

Ryszard Zawadzki

Bogactwo jako przeszkoda w pójściu za Jezusem (Łk 18,18-23)

Wrocławski Przegląd Teologiczny 14/2, 117-148

2006

Artykuł został 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

KS. RYSZARD ZAWADZKI

BOGACTWO JAKO PRZESZKODA W PÓJŚCIU ZA JEZUSEM (ŁK 18,18-23)¹

Perykopa synoptyczna Mk 10,17-22; Mt 19,16-22; Łk 18,18-23 wydaje się zajmować wyjątkową pozycję pośród kart ewangelicznych – w szczególności gdy chodzi o wieloraki oddźwięk wywołany przez nią na przestrzeni dziejów². Niezwykle spotkanie między Jezusem a bogatym dostojnikiem, relacjonowane w tej perykopie, a zwłaszcza skierowane do niego Jezusowe wyzwanie: „Jedno ci jeszcze pozostaje³: sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie; potem przyjdź i chodź za Mną” (Łk 18,22), zdaje się posiadać niezwykle zdolność apelowania do tego, co najszlachetniejsze w człowieku, i wprowadzania go na drogę radykalnego naśladowania Chrystusa. Jedną z bardziej znanych postaci, do których ten tekst w sposób szczególny przemówił, jest słynny ojciec monastycyzmu egipskiego, św. Antoni. Wprowadził on w życie przekazywane przez tę perykopę zaproszenie do bezwarunkowego pójścia za Chrystusem „przekonany, że ten urywek ewangeliczny był odczytany specjalnie dla niego”⁴. Także Biedaczyna z Asyżu, św. Franciszek, identyfikował się osobiście z bogaczem

¹ Jest to nieznacznie poszerzona i zmieniona wersja artykułu, który pierwotnie ukazał się w języku włoskim w „Collectanea Theologica” (Fasciculus Specialis) 74 (2004).

² Tego rodzaju oddźwięk czy też recepcja i aktualizacja tekstu biblijnego w ciągu wieków, nazywana w języku niemieckim *Wirkungsgeschichte* (pojęcie najczęściej oddawane po polsku jako „historia oddziaływania”), przedstawia wpływ danego tekstu na życie Kościoła i ludzkości – zob. np. H.T. Wrege, *Wirkungsgeschichte des Evangeliums. Erfahrungen, Perspektiven und Möglichkeiten*, Göttingen 1981, s. 11nn.

³ Odnosnie do przekładu, w kontekście dialogu Jezusa z dostojnikiem, słowa *leipei* raczej jako „pozostaje, niż „brakuje, – zob. niżej (w części II) analizę szczegółową w. 22.

⁴ Św. Atanazy, *Vita Antonii*, 2,4.

powołanym przez Jezusa i rozumiał to powołanie do naśladowania jako zalecenie adresowane do niego samego i do wspólnoty religijnej, którą założył⁵.

W niniejszej analizie skoncentrujemy naszą uwagę na wersji Łukaszej perykopy synoptycznej, tzn. na Łk 18,18-23; będziemy usiłowali zbadać ją gruntownie na tle jej paralel synoptycznych (Mk 10,17-22; Mt 19,16-22), aby odkryć jej szczególne cechy i dotrzeć do jej specyficznego orędzia, ujętego w kontekście Ewangelii Łukasza.

W naszych analizach, zwłaszcza w analizach semantycznych, weźmiemy pod uwagę, obok Ewangelii Marka i Mateusza, także księgę Dziejów Apostolskich. Podczas gdy Ewangelie synoptyczne, jako dzieła literackie, wykazują wiele pokrewieństw opartych na tej samej tematyce, istotne powiązanie między Ewangelią Łukasza i Dziejami Apostolskimi wypływa z faktu, że oba teksty stanowią dzieło tego samego autora⁶.

Metoda przyjęta przez nas w niniejszym studium perykopy Łk 18,18-23 to analiza synchroniczna. Dlatego abstrahujemy od wymiaru historycznego formowania się tekstu. Naszą bazą, stałym punktem odniesienia oraz „partnerem w dialogu egzegetycznym” pozostaje ta forma tekstu Łukaszeckiego, jaka zawarta jest w krytycznym wydaniu tekstu greckiego Nowego Testamentu (Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, wydanie XXVII).

Treść naszych rozważań jest podzielona na dwie części.

Część pierwsza, zatytułowana *Badania wstępne*, pełni funkcję przygotowawczą i wprowadzającą do analizy szczegółowej Łk 18,18-23. W części tej rozpatrywane są kwestie podstawowe, nieodzowne dla przeprowadzenia egzegezy tekstu: poczynając od delimitacji perykopy, poprzez jej strukturę, aż do porównania synoptycznego⁷.

W części drugiej podejmujemy szczegółową analizę kolejnych wersetów tekstu na podstawie jego struktury wstępnie określonej w części pierwszej.

⁵Por. W. Egger, *Nachfolge als Weg zum Leben: Chancen neuerer exegetischen Methoden dargestellt an Mk 10,17-31* (Österr. Bibl. Studien, 1), Klosterneuburg 1979, s. 238.

⁶Przekonanie, że trzecia Ewangelia i Dzieje Apostolskie stanowią dwie części jednego dzieła Łukaszeckiego w NT jest powszechnie akceptowane wśród egzegetów – zob. np. J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke. Introduction, Translation, and Notes* (The Anchor Bible 28-28A), I (1981)-II (1985), New York, s. 3-29.

⁷Do wspomnianych kwestii podstawowych należy także krytyka tekstu analizowanej perykopy. Jednak nie poświęcamy jej osobnego punktu w ramach badań wstępnych, ponieważ żadna z *lectiones variantes* naszego tekstu, podawanych w aparacie krytycznym *Novum Testamentum Graece*²⁷, czy nawet w bogatszym od niego aparacie krytycznym zawartym w K. Aland (red.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart 1997¹⁵, nie wpływa na orędzie tekstu w stopniu, który dyktowałaby poświęcenie jej osobnych rozważań krytycznotekstualnych.

I. BADANIA WSTĘPNE

Inicjując nasze *itinerarium* zmierzające do interpretacji badanego tekstu, chcemy najpierw stworzyć dla niego bazę, która posiada istotne znaczenie, ponieważ jej poszczególne elementy rzutują (często w decydujący sposób) na kolejne etapy procesu interpretacyjnego, a w konsekwencji także na ich rezultaty.

Pierwszy ze wspomnianych elementów podstawowych stanowi delimitacja badanego tekstu, tzn. takie określenie jego rozciągłości, by tworzył dającą się wydzielić z kontekstu jednostkę literacką.

Kolejnym niezbędnym wymogiem dla podjęcia egzegezy jest ustalenie struktury tekstu, którego rozciągłość została wcześniej sprecyzowana. Sposób organizacji tekstu niesie ze sobą pierwsze przesłanki dla jego interpretacji, dlatego chcemy odkryć tę organizację, precyzując strukturę formalną i materialną Łk 18,18-23. Kryteria używane dla segmentacji perykopy są identyczne ze stosowanymi przy jej delimitacji⁸.

Ostatnim etapem badań wstępnych jest porównanie synoptyczne między naszą perykopą a paralelnymi wobec niej perykopami w Mk i Mt. Porównanie to prowadzimy, opierając się na ustalonej uprzednio segmentacji tekstu. Zamiarem, który nam towarzyszy w tym punkcie, jest odkrycie specyficznych rysów studiowanego tekstu, które wyłaniają się przy zestawieniu go z jego synoptycznymi paralelami.

Kolejność wymienionych wyżej trzech wymogów podstawowych dla podjęcia właściwej egzegezy tekstu dyktuje nam porządek odpowiadających im punktów w ramach naszych badań wstępnych.

A. Delimitacja perykopy

Tekst Łk 18,18-23 przynależy do obszernej sekcji Łukaszej Ewangelii „Wstępowanie Jezusa ze swoimi uczniami do Jerozolimy” (9,51 – 19,46)⁹. W ten sposób wydarzenia relacjonowane w naszym tekście wkomponowują się w narra-

⁸ Segmentacja tekstu uznawanego za odrębną jednostkę literacką jest rodzajem jej „delimitacji wewnętrznej”, tzn. próbą jego dalszego podziału na mniejsze jednostki literackie.

⁹ Sekcja ta, stanowiąca ok. 40 proc. treści całej Ewangelii, w literaturze egzegetycznej bywa z reguły tytułowana „Podróż (albo „droga”) do Jerozolimy”. Tytuł „wstępowanie” wypływa ze sformułowań samego tekstu ewangelijnego: 18,31 (*anabainomen*) i 19,28 (*anabainwn*).

Zakończenie sekcji wskazuje się także w 19,27 (zob. np. J.A. Fitzmyer, *Luke*, s. 134; V. Fusco, *Povertà e sequela. La pericope sinottica della chiamata del ricco (Mk. 10,17-31 parr.)*, Brescia 1991, s. 105) lub też w 19,28 (zob. np. V. Fusco, P. Gironi, *Luca*, w: P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda (red.), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Milano 1994⁵, s. 847-857, 849), jednakże sam tekst wydaje się przedłużać podróż Jezusa aż do wzmianki o Jego wejściu do świątyni (19,45-46).

cję dotyczącą drogi Jezusa, który naucza i działa, „przechodząc”¹⁰ w swej podróży do Jerozolimy¹¹.

Kontekst bezpośrednio poprzedzający perykopy Łk 18,18-23 jest utworzony przez epizod przyjęcia dzieci przez Jezusa (18,15-17). Między tym ostatnim tekstem a 18,18 daje się zaobserwować wyraźną ciągłość w aspekcie lokalnym¹² i czasowym¹³. Jednakże mocniej niż to, co łączy początek badanego tekstu z jego kontekstem poprzedzającym, prezentuje się to, co je od siebie odróżnia. Między 18,15nn a 18,18 zachodzi zmiana wszystkich postaci, które pojawiają się przy Jezusie: nie są to już dzieci z ich rodzicami¹⁴ oraz uczniowie, lecz wyłącznie pewien dostojnik (ἀρχων). Inna oczywista zmiana dotyczy tematyki nauczania Jezusa: w 18,18 mamy do czynienia z zapoczątkowaniem nowego tematu zainicjowanego przez pytanie dostojnika. Zarazem poprzedzający monolog Jezusa (napomnienie skierowane do uczniów w ww. 16-17)¹⁵ zostaje zastąpiony w w. 18 przez dialog między Nim a dostojnikiem. Tym sposobem w. 18 wskazuje wyraźnie początek oddzielnej jednostki narracyjnej, względem której tekst 18,15-17 reprezentuje osobny epizod.

Kontekst bezpośrednio następujący stanowi dialog między Jezusem a *οἰ ακουσαντες* (Łk 18,24-27). Wers 24 wprowadza modyfikację tematyki przekazywanej w tekście: kwestia zainicjowana przez pytanie dostojnika odnośnie do życia wiecznego, począwszy od w. 24 przemienia się w problem bogactwa jako przeszkody w wejściu do królestwa Bożego. Na początek nowej jednostki literackiej w w.24 wskazuje także imiesłów *ιδων* poprzez swą pozycję emfaticzną na początku zdania oraz poprzez fakt, że ten imiesłów, podobnie jak bardzo blisko względem niego położone formy werbalne *εγενηθη* (w. 23) oraz *γενομενον*, opi-

¹⁰Zob. np. 13,22 (*διεπορευετο... διδασκων και πορευομενος*). Nauczanie „w trakcie przechodzenia” nie zmierza do pomniejszenia znaczenia samego nauczania, lecz wskazuje na jego rolę towarzyszenia podróży, z którą jest związane.

¹¹Dwa najbliższe naszemu tekstowi napomnienia, które wskazują na to, że Jezus jest w drodze, znajdują się w 17,11 i w 18,31; inne podobne wzmianki we wspomnianej sekcji pojawiają się w 9,51.53; 13,22; 19,28; zob. także 9,56s; 10,1.38; 14,25; 18,35; 19,1.11.

¹²Ostatnia wskazówka dotycząca miejsca, która poprzedza nasz tekst, pojawia się w 17,11-12; następnie Jezus naucza, nie zmieniając swego miejsca pobytu, aż do 18,35 (zbliżanie się do Jerycha).

¹³Ani w 18,18-23, ani w obrębie bezpośredniego kontekstu perykopy nie znajdujemy wskazówki dotyczącej czasu: Ewangelista prezentuje ciąg pouczeń Jezusa (z reguły poprzedzonych przez krótkie wprowadzenia narracyjne na początku nowego tematu) zaprezentowanych jako wypowiedziane przez Niego bez przerwy.

¹⁴Są oni obecni *implicite* w formie czasownikowej *προσεφερον* oraz *explicite*, choć anonimowo, w zaimku osobowym *αυτοις*. Ta ostatnia forma gramatyczna, która jest formą męską, sugeruje, że nie chodzi jedynie o matki przynoszonych dzieci.

¹⁵Forma literacka monologu, przeplatane go krótkimi komentarzami Łukasza, jest kontynuowana od początku rozdz. 18.

sujące reakcję dostojnika, wyraża czynność różną od mówienia lub słyszenia¹⁶ – aktywności, z których jedna lub druga występuje we wszystkich zdaniach narracyjnych perykopy 18,18-23. W ten sposób cezura zaznaczająca się między w. 23 a w. 24 staje się dość wyraźna. Tym bardziej że dominujący protagonista, zarówno perykopy 18,18-23, jak jej kontekstu bezpośrednio następującego (18,24-27), pojawia się w w. 24a jako podmiot nie tylko występujący *explicite* ὁ Ἰησοῦς, ale także określony w stopniu maksymalnym. Jako taki kontrastuje wyraźnie z ὁ ἀκούσας – nowymi, bezimiennymi rozmówcami Jezusa, którzy zajmują miejsce dostojnika, „zawieszonoego” w swym smutku przez narratora.

Bardzo wyraźnie zaznacza się zatem nie tylko początek naszej perykopy, lecz także jej zakończenie.

B. Wewnętrzna struktura perykopy

Analizy struktury naszego tekstu dokonać chcemy w dwóch etapach. Pierwszy z nich to obserwacje wstępne, w których odwołujemy się do „analogii ilustracyjnych” podstawowej struktury perykopy. Skoncentrujemy się tutaj na niektórych cechach charakterystycznych struktury tekstu. Chcemy w ten sposób stworzyć bazę dla szczegółowej analizy perykopy, podejmowanej w drugiej części artykułu.

1. Obserwacje wstępne

Uważna lektura dialogu zawartego w Łk 18,18-23 pozwala dostrzec regularność przeplatania się w nim narracji i mowy niezależnej. Każda zacytowana w tekście wypowiedź (ww. 18b.19b-20.21b.22b) poprzedzona jest przez krótkie zdanie narracyjne w formie komentarza wprowadzającego (ww. 18a.19a.21a.22a)¹⁷. Daje to w rezultacie efekt porównywalny z tkaniną tworzoną przez dwie nici (narracja i mowa niezależna) splecione tak, że układają się w bardzo regularny wzór. Z jednym wszakże wyjątkiem: w w. 23 zdanie narracyjne nie wprowadza żadnej mowy niezależnej, co sprawia, że ten werset końcowy zdecydowanie wyróżnia się na tle regularnego „wzoru” tekstu poprzedzającego.

Regularność takiej „osnowy” tekstu Łk 18,18-23 podkreślana jest przez dobór spójników użytych we wspomnianych zdaniach narracyjnych: *kai*, (w. 18a), *de*,

¹⁶ Słyszanie, podobnie jak widzenie Jezusa w w. 24, jest zawsze wyrażone przez imiesłów (ww. 22. 23; imiesłów „urczownikowiony” – w. 26), który towarzyszy czasownikowi w formie osobowej – ten ostatni wyraża czynność główną przekazywaną w tekście, podczas gdy imiesłowy wyrażają czynności poboczne termin *arcwn* (w. 18) – z gramatycznego punktu widzenia będący imiesłowem – idąc za: W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* (K. Aland, B. Aland), Berlin 1988⁶, s. 227-228, kwalifikujemy tutaj jako rzeczownik.

¹⁷ Por. analiza W. Eggera, *Nachfolge*, s. 67-68, dotycząca perykopy Mk 10,17-31.

(ww. 19a.21a.22a.23a), γαρ (w. 23b)¹⁸. Uderzający jest tu zwłaszcza ciąg wystąpienia spójnika δε, – jedynego spójnika pojawiającego się w zdaniach narracyjnych, jeśli pominąć και, na początku perykopy oraz γαρ na końcu w. 23. Zbieganie się szeregu „nieregularności” strukturalnych w tym wersecie pozwala na domysł o jego szczególnej roli w analizowanym tekście. Godny uwagi jest także brak konstrukcji asyndetycznych w narracji: każde zdanie narracyjne zawiera spójnik łączący współrzędnie, który funkcjonuje jako zwornik w strukturze tekstu i nadaje mu większą spoiłość. Z punktu widzenia struktury funkcja scalająca spójnika δε, przejawia się w szczególny sposób w odniesieniu do zawartego w perykopie dialogu¹⁹.

Zaprezentowane wyżej obserwacje pozwalają porównać strukturę podstawową naszego tekstu z regularną i zwartą osnową tkaniny, albo może do kryształu, którego siatkę krystaliczną tworzą zdania narracyjne łączące „węzły krystaliczne” reprezentowane przez wypowiedzi dialogu.

2. Cechy charakterystyczne struktury

Rozważając strukturę naszej perykopy trudno nie wyrazić podziwu dla mistrzostwa Ewangelisty w tym względzie. Oto na regularną „osnowę” tekstu nakłada się, jako rodzaj wątku, bardziej wyrafinowana kompozycja.

W dialogu, jaki przedstawia tekst, każdy z interlokutorów (Jezus i dostojnik), zabiera głos dwa razy; każdy też z nich stawia pytanie. W ten sposób zaznacza się podział całości na dwa segmenty, z których każdy zawiera po jednej wypowiedzi obu interlokutorów.

Pierwszy segment perykopy (18,18-20) prezentuje się jako „interrogacyjny”: znajdujemy w nim oba pytania wyrażone w dialogu. Pytania te stymulują rozmowę, dynamizując ją i ożywiając. Rzecz można, że ich zakres oddziaływania wykracza poza ramy perykopy Łk 18,18-23 i rozciąga się na dwa następujące po niej dialogi (między Jezusem a oī akousantej (Łk 18,24-27) oraz między Jezusem a Piotrem (Łk 18,28-30).

Drugi segment perykopy (18,21-22), poprzez powtórzenie sekwencji wypowiedzi: dostojnik – Jezus, prowadzi do narracyjnego zamknięcia całości dialogu (w. 23). W tym segmencie tekstu rozmowa między Jezusem a dostojnikiem przybiera formę powołania do stania się uczniem, które swój punkt kulminacyjny osiąga w w. 23.

Analizowany dialog posiada cechę rzeczywiście niezwykłą: żaden z rozmówców (ani Jezus, ani dostojnik) nie wykonuje nawet najmniejszego ruchu (!). W zdaniach

¹⁸ Por. tamże, s. 69-70.

¹⁹ Charakter przeciwstawny spójnika δε, (zwłaszcza ο δε, – ww. 21.23.27.29), zob. F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf (red.), *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1990¹⁷, § 447 (s. 376-378) – nie koliduje z jego funkcją scalającą w strukturze tekstu, ponieważ uwypukla wzajemną przynależność poszczególnych wypowiedzi dialogu.

narracyjnych naszego tekstu znajdujemy jedynie formy czasownikowe opisujące stan dostojnika (perij upoj egenhgh (w. 23a); hñ w zdaniu wyjaśniającym stworzonym przez w. 23b), lecz nie spotykamy żadnego czasownika wyrażającego ruch²⁰.

Inną godną uwagi cechą charakterystyczną dialogu jest jego swoista „paradoksalność”, tworzona np. przez paradoks istniejący między przestrzeganiem wszystkich przykazań (tauta panta – w. 21) przez dostojnika a jedną rzeczą (ēh), której mu nie dostaje (leipei). W perykopie zauważalne są także różnego typu kontrasty; dokładniejszego ich zbadania dokonamy w ramach analizy podejmowanej w drugiej części artykułu.

Niektóre rzeczywistości (osoby albo rzeczy) nie są w tekście perykopy precyzowane czy specyfikowane, jak zwłaszcza tij arcwn (w. 18), lecz także np. terminologia dotycząca nagrody niebieskiej (zwhn aiwnion (w. 18); qhsauron en ltoij ouranoi (w. 22). W dalszych rozważaniach będziemy starali się rozstrzygnąć, czy jest to zabieg świadomy i zamierzony przez autora.

C. Porównanie synoptyczne

Istnienie tekstów paralelnych do Łk 18,18-23 w Mk 10,17-22 oraz w Mt 19,16-22 stwarza dogodną możliwość dostrzeżenia specyfiki tej wersji prezentowanej sceny, którą zawiera Łk. Dokonując porównania synoptycznego jako swego rodzaju analizy porównawczej, nie jesteśmy jednak w stanie wziąć pod uwagę wszystkich podobieństw i różnic istniejących między trzema tekstami synoptycznymi. Nie jest to także naszym celem. Ograniczymy się do uwzględnienia najbardziej widocznych z nich, służących najlepiej naszemu zamiarowi: odkryć rysy szczególne prezentacji epizodu opowiedzianego w Łk 18,18-23.

Do różnic i podobieństw (wymienionych poniżej czy też nie) istniejących między paralelami synoptycznymi będziemy się odwoływać także w drugiej części rozważań, poświęconej analizie szczegółowej tekstu Łk 18,18-23, ponieważ „perspektywa synoptyczna” naszych badań zachowuje swą ważność także poza obrębem badań wstępnych.

Najbardziej znaczące różnice między Łk a Mk i Mt w rozważanej perykopie dotyczą z jednej strony okoliczności dialogu, z drugiej natomiast jego treści.

1. Okoliczności dialogu

We wszystkich ewangeliach synoptycznych sam dialog zostaje wprowadzony i zakończony opisem okoliczności spotkania Jezusa z dostojnikiem. Najwięcej

²⁰Odnosi się to także do obu dalszych dialogów (18,24-30). Efekt jest taki, że w trzech następujących po sobie dialogach zmieniają się rozmówcy Jezusa, jednak bez zmiany ich usytuowania w przestrzeni. Natomiast Jezus niezmiennie pozostaje w centrum „sceny”.

miejsca opisowi temu poświęca Mk. Mt pomija niektóre szczegóły z Mk; Łk prezentuje się w tym względzie najbardziej zwięźle.

W Markowym wprowadzeniu dialogu, które wspomina nie tylko pełne dynamiki zachowanie się rozmówcy Jezusa (imiesłowy *prosdramwn* i *gonupethsaj*), lecz także sytuację samego Jezusa (*ekporeuomenou autou/ eij odon*), można dostrzec rysy obrazu prostracji (*proskynesis*) wobec Jezusa, inspirowanej chrystologią Markową. W Mt zbliżanie się człowieka do Jezusa zostaje wyrażone mniej dynamicznie przez jeden tylko imiesłów *prosel qwn*, natomiast w Łk w ogóle nie jest wspomniane. Z kolei gdy chodzi o tożsamość rozmówcy Jezusa, Mk i Mt ograniczają się do zaprezentowania go we wprowadzeniu do dialogu jedynie z pomocą liczebnika *eij* użytego w znaczeniu zaimka nieokreślonego *tij*²¹, podczas gdy Łk wprowadza go jako *tij arcwn*. Mk nie precyzuje jego tożsamości do końca spotkania z Jezusem; Mt dodaje (ww. 20.22), że chodzi o młodzieńca (*o' neaniškoj*) jednocześnie pomijając Markowe wyrażenie *ek neothtoj mou* (w. 20), które Łk przekazuje bez zaimka osobowego (*ek neothtoj* – w. 21).

W przebiegu dialogu znowu Mk zawiera najdłuższy opis reakcji Jezusa na deklarację bogacza odnośnie do swego przestrzegania przykazań: *o' de. Vhsouj embleyaj autw/ hgaphsen auton* (w. 21). W ten sposób Mk wyraża pewną „dynamikę emocjonalną” towarzyszącą słowom ostatniej wypowiedzi Jezusa w dialogu z bogaczem. Mt przechodzi bezpośrednio od pytania tego ostatniego *ti, eti usterwł* do odpowiedzi Jezusa, pomijając całkowicie Jego reakcję, natomiast Łk redukuje ją do zwrotu *akousaj de. o' Vhsouj* (w. 22).

Zakończenie dialogu między Jezusem a dostojnikiem tworzy we wszystkich trzech ewangeliach synoptycznych uwaga narratora o bogactwie tego ostatniego, wyrażona jednak na dwa różne sposoby: *hñ gar ecwn kthmata polla*, (Mk, Mt) oraz *hñ gar plousioj sfodra* (Łk). Końcowa reakcja bogacza na słowa Jezusa obejmuje w Mk dwie kwalifikacje jego zasmucenia się (*stugnašaj, lupoumenoj*) oraz jego odejście od Jezusa (*aphl qen*) – element wspólny z Mt, gdzie jednak znajdujemy jedynie drugą kwalifikację Markową smutku dostojnika (*lupoumenoj*). Także Łk przekazuje tylko jedną kwalifikację tego zasmucenia, ale formułuje ją odmiennie (*peri lupoj egenhqh*) niż Mk i Mt. W odróżnieniu od Mk i Mt, Łk nie wspomina o odejściu rozmówcy po jego dialogu z Jezusem.

2. Treść dialogu

Już od początku dialogu zauważalna jest znacząca różnica między jego treścią w Mt a tą zawartą w Mk i Łk, bardzo tutaj do siebie podobnymi.

Przede wszystkim rzuca się w oczy różnica w ogólnej strukturze dialogu: obejmuje on w Mk i Łk dwie wypowiedzi dostojnika i tyleż samo Jezusa, natomiast

²¹ Zob. F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf (red.), *Grammatik*, dz. cyt., § 247,2, przyp. 5.

w Mt pierwsza (w tekście Mk i Łk) wypowiedź Jezusa podzielona jest na dwie części za pomocą pytania bogacza *ποιᾶν* (w. 18), stąd zarówno Jezus, jak i Jego rozmówca zabiera tu głos trzy razy. W efekcie dialog w Mk i Łk daje się podzielić na dwa segmenty, z których każdy zawiera jedną wypowiedź każdego z uczestników rozmowy, natomiast w Mt takich segmentów mamy trzy.

Inną istotną rozbieżnością (związaną ze wskazaną powyżej), która odróżnia Mateuszową wersję dialogu od wersji Markowej i Łukaszowej, jest liczba pytań skierowanych do Jezusa przez bogacza. W Mt jest ich trzy (ww. 16.18.20), natomiast w Mk i Łk tylko jedno – początkowe, dotyczące życia wiecznego²². Dwa pytania „dodatkowe” nadają dialogowi w Mt charakter bardziej wyrazisty i upodabniają go do debaty doktrynalnej. Związany z liczbą wspomnianych pytań kontrast między Mt z jednej strony a Mk i Łk z drugiej, wydaje się być jednak złagodzony przez wyczuwalne w tekście pytanie domyślne, korespondujące w Mk i Łk z trzecim i ostatnim pytaniem bogacza w Mt (*τι, ἐτι ὑστερῶν*). Na owo pytanie domyślne wskazuje fraza początkowa *ἐν se ὑστερεῖ* (Mk) oraz *ἐτι ἐν σοι λειπεῖ* (Łk) odpowiedzi Jezusa²³.

W pierwszym segmencie dialogu (Łk 18,18-20) elementem kompozycyjnym, który wprowadza istotną różnicę między Łk (wraz z Mk) a Mt jest przeniesienie kwalifikacji „dobry” z Jezusa jako nauczyciela (*διδασκαλε ἀγαθῶ*, w Mk i Łk) na to, co powinien czynić Jego rozmówca, aby osiąść życie wieczne (*τι, ἀγαθὸν ποιῆσω* w Mt). Konsekwentnie, odpowiadając Jezus zaczyna od pytania: *τι, με ἐρῶταί περι. τοῦ ἀγαθοῦ* (Mt), a nie od pytania: *τι, με λεγεῖς ἀγαθὸν* (Mk i Łk).

Także w rozwinięciu pierwszej wypowiedzi Jezusa, tworzonym przez wyliczenie przykazań²⁴, spotykamy znaczne różnice między Mk i Łk z jednej strony a Mt z drugiej. W odróżnieniu od Mk i Łk, gdzie w wyliczeniu tym zastosowana jest negacja *μη*, oraz *coniunctivus aorystu* czasowników (z wyjątkiem *τιμα* – *imperativus praesentis* wspólny dla Mk, Mt i Łk), Mt używa negacji *οὐ* oraz *indicativu futurum*²⁵, a na końcu wyliczenia dołącza przykazanie *καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν*, które nie pojawia się ani w Mk, ani w Łk.

Tym razem jednak także Mk i Łk w liście przykazań różnią się od siebie bardziej niż gdzie indziej w naszym dialogu: kolejność pierwszych dwóch przykazań

²² Podczas gdy w Mk i Łk dostojnik usułuje to życie „odziedziczyć” (*κλῆρονῆσω*), w Mt jego dążeniem jest je „mieć” (*σχω*).

²³ Inny domyślnik łączy się z wyrażeniem *ταὶ ἐνταῦθα οὐδὲν*, wspólnym dla Mk i Łk, które co do znaczenia wydaje się równoważne odpowiadającemu mu wyrażeniu *τὸν ἑαυτοῦ ἐνταῦθα* w Mt; por. J.A. Fitzmyer, *Luke*, dz. cyt., s. 1197.

²⁴ W Mt jest to drugi segment dialogu: drugie pytanie bogacza (*ποιᾶν*) i odpowiedź Jezusa (ww. 18-19).

²⁵ Ta sama forma gramatyczna użyta jest w *LXX* (Wj 20,13-16; Pwt 5,17-20).

(mh. foneushj(mh. moiceushj) występująca w Mk (i w Mt), jest zmieniona w Łk, gdzie (jak w Mt) brak przykazania mh. apostershj((które pojawia się w Mk.

W drugim segmencie dialogu (Łk 18,21-22)²⁶ Mateuszowym elementem kompozycyjnym, który stanowi wyraźną różnicę między Mt z jednej strony, a Mk i Łk z drugiej, jest wyrażenie εἰς τὴν εὐχρίαν (Mt 19,21), użyte na początku finalnej wypowiedzi dialogu. Mk w tym miejscu lokuje wyrażenie ἐφ' ἑστέρας, Łukasz natomiast wyrażenie ἐτι ἐφ' ἑστέρας. Charakter warunkowy (εἰς τὴν εὐχρίαν) wezwania skierowanego przez Jezusa do bogacza w Mt, odwołanie się do jego wolnej woli²⁷, jak również idea doskonałości (τὴν εὐχρίαν), niewystępujące ani w Mk, ani w Łk, czynią z Mateuszowego tekstu szczególnie przykład gatunku literackiego „powołanie do pójścia za Jezusem”²⁸.

Po części „diagnostycznej” (ἐφ' ἑστέρας – Mk; ἐτι ἐφ' ἑστέρας – Łk) bądź „warunkowej” (εἰς τὴν εὐχρίαν τὴν εὐχρίαν – Mt) powołania, we wszystkich Ewangeliach synoptycznych następuje część „wykonawcza”, obejmująca szereg poleceń skierowanych do bogacza. W szeregu tym można rozróżnić dwa człony (odpowiadające dwom następującym po sobie, potencjalnym etapom w przyszłym życiu powoływanego), przedzielone, jednakowo w Mk, Mt i Łk, przez obietnicę dotyczącą „skarbu w niebie”.

Pierwszy człon zawiera 3 (Mk i Mt) lub 2 (Łk) nakazy „wstępne”, których wykonanie warunkuje pójście bogacza za Jezusem.

Na początku serii poleceń w Mk i Mt pojawia się imperatyw ὑπάγε, który w Łk zostaje pominięty. W rezultacie, u Łukasza pierwszym nakazem „wstępnym” skierowanym do bogacza staje się polecenie παντὰ ὅσα ἐχεις πωλήσον (godna uwagi jest tu emfaticzna pozycja παντὰ), podczas gdy w Mk i Mt nakaz sprzedania dóbr poprzedzony jest imperatywem ὑπάγε i przyjmuje formę ὅσα ἐχεις πωλήσον (Mk) bądź πωλήσον σου τὰ ὑπαρκόντα (Mt). Człon „wstępny” zadania otrzymanego

²⁶ W Mt tekst ten tworzy trzeci segment dialogu.

²⁷ Ten aspekt zostaje w Mt zaakcentowany już na początku dialogu przez pierwsze odwołanie się Jezusa do wolności swego rozmówcy: εἰς τὴν εὐχρίαν εἰς τὴν εὐχρίαν εἰς τὴν εὐχρίαν (w. 17). Oba apele do wolnej woli występują pośród synoptyków jedynie w Mt. Dodatkowo między wspomnianymi apelami dostrzec można pewną gradację: przestrzeżenie przykazań zaprezentowane jest jako warunek wejścia do życia (w. 17), natomiast całkowite wyrzeczenie się własności i pójście za Jezusem stanowi warunek osiągnięcia doskonałości (w. 21).

²⁸ Na bazie właśnie tego tekstu, a zwłaszcza, wspomnianego wyżej szczególnego wezwania εἰς τὴν εὐχρίαν τὴν εὐχρίαν, rozwinięto w dziejach Kościoła teologię „stanu doskonałości”, opierającą się na rozróżnieniu między przykazaniami obligującymi wszystkich chrześcijan oraz fakultatywnymi *radami* skierowanymi jedynie do niektórych, aspirujących do chrześcijańskiej doskonałości. O problematyce tej, którą tutaj pragniemy jedynie zasygnalizować, traktuje obszernie np. S. Légasse, *L'appel du riche (Marc 10,17-31 et parallèles). Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux*, Paris 1966, s. 227nn.; V. Fusco, *Poverta*, s. 24n.; tenże, *Poverta e sequela nell'episodio della chiamata del ricco (Mk 10,17-31)*, w: V. Liberti (red.), *Ricchezza e poverta nella Bibbia*, Roma 1991, s. 135-169, 148n.

przez bogacza zostaje dopełniony przez rozkaz kai. doj Ítoijþ ptwcoij (identyczny w Mk i Mt, w Łk zaś zmodyfikowany: kai. diadoj ptwcoij).

Obietnica dotycząca „skarbu w niebie” stanowi konkluzję wypływającą ze wszystkich nakazów „wstępnych” (nie tylko z ostatniego z nich), a zarazem cezurę pomiędzy dwoma członami części „wykonawczej” powołania. Forma tej obietnicy, pomijając pomniejsze różnice (ouranwł w Mk i ouranoił w Mt i Łk; rodzajnik dodany w Łk), jest ta sama we wszystkich Ewangeliach synoptycznych.

Właściwe powołanie do naśladowania²⁹ wyrażone jest poleceniem kai. deuł ro akol ouqeı moi, identycznym w Mk, Mt i Łk. Przysłówek deuło dodatkowo wzmacnia końcowy imperatyw dialogu akol ouqeı moi, skierowany przez Jezusa do dostojnika.

Łukaszowa prezentacja dialogu między Jezusem i bogatym dostojnikiem, widziana na tle prezentacji Markowej i Mateuszowej, przejawia cechy o dwojakim charakterze.

Przedstawiając okoliczności dialogu Łukasz z jednej strony idzie za tendencją Mateusza, redukując komentarze Marka do niezbędnego minimum, a z drugiej już na wstępie dialogu precyzuje tożsamość bogatego rozmówcy Jezusa, która pozostaje zupełnie nieokreślona w Mk.

Natomiast na polu treści dialogu, zarówno gdy chodzi o jego ogólną strukturę, jak i niemal zawsze w szczegółach, Łk idzie za tekstem Markowym, odbiegając od wersji Mateuszowej.

II. SZCZEGÓŁOWA ANALIZA PERYKOPY ŁK 18,18-23

Zamierzamy poniżej, opierając się na wynikach badań wstępnych, dokonać analizy Łukaszowej perykopy werset po wersecie, rozważając bardziej znaczące terminy (słowa autosemantyczne) oraz wyrażenia występujące w tekście, jak również ich wzajemne relacje.

Regularny spłot narracji i mowy niezależnej, który charakteryzuje treść dialogu, rozpoczyna się od krótkiego wprowadzenia narracyjnego (18,18a), po którym następuje początkowe pytanie dostojnika (w. 18b). Także odpowiedź Jezusa (również zaczynająca się od pytania) zostaje wprowadzona przez krótką narrację (w. 19a). Ciąg dalszy stanowi druga sekwencja wypowiedzi (powtórzonych w tym samym porządku: dostojnik – Jezus), zawsze poprzedzonych krótkimi narracjami, lecz teraz pozbawionych (wyrażonych *explicite*) pytań (ww. 21-22). Dialog kończy się narracją finalną dotyczącą reakcji bogacza na powołanie ze strony Jezusa oraz podającą przyczynę takiej reakcji (w. 23).

²⁹ Stanowi ono drugi i ostatni człon części „wykonawczej”.

A. Wprowadzenie narracyjne (18,18a)

Ta krótka narracja początkowa przygotowuje dialog, syntetycznie przedstawiając obu jego uczestników oraz inicjuje akcję, jaka między nimi ma się rozegrać.

Postać Jezusa jest wprowadzona za pomocą zaimka osobowego *αὐτόν*, który odnosi się do imienia własnego *Ἰησοῦ* w 18,16. W ten sposób dialog, który ma się zacząć, zostaje powiązany z kontekstem poprzedzającym.

Pośród wszystkich wprowadzeń narracyjnych występujących w Łk 18,18-23, jedynie w tej początkowej właśnie (w. 18a), Jezus (choć wskazywany jedynie za pośrednictwem zaimka osobowego *αὐτόν*) zaprezentowany jest *explicite* jako adresat słów swego rozmówcy.

1. Prezentacja dostojnika

Interlokutor Jezusa zostaje wprowadzony jako *τίς ἀρχών*. Wyrażenie to wydaje się nieść ze sobą pewną ambiwalencję: z jednej strony przedstawia najdalej idącą, pośród Ewangelii synoptycznych, precyzację tożsamości tej postaci (*ἀρχών*)³⁰, natomiast z drugiej pozostawia pewną sferę nieoznaczoności wprowadzaną przez zaimek nieokreślony *τίς*.

Imiesłów „urzędownikowiony” (lub raczej rzeczownik³¹) *ἀρχών* występuje w Łk 8 razy (8,41; 11,15; 12,58; 14,1 (tutaj w bezpośrednim połączeniu, podobnie jak w 18,18, z formą zaimka nieokreślonego *τίς* (*τινοῦ τῶν ἀρχόντων*)); 18,18; 23,13; 23,35; 24,20) oraz 11 razy w Dz (3,17; 4,5; 4,8; 4,26; 7,27; 7,35 (2x); 13,27; 14,5; 16,19; 23,5)³². Poza ludźmi bywa odnoszony także do Belzebuba (Łk 11,15).

Uderzające jest, że po wystąpieniu w 18,18 termin ten używany jest w Łk wyłącznie w odniesieniu do tych, którzy będąc przywódcami narodu, podstępnie zmierzają do ukrzyżowania Jezusa, przygotowują je, realizują, a następnie wyszydzą Ukrzyżowanego (23,13 – proces Jezusa odbywa się wobec [*ἐνώπιον* – w. 14] nich; 23,35; 24,20)³³. Kontynuację tej optyki znajdujemy w Dz, gdzie termin jest na nowo podjęty: najpierw w odniesieniu do uczestniczących w procesie Jezusa (3,17; zob. też 13,27), a następnie do prześladowców młodego Kościoła (4,5.8.26; 14,5; 16,19; 23,5)³⁴. W rezultacie termin *ἀρχών* nabiera w *opus Luca-*

³⁰ W Mk i Mt na początku dialogu znajdujemy jedynie miano *εἰς*, do którego tylko Mt w dalszej części dialogu dołączy określenie *οἱ νεανίσκοι* (ww. 20.22).

³¹ Zob. przyp. 16.

³² W Mt – 5 razy; w Mk – 1; w J – 7.

³³ Por. R. Krüger, *El precio economico del discipulado. Exégesis semiótica de Lucas 18,18-30*, *RevistBíb* 49 (1987) nr 4, s. 193-207, 197-198.

³⁴ Por. P. Huuhtanen, *Die Perikope vom „reichen Jüngling“, unter Berücksichtigung der Akzentuierungen des Lukas*, w: A. Fuchs (red.), *Theologie aus dem Norden* (Studien zum Neuen

num odcienia raczej negatywnego w relacji do Osoby Jezusa oraz do wspólnoty Jego uczniów.

Wszakże w Łk 18,18 wpływ tego negatywnego tła semantycznego wydaje się złagodzony przez nieokreśloność (tij) prezentacji interlokutora oraz przez fakt, że na bazie wystąpień poprzedzających Łk 18,18 (tj. wystąpień w 8,41; 11,15; 12,58; 14,1) nie można stwierdzić żadnych konotacji negatywnych terminu *arcwn*³⁵. Możliwe, że swoiste określenie rozmówcy Jezusa jako *tij arcwn* pochodzi od Łukasza i zostało przez niego umieszczone w perykopie ze względu na treść dalszego ciągu jego dzieła: Ewangelista dążyłby w ten sposób do zaznaczenia modyfikacji semantycznej leksemu *arcwn* w swej Ewangelii i w Dziejach Apostolskich³⁶. Równocześnie wyrażenie *tij arcwn* pozwala mu scharakteryzować drugiego bohatera dialogu w sposób powściągliwy, a zarazem klarowny³⁷, a także, być może, uczynić aluzję do jego przypuszczalnej zarozumiałości czy hardości. Wydaje się, że dla Łukasza nie mniej ważne niż sama charakterystyka tej postaci jest jej działanie, zaakcentowane przez pozycję emfaticzną formy czasownikowej w aoryście *ephrw̄thsen*³⁸, której to formie towarzyszy imiesłów *legwn* zamykający wprowadzenie narracyjne do pierwszej wypowiedzi dialogu, czyli do pytania dostojnika.

B. Pytanie dostojnika (18,18b)

Kwestia wyrażona przez pytanie jawi się jako bardzo istotna dla Łukasza: to samo pytanie zostaje skierowane do Jezusa przez pewnego uczonego w Piśmie już w 10,25³⁹,

Testament und seiner Umwelt A,2), Linz 1976, s. 79-98, 81. Poza wspomnianą optyką lokują się jedynie trzy wystąpienia terminu w Dz (wszystkie w mowie Szczepana), które dotyczą postaci Mojżesza (7,27; 7,35 (2x)).

³⁵ Abstrahując od 11,15, gdzie nie występuje odniesienie do ludzi, na podstawie pozostałych tekstów tej grupy można odnieść wrażenie o pewnej sympatii Jezusa skierowanej ku postaciom prezentowanym jako *arcwn*: wskrzesza On córkę przełożonego synagogi Jaira (8,41) oraz wchodzi do domu jednego z przywódców faryzeuszów, aby spożyć z nim świąteczny posiłek (14,1); w 12,58 termin wydaje się posiadać wydźwięk neutralny.

³⁶ Por. P. Huuhtanen, *Die Perikope...*, art. cyt., 81, przyp. 5; R. Krüger, *El precio...*, art. cyt., s. 198; J. Nolland, *Luke 1:1-24:53* (Word Biblical Commentary 35A-C), I-III, Dallas 1989-1993, t. II, s. 885.

³⁷ Z punktu widzenia orędzia zamierzonego przez Łukasza taki sposób przedstawienia rozmówcy Jezusa nabiera dodatkowych zalet, zwłaszcza w połączeniu z komentarzem dotyczącym jego bogactwa (w. 23) na końcu dialogu.

³⁸ Por. wprowadzenie narracyjne do niemal identycznego pytania w 10,25, gdzie forma czasownikowa *anēsth* (także w aoryście) poprzedzona jest przez podmiot zdania, zresztą skonstruowany, przez analogię do naszej sceny, jako *nomikoj tij*.

³⁹ Jedyna różnica w brzmieniu pytania w stosunku do 18,18b polega na pominięciu przymiotnika *agaqe*.

gdzie tekst Łukaszczyński odbiega od paralel synoptycznych w Mk i Mt (chodzi tam o problem „największego” czy też „pierwszego” przykazania w Prawie). Natomiast w 18,18b Łukasz wydaje się iść za Markiem, zmieniając nieznacznie składnię pytania: zamiast *ti, poihsu iha* używa *ti, poihsaj*. Godne zastanowienia jest, dlaczego (podobnie jak w 10,25) imiesłów aorystu jest tu preferowany w stosunku do imiesłowu czasu teraźniejszego, użytego w podobnym kontekście w Łk 6,47 i Dz 10,2⁴⁰, który może lepiej korespondowałby z problemem zawartym w pytaniu⁴¹. Jedną z możliwych odpowiedzi wyjaśnia ten wybór Łukasza, odwołując się do jego stylu⁴², inną natomiast, mniej prawdopodobną, nawiązuje do hipotetycznego sposobu myślenia dostojnika, który zamierzałby dokonać jakiegoś wielkiego aktu, godnego nagrody życia wiecznego⁴³.

Epitet „dobry”, wspólny dla Mk i Łk, zastosowany do Jezusa jako nauczyciela, można rozumieć jako nawiązanie, z punktu widzenia orędzia, do kontekstu poprzedzającego (Łk 18,15-17): dostojnik, który według prezentacji Łukaszczyńskiej nie przemieszcza się, jest obecny w pobliżu Jezusa także przed rozpoczęciem dialogu z Nim i widzi Go przywołującego do siebie dzieci; słysząc ponadto Jego nauczanie na ten temat, nadaje Mu przydomek „dobrego nauczyciela”⁴⁴.

Wyrażenie „życie wieczne” wydaje się być użyte w pytaniu w sensie, który ukształtował się w przedchrześcijańskiej tradycji żydowskiej⁴⁵, w której występuje ono również we frazie „odziedziczyć życie wieczne”⁴⁶, zastosowanej w zapytaniu dostojnika (kl *hronomhsu* w Mk i Łk; w Mt zaś *scw*). Godne uwagi jest, że w *opus Lucanum* wszystkie wystąpienia – wyjąwszy Dz 13,46 – wyrażenia *zwh aiwnioj* są pozbawione rodzajnika (Łk 10,25; 18,18; 18,30; Dz 13,48).

C. Odpowiedź Jezusa (18,19-20)

Zanim Jezus zabierze głos w dialogu, krótkie wprowadzenie narracyjne do Jego wypowiedzi wymienia, po raz pierwszy w naszej perykopie, Jego imię poprzedzone rodzajnikiem. Tak zostaje uwydatnione, że to właśnie On jest głównym bohaterem spotkania: w zestawieniu ze znaczną nieokreślonością prezentacji Jego rozmówcy, postać Jezusa zostaje określona z maksymalną precyzją (*o' vhsouj*).

⁴⁰ W dziele Łukaszczyńskim imiesłów *poiwh* występuje jeszcze w Dz 15,17; 19,24.

⁴¹ To, o co dostojnik pyta Jezusa, to raczej instrukcja o sposobie życia, wskazanie właściwej drogi w życiu niż polecenie dotyczące szczegółowej, jednostkowej czynności.

⁴² Zob. M.J. Lagrange, *Évangile selon Saint Luc*, Paris 1921, s. 480.

⁴³ Zob. A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke* (International Critical Commentary), Edinburgh 1922⁵, s. 422.

⁴⁴ Por. J.A. Fitzmyer, *Luke*, dz. cyt., s. 1197.

⁴⁵ Zob. tamże, s. 226. 1198-1199, wraz z wykazem źródeł żydowskich zawierających to wyrażenie.

⁴⁶ Zob. S. Grasso, *Luca*, Roma 1999, s. 475 n. 38.

Początek Jego odpowiedzi udzielonej dostojnikowi stanowi pytanie *ti, me legeij aqaonē* nasuwające szereg trudności interpretacyjnych: dlaczego Jezus tak właśnie reaguje i jak można wyjaśnić cel tej reakcji?

Motyw pytania Jezusa często bywa wyjaśniany przez komentatorów w połączeniu z problemem, czy określenie *didaskale aqaqē* było w czasach Jezusa w powszechnym użyciu czy też nie⁴⁷. Jednakże abstrahując od tej historycznej kwestii, skoro w Łk 6,45 epitet „dobry” odniesiony jest do ludzi w ogóle⁴⁸, trudno wytoczyć poważne zastrzeżenia przeciwko użyciu go w stosunku do wędrownego nauczyciela, jakim był Jezus⁴⁹.

Wydaje się, że istotnego powodu reakcji Jezusa szukać należy raczej w sferze subiektywnej niż obiektywnej zdarzenia, które jest przedmiotem przekazu⁵⁰. Jezus przenosi atrybut „dobry”, który przypisuje mu dostojnik, z siebie samego na Boga, nie tyle ze względu na przymioty własnej osoby⁵¹, ile przede wszystkim ze względu na przymioty osoby (czy też postawy) dostojnika⁵². Za pośrednictwem pytania *ti, me legeij aqaonē* oraz twierdzenia *oudeij aqaqoj eiv mh. eij o qeoj*, które tworzą nierozdzieloną całość z punktu widzenia zamierzonego przekazu komunikacyjnego, Jezus odrywa uwagę dostojnika od ludzkich konwenansów i koncentruje ją w sposób radykalny (*eij o qeoj*)⁵³ na Bogu.

Taki początek dialogu znajduje interesującą analogię, gdy chodzi o formę tekstu, w spotkaniu między Jezusem a Nikodemem (J 3,1nn), który we wprowadzeniu do sceny zostaje zaprezentowany przez Jana jako *arcwn twh Wloudaiwn* (3,1). Roz-

⁴⁷ Zob. np. A. Plummer, *Luke*, s. 422; J.A. Fitzmyer, *Luke*, s. 1198, który, za innymi, odsyła do jedyne, raczej późnego (IV-V w. po Chr.) tekstu rabinicznego, cytowanego w H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I-IV, München 1961³, V-VI (Rabbinischer Index, Verzeichnis der Schriftgelehrten, Geographisches Register; hrsg. J. Jeremias, K. Adolph), München 1963², t. II, s. 24.

⁴⁸ Chodzi tu o ogólną refleksję o charakterze mądrościowym; takie użycie atrybutu „dobry” czyni bardzo prawdopodobnym stosowanie go również w odniesieniu do reprezentantów różnych grup ludzi.

⁴⁹ Zob. J. Nolland, *Luke*, s. 885.

⁵⁰ Innymi słowy pytanie *ti, me legeij aqaonē* trzeba by rozumieć bardziej w sensie „Co w tobie samym popycha cię do takiego nazwania Mnie?”, niż w sensie „Co we Mnie skłania cię, by Mnie tak nazwać?”.

⁵¹ Pośród interpretacji, które widzą zapytanie Jezusa w tej perspektywie, niektóre posuwają się aż do twierdzenia, że w swej wypowiedzi Jezus *implicite* uznaje własną grzeszność – zob. punkt (c) w zestawieniu różnych interpretacji w J.A. Fitzmyer, *Luke*, s. 1199; por. H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar*, t. II, s. 25. Również hipoteza S. Grasso, *Luca*, 475, że atrybut „dobry” stanowi tytuł honorowy odrzucony przez Jezusa, pozostaje w obrębie wspomnianej perspektywy.

⁵² Takie ujęcie zdaje się sugerować także zaimek *autw* we wprowadzeniu narracyjnym do pytania Jezusa; poprzez ten zaimek podkreślony zostaje osobisty, indywidualny punkt widzenia, który charakteryzuje wypowiedziane następnie przez Jezusa słowa skierowane do bogacza.

⁵³ Można tu dostrzec aplikację jedności Boga (Pwt 6,4) do nauczania ST o Jego dobroci, zob. J. Nolland, *Luke*, s. 885-886. 887.

poczynając swą nocną rozmowę z Jezusem, Nikodem stara się ukryć za ludzkimi konwenansami, nawet jeśli są to konwenanse podbudowane teologicznie (3,2). Jezus natomiast, ignorując „dyplomatyczny” wstęp Nikodema, wprowadza bezpośrednio zasadniczy temat rozmowy (3,3), a swego rozmówcę doprowadza do przyjęcia postawy pełnej szczerości.

W porównaniu ze spotkaniem z Nikodemem, swoista „korekta” ze strony Jezusa jest w dialogu z dostojnikiem bardziej evidentna⁵⁴ i wyraźniejsza w swej funkcji orientującej ku Bogu. W ten sposób już u początku pierwszej wypowiedzi Jezusa, od pierwszych słów wypowiedzianych przez Niego w tym spotkaniu, zostaje przygotowane w załączku powołanie do bezwarunkowego pójścia za Jezusem, skierowane do dostojnika na końcu dialogu.

Zawarte w w. 19 słowa Jezusa, które tworzą pierwszą część Jego odpowiedzi, reprezentują Jego reakcję na pierwszą część pytania dostojnika, tj. na zwrot *didaskale agaqe*, Z kolei ciąg dalszy odpowiedzi (w. 20) koresponduje z właściwym pytaniem bogacza (*ti poihsaj zwhn aiwnion klhronmhswē*)⁵⁵.

Wyrażenie *taj entolaj oiēaj*, wprowadzające wyliczenie pięciu przykazań dotyczących relacji z bliźnimi⁵⁶, stanowi w istocie domyślne wezwanie do przestrzegania przykazań⁵⁷ (z punktu widzenia pragmatyki przekazu wyrażenie to jest równoważne imperatywowi *thrhson taj entolaj* w Mt 19,17) i w ten sposób nawiązuje do imiesłowu *poihsaj* w pytaniu dostojnika.

Następująca w tekście lista przykazań całkowicie pomija te, które tworzą tzw. *pierwszą tablicę* Dekalogu, czyli przykazania dotyczące postawy względem Boga. Fakt ten może zaskakiwać, zwłaszcza w porównaniu z odpowiedzią udzieloną w Łk 10,27 na to samo pytanie (Łk 10,25b), które w naszej perykopie stawia dostojnik. W odpowiedzi z Łk 10,27, zaaprobowanej przez Jezusa słowami *orqwj apekriqhj\ touto poiēi kai zhshj* (w. 28), zdecydowanie dominującą pozycję zajmuje postawa względem Boga – w przeciwieństwie do Łk 18,20, gdzie postawa ta wydaje się być nieobecna! Czy zatem mamy do czynienia z „redukcją”⁵⁸ odpowiedzi udzielonej już uprzednio na to samo pytanie?

⁵⁴ Pytanie *ti, me legeij agaqonē* nawiązuje do uprzednich słów dostojnika, a po nim następuje pozytywne przedstawienie punktu widzenia Jezusa (*outeij agaqoj eivmh. eij o qeoj*).

⁵⁵ Separacja między obiema częściami odpowiedzi, z których każda odnosi się do odpowiadającego jej, jednego z dwóch motywów zawartych w pytaniu dostojnika, jest wyraźniejsza w Mt 19,17, gdzie *eiv de. qel eij* wskazuje na swego rodzaju nowy początek w wypowiedzi Jezusa.

⁵⁶ S. Grasso, *Luca*, s. 473.475 rozumie w. 20 jako pytanie, jednak nie przytacza argumentów za taką opinią. Odnośnie do tego samego problemu w Mk, zob. V. Fusco, *Povertà*, s. 49.

⁵⁷ Zob. I.H. Marshall, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1978, s. 684-685; J.A. Fitzmyer, *Luke*, s. 1197. Za taką interpretacją przemawia również kontekst bezpośrednio następujący (autodeklaracja dostojnika w w. 21).

⁵⁸ Mówimy jedynie o „redukcji”, a nie o „zmianie”, bowiem w Łk 10,27 postawa względem bliźniego jest jednak obecna, aczkolwiek dopiero w zakończeniu.

W świetle teologii NT tego typu „redukcja” prezentowałaby się jako bardzo osobliwa...

Wydaje się, że mimo pominięcia w Łk 18,20 przykazań z „pierwszej tablicy”, Bóg jawi się w odpowiedzi Jezusa jako zasadniczy punkt odniesienia za sprawą deklaracji *outeij aqajoj eiv mh. eij o qeoj*. Właśnie końcowa jej część (*eij o qeoj*) wydaje się uzupełniać pierwszą odpowiedź (Łk 10,27) dołączając do niej motyw jedyności Boga, występujący na początku słynnego tekstu *Szemá*⁵⁹.

Z drugiej strony w deklaracji *outeij aqajoj eiv mh. eij o qeoj*, która bezpośrednio poprzedza listę przykazań, dostrzec można pewną analogię do preambuły Dekalogu⁶⁰, która sankcjonuje wszystkie następujące po niej przykazania oraz wyraża ideę obecności Boga *par excellence*.

Jak będziemy starali się pokazać w analizie w. 22, pominięcie przykazań dotyczących Boga w 18,20 wydaje się być zabiegiem celowym, zmierzającym do stworzenia i przygotowania „przestrzeni” dla zaprezentowania i wyakcentowania w dalszej części dialogu szczególnej roli Osoby Jezusa⁶¹.

Innym problemem związanym z wyliczeniem przykazań w Łk 18,20 jest ich kolejność. W porównaniu z tekstem masoreckim (za którego następstwem idą Mk i Mt w pierwszych czterech wyliczonych w ich relacji przykazaniach), kolejność pierwszych dwóch przykazań w Łk jest odwrócona. Tę samą kolejność, która występuje w Łk, spotykamy także w Rz 13,9⁶² oraz w Jk 2,11⁶³. Przyczynę tej rozbieżności, gdy idzie o kolejność wyżej wzmiankowanych pierwszych dwóch przykazań, wyjaśnia się hipotetycznym istnieniem w tym względzie różnych tradycji katechetycznych Kościoła pierwotnego⁶⁴.

⁵⁹ Wśród Ewangelii synoptycznych jedynie w Markowej paraleli do Łk 10,25-28 cytowany jest tekst Pwt 6,4 (Mk 12,29b).

⁶⁰ Wj 20,2; Pwt 5,6: „Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli”.

⁶¹ I.H. Marshall, *Luke*, s. 685, stara się wyjaśnić to pominięcie za pomocą wielu założeń dotyczących weryfikowalności rzeczywistego przestrzegania przykazań.

⁶² To wyliczenie podaje, jako ostatnie z czterech zawartych w nim przykazań, nakaz „nie pożądaj”. Warto zauważyć, że właśnie to przykazanie jest jedynym z „drugiej tablicy” Dekalogu, które zostało pominięte w Łk 18,20, por. Ch.M. Swezey, *Luke 18:18-30, Interpretation. „A Journal of Bible and Theology”* 37 (1983) nr 1, s. 68-73, 69.

⁶³ Wspomniane dwa przykazania nie stanowią tu części dłuższej listy, lecz są wplecione w wywód autora na temat Prawa.

⁶⁴ Zob. I.H. Marshall, *Luke*, s. 685; J. Nolland, *Luke*, s. 886; por. J.A. Fitzmyer, *Luke*, s. 1199, którzy jednak nie wglębiają się w kwestię ewentualnych źródeł tych tradycji. Wydaje się możliwe, że tradycja, z której wywodzi się kolejność „nie cudzołóż, nie zabijaj” mogła inspirować się historią grzechu Dawida z Batszebą (2 Sm 11,1-4) i „zabicia Uriasza mieczem Ammonitów” (por. 2 Sm 12,9) na rozkaz Dawida. Ta sekwencja grzechów w życiu tego, który funkcjonował jako pierwowzór królów Izraela, mogła być już w czasach ST użyta jako model dla stworzenia dodatkowej przestrogi przed popadnięciem we wspomnianą grzeszną sekwencję (interesujące jest pokrewieństwo między

Przesunięcie imperatywu⁶⁵ czczenia rodziców na koniec listy przykazań wyjaśnić można przypuszczalnym dążeniem Łukasza, aby całą serię przykazań, po czterech przepisach sformułowanych negatywnie (jako zakazy), zakończyć przez normę pozytywną w formie nakazu⁶⁶.

Jako podsumowanie postawić można wniosek, że dostojnik otrzymuje od Jezusa odpowiedź typową, wręcz klasyczną, w kwestii ówczesnego nauczania moralnego w Izraelu odnośnie do odziedziczenia życia wiecznego⁶⁷. W konsekwencji przestrzeganie przykazań jawi się jako „warunek nie tylko *konieczny*, lecz także *wystarczający*”⁶⁸ dla osiągnięcia tego celu. Ewangelista wydaje się prezentować taką tradycyjną dla swego czasu opinię nie tylko jako normatywne orzeczenie Jezusa, ale również jako własne, osobiste przekonanie.

D. Druga wypowiedź dostojnika (w. 21)

W zawartym w Łk 10,25nn dialogu, zainicjowanym tym samym pytaniem, które pada w 18,18, postawiony przez nie problem zostaje jednoznacznie rozwiązany przez zacytowanie tekstów Pwt 6,5 oraz Kpł 19,18: rozmowa zostaje zamknięta (abstrahując od występującego w 10,29-37 „uzupełnienia” na temat, kto może być nazwany bliźnim) przez aprobatę Jezusa dla takiego rozwiązania.

Także odpowiedź Jezusa w 18,20, choć cytuje inne niż zawarte w 10,27 nakazy Prawa, przynosi rozwiązanie problemu sformułowanego na wstępie przez dostojnika. Równocześnie jednak ciągłość kompozycyjna opowiadania, występująca między tą odpowiedzią Jezusa a dalszą częścią dialogu, jest tak doskonała, że stwarza wrażenie, że także po w. 20 mamy do czynienia z kontynuacją rozważania problemu wyjściowego.

Wspomnianą wyżej ciągłość kompozycyjną nadaje tekstowi forma i treść w. 21.

Z jednej strony nader krótkie wprowadzenie narracyjne (ὁ δὲ εἶπεν), które „natychmiast” przeprowadza do reakcji dostojnika, z drugiej zaś jego zwięzłe

tego rodzaju koncepcją a tekstem Jk 2,11). Starotestamentowe pochodzenie tej hipotetycznej tradycji, która funkcjonowała w Kościele pierwotnym i znalazła swoje odzwierciedlenie m.in. w Łk 18,20, sugerowane jest przez tekst manuskryptu B *Septuaginty* (ta sama kolejność przykazań w Pwt 5,17-20), a także przez świadectwo Filona z Aleksandrii, który określa cudzołóstwo jako *megiston adikmatwn*, zob. A. Plummer, *Luke*, s. 423.

⁶⁵ Jest to jedyny rzeczywisty imperatyw gramatyczny (*tima*) w wycliczeniu przykazań. Każde z czterech pozostałych przykazań wyrażone jest przez *coniunctivus aoristi* użyty w funkcji imperatywu.

⁶⁶ Zob. J. Nolland, *Luke*, s. 887-888.

⁶⁷ Por. A. Plummer, *Luke*, s. 423.

⁶⁸ V. Fusco, *Povertà*, s. 50; zob. także J.A. Fitzmyer, *Luke*, s. 1197.

słowa syntetycznie nawiązujące do wymienionych uprzednio przykazań (*tauta panta*), stanowią skonstruowany po mistrzowsku element połączenia, a zarazem przejścia między dwoma „poziomami” dialogu. Z punktu widzenia wewnętrznej dynamiki tego ostatniego, właśnie w w. 21 bierze początek zasadnicza faza wznoszenia się ku punktowi kulminacyjnemu (w. 23) spotkania między Jezusem a bogatym dostojnikiem.

Wyrażenie *tauta panta* zawiera w sobie pewną niejednoznaczność interpretacyjną: czy chodzi tu (jedyne) o pięć przykazań wyliczonych w w. 20 czy może ogólnie o wszystkie przykazania? Przyjmując, że wyliczenie przykazań w w. 20 ma charakter raczej przykładowy niż wyczerpujący⁶⁹, można wnosić, że *tauta panta* odnosi się w pierwszym rzędzie do pięciu wymienionych w tekście przykazań, jednak równocześnie wykracza poza tę ścisłą listę i rozciąga się także na inne przykazania dobrze znane (*oidaj*) dostojnikowi. Opinię taką potwierdzać może najbliższy kontekst poprzedzający (*entol aj* z rodzajnikiem w w. 20), jeszcze bardziej najbliższy kontekst następujący (*eti eh soi leipeim* w w. 22) naszego w.21⁷⁰, jak również tekst Łk 1,6.

Forma czynna aorystu⁷¹ *eful axa* (w tekście paralelnym Mk pojawia się forma medialna *eful axamhn*) wyraża przestrzeganie przykazań ze strony dostojnika, lecz równocześnie wydaje się wskazywać, zwłaszcza w zestawieniu z brzmieniem jego wcześniejszego pytania (*poihsaj* w w. 18), pewną „bierność” jego postawy w stosunku do przepisów Prawa⁷².

Wyrażenie *ek neothtoj* pojawia się w ramach *opus Lucanum* jeszcze w Dz 26,4⁷³. W tekście tym, tak jak w analizowanym przez nas dialogu, termin *neothj* oznacza wiek osiągnięcia dojrzałości religijnej i prawnej, od którego jest się zobowiązanym do przestrzegania regulacji Prawa⁷⁴.

Choć w literaturze egzegetycznej spotkać można dość szeroki wachlarz możliwych interpretacji drugiej wypowiedzi dostojnika⁷⁵, to jednak zwłaszcza w świetle najbliższego kontekstu następującego (w. 22) uzasadniona wydaje się

⁶⁹ Por. V. Fusco, *Povertà*, s. 50.

⁷⁰ W przeciwnym wypadku mielibyśmy do czynienia z czymś w rodzaju „zredukowanego” dekalogu, co wydaje się bardzo wątpliwe.

⁷¹ Formy aktywne czasownika *fulaxsw* występują 4 razy w Łk (2,8; 11,21; 11,28; 18,21), podczas gdy formy medialne lub bierne 2 razy (8,29; 12,15).

⁷² Natomiast seria imperatywów skierowanych do dostojnika w w. 22 jest w pełnej harmonii z jego początkową „aktywnością” wyrażoną przez imiesłów *poihsaj*, użyty w zadany przez niego pytaniu. Rzecz ma się podobnie, gdy chodzi o słowa Jezusa wywołane przez pytanie w Łk 10,25, zob. przede wszystkim 10,28 i 10,37.

⁷³ Zob. (poza Mk 10,20) także 1 Tm 4,12.

⁷⁴ Zob. J.A. Fitzmyer, *Luke*, s. 1200.

⁷⁵ Zob. R. Krüger, *Precio*, s. 199; por. V. Fusco, *Povertà*, s. 52 (analiza tekstu paralelnego w Mk).

opinia, że jego odpowiedź jest szczerą i że jest ona równoznaczna z nowym pytaniem: co więcej mogą uczynić?⁷⁶

E. Druga wypowiedź Jezusa – powołanie (w. 22)

W Jezusowej wypowiedzi dają się wyróżnić dwie części: część „diagnostyczna” oraz część „wykonawcza”. Tak jak gdzie indziej w naszej perykopie, również w w. 22 mowa niezależna poprzedzona jest przez krótką narrację. Ustalona w ten sposób struktura trzyczęściowa w. 22 dyktuje nam trzy odpowiadające poszczególnym częściom etapy naszej analizy.

1. Wprowadzenie narracyjne

Mistrzowsko skonstruowana ciągłość kompozycyjna, która charakteryzuje poprzedzające wersety, obejmuje także połączenie między w. 21 i w. 22: opowiadanie i dialog są kontynuowane bez jakiegokolwiek cezur, w sposób bardzo płynny, a zarazem bardzo dynamiczny. Autodeklaracja dostojnika o pełnym przestrzeganiu przykazań wydaje się wcale nie poruszać Jezusa⁷⁷, który bezpośrednio przechodzi do swej diagnozy odnośnie do dostojnika.

We wprowadzeniu narracyjnym jedynym odniesieniem do reakcji Jezusa na słowa dostojnika jest prosta konstatacja faktu, że On je usłyszał: *akousaj de o Wlhsouj*. Wyrażenie *akousaj de*, nie występuje w miejscach paralelnych ani w Mk, ani w Mt: w 18,22a pojawia się ono jedyny raz w obrębie dialogu i prawdopodobnie stanowi efekt inwencji Łukasza. Imiesłów *akousaj* powtarza się jeszcze na początku w. 23, jednak tam, w odróżnieniu od w. 22a, jest on poprzedzany przez partykułę *de*, oraz przez podmiot zdania.

Wyrażenie *akousaj de*, poza stwierdzeniem percepcji deklaracji dostojnika ze strony Jezusa, wydaje się spełniać w tekście jeszcze dwie inne funkcje: wzmacnia „niewzruszoną” (w sensie biernej akceptacji) postawę Jezusa⁷⁸ względem poprzedzającej samooceny dostojnika⁷⁹, a także służy jako łącznik między wypowiedziami dialogu, czyniąc go bardziej zwartym⁸⁰.

W porównaniu z krótkim wprowadzeniem narracyjnym (*o de eiπen* – w. 21a)

⁷⁶ Por. V. Fusco, *Povertà*, s. 53.

⁷⁷ Łk stoi tu w kontraście do prezentacji Markowej, zob. porównanie synoptyczne w części pierwszej. I.H. Marshall, *Luke*, s. 685, wyraża opinię, że pominięcie reakcji emocjonalnej Jezusa pociąga za sobą nadanie opowiadaniu charakteru bardziej ogólnego.

⁷⁸ Ta cecha Łukaszej prezentacji Jezusa uwydatnia się zwłaszcza w zestawieniu z Mk 10,21, gdzie mówi się o „umiłowaniu” (*hgaphsen*) swego rozmówcy przez Jezusa.

⁷⁹ Por. R. Krüger, *Precio*, s. 199; J.A. Fitzmyer, *Luke*, s. 1197.

⁸⁰ Podobną rolę spełnianą przez *akousaj de*, można dostrzec także w Łk 7,3; 7,9; 14,15; 18,36; Dz 7,12; 22,26; 23,16. Por. I.H. Marshall, *Luke*, s. 685.

do poprzedniej wypowiedzi dialogu, analogiczne wprowadzenie w w. 22a jest bardziej rozwinięte. Nie tylko wzmiankuje ono, poprzez imiesłów *akousaj*, o Jezusowej percepcji słów dostojnika, lecz zawiera także wskazanie adresata (*autw*) przytoczonych następnie słów Jezusa. W ten sposób wprowadzenie narracyjne adekwatnie przygotowuje esencjonalną wypowiedź dialogu.

2. Część „diagnostyczna” powołania

Przed wszystkim należy zanotować, że – w świetle uprzedniej analizy – diagnoza Jezusa *eti eñ soi lepei* nie odnosi się już do początkowego pytania dostojnika: dla odziedzczenia życia wiecznego wystarczające jest przestrzeganie przykazań Prawa⁸¹.

Istotny problem związany z przytoczoną wyżej diagnozą Jezusa koncentruje się wokół znaczenia słów *eñ* oraz *lepei*.

Autodeklaracja dostojnika odnośnie do swego przestrzegania przykazań w sposób kompletny (*panta*) wydaje się być przyjęta przez Jezusa bez zastrzeżeń – przynajmniej bez zastrzeżeń dotyczących zachowywania Prawa: w dalszej części w. 22 (po „diagnozie” Jezusa) nie spotykamy żadnego odniesienia do konkretnych przepisów Prawa. Można wobec tego skonkludować, że dostojnik mógłby zastosować do siebie, jak czyni to Paweł Apostoł, następujące stwierdzenie: *kata dikaiosunhn thn en nomw genomenoj amemptoj* (Flp 3,6)⁸². Z drugiej strony, poprzez użycie *eñ* w diagnozie Jezusa Łukasz wprowadza do dialogu szczególny paradoks jaki wyłania się z zestawienia wypowiedzi dostojnika i Jezusa: gdy pierwszy deklaruje: *tauta panta efulaxa*, Jezus replikuje: *eti eñ soi lepei*.

Relacja między częścią „diagnostyczną” a „wykonawczą” powołania wydaje się być tego rodzaju, że ta ostatnia wyjaśnia i precyzuje znaczenie pierwszej, tzn. sens stwierdzenia *eti eñ soi lepei* jest „rozwijany” przez treść dalszej części w. 22. Śledząc tę logikę tekstu, w wypowiedzi Jezusa dostrzec można kolejny paradoks szczególnego rodzaju – tym razem jest to paradoks o charakterze „numerycznym”. Zasadza się on na kontraście między *eñ* a ciągiem nakazów do spełnienia, których jest wiele, a przynajmniej kilka. Wobec tego jako uzasadniony jawi się wniosek, że jedynie wszystkie nakazy części „wykonawczej”

⁸¹ Poza rozważaniami przedstawionymi wyżej, zob. także przypowieść o bogaczu i Łazarzu (Łk 16,19-31, zwłaszcza ww. 27-29).

⁸² Dodać można, że pewne podobieństwo między Pawłem a dostojnikiem jest zauważalne także w dalszej części obu tekstów (tzn. Łk 18,22n i Flp 3,7nn): każdy z nich, będąc „bez zarzutu co do sprawiedliwości opartej na Prawie”, zostaje skonfrontowany z powołaniem ze strony Jezusa (w Flp 3,7 powołanie to jest obecne *implicite* w wyrażeniu *dia ton Criston*). Kres wspomnianemu podobieństwu kładą jednak ich tak bardzo różniące się od siebie odpowiedzi na skierowane do nich powołanie.

powołania ujmowane łącznie tworzą bądź opisują rzeczywistość oznaczoną przez liczebnik $\epsilon\eta$. Natura tej rzeczywistości ukaże się w jaśniejszym świetle w trakcie analizy dalszej części w. 22 oraz zamykającego perykopę w. 23.

Forma czasownikowa $\lambda\epsilon\iota\pi\epsilon\iota$ użyta w Łk zastępuje odpowiadającą jej formę Markową $\upsilon\sigma\tau\epsilon\epsilon\iota\eta$ ⁸³. Różnica ta sugeruje pewną modyfikację w stosunku do tekstu Mk (i Mt) sensu diagnozy Jezusa. Czasownik $\lambda\epsilon\iota\pi\epsilon\iota$ występuje w *opus Lucanum* tylko jeden raz – właśnie w Łk 18,22⁸⁴. Natomiast czasownik $\upsilon\sigma\tau\epsilon\epsilon\iota\eta$ użyty jest w *opus Lucanum* 2 razy (Łk 15,14; 22,35) – w obu wypadkach w jednoznacznym sensie „brakować”. Taka sytuacja tekstualna potwierdza hipotezę odnośnie do wspomnianej wyżej modyfikacji sensu diagnozy Jezusa. Jeśli z jednej strony tekst Łukaszycki odbiega od paralel synoptycznych, używając w diagnozie Jezusa formy czasownika $\lambda\epsilon\iota\pi\epsilon\iota$ (*hapax* w *opus Lucanum*) zamiast formy czasownika $\upsilon\sigma\tau\epsilon\epsilon\iota\eta$, zaś z drugiej strony w całym *opus Lucanum* czasownik $\upsilon\sigma\tau\epsilon\epsilon\iota\eta$ używany jest jednoznacznie w sensie „brakować”, wypływa stąd wniosek, że zamierzonym przez Łukasza sensem $\lambda\epsilon\iota\pi\epsilon\iota$ w kontekście w. 22 nie jest „brakuje”. Diagnozę Jezusa należy rozumieć nie tyle w sensie „jednego ci jeszcze brakuje”⁸⁵, ile raczej w sensie „jedno ci jeszcze pozostaje (do zrobienia)”⁸⁶.

Taka interpretacja diagnozy Jezusa harmonizuje z uprzednią samooceną dostojnika co do pełnego („doskonałego”?) przestrzegania przykazań ($\rho\alpha\upsilon\tau\alpha$) z jednej strony, a także z początkową „aktywnością” jego postawy w poszukiwaniu życia wiecznego ($\rho\omicron\iota\eta\sigma\alpha\iota$ w w. 18) z drugiej. Jezus nie przypisuje mu jakiegos *braku* w stosunku do doskonałości moralnej o charakterze statycznym, sformułowanej w przykazaniach, lecz wskazuje mu na *wymóg* o charakterze dynamicznym, poddyktowany przez totalną nowość sytuacji spowodowanej Jego obecnością i misją, którą realizuje. Szczegółowa treść owego *wymogu* precyzowana jest w dalszej części Jego wypowiedzi.

⁸³ Także Mt używa formy czasownika $\upsilon\sigma\tau\epsilon\epsilon\iota\eta$, jednak wkłada ją w usta młodzieńca ($\tau\iota$, $\epsilon\tau\iota$ $\upsilon\sigma\tau\epsilon\epsilon\iota\eta$).

⁸⁴ Pozostałe 5 wystąpień tego czasownika w NT pojawia się w: Tt 1,5; 3,13; Jk 1,4.5; 2,15.

⁸⁵ Tak tłumaczy np. M.J. Lagrange, *Luc*, s. 481 (z komentarzem, że chodzi o termin klasyczny); W. Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas* (Theologisches Handkommentar zum Neuen Testament III [Neubearbeitung]), Berlin 1988, s. 321 (zmieniając tłumaczenie „Noch eines bleibt dir” w poprzedniej wersji komentarza (Theologisches Handkommentar zum Neuen Testament) autorstwa W. Grundmanna; dzieło W. Wiefela stanowi „Neubearbeitung” komentarza W. Grundmanna); J.A. Fitzmyer, *Luke*, s. 1195 (podając jednak sens „dosłowny” diagnozy: „still one (thing) is left for you” [s. 1200]); R. Krüger, *Precio*, s. 200; S. Grasso, *Luca*, s. 473.

⁸⁶ Zob. J. Nolland, *Luke*, s. 884 (przekład), s. 886 (komentarz). Podobnie tłumaczy W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (Theologisches Handkommentar zum Neuen Testament III), Berlin 1961, s. 353 (zob. przyp. 85); por. V. Fusco, *Povertà*, s. 106. Odnośnie do rozpiętości semantycznej czasownika $\lambda\epsilon\iota\pi\omega$ w ogólności, zob. W. Bauer, *Wörterbuch*, s. 955.

3. Część „wykonawcza” powołania

W naszej analizie opieramy się na podziale tej części powołania, który ustaliliśmy uprzednio⁸⁷: a) nakazy wstępne, b) obietnica dotycząca „skarbu w niebie”, c) właściwe powołanie.

a. Nakazy wstępne

Dwa⁸⁸ imperatywy (1. *pw|hson*, 2. *diadoj*) odnoszą się do wyrażenia *panta oša ecejj*, które dla pierwszego z nich stanowi przedmiot czynności na sposób *explicite*, natomiast dla drugiego na sposób *implicite*⁸⁹.

Przymiotnik *panta*, dodany przez Łukasza (nie występuje ani w Mk, ani w Mt) i umieszczony w pozycji emfaticznej, wydaje się być użyty pleonastycznie: wszak już *oša ecejj* wyraża całość mienia w sposób, zda się, wystarczający⁹⁰. Różne formy przymiotnika *paŋ*, *paša*, *paŋ* są używane w *opus Lucanum* z wyraźną predylekcją⁹¹. W Łk 5,11.28 forma *panta*, nieobecna w paralelach synoptycznych tego tekstu, zostaje wprowadzona przez Ewangelistę w kontekście dwóch scen powołania do stania się uczniem. Łukasz wyraża w ten sposób totalność porzucenia dóbr materialnych przez tych, których Jezus powołuje. Także w poświęconym temu tematowi nauczaniu, które Ewangelista wkłada w usta Jezusa, formy przymiotnika *paŋ*, *paša*, *paŋ* podkreślają wspomnianą wyżej totalność – zob. np. Łk 14,33 (*paŋ*, *pašin*).

W 18,22 przymiotnik *panta*, dając wrażenie pewnej redundancji pleonastycznej w wyrażeniu *panta oša ecejj*⁹², zarazem ustanawia szczególnego rodzaju relacje z bezpośrednim kontekstem poprzedzającym. Jedną z nich jest relacja odpowiedniości względem *panta*⁹³ zawartego w samoocenie dostojnika (*tauta panta efulaxa*). Jezusowe *panta* „bazuje” na uprzednim *panta* dostojnika (można powiedzieć, że jest przez nie „sprowokowane”) i równocześnie stanowi bardzo adekwatną odpowiedź na replikę tego ostatniego, dotyczącą jego „doskonałego” przestrzegania przykazań. Inną relacją ustanawianą przez *panta* w w. 22 jest relacja „paradoksalnego” kontrastu z *eŋ* zawartym w diagnozie Jezusa. Tym spo-

⁸⁷ Zob. wyżej.

⁸⁸ W Mk i Mt występują trzy imperatywy: seria poleceń zaczyna się tam od nakazu *uŋage*, który jest pominięty w Łk.

⁸⁹ Por. V. Fusco, *Povertà*, s. 56, przyp. 47.

⁹⁰ Zob. tamże, 107; S. Légasse, *L'appel*, s. 100; por. R. Krüger, *Precio*, s. 201.

⁹¹ W Łk – 152 razy oraz w Dz – 170 razy, podczas gdy w Mk – 67; w Mt – 128; w J – 63; zob. także J.A. Fitzmyer, *Luke*, s. 472. 524. 753.

⁹² Trafne wydaje się wyjaśnienie H.J. Degenhardta, *Lukas: Evangelist der Armen. Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart 1965, s. 141 przyp. 29: „*panta* ist Zusatz des Lukas, aber nicht verschärfend, sondern verdeutlichend”. Podobna funkcja spełniana przez *panta* daje się zaobserwować także w Mt 13,44 (*pw|ei|panta oša ecejj*).

⁹³ To *panta* jest wspólne dla wszystkich trzech Ewangelii synoptycznych.

sobem panta, które otwiera część „wykonawczą” powołania, zaznacza się w tekście bardzo wyraźnie: kładzie nacisk na radykalność wymogu skierowanego do dostojnika i przyczynia się do jeszcze mocniejszego zaakcentowania wyrażenia panta ośa ecej, podkreślonego już przez fakt, że poprzedza ono oba imperatywy, których przedmiot stanowi.

Pierwszy nakaz wstępny wyrażony jest przez imperatyw pwlhson, wspólny dla wszystkich trzech Ewangelii synoptycznych, natomiast imperatyw diađoj, należący do drugiego nakazu wstępnego (diađoj ptwcołj), różni się od formy użytej w tekście paralelnym Mk i Mt (doj).

Godne uwagi jest, że niemal wszystkie wystąpienia czasownika diadiđwmi w NT pojawiają się w *opus Lucanum*⁹⁴: Łk 11,22; 12,42 v. 1.; 18,22; Dz 4,35 (tu kontekst jest bardzo pokrewny do kontekstu występującego w 18,22). Stosując imperatyw czasownika złożonego diadiđwmi, Łukasz dodatkowo precyzuje polecenie skierowane do dostojnika: nie chodzi już o zwykłe „danie” ubogim (jak w Mk i Mt), lecz o „rozdanie”⁹⁵ im, o skierowaną ku nim dystrybucję.

Zapytajmy jednak: co dokładnie dostojnik miałby rozdać ubogim? Jak wspomnieliśmy wyżej, imperatyw diađoj odnosi się *implicite* do wyrażenia panta ośa ecej. Jednak, ściśle biorąc, nie jest możliwe „sprzedać wszystko co się posiada” i równocześnie *to samo* „rozdać ubogim”⁹⁶. Wydaje się, że ten problem interpretacyjny można rozwiązać, przyjmując zastosowanie w drugim nakazie wstępnym „domyślnej metonimii” polegającej na zastąpieniu dochodu otrzymanego ze sprzedaży własności (panta ośa ecej) poprzez samą własność⁹⁷.

Przymiotnik ptwcoj można uznać za ulubiony termin Łukasza w jego Ewangelii⁹⁸. W 18,22 „ubodzy” pozostają całkowicie niedookreśleni: brak rodzajni-

⁹⁴ Jedynym wyjątkiem jest J 6,11.

⁹⁵ Zob. W. Bauer, *Wörterbuch*, s. 366. Dodać można, że owa „techniczna” precyzacja polecenia dodatkowo zaostrza radykalność wymogu skierowanego do dostojnika i w ten sposób stawia przed nim zwiększoną – z punktu widzenia psychologii osoby bogatej – trudność.

⁹⁶ Takie rozumienie zdają się sugerować niektóre przekłady tej części w. 22; zob. np. M.J. Lagrange, *Luc*, s. 481; J.A. Fitzmyer, *Luke*, s. 1195-1196. 1200 (J. Nolland, *Luke*, s. 884 przekładając w. 22 opuszcza słowo „it” użyte przez J.A. Fitzmyera w jego tłumaczeniu: „distribute it to the poor”); S. Grasso, *Luca*, s. 473. 475; przekład włoski *La Sacra Bibbia* Konferencji Episkopatu Włoskiego (CEI); *Biblia Tysiąclecia* („sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim”). Wszelako uznać trzeba, na usprawiedliwienie wyliczonych wyżej przekładów, że ta Łukaszcza (i synoptyczna) fraza stanowi swego rodzaju *crux interpretum*.

⁹⁷ Do podobnego wniosku, choć bez prezentacji własnej drogi rozumowania, dochodzą np. I.H. Marshall, *Luke*, s. 685 i R. Krüger, *Precio*, s. 202. 205; por. A. Plummer, *Luke*, s. 424. Interpretacja ta znajduje pewne potwierdzenie w tekście Dz 4,34-37, gdzie praktyka podobna do zaleconej dostojnikowi jest przedstawiona w sposób wyraźniejszy i gdzie również występuje czasownik diadiđwmi (w. 35).

⁹⁸ Na 34 wystąpienia w NT, 10 pojawia się w Łk (w Mk – 5; w Mt – 5; w J – 4; godne uwagi są także 4 wystąpienia w Liście św. Jakuba – wszystkie na początku 2 rozdziału). Po raz pierwszy

ka⁹⁹ sprawia, że jawią się oni w tekście jako społeczność niesprecyzowana¹⁰⁰. Totalne wyzbycie się swej własności na korzyść ubogich przedstawia z jednej strony warunek wstępny pójścia za Jezusem, z drugiej zaś posiada swoją wartość autonomiczną (zaznaczającą się szczególnie wyraźnie w Łk 12,33a, gdzie wezwanie do sprzedaży mienia jest bardziej ogólne i niezwiązane z naśladowaniem Chrystusa) jako akt miłości ku tym, którzy w Łk są przez Jezusa nazwani „błogosławionymi” (6,20-21).

b. Obietnica odnośnie do „skarbu w niebie”

Zapowiedź kai. ekeij qhsauron en ltoijþ ouranoiþ wydaje się podkreślać, że polecone dostojnikowi całkowite i definitywne wyrzeczenie się bogactwa nie jest wyłącznie środkiem do celu, czyli do pójścia za Jezusem¹⁰¹.

Spójnik kai, rozpoczynający naszą zapowiedź to kai, *consecutivum*, którego znaczenie oddać można jako „wtedy”, „następnie” czy też „wówczas”¹⁰². Konsekwentnie fraza, która następuje po tego rodzaju spójniku kai, przyjmuje charakter konkluzji logicznej o znaczeniu: „wtedy (w takim razie) będziesz miał skarb w niebie”. Z drugiej strony, ponieważ imperatyw często pełni funkcję zdania warunkowego (semityzm), konstrukcja: *imperatyw* (lub *imperatywy*) – kai, – *futurum* daje się także zinterpretować jako okres warunkowy¹⁰³. Wtedy nakazy wstępne w połączeniu z frazą ekeij qhsauron en ltoijþ ouranoiþ możnaby rozumieć jako implikację logiczną: „Jeżeli sprzedasz wszystko, co posiadasz, i rozdasz (pieniądze uzyskane ze sprzedaży) ubogim, wtedy będziesz miał skarb w niebie”.

Forma czasownikowa w czasie przyszłym ekeij kontrastująco odbiega od serii imperatywów zawartych w części „wykonawczej” powołania i nadaje frazie kai. ekeij qhsauron en ltoijþ ouranoiþ charakter obietnicy.

Wyrażenie qhsauron en ltoijþ ouranoiþ występuje w NT (ze „skarbem” w lp bądź lm. wraz z ewentualną zamianą ouranoiþ na ouranw/ oraz opuszczeniem rodzajnika toij) 5 razy (poza naszą perykopą synoptyczną jedynie w Mt 6,20 i Łk 12,33). Godne zanotowania jest, że w tym wyrażeniu rzeczownik „skarb” nigdy nie występuje w połączeniu z rodzajnikiem, który by go określał i precyzował.

Obraz „skarbu” u Boga jest często używany w tekstach apokaliptycznych oraz

w Łk termin występuje w mowie „programowej” (por. H.H. Eßer, ptwcoj (Armut/Reichtum), w: L. Coenen, K. Haacker (red.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, I (1997), s. 80-84, 82-83) Jezusa w synagodze w Nazarecie (4,16-30; euaggel isasqai ptwcoij – w. 18). Jednak w Dz termin ptwcoj nie występuje.

⁹⁹ W odróżnieniu od 19,8 (w kontekście niemal identycznym).

¹⁰⁰ Por. V. Fusco, *Povertà*, s. 57; H.J. Degenhardt, *Lukas*, s. 145.

¹⁰¹ Por. J. Nolland, *Luke*, s. 886-887.

¹⁰² Zob. F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf (red.), *Grammatik*, § 442, 2, c) („besonders nach Imperativen das Futur verbindend”).

¹⁰³ Zob. tamże, § 442, przyp. 7.

rabinicznych dla wyrażenia nagrody sprawiedliwych po zakończeniu przez nich życia ziemskiego, czyli „w świecie przyszłym”¹⁰⁴. Podobny sens, w odniesieniu do wymiaru głównie ziemskiego, wydaje się posiadać fraza w Tb 4,9: *qema gar aqagon qhsaurizeij seautw/eij hmeran anaghkj* w kontekście Tb 4,7-11, porównywalnym z kontekstem wersetów Łk 12,33 i 18,22.

Obietnica skierowana do dostojnika, *ekejij qhsauron en İtoijð ouranoij*, powinna być interpretowana w świetle tła zarysowanego powyżej. Jest mało prawdopodobne, by „skarbu w niebie”, obiecany przez Jezusa swemu rozmówcy, nie miał w zamyśle Ewangelisty powiązania ze wspomnianym wyżej tradycyjnym obrazem „skarbu” u Boga. Tym bardziej że znaczenie tego samego wyrażenia w Łk 12,33¹⁰⁵ (gdzie *qhsauron en toij ouranoij* zostaje „wzbogacony” atrybutem *anekleiptoj* – *hapax* w NT) w pełni harmonizuje z utrwalonym w tradycji znaczeniem „skarbu” u Boga. Ponieważ „skarbu” ten w tekstach apokaliptycznych i rabinicznych nie jest, przynajmniej bezpośrednio, identyfikowany z życiem wiecznym, uzasadniona wydaje się opinia, że „skarbu w niebie” z w. 22 nie jest po prostu synonimem „życia wiecznego”, o które pyta dostojnik w w. 18¹⁰⁶.

Obietnica dotycząca „skarbu w niebie” do wspomnianych już wcześniej paradoksów, które charakteryzują nasz dialog, dodaje jeszcze jeden: właśnie poprzez całkowite wyrzeczenie się materialnego bogactwa nabywa się bogactwo innego rodzaju, skarbu w wymiarze Bożym. W ten sposób Jezus dokonuje radykalnego odwrócenia pochodzącego ze ST popularnego przekonania, że bogactwo stanowi wyraz błogosławieństwa Boga, natomiast ubóstwo – wyraz Jego kary¹⁰⁷. Prawdziwe błogosławieństwo Boże, symbolizowane przez „skarbu w niebie”, jest odpowiedzią na przyjęcie ubóstwa dla zaspokojenia potrzeb ubogich. Poprzez takie przyjęcie ubóstwa człowiek staje się gotowy do pójścia za Jezusem¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Zob. H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar*, t. I, s. 429-431; t. IV, s. 490-495. Niektóre teksty rabiniczne mówiąc o tym skarbie posługują się sugestywną analogią „bankową”: kapitał „podstawowy” jest akumulowany jako wynagrodzenie w przyszłym świecie, lecz odsetki od niego (nie zmniejszające wielkości kapitału) są „wypłacane” już w tym świecie. Por. J. Eichler, *qhsauron* (Armut/Reichtum), w: L. Coenen, K. Haacker (red.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, t. I (1997), s. 73-74, 73, który wskazuje także na wiele innych tekstów – m.in. na teksty z Qumran.

¹⁰⁵ Zauważyć można, że termin *qhsauron*, który w Łk występuje 4 razy (nie pojawia się w Dz), poza 18,22 używany jest przez Ewangelistę zawsze w powiązaniu z symboliką „serca” (zob. 6,45; 12,33-34).

¹⁰⁶ Zob. M.J. Lagrange, *Luc*, s. 481; J.A. Fitzmyer, *Luke*, s. 1200; J. Nolland, *Luke*, s. 887 – przeciwno: I.H. Marshall, *Luke*, s. 685. Opinia ta harmonizuje także z wnioskiem, do którego doszliśmy po analizie odpowiedzi Jezusa (ww. 19-20): dla odziedziczenia życia wiecznego wystarczające jest praktykowanie przykazań Prawa (zob. wyżej). Wspólną cechą wyrażań „życie wieczne” oraz „skarbu w niebie” jest w naszym dialogu ich nieokreśloność: żadne z nich nie jest poprzedzone rodzajnikiem.

¹⁰⁷ Zob. R. Koch, *Die Wertung des Besitzes im Lukasevangelium*, „Biblica” 38 (1957), s.151.

¹⁰⁸ Por. R. Krüger, *Precio*, s. 202; H.J. Degenerhardt, *Lukas*, s. 142.

c. Właściwe powołanie

Seria trzech nakazów „wykonawczych” z w. 22 swój punkt szczytowy osiąga w ostatnim z nich: *kai. deũro akol ougei moi*¹⁰⁹. Można powiedzieć więcej: główny akcent całej drugiej wypowiedzi Jezusa pada właśnie na to finalne polecenie dialogu¹¹⁰. W jego świetle dwa poprzedzające nakazy, pomimo pewnej autonomiczności, która je charakteryzuje, a na którą wskazaliśmy wyżej, jawią się jako jedynie przygotowawcze i zorientowane, tak jak „diagnoza” Jezusa, na pójście za Nim – istotny cel ostatniej wypowiedzi dialogu¹¹¹.

W odróżnieniu od *kai*, które wprowadza obietnicę dotyczącą „skarbu w niebie”¹¹², spójnik *kai*, który rozpoczyna właściwe powołanie, wydaje się obejmować aspekt czasowy sekwencji poleceń skierowanych do dostojnika. Dla wprowadzenia w czyn nakazów wstępnych nieodzowny jest pewien okres czasu¹¹³. W wewnętrznej logice tekstu spójnik *kai*, w jakiś sposób odzwierciedla ten przedział czasu i w konsekwencji należy go tutaj rozumieć w sensie „następnie, potem, później”.

Przysłówek *deũro*, który występuje 9 razy w NT (Mt 19,21; Mk 10,21; Łk 18,22; J 11,43; Dz 7,3.34; Rz 1,13; Ap 17,1; 21,9), w kontekście powołania do pójścia za Jezusem¹¹⁴ pojawia się wyłącznie w naszym tekście synoptycznym. I jedynie tutaj *deũro* występuje w połączeniu z formą czasownika *akol ougew*. W Łk 18,22 ten przysłówek¹¹⁵ wzmacnia zobowiązujący efekt imperatywu *akol ougei moi* i precyzuje go w aspekcie przestrzennym: aby rozpocząć, po sprzedaniu i rozdaniu własnych dóbr, swoją drogę pójścia za Jezusem, dostojnik powinien najpierw znaleźć się w Jego bezpośredniej bliskości¹¹⁶.

W odróżnieniu od dwóch poprzedzających imperatywów, użytych w aoryście (*pw|hson, diadoj*), samo powołanie wyrażone jest poprzez impera-

¹⁰⁹ Zob. J. Eichler, *qhsauroj*, s. 73.

¹¹⁰ Por. S. Grasso, *Luca*, s. 473.

¹¹¹ Zob. H.J. Degenhardt, *Lukas*, s. 143; por. V. Fusco, *Povertà*, s. 60.

¹¹² Zob. wyżej.

¹¹³ Natomiast w Łk 9,59-62 wezwanie do naśladowania Jezusa przedstawione jest (w kontraście do 18,22) jako bardzo nagłące: usłyszawszy Jego słowo powołania, należy pójść za Nim bezzwłocznie, por. V. Fusco, *Povertà*, s. 56; J.A. Fitzmyer, *Luke*, s. 836-837.

¹¹⁴ Najbliższe temu kontekstowi są dwa wystąpienia przysłówka w mowie Szczepana (Dz 7,2-53), które odnoszą się do powołania Abrahama i powołania Mojżesza.

¹¹⁵ Zwłaszcza w przypadku absolutnego użycia *deũro*, obok podstawowego znaczenia „tu, tutaj”, można przypisać mu również wartość werbalną, równoznaczną z imperatywem „przyjdź!, chodź!” – zob. W. Bauer, *Wörterbuch*, s. 353; I.H. Marshall, *Luke*, s. 686; por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 122-123.

¹¹⁶ Por. podobną funkcję spełnianą przez *deute* (liczba mnoga w stosunku do *deũro*, zob. W. Bauer, *Wörterbuch*, s. 353-354; I.H. Marshall, *Luke*, s. 686) w innej scenie powołania – Mk 1,17; Mt 4,19 (*deute opisw mou*). Przysłówek *deute* (6 razy w Mt; 3 razy w Mk; 2 razy w J) nie występuje w *opus Lucanum*.

tyw czasu teraźniejszego *akol ouqeı moi* Zostają w ten sposób osiągnięte dwa cele. Jednym z nich jest dodatkowe zaakcentowanie, za pomocą odmiennej formy gramatycznej niż użyta dla obu poprzedzających poleceń, ostatniego nakazu „wykonawczego”. Innym celem osiągniętym przez zastosowanie imperatywu czasu teraźniejszego jest duratywny, rozciągnięty w czasie charakter tego, co zostaje poleczone bogaczowi w finale dialogu: Jezus proponuje mu program na całe jego życie¹¹⁷.

Indywidualne wezwanie do naśladowania wyrażone imperatywem *akol ouqeı moi*¹¹⁸, zostaje w Łukaszej Ewangelii, przed 18,22, skierowane przez Jezusa do dwóch powołanych. W przypadku celnika Lewiego (5,27) odpowiedź na powołanie jest (bardzo) pozytywna (*kai. katal ipwn panta anastaj hkol ouqeı autw|* – w. 28), natomiast w wypadku bezimiennego wezwanego (9,59) powołanie kończy się niepowodzeniem. Umieszczając w 18,22 trzecie i ostatnie powołanie tego typu w swojej Ewangelii, Łukasz wydaje się przygotowywać kolejny, zaskakujący czytelnika paradoks: dostojnik, przedstawiony jako ściśle przestrzegający Prawa, pozytywnie kontrastuje z postacią celnika Lewiego. Natomiast jego odpowiedź na powołanie – pomimo całej przewagi w sferze moralności legalnej – stoi w uderzającym – i jakże zaskakującym – kontraście z analogiczną odpowiedzią celnika.

Powołanie dostojnika w 18,22 jawi się, w świetle innych scen powołania w Łk (5,1-11.27-28), jako powołanie szczególne, porównywalne z powołaniem niektórych wybranych uczniów, którzy w 6,12nn zostają zaliczeni do grona dwunastu Apostołów¹¹⁹. Wyjątkowość¹²⁰ tego powołania do pójścia za Jezusem polega także na tym, że stanowi ono jedyny przykład indywidualnego powołania dostojnika

¹¹⁷ Godne zauważenia jest, że w poleceniu *akol ouqeı moi* znajduje odzwierciedlenie szerszy kontekst, w który wkomponowany jest dialog między Jezusem a dostojnikiem. Z pomocą tego polecenia Łukasz w swojej prezentacji powołania dostojnika stwarza odniesienie do sytuacji Jezusowego „bycia w drodze” do Jerozolimy (9,51-19,46), por. J.A. Fitzmyer, *Luke*, s. 241-243; zob. także powyżej.

¹¹⁸ Imperatyw ten występuje w NT 12 razy (Mt 8,22; 9,9; 19,21; Mk 2,14; 10,21; Łk 5,27; 9,59; 18,22; J 1,43; 21,19.22 [w 21,22 zaimek osobowy *moi* poprzedza imperatyw *akol ouqeı*]; Dz 12,8). Za każdym razem chodzi o pójście za Jezusem – jedynie w Dz 12,8 imperatyw wyraża polecenie skierowane do Piotra przez anioła.

¹¹⁹ A. Plummer, *Luke*, s. 424 wyraża opinię: „we may conjecture that this was a call to become an Apostle”. Zauważyć należy, że ani w Łk, ani w pozostałych Ewangeliach synoptycznych nie znajdujemy żadnego przykładu „bezpośredniego” powołania do apostołatu w sensie technicznym tego słowa: wszystkich, których powołuje, Jezus czyni najpierw swoimi uczniami. Dopiero na kolejnym etapie, w określonym momencie, spośród tych, którzy już są Jego uczniami, wybiera Dwunastu (Łk 6,13-16; Mk 3,13-19. W Łk uprzednia przynależność grupy Dwunastu do grona uczniów Jezusa jest wspomniana *explicite* (*prosefwwhsen touj maqhtaj autou|* [6,13]); w Mk wynika z kontekstu, że fraza *kai. proskaleitai ouj hqelen autoj* [3,13] odnosi się do uczniów Jezusa).

¹²⁰ Por. W. Egger, *Nachfolge*, s. 77, przyp. 39.

w Ewangeliach synoptycznych. Na wyjątkowość tę wpływa również sposób zachowania się powołanego. Podczas gdy wszyscy inni powołani przez Jezusa pozostają bierni w stosunku do Niego aż do momentu samego powołania (inicjatywa należy wyłącznie do Powołującego), dostojnik od początku wykazuje znaczną aktywność w odniesieniu do Jezusa: zwraca się do Niego z początkowym pytaniem, a w trakcie dialogu, poprzez swoją samoocenę co do przestrzegania przykazań, można powiedzieć „prowokuje” Jezusa do powołania go. Jest on wreszcie zaprezentowany, poprzez swe przestrzeganie przykazań, jako bogacz pobożny¹²¹. W takim zestawieniu cech jego osoby można dostrzec, już w świetle niektórych tradycji ST¹²², lecz zwłaszcza w świetle szeregu tekstów samego Łukasza¹²³, co najmniej paradoks, jeśli nie wręcz sprzeczność.

W Łukaszkowej prezentacji dialogu między Jezusem a dostojnikiem (18,18-23), a także w bezpośrednio następującej perykopie 18,24-30, zauważalna jest pewna znamienna cecha, która jawi się jako szczególnie interesująca z punktu widzenia orędzia tekstu. Cecha ta, którą chcemy roboczo określić jako „zasadę eksplikatywną *ex post*”, polega na precyzowaniu znaczenia niektórych użytych przez autora terminów lub wyrażen poprzez treść tekstu bezpośrednio następującego. Łukasz wydaje się wykorzystywać wspomnianą wyżej zasadę w obrębie w. 22: owo „jedno” (εἶς), które pozostaje (λειπεῖ) dostojnikowi (do wykonania) to, jak wynika z naszej analizy tego wersetu, przede wszystkim posłuszeństwo wobec nakazu Jezusa ἀκολούθει μοι¹²⁴, czyli przyjęcie wezwania do naśladowania Go. W Osobie i posłannictwie Jezusa otwiera się przed dostojnikiem całkowicie nowa perspektywa, sięgająca poza jego dotychczasowy horyzont dążenia do osiągnięcia życia wiecznego, wyznaczony przez przestrzeganie przykazań.

Zasada *ex post* rozciąga się także na kolejny dialog (ww. 24-27) następujący po perykopie 18,18-23. W dialogu tym Łukasz zdaje się identyfikować naśladowanie Jezusa (w. 22) z wejściem do królestwa Bożego (ww. 24,25). W ten sposób eksplikacja znaczenia „jednego” (εἶς) z w. 22 zostaje przedłużona, a samo znaczenie dokładniej określone: tym, co pozostaje (λειπεῖ) do zrobienia dostojnikowi, jest wejście, poprzez naśladowanie Jezusa, do królestwa Bożego, które właśnie w Nim zostało (przez Boga) przybliżone¹²⁵. Wprowadzenie w czyn

¹²¹ Por. R. Koch, *Wertung*, s. 164; J. Nolland, *Luke*, s. 888.

¹²² Zob. R. Koch, *Wertung*, s. 151-152.

¹²³ Np. Łk 6,24; 12,16-21; 16,19-31.

¹²⁴ Por. wyżej.

¹²⁵ Por. D.P. Seccombe, *Possessions and the Poor in Luke-Acts* (Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt B,6), Linz 1982, s. 124. Na podkreślenie zasługuje tu dynamika teologicznej koncepcji Łukaszkowej: inicjatywa Boga w postaci przybliżenia królestwa Bożego (10,9,11; 11,20; 16,16) domaga się akceptacji i reakcji w formie usiłowania wejścia do niego (18,24,25; 16,16). W dialogu Jezusa z dostojnikiem (w. 22) drogą tego wejścia jest „przyjście” (δεῦρο) i „chodzenie za Nim” (aspekt duratywny imperatywu czasu teraźniejszego ἀκολούθει μοι).

polecen Jezusa (pwłhson, diadoj, akol oupei moi) byłoby zarazem okazaniem przez dostojnika pełnego przestrzegania przykazań dotyczących postawy wobec Boga (czyli przykazań z „pierwszej tablicy” Dekalogu), pominiętych w wyliczeniu przykazań w w. 20.

F. Reakcja na powołanie (18,23)

Między wymagającym powołaniem ze strony Jezusa a reakcją dostojnika na to powołanie rodzi się w Łukaszowej narracji o ich spotkaniu napięcie, które wyznacza punkt kulminacyjny dialogu. Uderzające jest przy tym, że dialog osiąga swój punkt kulminacyjny w momencie, gdy rozmówcy nie już nie mówią (!). W ten sposób wezwanie Jezusa akol oupei moi, które zamyka spotkanie, gdy chodzi o wypowiedziane słowa, doznaje szczególnego podkreślenia jako „ostatni akord” dialogu.

Wyrażenie o de akousaj tauta, które otwiera w. 23, bardzo przypomina wprowadzenie narratywne do wypowiedzi Jezusa w poprzednim wersecie (akousaj de o vlhsoujAAA) i podobnie jak to ostatnie, nadaje narracji większą zwartość. Jednak tym razem wspomniane wyrażenie nie wprowadza wypowiedzi dostojnika. Zamiast jego słów, oczekiwanych w tym miejscu przez czytelnika na podstawie poprzedzającej struktury dialogu¹²⁶, następuje zwięzły opis jego reakcji (peri l upoj egenhqh) w połączeniu z podaniem motywu takiej właśnie reakcji (ha gar pl ousoj sfodra).

W urzeczownikowionym zaimku wskazującym tauta dostrzec można odniesienie do innego tauta występującego w naszym dialogu – tego, które brzmi w ustach dostojnika deklarującego swe przestrzeganie przykazań (tauta panta efulaxa – w. 21). Stosując ten sam zaimek wskazujący w w. 21 oraz w w. 23, Łukasz tworzy z jednej strony zgodność kompozycyjną między deklaracją dostojnika a jego końcową reakcją, natomiast z drugiej strony głęboki kontrast między jego postawą wobec przykazań Bożych a jego odniesieniem do skierowanych do niego poleceń Jezusa.

Przymiotnik peri l upoj¹²⁷, zastosowany w Łk, mocniej wyraża stan rozmówcy Jezusa niż imiesłów l upoumenoj, użyty w Mk¹²⁸ i w Mt¹²⁹. Wobec zwięzłości Łk

¹²⁶ Zob. wyżej – treść punktu *Wewnętrzna struktura perykopy*.

¹²⁷ W NT przymiotnik ten występuje (przy założeniu, że należy on do tekstu także w Łk 18,24) 5 razy (Mk 6,26; 14,34; Mt 26,38; Łk 18,23.24). Godny odnotowania jest podobny kontekst jego wystąpienia w Mk 6,26, gdzie wraz z przymiotnikiem peri l upoj pojawia się, tak jak w Łk 18,23, forma czasownika ginomai, por. V. Fusco, *Povertà*, s. 63 przyp. 59.

¹²⁸ Imiesłów czasu teraźniejszego l upoumenoj w Mk zostaje wzmocniony przez imiesłów aorystu stugnasaj.

¹²⁹ Zob. A. Plummer, *Luke*, s. 424.

w zestawieniu z Mk i Mt, gdy chodzi o prezentację okoliczności dialogu¹³⁰, smutek (a raczej zasmucenie się) dostojnika staje się jeszcze bardziej wymowny.

Kończącą część w.23 tworzy fraza objaśniająca¹³¹ ἡ γὰρ πλοῦσιος σφοδρᾷ

Statystyka wystąpień przymiotnika πλοῦσιος w Nowym Testamencie świadczy o szczególnym zainteresowaniu przejawianym przez Łukasza w jego Ewangelii¹³² problematyką związaną z tym terminem: na 28 wystąpień w NT, 11 pojawia się w Łk (6,24; 12,16; 14,12; 16,1.19.21.22; 18,23.25; 19,2; 21,1)¹³³.

Zastąpienie wyrażenia ἐκ τῆς πλοῦσιος, użytego w Mk i Mt, przez πλοῦσιος σφοδρᾷ w Łk 18,23, przesuwając akcent z aspektu przedmiotowego (nagromadzenie dóbr) na aspekt podmiotowy (osobisty) bogactwa¹³⁴ jako zagrożenia dla duchowej wolności człowieka. Przysłówek σφοδρᾷ (*hapax* w Łk)¹³⁵, podkreślając wielkość bogactwa dostojnika, służy wyjaśnieniu jego reakcji na słowa powołania ze strony Jezusa.

W przeciwieństwie do opowiadania o Zacheuszu (Łk 19,1-10), który już na początku zostaje zaprezentowany jako człowiek bogaty (19,2), dostojnik okazuje się takim dopiero w zakończeniu narracji o jego spotkaniu z Jezusem. Tym sposobem Łukasz z jednej strony podkreśla znaczenie nawrócenia Zacheusza, które dokonuje się pomimo jego bogactwa, z drugiej zaś strony sugestywniej ukazuje bogactwo dostojnika jako przeszkodę w jego pójściu za Jezusem¹³⁶.

Bogaty dostojnik wprawdzie nie przybliży się (δεῦρο) do Jezusa, aby pójść za Nim, ale też nie oddala się¹³⁷ od Niego, jak czyni to w Mk i Mt, zamykając w ten sposób epizod swego spotkania z Jezusem. Za sprawą swego pozostania „na scenie” słyszy on zarówno refleksyjną wypowiedź Jezusa, jak i oba następujące po niej dialogi (ww. 24-30)¹³⁸. W ten sposób Łukasz wydaje się oferować mu sposobność do nawrócenia, natomiast czytelnikowi swej Ewan-

¹³⁰ Zob. wyżej.

¹³¹ Zob. A. Plummer, *Luke*, s. 424; por. V. Fusco, *Povertà*, s. 63.

¹³² Słowo to nie występuje w Dz, gdzie brak również form czasownika πλουτῶ (Łk 1,53; 12,21).

¹³³ W mianowniku przymiotnik ten (w liczbie pojedynczej lub mnogiej) występuje 16 razy w NT, z czego 5 w Łk (16,1.19.22; 18,23; 19,2).

¹³⁴ Zob. R. Krüger, *Precio*, s. 195. Jak zauważa F. Selter, πλοῦσιος (*Armut/Reichtum*), w: L. Coenen, K. Haacker (red.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, t. I (1997), s. 77-80, 79: „Lukas spricht außer 8,14 nicht über den *Reichtum*, sondern über *Reiche* und *Reichsein*”. Istotnie rzeczownik πλοῦσιος pojawia się w Łk jedynie w 8,14.

¹³⁵ Przysłówek ten występuje w NT 11 razy (w Łk – 1 raz; w Dz – 1; w Mk – 1; w Mt – 7(!); w Ap – 1).

¹³⁶ Zob. V. Fusco, *Povertà*, s. 107.

¹³⁷ O odejściu dostojnika wspomina błędnie w swym komentarzu do tekstu Łukasowego I.H. Marshall, *Luke*, s. 683.

¹³⁸ Zob. S. Légasse, *L'appel*, s. 103; por. V. Fusco, *Povertà*, s. 108; J. Nolland, *Luke*, 887; R. Krüger, *Precio*, s. 195; R. Koch, *Wertung*, s. 164 przyp. 5.

geliu możliwość nieustannego identyfikowania się z bogaczem¹³⁹, by pójść za wezwaniem Jezusa do opuszczania różnorodnych własnych bogactw *εἵτεκεν τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*– „dla królestwa Bożego” (Łk 18,29).

Zusammenfassung

Reichtum als Hindernis in der Nachfolge Jesu

In dem Artikel wird die Exegese der synoptischen Perikope Lk 18,18-23, die über den eigenartigen Dialog zwischen Jesus und einem reichen Vorsteher berichtet, durchgeführt. Als Methode der Exegese wird die synchronische Analyse des lukanischen Textes verwendet, wobei seine synoptischen Parallelen (Mt 19,16-22; Mk 10,17-22) stets als Hintergrund mitberücksichtigt werden.

Der erste Teil des Artikels hat eine vorbereitende Funktion. Seinen Inhalt bilden Untersuchungen von einleitendem Charakter, welche die grundlegenden Probleme der Perikope, wie z.B. ihre Delimitation und Struktur, erörtern.

Im zweiten Teil des Artikels wird eine detaillierte Analyse von einzelnen Versen des Textes Lk 18,18-23 vorgenommen. Die Analyse seines Berichtes von der durch den Reichtum gehinderten Berufung lässt die literarische und theologische Kunst des Evangelisten Lukas im vollen Licht erscheinen.

Słowa kluczowe: bogactwo, naśladowanie Chrystusa, powołanie

¹³⁹ Por. C. Marucci, *Povertà e sequela*, „La Civiltà Cattolica” 143 (1992) 499-503, s. 500.