TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE 34 (2015) nr 1, s. 9–24
http://dx.doi.org/10.15633/tst.1549

ks. Piotr Łabuda[1]
UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE

Stary Testament a chrześcijanin – Łukaszowy portret Jezusa[2]

Autor trzeciej Ewangelii jest ze wszech miar najbardziej niezwykłym ewangelistą. Postawił sobie bowiem niezwykłe zadanie: zebrać dostępne przekazy, poddać je badaniu i spisać wszystkie prawdziwe i ważne. Wszystko zaś po to, by przekonać adresata (bądź też adresatów) do wiary. Pisząc kolejne wersety Ewangelii, Łukasz kreśli sylwetkę Jezusa. Ów portret jest o tyle niezwykły, że ewangelista nigdy nie spotkał się z Mistrzem z Nazaretu. Musiał zatem użyć wzorców. Wydaje się, iż jednym z tych wzorców był mąż Boży z Tiszbe[3].

Jan Chrzciciel a Eliasz

Analizując starotestamentalne tło obrazu Jana Chrzciciela i Jezusa, warto zwrócić uwagę na rolę i znaczenie Eliasza. Niewątpliwie w pierwszych dwóch rozdziałach Ewangelii wg św. Łukasza Jan nie jest ukazany jako nowy Eliasz. Tymczasem w przekazie Ewangelii Mateusza Jezus, mówiąc o Janie Chrzcicielu, wyraźnie stwierdza: „on jest Eliaszem" (Mt 11, 14). Schodząc zaś z góry przemienienia, na pytania uczniów dotyczące oczekiwania nadejścia Eliasza, jak zapisze św. Marek i Mateusz, Mistrz z Nazaretu stwierdza „Eliasz już przyszedł" (Mk 9, 13; Mt 17, 12) – co Łukasz zupełnie opusza. Opuszczenie to musi budzić zdziwienie, gdyż autor trzeciej Ewangelii przejmuje z materiału św. Marka opis przemienienia (Mk 9, 2–8; Łk 9, 28–36), opuszcza rozmowę Jezusa uczniami na temat przyjścia

[1] Ks. dr hab. Piotr Łabuda, kierownik katedry Pisma Świętego i wykładowca egzegezy Nowego Testamentu na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II Sekcja w Tarnowie. Inicjator i redaktor naczelny serii Krąg Biblijny, moderator Dzieła Biblijnego im. św. Jana Pawła II oraz Radiowo-Internetowego Studium Biblijnego.

[2] Artykuł jest oparty na wykładzie wygłoszonym w czasie inauguracji roku akademickiego 2014/2015 w Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie, 17 października 2014 roku.

[3] Opracowanie to jest kontynuacją wykładu: P. Łabuda, *Stary Testament a chrześcijanin. Spojrzenie przez pryzmat Dzieła Łukaszowego.*

Eliasza (Mk 9, 9–13), po czym dalej podąża za tekstem Marka, opisując uzdrowienie epileptyka (Mk 9, 14–29; Łk 9, 37–43).

Zasadne jest zatem postawienie ważnego pytania – dlaczego następuje to opuszczenie? Co więcej, czytając opisy przemienienia w przekazie Marka i Łukasza zauważymy, iż w Ewangelii św. Marka Jezus rozmawia z „Eliaszem i Mojżeszem" (Mk 9, 4), zaś w trzeciej Ewangelii postać Eliasza przesunięta jest na drugi plan: „A oto dwóch mężów rozmawiało z Nim. Byli to Mojżesz i Eliasz" (Łk 9, 30).

Dlaczego św. Łukasz nie zapisał wyraźnie, nie uznał wyraźnie, że Jan Chrzciciel jest Eliaszem? Niewątpliwie bowiem ewangelista nie kwestionował misji ani doniosłości osoby Jana Chrzciciela. Dlaczego jednak nie zapisał – jak Marek i Mateusz, że Jan jest Eliaszem?

Warto zwrócić uwagę, iż w hymnie Zachariasza Łukasz nie wyklucza identyfikacji Jana z Eliaszem, choć wydaje się chcieć ukryć – czy też odsunąć na bok – tę łączność. Można stwierdzić, że podejście autora trzeciej Ewangelii jest dość specyficzne (Łk 1, 17. 76; por. Ml 3, 23)[4].

Eliasz w tradycji Starego Przymierza

Pośród wielu bohaterów Starego Przymierza i całej tradycji judaistycznej Eliasz jawi się jako niezwykła postać historyczna. Był człowiekiem o wielkiej mocy. Często widziano w nim „drugiego Mojżesza"[5].

Wybrane epizody z życia Eliasza przedstawiają Księgi Królewskie. Liczne i różnorodne teorie na temat kształtowania się tego cyklu dowodzą dużej roli, którą odgrywał Tiszbita w kulturze narodu wybranego, począwszy być może nawet od około IX wieku, a na pewno przed upadkiem Królestwa Północnego, aż po czasy działalności Jezusa Chrystusa i później[6].

Poszczególne tradycje nie przekazują informacji o sprawach osobistych proroka, jego pochodzeniu, czy też o środowisku religijno-społecznym, z którego się wywodził. Zapewne informacje te były znane, ale być może obojętne, z pewnością nie pierwszoplanowe. Za kluczowe kwestie należy uznać w poszczególnych narracjach o Eliaszu sprawy czystości wiary oraz podkreślanie roli słowa „Jahwe".

Prorok Eliasz był wtajemniczony w Boże zamiary. Był tym, który „stoi przed Jahwe", jest bliski Bogu[7]. Mając na względzie bogatą symbolikę wody, można

---

[4] Szerzej zob. P. Łabuda, *Eliasz w chrystologii Łukasza*, Tarnów 2012.

[5] Co, rzecz jasna, nie oznacza, że prorok z Tiszbe nie był postacią historyczną. Zob. S. J. De Vries, *1 Kings*, Dallas 1985, s. 893; T. Brzegowy, *Struktura opowiadania o teofanii na górze Horeb (1 Krl 19)*, „Tarnowskie Studia Teologiczne" 6 (1977), s. 102–120; tenże, *Wielkość i upadek Izraela (Księgi Królewskie)*, [w:] *Księgi historyczne Starego Testamentu. Dziejopisarstwo izraelskie*, red. J. Frankowski i in., Warszawa 2006, s. 224–225.

[6] Zob. T. Brzegowy, *Wielkość i upadek Izraela (Księgi Królewskie)*, dz. cyt., s. 222.

[7] Zob. J. Bowman, *Elijah and the Pauline Jesus Christ*, „Abr-Nahrain" 26 (1988), s. 5.

uznać, iż był osobą tożsamą z życiem, dawcą czy nawet sprawcą życia: gdzie jest Eliasz, tam pojawia się też woda (1 Krl 18, 41). Wszystko jednak, co czyni, czyni mocą Pana. Jedynie bowiem Bóg YHWH jest życiem. Podkreślenie roli Boga dokonuje się w sposób szczególny w wydarzeniach, które mają miejsce na górze Karmel (1 Krl 18, 1–46), po których nadchodzi deszcz (1 Krl 18, 41–46). Również wędrówka i spotkanie Eliasza z Bogiem na Horebie (1 Krl 19, 1–21) służy podkreśleniu mocy Boga, który pociesza, umacnia i wyznacza Eliaszowi zadania do spełnienia. Napełniony mocą Bożą Eliasz jest autentycznym i pełnym mocy głosem Boga[8].

Wniebowzięcie Eliasza (2 Krl 2, 11), które zgodnie z 1 Mch 2, 58 było nagrodą za jego wielką gorliwość o Prawo, nie jest końcem dziejów męża Bożego. W tradycji judaistycznej Eliasz staje się bowiem postacią wspierającą potrzebujących. Warto zwrócić uwagę, że sam opis zabrania Eliasza przywołuje tradycje związane z Mojżeszem i Jozuem przez skojarzenie z przejściem Żydów przez Morze Czerwone, a później przez Jordan (Wj 14; Joz 3)[9].

Przekazy Ml 3, 1–3. 23–24 oraz Syr 48, 1–11, będące kontynuacją cyklu o Eliaszu, potwierdzają, iż znaczenie Eliasza wzrastało. Z tych tekstów powstaje z czasem we wczesnym judaizmie przekonanie, że właśnie Eliasz miał przygotować drogę Bożemu Posłańcowi.

Szczególna pozycja Eliasza w tradycji teologicznej i pobożności ludowej, a także związane z nim nadzieje eschatologiczne pozwalają uznać, iż był on mężem bezgrzesznym i szczególnie umiłowanym przez Boga. Niektóre teksty apokryficzne i targumiczne, nade zaś wszystko tradycja rabiniczna, podkreślają rolę i znaczenie Eliasza dla wspólnoty narodu wybranego.

W literaturze talmudyczno-hagadycznej, rozwijającej się w kręgu legend i idei starożydowskich, Tiszbita występuje wielokrotnie. Utrwalano słowa, rady i sądy mu przypisywane. W tłumaczeniach i interpretacjach szkół faryzejskich i protorabinackich niezwykle dynamicznie rozwijała się tzw. świadomość Eliasza.

Starotestamentalne przekazy odnoszące się do Tiszbity były niezwykle użyteczne dla kształtowania wśród ludu idei dotyczących żalu za grzechy, przestrzegania Tory, a wszystko to w perspektywie nadchodzącego czasu sądu, zbawienia i nadejścia Mesjasza[10].

Według hagadycznych wskazań Eliasz wciąż żyje[11]. Jest on uważany za męża Bożego i wymieniany jest pośród tzw. sprawiedliwych[12]. Porównywany jest także

[8] Zob. F. Crüsemann, *Elia, die Entdeckung der Einheit Gottes. Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit (1 Kön 17 – 2 Kön 2)*, Gütersloh 1997, s. 59.

[9] Zob. J. Gray, *I & II Kings. A commentary*, London 1977, s. 475.

[10] Zob. *The Aramaic Bible*, vol. 14: *The targum of the Minor Prophets. Translation with a critical introduction, apparatus, and notes*, ed. K. J. Cathcart i in., Collegeville 1989.

[11] Zob. b. BB 121b; Seder Olam Rabbah ha-Shalem, vol. 1, 1.

[12] Zob. Sifre Devarim 342; Avot de-R. Natan, 37; Seder Olam Rabbah, vol. 2, 20; Yalkut Shimoni, vol. 2, 224.

do osoby Adama przed upadkiem[13]. Według niektórych hagad jest on jedną z dziewięciu osób, które z duszą i ciałem zostały wzięte do nieba – a właściwie, jak uważają niektórzy, został w niebie tymczasowo przez Boga ukryty. Jawi się także jako ten, który z wielką żarliwością i skutecznością zanosi do Boga modlitwy i prośby za swój lud[14].

W rozprawach rabinackich oczekiwanie na Eliasza poprzedzającego Mesjasza czy też na mesjańskiego Eliasza było bardzo żywe[15]. Z czasem nastąpiło utożsamienie Eliasza z oczekiwanym Mesjaszem. Owo utożsamienie było tak silne, że w późniejszych tekstach nie mówiono już o Mesjaszu, ale wręcz o Eliaszu jako Mesjaszu[16]. W niektórych tekstach Eliasz i Mesjasz pojawiają się jako zbawcze aspekty samego Boga[17].

W literaturze talmudyczno-hagadycznej często podkreśla się, że Eliasz jest Aniołem Przymierza. Funkcja ta została mu wyznaczona przez Boga. Miał on czuwać nad przymierzem między Bogiem i ludem[18]. Zadaniem Eliasza było także wspieranie ludzi, szczególnie w perspektywie dnia sądu Bożego. Przed tym dniem Eliasz ma się objawić, by zaprowadzić naród wybrany z powrotem do Boga i ocalić go przed całkowitym zniszczeniem. Dokonanie ostatecznego zbawienia ludu i odnowienie narodu spoczywa w rękach Eliasza i Mesjasza, syna Dawida. W tradycji hagadycznej zadaniem Eliasza będzie przygotowanie ludu, zaś wyzwolenie i zbawienie przypadnie Mesjaszowi, który będzie wspierany przez Eliasza[19]. Misja Tiszbity zakończy się wraz z ustanowieniem mesjańskiego królestwa[20].

Według tradycji judaistycznej uniesiony do nieba Eliasz stał się podobny do aniołów[21] i miał otrzymać od Boga szczególne zadania do wypełniania. Jednym z tych zadań miało być wprowadzanie dusz zmarłych do raju. Eliasz także miał posiadać wiedzę o miejscach, jakie mieli zająć sprawiedliwi w ogrodzie Eden[22]. Miał on być

---

[13] Zob. m. r. Gen 33,6; m. r. Lev 27,4.

[14] Zob. Masekhet Derekh ErezI Zutta 18; Yalkut Shimoni, vol. 2, 367. Zob. W. Chrostowski, *Bohaterowie wiary Starego Testamentu*, Warszawa 1992, s. 114.

[15] Zob. m. TanhIuma Shemot, vol. 1, 83.

[16] W m. Mishle 19 imię Eliasza jest jednym z epitetów odnoszonych do Mesjasza.

[17] Zob. m. Teh 107.I; m. r. Ekhah I, 57.

[18] Zob. PRE 29.

[19] Zob. m. Edujj 8,7.

[20] Na temat zadań Eliasza, który już wspiera i będzie wspierał Mesjasza, zob. A. Wiener, *The prophet Elijah in the development of Judaism. A depth-psychological study*, London–Boston 1978, s. 59–60, 65–69.

[21] Eliasz przedstawiany jest jako „niebiańska istota" (Koh 10,20; Sib II 187; b. Ket 77b), jako „członek niebiańskiego sądu" (Qidd 70a; Git 6b; SOR 17; m. Ruth 2,14 [133a]; WaR 34 [131c]; m. Teh 20,3). Zob. L. Ginzberg, *The legends of the Jews*, t. 4, Philadelphia 1964, s. 201–203; t. 6, Philadelphia 1966, s. 325–326.

[22] Zob. b. Sanh 98a; Taan 22a; L. Ginzberg, *The legends of the Jews*, t. 4, dz. cyt., s. 201, 204–205, 210–211, 223, 226; t. 6, dz. cyt., s. 324, 326, 329, 333, 335.

przewodnikiem zmarłych. Teksty rabiniczne mówią o powierzeniu Eliaszowi anielskiej funkcji pisarza sądowego. Potwierdzają także, że Eliasz zasiada w sądzie. W sposób jednak szczególny wielki prorok łączony jest w nich z przejściem ze śmierci do życia i z życia do śmierci. Potwierdzeniem patrzenia na Eliasza w ten sposób może być interpretacja słów Jezusa: „Eloi, Eloi, lema sabachthani" (Mk 15, 34; Mt 27, 46; por. Ps 22, 2). Stojący obok krzyża, słysząc je, mówili „Patrz, woła Eliasza" (Mk 15, 35; Mt 27, 47).

Eliasz był także uważany za wspierającego ubogich, nierozumnych, za tego, dla którego należało zachować w domu szczególne miejsce. On bowiem przychodził i wyjaśniał pisma nierozumnym, wspierał słabych i zalęknionych. Po wykonaniu zaś swojej misji wracał przed Boży tron.

Jan Chrzciciel, Jezus i Eliasz

Dlaczego Ewangelista Łukasz odsuwa w cień identyfikację Jana Chrzciciela z Eliaszem? Być może, jak chcą niektórzy, jest to wynik jednego z poważniejszych kryzysów we wspólnocie pierwotnego Kościoła. Być może wspólnota uczniów Jana Chrzciciela uważała się za zbyt ważną, być może chciała ona odgrywać ważniejszą rolę u początków chrześcijaństwa? Być może chcieli i podkreślali w swoich naukach ważność Jana Chrzciciela? Co więcej, wydaje się, że także sam Jan Chrzciciel traktował swoją działalność jako misję w duchu powracającego Eliasza[23], choć sam Jan nigdzie nie utożsamia się z powracającym eschatologicznym Eliaszem.

Warto zwrócić uwagę, że przekaz najstarszej Ewangelii – Ewangelii wg św. Marka, potwierdza identyfikację Jana z Eliaszem, zresztą podobnie – całkiem wyraźnie identyfikację tę potwierdza również Ewangelia wg św. Mateusza. Właściwie to głównie dla Mateusza, szukającego znaków wypełnienia się starotestamentalnych proroctw, niezwykle ważne było przeświadczenie, że Jan pojawił się jako nadchodzący Eliasz. Ta identyfikacja Chrzciciela z powracającym Eliaszem uwidacznia się w słowach, ale również i w Mateuszowym, i Markowym opisie wyglądu Chrzciciela. Skórzany pas i płaszcz wydają się odnosić osobę Jana do Tiszbity.

Łukasz jednak opuszcza wszystkie miejsca, w których można taką identyfikację widzieć. Co więcej, trzecia Ewangelia wyraźnie odcina czas Jana i czas Jezusa. Rozpoczynająca się w trzecim rozdziale misja Chrzciciela kończy się uwięzieniem Jana. Warto zwrócić uwagę, że w Łukaszowym opisie chrztu Jan w ogóle nie jest wzmiankowany (Łk 3, 21–22). Kiedy zaś Łukasz pisze w Łk 7, 18–23 o Janie Chrzcicielu i jego uczniach, to są oni przedstawieni jako ludzie pełni wątpliwości. Co więcej – Jan pyta Jezusa: „Czy ty jesteś ὁ ἐρχόμενος". Wyrażenie zaś

[23] Zob. M. Öhler, *Elia im Neuen Testament. Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum*, Berlin–New York 1997, s. 105.

„ὁ ἐρχόμενος" – „przychodzący" wskazuje na Mesjasza, jest wyrażeniem mesjańskim – towarzyszy tytułowi Syn Człowieczy w Dn 7, 13. Z drugiej jednak strony wyrażenie ὁ ἐρχόμενος można znaleźć w Ml 3, 1 (LXX), gdzie w zakończeniu proroctwa zapowiadającego przyjście poprzednika Pana Zastępów pojawia się Jego zapewnienie: ἰδοὺ ἔρχεται. W obu zatem miejscach zostaje użyty ten sam czasownik. Być może zatem Jezus zostaje uznany przez Jana za wysłannika Bożego, niejako „nowego Eliasza", który ma przygotować nadejście wielkiego i straszliwego Dnia Pańskiego. Jego przyjście łączono z sądem (Łk 3, 15–18). A zatem w Ewangelii wg św. Łukasza z tradycją Eliaszową bardziej łączy się osoba Jezusa niż Jana Chrzciciela. Warto także zwrócić uwagę na przekaz czwartej Ewangelii, gdzie wyraźnie zostaje powiedziane, iż Jan nie jest Eliaszem (J 1, 21).

Dlaczego zatem autor trzeciej Ewangelii unika identyfikacji Jana Chrzciciela z Eliaszem? Być może, jak chcą niektórzy komentatorzy, czyni to, aby ukazać we właściwym świetle znaczenie i misję syna Zachariasza w historii zbawienia. Być może czyni to, chcąc ukazać znaczenie misji Mistrza z Nazaretu. Jednak można na to niewątpliwie celowe działanie Łukasza spojrzeć jeszcze inaczej: być może ewangelista czyni tak dlatego, by za pomocą obrazów i tradycji łączonych z prorokiem Eliaszem nakreślić tajemnicę Jezusa. Wydaje się, iż Łukasz pragnie oddać wydarzenie Jezusa za pomocą wierzeń odnoszonych do osoby męża Bożego z Tiszbe. I właśnie dlatego nie pisze, że Jan jest oczekiwanym Eliaszem, ale woli stwierdzić, iż Chrzciciel pójdzie przed Mesjaszem „w duchu i z mocą Eliasza" (Łk 1, 17). Łukasz nie pisze, że Jezus jest Eliaszem, czy też że jest nowym Eliaszem. Wydaje się jednak, że za pomocą obrazu Eliasza kreśli postać Jezusa. Być może pewnym wskazaniem dla Łukasza była opinia krążąca po terenach Palestyny, że Jezus jest oczekiwanym Eliaszem (Łk 9, 8.19).

Eliaszowy wzorzec obrazu Jezusa

Na dwóch wybranych przykładach można zobaczyć, jak autor trzeciej Ewangelii kreśli obraz Jezusa w duchu tradycji Eliasza. Wydaje się, iż można mówić o nawiązaniach do bezpośrednich tekstów biblijnych, jak również do znanych Łukaszowi tradycji judaistycznych o Eliaszu[24].

Wskrzeszenie młodzieńca z Nain (Łk 7, 11–17) jako nawiązanie do przekazu o wskrzeszeniu młodzieńca w Sarepcie Sydońskiej (1 Krl 17, 17–24)

Perykopa Łk 7, 11–17 nie ma paralel w innych ewangeliach, choć niewątpliwie należy ona do przekazów historycznych, na co wskazują liczne wskazówki chronologiczne i geograficzne zawarte w przekazie Łukasza. Według niektórych

[24] Szczegółową analizę tej kwestii zob. P. Łabuda, *Eliasz w chrystologii Łukasza*, dz. cyt.

autorów inspiracji dla niej należy szukać w przekazie wskrzeszenia młodzieńca w Sarepcie Sydońskiej (1 Krl 17, 17–24; inni wskazują także na podobieństwo do opowiadania o Szunemitce 2 Krl 4, 8–37[25]). Wydaje się, że Łukasz systematycznie adaptuje teksty Starego Testamentu na zasadzie imitacji[26].

Liczne lukianizmy w narracji Łk 7, 11–17 potwierdzają, iż pochodzi ona z materiału własnego autora trzeciej Ewangelii. W tekście występują jednak liczne elementy leksykalne oraz relacje o wydarzeniach, które Łukasz z całą pewnością przejął z innego źródła spisanego.

Przekaz zawiera zasadnicze elementy opisu cudu[27]: Wprowadzenie (Łk 7, 11), prezentację osoby zmarłego i jego matki (Łk 7, 12), opis wskrzeszenia (Łk 7, 13–15), reakcję tłumu (Łk 7, 16); zakończenie (Łk 7, 17).

Paralelność wskrzeszenia syna wdowy z Sarepty (1 Krl 17, 17–24) i wskrzeszenia młodzieńca z Nain (Łk 7, 11–17) jest bardzo wyraźna[28]. Można zauważyć wiele podobieństw między obiema narracjami. Spotkanie Jezusa z wdową (χήρα – Łk 7, 12) i tłumem żałobników ma miejsce przed bramą miejską: Jezus, udając się do Nain (ἐπορεύθη εἰς πόλιν καλουμένην Ναϊν – Łk 7, 11), zbliżył się do bramy miasta (ἤγγισεν τῇ πύλῃ τῆς πόλεως – Łk 7, 12).

Podobnie w Księdze Królewskiej: Eliasz spotkał wdowę (χήρα – 1 Krl 17, 10 [LXX]), kiedy udał się do Sarepty Sydońskiej (ἐπορεύθη εἰς Σαρεπτα – 1 Krl 17, 10 [LXX]), wchodząc do bramy miasta (ἐπορεύθη εἰς τὸν πυλῶνα τῆς πόλεως – 1 Krl 17, 10 [LXX])[29]. Inni komentatorzy wskazują jeszcze dalsze podobieństwa[30].

---

[25] Wydaje się, że w kręgu uczniów Elizeusza cud Eliasza został przeniesiony na syna Szafata. Zob. R. E. Brown, *Jesus and Elisha*, „Perspective" 12 (1971), s. 91.

[26] Na imitację składały się dwa etapy: medytacja i transformacja. Imitację tak rozumianą Thomas L. Brodie określa mianem „imitacji twórczej" (zob. T. L. Brodie, *The birthing of the New Testament: the intertextual development of the New Testament writings*, Sheffield 2006, s. 7–8). Medytacja odnosiła się do różnych metod poznawania tekstów źródłowych. Fundamentem dla powstania dobrego nowego utworu było bowiem rzetelne poznanie tekstów pochodzących od różnych autorów, jak również – o ile to było tylko możliwe – samych twórców. Poznanie to miało odkrywać głębię przesłania. To zgłębianie, według Cycerona, miało prowadzić do kontemplacji modelu („Omni animo intueretur" – Cycero, *De Oratore*, 2,21,89). W drugim etapie imitacji – „transformacji" – przez użycie szeregu procesów twórczych tekst uzyskiwał nową formę, a także nowy rodzaj egzystencji. W procesie transformacji miało dokonywać się łączenie tradycji i innowacji. W twórczym zamyśle starożytnych autorów nowe dzieło, choć oparte i przeniknięte myślą, treścią czy formą wcześniejszych tekstów, miało być nowe, zupełnie inne od utworów poprzedników. Zob. szerzej: P. Łabuda, *Teoria imitacji a Biblia*, [w:] *„Słowo jego płonęło jak pochodnia" (Syr 48, 1)*, red. P. Łabuda, Tarnów 2011, s. 165–176.

[27] Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza, rozdziały 1 – 11*, Częstochowa 2001, s. 378.

[28] Zob. M. Öhler, *Elia*…, dz. cyt., s. 200.

[29] Zob. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, t. 1, Zürich–Neukirchen-Vluyn 1989, s. 358.

[30] Paralele między ἐν τῷ ἑξῆς (Łk 7, 11) i μετὰ ταῦτα (1 Krl 17, 17) zob. T. L. Brodie, *Towards unravelling Luke's use of the Old Testament: Luke 7.11–17 as an imitatio of 1 Kings 17.17–24*, „New Testament Studies" 32 (1986), s. 251. Paralelność Nain i Sarepty zob. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (I – IX)*, New York 1981, s. 656.

Co więcej w Łk 7, 15, po zdaniu o cudownym wskrzeszeniu następuje dokładny cytat z 1 Krl 17, 23 (LXX): καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ. Podobną frazę Łukasz dodaje w opisie uzdrowienia epileptyka w Łk 9, 42 (ἀπέδωκεν αὐτὸν τῷ πατρὶ αὐτοῦ), czego nie ma w Mk 9, 27. Łukasz celowo wprowadza cytat i korzysta z treści 1 Krl 17, 23–24.

Fakt, iż młodzieniec usiadł i zaczął mówić, jest wyraźnym echem 1 Krl 17, 22 (w wersji LXX). Również reakcja tłumu z Nain (Łk 7, 16) koresponduje z reakcją wdowy z Sarepty (1 Krl 17, 24). Rozpoznali oni działanie Boga.

Wielbiący Boga u bram Nain mówili „Wielki prorok powstał wśród nas" (προφήτης μέγας ἠγέρθη ἐν ἡμῖν; Łk 7, 16), zaś wdowa z Sarepty wyznaje: „jesteś mężem Bożym i słowo Pańskie w twoich ustach jest prawdą" (ἄνθρωπος θεοῦ εἶ σὺ καὶ ῥῆμα κυρίου ἐν στόματί σου ἀληθινόν; 1 Krl 17, 24 [LXX]). Wyrażenie προφήτης μέγας ἠγέρθη ἐν ἡμῖν jest odniesieniem do 1 Krl 17, 24 (LXX) i wiąże postać Jezusa z Eliaszem. Ewangelista poprzez to wyznanie wiary potwierdza, że Jezus jest zarówno prorokiem eschatologicznym (w duchu Pwt 18, 15), jak i oczekiwanym Eliaszem (Ml 3, 23–24), który powstał ἐν ὑμῖν[31].

Uznanie przez lud Jezusa za „wielkiego proroka" wzmacnia aluzja do cudu Eliaszowego. To odniesienie do tradycji o Eliaszu uwidacznia się także w stwierdzeniu, że „Bóg nawiedził lud swój" (Łk 7, 16; por. 1, 68. 78; 7, 27; Ml 3, 1). A zatem oczekiwanie ludu na proroka się zakończyło. W ujęciu teologicznym Łukasza, wraz z przyjściem Jezusa realizują się wszystkie obietnice. Autor trzeciej Ewangelii nie ukrywa jednak, iż lud, określając Jezusa mianem „wielkiego proroka", nie do końca rozpoznał Jego prawdziwą tożsamość. Stąd też być może Łukaszowe nawiązanie do historii Eliasza – aby zaświadczyć o wyższości Jezusa pod każdym względem. I dlatego ewangelista określa Jezusa mianem „Pan" (Łk 7, 13)[32].

I stąd też opis Łukasza i Księgi Królewskiej znacząco się różnią. Najważniejszą różnicą jest ta, że Jezus działa całkowicie sam, z własnego pełnomocnictwa i własną mocą: Jezus dotknął mar, powiedział: „Młodzieńcze, wstań" – ten zaś wstał (προσελθὼν ἥψατο τῆς σοροῦ, καὶ εἶπεν νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι καὶ ἀνεκάθισεν ὁ νεκρὸς – Łk 7, 14–15). Eliasz natomiast wykonuje szereg czynności (1 Krl 19 – 21) i – podobnie jak to ma miejsce przy innych cudach proroka – usilnie modli się – wzywa wsparcia i pomocy Boga Jahwe. Wskrzeszenie chłopca jest dziełem Boga, który wysłuchuje wołania Eliasza (1 Krl 17, 22). W Ewangelii Łukasza inicjatywa należy do Jezusa, w 1 Krl 17, 18 zaś wdowa zwraca się do proroka z wyrzutem, przymuszając Go w ten sposób do działania.

Łukasz przekazuje historyczne wydarzenie, które miało miejsce u bramy miejskiej, nawiązując do opowiadania o Eliaszu. Paralele Łk 7, 11–17 i 1 Krl 17 są niewątpliwe. Łukasz kreśli portret Jezusa na wzór Eliasza. Eliasz jest typem

[31] Zob. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, t. 1, dz. cyt., s. 364–365.

[32] Zob. M. Bednarz, *Ewangelia wg św. Łukasza (Łk 1, 1 – 13, 24)*, Tarnów 2008, s. 184.

dla Jezusa, choć pod każdym względem Mistrz z Nazaretu przewyższa proroka z Tiszbe. On jest „Panem" śmierci i życia – On jest „Panem"[33].

Konstruując przekaz Łk 7, 11–17 Łukasz zaprzecza również, jakoby Jezus był eschatologicznym Eliaszem. Jest kimś o wiele większym i potężniejszym. Relacja o wskrzeszeniu młodzieńca z Nain, po którym tłum wyznał, że „wielki prorok powstał pośród nas" i że „Bóg nawiedził swój lud", pomaga Łukaszowi ukazać w całej sekcji Łk 7, 1–50 niezwykłość posługi Jezusa, który jest „przedstawiany na wzór wielkiego proroka Eliasza"[34].

Warto jeszcze jedynie nadmienić, że w drugiej części swojego dzieła Łukasz opowiada o wskrzeszeniu Tabity (Dz 9, 36–42) oraz Eutychusa (Dz 20, 7–12). Narracje te są podobne do przekazu Łk 7, 11–17, w sposób szczególny zaś do przekazów o wskrzeszeniu w cyklu o Eliaszu i Elizeuszu[35]. Autor Dziejów Apostolskich nie kopiuje jednak wydarzeń z Ksiąg Królewskich czy z Ewangelii, ale nawiązując do nich, pokazuje, iż prorocka moc daje o sobie znać w życiu apostołów Jezusa, w życiu pierwotnego Kościoła[36].

Tradycja Eliasza a wydarzenia na krzyżu (Łk 23, 39–43)

Łukaszowy opis wydarzeń pasyjnych zasadniczo zgodny jest z przekazem Markowym. Podążając jednak za relacją najstarszej Ewangelii, modyfikuje ją i uzupełnia o materiał pochodzący z własnego źródła. Narracja Łk 23, 39–43 wydaje się pochodzić właśnie z materiału dostępnego jedynie autorowi trzeciej Ewangelii. Czytając Łukaszowy opis męki Chrystusa, zauważalne są pewne opuszczenia. Ewangelista opuszcza m.in. wszystkie wzmianki traktujące o upokorzeniu Jezusa (por. Mk 15, 16–20a), chcąc przedstawić po prostu drogę Jezusa na stracenie (Łk 23, 26–32), ukrzyżowanie i wyszydzenie na krzyżu (Łk 23, 33–38), nawrócenie jednego ze złoczyńców (Łk 23, 39–43) i śmierć Jezusa wraz z towarzyszącymi jej zjawiskami (Łk 23, 44–49).

Znamienne jest, że Łukasz usunął obecną w przekazie Marka wzmiankę o Eliaszu (Mk 15, 34–35). W opinii części komentatorów Łukasz usunął wołanie Jezusa na krzyżu „Eloi, Eloi lama sabachtanii" (Mk 15, 34) nie dlatego, że nie chciał bezpośrednio nawiązywać do Eliasza, ale dlatego, że zazwyczaj odrzucał frazy aramejskie[37]. Inni wskazują, że skarga na opuszczenie (Mk 15, 34) i dalsze przywołanie Eliasza (Mk 15, 35–36) zostaje przez Łukasza zastąpiona ufną modlitwą Jezusa. Ostatnie słowo Jezusa przed śmiercią łączy się z Jego pierwszym słowem (Łk 2, 49), wyrażając całkowite oddanie Ojcu, co charakteryzuje całe

[33] Zob. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, t. 1, dz. cyt., s. 366.
[34] J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999, s. 255.
[35] Zob. M. Öhler, *Elia*…, dz. cyt., s. 202.
[36] Zob. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, t. 1, dz. cyt., s. 357.
[37] Zob. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (X – XXIV)*, New York 1985, s. 58, 1505.

Jego życie[38]. Wydaje się jednak, iż owo opuszczenie wołania Jezusa, opuszczenie wyraźnego przywołania postaci Eliasza przez stojących pod krzyżem ma inne podłoże.

Niewątpliwie narrację Łk 23, 39–43 można uznać za punkt kulminacyjny Łukaszowego przekazu o ukrzyżowaniu, w którym zostaje ukazana Jezusowa niewinność (Łk 23, 40–41), a nade wszystko wyznanie „skruszonego złoczyńcy" w Jego boską moc (Łk 23, 42). Słowa „skruszonego złoczyńcy" świadczą, że uznał on własną winę, a jednocześnie był przekonany o niewinności i mocy Jezusa. Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, czy złoczyńca prosił, by Jezus wspomniał na niego, gdy przyjdzie do swego królestwa[39], czy też prosił: Jezu, wspomnij na mnie, gdy przyjdziesz w Twoim królestwie (lub – z Twoim królestwem)[40]. W każdym razie Jezus w przekazie Łukasza ma moc sprawić zbawienie skruszonego złoczyńcy (Łk 23, 43; por. 1 Tes 4, 17).

Jezus jednak ofiaruje znacznie więcej, niż „skruszony złoczyńca" oczekiwał[41]. Obiecuje mu, że jeszcze tego samego dnia[42] będzie z Nim w raju (Łk 23, 43)[43]. W ujęciu autora trzeciej Ewangelii Jezus zostaje ukazany jako pełen miłosierdzia Zbawiciel, władny wprowadzić do raju skruszonego złoczyńcę. Narracja Łk 23, 40–43 ma budzić nadzieję na zbawienie dla wszystkich, niezależnie od popełnionych grzechów. Jest także opowieścią o miłosierdziu Bożym wobec tych, którzy zbłądzili[44]. Łk 23, 39–43 był dla Łukasza sposobnością, by przedstawić zbawcze aspekty cierpienia i śmierci Jezusa[45].

---

[38] Zob. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma 2006, s. 984.

[39] Μνήσθητί μου ὅταν ἔλθῃς εἰς τὴν βασιλείαν σου – za czym opowiadają się kodeksy P75, B, L i in.

[40] Μνήσθητί μου κύριε ὅταν ἔλθῃς ἐν τή βασιλεία σου. Zob. N, A, C2, W, Q, Y, *f 1, 13*, 070 i in. Także wielu komentatorów zwraca uwagę, że jest to zgodne z teologią Łukasza. Zob. P. Łabuda, *Śmierć i życie po śmierci wg Ewangelii św. Łukasza*, Tarnów 2007, s. 116–123.

[41] Zob. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (X – XXIV)*, dz. cyt., s. 1508.

[42] Termin σήμερον wyraźnie określa czas zbawienia. Dokonuje się ono od razu, w chwili śmierci Jezusa. Zob. T. Jelonek, *Zbawcze znaczenie Łukaszowego „dzisiaj"*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 28 (1975) nr 3, s. 110; P. Łabuda, *Śmierć i życie po śmierci*…, dz. cyt., s. 118–119.

[43] Istotą rzeczywistości określonej mianem παράδεισος jest bycie z Jezusem. Zwrot μετ' ἐμοῦ ἔσῃ wyraża relację bliskości między zbawionym i Zbawcą. Zob. P. Łabuda, *Specyfika Łk 23, 43 w opisie męki Jezusa*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich" 8 (2011), s. 401. Miejsce zbawienia określone jest formułą ἐν τῷ παραδείσῳ (Łk 23, 43), które w LXX występuje w połączeniu: παράδεισον ἐν Εδεμ (Rdz 2, 8); ὁ παράδεισος τοῦ θεοῦ (Rdz 13, 10) z czasem nabrało znaczenia eschatologicznego (zob. Ez 31, 8; T.Levi 18, 10-11; PsSal 14, 3). Według Iz 51, 3 przyszłe odnowienie będzie wiązało się z przemienieniem pustyni w Eden, stepów zaś w ogród Pana (παράδεισον κυρίου). Zob. szerzej J. Jeremias, παράδεισος, [w:] *Theological dictionary of the New Testament* [dalej: TDNT], ed. G. Kittel, G. Friedrich, t. 5, s. 763–771.

[44] Zob. G. Rossé, *Luca*, s. 979.

[45] Ukrzyżowany Jezus jest Zbawicielem. J. Kudasiewicz podkreśla, że „cała Ewangelia Łukasza jest komentarzem do tytułu Zbawiciel" (J. Kudasiewicz, *Teologia ewangelii synoptycznych*, Lublin 1986, s. 100–101 [Teologia Nowego Testamentu, 1]).

Konający złoczyńca z wiarą prosi[46] Pana „wspomnij na mnie, kiedy w Twoim królestwie (z Twoim królestwem) przyjdziesz" (μνήσθητί μου ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλεία σου ,εἰς τὴν βασιλείαν σου). Prośba złoczyńcy o wspomnienie, w duchu wiary Starego Testamentu, jest uznaniem zbawczego działania Boga i Jego godności mesjańskiej. Proszący uznaje możność zbawczego działania Boga, które jednak, jak się wydaje, odnosi się do czasu paruzji Zbawiciela. Wydaje się, że skruszonego złoczyńcy nie interesuje, kiedy Jezus obejmie władzę w swoim królestwie. Prosi jedynie, aby Jezus zaraz po wejściu do swojego królestwa – kiedykolwiek by to miało nastąpić – pamiętał o nim.

Pełen nadziei złoczyńca zwraca się do Jezusa, używając Jego imienia i prosząc, aby Ten wspomniał na niego, gdy wejdzie do swojego królestwa. Nie liczy na ocalenie swego życia. Prosi jedynie, by Jezus pamiętał o nim. Odpowiedź Jezusa przewyższa całkowicie oczekiwania proszącego.

O ile w Łk 23, 42 można mówić o wątpliwościach co do czasu inauguracji oczekiwanego królestwa, o tyle odpowiedź Jezusa określa termin jego nadejścia jednoznacznie i definitywnie (Łk 23, 43). Jezus udziela swojej odpowiedzi na mocy niepodważalnego autorytetu: Zbawienie proszącego dokona się w konkretnym czasie – „dziś"[47]. Owo „dziś" podkreśla czas i aktualność wydarzenia. Eschatologiczny czas zbawienia dla Łukasza jest dziś i teraz[48]. Dziś i teraz proszący będzie z Jezusem w raju.

W dialogu Jezusa ze skruszonym złoczyńcą można jednak wskazać także pewne elementy odnoszące tę część narracji Łukaszowej do tradycji bliskich przekazom o Eliaszu.

Warto pamiętać, że w przedchrześcijańskiej apokaliptyce raj jest miejscem przeznaczonym dla sprawiedliwych, wybranych do wspólnoty z Bogiem. O raju wspomina apokryficzna *Księga Henocha*. Według niej w raju przebywają dusze wybranych, sprawiedliwych, praojców, a zatem również Henocha i Eliasza (Hen 60,23; 32,3; 61,12; 70,3–4). W czasach Nowego Testamentu miejsce to jest wyraźnie odróżniane od królestwa zmarłych: Szeolu/Hadesu (Łk 16, 19–31)[49].

---

[46] Prośba złoczyńcy rozpoczyna się od ἔλεγεν – czasownika, który w bezokoliczniku używany był na oznaczenie nieprzerwanego trwania na modlitwie. Zob. G. Rossé, *Luca*, dz. cyt., s. 981. Również następujące później wyrażenie μιμνήσκομαι należy rozumieć w kategoriach modlitwy żydowskiej.

[47] Zob. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 193. Przysłówek σήμερον używany w Starym Testamencie, szczególnie w księgach historycznych, podkreślał ważne wydarzenia. Zob. E. Fuchs, σήμερον, [w:] TDNT, t. 7, s. 271.

[48] Szczególnie ważne dla teologii Łukasza są przysłówki σήμερον ι νῦν. Ich duża częstotliwość w Łk–Dz (11 razy w Łk, 8 razy w Dz, 8 razy w Mt, raz Mk) świadczy, że czas zbawienia rozpoczął się wraz z przyjściem Jezusa. Dla Łukasza σήμερον oznacza nie tylko konkretny dzień, ale także dzień mający wymiar soteriologiczny, chwilę zbawczą. Zob. P. Łabuda, *Śmierć i życie po śmierci*…, dz. cyt., s. 118–119.

[49] Szeol/Hades oznaczał rodzaj unicestwienia, z którego nie ma wyjścia (Iz 14, 3–21; Ez 32, 17–32; por. Hi 17, 13–16; 24, 19–20). Według późniejszych poglądów było to miejsce tymczaso-

Raj jest dla Jezusa miejscem życia, a więc nie ma on nic wspólnego z pokonaniem człowieka przez śmierć (Łk 20, 38; por. Mk 12, 26–27). Jest to miejsce, gdzie człowiek doświadcza szczęścia. Rajem obiecanym skruszonemu złoczyńcy przez Jezusa jest miejsce, w którym po śmierci przyjmowane są dusze sprawiedliwych zmarłych[50]. Święty Augustyn wskazuje, że „raj" oznacza miejsce przebywania Boga[51]. W Łk 23, 43 umierający Jezus zapewnia skruszonego złoczyńcę, że znajdzie się on z Nim w raju. A zatem ewangelista ukazuje Jezusa jako pośrednika między światem raju – „światem Boga" a światem skruszonego złoczyńcy. Jezus po męczeńskiej śmierci zabiera go ze sobą do chwały zbawienia.

Wydaje się, że Łukasz konstruując narrację Łk 23, 39–43, nawiązywał do tradycji judaistycznych. Pośród tego rodzaju możliwych paralel względem omawianej sceny komentatorzy zwracają uwagę na podobieństwo narracji Łukasza z pojmowaniem roli i zadania, które otrzymał Eliasz po uniesieniu go przez ognisty rydwan (2 Krl 2, 11–12)[52]. W tradycji bowiem judaistycznej uniesiony do nieba Eliasz stał się podobny do aniołów[53] i miał otrzymać od Boga szczególne zadania do wypełniania. Jednym z tych szczególnych zadań miało być wprowadzanie dusz zmarłych do raju. Eliasz także miał posiadać wiedzę o miejscach, jakie mieli zająć sprawiedliwi w ogrodzie Eden[54]. Każdy bowiem sprawiedliwy ma dla siebie przeznaczone miejsce w raju (b. Shab 152a).

Według Ket 77b jeden z rabbinów (Josua ben Levi – zm. ok. 250 roku) był prowadzony przez Eliasza na przewidziane dla niego miejsce w raju. W innym dziele rabinicznym Eliasz jest przedstawiany jako ten, który pozwala otworzyć sprawiedliwym bramy do raju (PRE 15). W jeszcze późniejszych dziełach można spotkać opisy Eliasza, który bierze udział w zawieszeniu kar w Gehinnon na czas szabatu. Prorok z Tiszbe wyprowadza też na czas szabatu dusze zmarłych z Gehenny do nieba, gdzie składa ofiarę za grzechy Izraela. Do zadań Eliasza miało

wego przebywania dusz bezbożnych. Zob. J. Jeremias, ᾅδης, [w:] TDNT, t. 1, s. 146–147.

[50] Zob. J. Jeremias, παράδεισος, dz. cyt., s. 768.

[51] Zob. św. Augustyn, *De Genesi ad Litteram*, [w:] tegoż, *Opera omnia*, accurante J. P. Migne, Parisiis 1865 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina), 34, s. 483. Św. Bonawentura stwierdza, że „będziesz w raju" oznacza „pełną szczęśliwości wizję Boga" (św. Bonawentura, *Evangelii S. Lucae Expositio. Opera Omnia*, Paris 1967, kol. 214B–215A).

[52] Zob. b. Ket 103b; b. AZ 18a; Sifre Dt 42,4 (133a); PRE 33; HenEt 71,16.

[53] Eliasz przedstawiany jest jako „niebiańska istota" (Koh 10, 20; Sib II 187; b. Ket 77b), jako „członek niebiańskiego sądu" (Qidd 70a; Git 6b; SOR 17; m. Ruth 2,14 [133a]; WaR 34 [131c]; m. Teh 20, 3). Zob. L. Ginzberg, *The legends of the Jews*, t. 4, dz. cyt., s. 201–203; t. 6, dz. cyt., s. 325–326. W judaizmie kabalistycznym Eliasz ukazywany był jako Sandalfon, anioł stojący za tronem Pana. Zob. Emek ha-Melek 152.175. Zob. J. Bowman, *Elijah*…, dz. cyt., s. 5. W późniejszych źródłach judaistycznych Eliasz jest także aniołem obecnym podczas stworzenia człowieka, który poprosił Boga o pozwolenie na zstąpienie na ziemię, by móc pomagać ludziom. Zob. L. Ginzberg, *The legends of the Jews*, t. 4, dz. cyt., s. 201; t. 6, dz. cyt., s. 325.

[54] Zob. b. Sanh 98a; Taan 22a; L. Ginzberg, *The legends of the Jews*, t. 4, dz. cyt., s. 201, 204–205, 210–211, 223, 226; t. 6, dz. cyt., s. 324, 326, 329, 333, 335.

należeć także wprowadzenie do stosownego miejsca w raju dusz tych, którzy odpokutowali wyznaczone im kary[55].

Eliasz jest także w tradycji rabinicznej ukazywany jako przewodnik dusz zmarłych. Zna on miejsca, które sprawiedliwi zajmą w raju. W midraszu Miszle do Prz 9, 2 prorok z Tiszbe wie, że tak ci którzy ocalili zwłoki rabbiego Akiby, jak i sam rabbi Akiba, mają miejsce w raju[56]. Według tradycji judaistycznych Eliasz jest także władny ukazywać na krótko raj bądź wejście do Gehenny, ku zachęcie lub ostrzeżeniu pojedynczych wiernych[57].

Uwzględniając tradycje judaistyczne, niektórzy komentatorzy słyszą w Łk 23, 42–43 ich echa. Żydowskie tradycje łączące się z Eliaszem – przewodnikiem dusz zmarłych – mogły mieć zatem wpływ na kształtowanie się Łk 23, 39–43.

Potwierdzeniem patrzenia w judaizmie na Eliasza w ten sposób może być interpretacja słów Jezusa: „Eloi, Eloi, lema sabachthani" (Mk 15, 34; Mt 27, 46; por. Ps 22, 2). Stojący obok krzyża, słysząc je, mówili „Patrz, woła Eliasza" (Mk 15, 35; Mt 27, 47). Komentatorzy zasadniczo przyjmują, że stojący pod krzyżem tłum źle zrozumiał wołanie Jezusa. Nie ulega jednak wątpliwości – niezależnie od tego, czy tak rzeczywiście było – że stojący obok krzyża wyrażali przekonanie, iż Jezus wzywa Eliasza jako tego, który może pomóc w potrzebie, który towarzyszy konającym i wspiera ich. W przekazach Marka i Mateusza szydzący z Jezusa oczekują, czy na wołanie Jezusa „przyjdzie Eliasz, aby Go zdjąć [z krzyża]" (Mk 15, 36); „czy nadejdzie Eliasz, aby Go wybawić" (Mt 27, 49).

W Mk 15, 33–37 nie jest w pełni oczywiste, czy z tych szyderstw wynikało, że Jezus miał być przez Eliasza zdjęty z krzyża i ocalony (Ἠλίας καθελεῖν αὐτόν), czy też Eliasz miał zabrać (zdjąć z krzyża) Jego ciało. W przekazie jednak Mt 27, 49 nie ma już wątpliwości, że szydzący oczekują przyjścia Eliasza, który nie tyle ocali Jezusa, ile przygotuje do śmierci, po której dopiero Jezus będzie wybawiony. Wydaje się zatem, że można tu mówić o oczekiwaniu na przyjście Eliasza, który przeprowadzi konającego przez bramy śmierci. W obu narracjach widać wyraźne nawiązanie do wiary ludu w Eliasza, który wspomaga cierpiących – szczególnie konających. Za Ernstem Lohmeyerem można stwierdzić, iż w przekazach tych widać, że Eliasz „jest w wierze ludu pomocnikiem we wszystkich biedach, także towarzyszem umierających"[58].

Łukasz zaś opuszcza ten fragment z narracji Marka prawdopodobnie dlatego, gdyż dla autora trzeciej Ewangelii to Jezus jest wprowadzającym skruszonego

---

[55] Zob. L. Ginzberg, *The legends of the Jews*, t. 4, dz. cyt., s. 201; t. 6, dz. cyt., s. 324; J. Bowman, *Elijah*…, dz. cyt., s. 10. „Prorok Eliasz jest drugą obok Henocha/Metetrona osobą wziętą za życia do nieba. W niebie jako anioł Sandalfon zapisuje ludzkie uczynki i prowadzi dusze zmarłych do raju, często odwiedza ziemię jako wysłannik Boga, pomagając ludziom w potrzebie" (*Talmud babiloński. Traktat Chagiga*, tł. i komentarz G. Zlatkes, Kraków 2010, s. 142, przypis 386).

[56] Przekaz ten jest przejęty w Jalqut Schimoni do Miszle 9, 2 z ok. XIII wieku.

[57] Zob. b. BM 85b; b. BM 114b.

[58] E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Matthäus*, Göttingen 1958, s. 394.

złoczyńcę do raju. Jezus jest niejako „nowym – oczekiwanym Eliaszem". Jest wspierającym w trudnościach i przeprowadzającym przez próg śmierci ludzi sprawiedliwych. Według niektórych komentatorów nie tylko jednak podobieństwo między Łk 23, 42–43 a tradycjami o Eliaszu wspierającym znajdujących się w potrzebie i prowadzącym zmarłych pozwalają na domniemanie przywołania w dziele Łukaszowym typologii Eliasza. Również użyty przez Łukasza przysłówek σήμερον wydaje się bowiem nawiązywać do wyrażenia „dziś" z historii zabrania Eliasza (2 Krl 2, 3. 5 [LXX][59]).

Warto także wspomnieć, że w tradycji starotestamentalnej oczekiwano na Eliasza, który będzie heroldem nadchodzącego królestwa Bożego. Jego zadaniem będzie doprowadzić do nawrócenia Izraela (Ml 3, 23–24). Można zatem uznać, iż w Łk 23, 40–42 to Jezus sprawia nawrócenie złoczyńcy w ostatniej godzinie przed nadejściem Boga. Eliasz w narracji Łukasza nie mógł zatem zostać wezwany, gdyż był niejako „obecny" w ukrzyżowanym, który miał moc przeprowadzenia do niebiańskich wspaniałości umierającego, skruszonego złoczyńcę. Jezus jest „jak niebiański Eliasz", który może prowadzić, zgodnie z tradycją judaistyczną, dusze zmarłych do raju. Eliasz jest typem dla Łukaszowego opisu działania Jezusa jako prowadzącego zmarłego do raju. Nie ma bowiem tradycji ukazującej Eliasza jako męczennika.

Podsumowanie

Trudno powiedzieć, kim był ów lekarz, współpracownik apostoła Pawła, autor trzeciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich. Niewiele wiadomo o jego życiu. Dawniejsza teologia utrzymywała, że był poganinem – hellenistą pochodzącym z Antiochii Syryjskiej. Współcześni badacze dość często kwestionują to wyłącznie hellenistyczne pochodzenie. Być może rację należy przyznać tym, którzy widzą w nim hellenistę, który niezwykle głęboko wnikał w przekaz Septuaginty i kulturę judaistyczną[60]. Być może rzeczywiście należy uznać, iż Łukasz był hellenistycznym prozelitą, który z niezwykłą pieczołowitością najpierw wnikał w tajemnicę Starego Testamentu, by potem oddać swoje zdolności i wykształcenie na służbę chrześcijaństwu. Czy jednak hellenista – nawet hellenista nawrócony na wiarę w Jedynego Boga Jawhe, umiałby i potrafiłby tak doskonale wniknąć w Stary Testament?

Być może zatem rację mają ci, którzy wskazują, że pochodzący z Antiochii Syryjskiej Łukasz był nie tyle hellenistą, który przyjął wiarę w Jedynego Boga

[59] „Czy wiesz, że Pan dzisiaj zabiera pana twojego wzwyż, ponad twą głowę?" (2 Krl 2, 3. 5).

[60] W Ewangelii św. Łukasza widać formuły i konstrukcje charakterystyczne dla kultury hebrajskiej. Jednak liczne hebraizmy w dziele Łukaszowym mogą wskazywać na kulturę – pochodzenie judaistyczne bądź też że źródła Łukaszowe pochodzą ze źródeł semickich, którym chciał on być wierny. Zob. szerzej M. J. Lagrange, *Évangile selon Saint Luc*, Paris 1921, s. XCVIIn.

Jahwe, ile raczej Żydem z diaspory, dobrze wykształconym w kulturze greckiej. Odpowiedź na to pytanie, zresztą jak na wiele innych, jest niezwykle trudna[61]. Jedno jednak może być dla każdego z nas pewne. Otóż św. Łukasz zrozumiał tajemnicę Chrystusa, umiał i chciał tę tajemnicę przekazywać innym, gdyż niezwykle głęboko wniknął w treść Starego Testamentu. Chcąc innych przekonać do wiary w Jezusa Chrystusa, chcąc innym nakreślić Mistrza z Nazaretu, oparł się na tradycji Starego Testamentu.

Bibliografia

Becka M., *Elia und die Monolatrie. Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriftprophetischen Jahwe-Glauben*, Berlin–New York 1999.

Brodie T. L., *The birthing of the New Testament. The intertextual development of the New Testament writings*, Sheffield 2006.

Jankowski A., *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987.

Kudasiewicz J., *Czy ewangeliści przekazali autentyczne słowa Jezusa?*, [w:] *Studio lectionem facere*, red. S. Łach, J. Szlaga, Lublin 1980, s. 107–112.

Kudasiewicz J., *Teologia ewangelii synoptycznych*, Lublin 1986 (Teologia Nowego Testamentu, 1).

Łabuda P., *Eliasz w chrystologii św. Łukasza*, Tarnów 2012.

Łabuda P., *Śmierć i życie po śmierci wg Ewangelii św. Łukasza*, Tarnów 2007.

Parkinson L. J., *Jesus as Moses or Elijah. Two divergent typologies*, Melbourne 1996.

Richter G., *Die eschatologischen Eliasvorstellungen im NT und ihre Vorgeschichte*, Freiburg 1957.

Rindoš J., *He of whom it is written. John Baptist and Elijah in Luke*, Frankfurt am Main 2010.

Streszczenie

Autor Trzeciej Ewangelii postanowił zbadać dostępne przekazy, poddać je badaniu i spisać wszystkie prawdziwe i ważne. Wszystko zaś po to, by przekonać adresata do wiary. Pisząc kolejne wersety Ewangelii, Łukasz kreśli sylwetkę Jezusa. Ów portret jest o tyle niezwykły, że ewangelista nigdy nie spotkał się z Mistrzem z Nazaretu. Musiał zatem użyć wzorców. Wydaje się, iż jednym z tych wzorców był mąż Boży z Tiszbe.

Słowa kluczowe

Stary Testament, Jan Chrzciciel, prorok Eliasz, tradycja judaistyczna, Ewangelia wg św. Łukasza

[61] Zob. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, t. 1, dz. cyt., s. 22; U. Busse, *Das „Evangelium" des Lukas. Die Funktion der Vorgeschichte im lukanischen Doppelwerk*, [w:] *Der treue Gottes traunen*, Hrsg. C. Bussmann, W. Rad, Freiburg 1991, s. 162.

Summary

The Old Testament and a Christian. Luke's portrait of Jesus

The author of the Third Gospel decided to study the available narratives and to write down all the authentic and significant ones. The aim of this was to make the audience of the Gospel believe. Luke sketched a portrait of Jesus in the following verses of the Gospel. What made the image of Jesus so unusual was the fact that the evangelist had never met the Master of Nazareth. For this reason he had to follow certain examples. The man of God from Tishbe seems to be one of these examples.

Keywords

Old Testament, John the Baptist, Gospel according to St. Luke, Elijah the prophet, Judaic tradition