

MOC JEZUSOWEGO SŁOWA W DZIELE ŁUKASZOWYM

Krzysztof Mielcarek

Paul Ricoeur wyraził wiele lat temu przekonanie, że cała teologia jest teologią słowa, ponieważ stanowi ona przedłużenie interpretacji ogłoszonego słowa Bożego¹. Nic więc dziwnego, że według opinii egzegetów św. Łukasz uczynił z teologii słowa rdzeń swego dwutomowego dzieła². Korzystając z dwóch greckich terminów, *rema* i *logos* starał się ukazać bogactwo teologiczne wczesnochrześcijańskiej tradycji, a jednocześnie uzupełnił ją o indywidualne i oryginalne wątki. Przedstawienie pełnego obrazu Łukaszowego spojrzenia na słowo wymagałoby przygotowania obszernej monografii³, niniejszy artykuł pomyślany został jako rodzaj teologicznego szkicu z uwzględnieniem kilku charakterystycznych tekstów z Łk–Dz.

¹ «Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole», w: *Exégèse et Herméneutique: Parole de Dieu*, red. X. Léon-Dufour, Paris: Editions du Seuil, 1971, s. [301-320]. s. 302

² D. Marguerat, *The First Christian Historian: Writing the „Acts of the Apostles”* [SNTSMS 121], Cambridge: University Press, 2002, s. 31n.

³ Szersze spojrzenie na temat Łukaszowego rozumienia teologii słowa znaleźć można w artykule A. Debrunnera i R. Kittela: «*lego, logos, ktl.*» TDNT IV, s. 68-143. Zob. też. K. Mielcarek, *Jezus – Ewangelizator ubogich. Studium z teologii św. Łukasza*, Lublin: AND, 1994, s. 117-146; M. Kiedzik, *Słowo Boże (Łk 8, 4-21). Studium z teologii św. Łukasza* [RiSB 3], Lublin: Vocatio, 1998, s. 157-180.

Trzeci ewangelista zna i stosuje termin *logos* w jego szerokiej gamie znaczeń. Dlatego *logos* może dla niego oznaczać *mowę* (Dz 2,41; 20,7) lub *opowiadanie* (Dz 11,22) czy *pogłoskę* (Łk 5,15; 7,17). Łukasz używa tego terminu także w znaczeniu przyczynowym (Dz 18,14) lub mając na myśli dyskutowany temat (Dz 8,21), a nawet w odniesieniu do jakiego konkretnego przedmiotu (na podobieństwo hebr. *dabar*). Jeszcze ważniejszym wymiarem zastosowania terminów *logos* i *rema* jest sfera wypowiedzi Jezusa. Odpowiednie formuły wprowadzają słowa Chrystusa (Łk 7,1), bądź też określają całość Jego mowy w liczbie pojedynczej (*logos* = nauczanie Łk 10,39). Słowo Mistrza z Nazaretu jest często dookreślane przez dodatkowy rzeczownik dla podkreślenia jego wyjątkowego charakteru. Jest ono *słowem z mocą* (*eksousia* – Łk 4,32), *słowem łaski* (*charis* – Łk 4,22), a postawa człowieka wobec słowa będzie miała decydujący wpływ na jego ostateczny los (Łk, por. Mk. 8,38).

Słowo Jezusa na wzór słowa Jahwe ma moc sprawczą i jest słowem Proroka *par excellence*, na którym spełniają się obietnice dawnych proroków (Łk 4,21). Jest w stanie przemienić rzeczywistość (Łk 7,7), pobudza do działania ludzi (Łk 5,5)⁴, naturę (Łk 8,24) i świat duchowy (Łk 4,35n), przeciwstawia się chorobom (Łk 4,39⁵) i włada śmiercią (Łk 7,14n). Stanowiąc element zbawczej rzeczywistości, która coraz dynamiczniej przenika świat, słowo to nawet po widzialnym odejściu Zbawiciela z tego świata nie traci swojej aktualności. Przeciwnie, zdaje się nabierać niemal substancjalnego charakteru i ogłaszane jest jako orędzie zbawienia o Jezusie. Głoszeniem słowa kieruje

⁴ Więcej na temat perykopy Łk 5,1-5 zob. U. Busse, «Begegnung mit dem Wort nach Lk 5,1-11», w: *Luke and his readers. Festschrift A. Denaux* [BETL 182], red. R. Bieringer, G. Van Belle, J. Verheyden, Leuven: Peeters, 2005, s. 113-129.

⁵ Warto zwrócić uwagę, że trzeci ewangelista szczególnie podkreśla funkcję słowa przy uzdrowieniu teściowej św. Piotra. Pozostali synoptycy mówią podkreślają raczej gesty Jezusa (por. Mk 1,29; Mt 8,14).

Duch Święty (Dz 16,6), a właściwymi wykonawcami misji są apostołowie, którzy pełnią *posługę słowa* (*diakonia tou logou* – Dz 6,2; por. Łk 1,2). Trzeci ewangelista widzi ich działanie jako realizację misji samego Chrystusa (Dz 4,29.31; 11,19; 13,46; 14,25; 16,32; 13,5; 15,36; 17,13; 18,11). Co więcej słowo Jezusa od samego początku ma charakter eklezjotwórczy (Łk 8,21 por. Łk. 11,28).

Wśród wyrażen, które najlepiej odślaniają rozumienie słowa w Łk–Dz wymienić trzeba specyficznie Łukaszowe *słowa łaski* (*hoi logoi tes charitos*)⁶ niekiedy zamiennie określane jako *słowa mocy* lub *władzy* (*dunamei, eksousia* Łk 4,36). Trzeci ewangelista odwołuje się jednak także do określeń znanych z innych Ewangelii, takich jak *słowo Boże* (*logos tou theou* – Łk 5,1; 8,11.21; 11,28; Dz 2,22; 4,31; 6,2.7; 8,14.21; 11,1; 12,24; 13,5.7.26.46; 15,7; 17,13; 18,11; 20,24.32) i *słowo Pana* (*logos tou kuriou*), przy czym ostatnia fraza zgodnie z chrystologiczną regułą autora Łk–Dz pojawia się dopiero w *Dziejach Apostolskich* (8,25; 13,44.48n; 15,35n; 16,32; 19,10.20; 20,24.35)⁷. Niekiedy nawet w tekstach nie mających paraleli u innych synoptyków ewangelista odwołuje się do terminu *logos* bez żadnych dodatkowych określeń (Łk 1,2.4; 6,47; 7,7; 10,39 Marta i Maria; 21,33; 24,19; 24,44; Dz 2,22.41).

1. SŁOWA JEZUSA NOŚNIKIEM ŁASKI

Wyrażenie *słowa łaski* pojawia się po raz pierwszy w tekście pełniącym w dziele Łukasza funkcję programową (Łk 4,22)⁸. W. 22 jest komentarzem trzeciego ewan-

⁶ Autor oparł się przede wszystkim na analizie wersetu, dokonanej przez J.L. Nollanda, «Words of Grace (Luke 4,22)», Bb 65:1984, s. 44-60.

⁷ W dwóch przypadkach uroczystych deklaracji terminowi *logos* towarzyszy zaimek dzierżawczy w pierwszej osobie *słowa moje* (Łk 21,33; 24,44).

⁸ Zob. U. Busse, *Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4,16-30* [SBS 91], Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1978.

gelisty do *paraśy* odczytanej przez Jezusa w synagodze nazaretańskiej (4,18-19). Łukasz uzupełnia pełną zdziwienia reakcję słuchaczy zagadkową oceną słów wypowiedzianych przez Jezusa. Według autora trzeciej Ewangelii, słowa te są *tes charitos*. Tok narracji nie pozwala jednak na jednoznaczne rozstrzygnięcie, czy chodzi tu o opinię zgromadzonych w synagodze słuchaczy, czy też o pogląd samego ewangelisty. Niezależnie jednak od tego, kto we wspomnianym tekście jest podmiotem wyrażającym opinię, należy zapytać o naturę słów Jezusa, które zostały określone jako *hoi logoi tes charitos*. Co więcej, w jakim sensie są one *tes charitos*, skoro w niewielkim odstępnie czasowym (w. 22-28) budzą tak zdecydowany sprzeciw?

W. 22 jest kontynuacją wątku narracyjnego Łukasza, który jedynie na moment został przerwany deklaracją Jezusa (w. 21). Narracja, zgodnie ze zwyczajem trzeciego ewangelisty, prowadzona jest w trzeciej osobie. W. 22a zawiera typowo Łukaszową terminologię⁹. Wynika stąd, że autor Łk–Dz zawarł w nim osobiste zrozumienie wydarzeń w synagodze oraz integralnie z nimi związane widzenie słów Jezusa.

Uchwycenie Łukaszowej teologii słowa w perykopie nazaretańskiej nie jest sprawą łatwą, ponieważ samo tłumaczenie frazy *tois logois tes charitos* (w. 22b) nastrecza niemałe trudności. Dawniejsze tłumaczenia odwoływały się zwykle do piękna formy wypowiedzi Jezusa, tłumacząc wyrażenie greckie przez *słowa pełne wdzięku* (Vg, Wujek, BT³, BP) lub nawet *wdzięk słów* (BG)¹⁰. W pierwszym wypadku akcentowano zewnętrzny aspekt słów Pana, uznając jednak, że głównym przedmiotem podziwu ze strony słuchaczy pozostawały słowa. Inni, chcąc zapewne jeszcze bardziej podkreślić czysto powierzchowny charakter zdumienia nazaretan, uczynili z wdzięku główny podmiot całej frazy. Trudność takich interpretacji polega przede

⁹ Zob. K. Mielcarek, *Jezus – Ewangelizator ubogich*, s. 51n.

¹⁰ Najnowsze tłumaczenia idą w innym kierunku i oddają frazę grecką dosłownie przez *słowa łaski* (BB, BE, BT⁵; BPl).

wszystkim na tym, że Łukasz nigdzie indziej nie używał *charis* w sensie „wdzięk”¹¹ (por. Łk 1,30; 2,40.52; 5,39; 6,32.33.34; 7,47; 17,9; Dz 2,47; 3,14; 4,33; 6,8; 7,10.46; 11,23; 13,43; 14,3.26; 15,40; 18,27; 20,24.32; 24,27).

Inną próbą rozwiązania była oryginalna propozycja J. Jeremiasa¹², która nie doczekała się zwolenników wśród polskich tłumaczy, przynajmniej jeżeli chodzi o fragment Łk 4,22. Według niemieckiego egzegety, frazę *tois logos tes charitos* można zrozumieć, odczytując w sensie negatywnym dwa czasowniki dotyczące reakcji nazaretan na przesłanie Jezusa skierowane do uczestników liturgicznego zgromadzenia. Słuchacze, zdaniem Jeremiasa, nie są w stanie uznać przesłania o miłosierdziu Boga, które przynosi im Jezus, ponieważ zgodnie ze starotestamentalnym prorocstwem, winno być ono dopełnione przez Bożą pomstę dokonaną na niewiernych. W tym kontekście *emarturoun* należałoby przetłumaczyć: *świadczyli przeciwko niemu*, a *ethaumazon* oznaczałoby pełne zgorszenia zdumienie. Słabość takiej interpretacji została ujawniona już dawno¹³. Generalna tendencja trzeciej Ewangelii do użycia *charis* w sensie dynamicznym jest najlepszym argumentem przeciwko rozumieniu tego terminu jako *miłosierdzie*. Poza tym w wypadku zrozumienia, jakie zaproponował J. Jeremias, omawiana fraza powinna by brzmieć: *tois logos (peri) tes charitos słowa o łasce*¹⁴.

¹¹ Por. J. Kudasiewicz, «Słowo Jezusa pełne mocy», RBL 33:1980, s. 103, oraz J. L. Nolland, «Words of Grace», s. 45.

¹² *Jesu Verheibung für die Völker*, Stuttgart 1956, s. 44n. Za taką interpretacją opowiadają się także K.H. Rengstorf (*Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen 1958, s. 68) i W. Grundmann (*Das Evangelium nach Lukas* [ThHNT 3], Berlin 1961, s. 121).

¹³ Całość zagadnienia krytycznie opracował H. Anderson («Broadening Horizons. The Rejection at Nazareth Pericope of Luke 4,16-30 in the Light of Recent Critical Trends», *Interpr* 18:1964, s. 267-269) i D. Hill («The Rejection of Jesus at Nazareth, Luke IV, 16-30», *NovTest* 13:1971, s. 163-165).

¹⁴ Por. J.L. Nolland, «Words of Grace», s. 52, i tenże, «Impressed Unbelievers as Witnesses to Christ (Luke 4,22a)», *JBL* 98:1979, s. 220.

Obydwie przedstawione tu próby interpretacji wynikają z nieuzasadnionej harmonizacji wydarzeń. Istniejący w tekście i od dawna dostrzegany kontrast między reakcją słuchaczy w pierwszej (w. 16-22) i drugiej (w. 23-30) części perykopy nazaretańskiej usiłuje się złagodzić poprzez wyjaśnienie, że już w w. 22 można wyczuć pierwsze tony konfliktu, który w końcowej fazie narracji rozwinął się w pełne gniewu działanie. Zdaniem zwolenników takiej interpretacji, słowa Jezusa nie mogły być przez nazaretan przyjęte inaczej, jak tylko jako słowa piękne. Dzięki ograniczeniu sensu wyrażenia *tois logois tes charitos* do zewnętrznego piękna ich formy osiada się pozornie oczywistą logikę opowiadania. Gniew z w. 28 jest bowiem, zgodnie z tą interpretacją, poprzedzony nie tyle przez podziw nazaretan wobec słów Jezusa, ile przez zgorszenie, które w ramach ostrej polemiki doprowadza do próby samosądu.

Frazę *tois logois tes charitos* można jednak odczytać w sposób o wiele głębszy, a co ważniejsze, w sposób zgodny z intencją samego trzeciego ewangelisty. W tym celu pożyteczne będzie odwołanie się do paralelnych tekstów biblijnych.

Już starotestamentalne użycia *charis* w powiązaniu z *logos* dają obraz, który dla wyjaśnienia intencji Łukasza może mieć duże znaczenie (por. Ps 45,2; Syr 21,16). Z tekstów tych wynika, iż *charis* zawarta w tych słowach w jakiś bliżej nieokreślony sposób oddziałuje na słuchaczy. Użycie w takim właśnie sensie można spotkać często w samym dziele Łukasza (por. Łk 2,40; Dz 4,33; 6,8; 7,10). Redaktor trzeciej Ewangelii traktuje *logoi* jako moc, która działa na daną osobę z zewnątrz. W ten sposób pisze o łasce w odniesieniu do Apollosa: *Gdy przybył, pomagał bardzo za łaską Bożą tym, co uwierzyli* (Dz 18,27). Wydaje się, że intencją Łukasza w 18,27 było przedstawienie daru wiary, który stał się udziałem wielu Efezjan dzięki tajemniczemu oddziaływaniu łaski (*diantes charitos*). Występowanie w zdaniu czasownika *uwierzyć* (*pepisteukosin*) blisko *charis* umożliwia taką interpretację. Podobnie zredagowany jest fragment Dz 15,40:

Paweł dobrał sobie za towarzysza Sylasa i wyszedł polecony przez braci łasce Pana. Tekst nawiązuje do modlitewnego zwyczaju pierwotnej gminy chrześcijańskiej w Antiochii, gdzie mowa jest o łasce Pana wspierającej misję Pawła. Wzmianka ta pomaga czytelnikowi odgadnąć Łukaszowy sens *charis*¹⁵.

Rozumienie łaski w podwójnym dziele Łukasza w sensie zewnętrznego wpływu potwierdza także stosunek *charis* do *dynamis*. Kiedy w Dz 6,8 redaktor Łk–Dz przedstawia Szczepana jako męża pełnego łaski i mocy (*pleres charitos kai dynameos*), zaraz w tym samym zdaniu dodaje opis skutków tego obdarowania – Szczepan czynił cuda i znaki (*terata kai semeia*). Potraktowanie tej wypowiedzi autora Łk–Dz jako paralelizmu pozwala określić wzajemny stosunek między *charis* i *dynamis* w sposób analogiczny do relacji pomiędzy *terata* i *semeia* (por. Dz 4,33; 6,8; 7,10; Łk 2,40)¹⁶. A zatem *charis* dla trzeciego ewangelisty to nie wdzięk czy jakieś formalne piękno, ale przede wszystkim realny zewnętrzny wpływ¹⁷.

Samo ukazanie Łukaszowego rozumienia *charis* nie pozwala jednak na ostateczne wnioski. Równie istotne znaczenie wydaje się mieć wzajemna więź, jaka zachodzi między *charis* a *logos*, ponieważ ona dopiero ujawnia głębię teologii słowa zawartej w tym wyrażeniu. Frazę z Łk 4,22 można bowiem znaleźć również w drugim tomie dzieła Łukasza. W dwóch wypadkach jest to wyrażenie niemal identyczne z badanym fragmentem, w trzecim zaś chodzi o tekst, którym można się posłużyć ze względu na zbliżone znaczenie terminów *logos* i *euangelion*.

Dz 14,3 – Pozostali tam dość długi czas i nauczali odważnie, ufni w Pana, który potwierdzał słowo swej łaski

¹⁵ Por. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1965¹⁴, s. 555.

¹⁶ Por. J.L. Nolland, «Words of Grace», s. 55. H. Conzelmann («*charis*», TDNT IX, s. 392n.), dostrzega jednak tylko wspólny pneumatyczny charakter obydwu terminów, nie zaś ich treściowe podobieństwo.

¹⁷ J.L. Nolland, «Words of Grace», s. 57.

(*to logo tes charitos autou*) cudami i znakami, dokonywanymi przez ich ręce¹⁸.

Dz 20,24 – Ja zgoła nie cenię sobie życia, bylebym tylko dokończył biegu i posługiwania, które otrzymałem od Pana Jezusa: *bylebym* dał świadectwo o Ewangelii łaski Bożej (*to euangelion tes charitos tou theou*).

Dz 20,32 – A teraz polecam was Bogu i słowu Jego łaski (*to logo tes charitos autou*) własnemu zbudować i dać dziedzictwo ze wszystkimi świętymi.

W przypadku Dz 14,3 chodzi o sytuację, w której Paweł wraz z Barnabą głoszą Dobrą Nowinę w Ikonium. *Słowo łaski* w tym wypadku to słowo głoszone przez apostołów. Bóg interweniował na korzyść głoszcicieli, potwierdzając (*martyrounti*) słowo, ponieważ ono było Jego własnością (*autou*). Natomiast w rozdziale dwudziestym przy opisie pożegnania Pawła ze starszymi Kościoła efeskiego w Milecie Łukasz dwukrotnie używa *charis* – najpierw w w. 24, gdy Paweł wyraża pragnienie złożenia dobrego świadectwa o Ewangelii łaski Bożej (*to euangelion tes charitos tou theou*), a następnie przekazuje ich (*paratithemai*) pod opiekę samego Boga i *słowa Jego łaski* (*to logo tes charitos autou*). Ostatni fragment jest szczególnie interesujący ze względu na kontekst, w jakim występuje. Autor Dziejów Apostolskich wyjaśnił bowiem dalej, że owo słowo łaski zdolne jest zbudować (*dynameno oikodomesai*) i dać dziedzictwo (*dounai ten kleronomian*). Z kontekstu samego wersetu nie wynika jasno, czy Łukasz miał na myśli „zbudowanie” w sensie ogólnym, czy też rozumiał je bardziej konkretnie. Uważny czytelnik trzeciej Ewangelii mógł jednak przypomnieć sobie stosowny werset, który w pewien sposób rozjaśnia omawianą kwestię. Specyfiką spojrzenia Łukasza jest mocny akcent na konieczność słuchania

¹⁸ *Charis* w tym wersecie jest traktowana jako rodzaj daru. Nie można jej sprowadzić do postawy Boga, lub też do dokonywanego przez Niego aktu zbawczego. Przesłanie o Bożej łasce jest tym samym tej łaski propozycją. Nolland, «Words of Grace», s. 57-59.

z wiarą żywego słowa Jezusa¹⁹. W zakończeniu perykopy o siewcy (8,19-21; por. 11,27-28) wkłada on w usta Jezusa następujące zdanie: *Moją matką i moimi braćmi są ci, którzy słuchają słowa Bożego i wypełniają je* (Łk 8,21). Wyraża w ten sposób nakaz Pana, by słuchać i czynić słowo Boże. Pozostali synoptycy mówią natomiast o czynieniu woli Bożej (...*poiese to thelema tou theou* – por. Mk 3,35 i Mt 12,50). Ci, którzy słuchają słowa Bożego i wcielają je w życie, tworzą zatem z Jezusem prawdziwą rodzinę duchową, są Mu tak bliscy jak matka i bracia. Postawa słuchania słowa Jezusa, która odzwierciedla się w życiu słuchacza ma zatem moc uczynienia go krewnym Jezusa – Jego bratem i matką. Można więc powiedzieć, że słowo Boże ma moc eklezjotwórczą²⁰. Wprowadza w komunie z Jezusem i w ten sposób buduje (*oikodomeo* – por. Dz 20,32) wspólnotę Kościoła. Zdanie z w. 32 należy więc potraktować jako wskazujące na moc, która zawiera się w *logos tes charitos*²¹. *Słowo łaski* z przytoczonego tu wersetu to realny zewnętrzny wpływ, który jest czymś w rodzaju niemal substancjalnej mocy. Samą *charis* najczęściej uważa się za rzeczywistość, która znajduje się w lub *nad* osobą. Autor trzeciej Ewangelii wydaje się widzieć szerzej tę moc związaną z *charis*. Według niego, nie chodzi tu tylko o jej obecność w osobie, która głosi słowo Boże, ale także o jej bezpośrednie powiązanie z wypowiedzianymi słowami.

Wzajemne związki *logos* i *charis* nasuwają jednak pytanie, który z badanych terminów jest, według autora

¹⁹ Zob. M. Kiedzik, *Słowo Boże*, s. 163-168; J. Kudasiewicz, «Ewangelia według św. Łukasza», w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań: Pallotinum, 1996, s. 255n.

²⁰ J. Kudasiewicz, «Biblia – żywym słowem Boga», w: *Biblia – Sobór – życie. Sympozjum Synodalne w Akademii Teologii Katolickiej (17 marca 1992)*, red. M. Czajkowski, Warszawa 1994, s. 72.

²¹ Tak: J.L. Nolland, «Words of Grace», s. 58; przeciwnie F. Gryglewicz («Bóg i Jego plan zbawienia w ujęciu św. Łukasza», w: *Studia z teologii św. Łukasza*, Poznań 1973, s. 21), który w *tois logois tes charitos* dostrzegł jedynie „prawdy, które Bóg w swojej dobroci zechciał im (przełożonym gminy – przyp. aut.) objawić”.

Łk–Dz, nośnikiem tej tajemniczej mocy. J. Kodell²², badając wzajemne powiązania *logos* i *charis* u Łukasza dowiódł, iż teksty: Dz 6,7; 12,24 i 19,20 należałoby interpretować przede wszystkim w kontekście eklezjologicznym, czyli w odniesieniu do wspólnoty pierwotnego Kościoła²³. Spośród nich tylko Dz 19,20 wydaje się zawierać pojęcie mocy w kontekście frazy *logos tou kyriou*. Ponieważ jednak bezpośredni kontekst tego fragmentu ma charakter eklezjologiczny, związanie mocy z *charis* a nie z *logos* wydaje się być uprawnione. Niektórzy egzegeci pomniejszają zupełnie rolę *logos* uważając, że *charis* jako boska, majestatyczna moc stoi obok Boga, a *logos* tylko o tyle, o ile jest nośnikiem *charis* i ją wyraża²⁴. Tak dalekie oddzielenie mocy od słowa nie wydaje się jednak uzasadnione. Jest rzeczą oczywistą, że słowo Boże (*logos tou theou*) ma dla autora trzeciej Ewangelii wymiar szczególny. Jak żaden inny ewangelista, Łukasz poświęca mu wyjątkowo dużo uwagi (por. Łk 5,1; 8,11.21; 11,28; Dz 2,22; 4,31; 6,2.7; 8,14; 11,1; 12,24; 13,5.7.46; 17,13; 18,11; 20,24)²⁵. Jednocześnie u pozostałych ewangelistów

²² Por. J. Kodell, «'The Word of God Grew'. The Ecclesial Tendency of Logos in Acts 6,7; 12,24; 19,20», Bb 55:1977, s. 506.

²³ Por. J. Kodell, «'The Word of God Grew'», s. 510n., a także krótką prezentację jego badań w pracy autora (K. Mielcarek, *Jezus – Ewangelizator ubogich*). Argumentacja J. Kodella została uznana również przez G. Schneidera (*Die Apostelgeschichte. 1. Teil. Kommentar zu Kap. 1,1-8,40* [HThK 5], Freiburg-Basel-Wien 1980, s. 109; *Die Apostelgeschichte. 2. Teil. Kommentar zu Kap. 9,1-28,31*. [HThK], Freiburg-Basel-Wien 1982, s. 271, przyp. 40), a także przez J. Nollanda («Words of Grace», s. 58).

²⁴ Por. J. Moffatt, *Grace in the New Testament*, London 1931, s. 363.

²⁵ Ogólną perspektywę dotyczącą tego tematu zawiera artykuł H. Langkammera, «Ewangelia Łukasza. Ewangelia o Zbawicielu i o powszechnym zbawieniu», RTK 36,1:1989, s. 53-56; por. także C.P. Marz, *Das Wort Gottes bei Lukas* [ETS 2], Leipzig 1974. Dokładniejsze odczytanie tzw. przypowieści o siewcy nasuwa podobne wnioski. Według redaktora Łk–Dz, przed stawione w przypowieści ziarno jest tożsame ze słowem Bożym (8,11). Mimo że przy powieść ta znajduje się również u pozostałych ewangelistów (por. Mt 13,1-9; Mk 4,1-9),

istnieją jedynie pojedyncze wzmianki na ten temat (por. Mt 15,6; Mk 7,13).

Omówione powyżej wersety (Dz 14,3 i 20,24.32) posiadają właściwe sobie dopełnienie w *genetivie (autou)*, co sprawia, że brzmią one jednoznacznie i nie nastrożają większych trudności interpretacyjnych. Potwierdza to również zestawienie polskich tłumaczeń. W przypadku werse-
tów z *logos* (Dz 14,4; 20,32), niemal wszystkie polskie przekłady zawierają lekcję, która została oddana literalnie: „słowo łaski Jego” bądź „słowo Jego łaski”. Bardzo ciekawym wyjątkiem jest tłumaczenie S. Kowalskiego, który frazę *to logo tes charitos autou* zdecydował się przełożyć: „słowo pełne łaski”, ale tylko w drugim przypadku (Dz 20,32). Nie zmienia to jednak faktu, że przekład ten wciąż akcentuje obecność Bożej mocy w słowie głoszonym przez apostołów. Zróżnicowanie przekładów można zaobserwować w przypadku tekstu Dz 20,24. Większą twórczość tłumaczy można chyba w tym wypadku wiązać ze specyfiką terminu *euangelion*. Mimo że prawie wszyscy egzegeci zdecydowali się na dosłowny przekład: „ewangelia łaski Bożej”, to jednak w dwóch przypadkach tłumacze poszli za intuicją J. Jeremiasa z Łk 4,22 – „ewangelia o łasce Bożej”, a Biblia Poznańska stosuje do tej frazy *genetivus epexegeticus*, tłumacząc: „ewangelia, która jest darem Bożym”. K. Romaniuk zdecydował się na interpretację dopełniacza jako *genetivus obiectivus*: „Ewangelia, zwiastująca łaskę Bożą”, która jest tyleż oryginalna, co niezrozumiała – czyni bowiem podmiot głoszenia z samej Ewangelii. Jeszcze bardziej tajemnicze jest tłumaczenie R. Brandstaettera: „Dobra Nowina w Łasce Bożej” (?).

Pomijając nieliczne warianty tłumaczeń w przypadku fragmentu z *euangelion* (Dz 20,24), trzeba stwierdzić wspólną wszystkim tłumaczom tendencję w Dziejach Apo-

nie akcentują oni boskiego pochodzenia słowa. Jak to zostało powszechnie uznane, Łk 8,11 ma zatem charakter redakcyjny i wyraża teologię trzeciego ewangelisty, który utożsamiając ziarno ze słowem (*estin*), pragnął skupić uwagę czytelnika na mocy zawartej w słowie.

stolskich do zachowywania dosłownej frazy w przypadku dopełnienia *tes charitos*. Czy porównanie powyższych tekstów nie nasuwa konieczności ujednoczenia przekładu we wszystkich przypadkach znanych w Łk–Dz? To samo wyrażenie w Łk 4,22 nie posiada wprawdzie dodatkowego *genetivu* stojącego przy *charis*, ale czy nie jest to świadomy zabieg redakcyjny Łukasza? Może w przypadku perykopy nazaretańskiej brak dodatkowego dopełnienia miał zapewnić wyrażeniu interesującą dwuznaczność?²⁶

Łukasz jest przede wszystkim zainteresowany znaczeniem *charis* w sensie jakiejś konkretnej duchowej mocy, która zdolna jest oddziaływać na słuchaczy. Z drugiej strony taki sens badanego wyrażenia powoduje określone trudności w zrozumieniu toku narracji perykopy nazaretańskiej. Jak zatem pogodzić obydwie rzeczywistości? Wydaje się, że istotnym czynnikiem dla zrozumienia, czym ostatecznie są *hoi logoi tes charitos*, jest reakcja słuchaczy, widziana w perspektywie poszczególnych poziomów Łukaszej

²⁶ Zob. J.L. Nolland, «Words of Grace», s. 47; J. Fitzmyer (*The Gospel According to Luke (I-IX)* [AB 28a], New York 1984³, s. 534n.); podaje wprawdzie znaczenie *hoi logoi tes charitos*, odnosząc je do formy (wyrażają zniewalającą elokwencję), ale zauważa równocześnie głębszy ich sens (co do treści – słowa zawierające łaskę Boga). O zamierzonej dwuznaczności wyrażenia Łukasza wprost mówią: D. Hill, «The Rejection of Jesus», s. 167 i 171, oraz H. Flender, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas* [BET 41], München 1965, s. 156. *Logoi tes charitos* są, według nich, powierzchownie oceniane przez słuchaczy jako *wdzięczne słowa*, ale przesłanie o łasce jest głębsze i wzywa słuchaczy do decyzji wiary. Również R.C. Tannehill («The Mission of Jesus according to Luke IV, 16-30», w: *Jesus in Nazareth* [BZNW 40], Berlin 1972, s. 72) uważa, że *tois logois tes chartios* winny być interpretowane w świetle cytatu z Izajasza, ponieważ odnoszą się one nie do wrażeń, które wywołują, ale do ich treści. Por. także: H. Flender, *Heil und Geschichte*, s. 153; D. Hill, «The Rejection of Jesus», s. 168, oraz L. O'Reilly, «Word and Sign», s. 37. H. Klein w najnowszym komentarzu do trzeciej Ewangelii (*Das Lukasevangelium*, Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht 2006, s. 190; por. *Worte der Gnade*, s. 182) widzi w Łk 4,22 aluzję do Pwt 8,3, co jednoznacznie wskazuje na interpretację *charis* w znaczeniu *łaski*.

narracji²⁷. Nazaretanie w bezpośredniej konfrontacji z orędziem Jezusa wyrażają podziw i zdumienie (*thaumadzo*), równocześnie poświadczając (*martyreo* – sens pozytywny) to, co zostało przed chwilą przeczytane i wypowiedziane. Jednak zaledwie kilka wersetów dalej Łukasz informuje swoich czytelników, że finał spotkania Bożego posłańca ze swoimi ziomkami omal nie zakończył się tragicznie. Odpowiedź na postawiony problem musi zatem znajdować się w w. 22, ponieważ jest to punkt zwrotny narracji. Wydaje się, że redaktor trzeciej Ewangelii wskazuje właśnie na *hoi logoi tes charitos* jako na wyjaśnienie omawianej pozornej sprzeczności w reakcjach nazaretan. Słowa Jezusa są *tes charitos* (słowami łaski), a ich charakter stanowi rację, dla której zgromadzeni w synagodze mieszkańcy Nazaretu, słuchając słów Mistrza, nie mogli pozostać obojętni. Słowa wypowiedziane przez Jezusa poruszają ich, ponieważ *charis* zawarta w Jego słowach nadaje tym słowom wyraźnie boski charakter²⁸.

Taka interpretacja pierwotnego sensu wyrażenia nie przeszkadza wcale prezentowanej już wcześniej opinii o powierzchownym odbiorze słów Jezusa przez słuchaczy. Z jednej strony wyrażenie *hoi logoi tes charitos* informuje czytelnika o wyjątkowym charakterze słów Jezusa. Z drugiej zaś dwuznaczność frazy umieszczonej w w. 22 przez Łukasza pozwala się czytelnikowi zorientować, że nazaretanie nie przyjęli całego duchowego bogactwa tych słów, lecz stali się pełnymi zdziwienia gapiami, którzy w swojej ciasnocie potrafili zwrócić uwagę jedynie na piękno formy wypowiedzi Jezusa. W ten sposób słuchacze zatrzymują się na tym, co było jedynie zewnętrzną manifestacją Bożej rzeczywistości zawartej w Jego słowach.

Uznanie *charis* za rodzaj nadprzyrodzonego wpływu obecnego w słowach, który jest niemal substancjalną mocą, byłoby w przypadku Łukasza czymś bardzo praw-

²⁷ Zob. szerzej na ten temat: K. Mielcarek, *Jezus – Ewangelizator ubogich*, s. 153-158.

²⁸ Por. J.L. Nolland, «Words of Grace», s. 48.

dopodobnym. *Tes charitos* w Łk 4,22 daje się bowiem najłatwiej zinterpretować jako Łukaszkowe wyjaśnienie, które zostało skierowane do czytelnika. Stanowi ono zarazem element jego własnej teologii, która bardzo dobrze współgra z przeświadczeniem ewangelisty o niezwyklej wadze słowa Bożego. Łukasz nie skupia się na zewnętrznych racjach zmiany nastroju wśród słuchaczy w synagodze. Według niego, scena w Nazarecie podkreśla przede wszystkim moc słów Jezusa (por. Łk 4,31-37). Wynika z niej, że nawet wrogo nastawieni ludzie, którzy szukają śmierci Jezusa, nie mogą uchronić się przed podziwem wobec Niego. Efekt, jaki te słowa wywierają na słuchaczach, jest dla Łukasza potwierdzeniem mesjańskiej godności Jezusa i autentyczności Jego przesłania²⁹.

2. ZIARNO SŁOWA ŹRÓDŁEM UKRYTEJ MOCY JEZUSA DANYM KOŚCIOŁOWI

Drugim niezwykle istotnym tekstem odślanającym głębię tajemnicy słowa w dziele Łukaszkowym jest przypowieść o nasieniu (Łk 8,4-21). Tekst ten ma wprawdzie swoje paralele w pozostałych ewangeljach synoptycznych, ale redakcja trzeciego ewangelisty uczyniła z wczesnochrześcijańskiej tradycji element jego własnej teologii słowa³⁰. Cztery kolejne sceny: przypowieść o nasieniu (w. 4-8), wyjaśnienie przypowieści (w. 9-15), rozważania o świetle, rzeczach ukrytych i posiadaniu (w. 16-18) i wyjaśnienie końcowe (w. 19-21) stanowią integralną całość poświęconą tematyce słowa.

Natura słowa wyjaśniona została przez obraz przypowieści podobnie, jak to miało miejsce u innych synoptyków. Jednakże tylko trzeci ewangelista wkłada w w. 11 w usta Jezusa dobitne słowa: *ziarnem jest słowo Boże*. W świetle

²⁹ Por. J.L. Nolland, «Impressed Unbelievers», s. 229.

³⁰ Analizę wkładu redakcyjnego Łukasza w przypowieść o nasieniu przedstawił wyczerpująco M. Kiedzik, *Słowo Boże*, s. 97-109.

tej deklaracji treść przypowieści zyskuje szczególny dynamizm. Ziarno nie jest już tylko zwykłym nasieniem, które zмага się z przeciwnościami losu. Ono jest własnością siewcy (*autou* – w. 5), który rozsiewa je w określonym celu. W typowy dla siebie sposób Łukasz radykalizuje opis Markowej tradycji i zmienia ziemię skalistą (*petrodes* – Mk 4,5) w skałę (*petra* Łk 8,6). Uplastycznia także opis wzrostu ziarna wśród cierni podkreślając wspólny wzrost zboża i cierni (*symfyo* w. 7). W. 8 przynosi ważny termin związany z ziarnem-słowem, którym jest czasownik *czynić* (*poieo*). Słowo okazuje się skuteczne wszędzie tam, gdzie gleba ludzkiego serca jest odpowiednio przygotowana. Wówczas dopiero ziarno może wydać owoc.

W w. 10 Łukasz zaznacza, że *słowo* należy do *tajemnic królestwa Bożego*, które mogą poznać tylko nieliczni. Ofiarowane ludziom, nigdy nie jest dane raz na zawsze lecz wymaga stałej dyspozycji przyjęcia (*dechomai* – w. 13), w przeciwnym razie zostaje *wykradzione* (*aireo* – w. 12) z serca człowieka³¹. Natomiast przyjęte wydaje plon i, co ważne, akcent spoczywa tu w dalszym ciągu na słowie. Wytrwała gotowość serca (*hypomone*) okazuje się warunkiem owocowania, ale dynamizm potrzebny do wzrostu zawarty jest w słowie.

W. 21 zawiera jeszcze jeden specyficznie Łukaszowy wymiar słowa. Ma ono mianowicie moc eklezjotwórczą. Wysłuchane, przyjęte i zastosowane rodzi więzi, które są mocniejsze od naturalnych więzów krwi. To, co w tekstach Marka i Mateusza było zawarte pośrednio, trzeci ewangelista eksponuje, uwydatniając rolę słowa.

Najbliższy kontekst Łk 8,4-21 zawiera szereg odniesień do zbawczego charakteru słów Jezusa. W obecności wdowy z Naim Jezus wskrzesza mocą słowa jej syna (Łk 7,11-17). Przez słowo ucisza burzę na jeziorze (Łk 8,24-25), a także uzdrawia opętanego w kraju Gergezeńczyków (Łk 8,29.32)

³¹ Interpretacja ptaków wykradających ziarno w sensie przedstawicieli królestwa ciemności znana jest także z tekstów rabinicznych (Jub 11,11; ApAbr 13,3-7; 1 Hen 90,8-13).

i córkę Jaira (Łk 8,54). Słowa Jezusa zapoczątkowują zbawienie i są dla autora Łk-Dz nie tylko orędziem, ale i konkretną łaską przynoszącą zbawienie i życie³². Dlatego Łukasz z przekonaniem tytułuje Jezusa mianem *prorok potężny słowem* (Łk 24,19; por. Dz 7,22).

Trzeci ewangelista utożsamia słowo głoszone przez Jezusa z dobrą nowiną głoszoną przez apostołów. Określenie *słowo Boże* odnosi się bowiem również do misyjnej działalności apostołów (Dz 4,31; 17,13). Zmartwychwstały Pan sam wybrał świadków, którzy mają kontynuować³³ jego zbawczą misję, rozumiejąc, że głoszenie słowa jest ich najważniejszym zadaniem (Łk 1,2; Dz 1,17.25; 6,2-4). Ich przepowiadanie jest identyczne z orędziem o Jezusie Chrystusie (Dz 15,7)³⁴. Wszystko co dotyczy ich Mistrza, Jego słowa i czyny, będzie odtąd nazywane *słowem Bożym* (Dz 13,46), *słowem Pańskim* (Dz 13,48-49), albo po prostu *słowem* (Łk 1,2; Dz 14,25). Jego ogłaszanie jest jednocześnie proklamacją zbawienia (Dz 11,14; 16,17.30-31).

Głoszone słowo jest w rozumieniu Łukasza niemal autonomiczną rzeczywistością. Efektem posługi apostołów jest bowiem wzrost słowa rozumiany eklezjologicznie (Dz 6,7; 12,24; 19,20). Ta formuła po raz kolejny potwierdza, że podmiotem działania jest raczej samo słowo niż człowiek. Wspólnota uczniów Chrystusa rozrasta się nie dzięki działaniu ludzi, lecz za sprawą mocy samego Boga³⁵. To właśnie dlatego słowo apostołów jest zarazem słowem łaski i zbawienia³⁶.

Widzenie słowa w taki sposób jest możliwe dzięki ściślejszej więzi istniejącej między słowem a Duchem Świętym.

³² Zob. J. Kudasiewicz, *Ewangelie*, 269; K. Mielcarek, *Jezus – Ewangelizator*, 144.

³³ H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* [HTKNT 3.1], Freiburg: Herder, 1969, s. 267.

³⁴ Zob. G. Kittel, «*lego, logos, ktl.*», w: TDNT IV, s. 118-121.

³⁵ Zob. H. Muszyński, «Słowo Boga – słowem zbawienia. Zarys biblijnej teologii Bożego Słowa», ODC 28:1977, s. 119.

³⁶ Zob. G. Kittel, «*lego*», s. 119; por. H. Langkammer, *Ewangelia Łukasza*, s. 55.

Jest on darem Zmartwychwstałego dla wierzących (Dz 2,2-4.33), który został zapowiedziany jeszcze przed odejściem Chrystusa z tego świata (Łk 24,48-49; Dz 1,8). Dar Ducha został dany, by uczniowie mogli skutecznie głosić słowo budując wspólnotę zbawionych (Dz 2,1-41; 4,31; 5,32; 10,44-46)³⁷. W ten sposób z pozoru tylko ludzkie słowo staje się pełnym mocy *słowem Bożym*, co najlepiej unaoczniają fragmenty Dziejów Apostolskich, w których mówi się o wezwaniu Boga (Dz 17,30) lub głoszeniu światła przez Chrystusa (Dz 26,23) mimo, że widzialnym podmiotem ogłaszania Dobrej Nowiny są apostołowie (Dz 4,29; 8,25; 13,5.46; 14,25; 15,7; 17,13; 18,5.11). Duch Święty jest zatem dla Łukasza gwarantem więzi między Bogiem, Jego słowem i Jego ludem.

* * *

Autor Łk–Dz w sposób twórczy skorzystał zatem z istniejących wczesnochrześcijańskich tradycji. Obejmując swoją refleksją trynitarny charakter słowa, którego źródłem jest Bóg, pierwszym Głosicielem – Jezus Chrystus, a kontynuatorem Duch Święty kierujący apostołami, Łukasz stara się w bogaty sposób zobrazować funkcję i naturę *logosu*. W tym celu ucieka się do formuł nie spotykanych u żadnego innego ewangelisty, takich jak *słowa łaski*, czy słowo, które się rozrasta. Dzięki temu zaznacza zarówno zbawczy charakter słowa, jak i ciągłość misji jego głoszenia. Zaczęła się ona od Jezusa i kontynuowana jest przez Jego uczniów ku krańcom ziemi i czasów, ponieważ jej przedmiotem jest zawsze to samo słowo.

Summary

The article gives a short panorama and two major glimpses of the Lukan theology of the word. The first one

³⁷ Zob. H. Schlier, *Traits*, 18; H. Langkammer, *Ewangelia Łukasza*, s. 54.

touches upon the phrase *hoi logoi tes charitos* which belongs to the very vocabulary of the third evangelist (Lk 4,22; Ac 14,3; 20,24.32). According to Luke words of the Lord contain grace, that is a supernatural kind of impact, which is at work when the words are proclaimed. The parable of the seed (Lk 8,4-21) is another testimony of Lukan theology. The pericope is full of specifically Lukan words and phrases that present God's word as an almost autonomous reality that is able to bear fruit in the life of man. Through the activity of the Holy Spirit it also has a strong church-building power (Lk 8,21; cf. Dz 2,2–4.33.41n.).

Krzysztof Mielcarek

Al. Raławickie 14

20-950 Lublin

e-mail: krzysztof.mielcarek@kul.lublin.pl

KRZYSZTOF MIELCAREK, ur. 1963, studia na KUL i na Biblicum w Rzymie (1997-1999). Doktorat obroniony na KUL: *Jezus – Ewangelizator ubogich. Studium egzegetyczno-teologiczne*, Lublin 1994. Adiunkt przy Katedrze Teologii Biblijnej Nowego Testamentu w Instytucie Nauk Biblijnych KUL. Ostatnio opublikował rozprawę habilitacyjną pt.: *Jeruzalem, Jerozolima. Starotestamentowe i hellenistyczne korzenie Łukaszej idei świętego miasta w świetle onomastyki greckiej*, Lublin, Wyd. KUL, 2008.