

DOMINIK NOWAK  
Bielsko Biała

## Motyw Boga poszukującego człowieka w Łukaszowej przypowieści o wielkiej uczcie (Łk 14,15-24)

Bogactwo, oryginalność oraz głębia teologicznej refleksji Łukasza sprawiły, że w teologii biblijnej Ewangelista ten zyskał miano teologa modlitwy, teologa Ducha Świętego, teologa historii zbawienia czy wreszcie teologa powszechnego zbawienia. Nie ulega jednak żadnej wątpliwości, iż Trzeci Synoptyk zasługuje również na tytuł teologa Boga poszukującego w Chrystusie człowieka. Pośród wielu wątków teologicznych, jakie dochodzą do głosu w Łukaszowej Ewangelii, jak również w drugim tomie jego dzieła, a więc w *Dziejach Apostolskich*, motyw Boga poszukującego w Chrystusie człowieka pełni rolę przemożną. Ewangelistę Łukasza można właściwie uznać za twórcę teologii Boga poszukującego człowieka. Ów rys teologiczno-antropologicznej refleksji Trzeciego Synoptyka dochodzi do głosu w wielu perykopach jego Ewangelii, a na szczególną uwagę zasługuje w tym kontekście logion Łukaszowego Jezusa, w którym *explicite* stwierdza On, że „Syn Człowieczy przyszedł odszukać i zbawić to, co zginęło” (Łk 19,10). W tym krótkim logionie, który można uznać za programowy dla Łukaszowej koncepcji Boga poszukującego człowieka, skupiają się perspektywy chrystologiczna, hamartiologiczna, soteriologiczna oraz antropologiczna.

Niniejszy artykuł stanowi próbę nakreślenia oraz zgłębienia Łukaszowej teologii Boga poszukującego człowieka na podstawie jednej z perykop, w której zostaje uwypuklona ta niewątpliwie oryginalna koncepcja Trzeciego Sy-

noptyka, a mianowicie na podstawie Łukaszowej przypowieści o wielkiej uczcie (Łk 14,15-24). Wprawdzie w głównej optyce przesłania tej przypowieści pozostaje bez wątpienia dramatyczna prawda o odrzuceniu Boga przez człowieka, niemniej jednak myśl ta zostaje skonfrontowana z prawdą o akcie powołania go do Królestwa Bożego, które — jak ukazuje to narracja przypowieści — przybiera postać intensywnego poszukiwania człowieka przez Boga. Zwiastowanie Łukaszowego Jezusa przekazane w tej przypowieści oscyluje zatem z jednej strony wokół problematyki hamartiologiczno-antropologicznej, z drugiej zaś wokół problematyki soteriologiczno-antropologicznej.

Rozważania niniejszego artykułu dzielą się na dwie zasadnicze części — pierwsza obejmuje wstępne uwagi egzegetyczne dotyczące się ustępu Łk 14, 15-24, natomiast druga obejmuje analizę szczegółową tekstu. Całość wieńczy podsumowanie.

## 1. Ogólne uwagi egzegetyczne dotyczące Łk 14,15-24

Przypowieść<sup>1</sup> o wielkiej uczcie stanowi w ramach ewangelicznej relacji Łukasza pierwszy należący do tego gatunku literackiego tekst, w którym pojawia się motyw poszukiwania człowieka przez Boga<sup>2</sup>. Przypowieść ta jako przekazująca zasadniczy temat Jezusowego zwiastowania, a więc proklamację inauguracji Królestwa Bożego i powołania doń, posiada niewątpliwie głębo-

<sup>1</sup> K. BERGER (*Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, s. 51–53) odmawia — z czym nie można się zgodzić — przypowieści o wielkiej uczcie charakteru przypowieści (*Gleichnis*) *par excellence* i określa ją mianem opowiadania, które zawiera jedynie elementy przypowieści (*Gleichniserzählung*); zob. też J. CZERSKI, *Przypowieści Chrystusa jako gatunek literacki*, CS 25 (1993), s. 224; J. ROLOFF, *Neues Testament*, Neukirchen-Vluyn 1985<sup>4</sup>, s. 91–93.

<sup>2</sup> Wziąwszy pod uwagę strukturę literacką Trzeciej Ewangelii, stwierdzić należy, iż analizowana perykopa znajduje się w jej drugiej części mówiącej o objawieniu się Zbawiciela, względnie o wypełnieniu obietnicy zbawienia (Łk 4,14–21,38), zawiązując kontekst, do sekcji opisującej podróż Jezusa do Jerozolimy (Łk 9,51–19,27). Za bezpośredni kontekst poprzedzający uznać należy fragment traktujący o uczcie u przywódcy faryzeuszów (Łk 14,1–14), aczkolwiek — o czym dokładniej niżej — tak ze względów literackich, jak i tematycznych analizowana przypowieść pozostaje w istotnym związku z tą perykopą. Kontekst następujący stanowi ustęp mówiący o warunkach naśladowania Jezusa (Łk 14,25–35); M. UGLORZ, *Introdukcja do Nowego Testamentu*, cz. I, Warszawa 1994, s. 116; J. CZERSKI, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne*, Opole 2003, s. 235.

kie znaczenie teologiczne. Niemniej jednak przekazuje ona również istotne treści hamartiologiczno-antropologiczne oraz soteriologiczno-antropologiczne. Podobnie bowiem jak inne przypowieści Zbawiciela opowiada ona o człowieku i Jego relacji do Boga<sup>3</sup>. Próbuąc dokładniej zaklasyfikować rodzaj omawianej przypowieści, należy stwierdzić, że należy ona do tzw. wyraźnych przypowieści o Królestwie Bożym<sup>4</sup>. Mimo że w ramach samej przypowieści wyrażenie ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ się nie pojawia, taką jej klasyfikację implikuje wiersz początkowy analizowanej perykopy<sup>5</sup>. Znajduje się w nim bowiem błogosławieństwo tych ludzi, którzy będą mogli uczestniczyć w ucztowaniu w Królestwie Bożym: μακάριος ὁστις φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ (Łk 14,15b). Wiersz ten nie stanowi wprawdzie jeszcze właściwego tekstu przypowieści, ale stanowi doń tematyczne wprowadzenie, a nadto wiąże on przypowieść z kontekstem poprzedzającym. Co więcej, wydaje się, iż błogosławieństwo to, jako wypowiedziane do Jezusa i podejmujące temat Królestwa Bożego, można uznać za bezpośredni motyw wygłoszenia przez

<sup>3</sup> J. CZERSKI, *Jezus Chrystus w świetle ewangelii synoptycznych*, Opole 2000, s. 158. Można właściwie stwierdzić, iż wszystkie przypowieści, podobieństwa oraz opowiadania przykładowe Chrystusa ukazują ściśle powiązanie teologii oraz antropologii. Prawdę tę wyraża już ich sama struktura — Jezus nigdy nie mówi o Bogu i Jego Królestwie w sposób teoretyczny i abstrakcyjny, lecz Jego zwiastowanie posiada zawsze silne zakorzenienie w realiach ludzkiej egzystencji lub w świecie przyrody jako miejsca, w którym rozgrywają i realizują się człowiecze dzieje. O człowieku Jezus też nigdy nie mówi w sposób teoretyczny. Bóg w zwiastowaniu Jezusa jest zawsze Bogiem, który pozostaje w określonej relacji wobec człowieka i na odwrót — człowiek jest zawsze człowiekiem w określonej relacji wobec Boga. Choć Jezusowi nie można absolutnie przypisywać żadnych stwierdzeń natury dogmatycznej czy teologiczno-fundamentalnej, to można wysunąć tezę, iż już On sam pokazuje, że „uprawianie” teologii bez antropologii nie jest uprawomocnione. G. BORNKAMM (*Jesus von Nazareth*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1968<sup>8</sup>, s. 62–63) tak pisze o przypowieściach Chrystusa: *Es ist nicht zufällig, daß Jesus für seine Botschaft vom Kommen des Gottesherrschaft gerade die Lehrform der Gleichnisse wählt. (...) Jesu Gleichnisse — und nicht nur im engeren Sinne die vom Reiche Gottes — zielen wie alle Gleichnisse auf das Verstehen ab. Sie bedienen sich der immer schon und jedem vertrauten und verständlichen Welt mit ihren Vorgängen im Leben der Natur und im Leben des Menschen mit der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Erfahrungen, seines Tun und Leidens (...).*

<sup>4</sup> J. TRELA, *Przypowieści Jezusa a starotestamentowe i rabinackie meszolim*, Lublin 1997, s. 111.

<sup>5</sup> W Mateuszowej wersji tej przypowieści (zob. Mt 22,1-10) temat Królestwa Bożego wprowadzony jest *explicité* zaraz w jej początku: ὠμώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (...) (Mt 22,2a).

Niego przypowieści<sup>6</sup>. Ponadto stanowi ono dla niej hermeneutyczny klucz, nadający decydującą perspektywę jej interpretacji.

Przypowieść o zaproszonych na ucztę należy do tradycji podwójnej (por. Mt 22,1-14), a więc z wszelkim prawdopodobieństwem pochodzi ze źródła Q<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Potwierdza to narracyjne wprowadzenie przypowieści. Jezus wygłaszając przypowieść, zwrócił się bezpośrednio do człowieka, który wypowiedział owe błogosławieństwo (więcej na ten temat zob. niżej) — Ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ (Łk 14,16a).

<sup>7</sup> Kwestia ta jednakże jest dyskusyjna. Pomiedzy przekazami Trzeciego i Pierwszego Ewangelisty istnieją bowiem daleko idące różnice. Przede wszystkim głównym bohaterem u Łukasza jest pewien człowiek (Łk 14,16), u Mateusza król (Mt 22,2); Łukasz mówi o wielkiej uczcie (14,6), natomiast Mateusz o uczcie weselnej wystawionej przez króla dla swego syna (Mt 22,2); podczas, gdy Łukasz wspomina tylko o jednym słudze wysłanym przez gospodarza celem przyprowadzenia gości (Łk 14,17.21.22-23), Mateusz o wielu sługach (Mt 22,3-4); u Łukasza mowa jest o jednym zwołaniu uprzednio zaproszeniu gości (Łk 14,17), a u Mateusza o dwukrotnym (Mt 22,3-4). U Pierwszego Synoptyka znajdują się również motywy, których zupełnie brak u Łukasza, a więc motyw zabicia wysłanych sług przez niektórych zapraszanych (Mt 22,6), motyw zgładzenia przez króla zabójców jego sług i spalenia ich — zabójców — miasta (Mt 22,7) oraz motyw wyrzucenia z wesela człowieka nie posiadającego godowej szaty, zakończony logionem dotyczącym dużej liczby powołanych i niewielkiej wybranych (Mt 22,12-14). U Mateusza dostrzegalna jest wyraźnie perspektywa historiozbowcza przypowieści. Historia zbawienia jest prowadzona przez niego od starotestamentowych proroków aż do zniszczenia Jerozolimy i zwiastowania sądu ostatecznego. Wyraźnie uwypukla on moment odrzucenia Izraela, który wynika z jego nieposłuszeństwa wobec Boga. Myśl ta jest wzmocniona przez redakcyjne umiejscowienie przez niego przypowieści, a mianowicie w szeregu tekstów polemicznych pomiędzy Jezusem a Jego żydowskimi oponentami, które miały miejsce już w Jerozolimie i nacechowane były wyraźną wrogością wobec Zbawiciela. Bezpośrednim kontekstem poprzedzającym jest przypowieść o przewrotnych dzierżawcach winnicy (Mt 21,33-46), natomiast następującym dyskusja na temat płacenia podatków (Mt 22,15-22). Na podstawie wskazanych powyżej istotnych odmienności wnosi się, że niemożliwym jest, aby Łukasz i Mateusz korzystali ze wspólnego źródła (Q) i że Trzeci Ewangelista oparł się na dobru własnym. Dodatkowy argument w tej mierze miałby stanowić fakt, że podobną przypowieść przekazuje także *Ewangelia Tomasza*: „Rzekł Jezus: «Pewien człowiek miał gości i przygotował wieczerzę, wysłał swego sługę, aby sprosił gości. Poszedł do pierwszego i powiedział mu: «Pan mój zaprasza ciebie». Odrzekł: «Mam pieniądze u kupców, oni przyjdą do mnie wieczorem, pójdę, aby wydać im polecenia. Wymawiam się od wieczerzy». Poszedł do drugiego i powiedział mu: «Pan mój zaprasza ciebie». Odrzekł mu: «Kupiłem dom i proszą mnie na jeden dzień. Nie będę miał czasu». Poszedł do innego, powiedział mu: «Pan mój zaprasza ciebie». Odrzekł mu: «Mój przyjaciel będzie się żenił, a ja będę wydawał ucztę, nie będę mógł przyjść. Usprawiedliwiam się od wieczerzy». Poszedł do innego, powiedział mu: «Pan mój zaprasza ciebie». Odpowiedział mu: «Kupiłem wieś, jestem w drodze, aby odebrać czynsz. Nie będę mógł przyjść. Wymawiam się». Sługa przyszedł, powiedział swemu panu: «Ci, których zaprosiłeś na wieczerzę, wymówili się». Rzekł pan do swego sługi: «Wyjźdź na drogi i tych których znajdziesz prowadź, aby wieczerzali. Kupcy i handlarze nie wejdą do miej-

Można ją uznać za samodzielną jednostkę literacką, cechującą się przejrzystą strukturą formalną. Po wierszu wprowadzającym (w. 15) rozpoczyna się właściwa przypowieść, zakończona puentującym logionem Łukasowego Jezusa–narratora (ww. 16-24).

Wprawdzie perykopa Łk 14,15-24 stanowi samodzielną jednostkę literacką, to jednak pozostaje ona — jak zasygnalizowano — ściśle związana z kontekstem ją poprzedzającym, a więc z relacją o uczcie w domu przywódcy faryzeuszów, w której uczestniczył również Jezus (Łk 14,1-14). Powiązanie to dostrzegalne jest na kilku płaszczyznach. Już na płaszczyźnie semantyki tekstu okazuje się, że pojawiający się w Łk 14,15 zwrot φάγεται ἄρτον nawiązuje bezpośrednio do pierwszego wiersza fragmentu Łk 14,1-14, w którym występuje fraza φαγείν ἄρτον. Nadto pojawiające się już w ramach samej przypowieści wezwanie gospodarza skierowane do sługi, aby ten, po uprzedniej odmowie pierwszych zaproszonych, zaprosił na ucztę πτωχούς καὶ ἀναπίρους καὶ τυφλοὺς καὶ χωλοὺς („[...] ubogich, kalekich, niewidomych i ułomnych” [Łk 14,21c]), nawiązuje bezpośrednio do napomnienia skierowanego przez Zbawiciela do wydającego ucztę przywódcy faryzeuszcy, aby nie zapraszał tych, którzy będą w stanie odwzajemnić jego zaproszenie, lecz tych, którzy tego nie uczynią, a więc πτωχούς, ἀναπίρους, χωλοὺς, τυφλοὺς (Łk 14,13b). Wskazany już powyżej wiersz wprowadzający do analizowanej perykopy, w którym występuje błogosławieństwo wypowiedziane przez jednego z uczestników uczyty do Jezusa implikuje, że przypowieść została wypowiedziana w tym samym kontekście sytuacyjnym oraz

---

sca mego Ojca»” (EwTm 65; cyt. za: M. STAROWIEYSKI [red.], *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. I: *Ewangelie Apokryficzne*, cz. I: *Fragmenty. Narodziny i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, Kraków 2003, s. 195–196). Porównanie pomiędzy tymi trzema przekazami ukazuje, pomimo ewidentnych różnic, także pewne zbieżności, zwłaszcza pomiędzy Łukaszem a EwTm. Wydaje się więc, że jeśli nawet nie można jednoznacznie opowiedzieć się za tym, że Łukasz i Mateusz korzystali ze źródła Q, to tak ich przekazy, jak i przekaz EwTm sięgają swymi korzeniami do wspólnej, pierwotnej tradycji o Jezusie, która została poddana obróbce redakcyjnej. Przy czym wersja Łukasza i EwTm przekazywałyby najbardziej pierwotną postać tej tradycji; por. J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1977, s. 300; W. HARNISCH, *Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung*, Göttingen 1985, s. 240; A. PACIOREK, *Q – Ewangelia Galilejska*, Lublin 2001, s. 341; J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1980<sup>8</sup>, s. 117–119; zob. też W. BINDEMANN, *Gründe und Hintergründe der Redaktion von Mt 22,1-14*, ThV 15 (1985), s. 21–29.

czasowym. Z drugiej strony, tożsamość miejsca i czasu konstytuowana jest zarazem przez to, że owe błogosławieństwo stanowi niejako reakcję na wspomniane napomnienie Jezusa zaadresowane do gospodarza uczy. Łukaszy Jezus kończy je słowami:

καὶ μακάριος ἔσῃ, ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀνταποδοῦναι σοι, ἀνταποδοθήσεται γὰρ σοι ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν δικαίων („Wówczas będziesz szczęśliwy, że nie mają się czym tobie odwdzięczyć, nagrodę bowiem otrzymasz przy zmartwychwstaniu sprawiedliwych” [Łk 14,14]).

Tak w tym wierszu, jak i w początkowym fragmencie analizowanej perykopy, pojawia się przymiotnik μακάριος. Wreszcie, jak zostało to już wskazane, Jezus zwiastuje w przypowieści Królestwo Boże w aspekcie powołania doń człowieka, a więc z jednej strony rozwija On temat Królestwa Bożego wprowadzony do rozmowy podczas uczy przez błogosławieństwo wypowiedziane przez jednego z jej uczestników, z drugiej zaś wykorzystuje On aktualną sytuację wspólnego posiłku, dla przekazania istotnych prawd historiozbawczych<sup>8</sup>.

Jeśli zaś idzie o kontekst następujący przypowieści, a więc perykopę o warunkach naśladowania Jezusa (Łk 14,25-33), to zakłada ona inny temat, innych adresatów, a także odmienne miejsce i czas akcji. Biorąc pod uwagę te kryteria należy uznać ją za odrębną i samodzielną jednostkę tekstową, która zdaje się nie mieć wpływu na interpretację przypowieści. Zarazem obecny w niej wątek konieczności podjęcia radykalnej decyzji wobec powołania Jezusa, z którą związana jest niekiedy konieczność rezygnacji ze wszystkiego, w szerokim tego słowa znaczeniu, nawiązuje — na zasadzie kontrastu — do zachowania bohaterów przypowieści, którzy odmówili przybycia na ucztę z powodu własnego uwikłania i uzależnienia od uwarunkowań doczesnej egzystencji. Redakcyjne umiejscowienie przez Łukasza obu perykop w takim następstwie nie może być więc przypadkowe. Nauczanie Zbawiciela na temat Jego naśladowania „wyrasta” niejako z przypowieści i stanowi dodatkowe zgłębienie jej przesłania.

Kluczem do właściwej interpretacji przypowieści o wielkiej uczcie, a tym samym odczytania jej teologiczno-antropologicznego przesłania, jest jej sceniczna budowa oraz relacje zachodzące pomiędzy jej poszczególnymi bohaterami.

<sup>8</sup> ERNST, *dz. cyt.*, s. 300.

Struktura narracyjna przypowieści przebiega według schematu wydarzenie — decydujący zwrot — rozwiązanie<sup>9</sup>. Z punktu widzenia struktury, można tę przypowieść zaliczyć do tzw. przypowieści trójscenicznych<sup>10</sup>. W pierwszej scenie opisane jest zwięźle wydarzenie wystawienia uczty i wystanie przez gospodarza sługi, celem zwołania zaproszonych (Łk 14,16-17). W scenie drugiej opisana jest negatywna reakcja zaproszonych wraz z podaniem motywów odmowy (Łk 14,18-20). Scena trzecia to relacja sługi o odmowie zaproszonych, gniewna reakcja gospodarza oraz ponowne wystanie sługi, aby wyszedł na place, ulice, drogi i ścieżki i zgromadził na ucztę tych, którzy uprzednio zaproszeni na nią nie byli (Łk 14,21-23). Charakterystyczne dla Łukaszczej wersji przypowieści jest to, że sługa zostaje wysłany w ostatniej scenie dwukrotnie (u Mateusza i w EwTm brak tego motywu). Ostatnia scena jest więc realizowana dwuetapowo. Na końcu perykopy (Łk 14,24) znajduje się refleksja Jezusa—narratora.

W analizowanej przypowieści wskazać można trzy kategorie bohaterów. Pierwszym bohaterem perykopy jest gospodarz, drugim bohaterem, „kolektywnym”, są zaproszeni, którzy odmówili przybycia na ucztę, trzecim natomiast, także „kolektywnym”, są ludzie zaproszeni przez gospodarza po odmowie pierwszych. Wskazać należy również sługę gospodarza, chociaż ze względu na rolę jaką pełni on w narracji przypowieści — pośrednik pomiędzy gospodarzem a zapraszonymi na ucztę — jego postać nie ma decydującego znaczenia dla jej interpretacji. Można właściwie stwierdzić, że stanowi on tło, na tle którego uwidaczniają się pozostałe, decydujące dla przestania przypowieści relacje. Wprawdzie każda ze wskazanych kategorii bohaterów ma udział w opisywanych wydarzeniach, to jednak ich głównym bohaterem (*Hauptperson*)<sup>11</sup> jest gospodarz. To bowiem on okazuje ostatecznie swoją suwerenną władzę<sup>12</sup>. Jest on skonfrontowany z pozostałymi dwoma bohaterami „kolektywnymi”, których sumarycznie można określić jako antytetyczną parę bliźniaczą (*antithetisches Zwillingsspaar*). Każdy z elementów tej pary

<sup>9</sup> Jest to jedna z możliwych postaci struktury narracyjnej przypowieści Jezusa. Druga możliwa to: decydujący zwrot – wydarzenie – rozwiązanie; HARNISCH, *dz. cyt.*, s. 72.

<sup>10</sup> CZERSKI, *Jezus Chrystus w świetle ewangelii synoptycznych*, s. 149.

<sup>11</sup> Przywołaną niemiecką nomenklaturę stosuję za: HARNISCH, *dz. cyt.*, s. 77–79.

<sup>12</sup> B. PITTNER, *Studien zum lukanischen Sondergut. Sprachliche, theologische und formkritische Untersuchungen zu Sondergutttexten in Lk 5–19*, Leipzig 1991, s. 115.

cehuje odmienne zachowanie wobec bohatera głównego, przy czym pierwszy z nich, a więc pierwszy z dwóch bohaterów „kolektywnych”, przejmuje rolę właściwej *dramatis persona*, innymi słowy, protagonisty, inicjatora akcji (*dramatisches Hauptfigur*). Drugi z kolei rolę bohatera pobocznego (*dramatisches Nebenfigur*). Relacje zachodzące pomiędzy poszczególnymi bohaterami przypowieści — tyczy się to wszystkich przypowieści, w których pojawiają się trzy kategorie działających postaci — tworzą tzw. „dramatyczny trójkąt”<sup>13</sup>. Innymi słowy, poszczególne figury opowiadanych wydarzeń komunikują się ze sobą w określony sposób, a komunikacja ta przybiera różne formy i charakter. W przypadku przypowieści o wielkiej uczcie bohater główny, gospodarz, komunikuje się — wprawdzie za pośrednictwem sługi — z oboma pozostałymi bohaterami „kolektywnymi”. Ci z kolei nie komunikują się między sobą. Relacje zachodzące w omawianej przypowieści kształtują się następująco: relacja gospodarz — pierwsi zaproszeni jest negatywna, przy czym początkowo jawi się ona jako pozytywna, natomiast relacja gospodarz — drudzy zaproszeni jawi się jako pozytywna. Wspomnieć jeszcze należy o relacjach gospodarz — sługa oraz sługa — zaproszeni. Jawią się one jako pozytywne, a przynajmniej neutralne. Jak jednak już wspomniano, nie wpisują się one decydująco w strukturę „dramatycznego trójkąta”. Sługa jest właściwie jedynie „nośnikiem” relacji zachodzących pomiędzy bohaterem głównym a antytetyczną parą bliźniaczą. Nie ma on wpływu na ich kształt.

## 2. Egzegeza szczegółowa Łk 14,15-24

Adresatami przypowieści Łukaszewego Jezusa byli uczestnicy uczyty w domu przywódcy faryzeuszów (ὁ ἀρχων τῶν Φαρισαίων — por. Łk 14,1) — faryzeusze i uczeni w Piśmie. Znajdowali się tam również inni ludzie, o czym

<sup>13</sup> Autorem określenia „dramatyczny trójkąt” – *dramatisches Dreieck* — jest G. SELLIN, *Lukas als Gleichniserzähler: Die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25 bis 37)*, ZNW 65 (1974), s. 183. Pod pojęciem tym rozumie on taką konfigurację figur (jednostkowych lub kolektywnych) występujących w przypowieści, w której dwie z nich, równe co do statusu, ale przeciwne sobie co do sprawowanej funkcji, znajdują się równocześnie w określonej relacji do trzeciej postaci, która ucieleśnia sobą pewien rodzaj autorytetu i która swym „spokojnym naprzeciw” – *ruhende Gegenüber* — tworzy napięcie pomiędzy dwiema pozostałymi figurami.

świadczy obecność chorego na wodną puchlinę (por. Łk 14,2). Wprawdzie Jezus wygłaszając przypowieść zwrócił się bezpośrednio do jednego z uczestników uczy, który wypowiedział błogosławieństwo dla tych, którzy będą mogli uczestniczyć w ucztowaniu w Królestwie Bożym (Łk 14,16a), to jednak kontekst sytuacyjny obejmuje wszystkich wskazanych wyżej adresatów<sup>14</sup>.

Przypowieść Zbawiciela prowadzona jest w formie bezpośredniej narracji, konstytuującej jej pierwszą scenę i wprowadzającej w formie ekspozycji jej głównego bohatera i zarazem protagonisty<sup>15</sup>:

ἄνθρωπός τις ἐποίησε δεῖπνον μέγα, καὶ ἐκάλεσεν πολλοὺς καὶ ἀπέστειλεν τὸν δούλον αὐτοῦ τῇ ὥρᾳ τοῦ δείπνου εἰπεῖν τοῖς κεκλημένοις: ἔρχεσθε, ὅτι ἤδη ἔτοιμά ἐστιν πάντα („Pewien człowiek urządził wielką ucztę i zaprosił wielu. I posłał swego sługę w porze uczy, aby powiedział zaproszonym: «Chodźcie, bo już wszystko gotowe»” [Łk 14,16b-17]).

We wprowadzeniu tym zwraca uwagę kilka elementów, które stają się szczególnie wyraźne w porównaniu z przekazem Mateusza<sup>16</sup>. Sam motyw uczy na poziomie literalnym tekstu nie posiada jakichś szczególnych konotacji. Termin δεῖπνον może oznaczać na kartach Nowego Testamentu zwyczajną ucztę, na którą zapraszani są goście (np. Mk 6,21; 12,39 paral.; Łk 17,8;

<sup>14</sup> Nicco inaczej ma się rzecz w przypadku Mateuszowej wersji przypowieści. Z jej kontekstu poprzedzającego i dalszego (por. Mt 21,23) wynika, że Jezus wypowiedział tę przypowieść w czasie swej nauczycielskiej działalności w świątyni. Jej adresatami, prócz zebranego ludu, byli arcykapłani oraz starsi ludu.

<sup>15</sup> Ten rodzaj formuł wstępnych do przypowieści J. JEREMIAS określa jako tzw. *Nominativanfang*, początek w nominatywie. Jest to rodzaj wprowadzenia, które pojawia się najczęściej u Łukasza; por. TENŻE, *dz. cyt.*, s. 68–69; H. LANGKAMMER, *Formuły wstępne w przypowieściach o Królestwie Bożym*, w: S. ŁACH, M. FILIPIAK (red.), *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, Lublin 1976, s. 117–119. Charakterystyczna dla Trzeciego Synoptyka, zwłaszcza dla przypowieści należących do jego dobra własnego, jest formuła wprowadzająca ἄνθρωπός τις. Stąd G. SELLIN (*art. cyt.*, s. 187–188) określa je mianem ἄνθρωπός τις – *Gleichnisse*; z kolei J. JEREMIAS (*Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums*, Göttingen 1980, s. 191) twierdzi, iż choć połączenie rzeczownika ἄνθρωπος z przymiotnikowym τις jest charakterystyczne dla Łukasza (na kartach Nowego Testamentu występuje wyłącznie w jego dwutomowym dziele, gdzie 7 razy rozpoczyna przypowieści [por. Łk 10,30; 12,16; 14,16; 15,11; 16,1,9; 19,12] i 2 razy opisy cudów [por. Łk 14,2; Dz 9,33]), to jednak stanowi ono semityzm zaczerpnięty przez niego z tradycji. Sam Łukasz z kolei preferuje sformułowanie ἀνὴρ τις (na kartach Nowego Testamentu występuje także jedynie u niego: Łk 8,27; Dz 5,1; 8,9; 10,1; 13,6; 14,8; 16,9; 17,5,34; 25,14).

<sup>16</sup> Mt 22,2-3a: ὁμοίωσις ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπων βασιλεῖ, ὅστις ἐποίησεν γάμους τῷ υἱῷ αὐτοῦ. καὶ ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ καλέσαι τοὺς κεκλημένους εἰς τοὺς γάμους.

20,46; J 12,2). W Palestynie spożywano zazwyczaj dwa posiłki dziennie, w dzień szabatu natomiast trzy. Termin *δειπνον* odnosi się do posiłku głównego, który w dni powszednie spożywany był wieczorem, po zakończonej pracy, natomiast w dzień szabatu po nabożeństwie. Kontekst, w jakim pojawia się ten termin wskazuje, że chodzi tu właśnie o ten ostatni rodzaj posiłku<sup>17</sup>. Choć na poziomie literalnym motyw uczty nie posiada szczególnego znaczenia, to jednak zdaje się on go zyskiwać na poziomie metaforycznym, zwłaszcza w powiązaniu z logionem kończącym przypowieść (Łk 14,24), w którym pojęcie *δειπνον* również się pojawia i ma odniesienie eschatologiczne. Myśl tę pogłębia dodatkowo wiersz 15, wprowadzający do całej perykopy, w którym jest mowa o spożywaniu chleba w Królestwie Bożym. Tak więc zarówno wiersz wprowadzający, jak i wiersz kończący, sytuują motyw uczty z wiersza 16b w określonej, soteriologiczno-eschatologicznej perspektywie. Ponadto sam obraz uczty musiał wywoływać u słuchaczy Jezusa myśli eschatologiczno-zbawcze. W tradycji starotestamentalno-judaistycznej uczta związana była z oczekiwaniami mesjańskimi i wyobrażeniami ucztowania w Królestwie Bożym (por. Iz 25,6-8; 55,1-2; 65,13-14; HenEt 60,7-8; 62,14; 4 Ezd 6,52; Bar 29,4). Ślady tych wyobrażeń obecne są również w Nowym Testamencie (por. Mk 14,25; Łk 13,28-29; Ap 3,20-21; 19,9)<sup>18</sup>.

Na uwagę zasługuje również zwrot *ἐκάλεσεν πολλούς*. Z jednej strony przywołuje on myśl o zaproszeniu wielu ludzi, a więc przy założeniu, że gospodarz oznacza na poziomie metaforycznym Boga<sup>19</sup>, zwrot ten wyraża prawdę o szerokim zasięgu Bożego powołania do Królestwa Bożego, czyli o szerokim zasięgu poszukiwania człowieka przez Boga. Można go zatem uznać — przy porównaniu z przekazem Mateusza (a także EwTm), gdzie go brak —

<sup>17</sup> J. WANKE, *τὸ δειπνον, οὐ, δειπνέω*, EWNT 1, k. 674; A.B. DU TOIT, *Mahl*, BHH 1-3, k. 1124-1125.

<sup>18</sup> F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51-14,35)*, EKK III/2, Zürich-Düsseldorf-Neukirchen-Vluyn 1996, s. 508; R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1958<sup>4</sup>, s. 113, przyp. 3; F. GRYGLEWICZ, *Bogactwo i trudności — metafory o Królestwie Bożym w nauczaniu Chrystusa Pana*, RBL 16 (1963), nr 1, s. 45-46. Wspomnieć należy, że samo pojęcie *δειπνον* odgrywało — począwszy od czasów Homera — istotną rolę w religijnych wyobrażeniach ludzi kultury hellenistycznej. Mogło ono bowiem oznaczać w sensie neutralnym obiad czy kolację, ale było też częstym określeniem posiłków o charakterze kultowym. W LXX nie posiada ono szczególnego znaczenia; B. KLAPPERT, *Herrenmahl*, TBNT 1, s. 912.

<sup>19</sup> A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Kraków 1997<sup>3</sup>, s. 125.

za odzwierciedlenie Łukaszowej koncepcji uniwersalizmu zbawczego. To samo można powiedzieć o określeniu uczty jako wielkiej — δεῖπνον μέγα. Z drugiej strony, poprzez użycie kluczowego dla całej przypowieści czasownika ἐκάλεσεν (od καλέω – „zaprosić, wołać”) w formie *ind. aor. act.*, nasuwa wyobrażenie o jednorazowym charakterze owego powołania, a tym samym o konieczności podjęcia ostatecznej decyzji w jego obliczu. Decyzji, która podjęta w terażniejszości, będzie jednocześnie rzutować na przyszłość. Myśl tę potwierdza także narracja przypowieści — wedle której wysłany sługa nie zaprasza, lecz jedynie przypomina o zaproszeniu, oświadczając z polecenia swego pana, że uczta jest już gotowa<sup>20</sup>. Ponadto ci, którzy odrzucili zaproszenie, nie są zapraszani po raz drugi.

Rodzi się pytanie, z kim na płaszczyźnie metaforycznej można by utożsamić sługę. Przekaz Mateuszowy nie następuje w tym sensie problemów. Pierwszy Ewangelista nie mówi o jednym słudze, lecz o wielu sługach i nadaje przez to przypowieści wyraźną perspektywę historiozbawczą, która każe identyfikować owe sługi z prorokami posyłanymi przez Boga do Izraela, doświadczającymi z jego strony definitywnego odrzucenia. W przekazie Mateusza odgrywają oni istotną rolę w kształtowaniu się relacji król – zaproszeni na ucztę weselną. Inaczej jest w przypadku Łukasza (a także EwTm). Niektórzy egzegeci dostrzegają w postaci owego sługi samego Jezusa<sup>21</sup>. Inni z ko-

<sup>20</sup> Sam akt wysłania przez gospodarza sługi celem przypomnienia o uczcie jest odzwierciedleniem ówczesnie panujących zwyczajów. Człowiek wydający ucztę wystosowywał najpierw osobiste zaproszenie, być może także w formie pisemnej, a następnie przypominał o nim właśnie za pośrednictwem swoich wysłanników. Pomiędzy jednym a drugim aktem mijał niekiedy dość długi okres czasu. Midrasz do *Księgi Trenów* przekazuje wzmiankę, że w Jerozolimie nikt, kto nie został zaproszony dwukrotnie, nie udawał się na ucztę (4,2); por. W. WIEFEL, *Das Evangelium nach Lukas*, THNT 3, Berlin 1988, s. 275, przyp. 2. Wspomnieć należy w tym kontekście, że gościnność, w szerokim tego słowa znaczeniu, była wartością wysoko cenioną w świecie starożytnym, zwłaszcza w kulturze greckiej. Co więcej, tak w tradycji biblijnej, jak i greckiej, gościnność jest umotywowana między innymi religijnie i pozostaje w związku z pobożnością. Więcej na ten temat m.in.: J. PYTEL, *Pojęcie gościnności w literaturze biblijnej i greckiej*, RBL 4 (1977), s. 172–181; TENŻE, *Nowotestamentowa terminologia gościnności*, RBL 3 (1981), s. 162–165; A. PACIOREK, *Obyczajowość życia wspólnotowego*, w: G. WITASZEK (red.) *Życie społeczne w Biblii*, Lublin 1997, s. 314–321.

<sup>21</sup> Tak np. BOVON, *art. cyt.*, s. 523; E. KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium*, HNT 5, Tübingen 1929, s. 151; W. PFENDSACK, *Ihr aber seid Brüder. Gleichnisse des Lukas-Evangeliums*, Basel 1962, s. 53.

lei zdecydowanie przeciwstawiają się takiej tezie<sup>22</sup>. Wydaje się, że Trzeci Ewangelista nie wiąże z postacią sługi jakichś dokładnie określonych wyobrażeń. Jak wspomniano, w wersji jego przypowieści sługa jest „nośnikiem” relacji pomiędzy gospodarzem a zaproszonymi. Jego zadaniem jest przekazanie słów swego pana, przekazanie informacji o zachowaniu zapraszanych i wykonanie kolejnych poleceń swego pana. Stąd można stwierdzić, że postać sługi może zostać zidentyfikowana z którymkolwiek z wysłanników Boga. Można tu myśleć zarówno o którymś z proroków Starego Przymierza, ale też — jak implikowałaby to treść posłania przekazanego słudze przez gospodarza, w którym pobrzmiewa moment konieczności ostatecznego ustosunkowania się do zaproszenia — właśnie o Jezusie, zwiastującym bezpośrednią bliskość urzeczywistnienia się Królestwa Bożego. Ta ostatnia możliwość, ze względu na niską rangę roli, jaką pełni sługa w narracji przypowieści, jest jednak mało prawdopodobna.

Na uwagę w analizowanym wierszu zasługuje także wyrażenie τῆ ὥρᾳ τοῦ δεῖπνου, a zwłaszcza występujący tu *dativus temporis* τῆ ὥρᾳ. Z jednej strony można go uznać za neutralne określenie czasu. Z drugiej strony jednak rzeczownik ὥρα oznacza na kartach Nowego Testamentu czas dany, określony oraz wyznaczony przez Boga. Stąd też jego pojawienie się w analizowanym wierszu (wzmianki tej brak u Mateusza, a także w EwTm) można uznać za odzwierciedlenie historiozbawczej koncepcji Trzeciego Synoptyka. Godzina uczyty jest szczególnym momentem dziejów zbawienia. Momentem, w którym Bóg poszukujący człowieka wzywa go do udzielenia odpowiedzialnej i ostatecznej odpowiedzi na powołanie do Królestwa Bożego<sup>23</sup>.

Myśl ta zostaje jeszcze istotnie pogłębiona przez treść słów, jakie wysłany sługa ma przekazać zaproszonym: ἐρχεσθε, ὅτι ἡδὴ ἕτοιμά ἐστιν. Przyśłówki ἡδὴ — „już”, „właśnie” (nie ma go u Mateusza, a także w EwTm) pojawia się w Trzeciej Ewangelii kilkakrotnie. Najczęściej używany jest w sensie

<sup>22</sup> ERNST, *art. cyt.*, s. 301; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas*, RbNT 3, Regensburg 1960, s. 246.

<sup>23</sup> H.C. HAHN, W. KRAUS, *Zeit/Ewigkeit*, TBNT 2, s. 2016; G. DELLING, ὥρα, TWNT 9, s. 678–679; H. GIESEN, ὥρα, EWNT 3, k. 1213; O. CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichts-Auffassung. Dritte durchgesehene Auflage mit einem „Rückblick auf die Wirkung des Buches in der Theologie der Nachkriegszeit“*, Zürich 1962, s. 54–55.

absolutnym czasowym lub przestrzennym (Łk 7,6; 11,7; 23,44; 24,29). Na szczególną uwagę zasługują jednak te miejsca, w których nabiera on specyficznego znaczenia teologicznego i wyraża bliskość urzeczywistnienia Bożego panowania (Łk 3,9; 12,49; 21,30)<sup>24</sup>. Przekłada się to z kolei na płaszczyznę teologiczno-antropologiczną, gdzie przysłówek ἥδη przybiera formę pilnego wezwania do ustosunkowania się do tego wydarzenia. Intertekstualna analiza Łukaszej Ewangelii implikuje, że w tym kluczu należy również odczytać omawiany fragment. Zaproszeni, za pośrednictwem sługi przekazującego poselstwo gospodarza, zobowiązani są do natychmiastowego udzielenia odpowiedzi, tj. podjęcia odpowiedzialnej i ostatecznej decyzji, od której zależeć będzie ich dalsza egzystencja. Podobne zabarwienie posiada występujący w zakończeniu omawianego wiersza zwrot: ἔτοιμά ἐστίν, który wiąże i wzajemnie odnosi do siebie płaszczyzny teologiczną i antropologiczną. Prawdzie o obecnym „już” Królestwie Bożym — musi towarzyszyć odpowiednie działanie człowieka<sup>25</sup>. *Explicite* wyraża to *imperativus* ἔρχεσθε, który stanowi bezpośrednie odwołanie do woli człowieka. Wskazanie na konieczność zdecydowanego i jednoznacznego ustosunkowania się człowieka do Bożego powołania jest charakterystyczne dla przypowieści Łukaszewego Jezusa<sup>26</sup>.

Kolejne wiersze 18-20 przedstawiają drugą scenę przypowieści, jest nią reakcja na zaproszenie gospodarza. Mimo zaproszenia wielu (ἐκάλεσεν πολλούς — Łk 14,16c) następuje powszechne odrzucenie gestu dobroci gospodarza.

W tej części przypowieści Łukasz koncentruje się na problematyce hamartiologiczno-antropologicznej, tj. na motywie odrzucenia Boga. Ponieważ przedmiotem zainteresowania niniejszego artykułu jest topos poszukiwania człowieka przez Boga, dlatego główny akcent rozważań spoczywać będzie na tematyce soteriologiczno-antropologicznej. Natomiast problematyka hamartiologiczno-antropologiczna przypowieści zostanie omówiona w takiej mierze, w jakiej jest to istotne dla przedstawienia zasadniczego tematu opracowania. Niemniej należy zaznaczyć, że chociaż omawiany fragment koncen-

<sup>24</sup> R. PEPPENMÜLLER, ἥδη, EWNT 2, k. 281–282.

<sup>25</sup> W. RADL, ἔτοιμος, ἔτοιμασία, ἐτοιμῶς, EWNT 2, k. 171–172.

<sup>26</sup> U Mateusza i w EwTm myśl ta nie jest tak bardzo uwydatniona.

truje się na dramacie odrzucenia Boga, to decydującym tłem całego przesłania perykopy pozostaje prawda Bogu poszukującym człowieka, pragnącym jego zbawienia i partycypacji człowieka w Bożym Królestwie.

Omawiana druga scena przypowieści opisana jest następująco:

καὶ ἤρξαντο ἀπὸ μιᾶς πάντες παραιτεῖσθαι. ὁ πρῶτος εἶπεν αὐτῷ, Ἄγρον ἠγόρασα καὶ ἔχω ἀνάγκη ἐξελθῶν ἰδεῖν αὐτόν· ἐρωτῶ σε, ἔχε με παρητημένον. καὶ ἕτερος εἶπεν, Ζεύγη βοῶν ἠγόρασα πέντε καὶ πορεύομαι δοκιμάσαι αὐτά· ἐρωτῶ σε, ἔχε με παρητημένον· καὶ ἕτερος εἶπεν, Ἰνδικα ἔγνημα καὶ διὰ τοῦτο οὐ δύναμαι ἔλθειν. („I zaczęli się wszyscy jednomyślnie<sup>27</sup> wymawiać. Pierwszy powiedział mu: «Kupiłem pole i muszę rójść je zobaczyć. Przyjmij, proszę, moje wytłumaczenie». Drugi zaś powiedział: «Kupiłem pięć par wołów i idę je wypróbować. Przyjmij, proszę, moje wytłumaczenie». A inny rzekł: «Ożeniłem się i dlatego nie mogę przyjść»” [Łk14,18-20]).

Choć Łukaszowy Jezus wspomina tutaj *de facto* jedynie o trzech zaproszonych, którzy podają różne uzasadnienia odrzucenia zaproszenia, to jednak początkowy zwrot — καὶ ἤρξαντο ἀπὸ μιᾶς πάντες παραιτεῖσθαι — wskazuje, iż chodzi tutaj o wszystkich uprzednio zaproszonych. Przymiotnik πάντες koresponduje bowiem z przymiotnikiem πολλούς z w. 16c. Na zasadzie kontrastu wyraża on prawdę, iż szerokiemu zakresowi zaproszenia odpowiada jego powszechne odrzucenie. Inaczej mówiąc, uniwersalnemu charakterowi Bożego powołania do Królestwa Bożego odpowiada powszechne, negatywne ustosunkowanie się człowieka wobec tego aktu. Odrzucenie przez człowieka poszukującego go Boga jest więc — jak podkreśla to wyrażenie ἀπὸ μιᾶς — jednomyślne i radykalne. Przywołane trzy postaci zaproszonych interpretować należy w kategoriach paradygmatu — stanowią one egzemplaryczne przykłady ludzi, którzy ustosunkowują się do Bożego po-

<sup>27</sup> Dokładne przetłumaczenie wyrażenia ἀπὸ μιᾶς, które zostało tutaj oddane polskim „jednomyślnie”, przysparza trudności. Jest to sformułowanie eliptyczne, które domaga się określonego uzupełnienia, aczkolwiek trudno jednoznacznie stwierdzić jakiego (γνώμης, ψυχῆς, φωνῆς). Niektórzy egzegeci sądzą, iż jest ono kalką aramejskiego ܢܗܝܢ ܗܘܢܝܢ. Stąd też przekłady różnią się w tej mierze i tłumaczą to wyrażenie odmiennie: przez „jeden po drugim” lub „podobnie”, albo też „zaraz”. W każdym razie, każde z tych tłumaczeń, wyraża jednoznacznie negatywną postawę zaproszonych; W. HAUBECK, H. VON SIEBENTHAL, *Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament*, cz. I: *Matthäus — Apostelgeschichte*, Basel 1997, s. 452; T. ZAHN, *Das Evangelium des Lucas, Erste und zweite Auflage*, Leipzig 1913, s. 550, przyp. 43; JEREMIAS, *dz. cyt.*, s. 176; JANKOWSKI, *dz. cyt.*, s. 123.

wołania w sposób zdecydowanie negatywny<sup>28</sup>. Bożemu „tak” skierowanemu do człowieka odpowiada ludzkie zdecydowane „nie”. Przy czym, jak ukazują to motywy odmowy przybycia na ucztę, to ludzkie „nie” wyrażane jest na różne sposoby. Można by powiedzieć, że człowiek unika spotkania z Bogiem „na wszelki sposób” i „za wszelką cenę”. Jego przywiązanie, czy wręcz zniewolenie uwarunkowaniami doczesnej egzystencji — prawda ta dochodzi do głosu w podanych powodach odrzucenia zaproszenia, które także należy ujmować w kategoriach paradygmatu — jest tak silne, że to, co „doczesne” stanowi dla niego o wiele większą wartość, aniżeli to, co „wieczne”. Wartości podrzędne (tak materialne — jak zakup pola, zakup wołów, jak i duchowe — zawarcie małżeństwa) zajmują miejsce wartości nadrzędnej, jaką jest Królestwo Boże<sup>29</sup>. Największą tragedią człowieka jest, że zachowując to, co „ziemskie”, z własnej woli traci, i to nieodwracalnie to, co „wieczne”. Zachowanie to można by określić grzechem wyjątkowego charakteru: „niepoznania go-

<sup>28</sup> Należy zwrócić uwagę, że każda z przywołanych postaci nie jest bliżej scharakteryzowana, ale ogólnie w formie przymiotnikowej. Pierwsza postać przez  $\acute{\omicron}$   $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$  (Łk 14,18b), a dwie następne przez  $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\pi\omicron\varsigma$  bez rodzajnika (Łk 14,19a.20a). Wynika stąd, że te trzy postaci, a także ich odmowne zachowanie stanowią przykłady. Interpretować je należy paradygmatycznie. Jako *pars pro toto* są one reprezentantami wszystkich zaproszonych, którzy odmawiają przybycia na ucztę. W ich postaciach nakreślona jest w negatywny sposób kondycja człowieka, który na różne sposoby zamyka się na poszukującego go i powołującego go do swego Królestwa Boga.

<sup>29</sup> W kontekście rozważań na temat powodów odrzucenia zaproszenia rodzi się pytanie o to, w jaki sposób rozumiał je i kwalifikował sam Jezus. Czy może dokonuje On w tej przypowieści — co staje się widoczne na tle dalszej części jej narracji, w opisie zachowania gospodarza, który odmawiających mu przybycia niejako odrzuca i zwraca się z zaproszeniem zarazem do innych — dewaluacji doczesnego życia człowieka i funkcjonujących w jego świecie wartości, nawet tak doniosłych, jak małżeństwo? Oczywiście nie. Takie domniemanie zrodziłoby niemożliwą do zniesienia aporię w stosunku do całości Jezusowego zwiastowania. A właśnie na jej tle, a więc na proklamacji Królestwa Bożego, postrzegać należy analizowaną przypowieść. Zbawiciel nie dokonuje dewaluacji ludzkich wartości, lecz ich relatywizacji, nawet tych w ludzkim przekonaniu najważniejszych, względem wartości najwyższej, jaką jest urzeczywistnienie Królestwa Bożego i powołanie człowieka przez Boga do partycypacji weń. Innymi słowy, pozostając na płaszczyźnie literalnej przypowieści, co jednocześnie przekłada się na jej płaszczyznę metaforyczną, należy stwierdzić, że wina zaproszonych nie polegała na tym, że coś zakupili i chcieli to obejrzeć lub wypróbować, albo też tym bardziej, że zawarli małżeństwo, ale na tym, że własne cele uczynili nadrzędnymi wobec pragnienia gospodarza, który chciał, by ucztowali oni wspólnie z nim. Ich podporządkowanie zaproszenia swym subiektywnym celom i wartościom doprowadziło do konfliktu pomiędzy nimi a gospodarzem, konfliktu, który w rezultacie doprowadził do ich odrzucenia; por. HARNISCH, *dz. cyt.*, s. 247.

dziny uczyty”. W konsekwencji prowadzi to do skutków, których nie można będzie w żaden sposób zniwelować<sup>30</sup>.

Kolejny wiersz (14,21) wprowadza w ostatnią scenę przypowieści, obejmującą ustęp 14,21-23. Jeśli motyw poszukiwania człowieka przez Boga został zasygnalizowany już w scenie pierwszej i pozostawał decydującym tłem dla sceny drugiej, to w scenie trzeciej zostaje on wyeksponowany już bardzo wyraźnie. Początkowa część wiersza 21 zawiera wzmiankę (w paralelnym przekazie Mateusza jej brak, pojawia się natomiast w EwTm), że sługa powrócił do swego pana i doniósł mu o zachowaniu ludzi przez niego zaproszonych: καὶ παραγενόμενος ὁ δοῦλος ἀπήγγειλεν τῷ κυρίῳ αὐτοῦ ταῦτα (Łk 14,21a)<sup>31</sup>. Z kolei wiersz 21b opisuje reakcję pana na doniesienie sługi:

---

<sup>30</sup> Warto wspomnieć, iż Łukaszowa charakterystyka odrzucających zaproszenie, pomimo jej oczywistego pejoratywnego charakteru, jest i tak stosunkowo łagodna. Wyraźnie ukazuje to porównanie z paralelnym przekazem Mateusza. Pierwszy Ewangelista nie wspomina nic o tym, że odrzucający zaproszenie usprawiedliwiali się i że podawali jakiegokolwiek przyczyny swej odmowy. Sucho stwierdza, że albo nie chcieli przyjść, albo też, że o nic nie dbając, odeszli. Ponadto dodaje, że niektórzy z nich zabili posłańców króla. Mt 22,3b-6: καὶ οὐκ ἤθελον ἔλθειν. πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους λέγων, Εἶπατε τοῖς κεκλημένοις, Ἴδοὺ τὸ ἄριστόν μου ἡτοίμακα, οἱ ταῦροι μου καὶ τὰ σιτιστὰ τεθυμένα καὶ πάντα ἔτοιμα· δεῦτε εἰς τοὺς γάμους. οἱ δὲ ἀμελήσαντες ἀπῆλθον, ὡς μὲν εἰς τὸν ἴδιον ἀγρόν, ὡς δὲ ἐπὶ τὴν ἐμπορίαν αὐτοῦ· οἱ δὲ λοιποὶ κρατήσαντες τοὺς δούλους αὐτοῦ ἕβρισαν καὶ ἀπέκτειναν.

<sup>31</sup> Znamienne w analizowanym wierszu jest użycie terminu ὁ κύριος (por. też w. 22-23) na określenie gospodarza uczyty. Niektórzy egzegeci dopatrują się w nim metaforycznego odniesienia do Chrystusa, co jednak jest bardzo wątpliwe. W osobie „pana” wydającego ucztę, dostrzegać należy Boga. Z jednej strony myśl tę implikuje język LXX, z drugiej zaś pojawiające się w dalszej części analizowanego wiersza określenie pana jako ὁ οἰκοδεσπότης – „pan domu”, „rządca domu”, „gospodarz”. Pojęcie ὁ οἰκοδεσπότης stanowi niewłaściwą językowi greckiemu zbitkę wyrazową (ὁ οἶκος + ὁ δεσπότης), będącą kalką semickiego פֶּן הָאֵלֹהִים. W LXX ὁ δεσπότης stanowi jeden z predykatów Boga. Nowy Testament przejął ten sposób użycia tego terminu i stosuje go albo w formie czystej, albo też w formie wskazanej zbitki wyrazowej. Termin ten stosowany jest niekiedy w jego dosłownym sensie (por. Mk 14,14 paral.), ale najczęściej w znaczeniu metaforycznym i to właśnie w przypowieściach. W postaci gospodarza i jego zachowaniu obrazowo wyrażone jest albo zachowanie Boga, albo Chrystusa (por. np. Mt 13,27.52; 20,1.11; 21,33; Łk 13,25), a niekiedy również człowieka (Mt 13,52; 24,43 paral.); R. POPOWSKI, *δεσπότης*, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich hasel, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995 (dalej: WSGPNT), s. 122 (*οἰκοδεσπότης*, s. 422); G. HAUFE, *δεσπότης*, EWNT 1, k. 698; G. SCHNEIDER, *οἰκοδεσπότης*, EWNT 2, k. 1211; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Berlin 1965, s. 92, przyp. 3.

τότε ὀργισθεὶς ὁ οἰκοδεσπότης εἶπεν τῷ δούλῳ αὐτοῦ: ἔξελθε ταχέως εἰς τὰς πλατείας καὶ ῥύμας τῆς πόλεως καὶ τοὺς πτωχοὺς καὶ ἀναπεύρους καὶ τυφλοὺς καὶ χωλοὺς εἰσάγαγε ὧδε („Wówczas gospodarz rozgniewał się i powiedział swemu słudze: «Wyjdź zaraz na place i ulice miasta i przyprowadź tutaj ubogich, kalekich, niewidomych i ułomnych»” [Łk 14,21b-c]).

Gospodarz, który przygotował ucztę dla zaproszonych wpada w gniew<sup>32</sup>. Charakterystyka jego zachowania jest pełna ekspresji, choć i tak łagodniejsza w stosunku do przekazu Mateusza (EwTm w ogóle nie koncentruje się na emocjach wystawiającego ucztę)<sup>33</sup>. Narracja przypowieści osiąga w tym momencie swój punkt kulminacyjny. Radykalna reakcja gospodarza zdaje się nie znosić żadnego sprzeciwu. Zarysowany w tak radykalnej i bezwzględnej reakcji obraz gospodarza budzi mieszane odczucia i niełatwo wpisuje się w Jezusowe nauczanie o Ojcu, w którym przecież mimo wszystko jest więcej miejsca na miłosierdzie i łaskę, niż na gniew. Scena ta jednak wpisuje się w konwencję Jezusowego zwiastowania przez przypowieści, w których celowo pewne prawdy przedstawiane są w sposób hiperboliczny. W tym leży siła oddziaływania przypowieści<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Czasownik ὀργίζεσθαι – „unosić się gniewem”, „gniewać się”, „być oburzonym” na płaszczyźnie literalnej tekstu stanowi określenie jednego z ludzkich afektów, natomiast na jego płaszczyźnie metaforycznej wyraża antropopatycznie gniew Boga, który w kontekście przesłania przypowieści zyskuje perspektywę eschatologiczną; por. POPOWSKI, *ὀργίζομαι*, WSGPNT, s. 435; W. PESCH, *ἡ ὀργή, ἡ*, EWNT 2, k. 1295; TENŻE, *ὀργίζομαι*, EWNT 2, k. 1297. Można zastanowić się nad tym, co wywołało gniew gospodarza — czy sam fakt odmowy, czy też jej motywy. Wydaje się, że obu tych sfer nie można od siebie w żaden sposób oddzielić. W obliczu powołania człowieka do Królestwa Bożego i proklamowanej w tym kontekście konieczności relatywizacji wszystkich wartości, żaden powód nie jest na tyle ważny, aby negatywnie ustosunkować się do Bożego wezwania. Wezwanie to jest radykalne oraz jasno określone i domaga się od człowieka radykalnej decyzji. Myśl ta staje się widoczna szczególnie wyraźnie na tle kontekstu następującego po przypowieści, w którym mowa jest o warunkach naśladowania Jezusa i całkowitego zaangażowania się w tę kwestię człowieka. Jest to też szczególnie widoczne w porównaniu odpowiedzi ostatniego z zaproszonych — οὐ δύναμαι ἐλθεῖν (Łk 14,20c) — z dwukrotnym stwierdzeniem Jezusa, że człowiek, który nie angażuje się całkowicie w Jego naśladowanie, nie może być Jego uczniem — οὐ δύναμαι εἶναι μου μαθητής (Łk 14,27c.33b). Stwierdzenia te tworzą wyraźną antytezę; zob. F.W. HORN, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, Göttingen 1986<sup>2</sup>, s. 184.

<sup>33</sup> W przekazie Pierwszego Ewangelisty mowa jest nie tylko o gniewie króla, ale także o tym, że król wytracił odrzucających jego zaproszenie i zniszczył zamieszkiwane przez nich miasto (Mt 22,7).

<sup>34</sup> M. LOCKER, *Von Gleichnissen und Systemen*, BF 7 (2004), s. 9.

Odmowa przybycia zaproszonych rodzi sytuację ostrego konfliktu pomiędzy nimi a gospodarzem. Gospodarz nie ponawia już swego zaproszenia, lecz kieruje je do innych ludzi. Pierwsi zaproszeni zaprzepaścili okazję. Wybrali to, co w ich przekonaniu było dla nich najważniejsze. Można powiedzieć, że nie rozpoznali swego καιρός. Ze zwiastowania Łukaszowego Jezusa wynika więc, że zniewalające uwikłanie człowieka w jego doczesną egzystencję, które prowadzi do ostatecznego odrzucenia poszukującego go Boga, rodzi radykalny konflikt pomiędzy nim a Bogiem. Bóg pragnie zbawienia człowieka, poszukuje go, przedstawia mu swą ofertę, ale od człowieka zależy czy ją przyjmie, czy odrzuci.

Z reakcji gospodarza uczyty na odrzucenie jego zaproszenia wynika zdecydowane odrzucenie pierwszych zaproszonych, ale i poszukiwanie innych uczestników uczyty. Potwierdza to użycie przysłówka ταχέως. Przysłówek ten jest więc z jednej strony ściśle związany z problematyką odrzucenia Boga, akcentując negatywne skutki tego postępowania, zaś od strony pozytywnej pozostaje w istotnym związku z motywem poszukiwania człowieka przez Boga. Wyraża on prawdę, że Bóg nie ustaje w miłosiernym poszukiwaniu człowieka. Jego zbawcza oferta jest niezmiennie aktualna. On nadal nieustannie szuka tego, kto pozytywnie ustosunkuje się do Jego wezwania. Fakt, iż sługa ma udać się εἰς τὰς πλατείας καὶ ῥύμας τῆς πόλεως<sup>35</sup> wyraża po raz kolejny myśl o szerokim zasięgu Bożego zaproszenia (por. Łk 14,16b: καὶ ἐκάλεσεν πολλούς). Tym samym zawiera on w sobie przesłanie o szerokim zakresie poszukiwań człowieka przez Boga, które jeszcze bardziej zostaje uwydatnione w dalszej części przypowieści.

Gospodarz z Łukaszowego przesłania *explicite* wskazuje, kogo sługa ma przyprowadzić na ucztę, a mianowicie τοὺς πτωχοὺς καὶ ἀναπίρους καὶ τυφλοὺς καὶ χωλοὺς. Można zapytać, dlaczego jest tutaj mowa o poszukiwaniu właśnie tego rodzaju ludzi i czy ta konkretyzacja nie osłabia prawdy

---

<sup>35</sup> Słowo πλατεία określa „główne, szerokie ulice” lub „publiczne skwery”, natomiast ῥύμη „wąskie ulice, uliczki” bądź „aleje”; por. I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary*, Michigan 1979, s. 590. W paralelnym przekazie Mateusza mowa jest o wysłaniu przez króla sług na wyloty dróg i podany jest ponadto motyw takiego działania króla, który stwierdza, że pierwsi zaproszeni nie byli godni wzięcia udziału w uczcie (Mt 22,8-9). W EwTm z kolei mowa jest o wysłaniu sługi na drogi.

o uniwersalizmie Bożego powołania? Wzmianka o tych konkretnych kategoriach ludzi jest odzwierciedleniem Łukaszowej soteriologii, chrystologii i historii zbawienia<sup>36</sup>. Z jednej strony w owym wskazanym przez gospodarza uczty szeregu osób mamy nawiązanie do tradycji starotestamentowo-judaistycznej, co u Łukasza stanowi podkreślenie ciągłości historii zbawienia. To bowiem, na kartach ST mali, chorzy, nic nie posiadający, odrzuceni i stawiani na marginesie, a więc biedni i ubodzy w szerokim tego słowa znaczeniu, znajdują szczególne upodobanie w oczach Jahwe (por. np. Iz 35,5-6)<sup>37</sup>. Z drugiej strony, jak ukazuje już programowe wystąpienie Łukaszowego Jezusa w Nazarecie (por. Łk 4,16-30), a dalej błogosławieństwa z Kazania na Równinie (Łk 6,20-23) i odpowiedź udzielona wysłannikom Jana Chrzciciela (Łk 7,22), orędzie swej zbawczej misji Jezus kieruje właśnie do ubogich i cierpiących. Łukaszowy Jezus przybył, aby szukać i zbawić to, co zginęło (Łk 19,10). To, co „zginęło” ze względu na własne uwikłanie w grzech, ale też i to, co „zginęło” ze względu na różnorakie niedomagania oraz odrzucenie ze strony świata i innych ludzi. Bóg w osobie Jezusa Chrystusa i przez Jezusa Chrystusa pochyla się szczególnie nisko i poszukuje w szczególny sposób takich właśnie ludzi. Dobitnie ukazują to Łukaszowa soteriologia i chrystologia. Soteriologia Łukasza jest soteriologią, która swą ptyką ogarnia w szczególności ludzi ubogich i cierpiących. To dla nich wyznaczone jest szczególne miejsce w zainaugurowanym przez Jezusa Królestwie Bożym. Tak przedstawiona przez Łukasza soteriologia nie osłabia w żadnej mierze uniwersalizmu Bożego zaproszenia do Królestwa Bożego. *Explicite* wskazuje ona tylko, jakich ludzi Bóg szczególnie poszukuje, a mianowicie tych, których egzystencjalna kondycja została w jakiś sposób zaburzona, co stało się dla nich źródłem cierpienia. To właśnie przed nimi Bóg otwiera nowe perspektywy egzystencjalne i pragnie radykalnie odmienić ich sytuację.

Dalsza część przypowieści opisuje postępowanie sługi:

καὶ εἶπεν ὁ δοῦλος· κύριε, γέγονεν ὃ ἐπέταξας, καὶ ἔτι τόπος ἐστίν („I rzekł sługa: «Panie, uczyniłem, jak nakazałeś i jeszcze jest miejsce»” [Łk 14,22]).

Ze słów tych wynika, iż ów sługa wykonał polecenie gospodarza. Dalej, że przypadkowo wezwani z ulicy i zaułków ludzie przyjęli zaproszenie gos-

<sup>36</sup> Pierwszy Ewangelista nie wspomina o tych konkretnych kategoriach ludzi. Podobnie EwTm.

<sup>37</sup> BOVON, *art. cyt.*, s. 512.

podarza. Stając się wzorem człowieka, który pozwala się znaleźć przez poszukującego go Boga. To ci, którzy rozpoznali swój καιρός i pozytywnie odpowiedzieli na Boże powołanie. To wreszcie ci, którzy Królestwo Boże uznali za wartość nadrzędną w stosunku do doczesnych uwarunkowań. Nie pozostali niewolnikami „tego świata”, lecz dokonali jego relatywizacji. Pozwalając się Bogu odnaleźć otworzyli jednocześnie przed sobą możliwość przebywania w Jego zbawczej obecności.

Szczególnie interesujące dla naszych rozważań jest końcowe stwierdzenie sługi: και ἔτι τόπος ἐστίν – „i jest jeszcze miejsce”. Z jednej strony przywołuje ono na pamięć tych, którzy odrzucili Boże zaproszenie. Z drugiej strony wyraża prawdę – którą skonkretyzuje jeszcze dalsza część przypowieści — że Bóg nie ustaje w ciągłym poszukiwaniu człowieka i dla każdego ma miejsce w swoim Królestwie. Myśl tę eksplikuje szczególnie pojęcie τόπος. Spośród autorów nowotestamentowych Łukasz posługuje się nim najczęściej — w jego dwutomowym dziele występuje ono łącznie 37 razy<sup>38</sup>. Stosuje go w sensie dosłownym, przestrzennym: dla określenia jakichś miejsc i okolic, miejsc szczególnych (np. Golgoty), czy też określonych budowli (Łk 6,17; 10,1.32; 19,5; 23,33; Dz 27,8.29.41); lub w sensie przenośnym: dla opisu pozycji danej osoby w określonej społeczności (np. Dz 1,25a), lub wyrażenia możliwości zaistnienia jakiegoś działania (np. Dz 25,16). Łukasz zdaje się przypisywać temu pojęciu znaczenie teologiczne. Szczególnego znaczenia nabiera w tym kontekście stwierdzenie, że dla narodzonego Jezusa i Jego rodziców nie było miejsca w gospodzie (Łk 2,7: οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι)<sup>39</sup>. W analizowanym fragmencie przypowieści termin τόπος oscyluje pomiędzy jego znaczeniem dosłownym, świeckim a znaczeniem teologicznym. W sensie dosłownym oznacza konkretną wolną przestrzeń — miejsce na uczenie. W znaczeniu metaforycznym przypowieści zyskuje zabarwienie teologiczno-eschatologiczne — w Królestwie Boga jest wiele miejsca dla powołanych do niego. Miejsce to może zostać zajęte jedynie przez

<sup>38</sup> A. SCHMOLLER, *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament. Nach dem Text des Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland und des Greek New Testament neu bearbeitet von Beate Köster im Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen*, Stuttgart 1994<sup>8</sup>, s. 487; R. MORGENTHALER, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich-Frankfurt am M. 1958, s. 149.

<sup>39</sup> G. HAUFE, τόπος, EWNT 3, k. 876–878.

tych, którzy udzielą pozytywnej odpowiedzi na Boże wezwanie. Szczególne znaczenie ma tu również przysłówek ἔτι – „jeszcze”, który jawi się jako realna i otwarta możliwość zbawienia, ale która domaga się również jednoznacznej decyzji człowieka. Zawarte tutaj świadectwo o wielkim miłosierdziu, łasce i zbawczym działaniu Boga względem człowieka kontrastuje z treścią bożonarodzeniowej wypowiedzi Łk 2,7, że dla Jezusa, Zbawiciela, nie było wśród ludzi i w ich świecie miejsca. Naprzeciw siebie stają więc paradoksalnie: przychodzący na ziemię, poszukujący i pragnący zbawienia człowieka Bóg oraz odrzucający te Boże dary człowiek.

To ostatnie doniesienie sługi wywołuje znowu natychmiastową reakcję pana:

καὶ εἶπεν ὁ κύριος πρὸς τὸν δοῦλον· ἔξελθε εἰς τὰς ὁδοὺς καὶ φραγμοὺς καὶ ἀνάγκασον εἰσελθεῖν, ἵνα γεμισθῇ μου ὁ οἶκος· („A pan powiedział do sługi: «Wyjdź na drogi i ścieżki i przymuszaj do wejścia, aby został napełniony dom mój»” [Łk 14,23]).

Gospodarz z przypowieści Łukasza nie tylko nie zaprzestaje swego działania, ale, co więcej, rozszerza swe zaproszenie. Tym razem sługa ma poszukiwać uczestników uczty nie tylko w mieście, ale ma udać się również poza jego granice — εἰς τὰς ὁδοὺς καὶ φραγμοὺς. Zachowanie gospodarza uczty po raz kolejny dowodzi prawdy o Bożym nieustannym poszukiwaniu człowieka. Łukaszowy Jezus kreśli tu obraz Boga, który jest wręcz „zdeteminowany” w swym miłosiernym poszukiwaniu człowieka<sup>40</sup>. *Explicite* zostaje to wyrażone w zwrocie καὶ ἀνάγκασον εἰσελθεῖν – „i przymuszaj do wejścia”. Użycie czasownika ἀναγκάζειν – „przymuszać”, „zmuszać”, „narzucać” jest tutaj zaskakujące<sup>41</sup>. W użyciu tego czasownika zdaje się dochodzić do głosu Łukasz-hellenista. Nie można bowiem wykluczyć, że pobrzmiewa tu echo hellenistycznego wyobrażenia o antropologicznym determinizmie. Etymolo-

<sup>40</sup> Przypomnieć należy, że zarówno u Mateusza, jak i w EwTm nie pojawia się ani wątek „jeszcze wolnego miejsca”, ani powtórnego zaproszenia.

<sup>41</sup> POPOWSKI, *ἀναγκάζω*, WSGPNT, s. 33. W aparacie krytycznym pojawia się jednak informacja, że świadectwa P<sup>45</sup> pc sy<sup>46</sup> zamieniają czasownik ἀνάγκασον na ποιήσον. Rzeczywiście, treść występującego w tekście przyjętym wskazanego czasownika jest w tym kontekście dość niezwykła i stąd mogła wynikać istniejąca w wymienionych świadectwach korekta. *Imperativus* ποιήσον zdecydowanie lepiej wpasowuje się w treść przypowieści. *Textus receptus* poświadczony jest jednak przez stałe świadectwa tekstowe, a poza tym obowiązuje zasada *lectio difficilior*.

gia tego czasownika jest sporna. Przywołuje on myśl o swoistego rodzaju zdeterminowaniu egzystencji człowieka i wywieraniu na niego określonego nacisku, nawet o wymiarze dlań destrukcyjnym i wiodącym do cierpienia. Faktorami w tej mierze mogą być tak czynniki zewnętrzne, jak i wewnętrzne, zarówno wola człowieka wywierająca ów nacisk, jak i wola Boska<sup>42</sup>. Nie można jednak przyjąć, że Łukasz przetransponował tę ideę na karty swej ewangelii. Wyobrażenie to bowiem jest obce myśli biblijnej. Pytanie zatem: Jak interpretować nakaz gospodarza uczty do przymuszania przez służę w jej uczestnictwie? Nie można bowiem przyjąć, że Bóg zniewala człowieka w akcie jego powołania i że wyklucza On w swym zbawczym działaniu jego wolną wolę, tj. dar, którym sam obdarzył go w akcie stworzenia. W wyjaśnieniu tej kwestii J. Ernst dostrzega nawiązanie do Łukaszowej historii zbawienia i zawartej w Bożym planie zbawienia konieczności jego wypełnienia. Sam Ewangelista wyraża to w charakterystyczny dla siebie sposób czasownikiem *δεῖ* – „potrzeba, należy”. Uczestnictwo w uczcie byłoby więc dla człowieka swego rodzaju „przymusem”, który wynika z realizacji Bożej woli zbawienia człowieka<sup>43</sup>. W. Wiefel, I.H. Marshall i W. Grundmann dostrzegają tutaj odzwierciedlenie orientalnych zwyczajów, wedle których do „etykiety” należało, by zapraszany kurtuazyjnie odmawiał zapraszającemu, aby ten „przymuszał” go do przyjęcia zaproszenia<sup>44</sup>. Żadne ze wskazanych rozwiązań nie wydaje się jednak być zadowalające. Z pewnością nie można tu myśleć ani o swoistego rodzaju predestynacji, ani też wyłącznie o odzwierciedleniu orientalnych zwyczajów, tym bardziej o zniewalającym człowieka determinizmie, czy jakimkolwiek rodzaju przemocy Boga wobec człowieka w dziele jego zbawienia. Wydaje się, że czasownik *ἀνάγκασον* wyraża przede wszystkim prawdę o tym, jak bardzo zależy Bogu na partycypacji człowieka w Jego Królestwie i jak bardzo Bóg zabiega o to, aby człowiek mógł dostać Jego łaskawego daru zbawienia. Ów przymus można by nazwać „przymusem” czy też „naciskiem” miłości<sup>45</sup>. Jeśli zaś myśleć tu o jakimkolwiek determinizmie czy zdeterminowaniu, to należy je odnieść — i to w sensie

<sup>42</sup> A. STROBEL, *ἀνάγκη, ἀναγκάζω, ἀναγκαῖος, ἀναγκαστός*, EWNT 1, k. 186.

<sup>43</sup> ERNST, *art. cyt.*, s. 302.

<sup>44</sup> MARSHALL, *dz. cyt.*, s. 590; WIEFEL, *art. cyt.*, s. 276; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, THNT 3, Berlin 1974<sup>7</sup>, s. 300.

<sup>45</sup> BOVON, *art. cyt.*, s. 514.

pozytywnym — do Boga. To Bóg jest tak bardzo „zdeteminowany” w swej miłości do człowieka, że poszukuje różnorodnych dróg, by go odnaleźć, przyprowadzić do siebie i pozwolić partycypować w społeczności zbawionych. Zbawienie człowieka nie wypływa ani z faktu „ślepej” realizacji Bożego planu zbawienia, ani nie wyklucza wolnej woli człowieka, nie jest też dla człowieka przymusem. Obraz Boga, który wypływałby z takiej koncepcji soteriologii byłby przerażający. Zbawienie i możliwość uczestnictwa w Królestwie Bożym jest przede wszystkim niezasłużonym darem, oferowanym grzesznemu człowiekowi przez Boga, ale darem domagającym się jego decyzji i związanej z nią przemiany życia. Z ową przemianą życia związana jest konieczność dokonania relatywizacji wszystkich „ziemskich” wartości w obliczu wartości nadrzędnej, jaką jest „szczęśliwość ucztowania w Królestwie Bożym” (Łk 14,15).

Myśl o działaniu Boga, które nakierowane jest finalnie na odnalezienie człowieka i przyprowadzenie go do siebie, zostaje jeszcze podkreślona w zdaniu celowym ἵνα γεμισθῆ μου ὁ οἶκος<sup>46</sup>. Czasownik γεμίζω – „napełniać coś” czymś, „napełniać się”, w występującej tu formie *con. aor. pass.* przywołuje wyobrażenie o całkowitej pełni<sup>47</sup>. Znamienny jest tutaj obraz domu — ὁ οἶκος. Spośród hagiografów nowotestamentowych pojęciem tym posługuje się najczęściej Łukasz — w jego dwutomowym dziele pojawia się ono łącznie 58 razy<sup>48</sup>. Rzeczownik ὁ οἶκος może oznaczać dom jako budynek czy miejsce zamieszkania (np. Łk 1,40; 4,38; 5,29; 9,61; Dz 9,11; 10,6.17.32), dom jako synonim rodziny czy domowej społeczności (np. Łk 19,9; Dz 10,2; 11,14), z odpowiednią przydawką może oznaczać także świątynię (np. Łk 19,46; Dz 7,47), wreszcie może być również określeniem potomstwa czy pokolenia (np. Łk 1,27.69; 2,4). Niekiedy trudno określić, czy Łukasz myśli wyłącznie o domu jako budynku lub miejscu zamieszkania, czy też ma na myśli rodzinną czy domową społeczność (Łk 9,4; 10,5; 12,52)<sup>49</sup>. W omawianej przypowieści pojęcie ὁ οἶκος występuje bez wątpienia w pierwszym z wskazanych

<sup>46</sup> W paralelnym przekazie Mateusza brak tej wzmianki, przez co wyeliminowany zostaje moment celowego poszukiwania człowieka przez Boga. Pierwszy Ewangelista stwierdza tylko, że po tym, jak słudzy wypełnili rozkaz króla, ucztę weselną zapełniła się gośćmi: καὶ ἐπλήσθη ὁ γάμος ἀνακειμένων (Mt 22,10c).

<sup>47</sup> POPOWSKI, γεμίζω, WSGPNT, s. 105; K.-H. PRIDIK, γέμω, EWNT, k. 579.

<sup>48</sup> MORGENTHALER, *dz. cyt.*, s. 124.

<sup>49</sup> P. WEIGANDT, οἶκος, EWNT 2, k. 1223–1225.

znaczeń. Na podstawie ostatniego z powyższych spostrzeżeń nie można wykluczyć, że obecne jest tu również wyobrażenie o domowej społeczności. Na płaszczyźnie metaforycznej ó oikoç, w połączeniu z zaimkiem μου, jest obrazem „domu Boga”, ale nie świątyni, lecz domem przygotowanym przez Boga dla zbawionych, w którym jest wiele miejsca i w którym istnieć będzie ich ścisła więź zarówno z Bogiem, jak i między sobą<sup>50</sup>. Bogu zależy na tym, by „Jego dom” został napełniony, by na Jego powołanie do Królestwa Bożego pozytywnej odpowiedzi udzieliło jak najwięcej ludzi, aby Jego miłosierne poszukiwania człowieka zakończyły się pełnym sukcesem. Człowiek zaś winien uświadomić sobie, że potrzebuje on wyzwolenia z „tego świata”, zbawienia i radości przebywania w domu Ojca, dlatego musi się otworzyć i pozwolić się Bogu odnaleźć.

Omawiana perykopa kończy się puentującym logionem Jezusa:

λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς τῶν ἀνδρῶν ἐκεῖνων τῶν κεκλημένων γεύσεται μου τοῦ δείπνου („Mówię wam bowiem, że nikt z tych zaproszonych nie zakosztuje mojej uczy” [Łk 14,24]).

Logion ten powraca do tematu odrzucenia Boga<sup>51</sup>. Posiada on wyraźne zabarwienie eschatologiczne i zwiastuje tragiczny los tych ludzi, którzy odrzucają zaadresowane do nich powołanie do Królestwa Bożego. Zostaną oni

<sup>50</sup> Niewykluczone, że obraz ten stanowi nawiązanie do bardzo żywego w tradycji starotestamentowo-judaistycznej wyobrażenia o Bogu jako budowniczym. Dom lub czynność budowania stanowią bowiem punkt odniesienia dla myśli o trwaniu, trwałości oraz niezniszczalności i jako takie bywają odniesione do Boga oraz Jego działania wobec człowieka. Czasownik „budować” może uchodzić za synonim, a wręcz *terminus technicus*, dla określenia łaskawego działania Jahwe wobec swego ludu. Jego przeciwieństwem jest czasownik „niszczyć”, który opisuje działanie Boga przez sąd; P. VIELHAUER, *Oukodque. Aufsätze zum Neuen Testament*, t. II, München 1979, s. 5–6. Wspomnieć jednak należy, że motyw budowania funkcjonuje również w sensie religijnym na płaszczyźnie antropologicznej. „Budowanie samego siebie” jest zadaniem człowieka nakazanym mu przez Boga. Człowiek winien „budować się” w swej wierze. Kto uważnie słucha Słowa Bożego i wciela je w swoje życie, ten jest podobny budowniczemu, który wznosi swój dom na trwałym fundamencie. Jego wiara pozwoli mu przetrwać największe życiowe zawieruchy. Kto zaś nie wciela Słowa Bożego w swe życie, ten jest podobny do budowniczego, który wznosi swój dom na mizernym fundamencie. Wiara takiego człowieka nie pozwoli mu na zmaganie się z życiowymi doświadczeniami (por. Mt 7,24–27; Łk 6,47–49). Więcej na ten temat m.in. J. SZLAGA, *Obraz budowania w Nowym Testamencie*, RBL 27 (1974), nr 6, s. 311–319.

<sup>51</sup> Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy ów logion Jezusa–narratora należał do pierwotnego tekstu przypowieści, a więc na płaszczyźnie jej narracji chodziłoby o wypowiedź gospodarza uczy, czy też stanowi podsumowującą wypowiedź Łukasowego Jezusa. Wiele przemawia za

ostatecznie odrzuceni przez Tego, którego zaproszenie sami odrzucili. Słowa te mówią jednocześnie, że choć Bóg jest „zeterminowany” w swej miłości poszukującej człowieka, to jednak nie chce i nie może zbawić go na „siłę”. Bóg szanuje wolność człowieka i pozwala mu na suwerenny wybór. Człowiek może pozwolić znaleźć się Bogu, ale może Go również odrzucić. Odrzucając poszukującego go Boga człowiek dokonuje tragicznej w swych skutkach decyzji pozbawienia się „szczęśliwości ucztowania z Bogiem w Jego Królestwie” (Łk 14,15).

### 3. Zakończenie

Łukaszowa teologia Boga poszukującego człowieka nakreślona w przypowieści o wielkiej uczcie stanowi bez wątpienia bardzo oryginalny wkład tego Ewangelisty w rozważania o człowieku i jego relacji do Boga. Zwiastowanie Łukaszowego Jezusa zawarte w tej przypowieści cechuje się swoistą egzystencjalną dialektyką. Z jednej strony Zbawiciel ukazuje obraz człowieka, który jest poszukiwany przez pragnącego jego zbawienia Boga, ale który jednocześnie pozostaje zamknięty na Boże działanie i radykalnie odrzuca zaoferowane mu w ten sposób nowe możliwości egzystencjalne. Uwikłany w swe doczesne uwarunkowania, czyni swoje „tu i teraz” wartością nadrzędną wobec bezcennej wartości Królestwa Bożego. Sam sobie zamyka w ten sposób drogę do społeczności z Bogiem i skazuje się na definitywne odrzucenie z Jego strony. W swym dziele zbawienia Bóg zachowuje wolną wolę człowieka i pozwala mu podjąć suwerenną decyzję, za którą odpowiedzialność ponosi on sam. To człowiek stanowi o swym własnym losie. Jeśli nie chce przyjąć Bożej oferty, to jest to wyłącznie „jego” wybór i „jego” osobista decyzja, która wyrze tragiczne skutki na „jego” życie. Mówiąc Bogu „nie” sam się od Boga oddala i pozbawia życia wiecznego. Bóg szanuje wolny wybór człowieka i nikogo nie zbawia „na siłę”.

---

tą ostatnią możliwością. Wskazuje na to z jednej strony charakterystyczne dla Jezusowych wypowiedzi λέγω ὑμῖν (por. Łk 11,8; 15,7.10; 16,9). Z drugiej zaś zaimek ὑμῖν, który zdaje się odnosić do słuchaczy Zbawiciela, a więc w pierwszej mierze faryzeuszcy i uczonych w Piśmie, a także wszystkich pozostałych uczestników uczt w domu przywódcy faryzeuszcy. Zaimek ten w ustach pana z przypowieści byłby czymś niezwykłym, ponieważ dialog, który pojawia się w jej narracji, odbywa się wyłącznie pomiędzy panem a jego sługą, a więc zaimek musiałby posiadać formę *singularis*.

Pouczenie wypływające z Łukaszej przypowieści ukazuje także, że negatywne ustosunkowanie się człowieka do Bożego powołania nie dewaluje w żaden sposób Bożego działania. Bóg nie ustaje w swych poszukiwaniach i w swym zbawczym dążeniu zwraca się do innych ludzi. Jest wręcz „zeterminowany” w swym pragnieniu doprowadzenia człowieka do udziału w uczcie Jego Królestwa. Stąd przypowieść o wielkiej uczcie kreśli także inny obraz człowieka, który pozytywnie ustosunkowuje się do Bożego powołania, i który egzystencjalnie angażuje się i otwiera na poszukującego go Boga. Chociaż Bóg usilnie pragnie partycypacji człowieka w swym Królestwie, to Jego działanie Boga nie jest motywowane „zbawczym zniewoleniem” Królestwo Boże jest rzeczywistością ukierunkowaną antropocentrycznie, zostało ono przygotowane dla człowieka, ze względu na niego i dla jego dobra. Ale nie może się ono urzeczywistnić bez udziału człowieka, bez jego świadomej decyzji i zaangażowania, co jest rozumiane w tym sensie, że bez człowieka Królestwo to nie osiągnie zamierzonego przez Boga celu. Bóg działał antropocentrycznie od samego początku dziejów zbawienia. Eschatologiczne dopełnienie tego działania również musi posiadać ten wymiar. Chociaż to Bóg jest właściwym i jedynym podmiotem zbawczego działania, to nie zrealizuje się ono bez jego docelowego obiektu, jakim jest człowiek. Jednak w żadnej mierze nie można tu myśleć o „podporządkowaniu” Boga człowiekowi, lecz wyłącznie o Jego łasce i miłości, dzięki którym pragnie On przyprowadzić do siebie człowieka, który z własnej woli od Niego się oddalił. Ów antropocentryzm jest więc pojęciem relatywnym, które wyklucza myśl o jakiegokolwiek zasłudze czy współdziale człowieka w dziele zbawienia. Człowiek bierze udział w realizacji Królestwa Bożego, czyli zbawienia o tyle, o ile przyjmie dar Boży w świadomości, że wypływa on wyłącznie z łaski Boga i jest dla niego czymś zupełnie niezasłużonym. Właściwą zatem odpowiedzią człowieka wobec Boga winno być odpowiedzialne przyjęcie zbawczego daru Boga w postawie wdzięczności.

## Das Motiv den Menschen suchenden Gottes in dem Gleichnis über das große Abendmahl (Lk 14,15-24)

### ZUSAMMENFASSUNG

Die Analyse des Lukasevangeliums zeigt, dass einer der wichtigsten Züge der lukanischen Theologie das Motiv den Menschen suchenden Gottes ist. Lukas kann man als Autor der Theologie Gottes, der im Christus den verlorenen Menschen sucht, bezeichnen. Diese theologisch-anthropologische Reflexion des Dritten Synoptikers drückt sich in vielen Perikopen seines Evangeliums aus. In diesem Artikel wurde einer von diesen Texte, nämlich das Gleichnis über das große Abendmahl (Lk 14,15-24), untersucht. Die Verkündigung des lukanischen Jesus, die in diesem Gleichnis überliefert ist, zeigt den barmherzigen Gott, der sucht und lädt alle Menschen in die Gemeinschaft seiner Herrschaft ein. Einige lehnen radikal die Einladung Gottes ab. Sie sind so stark mit „dieser Welt“ verbunden, dass innerweltliche Werte, sowohl materielle, als auch geistliche, für sie viel wichtiger sind, als die Herrschaft Gottes. Gott hört aber mit seiner Suche nicht auf. Er wendet sich mit seiner Einladung zu anderen. In Liebe und Gnade sucht Er so lange, bis sein Haus voll ist. Diese Wirkung Gottes ist eine große Gabe für die Menschen, die der Mensch sich ganz öffnen und mit Dankbarkeit annehmen soll. Sonst nimmt er niemals Teil am Mahl im Reich Gottes.