

# Franciszek Mickiewicz

---

## Namaszczenie Jezusa Duchem Świętym na proroka według Łk 3,21-22; 4, 18; Dz 10, 38

---

Collectanea Theologica 77/1, 69-88

---

2007

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

FRANCISZEK MICKIEWICZ, OŁTARZEW

**NAMASZCZENIE JEZUSA DUCHEM ŚWIĘTYM  
NA PROROKA WEDŁUG ŁK 3, 21-22; 4, 18; DZ 10, 38**

Pytanie: „Kim jest Jezus z Nazaretu?” pojawiało się na ustach wielu zarówno w czasie Jego publicznej działalności, jak też po Jego zmartwychwstaniu. To pytanie o Jego tożsamość oraz o źródło autorytetu i mocy zostało w kilku miejscach przytoczone przez ewangelistów jako echo zdumienia i lęku (Mk 1, 27; 4, 41; Łk 8, 25), a niekiedy nawet powątpiewania (Mt 13, 54-56; Mk 6, 2; J 8, 53) tych, którzy byli świadkami dokonywanych przez Niego wielkich znaków lub słuchaczami nowej nauki. W obliczu wszelkich dociekań Jezus zdawał się do końca zwlekać z podaniem odpowiedzi, sam siebie określał tajemniczym, apokaliptycznym tytułem Syna Człowieczego, a spotykając się z pytaniami o naturę swego posłannictwa (zadawanymi np. przez uczniów Jana Chrzciciela – Mt 11, 3; Łk 7, 19) lub z natarczywym żądaniem znaku z nieba, interpretującego Jego tożsamość i godność (Mt 16, 1; Łk 11, 16), polecał dokonać właściwej refleksji nad swymi czynami (Mt 11, 4-6; Łk 7, 21-23) lub czekać na znak zmartwychwstania (Mt 16, 4; Łk 11, 29), które wierzącym jednoznacznie ukazało Jego wielkość. Właśnie po dokonaniu się zmartwychwstania znowu powróciło nurtujące uczniów pytanie: „Kim jest Jezus?” Wtedy też stało się ono punktem wyjścia do teologicznych przemyśleń apostołów, którzy po zesłaniu Ducha Świętego zaczęli głosić naukę o Jezusie i musieli ukazać Jego rolę w historii Izraela i całej ludzkości. Na tak sformułowane pytanie nasuwała się odpowiedź zawierająca w sobie różne tytuły, które można było Mu przyznawać na podstawie coraz głębszej refleksji nad Jego życiem, czynami i słowami: On jest „Panem i Mesjaszem” (Dz 2, 36; 3, 18-21); „Świętym i Sprawiedliwym” (3, 14; 7, 52); „Dawcą życia” (3, 15); „Prorokiem” (3, 22); „Władcą i Zbawicielem” (5, 31; 13, 23), dzięki któremu wierzący w Niego otrzymują odpuszczenie grze-

chów (2, 38; 5, 31; 13, 38), a wreszcie samym „Synem Bożym” (Dz 9, 20; Rz 1, 4; 2 Kor 1, 19; Ga 2, 20).

Wśród wszystkich tych określeń w Nowym Testamencie najczęściej występuje tytuł „Chrystus” (*christos*, Mesjasz), który w Kościele pierwotnym został najściślej związany z imieniem Jezusa. We wszystkich tekstach nowotestamentowych pojawia się on aż 529 razy, odmieniany przez wszystkie przypadki liczby pojedynczej, a w kombinacji *Iesous Christos* lub *Christos Iesous*, niezależnie od tego, czy jest używany z rodzajnikiem, czy bez niego, stał się imieniem własnym<sup>1</sup>, określającym powierzone Mu przez Boga zadanie do spełnienia w czasie działalności publicznej. Traktując ten tytuł jako nieodłączny człon pełnego imienia Jezusa z Nazaretu, autorzy nowotestamentowi najczęściej posługują się nim bez dociekania, jakie jest jego źródło oraz co dokładnie w tym konkretnym przypadku on oznacza. Wśród ewangelistów jedynie św. Łukasz w swoim dwutomowym dziele zauważa, że określenie to jest ściśle związane z czasownikiem *chriô*, „namaścić”, i tylko on (3 razy) używa tego słowa w odniesieniu do Jezusa (Łk 4, 18; Dz 4, 27; 10, 38)<sup>2</sup>. Tym sposobem też usiłuje doprecyzować jego specyficzne znaczenie oraz wyjaśnia swoim greckim czytelnikom, którzy nie rozumieli żydowskiego tytułu „mesjasz”, jaki przybrał on sens w posłannictwie Jezusa z Nazaretu.

W niniejszym artykule pragnę poddać szczegółowej analizie wszystkie te trzy miejsca w dziełach św. Łukasza, by zobaczyć, w jaki sposób ewangelista rozumie tytuł „Chrystus”, a tym samym jak interpretuje naturę posłannictwa Jezusa z Nazaretu.

### Jezus, którego Bóg namaścił (Dz 4, 27)

Zdanie z Dz 2, 27 znajduje się w kontekście modlitwy pierwotnego Kościoła i zawiera najbardziej ogólną wzmiankę o namaszczeniu Jezusa: „Zesli się bowiem rzeczywiście w tym mieście

<sup>1</sup> Tak twierdzą np. W. Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden*, AThANT 44, Zürich 1963, s. 206 nn.; H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München 1976<sup>3</sup>, s. 91.

<sup>2</sup> Spoza ewangelistów, czasownika tego używa autor Hbr 1, 9 w cytacie z Ps 45, 8, odniesionym do Syna Bożego. W 2 Kor 1, 21 słowo to jest natomiast użyte w kontekście chrztu chrześcijan.

przeciw świętemu Słudze Twemu, Jezusowi, którego namaściłeś, Herod i Poncjusz Piłat”. Na szczególną uwagę zasługują tu dwa terminy: czasownik *chriô*, którego podmiotem domyślnym jest sam Bóg, oraz rzeczownik *pais*, który bliżej określa funkcję Jezusa spełnianą przed Bogiem.

W tekstach Septuaginty czasownik *chriô* jest prawie zawsze odpowiednikiem hebrajskiego *māszah* (za wyjątkiem Pwt 28, 40 i Wj 16, 9, gdzie jest tłumaczeniem czasownika *sûk*). Występuje on w czterech różnych kontekstach znaczeniowych. W najbardziej pierwotnym i podstawowym sensie wyrażał on powszedni zwyczaj namaszczenia (nawilżania) ciała olejem z oliwek dla celów higienicznych, kosmetycznych lub leczniczych (Pwt 28, 40; Jud 10, 3; Est 2, 12; Iz 1, 6; Ez 16, 9; Am 6, 6). Z tego – można by rzec – czysto świeckiego znaczenia wyrasta sens religijny i kultyczny, który dominuje w księgach biblijnych. W tej dziedzinie *chriô* odnosi się najpierw do namaszczenia Aarona i jego synów na kapłanów (Wj 28, 41; 30, 30; 40, 13; Kpł 7, 36 i in.). Sam autor natchniony wyjaśnia, że chodzi tu o gest wylania oliwy na głowę (Wj 29, 7), który oznacza poświęcenie, a tym samym wprowadzenie kandydatów w czynności kapłańskie (Wj 29, 29; Kpł 8, 12; 16, 32). W przeważającej liczbie tekstów namaszcującym jest Mojżesz, choć autor Księgi Wyjścia i Księgi Kapłańskiej precyzuje, że ryt ten dokonuje się na polecenie Boga i w związku z tym może nawet oświadczyć, że to sam Bóg namaścił Aarona i jego synów na kapłanów (Kpł 7, 36). Egzegeci na podstawie analizy odnośnych tekstów dochodzą do wniosku, że najprawdopodobniej namaszczenie stało się przywilejem arcykapłana od czasów niewoli babilońskiej. Dawało mu ono władzę zwierzchnią nad kapłanami i lewitami w zakresie nadzoru nad kultem i świątynią, upoważniało do wejścia do Świętego Świętych oraz uświęcało go, czyli wyodrębniało z ludu i przeznaczało do kultu Bożego<sup>3</sup>.

Oprócz namaszczenia kapłanów w kulcie izraelskim praktykuje się także namaszczenie ołtarza, które wyraża nadanie mu charakteru sakralnego (Wj 29, 36) i jest związane z ofiarami całopalnymi, składanymi Bogu „na poświęcenie ołtarza” (Lb 7, 88). Ponadto w wielu tekstach jest mowa o namaszczeniu Namiotu Spotkania,

<sup>3</sup> Por. S. Łach, *Księga Wyjścia. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, PŚST I, 2, Poznań 1964, ekskurs: *Namaszczenie kapłanów izraelskich*, s. 340-341.

Arki Przymierza oraz wszystkich przedmiotów i naczyń używanych w kulcie (Wj 29, 2; 30, 26; 40, 9-11; Kpł 8, 11; Lb 6, 15; 7, 1), co również symbolizuje przeznaczenie ich do celów wyłącznie kultycznych. Przy okazji takich czynności sakralnych Bóg wypowiada się o oleju używanym do namaszczenia i stwierdza uroczyście, że jest to święty olej, którego nie wolno wylewać na ciało człowieka do tego niepowołanego. „Ktokolwiek zaś sporządziłby go w takim połączeniu (tzn. z czterema najcenniejszymi wonnościami) i wylewałby go na niepowołanego, winien być wykluczony ze swego ludu” (Wj 30, 31-33).

Następna dziedzina, w której ryt namaszczenia ma fundamentalne znaczenie, należy do sfery politycznej, która – podobnie jak u narodów ościennych – ma również wymiar religijny. Teksty biblijne jednoznacznie wskazują na to, że każdorazowy król Izraela, począwszy od pierwszego z nich – Saula, stawał się nim dopiero po obrzędzie namaszczenia. Podmiotem namaszczonego są różne osoby. W Księgach Samuela obrzęd ten sprawuje prorok Samuel (1 Sm 9, 16; 10, 1; 15, 1. 17; 16, 3. 12). Po jego śmierci namaszczenia kandydata na króla dokonuje cały lud (2 Sm 2, 4. 7; 5, 3; 19, 11; zob. też 2 Krl 23, 30; Oz 8, 10), a po ukształtowaniu się w Jerozolimie warstwy kapłańskiej, obrzęd ten sprawują kapłani czuwający nad kultem w świątyni jerozolimskiej (1 Krl 1, 34. 39. 45; 2 Krl 11, 12). Zawsze jednak namaszczenie ma charakter religijny, ponieważ tym, który rzeczywiście namaszcza, jest sam Bóg (2 Sm 12, 7; Ps 45, 8; 89, 21), posługujący się do tego celu, jako narzędziem, wybranymi przez siebie osobami (niekiedy nawet prorokami, np. Eliaszem – 1 Krl 19, 16). Autorzy biblijni przekazują powszechne przekonanie, że namaszczenie dokonywało w człowieku radykalną zmianę<sup>4</sup> (por. 1 Sm 10, 6). Od tego momentu stawał się on osobą poświęconą Bogu, co w praktyce oznaczało również, że dla poddanych stawał się osobą nietykalną (1 Sm 24, 7. 11; 26, 9. 11. 23; 2 Sm 1, 14. 16). Ta nietykalność była zagwarantowana także przez fakt, że na Bożego pomazańca zstępował Duch Pański i udzielał mu daru prorokowania (1 Sm 10, 6-12; 16, 13). Ponieważ to Bóg namaszczał kandydata na króla i udzielał mu władzy nad narodem, w czasach po niewoli babilońskiej zaczęto uważać, że król jest namiestnikiem

<sup>4</sup> Odnośnie do tego por. J. Łach, *Księgi Samuela. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz – ekskursy*, PŚST IV, 1, Poznań-Warszawa 1973, ekskurs: *Namaszczenie na króla*, s. 525-529.

Boga i sprawuje rządy w Jego imieniu, zasiadając na tronie Pańskim (zob. 1 Krn 29, 23)<sup>5</sup>.

Ostatnią wreszcie kategorią w tej dziedzinie jest namaszczenie na proroka. Jest to bardzo rzadki motyw w księgach starotestamentowych. W sposób wyraźny pojawia się tylko w dwóch miejscach: w 1 Krl 19, 15, gdzie Bóg nakazuje Eliaszowi namaścić Elizeusza na proroka, oraz w Iz 61, 1, gdzie nieznany nam bliżej prorok mówi o sobie: „Duch Pana Boga nade mną, bo Pan mnie namaścił” (*māszah; echrisen*). Ponieważ nigdzie indziej nie ma mowy o rycie namaszczania na proroka, być może teksty te należy interpretować w sensie przenośnym, widząc w nich osobiste świadectwo proroka, który posługuje się takim językiem, by oznajmić o udzieleniu mu władzy charyzmatycznej<sup>6</sup>. Zwłaszcza ten drugi tekst, Iz 61, 1, ma dla nas duże znaczenie, ponieważ został zacytowany w Łk 4, 18, i z tej właśnie przyczyny zostanie później poddany dokładniejszej analizie.

Kapłan lub król, który został poddany obrzędowi namaszczenia, jest przez autorów biblijnych nazywany „namaszczonym”, czyli *māsziah*, co Septuaginta tłumaczy prawie zawsze przymiotnikiem *christos* (42 razy), który występuje z rodzajnikiem (Kpł 4, 5. 16; 6, 15; Ps 2, 2 i in.) lub bez rodzajnika (1 Sm 2, 10; 2, 35; 12, 3. 5 i in.). Wyjątkiem jest tylko Kpł 4, 3, gdzie *māsziah* został przetłumaczony na język grecki imiesłowem *kechrismenos*<sup>7</sup>. Tym sposobem tytuł *christos* stał się w Biblii Greckiej zwyczajnym określeniem osoby konsekrowanej, poświęconej na wyłączną służbę Bogu czy to w sprawowaniu kultu, czy też w kierowaniu narodem wybranym sobie przez Pana na własność. Z tej też przyczyny Dawid, pomazaniec Boży, odznaczający się szczególną wiernością i posłuszeństwem wobec Bożych nakazów, jest nazywany „sługą”, czy też nawet „nie-wolnikiem Boga” (*‘ebed JHWH; pais kyriou* lub *doulos theou* – zob. np. 1 Krl 3, 6; 8, 24-26; 11, 38 Ps 71, 1; 89, 4; Iz 37, 35 i in.), przy czym tytuł ten nie degraduje jego godności, lecz podkreśla jego wielkość jako tego, kto jest w ścisłej relacji z Bogiem.

<sup>5</sup> Pogłębione badania historii kształtowania się teokracji w starożytnym Izraelu można znaleźć w: G. Tosato, *La teocrazia nell'antico Israele. Genesi e significato di una forma costituzionale*, Cristianesimo nella storia 8/1987, s. 1-49.

<sup>6</sup> Por. D. Müller, *Ungere / chrīd*, w: L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard (red.), *Dizionario die concetti biblici del Nuovo Testamento* Bologna 1989<sup>2</sup>, s. 1915.

<sup>7</sup> Imiesłów ten 2 razy odnosi się też do przedmiotów „pomazanych” świętym olejem – zob. Wj 29, 2; Lb 6, 15.

Czytając tekst modlitwy z Dz 4, 27, w której jest mowa o tym, że Bóg namaścił swego świętego Sługę Jezusa, należy widzieć w tle całą tę zarysowaną wyżej w wielkim skrócie problematykę starotestamentowego obrzędu namaszczenia. Użyty w niej chrystologiczny tytuł *pais* („sługa”) występuje także w innych miejscach Nowego Testamentu, choć stosunkowo rzadko: Mt 12, 18 (w ramach długiego cytatu z Iz 42, 1-3); Dz 3, 13. 26; 4, 30. Większość egzegetów uważa, że w tych tekstach tytuł ten odnosi się do cierpiącego sługi Pańskiego z Iz 52, 13 nn.<sup>8</sup>, niektórzy zaś łączą go również z umiłowanym przez Boga prorokiem z Księgi Deutero-Izajasza (Iz 42, 1-9; 49, 1-7)<sup>9</sup>. Jednakże oba te odnośniki nie są w stanie wyczerpać bogatego znaczenia owego honorowego tytułu, stawia on bowiem Jezusa również w rzędzie wielkich postaci powołanych przez Boga do spełnienia ważnych dzieł zbawczych<sup>10</sup>, takich jak Mojżesz (Joz 1, 7. 13; 9, 24; Ne 1, 7 i in.), Dawid (zob. wyżej cytowane teksty), prorok Izajasz (Iz 20, 3) czy też nawet cały Izrael jako naród (Iz 41, 8-9; 44, 1-2. 21).

Bezpośrednim tłem modlitwy z Dz 4, 24-30 jest Ps 2, którego długi fragment został dosłownie przytoczony w Dz 4, 25-26, a w nim słowa o burzeniu się narodów „przeciw Panu i Jego Pomazańcowi [*kata tou theou kai kata tou christou autou*]” (Ps 2, 2). Tekst ten pojawia się tylko ten jeden raz w całym Nowym Testamencie, a jego bardzo dosłowne powtórzenie w wersji Septuaginty zdradza redakcyjne opracowanie Łukasza<sup>11</sup>. Został on wprowadzony przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, Łukasz chce w swoim opisie wyjaśnić, co oznacza przyznany Jezusowi tytuł „Chrystus”. W Ps 2, 2 król narodu wybranego jest określony jako *christos*, ponieważ w obrzędzie koronacyjnym sam Bóg go namaścił i ustanowił władcą. Po drugie, prześladowanie Kościoła jerozolimskiego kojarzy się Łukaszowi z buntem narodów przeciwko dynastii

<sup>8</sup> Zob. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, PŚNT 5, Poznań 1961, s. 253; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1968, s. 165; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, cz. I, *Einleitung. Kommentar zu Kap. 1, 1 – 8, 40*, HThKNT 5, Freiburg 1980, s. 317-318; A. Weiser, *Die Apostelgeschichte*, t. 1, *Kapitel 1-12*, Würzburg 1981, s. 116; C. K. Barrett, *The Acts of the Apostles*, t. 1, Edinburgh 1994, s. 194.

<sup>9</sup> Zob. np. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, s. 253.

<sup>10</sup> Por. G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, ThHNT 5, Berlin 1984<sup>2</sup>, s. 127; G. Rossé, *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Roma 1998, s. 186.

<sup>11</sup> Takiego zdania jest np. G. Rossé; *tamże*, s. 218.

Dawidowej. Podobnie jak dawne spiskowanie przeciwko pomazańcowi Bożemu, zasiadającemu na tronie Bożym i zastępującemu Pana, który rezyduje w niebie, jest występowaniem przeciwko samemu Bogu<sup>12</sup>, tak też – według autora *Dziejów Apostolskich* – przesładowanie Kościoła, które jest kontynuacją spisku przeciwko Jezusowi (Dz 4, 27-28), oznacza walkę z samym jego Założycielem, który też jest Pomazańcem i świętym Sługą Boga, co jeszcze mocniej zostanie zaakcentowane w rozmowie Szawła z Jezusem pod Damaszkim (Dz 9, 4-5).

W takim kontekście powstaje jednak poważny problem: Czy Łukasz uważa Jezusa za spadkobiercę króla Dawida i jego potomków, których Bóg każdorazowo w obrzędzie koronacji zapewnia: „Tyś synem moim, ja ciebie dziś zrodziłem” (Ps 2, 7)? Albo mówiąc inaczej: Czy Jezus jest Chrystusem, ponieważ został namaszczony przez Boga na podobieństwo swego praojca Dawida, którego Łukasz nie omieszkał wspomnieć już w scenie zwiastowania, gdy przytaczał słowa anioła dotyczące Jezusa (również z aluzją do Ps 2, 7): „Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Jego praojca, Dawida” (Łk 1, 32)? Sądzę, że odpowiedzi na to pytanie nie powinno się udzielać wyłącznie na podstawie kojarzenia tekstu Dz 4, 25-26 z Łk 1, 32 i Ps 2, 2-7, lecz trzeba ją formułować w świetle następnego tekstu, z *Dziejów Apostolskich*, w którym też jest mowa o namaszczeniu Jezusa.

### Jezus namaszczony Duchem Świętym i mocą (Dz 10, 38)

W pierwszej części swojej mowy w domu setnika Korneliusza Piotr wypowiada zdanie: „Znacie sprawę Jezusa z Nazaretu, którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą” (Dz 10, 38). Te słowa: *echrisen auton ho theos pneumatî hagiô kai dynamei* zdają się odbiegać od znanego w Starym Testamencie obrzędu namaszczenia, bowiem dokonywano go tam olejem specjalnie do tego przygotowanym i przeznaczonym do użytku sakralnego. Nie ma tam nigdzie mowy o namaszczaniu Duchem Bożym. Z drugiej jednak strony

<sup>12</sup> Szerzej na ten temat zob. M. Filipiak, *Ps 2 – opis historycznego króla czy mesjasza?* w: S. Łach, M. Filipiak (red.), *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, Lublin 1974, s. 158-159.



trzeba przyznać, że obecność Ducha<sup>13</sup> Pańskiego przenika niemal wszystkie strony Starego Testamentu<sup>14</sup>. Bóg udziela swego Ducha całemu stworzeniu, ponieważ bez Jego życiodajnego tchnienia nie może ono istnieć i odnawiać się (por. np. Ps 33, 6; 104, 29-30). Przede wszystkim zaś obdarza Nim swoich wybrańców, wśród których grupę uprzywilejowaną stanowili zawsze prorocy. Ich wybranie i powołanie do określonej misji w narodzie łączyło się ze zstąpieniem na nich Ducha Bożego (zob. np. Iz 42, 1; 48, 16; 61, 1; Ez 3, 14), który obdarzał ich swą mocą, mądrością, zmysłem sprawiedliwości i światłem przenikającym zarówno ludzkie serca, jak też historię narodów. Dzięki temu ci mężowie Boży, napełnieni owymi szczególnymi darami, przemawiali w imieniu samego Boga, poruszali ludzkimi sumieniami i ogłaszali tajemne plany Boże, dotyczące przyszłych dziejów świata.

Obecność Ducha Bożego w sposób szczególny towarzyszy charzmatycznym wodzom (zwanym sędziami), w których staje się On nadzwyczajną siłą fizyczną (Sdz 14, 5-6), uzdalniającą do walki z wrogami w celu obrony narodu wybranego (Sdz 6, 35; 11, 29). Jego wpływ i działanie jest bardzo intensywne także w działalności dwóch pierwszych monarchów Izraela, Saula i Dawida. Znamienne jest to, że – według autora deuteronomistycznego – namaszczenie każdego z nich na króla symbolizowało działanie Boga, a na tej podstawie stało się zarazem narzędziem przekazania im daru Ducha Pańskiego<sup>15</sup> (1 Sm 10, 6-12; 16, 13). Początkowo Duch objawiał swoją obecność w nich przez dar proroctwa, póź-

<sup>13</sup> Jestem świadomy, że ani w tekstach starotestamentowych, ani też w literaturze międzytestamentowej nie ma jeszcze pojęcia osobowego Ducha Świętego, mimo to jednak staram się tu być konsekwentny w pisaniu wyrażań: „Duch Boży”, „Duch Pański” lub „Duch Święty” zawsze z dużej litery. W świetle literatury nowotestamentowej bowiem można twierdzić, że już Stary Testament powoli odsłania tajemnicę Ducha Świętego i owoce Jego działania w człowieku.

<sup>14</sup> Odnośnie do tego zob. H. Cazelles, *L'Esprit de Dieu dans l'Ancien Testament*, w: *Le mystère de l'Esprit Saint*, Tours 1968, s. 14-41; S. Pisarek, *Duch Boży w Piśmie świętym*, w: S. Grzybek (red.), *Vademecum biblijne*, cz. IV, Kraków 1991, s. 60-63; J. Homerski, *Duch w pismach natchnionych Starego Testamentu*, w: M. Marczewski (red.), *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, Lublin 1998, s. 31-38; F. Mickiewicz, *Wylanianie się Ducha Bożego z mroków tajemnicy w Pismach Starego i Nowego Testamentu*, w: *Duch Odnowiciel*, Kolekcja Communio 12, Poznań 1998, s. 40-41; H. Langkammer, *Pneumatologia biblijna (ruach – pneuma)*, Opole 1998, zvl. s. 11-30.

<sup>15</sup> Por. Z. Weisman, *Anointing as a Motiv in the Making the Charismatic King*, *Biblica* 57/1976, s. 378-398.

niej zaś przez wybitną mądrość i umiejętność kierowania narodem oraz obrony państwa przed wrogami. Pomijając fakt późniejszego odrzucenia Saula, należy stwierdzić, że w przypadku każdego z tych dwóch pomazańców obecność Ducha Bożego w osobie władcy oznaczała, że sam Bóg stoi za jego decyzjami, chroni go przed wrogami, czyni go nietykalnym, a nawet przemawia jego ustami. Mając świadomość tego, Dawid oświadcza w 2 Sm 23, 2: „Duch Pański mówi przeze mnie i Jego słowo jest na moim języku”, wypowiadając się tym samym jako prorok.

Potomkowie Dawida, spadkobiercy jego tronu w Jerozolimie, w większości, niestety, nie spełniali stawianych im wymagań, a zwłaszcza nie liczyli się z prawem Bożym i skłaniali się ku obcym kultom. Być może z tej przyczyny autorzy ksiąg deuteronomistycznych oraz prorocy z epoki królewskiej i z czasów niewoli nie mówią już o obecności w nich Ducha Pańskiego, zaczynają natomiast snuć wizje przyszłego władcy, potomka Dawidowego i pomazańca Pańskiego, który w sprawowaniu władzy ziemskiej stanie się narzędziem samego Boga. O nim też prorok Izajasz pisze, że spocznie na nim „Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej” (Iz 11, 2). Dzięki temu ów idealny król będzie w stanie zaprowadzić w Izraelu powszechny pokój i sprawiedliwość<sup>16</sup>. Tekst ten wiele wieków później stanie się punktem wyjścia do refleksji twórców literatury apokryficznej nad tożsamością idealnego pomazańca, który ma sprawować władzę nad Izraelem w imieniu samego Boga<sup>17</sup>. Autor Ps Sal 17, 38 pisze o nim, że „Bóg uczynił go potężnym mocą Ducha Świętego i mądrym poprzez roztrofną radę z mocą i prawością”. Podobne wypowiedzi znajdują się też w Ps Sal 18, 7; Test Lew 18, 6-12; Hen 49. We wszystkich tych tekstach pomazaniec Boży został przedstawiony „jako postać spełniająca funkcje wyłącznie religijne, a nie polityczne”<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Szerzej na ten temat zob. B. Wodecki, *Wyposażenie duchowe Mesjasza według Iz 11, 1-5*, RBL 34/1981, s. 88-97; L. Stachowiak, *Dary Ducha dla potomka Dawidowego i jego przyszłe powszechne królestwo pokoju (Iz 11, 1-10)*, w: L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz (red.), *Duch Święty – Duch Boży, Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 7, Lublin 1985, s. 23-37.

<sup>17</sup> Zob. tu R. Rubinkiewicz, „Duch Boży” w tekstach mesjańskich literatury międzytestamentowej, w: *tamże*, s. 41-48.

<sup>18</sup> *Tamże*, s. 43.

Bardziej pogłębione nauczanie o roli Ducha Bożego w życiu człowieka spotykamy w literaturze qumrańskiej<sup>19</sup>. Warto w tym kontekście również na nią zwrócić uwagę ze względu na zawarte w niej bardzo znamienne wypowiedzi. Według jej autorów Duch Święty jest darem nadprzyrodzonym, który uzdalnia człowieka do nienagannej postawy religijnej i moralnej. W sposób szczególnie Bóg udzielał go dawnym prorokom, którzy byli „namaszczeni Jego Duchem Świętym” (CD 2, 12). Twórcy hymnów qumrańskich i Reguły Zrzeszenia stwierdzają, że Duch Święty ma moc oczyszczania z win i przebaczenia grzechów (1 QS 3, 6-9; 4, 20-22). Wlany w serce sług, przeciwstawia się On cielesnemu duchowi człowieka (1 QH 17, 25n.), a wspierając go w walce ze złem, staje się mocą zbawienia. Jest on fundamentem Zrzeszenia qumrańskiego (1 QS 9, 3n.) i siłą, która jego członków otwiera na poznanie tajemnicy Bożej mądrości (1 QH 12, 12n.).

We wszystkich tych zasygnalizowanych tekstach biblijnych i pozabiblijnych dwa elementy mogą służyć pomocą w zrozumieniu Dz 10, 38. A mianowicie, w opisach dotyczących Saula, Dawida i jego idealnego potomka, oczekiwanego przez wieki, namaszczenie na charyzmatycznego przywódcę narodu ściśle wiąże się ze zstąpieniem Ducha Bożego na pomazańca. Godne uwagi jest przy tym to, że takowy związek nigdy nie zachodzi w przypadku namaszczenia na arcykapłana. Z drugiej natomiast strony, późniejsi autorzy patrzą na proroków jako na charyzmatyczne postacie, które w religijnym życiu narodu odegrały fundamentalną rolę i stawiają ich w jednym rzędzie z królewskimi pomazańcami, czego znamienym przykładem jest tzw. pochwała ojców w Syr 44-50. Wprowadzenie w urząd proroka nie dokonywało się przez namaszczenie olejem, ale w świadomości niektórych powoli wytworzało się przekonanie, że w tym przypadku zstąpienie Ducha Pańskiego na wybranca zastępuje ów zewnętrzny obrzęd, oznacza upoważnienie do głoszenia słowa Bożego<sup>20</sup> i na tej podstawie może być nazwane namaszczeniem, choć oczywiście w sensie przenośnym i czysto religijnym. Namaszczenie Duchem wyraża więc sa-

<sup>19</sup> Por. A. Tronina, „*Duch Święty*” w przedchrześcijańskiej literaturze judaistycznej, w: L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz (red.), *Duch Święty – Duch Boży*, s. 52-55.

<sup>20</sup> Por. C. Westermann, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66*, Das Alte Testament Deutsch, 19, Göttingen 1966, s. 291.

mą głębię i istotę tego, na co wskazuje zewnętrzny znak namaszczenia olejem: w tym akcie Bóg udziela pomazańcowi mocy uzdalniającej do spełnienia powierzonego mu zadania, otacza go swoją opieką i czyni swoim świętym sługą.

Umieszczając w mowie Piotra słowa dotyczące Jezusa: „... którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą” (Dz 10, 38), Łukasz posługuje się typowym dla siebie wyrażeniem *pneumatî hagiô kai dynamei*, którego dwa człony w różnych wariantach występują obok siebie także w innych miejscach jego dzieła<sup>21</sup>: Łk 1, 17. 35; 4, 14; 24, 49; Dz 1, 8; 6, 5. 8. Niewykluczone, że w tym względzie znajduje się on pod wpływem pneumatologii św. Pawła, utożsamiającego Ducha Świętego z mocą Bożą, bez której byłoby niemożliwe skuteczne głoszenie Dobrej Nowiny o zbawieniu (zob. Rz 15, 18-19; 1 Kor 2, 4; 1 Tes 1, 5)<sup>22</sup>. Pochodzący od Boga Duch jest nadprzyrodzoną energią, która uzdalnia człowieka do czynów przekraczających jego naturalne możliwości. Akt przekazania Ducha człowiekowi powołanemu do spełnienia wielkich dzieł zbawczych autorzy biblijni określają jako „wylanie [od czasownika *ekcheô*] Ducha” (Jl 3, 1-2; Dz 2, 17-18; 10, 45), jako „spoczęcie na wybranca” (*epanapauomai* – Lb 11, 25-26;), „przyobleczenie” (*endyô* – 2 Krn 24, 20), „zstąpienie z góry” (*katabainô* – Łk 3, 22), „zstąpienie z wielkim impetem” (*epipiptô* – Dz 10, 44; 11, 15), jako „chrzest Duchem”, który należałoby raczej nazywać „zanurzeniem w Duchu” (Mt 3, 11; Mk 1, 8; Łk 3, 16; Dz 1, 5), „opieczętowanie Duchem” (*sphragidzô* – Ef 1, 13), a wreszcie jako „namaszczenie” (*chriô* – Iz 61, 1; Łk 4, 18; Dz 10, 38)<sup>23</sup>.

Jak widać zatem, możliwa jest cała gama określeń usiłujących zilustrować akt łączenia się Ducha Bożego z wybranca Bożym oraz tajemnicę Jego działania w człowieku. Spośród nich wszystkich Łukasz wybiera w Dz 10, 38 czasownik „namaścić”, ponieważ w działalności Jezusa widzi wypełnienie się zapowiedzi anonimowego proroka z Iz 61, 1, co już wcześniej podkreślał w Łk 4, 18 nn., zaś zstąpienie Ducha Świętego na Jezusa rozumie jako n a m a s z c z e -

<sup>21</sup> Zwraca na to uwagę G. Rossé, *Atti degli Apostoli*, s. 427 wraz z przyp. 120.

<sup>22</sup> Por. H. Ordon, *Duch Święty w Nowym Testamencie jako moc i osoba*, w: L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz (red.), *Duch Święty – Duch Boży*, s. 83-84.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 84. H. Ordon odsyła tu do: R. Koch, *Geist*, w: J. B. Bauer (red.), *Bibel-theologisches Wörterbuch*, t. 1, Wien 1967<sup>3</sup>, s. 501.

nie Go przez Ojca na wzór starotestamentowych pomazańców, czyli ustanowienie ostatecznym wykonawcą dzieła zbawienia ludzkości przez głoszenie Ewangelii, mękę, śmierć i zmartwychwstanie. Spośród wszystkich wydarzeń z życia Jezusa, opisanych na kartach Ewangelii, jest tylko jedno, w którym można dostrzec akt namaszczenia „Duchem Świętym i mocą”, a mianowicie chrzest w Jordanie (Łk 3, 21-22), który staje się zarazem momentem przełomowym: kończy życie ukryte Jezusa i wprowadza Go w działalność publiczną.

### **Łukaszcza prezentacja chrztu Jezusa w Jordanie (Łk 3, 21-22)**

Łukaszczy opis chrztu Jezusa w Jordanie ma bardzo specyficzny styl. Tekst ten można w sposób dosłowny przetłumaczyć następująco: „W czasie przyjmowania chrztu przez cały lud, gdy także Jezus został ochrzczony i gdy się modlił, zostało otwarte niebo i zstąpił na Niego Duch Święty w postaci cielesnej jakby gołębia, a z nieba rozległ się głos: «Ty jesteś moim Synem umiłowanym, którego sobie upodobałem»” (Łk 3, 21-22). Należy zauważyć, że w tej wersji w scenie chrztu nie pojawia się Jan Chrzciciel, o którym zresztą Łukasz napisał już w 3, 20, że Herod „zamknął Jana w więzieniu”. W teologicznej wizji trzeciego ewangelisty działalność Jana Chrzciciela i publiczna działalność Jezusa nie nakładają się na siebie<sup>24</sup>. Jan jest ostatnim prorokiem starotestamentowym i musi zniknąć ze sceny, gdy pojawia się Jezus głoszący Dobrą Nowinę o królestwie Bożym (zob. Łk 16, 16). Z drugiej strony, Łukasz podkreśla, że chrzest Jezusa dokonuje się w czasie przyjmowania chrztu przez wielu ludzi. Według jednych egzegetów, Jezus wziął udział w liturgii pokutnej, przyjmując jak inni wezwanie do nawrócenia<sup>25</sup>. Według innych, Jezus już w akcie chrztu staje jako ten, kto bierze na siebie grzechy ludu, a zarazem daje do zrozumienia, że wszyscy ludzie potrzebują oczyszczenia, zwłaszcza tego oczyszczenia, którego On sam dokona swoim dziełem zbawczym<sup>26</sup>.

Patrząc jednak na opis z czysto literackiego punktu widzenia, w konstrukcji Łukasza chrzest ludu jest tylko tłem chrztu Jezusa.

<sup>24</sup> Por. G. Rossé, *Il vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma 2001<sup>3</sup>, s. 134.

<sup>25</sup> O. da Spinetti, *Luca. Il vangelo dei poveri*, Assisi 1986<sup>2</sup>, s. 155.

<sup>26</sup> H. Troadec, *Évangile selon saint Luc*, Tours 1968, s. 69-70.

Co więcej, ewangelista nawet ze chrztu Jezusa nie czyni najważniejszego elementu tej perykopy. Pisząc o nim w konstrukcji *genetivus absolutus: kai Iêsou baptisthentos*, czyni zeń jedynie epizod bezpośrednio poprzedzający teofanię, na której skupia swoją uwagę<sup>27</sup>. Zauważa, że otwarcie się niebios i zstąpienie Ducha Świętego dokonuje się w czasie modlitwy Jezusa (Łk 3, 21 b), czego nie ma u innych ewangelistów. W jego dziele modlitwa poprzedza wiele ważnych decyzji i wydarzeń z życia Jezusa (zob. np. Łk 5, 16, 6, 12; 9, 18; 9, 29; 11, 1; 22, 32). W tradycji biblijnej wielokrotnie jest mowa o tym, że modlitwa przygotowuje wybrańca Bożego do otrzymania nadprzyrodzonych wizji (por. Dn 2, 18-19; 9, 1-21; 10, 2-3). Łukasz w wielu miejscach swego dzieła nawiązuje do tej tradycji (Łk 9, 28-29; Dz 9, 11; 10, 30; 22, 17) i ze swej strony dodaje, że celem modlitwy jest też niekiedy uproszenie daru Ducha Świętego (Łk 11, 13; Dz 1, 14; 4, 31). W tym zatem kontekście można uznać, iż w scenie chrztu Łukasz podkreśla, że modlitwa Jezusa stanowi ważny akt przygotowujący do teofanii i zstąpienia Ducha Świętego<sup>28</sup>.

Podobnie jak u Mateusza i Marka, w opowiadaniu Łukasza sama teofania składa się z trzech elementów: otwarcia nieba, zstąpienia Ducha Świętego i głosu z nieba.

1. O otwarciu nieba Łukasz pisze w stronie biernej: *aneôchthênai ton ouranon* – „zostało otwarte niebo”. Jest to tzw. *passivum theologicum*, którego podmiotem jest Bóg. Zdania tego oczywiście nie należy rozumieć w sensie astronomiczno-przestrzennym, ale jako symbol wyjścia Boga, którego mieszkaniem jest niebo, do człowieka na ziemi. Otwarcie się nieba oznacza usunięcie jakiejś przeszkody lub zasłony istniejącej między sferą boską i ludzką, a w tekstach apokaliptycznych – odsłonięcie człowiekowi tajemnic Bożych i wprowadzenie wybrańca do sfery niebieskiej, co wiąże się z początkiem otrzymywanych przez niego wizji (z tekstów nowotestamentowych zob. Dz 7, 56; Ap 4, 1). E. La Verdere stwierdza, że otwarcie się niebios nad Jordanem należy rozumieć jako spełnienie się Iz 63, 19, gdzie prorok modli się, by Bóg otworzył (w LXX również jest cza-

<sup>27</sup> Tak też piszą F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, PŚNT III, 3, Poznań 1974, s. 122; J. Czernski, *Opowiadania biograficzne o Jezusie jako Synu Bożym*, Scriptura Sacra 3/1999, s. 117.

<sup>28</sup> Odnosnie do tego por. B. P r e t e, *Il battesimo di Gesù secondo il racconto di Lc 3, 21-22*, Liber Annuus 42/1992, s. 71.

sownik *anoigô*) niebo i zstąpił na ziemię, by dokonać ostatecznego aktu zbawczego<sup>29</sup>. Jednakże tekst podobny do Łk 3, 21 znajduje się też w Ez 1, 1: „Zostały otwarte niebiosy [LXX: *énoichthesan hoi ouranoi*] i otrzymałem widzenie Boże”. Ta pierwsza scena w Księdze Ezechiela łączy się ściśle z powołaniem proroka. Być może więc także o teofanii nad Jordanem można powiedzieć, że stanowi ona powołanie Jezusa do wypełnienia dzieła zbawczego<sup>30</sup>.

2. Drugim elementem teofanii jest zstąpienie na Jezusa Ducha Świętego w postaci cielesnej. Użyty tu przez Łukasza czasownik *katabênai* jednoznacznie wskazuje na zstępowanie Ducha z nieba, zaś zwrot *ep' auton* podkreśla, że to jest zstąpienie na Jezusa, a nie w Jezusa. Właśnie zaimkiem *epi* („na”) autor kieruje myśl czytelników w stronę idei namaszczenia, którą tak jasno wypowiada w Dz 10, 38<sup>31</sup>. W tym miejscu jednak powstaje pytanie, czy właśnie to zstąpienie Ducha Świętego po chrzcie w Jordanie Łukasz interpretuje jako namaszczenie Jezusa, czy też akt namaszczenia dokonał się wcześniej, a w tej scenie ma miejsce tylko prezentacja Jezusa jako Namaszczonego (czyli Mesjasza). Jedna grupa egzegetów uważa<sup>32</sup>, że Jezus jest od Wcielenia Chrystusem i pełen Ducha, ponieważ został poczęty mocą Ducha Świętego (Łk 1, 35), co w konsekwencji oznacza, że w chwili zstąpienia na Niego Ducha Świętego jest tylko przedstawiony publicznie jako Namaszczonej. To wyjaśniałoby też (według tych autorów), dlaczego Łukasz podkreśla „cielesny” charakter gołębiczy: może ją oglądać cały lud, który jest świadkiem tego wydarzenia, a tym sposobem stanowi ona znak mesjańskiej godności Jezusa. Druga natomiast grupa egzegetów<sup>33</sup> jest zdania, że zstąpienie Ducha Świętego na Jezusa jest jednoznaczne z namaszczeniem, czyli ze zleceniem Mu zada-

<sup>29</sup> Por. E. La Verdere, *Luke*, Wilmington 1980, s. 50.

<sup>30</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Problemy teofanii nad Jordanem*, w: tenże, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 2006<sup>3</sup>, s. 98. Również w TestLew 12, 18 otwarcie niebios zapoczątkowuje wizję, w której na eschatologicznego arcykapłana zstąpi „Duch wiedzy i uświęcenia”.

<sup>31</sup> Por. G. Rossé, *Il vangelo di Luca*, s. 135.

<sup>32</sup> Na przykład A. George, *Études sur l'oeuvre de Luc*, Paris 1978, s. 438; W. Cyran, *Namaszczenie Jezusa Duchem Świętym i mocą* (Dz 10, 38), RT 42 (1995) 1, s. 96-97; S. Włodarczyk, *Jezus namaszczonej Duchem Świętym według Ewangelii św. Łukasza*, Częstochowskie Studia Teologiczne 26/1998, s. 11-12; G. Rossé, *Il vangelo di Luca*, s. 135;

<sup>33</sup> Wśród nich na zauważenie zasługuje: H. Troadec, *Évangile selon saint Luc*, s. 71; F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, s. 124. Taki kierunek interpretacji zdaje się też reprezentować H. Ordon, *Cezarejska katecheza Piotra* (Dz 10, 34-43), RTK 33 (1986) 1, s. 108.

nia i udzieleniem mocy. Właśnie w tej chwili Ten, który od początku jest Synem Bożym, otrzymał tytuł „Mesjasz”, czy też pewien rodzaj autoryzacji i przynaglenie do głoszenia słowa Bożego na wzór innych proroków.

Ustosunkowując się owego pierwszego stanowiska uczonych, należy zauważyć, że w gruncie rzeczy o poczęciu Jezusa archanioł Gabriel mówi do Maryi, że to na nią zstąpi Duch Święty i osłoni ją swoją mocą (Łk 1, 35). Chodzi tu o cudowną interwencję mocy Bożej w łonie Dziewicy, o poczęcie Syna Bożego mocą Ducha Świętego (jak również pisze Mt 1, 18. 20). Nie można więc tego aktu, który dotyczy Maryi i wyjaśnia Jej nienaruszone dziewictwo, utożsamiać z namaszczeniem Jezusa. W Ewangelii Dzieciństwa Łukasz pisze o Duchu Świętym 8 razy: wypełnia On Jana Chrzciciela (Łk 1, 15), Elżbietę (1, 41) i Zachariasza (1, 67), zstępuje na Maryję (1, 35. 47) oraz spoczywa na starcu Symeonie i udziela mu proroczego natchnienia (2, 25-27), natomiast – rzecz naprawdę niezwykła – ani razu nie mówi o Nim w relacji do Jezusa (w 3, 16 Jan Chrzciciel mówi o Nim w czasie przyszłym: „On chrzcic was będzie Duchem Świętym i ogniem”). Ewangelista tworzy tym samym wrażenie, że dopiero w czasie modlitwy Jezusa po chrzcie w Jordanie „zstąpił na Niego Duch Święty” (3, 22), że żadne wcześniejsze wydarzenie z życia Jezusa nie objawiło relacji istniejącej między Jezusem a Duchem Świętym. Nie oznacza to, że aż do tej pory nie istniała między nimi żadna relacja czy boska więź duchowa. Nikt nie jest w stanie przeniknąć Ich trynitarnego życia wewnętrznego, dlatego też ewangelista nie zajmuje się tym zagadnieniem. Faktem natomiast jest, że Łukasz właśnie (i dopiero) po chrzcie w Jordanie pisze, że Jezus „pełen Ducha Świętego, powrócił znad Jordanu i przebywał w Duchu Świętym na pustyni” (4, 1). „Potem powrócił Jezus w mocy Ducha do Galilei, a wieść o Nim rozeszła się po całej okolicy” (4, 14). Jeśli zstąpienie Ducha Świętego po chrzcie jest aktem namaszczenia Jezusa, które miało zmanifestować wobec świata konsekrację przez Boga i przeznaczenie do zadań zbawczych, staje się zrozumiałe, dlaczego właśnie po tym wydarzeniu przystąpił On do realizacji swej misji<sup>34</sup>. Łukasz nie pisze o Duchu Świętym jako zasadzie osobistego uświęcenia Jezusa, ani też nie jest w stanie jeszcze rozważać zagad-

<sup>34</sup> Por. *tamże*, s. 108. Taka sama idea wyłania się również z kart pozostałych trzech ewangelistów.



nienia wewnętrznych relacji trynitarnych, lecz wskazuje na Ducha jako Tego, który podobnie jak w przypadku potomka Dawida, zapowiadanego w Iz 11, 2, jest źródłem mocy i wszelkich Bożych darów, które umożliwiają spełnienie posłannictwa mesjańskiego<sup>35</sup>.

3. Ideę tę potwierdza także trzeci element teofanii, który tworzy głos z nieba: „Ty jesteś moim Synem umiłowanym, którego sobie upodobałem” (Łk 3, 22; tak samo też jest w Mk 1, 11). W Starym Testamencie usłyszenie Bożego głosu występuje w niektórych scenach powołania prorockiego, np. Ez 1, 28; Jr 1, 4. W teologii rabinackiej owych czasów jest czasem mowa o głosie z nieba zastępującym słowa proroków, a który pojmowano jako echo głosu Bożego, dochodzące z nieba na ziemię jako słowo ludzkie. Ów Boży głos (*bath qôl*) zastępował w Izraelu ducha Bożego, który znikł wraz z ostatnimi prorokami<sup>36</sup>. W teofanii nad Jordanem słowa głosu z nieba (*sy ei ho hyios mu ho agapêtos en soi eudokêsa*) są cytatem z Ps 2, 7 (*hyios mou ei sy egô sêmeron gegennêka se*), połączonym z aluzją do Iz 42, 1<sup>37</sup>, w którym jest mowa o zastąpieniu Ducha na Bożym wybrańcu. Tak też tekst ten odczytywali starożytni kopiści i zachodni tłumacze, jak również niektórzy Ojcowie Kościoła (Justyn, Klemens Aleksandryjski, Hilary i in.), którzy w tym miejscu Ewangelii umieszczali nawet wersję dosłownie przejętą z Ps 2, 7. Treścią tego psalmu jest uroczysta intronizacja króla, której towarzyszy akt namaszczenia, symbolizujący zapewnienie nowo koronowanemu opieki Bożej oraz udzielenie mu nadprzyrodzonej mocy, dzięki której Boży pomazaniec będzie wiecznie panować nad wieloma narodami aż po krańce ziemi (w. 8)<sup>38</sup>. Łu-

<sup>35</sup> Por. S. Carrillo Alday, *Power from on High. The Holy Spirit in the Gospels and Acts*, Ann Arbor 1978, s. 18; O. da Spinetoli, *Luca. Il vangelo dei poveri*, s. 158; H. Langkammer, *Pneumatologia biblijna (ruach – pneuma)*, s. 78.

<sup>36</sup> J. Kudasiewicz, *Problemy teofanii nad Jordanem*, s. 100.

<sup>37</sup> Odnośnie do tego zob. szerzej: H. Troadec, *Évangile selon saint Luc*, s. 71; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, cz. I, *Kommentar zu Kap. 1, 1 – 9, 50*, HthKNT 3, Freiburg 1969, s. 193-194; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1983, s. 53; B. Prete, *Il battesimo di Gesù secondo il racconto di Lc 3, 21-22*, s. 76-79; S. Włodarczyk, *Jezus namaszczony Duchem Świętym*, s. 13; J.-P. Batut, *Teologiczne odczytanie chrztu Jezusa*, *Communio* 26 (2006) 1, s. 16-17. Tak też twierdzi O. Mainville, *Jésus et l'Esprit dans l'oeuvre de Luc. Éclairage à partir d'Ac 2, 33*, *Science et Esprit* 42 (1990) 2, s. 203, ale zarazem uważa, że tradycja presynoptyczna cytowała w tym kontekście tylko Iz 42, 1. S. Carrillo Alday, *Power from on High*, s. 16, dostrzega tu jedynie aluzję do Rdz 22, 2 i Iz 42, 1.

<sup>38</sup> Szerzej na ten temat: M. Filipiak, *Ps 2 – opis historycznego króla czy mesjasza?* s. 160-166; S. Łach, J. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz – ekskursy*, PŚST VII, 2, Poznań 1990, s. 108-110.

kasz w swym dziele kilkakrotnie nawiązuje do tego tekstu, gdy proces, mękę i śmierć Jezusa chce zinterpretować jako prześladowanie Bożego Pomazańca (Dz 4, 25-27), zaś Jego wskrzeszenie jako wypełnienie obietnicy danej ojcom (Dz 13, 32-33). Słowa głosu z nieba: „Ty jesteś moim Synem umiłowanym” (Łk 3, 22) stanowią przede wszystkim wypełnienie się obietnicy danej Maryi bezpośrednio przed początkiem Jezusa („będzie nazwany Synem Najwyższego” – Łk 1, 32), ale nie należy ich interpretować w tym sensie, że dopiero w tej chwili Bóg uznaje Jezusa za swego Syna (genealogia, która w Ewangelii św. Łukasza znajduje się bezpośrednio po słowach głosu z nieba – Łk 3, 23-38 – ma przede wszystkim pokazać, że Jezus jest rzeczywistym Synem Bożym). Również one mają sens wybitnie mesjański. Wskazują na to, że w wydarzeniu zstąpienia Ducha Świętego na Jezusa spełniają się obietnice z 2 Sm 7, 12-14, dane Dawidowi przez proroka Natana i dotyczące jego przyszłego potomka. Są one zatem – jak pisał J. Kudasiwicz – „pieczęcią Ojca na mesjańskiej działalności Syna”<sup>39</sup>.

Podsumowując teologiczne treści wszystkich elementów teofanii w opisie Łukaszowym, należy stwierdzić, że dla Łukasza celem zstąpienia Ducha Świętego i głosu z nieba jest proklamacja Bożego synostwa Jezusa. Proklamacja ta zarazem jawi się jako inwestytura mesjańska i początek publicznej działalności Chrystusa<sup>40</sup>. Oczywiście, czytelnicy Ewangelii spotkali się z chrystologicznymi tytułami już w Ewangelii dzieciństwa (Łk 2, 11), lecz tam jeszcze nie znali ich fundamentu<sup>41</sup>. Właśnie w scenie chrztu Łukasz przedstawia wyjaśnienie, na czym opiera się mesjańska godność Jezusa oraz – zgodnie z innymi tradycjami – utrwała przekonanie o Jego Boskim pochodzeniu.

<sup>39</sup> J. Kudasiwicz, *Problemy teofanii nad Jordanem*, s. 101. Takiej interpretacji sprzeciwia się A. Plummer, *Gospel according to S. Luke*, Edinburgh 1989<sup>5</sup>, s. 100. R. Meynet, *L'Évangile de Luc*, Paris 2005, s. 173, przemilcza zupełnie aspekt inwestytury mesjańskiej, zaś podkreśla, że zstąpienie Ducha Świętego w postaci cielesnej, przypominającej gołąbicę, sugeruje, że w Jezusie Bóg zamierza dokonać nowego stworzenia.

<sup>40</sup> A. George, *Jésus fils de Dieu*, w: *tenże*, *Études sur l'oeuvre de Luc*, s. 218; B. Prete, *Il battesimo di Gesù secondo il racconto di Lc 3, 21-22*, s. 80-81. W celu pogłębienia tego zagadnienia zob. też R. F. Collins, *Lk 3: 21-22, Baptism or Anointing?* *The Bible Today* 84/1976, s. 821-831.

<sup>41</sup> Z analogiczną sytuacją czytelnicy spotykają w Pięcioksięgu, gdzie od początku autorzy posługują się Bożym imieniem JHWH (Pan), ale dopiero w Wj 3, 13-15 opisują objawienie tego imienia Mojżeszowi oraz uświadamiają jego znaczenie, sugerując zarazem, że wcześniej ani lud, ani jego patriarchowie nie znali tego imienia (Wj 6, 2).

### Jezus prorokiem namaszczoneym przez Ducha Świętego (Łk 4, 18 n.)

Znamienne jest to, że Łukasz nie powtarza za Markiem streszczenia nauki Jezusa, które zarazem składa się na pierwsze Jego słowa w Ewangelii: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1, 15; zob. też Mt 4, 17). W dziele trzeciego ewangelisty pierwsze słowa Jezusa po rozpoczęciu działalności publicznej, wypowiedziane w synagodze w Nazarecie, brzmią: „Dziś spełniły się te słowa Pisma, które słyszeliście” (Łk 4, 21). Z tej też przyczyny cała perykopa Łk 4, 16-30, inaugurująca publiczną działalność Jezusa, stanowi teologiczny klucz Ewangelii Łukaszczej<sup>42</sup>. Owo oświadczenie, jak wiadomo, odnosi się do przeczytanych wcześniej słów Trito-Izajasza: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana” (Łk 4, 18-19). W słowach tych wypowiada się prorok, którego imienia nie przechowała tradycja starotestamentowa, a który najprawdopodobniej był uczniem Deutero-Izajasza, kontynuującym jego naukę oraz na swój sposób interpretującym poematy o cierpiącym Słudze Pańskim<sup>43</sup>.

W kontekście niniejszego artykułu należy zwrócić szczególną uwagę na pierwszy człon proroctwa, zawarty w tym cytacie z Iz 61, 1n. Zdanie to można przetłumaczyć na dwa różne sposoby w zależności od tego, jakie znaczenie się nada spójnikowi *hou heineken*: „Duch Pański nade mną, dlatego mnie namaścił” lub „Duch Pański nade mną, ponieważ mnie namaścił”. Oba zdania mają całkowicie inny sens. W pierwszym przypadku („dlatego”) dar Ducha poprzedza namaszczenie udzielone ze względu na misję Jezusa i jest czymś innym niż to namaszczenie. Według tej interpretacji, pełni Ducha, która już jest w Jezusie, staje się przyczyną i fundamentem Jego konsekracji mesjańskiej. Natomiast w drugim przypadku („ponieważ”) kolejność jest odwrotna: Bóg namaszcza Jezusa do spełnienia określonej misji i w związku z tym

<sup>42</sup> Zob. tu też M. Alvarez Barredo, *Discurso inaugural de Jesús en Nazaret (Lc 4, 16-30), clave teológica de evangelio de Lucas*, Carthaginensia 2/1986, s. 23-34.

<sup>43</sup> Tak uważają np. L. L. McKenzie, *Second Isaiah*, New York 1988, s. 171; R. Koch, *Le Christ et l'Esprit du Seigneur selon Luc 4, 18-19*, NRT 115/1993, s. 880.

udziela Mu Ducha<sup>44</sup>. Tekst z Dz 10, 38: „... którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą” wyklucza pierwsze tłumaczenie<sup>45</sup>. Natomiast bardziej zgodne z teologią Łukaszową i przyjmowane przez większość uczonych jest tłumaczenie drugie. Opowiadając się za nim, egzegeci często wyjaśniają, że w koncepcji Łukaszowej posłannictwo Jezusa nie opiera się na fundamencie namaszczenia Duchem w 3, 21n., lecz je poprzedza. Według nich, Duch Święty zstępuje na Jezusa dlatego, że Bóg namaścił Go i posłał do spełnienia misji zbawczej<sup>46</sup>. W takim ujęciu też duchowe namaszczenie jest synonimem posłania i wyposażenia w dary uzdalniające do owocnego głoszenia słowa Bożego<sup>47</sup>.

Jednakże również w tej interpretacji nie wolno zapominać o tekście Dz 10, 38, w świetle którego należy sądzić, że samo zstąpienie Ducha Świętego jest namaszczeniem<sup>48</sup>. Czytając prorocstwo Triton-Izajasza i oświadczać, że ono wypełnia się w Jego działalności, Jezus wchodzi w tradycję starotestamentową, której integralną częścią było oczekiwanie Mesjasza Bożego<sup>49</sup>. Okazuje się jednak, że dawne zapowiedzi mesjańskie wypełnia On w sposób, jakiego nikt się nie spodziewał. Co prawda Łukasz przypomina czytelnikom tradycyjny pogląd Żydów, zgodnie z którym Mesjasz ma pochodzić z królewskiego rodu Dawida i ma otrzymać jego tron, by panować bez końca (Łk 1, 32-33), oraz udowadnia, że Jezus pochodzi z rodu Dawida (1, 27; 3, 23 nn.). Ale zarazem pokazuje, że mesjańskie posłannictwo Jezusa nie ma nic wspólnego z władzą polityczną. Jezus jest Zbawicielem, Mesjaszem i Panem, który miał przyjść przy końcu czasów (por. 2, 11), ale Jego posłannictwo ma charakter ściśle

<sup>44</sup> Zwraca na to uwagę w swym wnikliwym artykule S. Zedda, *Spirito Santo e missione profetica di Gesù in Lc 4, 18*, RSB 2 (1990) 2, s. 71, 75.

<sup>45</sup> Podają je np. w swoim komentarzu F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, s. 131; O. da Spineto li, *Luca. Il vangelo dei poveri*, s. 177 (*per questo*); G. Rossé, *Il vangelo di Luca*, s. 151 (*perciò*).

<sup>46</sup> Takiego zdania są np. M. J. Lagrange, *Évangile selon Saint Luc*, Paris 1948<sup>7</sup>, s. 138-139; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, s. 230; M. Rese, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas*, Gütersloh 1969, s. 148; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, Exeter 1978, s. 183. Zob. F. Mickiewicz, *Świadkowie zbawczego posłannictwa oraz mesjańskiej i boskiej godności Jezusa w Pismach św. Łukasza i św. Jana*, Żabki 2003, s. 166-167.

<sup>47</sup> Por. R. Koch, *Geist*, s. 882.

<sup>48</sup> Taki pogląd znaleźć można również w teologii św. Jana, w którego pismach „namaszczenie” jest wręcz inną nazwą Ducha Świętego: 1 J 2, 20. 27.

<sup>49</sup> Szerzej na ten temat zob. R. Albertz, *Die „Antrittspredigt” Jesu im Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Hintergrund*, ZNW 74/1983, s. 182-206.

prorocki. W niektórych kręgach judaizmu oczekiwano eschatologicznego proroka<sup>50</sup>, nazywając go Namaszczonym, a swe oczekiwania łączono z tekstem Iz 61, 1. Taką ideę zawiera np. tekst qumrański 11QMelch 18 i Targum do Iz 61, 1<sup>51</sup>. Trudno powiedzieć, czy Łukasz nawiązuje w swym dziele do tych poglądów, faktem natomiast jest to, że w swym dwutomowym dziele 8 razy nazywa Jezusa prorokiem (Łk 4, 24; 7, 16. 39; 9, 8. 19; 13, 33; 24, 19; Dz 3, 22), a całą Jego działalność umieszcza pod znakiem głoszenia słowa<sup>52</sup>.

Czytając w synagodze nazaretańskiej tekst Iz 61, 1n., Jezus oznajmia słuchaczom, że podobnie jak ów dawny prorok, również On przyszedł w tym celu, by ubogim zanieść dobrą nowinę (*euaggelisasthai*), więźniom ogłosić (*kêryksai*) wolność i obwołać (znowu *kêryksai*) rok łaski od Pana. Te trzy bezokoliczniki z pięciu przytoczonych w Łk 4, 18-19 podkreślają zbawcze znaczenie prorockiego słowa Jezusa<sup>53</sup>. Łukasz bardziej niż inni ewangelisci podkreśla, iż głoszenie dobrej nowiny o tym, że Bóg jednoczy się nad ludzkim cierpieniem i uciemżeniem i pragnie zeń wyzwolić człowieka, należy do głównych zadań Jezusa. Jest zapowiedzianym przez Mojżesza prorokiem czasów ostatecznych (zob. Dz 3, 18-26, gdzie jest cytaty z Pwt 18, 15), który występuje w imieniu Boga i w pełni objawia Jego oblicze, na nowo interpretuje Prawo i teksty Proroków, wzywa do nawrócenia i wierności Przymierzu z Bogiem. Na koniec jednak, podobnie jak proroków starotestamentowych, czeka Go smutny los. Sam Jezus mówi o tym w Łk 11, 49-51 i 13, 33-35, zapowiadając, że zostanie odrzucony przez swój naród i zabity jak wielu innych, poprzedzających Go, heroldów mądrości. W teologicznej wizji Łukasza Jezus jest również prorokiem męczennikiem, który realizuje plany zbawienia przez mękę, po której jednak nastąpi zmartwychwstanie.

Franciszek MICKIEWICZ SAC

<sup>50</sup> Być może wyrazem takich oczekiwań są pytania Żydów stawiane Janowi Chrzcicielowi w J 1, 21.

<sup>51</sup> Por. S. Zedda, *Spirito Santo e missione profetica di Gesù in Lc 4, 18*, s. 75-76.

<sup>52</sup> Por. F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen*, Frankfurt a. M. 1970, s. 285; C. I. González, *Cristologia. Tu sei la nostra Salvezza*, Casale Monferrato 1988, s. 189.

<sup>53</sup> Por. M. Rosik, *Jezus w synagodze w Nazarecie (Łk 4, 16-30) – zapowiedź misji namaszczonego proroka*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 9 (2001) 2, s. 146. Ponadto należy zauważyć, że czasownik *euangelizomai* jest ulubionym słowem Łukasza, które występuje w jego Ewangelii aż 9 razy, podczas gdy u Mateusza tylko 1 raz, zaś u Marka wcale.