypowieści brak jakiegokolwiek groźby, gdyż występuje w niej tylko makaryzm: *Błogosławieni owi śludzy...* Te rysy skłaniają do przyjęcia, że mamy tu przed sobą same słowa Pańskie bez akcentów ze strony pierwotnego Kościoła¹². Zastanawiający jest wreszcie zestaw znanych rysów eschatologii powszechnej z indywidualną. Do pierwszej należą: paruzja o czasie nie do przewidzenia (por. Mk 15, 32 par.) oraz typowo mesjańska uczta przyjaciół jako nagroda (por. Łk 22, 29n)¹³. Do drugiej zaś — jednostkowa odpłata wobec sług. A ta znów implikuje fakt uprzedniej oceny czujności wiernych sług ze strony Pana, a więc Chrystusa. Stąd poprawny wydaje się wniosek, że według tej przypowieści dzień i godzina paruzji już są jakoś antycypowane w chwili przyjścia Chrystusa do poszczególnych ludzi, w godzinę ich śmierci¹⁴. A umierają oni kolejno w długim ciągu wieków, jaki ma przed sobą Kościół na ziemi, zanim nastąpi paruzja. Łukasz więc wykorzystuje tu pewną różnicę perspektywy czasowej, zachodzącą między słowami Jezusa do współczesnych a sytuacją uczniów czytających już Ewangelię. Dla Jezusa bliskość ery eschatologicznej wiąże się raczej z pierwszym w czasie jej najbliższym faktem — z Jego własną śmiercią i zmartwychwstaniem, po którym nastąpi zapowiedziane przez proroków wylanie Ducha Świętego. Uczniowie zaś ten pierwszy fakt już mają za sobą¹⁵.

⁹ Por. J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*, dz. cyt., 219.

¹⁰ Por. F. Mussner, *Nauka Jezusa o życiu pozagrobowym według synoptyków*, Conc 6 (1970) z. 2, 223; J. Dupont, *Les Béatitudes*, dz. cyt., III, 117.

¹¹ Por. J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*, dz. cyt., 221—225; R. Schnackenburg, *Gottesherrschaft...*, dz. cyt., 54.

¹² Por. *tamże*, 170.

¹³ Por. J. Jeremias, *Die Gleichnisse...*, dz. cyt., 52.

¹⁴ Por. S. Zedda, *L'escatologia biblica*, dz. cyt., I 418³.

¹⁵ Por. C. Stuhlmüller, *The Gospel acc. to Luke*, dz. cyt., 2, 146.

Stąd dla każdego z osobna teraz najbliższym faktem staje się indywidualna paruzja Chrystusa w chwili ich śmierci. Zamiast więc typowego „bliskiego oczekiwania” (*Naheerwartung*)¹⁶ paruzji należy tu wyczytać apel do „stałego oczekiwania” (*Stetserwartung*)¹⁷, apel doniosły z punktu widzenia duszpasterskiego, a typowy dla „czasu Kościoła”.

C. Logion o warunku przyjęcia do „wiecznych przybytków” (Łk 16, 9)

Wciąż jeszcze kontrowersyjna jest sprawa przynależności tego logionu do bezpośrednio poprzedzającej go w dzisiejszym tekście przypowieści o niesprawiedliwym, ale roztroptym rządcy (16, 1—8). Nie wdając się tutaj w tę polemikę, wystarczy dla naszego celu stwierdzić, że przynajmniej w zamiarze redaktora-ewangelisty zachodzi powiązanie logiczne z przypowieścią, która posługuje się przykładem roztroptego operowania pieniądzem. Logion wraz z przypowieścią stanowi jakby praktyczną antytezę przypowieści o głupim bogaczu, który właśnie nie umiał tego dokonać. Na tego rodzaju intencję Łukaszkową wskazuje znamienna budowa wiersza 9-go wprost symetryczna do wiersza czwartego przypowieści¹⁸.

Pewną trudność sprawia krótkie zdanie czasowe *hotan eklipē* lekcja lepiej krytycznie uzasadniona niż dłuższa forma *eklipēte*. Kto jednak jest podmiotem owej „eklipisy”, kto się kończy? Kontekst dyktuje najprościej właśnie ową „mamotę”. Kiedy się ona kończy? Nie brakło odpowiedzi, że z końcem świata¹⁹. Raczej jednak należy przyjąć, że ze śmiercią jej posiadacza doczesnego. To wynika na podstawie analogii z głupim bogaczem (12, 20), dalej z równoległym z wiersza 4 — odjęciem zarządu oraz z zachętą do sprzedawania mienia, dawania jałmużny oraz sprawiania trzosów, które nie niszczejają, skarbu niewyczerpanego w niebie — co wszystko jest identyczne z królestwem dawanym przez Ojca małej trzódce (12, 32n). Liczba mnoga owych „przyjaciół” oraz „przyjmujących dó wiecznych przybytków” oznacza nie tyle obdarowanych na ziemi biedaków jako przyszłych orędowników, lecz jest raczej zastępczą formą opisową na oznaczenie

¹⁶ Pewne oddalenie paruzji, a tym samym złagodzenie nastroju *Naheerwartung* w dziełach Łukaszkowych podkreślają: H. J. Cadbury, G. Bornkamm, J. Schmid, W. G. Kümmel, A. Vögtle, B. Rigaux, J. Dupont.

¹⁷ Tak je określa H. Schürmann, *Ursprung und Gestalt*, Düsseldorf 1970, 288.

¹⁸ Por. J. Dupont, *Les Béatitudes*, dz. cyt., III 119.

¹⁹ Tak chce M. Krämer, *Ad parabolam de villico iniquo* (Lc 16, 8. 9), VD 38 (1960) 283. Argumentacja jego jednak nie jest przekonująca, gdyż przypisuje on słuchaczom Jezusa wyłącznie skrajny eschatologizm powołując się przy tym na 1 Tes 4, 7. Tymczasem wiadomo, że Żydzi ówczesni mieli także inne zapatrywania, jak o tym dalej będzie mowa.

samego Boga. Tak jest z liczbą mnogą zwrotów: *wsypią w zanadru wasze — odmierzą wam* (6, 38). Bóg zaś odplaca natychmiast po śmierci²⁰, jak było z głupim bogaczem, oczywiście w kierunku odłaty przeciwnej. „Wieczne przybytki” są niebem już w tej chwili dostępnym w kontraście do ziemi, gdyż judaizm odnosił to określenie do „raju”²¹, jako tymczasowego przed zmartwychwstaniem miejsca pobytu sprawiedliwych.

Stanowisko tych egzegetów, którzy tu podkreślają momenty eschatologii powszechnej, jest o tyle tylko słuszne, że pierwotny tenor przypowieści Jezusowej mógł być raczej właśnie taki. Kościół pierwotny dokonał przesunięcia akcentu jeszcze bardziej w stronę parenezy²², wreszcie redaktor-ewangelista w swojej konkluzji przypowieściowej wydobyl już wyraźnie na jak moment indywidualny, zgodny z innymi znanymi mu wypowiedziami Jezusa.

D. Przypowieść o bogaczu i Łazarzu (Łk 16, 19—31)

Przypowieść ta na etapie redakcji Łukaszej wygląda również na opowiadanie przykładowe (*Beispielerszählung*)²³. Niemniej szukając dla niej „Sitz im Leben” w kerygmacie Jezusowym, raczej należy ją uznać za prawdziwą przypowieść o zamianie sytuacji doczesnej na wieczną wobec bliskiego już odtąd królestwa Bożego²⁴. Dla jej szaty słownej, dla samego tematu zamiany sytuacji i dla wielu szczegółów opowiadania posiadamy szereg pouczających analogii literackich. Gdy mowa o szacie językowej, sygnalizuje się zbieżność trzech nieczęstych wyrażen z apokryficzną Księgą Henocha²⁵. O wiele więcej mówią treściowe analogie. Motyw centralny — diametralna zmiana sytuacji przy przejściu na tamten świat — zachodzi w egipskiej bajce o wyprawie Si-Ozyrysa wraz ze swym ojcem Setonem Chaemwese do królestwa zmarłych. Tę bajkę Żydzi aleksandryjscy przenieśli do Palestyny, gdzie otrzymała ona postać znanej z Talmudu opowieści o celniku Bar Ma'jan²⁶. Na obu tych etapach mowa jest o eschatologii jednostkowej.

²⁰ Por. J. Schmid, *Das Evangelium n. Lk*, dz. cyt., 260; S. Zedda, *L'escatologia biblica*, dz. cyt., I 420; J. Dupont, *Les Béatitudes*, dz. cyt., III 121.

²¹ TestAbr 20A przytacza J. Schmid, *tamże*, 260. Skrajne stanowisko, jakie zajął w tej sprawie W. Michelis, TWNT VII 379, który przymiotnik *aionios* zalicza do terminów eschatologii ścisłej, nie wydaje się słuszne. Przymiotnik ten bowiem w NT odnosi się do rzeczywistości transcendentnych, ale niekoniecznie u końca wieków. Por. J. Dupont, SYN CHRISTO. *L'union avec le Christ suivant saint Paul*, Louvain 1952, I. 149.

²² Por. J. Jeremias, *Die Gleichnisse...*, dz. cyt., 44.

²³ Tak J. Schmid, *Das Evangelium n. Lk*, dz. cyt., 264—268.

²⁴ Por. J. D. Crossan, *Parable and Example*, art. cyt., NTS 18 (1971—72) 297—299.

²⁵ Są to *en tē dzōē* (1 Hen 103, 57), *phlox* (103, 8), *ekleipe* (100, 5): S. Aalen, *St Luke Gospel...* art. cyt., NTS 13 (1966—67) 5—7.

²⁶ Podaje ją: jSanh 6, 23^c par., jHagh 2, 77^d. Por. J. Jeremias, *Die Gleichnisse...*, dz. cyt. 182—185.

W naszej przypowieści zmiana sytuacji zobrazowana jest przy użyciu pojęć późnego judaizmu. Dzielił on już szeol przynajmniej na dwa odrębne miejsca, przyjmując stan oczekiwania zmarłych na sąd ostateczny i zmartwychwstanie²⁷. Zgodnie z tą doktryną bogacz jako bezbożny człowiek bez reszty pogrążony za życia ziemskiego w używaniu doczesności, natychmiast po śmierci zostaje bezapelacyjnie potępiony. Nie jest to wyrok powszechnego sądu ostatecznego, gdyż bracia jego jeszcze żyją na ziemi w podobnej sytuacji jak on sam do niedawna. Podlega on karze eschatologicznej mąk w płomieniu, znanej z Mt 5, 22 pod nazwą „piekła ognistego”, tu jednak wyraźnie połączoną ze stanem pośrednim szeolu, jak wskazuje termin *en tō hadē(i)*. Odwrotnie ubogi Łazarz otrzymuje od razu miejsce na uczcie sprawiedliwych, na zaszczytnym miejscu obok patriarchy Abrahama. W całej przypowieści uderzający jest brak jakiegokolwiek rysu specyficznie chrześcijańskiego do tego stopnia, że na główne pouczenie przypowieściowe o zagrożeniu miłośników samej doczesności mógłby się zgodzić łatwo każdy Żyd²⁸.

Co zatem pozostaje tu jako treść ważna dla eschatologii NT? Zaczynijmy od eliminacji szczegółów obrazu. Skoro w przypowieści przedmiotem pouczenia jest tylko *tertium comparationis*, zatem obce jest zamiarom Jezusa wygłaszającego tę przypowieść, odsłanianie tajników życia pozagrobowego²⁹. Stąd ani „łona Abrahama” ani „zionącej przepaści ogromnej” nie ma potrzeby brać dosłownie. Tym niemniej treścią teologiczną pouczenia jest tu typowa prawda eschatologii indywidualnej, że natychmiast po śmierci dokonuje się definitywna, sprawiedliwa ocena Boga, a po niej nagroda lub kara.

E. Obietnica dana na krzyżu dobremu łotrowi (Łk 23, 43)³⁰.

Stanowi ona swoisty retusz redakcyjny Łukasza dokonany na sumarycznych opisach pozostałych synoptyków (Mk 15, 32; Mt 27, 44), którzy podają ogólnie urągania obu łotrów. Retusz zdradza rękę Ewangelisty trafnie nazwanego *scriba mansuetudinis Christi*: raz jeszcze tuż przed śmiercią Jezus ukazuje się jako zbawca pokutujących grzeszników.

Poszukując treści teologicznej tej obietnicy, należy odpowiedzieć na dwa pytania: co Jezus obiecał łotrowi tak, by odpowiedź Jego była zrozumiała — to płaszczyzna historii Jezusa, oraz co można powiedzieć na płaszczyźnie redakcji o udziale Łukasza.

²⁷ Por. 4 Ezd 7, 85. 93; Midr Koh 1, 15.

²⁸ Por. J. Schmidt, *Das Evang. n. Lk, dz. cyt.*, 267n.

²⁹ Por. *tamże*, 265.

³⁰ Oprócz komentarzy por. L. Leloir, *Hodie mecum eris in Paradiso*, VD 28 (1950) 372—380; P. Grelot, „*Aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis*” (Luc 23, 43), RB 74 (1967) 194—214, powtórzone w jego monografii: *De la mort à la vie éternelle* (LD 67), Paris 1971, 201—222; J. Dupont, *Les Béatitudes, dz. cyt.*, III 133—136.

Zdumiewająca swą wiarą prośba dobrego łotra odnosi się — w myśl poglądów apokaliptyki późnego judaizmu³¹ — do chwili, gdy Mesjasz jako wykonawca sądu Jahwe rozpocznie królowanie z wybranymi, wskrzeszonymi z martwych. Podobne poglądy podzielali także apostołowie, skoro jeszcze w dniu wniebowstąpienia pytali Chrystusa, czy w tym czasie przywróci królestwo Izraela (Dz 1, 6). Dobry łotr liczy więc na spełnienie swej prośby dopiero w erze eschatologicznej w sensie ścisłym. Tymczasem tej jego perspektywie przeczy odpowiedź Jezusa, który wprowadza do niej poprawkę, kładąc nacisk na słowo „dziś”³². Jest to bowiem „dziś” ich wspólnej śmierci, a więc zakończenia życia ziemskiego obydwóch, „dziś” niosące zbawienie już teraz³³. Natomiast ani w słowach obietnicy ani w całej teologii Łukasza nic nie wskazuje na to, by to „dziś” należało przesunąć w stronę czasu począwszy od zmartwychwstania Chrystusa³⁴. Jezus koryguje łotrowi sam termin jego nadziei eschatologicznej.

Obietnica zbawienia wyrażona jest dwoma okolicznikami: „ze Mną” oraz „w raju”. Zaczniemy od drugiego, który nas znów przenosi w czas późnego judaizmu. Określał on terminem „raju” (*gan Eden*) miejsce pośmiertnego oczekiwania sprawiedliwych na zmartwychwstanie, analogiczne do poprzednio wspomnianego „łona Abrahama”³⁵. O takim też „raju” myślał zapewne św. Paweł, pisząc o swojej tajemniczej ekstazie (2 Kor 12, 4). Zatrzymując się więc na wynikach egzegezy poszukującej kontekstu pojęciowego dla obietnicy danej łotrowi, trzeba by postawić znak równości między „rajem” a owym judaistycznym „Zwischenzustand” sprawiedliwych, co też czyni część autorów. To zaś nie wydaje się słuszne o tyle, że żaden tekst Łukaszczy nie mówi o przewzorycznym stanie oczekiwania po śmierci na przyszły sąd ostateczny, często zresztą wspominany w Trzeciej Ewangelii. Nie widać tego, by

³¹ Tak 1 Hen 37—71; por. P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, Tübingen 1934², 211—226.

³² Niepodobieństwem jest, idąc śladem skrupułu teologicznego, utrwalonego w kodeksie syryjskim kuretoniańskim (*syr-cur*) i u niektórych Ojców Kościoła (por. E. Fascher, *Textgeschichte als hermeneutisches Problem*, Halle 1953, 57—60), łączyć w tym tekście wyraz *sēmeron* z poprzednim „powiadam ci”, jak to dziś robią niektóre sekty, usuwające ślady eschatologii indywidualnej. Takie bowiem zdanie zbyt jak na styl Łk niezgrabne, byłoby nadto — z uwagi na emfaticzny zwrot „powiadam ci” — w treści banalne, a co więcej niezgodne z ówczesnymi interpretacjami pojęcia „raju”.

³³ „In dem eschatologischen *sēmeron* kommt zugleich das *hic et nunc* des Anbruchs der Heilszeit zum Ausdruck”. J. Jeremias, w: TWNT V 768n.

³⁴ Tak chce E. Ellis, *Present et Future Eschatology*, art. cyt., w: NTS 12 (1965—66) 36n. Próbę tę odrzuca stanowczo J. Dupont, *Les Béatitudes*, dz. cyt., III, 135.

³⁵ Por. 4 Ezd 4, 7n; 1 Hen 70, 3n. 9. 12, nadto teksty, jakie przytacza Strack-Billerbeck, II, 264—269; IV, 2, 1118—1175.

Łukasz zaakceptował w całej rozciągłości tę syntezę, jaką wypracował późny judaizm w dążeniu do pogodzenia prawd o powszechności śmierci, zamykającej wszystkich w szeolu, i sądzie ostatecznym i zmartwychwstaniu sprawiedliwych³⁶.

Skoro więc nie wystarczy zatrzymać się na jedynie porównawczym wyjaśnieniu terminu „raju”, trzeba w pełni uwzględnić wyprzedzający go w tekście okolicznik „ze Mną”, który jeszcze więcej światła rzuci na pełny sens obietnicy. Już ST zna związek „bycia z Bogiem” i tajemnicy szczęścia sprawiedliwych nie tylko w tym życiu, ale i po śmierci. Można tu przytoczyć naukę psalmów: np. wiarę w „rozkosze na wieki po prawicy” Jahwe (Ps 16, 11), lub w to, że Jahwe wiernego przyjmie wreszcie do swojej chwały, skoro *nie cieszy go ziemia*, Jahwe stanie się jego *udziałem na wieki* (Ps 73, 23—26). Jezus, który niejednokrotnie w nauczaniu zapowiadał ponadczasową, eschatologiczną bliskość z uczniami czy zbawionymi (Łk 22, 15n. 28—30; Mt 25, 10; 28, 20; J 17, 24), to samo i tutaj zapowiada łotrówi na jego prośbę, przez to samo niejako podstawiając Siebie w miejsce Boga. Jest to zatem coś więcej niż obietnica Mesjasza-człowieka dana jednemu z Żydów, że dziś razem po śmierci znajdą się razem w stanie błęgiego oczekiwania na przyszedłą zmartwychwstanie. Taka ostrożna egzegeza byłaby może właściwa, gdybyśmy mieli tylko *ipsissima verba Jesu*, a nie uwzględniali wkładu ewangelisty-teologa³⁷ piszącego głównie dla Greków, i to o zbawieniu, o które się doprasza pokutujący grzesznik. To zbawienie, polegające na byciu z Chrystusem w boskiej Jego egzystencji i chwale, jest dla umierającego dostępne już dzisiaj. Zatem przyszłe w oczach łotra królestwo już stoi otworem, gdyż jest ono identyczne z „byciem z Chrystusem”³⁸.

Obietnica więc Jezusowa w redakcji Łukasza — to nie tylko dowód na to, że podzielał On niektóre poglądy judaizmu, to nie tylko dwójka odpowiedź, sformułowana jednocześnie w języku mitycznym i egzystencjalnym³⁹. Jest to bowiem doniosła prawda eschatologii indywidualnej, która niejako wieńczy wszystkie dotąd omówione, a to dzięki swemu sformułowaniu chrystocentrycznemu.

³⁶ Por. J. Dupont, *Les Béatitudes*, dz. cyt., III, 145, który słusznie odrzuca rozwiązanie, jakie dają: A. Aalen, P. Grelot i A. George. Nie brak zresztą autorów, którzy oceniają teksty rabinów o raju jako dotyczące eschatologicznego zjednoczenia z Bogiem. Por. J. Schmid, *Das Evang. n. Lk*, dz. cyt., 349; G. Schiwy, *Der Weg ins NT*, Würzburg 1965, II 385.

³⁷ Por. J. Dupont, *tamże*, III 134; O. Betz, *Die Eschatologie in der Galatensunterweisung*, Würzburg (1965), 173.

³⁸ „uita est enim esse cum Christo, quia ubi Christus ibi regnum.” *S. Ambrosii Opera*. IV. *Expositio Ev. sec. Lucam*, Pragae—Vindobonae—Lipsiae 1902, CSEL 32, 4, 500.

³⁹ Teza naczelną cyt. art. P. Grelot, „Aujourd'hui...”

2. Własne teksty Łukaszowe o przewadze pierwiastka indywidualnego⁴⁰.

Jeden i ten sam temat — chwila otrzymania czy też wejścia do królestwa Bożego eschatologicznego — występuje w dwu tekstach, z których jeden jest w Trzeciej Ewangelii, drugi — w Dziejach.

Własny Łukaszowy dodatek do wspólnego z Mt 6, 19—21 logionu o prawdziwych i nieutralnych skarbach w niebie mówi: *Nie bój się, mała trzódka, gdyż spodobało się Ojcu waszemu dać wam królestwo. Sprzedajcie wasze mienie i dajcie jałmużnę. Sprawcie sobie trzosi, które nie niszczej, skarb niewyczerpany w niebie* (Łk 12, 32n). Biorąc pod uwagę główne pouczenie omówionych poprzednio tekstów — przypowieści o głupim bogaczu i logionu o zapewnianiu sobie przy pomocy dobrego użycia pieniądza wstępu do wiecznych przybytków — za moment otrzymania królestwa uznać trzeba raczej chwilę śmierci niż sąd ostateczny.

Na zakończenie opisu I wyprawy misyjnej referuje Łukasz, że Paweł z Barnabą *wrócili... umacniając dusze uczniów, zachęcając do wytrwania w wierze, bo przez wiele ucisków trzeba nam wejść do królestwa Bożego* (Dz 14, 21n). Tutaj moment tego „wyjścia” wygląda na urzeczywistniony wraz z zakończeniem czasu „wielu ucisków”. A to dla jednostek następuje wraz ze śmiercią.

3. Łukaszowe uściślenia i akcenty w tekstach równoległych do Mt

A. „Teraz” w błogosławieństwach (Łk 6, 21, 25).

Łukaszowa redakcja błogosławieństw, odmienna od Mt, zawiera ich tylko cztery, lecz z dodaniem symetrycznego czterokrotnego „biada”. W tej zaś łącznej redakcji występuje nadto czterokrotnie okolicznik czasu „teraz”.

Współcześnie egzegeci różnie ceniują doniosłość teologiczną tego tylko Łukaszowego *nyn*. Jeśli się bowiem weźmie pod uwagę tylko *Sitz im Leben* Jezusa, sens owego „teraz” będzie bliski emfaticznemu „już teraz” w odniesieniu do rozpoczętej ery mesjańskiej⁴¹. Tymczasem u redaktora-ewangelisty można zauważyć pewne przesunięcie akcentu w stronę sensu „teraz jeszcze” w odniesieniu do „czasu Kościoła”, który przed definitywnym zbawieniem musi jeszcze podlegać próbom⁴². Stąd więc autorzy, którzy uwzględniają raczej sam kontekst historyczny mów Jezusa, widzą w tym *nyn* przeciwstawienie eonu obecnego temu światu, który nastąpi dopiero z sądem ostatecznym⁴³.

⁴⁰ Zestaw ich liczniejszy, choć nie we wszystkich punktach przekonujący podaje J. Dupont, *Les Béatitudes*, dz. cyt., III, 122—133.

⁴¹ Por. G. Stählin, TWNT IV 1107, 1109.

⁴² Por. J. Dupont, *Les Béatitudes*, dz. cyt., III 106.

⁴³ Tak np. K. H. Rengstorf, H. Schürmann, A. George.

Natomiast ci wszyscy, którzy doceniają wkład teologiczny Łukasza w eschatologię indywidualną, za linię demarkacyjną między owym „teraz” a czasem przyszłym obietnic i gróźb uważają właśnie chwilę śmierci jednostek⁴⁴. To drugie stanowisko wydaje się lepiej uzasadnione w świetle własnych tekstów Łk akcentujących natychmiastowe po śmierci szczęście lub potępienie.

B. Uściślenie przez okolicznik „po zabiciu” (Łk 12, 4n).

Podczas gdy u Mt 10, 28 czytamy: *Bójcie się raczej Tego, który duszę i ciało może zatracić w piekle*, Łukasz dodaje od siebie okolicznik czasu „po zabiciu” tak, jakgdyby chciał przestrzec przed zbytnim oddalaniem tej kary na czas po sądzie ostatecznym. Chodzi mu więc o chwilę śmierci⁴⁵, po której następuje zaraz potępienie, jak w przypowieści o bogaczu i Łazarzu.

C. Różny stopień odpowiedzialności i kary (Łk 12, 47n).

Po równoległej do Mt 25, 45—51 przypowieści o słudze wiernym i niewiernym czytamy u Łk jako uzupełniający dodatek zasadę znaną już rabinom: „Sługa, który zna wolę swego pana, a nic nie przygotował i nie uczynił zgodnie z jego wolą, otrzyma wielką chłostę. Ten, który nie zna jego woli i uczynił coś godnego kary, otrzyma małą chłostę”. Owa „mała chłosta” zdaje się wskazywać na możliwość takiej kary, która nie będzie wieczna⁴⁶. Idąc konsekwentnie po tej linii należy przyjąć odbywanie tej kary nie po sądzie ostatecznym, lecz po śmierci. Byłby to zatem tekst nasuwający myśl o karze określonej w teologii po wiekach jako czyścowej.

D. Dodatek „wszyscy bowiem dla Niego żyją” (Łk 20, 38).

Wszyscy trzej synoptycy podają polgmikę z saduceuszami w sprawie zmartwychwstania ciała, wszyscy też cytują wtedy Wj 3,6. Ale jeden tylko Łk po wspólnym u wszystkich trzech stwierdzeniu Jezusowym o *Bogu nie umarłych, lecz żywych* dodaje *wszyscy bowiem dla Niego żyją*. Użyty tu czas terażniejszy (*zōsin*) podkreśla aktualne życie owych trzech patriarchów w oczekiwaniu na przyszłe zmartwychwstanie, które na skutek tego dodatku zdaje się tracić nieco ze swej doniosłości⁴⁷.

⁴⁴ Tak np. E. Stauffer, R. Bultmann, E. Grässer, A. Hastings, S. Zedda, J. Dupont.

⁴⁵ Por. J. Bonsirven, *Le Règne de Dieu*, Paris 1957, 55n; G. Dautzenberg, *Sein Leben bewahren*, dz. cyt., 138n.

⁴⁶ Por. M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, Paris 1948³, 371.

⁴⁷ Por. J. Dupont, *Les Béatitudes*, dz. cyt., III 131n.

E. Kiedy nastąpi „ocalenie duszy” według Łk 21, 16—19?

Łukaszowa wersja mowy o zburzeniu Jerozolimy i końcu świata porównana z paralelami pozostałych synoptyków (Mk 13, 9—13; Mt 24, 9—14) wykazuje następujące własne akcenty: *Ale włos z głowy wam nie zginie. Przez swoją wytrwałość ocalicie wasze życie.* Śmiało, wręcz paradoksalne, zestawienie przez samego tylko Łk ewentualnej śmierci z zapewnieniem, że nawet włos z głowy nie zginie i że dusze będą ocalone, sugeruje fakt bezpośredniego następstwa owego ocalenia po męczeńskiej śmierci, a nie dopiero podczas paruzji⁴⁸.

Reasumując teraz wszystkie dane omówionych wyżej tekstów, łatwo można stwierdzić znaczniejsze u Łukasza niż u Mt i Mk rozwinięcie tematów eschatologii indywidualnej. Doktryna ta streszcza się do następujących tez:

1. Śmierć jednostki jest chwilą rozstrzygnięcia o jej wieczności szczęśliwej lub o odrzuceniu na wieki.
2. Jeszcze przed paruzją i zmartwychwstaniem ciała następuje nagroda lub kara.
3. Implikowany w tym rozstrzygnięciu losu człowieka po śmierci sąd Boży — choć nigdzie nie jest wspomniany wyraźnie — bierze pod uwagę czyny spełnione za życia.
4. Stopniowanie w karze zdaje się sugerować istnienie również kary nie rozciągającej się na całą wieczność.

II. PRZYCZYNY SZCZEGÓLNEJ POZYCJI ŁUKASZA W ESCHATOLOGII INDYWIDUALNEJ NT

Pełne rozwiązanie zagadnienia tych przyczyn wymagałoby cofnięcia się w czasie do pierwszego etapu pracy Ewangelisty, kiedy to badał przekazy *naocznych świadków i sług słowa* (Łk 1, 1). Niestety, dziś jeszcze zbyt mało wiemy o Łukaszowych źródłach ustnych czy pisanych owych sekcji całkowicie własnych, by można było pokusić się o zadawalającą odpowiedź na pytanie: czy i jakie źródła już same przez się mogły mu nasunąć takie preferowanie tematyki indywidualizującej prawdy eschatologii. Można chyba wysunąć hipotezę, że w kołach zbliżonych do dawnych uczniów, np. owych *siedemdziesięciu dwóch* (Łk 10, 1)⁴⁹, lub wśród krewnych Jezusa, na czele z Jakubem, którego list powszechny w paranezie wykazuje tyle cech wspólnych z judaizmem późnej epoki, były żywe zainteresowania dla sprawy losu pośmiertnego jednostek. Tym niemniej nawet w pełni udokumentowane takie twierdzenie jeszcze by nie rozwiązało całej kwestii: świadomy wybór Łu-

⁴⁸ Por. J. D. Kaestli, *L'eschatologie dans l'oeuvre de Luc*, Genève 1939, 48.

⁴⁹ Por. L. Cerfaux, *Gesù alle origini della tradizione*, Roma 1971, 271-285.

kasza — jawny na tle porównania z Mk i Mt — musiał tu grać rolę główną.

Etap więc redakcji Łukaszej pozostaje dla nas polem poszukiwania odpowiedzi na pytanie o przyczyny tej jego predylekcji. Pierwszą przyczyną jest to, że pisząc dla Greków, chce on, by Dobra Nowina została przez nich właściwie rozumiana⁵⁰. Z drugiej jednak strony widać, że jest on wierny zasadniczemu zrębowi eschatologii powszechnej, która w pierwotnym kerygmacie apostołskim musiała zajmować miejsce zasadnicze i centralne jako dopełnienie dzieła zbawczego Chrystusa. Niemniej sam Łukasz nie należąc do pokolenia pierwszego, już musiał liczyć się z nieprędkim terminem paruzji. Ta jego sytuacja zdaje się tłumaczyć oboczność w jego obu dziełach obydwu wątków: oczekiwania bliskiej paruzji i zarazem pewnego jej odwlekania się.

Poszukiwanie idące po linii pierwszej jego tendencji, tzn. pisania dla Greków, pozwala przypuszczać, że jako Grek antiocheński Łukasz miał typowo helleńskie zainteresowanie losem przede wszystkim jednostek. Znalazł on więc w dostępnych sobie źródłach taki pokład tradycji słów Jezusa, który mu ułatwił próbę nadania pewnego rodzaju autonomii dla prawd eschatologii indywidualnej, dotąd zbytnio wzorem żydowskim uzależnionej od powszechnej. Dostrzega on w Jezusowym „teraz” obok momentu realizacji — „już” — także drugi: „jeszcze teraz”, podyktowane przez doświadczenie pierwotnego Kościoła. A przenosząc to wszystko na płaszczyznę jednostki, czyni prawdę o zbawieniu bliższą indywidualistycznej koncepcji greckiej⁵¹.

Drugie pokolenie chrześcijańskie, żyjące pod znakiem napięcia eschatologicznego Dobrej Nowiny, było narażone w związku z tym na dwa niebezpieczeństwa. Groziło mu bądź literalne ujęcie paruzji na modłę apokaliptyki żydowskiej bądź osłabienie wiary i idące w ślad za nim rozluźnienie moralne jako fałszywy wniosek wysnuty z odwlekania się paruzji. Łukasz przeciwstawia się obydwu niebezpieczeństwom. Przeciwi katastrofizmowi apokaliptycznemu znajduje takie słowa Jezusowe, jak np.: *Królestwo Boże nie przyjdzie dostrzegalnie i nie powiedzą: Oto tu jest, albo: Tam. Oto bowiem królestwo Boże pośród was jest* (Łk 17, 20n) lub słowa pożegnalne przed wniebowstąpieniem *o czasie i chwili, które Ojciec ustalił swoją władzą* (Dz 1, 7). Natomiast przeciwko wszelkim tendencjom do rozluźnienia moralnego kierują się jego wyżej omówione mocne akcenty indywidualne, jak kara potępienia dosięgająca zaraz po śmierci tych, którzy nie liczą się z bliską wiecznością. Przy tym punkt widzenia duszpasterski bierze tu niejako górę nad dopracowaniem do końca myśli teologicznej⁵², w sensie syntezy obu eschatologii.

Mówiąc o tej niedopracowanej syntezie, jednocześnie dotykamy

⁵⁰ Por. J. Dupont, *Les Béatitudes*, dz. cyt., III 137—145.

⁵¹ Por. *tamże*, 145—147.

⁵² Por. S. G. Wilson, *Lukan Eschatology*, NTS 15 (1969—70) 344—347.

trzeciej przyczyn omawianego zjawiska. Taka oboczność dwu wątków eschatologicznych daje się zauważyć już u św. Pawła, który był przeciwieństwem *illuminator Lucae*. Jakkolwiek można stwierdzić u Pawła stopniowe jakby narastanie momentu indywidualnego w eschatologii⁵³ w miarę upływu czasu i zdobywania doświadczeń, to jednak oboczność obu wątków da się u niego wyśledzić od początku. Już w 1 Tes 4, 16n stwierdza on, że zmarli przed paruzją wierni nie są oddzieleni od Chrystusa⁵⁴. A jawną oboczność ich bez próby uzgodnienia mamy w jednym kontekście, w kontrowersyjnym wciągu urywku 2 Kor 5, 1—10. W nim to obok niewątpliwych akcentów indywidualnych, jak określenie życia doczesnego jako pielgrzymowania z *daleka od Pana* (w. 6), a śmierci wręcz pożądanej, by *opuścić nasze ciało i stanąć w obliczu Pana* (w. 8) występuje również prawda, że *wszyscy musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa* (w. 10), co zdaje się być rysem paruzji Chrystusa z scenariusza apokaliptycznego. Przedmiotem kontrowersji jest właśnie to, czy ów „trybunał Chrystusa” można odnieść do tego, co teologia z czasem nazwała sądem szczegółowym?⁵⁵

Moment sądu wart jest zastanowienia, gdyż tędy — być może — prowadzi droga do zrozumienia, dlaczego tak u Pawła jak u Łukasza zachodzi znamienna oboczność obu wątków bez podejmowania się wysiłku, by je zsyntetyzować. U obydwóch w tekstach dotyczących eschatologii indywidualnej implikuje się fakt rozstrzygającej oceny życia człowieka przez Boga czy Chrystusa wraz z wieczną odpłatą, a przeciwieństwo nigdy tam nie zachodzi termin „sąd” (*krisis, krima*) ani „sądzić” (*krinein*), które występują w wielu innych miejscach, gdzie mowa jest o sądzie ostatecznym, powszechnym (2 Tes 1, 5; 2 Tm 4, 1; Łk 10, 14; 11, 31n; Dz 24, 25). Tak samo jest u synoptyków i w innych pismach NT (np. Mt 10, 15; 11, 22. 24; 12, 41n; 2 P 2, 4. 9; 3, 7; 1 J 4, 17; Ap 14, 7). — z wyjątkiem może Hbr 9, 27). — Ta obecność pojęcia, a nieobecność terminu, nasuwa przypuszczenie, że autorzy NT zastrzegają biblijny, odziedziczony ze ST, termin „sądu” czy „sądzenia” dla oznaczenia ostatniej chwili dramatu dziejowego, dla zakończenia planu zbawienia. Natomiast nie sprawia im najmniejszej trudności rozszczepienie w czasie i sądu i zbawienia. Ostatecznej racji tego zjawiska należy szukać w tym, że „hermeneutycznym kluczem do eschatologii NT jest osoba Chrystusa, w której teraźniejszość i przyszłość obecne są jednocześnie”⁵⁶. Nadto przynależność wiernych do Chrystusa jest czymś tak

⁵³ „Entre la Ire aux Thessaloniens et l'Épître aux Philippiens l'aspiration à «être avec le Christ» reçoit donc approfondissement religieux considérable”. J. Dupont, SYN CHRISTO, dz. cyt., I 187.

⁵⁴ Por. W. G. Kümmel, *Die Theologie des NT nach seinen Hauptzeugen*, Göttingen 1969, 213.

⁵⁵ Tak twierdzi E.-B. Allo, *Saint Paul. Seconde Épître aux Corinthiens*. Paris 1937, 159. Innego zdania jest dziś większość komentatorów, do czego też przychyliła się K. Prüm m, *Diakonia Pneumatos*, Roma—Freiburg—Wien 1967, I 306.

⁵⁶ E. Grässer, *Die Naheerwartung Jesu* (SDB-61), Stuttgart 1973, 139.

mocnym, że śmierć cielesna nie może przerwać tego związku: *w życiu i śmierci należymy do Pana* (Rz 14, 8 por. 8, 38n). Stąd to sąd szczegółowy, nie nazwany tak nigdzie w NT, i paruzja z jej przyszłym sądem leżą niejako na jednej i tej samej linii: ta druga stanowi przedłużenie pierwszego. Stąd więc przyjdzie Syna Człowieczego, gdy chodzi o sąd, urzeczywistnia się dla każdego człowieka w bliskiej godzinie jego śmierci, podobnie jak podczas obłężenia w roku 70 ów sąd się zrealizował dla Jerozolimy i Żydów⁵⁷.

Akcenty więc eschatologiczne Łukasza, położone na losie jednostki, są przykładem cennej tendencji duszpaszterskiej Ewangelisty, jakimś trafnym odczytaniem „znaku czasu”. Stąd zasługują one w pełni, by je wymieniać w szczegółowych introdukcjach lub skrótach syntetycznych teologii Łukaszowej. Stanowią one bowiem cechę znamioną, odrębną od innych dotąd wymienianych, i autonomiczną, w tym sensie, że nie da się jej do innych sprowadzić. Łukasz-teolog jest więc wartym naśladowania⁵⁸ przykładem twórczej *cogitatio fidei*.

Kraków

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

O. Franciszek Gołębiowski OP

POWIĄZANIA LITERACKIE I ZNACZENIE TEOLOGICZNE TRZECH PERYKOP W EWANGELII JANOWEJ (3, 1—13; 4, 1—42; 4, 46—54)

I. KONTEKST I WZAJEMNE POWIĄZANIE OMAWIANYCH PERYKOP

Trzy perykopy: spotkanie i dialog Nikodema z Jezusem (3, 1—13), spotkanie Jezusa z Samarytanką (4, 1—42) i uzdrowienie syna urzędnika królewskiego z Kafarnaum (4, 46—54) mieszczą się w sekcji Ewangelii Jana, którą zwykło się określać mianem sekcji „znaków” (rozd. II—IV), jako wyróżniająca się swoją treścią od sekcji „dzieł” (rozd. V—XII).¹

Sekcja „znaków” określona jest na początku i na końcu wzmianką o Kanie Galilejskiej. Stwierdzenia Ewangelisty: *Taki to początek znaków (archên tōn sēmeiōn) uczynił Jezus w Kanie Galilejskiej, objawił*

⁵⁷ Por. D. Mollat, *Jugement*, DBS IV 1358n.

⁵⁸ Por. J. Dupont, *Les Béatitudes*, dz. cyt., III 147.

¹ Zob. H. VandenBussche *La structure de Jean I—XII*, w: *L'Evangile de Jean* (Recherches Bibliques, III), Bruges 1959, s. 63, 108; I. de la Potterie, *Structura primae partis Evangelii Johannis* (capita III et IV), VD 47 (1969) 130—140.