

KS. JÓZEF KUDASIEWICZ

„CÓRKI JEROZOLIMSKIE, NIE PŁACZCIE NADE MNĄ...”  
(ŁK 23, 27-31)

Słowa Jezusa skierowane do córek jerozolimskich w czasie drogi krzyżowej występują wyłącznie u Łukasza (23, 27-31); umieścił on je na początku drogi krzyżowej (23, 26) w bardzo znamienym kontekście. Epizod ten i wbudowane weń logia poprzedza tekst o skazaniu Jezusa na śmierć (23, 24-25) i o Szymonie z Cyreny, na którego włożono krzyż (23, 26). Bezpośrednio po nim natomiast występuje wzmianka o dwóch złoczyńcach (23, 32) i opis ukrzyżowania (23, 33-34). W ten sposób fragment ten przedstawia bardzo ciekawy tryptyk: spotkanie z płaczącymi niewiastami jest jego centralną częścią, a Szymon z Cyreny (w. 26) i dwaj złoczyńcy (w. 33) stanowią boczne skrzydła. Są to świadkowie i pierwsi uczestnicy męki Jezusa: Szymon niesie krzyż za Jezusem (por. 23, 26; 9, 23; 14, 27), a niewiasty płaczą nad Nim<sup>1</sup>. Szczególne znaczenie teologiczne ma centralna część tryptyku Łukasza. Tekst ten bowiem nie jest zawieszony w próżni, lecz jest bardzo ściśle związany z ostatnimi godzinami życia Jezusa na ziemi, co nadaje mu szczególne znaczenie. Logia te mówią o winie i karze Jeruzalem oraz starotestamentalnego ludu wybranego, którego święte miasto jest symbolem.

1. TRADYCJA I REDAKCJA W Łk 23, 27-31

Aby poprzez dzisiejszą formę tekstu dotrzeć do pierwotnej tradycji przedlukaszowej, a nawet do samego Jezusa, i oddzielić od tych pierwotnych warstw wkład redakcyjny Łukasza, należy ciągle mieć przed oczami tekst:

<sup>27</sup> A szło za Nim mnóstwo ludu, także kobiet, które zawodziły i płakały nad Nim. <sup>28</sup> Lecz Jezus zwrócił się do nich i rzekł: „Córki jerozolimskie, nie płaczcie nade mną; płaczcie raczej nad sobą i nad waszymi dziećmi! <sup>29</sup> Oto bowiem przyjdą

---

1 Por. ks. J. Kudasiewicz. *Ewangelie synoptyczne*. W: *Wstęp do Nowego Testamentu*. Red. ks. F. Gryglewicz. Poznań 1969 s. 249.

dni, kiedy mówić będą: Szczęśliwe nieplodne łona, które nie rodziły i piersi, które nie karmiły".<sup>30</sup> Wtedy zaczną wołać do gór: Padnijcie na nas; a do pagórków: Przykryjcie nas!<sup>31</sup> Bo jeśli z zielonym drzewem to czynią, cóż się stanie z suchym?<sup>2</sup>

Chociaż fragment ten znajduje się tylko u Łukasza, to jednak nie jest on w całości jego tworem redakcyjnym. Niektóre bowiem z tych logiów mają charakter potocznych przysłów (np. w. 28 i 31), bardzo archaiczną formę oraz liczne nawiązania do obrazowej mowy Starego Testamentu. Pochodzą zapewne z bardzo starożytnej przedłukaszej tradycji. Potwierdzają to liczne arameizmy w stylu logiów oraz zgodność ich treści z bardzo starymi zwyczajami palestyńskimi i rzymskimi<sup>3</sup>.

Do ważniejszych arameizmów należą: użycie liczby mnogiej nieokreślonej (ἔρουσιν, ἄρξονται, ποιουσιν, γένηται) oraz czas terażniejszy (ἔρχονται) zamiast futurum proximum<sup>4</sup>. Koloryt archaiczny powiększają liczne nawiązania do Starego Testamentu (LXX): Θυγατέρες Ἰερουσαλήμ jest zwrotem starotestamentowym (Iz 3, 16; Pp 1, 5); hebraizmem jest również fraza καὶ ἐπ' ἐμέ (Rdz 45, 14. 15; Lb 11, 13 (szcz. kodeks A), Sdz 11, 37; Lm 1, 15); dochodzi jeszcze formalny cytat z Oz 10, 8 oraz wyraźne nawiązanie w treści i formie do Zach 12, 10-14 i Iz 54, 1-10. Koloryt semicki logiów jest więc oczywisty<sup>5</sup>.

Epizod tkwi również dobrze w ówczesnej tradycji palestyńskiej. Było bowiem powszechnym zwyczajem w starożytności — znanym również w Palestynie — że skazanych na krzyż prowadzono głównymi, najbardziej uczęszczanymi ulicami, aby ludzie mogli im się przyjrzeć i przejąc się strachem. „Quoties noxios crucifigimus, celebrerimae eliguntur viae, ubi plurimi intueri, plurimi commeveri hoc motu posint” (Quintillius. *Decl.* 247). Oplakiwanie prowadzonych na śmierć rozpowszechnione było w starożytności; niewiasty jerozolimskie z arystokracji starały się dla skazańców o odurzający napój śmierci. Rabi Chanina ben Teradjon prowadzony na stracenie, mówi do oplakującej go córki: „Jeżeli ty nade mną płaczesz i trapisz się, to lepiej jest, żeby mnie strawił (ziemski)

<sup>2</sup> Tłumaczenie *Biblii tysiąclecia*.

<sup>3</sup> Por. M. Dibelius. *Die Formgeschichte des Evangeliums*. 4. Aufl. Tübingen 1961 s. 203; W. Grundmann. *Das Evangelium nach Lukas*. 2. Aufl. Berlin 1954 s. 428. ThHKVT 3; W. Käser. *Exegetische und theologische Erwägungen zur Seligpreisung der Kinderlosen Lk 23, 29b*. ZNW 54:1963 s. 240.

<sup>4</sup> Por. M. Zerwick. *Graecitas biblica exemplis illustratur*. Ed. 4. Roma 1960 s. 1 n., 88 n.

<sup>5</sup> Por. Th. Zahn. *Das Evangelium des Lukas*. 2. Aufl. Leipzig 1916 s. 697. KNT III; J. M. Creed. *The Gospel according to St. Luke*. London 1957 s. 285; C. Stuhlmüller. *The Gospel according to Luke*. W: *The Jerome Biblical Commentary*. Ed. R. E. Brown, J. A. Fitzmeyer, R. E. Murphy. Prentice Hall 1968 s. 161; O. Rinaldi. *Beate le stesili*. BO 15 : 1973 s. 61-64.

ogień, który się roznieca, niż ogień (piekła), którego się nie roznieca”<sup>6</sup>. Widać więc, iż epizod ewangeliczny jest bardzo mocno osadzony w środowisku życiowym samego Jezusa i Jego czasów.

Dlatego też nawet bardzo liberalni egzegeci utrzymują, że trzeci ewangelista wykorzystał tu bardzo starożytne logia wywodzące się z pierwotnej tradycji chrześcijańskiej. Zdaniem Dibeliusa<sup>7</sup> w Łk 23, 27-31 „został z pewnością wykorzystany jakiś logion, przekazywany przez tradycję”. R. Bultmann zaś fragment ten uważa za apoftegmat biograficzny i przypisuje mu to samo źródło<sup>8</sup>. Za starożytnością, przynajmniej niektórych logiów zawartych w tej perykopie, opowiada się również Käser<sup>9</sup>.

Powstaje jednak dalsze pytanie: czy i które z tych logiów sięgają do samego Jezusa? Czy jest rzeczą możliwą wydzielić je z ram redakcyjnych Łukasza? Zdania egzegetów są w tym względzie bardzo rozbieżne. Bultmann utrzymuje, że apoftegmat ten jest przedłukaszowy i bardzo stary, ale nie sięga do samego Jezusa, został bowiem skomponowany przez starochrześcijańską apologetykę i jako prorocstwo włożony w usta Jezusa, dzwigającego krzyż<sup>10</sup>. Odpowiedź ta jest zbyt skrajna i nie do przyjęcia. Logion centralny bowiem (w. 28) ma tak znamienity koloryt palestyński, aramejski i archaiczny, że trudno jest uważać go za sztuczny twór pierwotnej wspólnoty; pochodzenie swoje zawdzięcza on historycznym okolicznościom życia samego Jezusa, który jako prorok, poprzez swój los przepowiada przyszły los Jeruzalem i ludu Starego Przymierza. Ujęcie takie potwierdza głębsza analiza całej perykopy (23, 27-31); dzieli się ona wyraźnie na dwie części: pierwszą stanowią ww. 27-28, drugą zaś ww. 29-31<sup>11</sup>. W części pierwszej logion 28b jest ściśle uwarunkowany sytuacją w. 27: do oplakujących Go niewiast Jezus zwraca się ze słowami „Córki jerozolimskie...”. Fragment ten stanowi więc organiczną

<sup>6</sup> Fragment ten podaje G. Dalman (*Jesus-Jeshua. Die drei Sprachen Jesu*. 2. Aufl. Leipzig 1932 s. 174, 193). Inne analogiczne przykłady zob. W: H. L. Strack, P. Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Bd. 2. München 1924 s. 263 n.; J. Jeremias. *Golgotha*. Leipzig 1926 s. 4 n. Natomiast paralele rzeczowe z literaturą grecko-rzymską podają: G. Bertram. *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult*. Göttingen 1922 s. 74. FRABT 15; E. Klostermann. *Das Lukas Evangelium*. 2. Aufl. Tübingen 1929 s. 227 n. HNT 5; G. Ricciotti. *Vita di Gesù Cristo*. Ed. 14. Torino 1941 s. 729.

<sup>7</sup> Jw. s. 201 n.

<sup>8</sup> *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. 4. Aufl. Göttingen 1956 s. 37. FRLANT 12.

<sup>9</sup> Jw. s. 241 n.

<sup>10</sup> Jw. s. 37 n.

<sup>11</sup> Podział ten przyjmują: Bultmann (jw. s. 37), F. Hauk (*Das Evangelium des Lukas*. Leipzig 1934 s. 282). ThHNT 3 i Käser (jw. s. 242).



całość i należy do źródła przedlukaszowego. Trzeci ewangelista przejmując go dokonał w nim pewnych własnych retuszy redakcyjnych. Wiersz 28 w formie i treści jest bardzo stary (2 Sm 1, 24; Iz 3, 16; Zach 9, 9; Przp 1, 5). Jezusa dzwigającego krzyż oplakiwały niewiasty jerozolimskie, jak to często czyniły w podobnych sytuacjach. Na ich wyrazy współczucia Jezus odpowiedział logionem o charakterze prorockim. Logion ten ma również cechy archaiczności. Nie zawiera on w sobie żadnego motywu, któryby uzasadniał tego rodzaju prorocstwo. Bezrefleksyjne przytaczanie wypowiedzi wskazuje na bardzo starożytny i popularny jej charakter. W takim stylu mówi prosty narrator, który przedstawia wydarzenia i powtarza słowa lub dłuższe wypowiedzi innych, najczęściej oddając je w obrazach oraz unikając ich interpretacji i motywacji. Natomiast wyjaśnienia motywujące i refleksyjne komentarze wydarzeń lub słów należą już do wyższego stopnia kompozycji literackiej<sup>12</sup>. A ponieważ nic z tego nie ma we fragmencie 23, 27-28, dlatego można powiedzieć, że należy on do pierwotnej tradycji przedlukaszowej, a nawet do środowiska samego Jezusa. Szata zewnętrzna jednak tego opisu nie jest pozbawiona wpływów redakcyjnych Łukasza.

Nie można natomiast tego powiedzieć o części drugiej epizodu (ww. 29-31). Już w. 29 ma inny charakter. Zawiera on refleksyjne wyjaśnienie i motyw tajemniczej przepowiedni Jezusa (w. 28b). Część ta nie łączy się też w sposób konieczny z ww. 27-28 i może być uważana za komentujący dodatek ewangelisty. I forma, i treść epizodu mają wyraźnie piętno dodatku interpretacyjnego. Wiersze te są późniejszą motywacją logionu Jezusa (w. 28b), na co wskazują wyraźnie spójniki przyczynowe  $\delta\tau\iota$  (ww. 29 i 31), które jakby w ramy obejmują cały fragment<sup>13</sup>. Pierwszy z nich wzmacniany jest jeszcze przez  $\text{i}\delta\omicron\upsilon$ . Dlatego należy stwierdzić, że  $\delta\tau\iota \text{i}\delta\omicron\upsilon \epsilon\rho\chi\omicron\upsilon\tau\alpha\iota \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\iota$  (w. 29a) jest elementem redakcyjnym wprowadzonym przez ewangelistę po to, by umotywować logion Jezusa (w. 28b), który sam w sobie pozbawiony jest tej motywacji. Zdanie motywujące ma jednak charakter bardzo ogólny, dlatego wymaga dalszych wyjaśnień (ww. 29b-31). W ich świetle zapowiadane dni (w. 29) będą dniami nieszczęścia, ucisku i strachu. Drugim argumentem potwierdzającym charakter redakcyjny ww. 29-31 jest ich wyraźne piętno Łukaszone: są one bardziej Łukaszone w stylu i treści niż ww. 27-28. W części pierwszej praca redakcyjna Łukasza ograniczyła się tylko do elementów stylistycznych. Wprowadzenie do w. 28 ma wyraźne

<sup>12</sup> Käser (jw. s. 241) stwierdza wprost: „Alles spricht daher dafür, dass sich die kleine Episode ursprünglich auf V. 27-28 beschränkte und mit V. 29 ein Neues anhebt”. Ks. F. Gryglewicz (*Ewangelia według świętego Łukasza*, Poznań 1974 s. 346) w oparciu o styl semicki wszystkie te logia uważa za autentyczne.

<sup>13</sup> Tamże s. 242.

cechy trzeciego ewangelisty;  $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$  jest rzeczownikiem Łukasowym, występuje 8 razy w ewangelii i 17 razy w Dziejach, u Marka tylko 2 razy, u pozostałych zaś ewangelistów nie występuje wcale. Trzeci ewangelista zwraca uwagę na życzliwość ludu wobec osoby Jezusa (6, 17), chętnie podkreśla również rolę i znaczenie kobiet (Łk 7, 36-50; 8, 2-3; 10, 38-42; 13, 10-18; 15, 8-10; 18, 1-8; 23, 27-31)<sup>14</sup>. W Łukasowym stylu, w czym wyraża się jego tzw. dwuczłonowość<sup>15</sup>, jest też zestawienie „zawodziły i płakały” (w. 27). W logionie natomiast, który Łukasz zaczerpnął z tradycji, nie widać żadnych charakterystycznych dla niego elementów. Wskazuje to wyraźnie na wielki pietyzm dla słów Pana przekazywanych przez tradycję.

W drugiej części wpływ redakcyjny Łukasza jest znaczniejszy. Włączył on do tekstu cytaty z Ozeasza, na co wskazuje forma introdukcyjna:  $\alpha\rho\chi\omicron\nu\alpha\iota$  λέγειν, która nie jest arameizmem, lecz ulubioną przez trzeciego ewangelistę formą stylistyczną<sup>16</sup>. Aż 27 razy w trzeciej ewangelii a 6 razy w Dziejach występuje  $\alpha\rho\chi\omicron\nu\alpha\iota$  z bezokolicznikiem. Z 27 przykładów ewangelicznych trzy są paralelne z Markiem (Łk 19, 45; 20, 9; 22, 23), dwa natomiast pochodzą najprawdopodobniej ze źródła Q. Pozostałe 22 przykłady znajdują się w materiale wyłącznie Łukasowym, można więc je uważać za specyfikę jego stylu. Właściwością trzeciego ewangelisty jest również używanie  $\alpha\rho\chi\omicron\nu\alpha\iota$  w podwójnym znaczeniu: w 12 miejscach oznacza po prostu „rozpoczynać”, natomiast w pozostałych ma sens zbliżony do słowa posiłkowego (np. 23, 30)<sup>17</sup>. Wprowadzony tą formułą cytaty z Oz 10, 8 ma formę kodeksu A; pozostałe kodeksy zgodnie z tekstem masoreckim mają inny porządek:  $\kappa\alpha\lambda\acute{\upsilon}\psi\alpha\tau\epsilon$  [...]  $\pi\acute{\epsilon}\sigma\alpha\tau\epsilon$ . Cytat ten jest kluczem do zrozumienia sensu teologicznego całego fragmentu (23, 27-31). Łukasz wreszcie adaptując logia do sceny ewangelicznej przechodzi z drugiej osoby ( $\kappa\lambda\alpha\iota\epsilon\tau\epsilon$  — w. 28) w trzecią ( $\epsilon\rho\theta\upsilon\sigma\iota\nu$  — w. 29 i  $\alpha\rho\chi\omicron\nu\alpha\iota$  — w. 30). Ostatni zaś logion (w. 31) włączył zapewne z innego kontekstu<sup>18</sup>. Z rozważań tych wynika jasno, że w Łk 23, 27-31 zawarte są elementy z tradycji przedłukasowej, sięgające nawet Jezusa, redakcja jednak całości w dzisiejszej formie jest dziełem trzeciego ewangelisty.

14 Por. A. Van h o y e. *De narrationibus Passionis Christi in evangeliiis synopticiis*. Roma 1970 s. 126; W. S c h e n k. *Der Passionsbericht nach Markus*. Berlin 1974 s. 89.

15 Por. K u d a s i e w i c z, jw. s. 265 n.

16 Por. T. H o l t z. *Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas*. Berlin 1968 s. 28. TUGL 104.

17 Por. J. W. H u n k i n. *Pleonastic  $\alpha\rho\chi\omicron\nu\alpha\iota$  in the New Testament*. JTS 25: 1924 s. 300-402; H o l t z, jw. s. 28 nn.

18 Na łączność logionu Łk 23, 29 z Iz 54, 1-10 zwrócił uwagę Käser (jw. s. 244-247), wyciągając z tego istotne wnioski dla interpretacji tekstu Łukasza.



## 2. SENS TEOLOGICZNY LOGIÓW

Jakie znaczenie mają te logia w ich redakcji Łukaszej?

Treść teologiczna pierwszego logionu Jezusa jest jasna. Oplakującym Jego los niewiastom jerozolimskim, które tu reprezentują wszystkich mieszkańców świętego miasta, zwraca Jezus uwagę, że to samo stanie się z nimi i ich synami. Dlatego ich własny los bardziej zasługuje na oplakiwanie niż Jego. Każąc im płakać nad sobą i ich dziećmi uświadamia im, że mają bardzo ważną przyczynę płaczu: za odrzucenie Jezusa czeka ich bowiem wielka kara.

Karę tę opisuje Łukasz obrazowo, nawiązując wprost (Oz 10, 8) lub pośrednio do Starego Testamentu (Iz 54, 1-10). Do poprawnego odczytania myśli teologicznej tych logiów konieczne jest ich rozważenie w świetle cytowanych miejsc Starego Testamentu. Makaryzm — „Szczęśliwe (μακάριοι) niepełne łona, które nie rodziły i piersi, które nie karmiły” (w. 29) — jest wyraźną aluzją do Iz 54, 1a: „Śpiewaj z radości niepełna (στεῖρα), któraś nie rodziła, wybuchnij weselem i wykrzykuj, któraś nie doznała bólów porodu”. Zbieżność jest uderzająca<sup>18</sup>. Aby jednak w pełni odczytać teologiczny sens logionu (w. 29), należy go rozważyć na tle Iz 54, 1-10. Deutero-Izajasz zwraca się tu do niepełnej (στεῖρα), która we fragmencie tym ma znaczenie metaforyczne, tj. oznacza lud wybrany — Izraela<sup>19</sup>. Temu mało znaczącemu, znajdującemu się jeszcze na wygnaniu ludowi Jahwe obiecuje zmiłowanie: licznych synów i krańce ziemi. Obietnica ta opiera się na miłości, wierności i przymierzu Jahwe (54, 5-10). Na tle tej perykopy zrozumiały staje się makaryzm. Logia Jezusa zapowiadają sąd nad nie pokutującą Jeruzalem, sąd za odrzucenie Mesjasza. Nawiązanie do Izajasza wskazuje jednak, że grożący sąd będzie również wypełnieniem zapowiedzi proroka (Iz 54, 1-10), tj. narodzeniem się nowego Izraela. Ponieważ „niepełna” u Deutero-Izajasza oznaczała lud wybrany, taki sam sens należy przypisać temu wyrażeniu u Łukasza. W ten sposób w Łk 23, 27-31 mamy przeciwstawienie między „córkami jerozolimskimi”, które oznaczają starego, cielesnego, grzesznego Izraela, a „niepełnymi”, symbolizującymi Izraela nowego, duchowego. Określenie nowego Ludu Bożego jako „niepełnej” oznacza w języku biblijnym to, że wszystko zawdzięcza on Bożej obietnicy, podobnie jak bezpłodne matki Izraela (Sara, Anna, Elżbieta) synów swych zawdzięczały tylko Bogu i łasce. Jeżeli στεῖρα użyte tu jest metaforycznie, na oznaczenie nowego Ludu Bożego, to znaczy, że

<sup>19</sup> Por. A. Penna. *Isaia*. Torino 1958 s. 538-543. Przeciw interpretacji Käsera występują H. Flender (*Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*. München 1968 s. 100) i Schenk (jw. s. 91).

w czasie męki Mesjasza dokonuje się sąd nad starym Izraelem. Zniszczenie Syjonu—miasta jest równocześnie obrazem końca Izraela jako ludu i wspólnoty Jahwe. Izrael, skazując na śmierć Mesjasza, zasłużył na surowy sąd i karę. To odrzucenie Izraela nie przekreśla jednak Bożych planów zbawienia. Bóg będzie je realizował poprzez nowego Izraela, przez matkę dzieci zrodzonych z obietnicy (Iz 54, 1-10). W ten sposób koniec cielesnego Izraela jest początkiem Izraela duchowego. Makaryzm Łukaszowy skomponowany w oparciu o Iz 54, 1-10 ma więc wyraźnie sens historiozbowczy. Trzeci ewangelista odnosi go do zburzenia Jeruzalem, które jest końcem starego Izraela a narodzinami Izraela według Ducha <sup>20</sup>.

Bezpośrednio z makaryzmem, przy pomocy krótkiej formuły wstępnej, łączy Łukasz cytaty z Ozeasza (10, 8). Cytat ten kontynuuje i rozwija myśl logionu samego Jezusa (w. 28) oraz wątek kary, zawarty wyraźnie w makaryzmie. Aby w pełni odczytać ideę teologiczną trzeciego ewangelisty, należy cytaty ten rozważyć także w całym kontekście. Najbliższym jest wypowiedź proroka o niewierności i grzechu Izraela, polegających na każeniu prawdziwego kultu Jahwe naleciałościami kananejskimi. Naród bowiem oddalił się od Jahwe stawiając bóstwom pogańskim sanktuaria i posągi, a serce rozdzielił między Jahwe a Baala. Postępowanie takie zasługuje na karę, którą będzie zniszczenie Samarii (10, 7). Spustoszenie nastąpi tak wielkie i straszne, iż mieszkańcy będą woleli raczej umrzeć, niż przeżywać sąd, wstyd i poniżenie (10, 8) <sup>21</sup>. Łukasz przytaczając to ostatnie zdanie dostrzega analogię między sytuacją Izraela z czasów Ozeasza a Chrystusa, między Samarią a Jeruzalem. Samaria odrzuciła Jahwe idąc za Baalem, teraz zaś Jeruzalem odrzuca wysłannika Jahwe — Mesjasza. Za grzech swój Samaria została ukarana zniszczeniem, śmiercią oraz niewolą mieszkańców, taki sam los czeka również Jeruzalem. Teraz wypełnia się znowu słowo proroka: decyzja Izraela za czasów Ozeasza była tylko preludium ostatniej decyzji Izraela wobec ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa, w którym propozycja ratunku i zbawienia ostatecznie przyszła do Izraela. I tym razem naród wybrany nie skorzystał z tej oferty <sup>22</sup>.

Takie rozumienie włączonego tu cytatu z Ozeasza potwierdza ostatni logion (w. 31): „Bo jeśli z zielonym drzewem to czynią, cóż się stanie z suchym?”. Logion ten ma charakter obiegowego przysłowia: „Uczeni powiedzieli: Jeśli ogień ogarnie świeżych (mokrych), to co mają robić susi?”. Rabini przysłowie to odnosili do zbliżającego się sądu i kary.

<sup>20</sup> Por. Käser, jw. s. 247.

<sup>21</sup> Por. ks. J. Drozd. *Księga Ozeasza. Wstęp — Przekład — Komentarz*. Poznań 1968 s. 95 n.; G. Rinaldi. *I profeti minori*. T. 2. Torino 1959 s. 99; H. W. Wolff. *Dodekapropheten. Hosea*. Neukirchen 1961 s. 229 nn. BWAT XIV, 3.

Trzeci ewangelista umieszczając ten logion po cytacie z Ozeasza chce jeszcze inaczej podkreślić nieuchronność zbliżającej się katastrofy Jeruzalem. Przyjęcie Mesjasza otwierało przed Jeruzalem perspektywy zbawienia, odrzucenie Go prowadzi do sądu ognia (Ps 50, 3 n.; Iz 66, 15; Ap 18, 8 n.), który wbrew prawom natury obejmuje najpierw drzewo świeże: Cóż dopiero stanie się z suchym drzewem — symbolizującym dzieci córek jerozolimskich — gdy obejmie je ogień? W tym pytaniu jest przestroga i wezwanie do nawrócenia; śmierć Jezusa jest dla Jeruzalem ostatnią szansą powrotu <sup>23</sup>.

Łukasz włączając przysłowie o suchym i świeżym drzewie w kontekst drogi krzyżowej, męki oraz winy i kary Jeruzalem miał jeszcze zamiar parenetyczny; chciał podkreślić niewinność Jezusa, który nie zasłużył na taką karę. Zielonego drzewa — oznaczającego tu Chrystusa — nie wrzuca się do ognia. Jezus więc nie zasługuje na karę. Do ognia wrzuca się drzewo suche — tj. winne odrzucenia Jezusa, czyli Jeruzalem, jej synów i córki <sup>24</sup>.

Podsumowując te rozważania należy stwierdzić, że: 1. W perykopie Łk 23, 27-31 ww. 27-28 należą do pierwotnej przedlukaszowej tradycji, logion zaś (w. 28), zawarty w tym fragmencie, jest autentycznym słowem Pana. Świadczy o tym jego aramejski i archaiczny charakter. 2. Wiersze 29-31 mają charakter redakcyjny, motywują logion Jezusa. Wyraża się w nich teologia Łukasza. 3. Teologia ta rozwija dwa tematy: winy i kary Jeruzalem-Izraela oraz wejścia na jego miejsce „niepłodnej”, która w świetle Iz 54, 1-10 oznacza nowego Izraela według Ducha. Dzięki temu fragment ten ma charakter historio-zbawczy.

„TÖCHTER JERUSALEMS WEINET NICHT ÜBER MICH...”

(Łk 23, 27-31)

Z u s a m m e n f a s s u n g

Dieser Artikel wird einem Thema von Schuld und Strafe des Jerusalem für Jesus Zurückdrängung gewidmet. Der Verfasser liest die Lukas Konzeption dieses Themas, die aus zwei Teilen besteht, im folgender Weise ab.

<sup>22</sup> Por. Wolff, jw. s. 230; E. Flessemann von Leer. *Die Interpretation der Passionsgeschichte vom Alten Testament aus*. W: *Zur Bedeutung des Todes Jesu*. Hrsg. F. Vierung. 2. Aufl. Gütersloh 1967 s. 91.

<sup>23</sup> Por. M. Bednarz. *Les éléments parénétiques de la description de la passion chez les synoptiques*. Roma 1973 s. 74 n.; K. H. Rengstorf. *Das Evangelium nach Lukas*. 8. Aufl. Berlin 1958 s. 269. NTD 3.

<sup>24</sup> Por. Vanhoye, jw. s. 127.



1. Im ersten Teil befaßt er sich mit Lukas Tradition und Redaktion dieses Fragments. Bei der Hilfe der Methode von Redaktionsgeschichte hat er nachgewiesen, daß zu der primären vor Lukas entstandenen Tradition Verse 27-28 gehören. Der in diesem Fragment enthaltene Logion betrifft selben Jesus im (Vers 28<sup>b</sup>). Lukas bewahrte ihn in der unveränderten Form aus der Ehrfurcht für die Worte des Herrn. Dagegen haben die Verse 29-31 einen Redaktionscharakter; sie drücken also in besonderer Weise die Lukastheologie aus.

2. Zweiter Teil wird hingegen der in diesen Fragment enthaltenen Lukastheologie bestimmt. Der dritte Evangelist spricht hier von der Schuld und Strafe des Jerusalems, das den alten Israel dem Leib nach repräsentiert und durch Zurückdrängung des Messias für die Vernichtung verdient. Er stellt den Jerusalems — Töchtern, die den alten Israel repräsentieren, „die Unfruchtbaren“ gegenüber, die im Lichte des Is. 54, 1-10 den neuen Israel dem Geist nach bezeichnen. Die Vernichtung und die Zurückdrängung des alten Israels streicht dank diesem Gottespläne der Erlösung nicht durch. Auf den Trümmern des Gottesvolkes des Alten Testaments wird die Kirche geboren, die geistigerweise neue Kinder Gottes gebärt. Die ganze Perikope hat bei Lukas geschichtlich — erlösende Bedeutung.