

ESCHATOLOGICZNA KARA W ŁK 12, 47-48A (NOWOTESTAMENTOWY ARGUMENT NA RZECZ CZYŚĆCA?)

Pytajnik na końcu podtytułu może uspokoić tych, którzy obawialiby się, że będziemy na siłę szukać w tekście Łukaszowym niezbitego dowodu na istnienie czyścica, tego pośredniego stanu między wiecznym zbawieniem i wiecznym potępieniem. Z drugiej strony może on rozczarować tych, którzy taki niezbity dowód chcieliby wreszcie otrzymać. Jak wiadomo, teksty biblijne w tej kwestii są nieliczne i dość powściągliwe, mówią jedynie pośrednio na temat tej rzeczywistości, którą w teologii katolickiej określa się mianem czyścica.

Do tekstów najbardziej wyrazistych należy przede wszystkim 2Mch 12, 38-45, gdzie autor wspomina modlitwę i ofiarę złożoną za poległych w walce Izraelitów, u których znaleziono przedmioty poświęcone obcym bóstwom. Te akty religijne zakładają przekonanie, że zmarli mogą być oczyszczeni z win i można im w tym oczyszczeniu pomóc. Drugim tekstem jest 1Kor 3, 13-15, w którym św. Paweł napomyka o zagadkowym zbawieniu „tak jakby przez ogień”. Mówiąc o czyścicu, teologowie i bibliści przytaczają zwykle te dwa teksty¹. Niekiedy przywołuje się także inne teksty, które są jednak jeszcze bardziej ogólne i problematyczne. Należą do nich: Mt 12, 32 (por. Mk 3, 29; Łk 12, 12) – odpuszczenie grzechu przeciw Duchowi Świętemu w przyszłym

¹ Por. Z. Kijas, *Czyściec – czy jest i dla kogo?* Kraków 1999, s. 30-48, 144-145; J. Finkenzeller, *Eschatologia* Podręcznik teologii dogmatycznej 11, Kraków 1995, s. 121-125; T. Jelonek, *Eschatologia biblijna*, w: S. Grzybek (red.), *Vademecum biblijne*, t. IV, Kraków 1991, s. 90; P. Grelot, *Świat, który ma przyjść*, Warszawa 1979, s. 131.

zyciu; Mt 5, 25-26 i Łk 12, 58-59 – pośmiertne uiszczenie długu, które pozwala wyjść z więzienia; Mk 9, 49-50 – konieczność ostatecznego oczyszczenia za pomocą ognia i soli; 1 Kor 15, 29 – wstawiennictwo za zmarłych przez przyjęcie chrztu za nich; 2 Tm 1, 16-18 – jedyna w Nowym Testamencie modlitwa za zmarłych².

W swojej monografii o. A. Jankowski OSB przytacza jeszcze jeden tekst jako przesłankę biblijną dla katolickiej nauki o czyśćcu: Łk 12, 47-48a, w którym widzi stopniowanie kary pozagrobowej. Znany autor krótko prezentuje i dowodzi swojej tezy, że tekst może odnosić się do czyśćca³. Zobaczmy bliżej, jakie argumenty przemawiają za eschatologicznym rozumieniem tego tekstu.

1. Logion sam w sobie

Najpierw skoncentrujemy się na tym krótkim tekście Łukaszowym (12, 47-48a), aby ustalić, jakie niesie w sobie treści. W układzie kolometrycznym wersety te wyglądają w ten sposób⁴:

⁴⁷ „Ów sługa, który poznał wolę swego pana,
a nic nie przygotował i nie uczynił zgodnie z jego wola,
otrzyma wielką chłostę.

^{48a} Ten zaś, który nie poznał jego woli,
a uczynił coś godnego kary,
otrzyma małą chłostę”.

W tekście greckim logion o chłoscie wielkiej i małej brzmi następująco⁵

⁴⁷ ἐκεῖνος δὲ ὁ δοῦλος ὁ γνούς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου αὐτοῦ
καὶ μὴ ἐτοιμάσας ἢ ποιήσας πρὸς τὸ θέλημα αὐτοῦ

² Por. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 214-230; K. Strzelecka, *Czyściec*, w: R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin 1979, kol. 939; J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 2000, s. 199-212.

³ Por. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, s. 221-222; zob. tenże, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Kraków 1997³, s. 189, gdzie teza ta jest wyrażona ostrożniej.

⁴ Teksty biblijne cytowane za: *Biblia Tysiąclecia*, Poznań 2002⁵.

⁵ Teksty greckie NT cytowane za: K. Aland, M. Black, C.M. Martini, B.M. Metzger, A. Wikgren, *The Greek New Testament*, Stuttgart 1983³.

δαρήσεται πολλάς·
^{48a} ὁ δὲ μὴ γνοῦς,
 ποιήσας δὲ ἄξια πληγῶν
 δαρήσεται ὀλίγας.

Logion ten znajduje się tylko w Łk, należy do jego *Sondergut*, jednak zdaniem prawie wszystkich egzegetów pochodzi on z tradycji. Wskazuje na to jego słownictwo, styl i budowa⁶. Nie jest wykluczone, że wersety te przekazują *ipsissima verba Iesu*⁷. Stanowią one pewną całość i są zbudowane na bazie paralelizmu antytetycznego, z elipsą πληγὰς w wyrażeniu δαρήσεται πολλάς / ὀλίγας [πληγὰς] (dosłownie: „będzie bity licznymi / nielicznymi [razami]”). Logion zawiera prosty obraz wzięty z codziennego życia. Dlatego egzegeci określają go jako słowo obrazowe lub przypowieściowe, zarys przypowieści czy wręcz przypowieść⁸. Wyrażona w nim w sposób obrazowy treść jest, mimo swej ogólności, zrozumiała. Chodzi o jakąś karę dla sługi, która różnicuje się w zależności od tego, na ile znał on wolę swego pana, a więc swój obowiązek moralny, który zaniedbał czy zlekceważył. Mimo że chłosta kojarzy się z doraźną karą, wymierzaną w konkretnym przypadku i zwykle „od ręki”, niemniej zakłada ona jakiś sąd, ocenę postępowania tego, kogo się karze. Motyw sądu z kolei wskazuje na jakiś kres. Podsumowanie dokonywane jest na końcu, po wypełnieniu jakiejś pracy, zadania, misji. W naszym obrazie chodzi raczej o drobną pracę wykonaną w niedługim czasie, chociaż niewykluczona jest też praca rozciągająca się na dłuższy okres czy wręcz na całe życie. Ocena i kara kończy jakiś etap pracy i czasu.

Są to prawdy powszechnie znane i oczywiste. Skoro występują w tekście Ewangelii, trzeba widzieć w nich religijne pouczenie, gdyż Jezus nie głosił ogólnych maksym czysto ludzkich, ale przedmiotem Jego nauczania było królestwo

⁶ Por. M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, Paris 1948⁶, s. 371; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Berlin 1966⁷, s. 61-62, 85-86, 222; A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt*, Stuttgart 1931, s. 318.

⁷ Por. J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1977, s. 411.

⁸ Por. E. Klostermann, *Das Lukasevangelium*, Tübingen 1975, s. 139; K.H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen 1978¹⁷, s. 165; L. Marchal, *Évangile selon saint Luc*, Paris 1946, s. 168; P. Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Lucas*, Tübingen 1883, s. 357; M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, s. 370-371.

Od strony krytyki tekstu logion nie nastrocza większych trudności. E. Nestle, K. Aland (red.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 1981²⁶, podaje warianty tylko w dwóch miejscach, które nie mają jednak za sobą przeważających świadectw.

Boże, a więc prawdy dotyczące wzajemnej relacji Boga i ludzi⁹. Dlatego też wola pana (κύριος) jest tutaj wolą samego Boga (Ojca lub Chrystusa), również sąd dokonywany jest przez Niego i kara przez Niego wymierzana. Domyślnym bowiem podmiotem pasywnego δαρήσεται jest pan, którego wola nie została spełniona przez sługi. Jeśli nie on sam będzie chłostał, to w każdym razie kara nastąpi z jego polecenia. Można więc widzieć tu *passivum theologicum*. W logionie chodzi zatem o Bożą wolę, Boży sąd i Bożą karę, która spadnie na człowieka, jeśli nie wypełni woli Bożej¹⁰. Przy czym kara będzie surowsza, jeśli ktoś znał wolę Boga. Prawda ta była znana w Starym Testamencie. Prorocy podkreślali większą odpowiedzialność, a więc i cięższą karę dla kapłanów w porównaniu z ludem (por. Oz 4, 4-9) oraz dla Izraela w porównaniu z innymi narodami (por. Am 3, 2)¹¹. Zasada zależności winy i kary od znajomości woli Pana znana jest również w Nowym Testamencie (por. J 9, 41; 15, 22. 24; Jk 4, 17; 2P 2, 21) i w judaizmie¹². Logion mógł się pierwotnie odnosić do przywódców Izraela i „ludu ziemi” nie znającego Prawa (por. J 7, 49) lub do Żydów chełpiących się znajomością Prawa (por. Rz 2, 23) i pogan, a potem do hierarchii Kościoła i wiernych świeckich lub do chrześcijan i pogan¹³.

O jaki jednak sąd i karę tutaj chodzi? Czy o tę, którą Bóg doświadcza za życia ziemskiego, czy o tę, która spotka człowieka na tamtym świecie, czyli eschatologiczną? Niełatwo odpowiedzieć na te pytania. W innych tekstach Nowego Testamentu, w których wykorzystano obraz chłosty, bicia do opisanie kary Bożej, chodzi raczej o karę w tym życiu, chociaż wymiaru eschatologicznego nie można całkiem wykluczyć. Tekstów takich nie ma wiele w No-

⁹ Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań-Warszawa 1974, s. 243.

¹⁰ „Kary boskie są często wyrażone pod formą biczowania”; J. Séverin, *Les saints Évangiles*, t. I-II, Paris 1925, s. 138; por. L.C. Fillion, *Évangile selon S. Luc*, Paris 1889, s. 247.

¹¹ Por. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, s. 221.

¹² Por. H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. II, München 1961³, s. 192. Nie brak jednak rabinów, którzy sądzili, że przynależność do narodu wybranego zapewnia lepsze traktowanie Izraelitów niż pogan ze strony Boga.

¹³ Por. A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 189; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, s. 54-55; P. Benoit, M.-E. Boismard, *Synopse des quatre Évangiles en français*, t. II, Paris 1972, s. 285; M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, s. 370-371; E. Klostermann, *Das Lukasevangelium*, s. 139. Św. Cyryl Aleksandryjski odniósł logion ogólnie do ludzi inteligentnych, którzy znają wolę Bożą, ale się jej wymykają, i do ludzi niewykształconych, którzy nie znają woli Bożej tak dobrze, jak ci pierwsi; por. Thomas d'Aquin, *Explication suivie des quatre Évangiles*, t. VI, Paris 1869, s. 122.

wym Testamencie, ponadto nie występuje w nich czasownik ὄρω. Użyte w nich terminy są jednak bardzo bliskie znaczeniowo temu czasownikowi, tak że można odwołać się do tych miejsc.

O Bożej chłości, która spada na człowieka, mówi autor Listu do Hebrajczyków: „Synu mój, nie lekceważ karcenia [παιδείας] Pana, nie upadaj na duchu, gdy On cię doświadcza [ἐλεγχόμενος]. Bo kogo miłuje Pan, tego karci [παιδεύει], chłoszcze [μαστιγοῖ] zaś każdego, którego za syna przyjmuje” (12, 5-6; por. Ap 3, 19). Jest to dosłowny cytat z Prz 3, 11-12 według LXX. W tekście tym Boże karanie wyrażone przenośnie za pomocą chłosty zamyka się w kręgu tego życia. Cierpienia, przeciwności, które spotykają chrześcijan, autor ujmuje jako wychowawczą karę, która ma wyrobić w nich wytrwałość – na wzór Chrystusa – aby mogli stać się uczestnikami Bożej świętości (por. 12, 7). Bóg postępuje z ludźmi jak miłujący ojciec, który chce jak najlepiej wychować swoje dzieci.

W Apokalipsie św. Jana określono Boże kary słowem πληγή, które dosłownie oznacza „cios, uderzenie, cięcie” lub „ranę powstałą na skutek ciosu”¹⁴ (por. 9, 18, 20; 11, 6; 15, 1.6. 8; 16, 9. 21; 18, 4.8; 21, 9; 22, 18). Plagami tymi są różne kataklizmy i klęski, analogicznie nieco do plag egipskich (por. Wj 7-12), a wymierzone są one przeciwko szatanowi i jego sługom. Również i one dotyczą obecnego eonu, nie są karami ściśle eschatologicznymi. Kara wiecznego potępienia, która pojawia się pod koniec księgi (por. 19, 20; 20, 10; 21, 8), nie zalicza się do plag, nie jest określana tym mianem, ale jako wrzucenie do jeziora ognia i siarki oraz jako śmierć druga.

W czasie przesłuchania przed Sanhedrynem św. Paweł został niesłusznie uderzony w twarz na rozkaz arcykapłana Ananiasza. Wzburzony apostoł zwrócił się do niego słowami: „Uderzy cię [τύπτειν σε μέλλει] Bóg, ściano pobielana!” (Dz 23, 3). Wezwał w ten sposób Bożą sprawiedliwość, będąc pewnym, że Bóg ukarze arcykapłana za jego czyn. Może ta kara Boża dosięgnie go jeszcze w tym życiu, a jeśli nie, to na pewno po śmierci. Tekst dopuszcza taką możliwość. Mielibyśmy wtedy tutaj jakąś eschatologiczną karę Bożą wyrażoną obrazem bicia¹⁵

Nasz logion ma nieco inny charakter niż przytoczone teksty. Nie opisuje konkretnych wydarzeń, ale podaje obrazowo ogólną prawdę dotyczącą Bo-

¹⁴ Por. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin 1958³, s. 1325.

¹⁵ Obraz chłosty jako kary Bożej znajdujemy również w Starym Testamencie. Jednak czasownik ὄρω w LXX nie pojawia się.

żego sądu, na podstawie którego wyznaczona będzie kara. Sąd i kara są w Nowym Testamencie związane przede wszystkim z tym eonem, który nadejdzie wraz z paruzją Chrystusa¹⁶. Na nią zdaje się wskazywać *futurum δαρήσεται* (choć czas przyszły może tu mieć tylko znaczenie logiczne), a także termin „przygotował” (ἔτοιμάσας). Przypomina on o gotowości na powtórne przyjście Pana i na sąd, który powracający Pan będzie sprawował nad wszystkimi ludźmi. Termin ten pojawia się kilka wierszy wcześniej w wezwaniu do gotowości: „Wy też bądźcie gotowi [ἔτοιμοι], gdyż o godzinie, której się nie domyślicie, Syn Człowieczy przyjdzie” (12, 40; por. Mt 25, 10)¹⁷. Kara chłosty w omawianych przez nas wierszach wydaje się dotyczyć przyszłości, jest to kara eschatologiczna, a nie doczesna. Przy czym niekoniecznie trzeba widzieć w logionie moment sądu powszechnego¹⁸, tekst dopuszcza, a nawet podsuwa myśl o tym sądzie, który odbywa się tuż po śmierci człowieka. Wina bowiem sług jest szczegółowo rozpatrywana – bada się, czy znali wolę Pana, czy nie. Również kara chłosty, którą mają otrzymać, wymierzana jest zwykle bezzwłocznie, czasem na miejscu. A poza tym śmierć człowieka wydaje się najodpowiedniejszą chwilą, aby rozliczyć go z całego życia, podsumować jego całożyciową pracę i wymierzyć stosowną zapłatę.

Można więc widzieć w logionie to, co się dzieje w chwili śmierci człowieka. Bóg podsumowuje jego życie i za niewypełnienie swojej woli wymierza karę, która jest zależna od tego, czy ktoś znał tę wolę lepiej, czy gorzej. Sam tekst dopuszcza taką interpretację w duchu eschatologii indywidualnej, a nawet ją sugeruje. Wydaje się ona nawet bardziej prawdopodobna niż interpretacja w duchu eschatologii powszechnej. Zobaczymy, że kontekst, w którym logion został umieszczony, potwierdza takie przypuszczenie.

2. Kontekst bliższy i dalszy

Większość biblistów łączy logion Łk 12, 47-48a z perykopą 12, 41-36, a nawet widzi w 12, 35-48 pewną całość zawierającą zachętę do czuwania i wier-

¹⁶ Por. P. Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Lucas*, s. 357.

¹⁷ Por. F. Rienecker, *Praktischer Handkommentar zum Lukas-Evangelium unter Zugrundelegung des Godet-Werkes: „Commentaire sur l'évangile de Saint Luc”*, Giessen 1930, s. 387.

¹⁸ Por. F. Pözl, *Kurzgefasster Commentar zum Evangelium des heiligen Lucas mit Ausschluss der Leidengeschichte*, Graz 1887, s. 224.

ności¹⁹. Perykopę rozpoczyna wezwanie do czuwania wyrażone za pomocą dwóch obrazów: przepasanych bioder i zapalonych pochodni (w. 35). Wezwanie to wprowadza dwie przypowieści kontynuujące ten apel: o sługach oczekujących na powrót swego pana z uczty weselnej (w. 36-38) i o gospodarzu, który nie wie, kiedy nadejdzie złodziej (w. 39). Zamyka je znów bezpośrednio wezwanie wynikające wprost z tych przypowieści, aby być gotowym na przyjście Syna Człowieczego (w. 40). Pytanie Piotra o adresatów przypowieści: są nimi uczniowie czy wszyscy (w. 41) stanowi przejście do następnej przypowieści. Jezus wprowadza ją retorycznym pytaniem (w. 42), a potem przeciwstawia zarządcę-sługę wiernego zleconym mu obowiązkom, za co zostanie nagrodzony przy powrocie pana (w. 43-44), zarządcy-słudze, który sprzeniewierzył się swoim obowiązkom, za co spotka go kara (w. 45-46). Do przypowieści dołączone jest zastosowanie w postaci logionu, podwójnej sentencji dotyczącej zależności kary od znajomości woli swego pana (w. 47-48a). Całość kończy ogólniejsza sentencja typu mądrościowego wyrażająca współzależność między otrzymanymi darami i stawianymi wymaganiami (w. 48b). Wersety 47-48a zdają się odpowiadać na początkowe pytanie Piotra: Jezus kieruje swe słowo do wszystkich, zwłaszcza do swoich najbliższych uczniów²⁰.

Łk 12, 41-48 stanowi więc najbliższy kontekst logionu 12, 47-48a. Perykopa nie jest jednolitym opowiadaniem ani nie zawiera ścisłego łańcucha logicznego, w którym każde kolejne zdanie wynika z poprzedniego. Umieszczony po przypowieści o słudze wiernym i niewiernym (12, 41-46) logion (12, 47-48a) nie przylega do niej dokładnie. Zauważa się bez trudu przeskok między tymi tekstami, ciągłość opowiadania zostaje przerwana. Najprawdopodobniej logion ten istniał początkowo samodzielnie i został włączony w większą całość dopiero przez Łukasza, zapewne całkiem świadomie. Podobnie istnieje luka między logionem a następującą po nim sentencją końcową (12, 48b)²¹. Niemniej jest to pewna całość, można by ją przyrównać do mozaiki.

¹⁹ Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, s. 241; S. Grasso, *Luca. Traduzione e commento*, Roma 1999, s. 369. Przeciwnie R. Meynet, *Czy czytaliście św. Łukasza? Przewodnik, który prowadzi do Spotkania*, Kraków 1998, s. 155, widzi perykopę w 12, 35-46. Natomiast w. 47-48 zalicza do perykopy 12, 47-53 ze względu na zawarte w nich przeciwstawienie, rozłam między Starym i Nowym Testamentem spowodowany obecnością Chrystusa. Motyw ten łączy, jego zdaniem, w. 47-48 z w. 51-53, które mówią o rozłamie w rodzinie (s. 162-164). Taki podział i argumentacja nie przekonują jednak do końca.

²⁰ Por. S. Grasso, *Luca*, s. 370-371.

²¹ Mt 24, 45-51 przytacza samą tylko przypowieść bez końcowych logionów.

Każdy element jest w niej wyraźnie wyodrębniony, mógłby egzystować samodzielnie, a jednocześnie harmonizuje z innymi elementami, tworząc z nimi pewien obraz, który powstaje na drodze skojarzeń. Łącznikiem między przypowieścią i logionem jest termin „sługa” (δοῦλος) i temat kary, a między logionem i końcową sentencją zasada współzależności między obdarowaniem i rozliczeniem. Św. Łukasz skojarzył i zestawiał ze sobą różne teksty, w wyniku czego powstała kompozycja trochę luźna co do formy, ale treściowo zwarta. Podobną kompozycję spotykamy w Łk 18, 1-13. Do przypowieści o obrotym rządcy dołącza ewangelista kilka ogólnych maksym, luźno z nią związanych, które są jej uzupełnieniami lub konkretnymi zastosowaniami²².

Skoro logion nas interesujący został wtopiony w pewną całość, to trzeba odczytywać go w tej całości. Ona powinna wyznaczać kierunek interpretacji. Przypatrzmy się zatem bliżej tej całości, poszczególnym jej elementom – przede wszystkim przypowieści, która stoi w centrum obrazu, a potem krótko końcowej sentencji, aby uchwycić ich charakter i główne przesłanie.

Według większości egzegetów przypowieść o słudze wiernym i niewiernym jest w obecnej postaci przypowieścią alegoryczną i odnosi się do paruzji Chrystusa²³. U Mateusza występuje ona w zbiorze mów eschatologicznych (24, 45-51). Łukasz umieszcza ją w innym kontekście, mianowicie w pierwszym okresie podróży Jezusa do Jerozolimy. Także u niego przypowieść zawiera rysy wyraźnie eschatologiczne. Obaj ewangeliści zinterpretowali pana

²² Łk 12 jest zredagowany głównie opierając się na źródle Q i własnym materiale. Ewangelista łączył poszczególne jednostki na zasadzie podobnych słów lub tematów; por. R.J. Karris, *Ewangelia według świętego Łukasza*, w: R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, W. Chrostowski (red.), *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2002, s. 1079; A. Janowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, s. 221; tenże, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 188-189; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, s. 54. 104; P. Benoit, M.-E. Boismard, *Synopse des quatre Évangiles*, t. II, s. 285; M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, s. 370-371; E. Klostermann, *Das Lukasevangelium*, s. 139-140; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas*, t. II, Würzburg 1977, s. 291; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1964², s. 266-268.

²³ Zdaniem A. Schlattera, *Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt*, s. 315, ani w przypowieści, ani w logionie nie ma eschatologii. Jezusowi nie chodzi o obraz przyszłości, ale o ukształtowanie w uczniach mocnej nadziei ukierunkowanej na przyszłość, tak żeby ona kształtowała ich pragnienia i czyny, podobnie jak była ona w Nim samym (por. 12, 49-50). Niektórzy pomijają zupełnie moment eschatologiczny; por. np. W. Bartelt, *Das Evangelium des hl. Lukas*, Freiburg im Breisgau 1937², s. 146; E. Klostermann, *Das Lukasevangelium*, s. 140.

domu (κύριος) jako Pana Kościoła, który powierza urzędy wybranym ludziom, i jako Syna Człowieczego, który wstąpił do nieba i niespodziewanie powróci w chwale na sąd świata (por. 12, 40). Opóźnianie się powrotu pana jest opóźnianiem się paruzji²⁴.

Z problemem tym borykało się pierwsze pokolenie chrześcijan. Jedni zachowywali się tak, jakby dzień paruzji już nadchodził – sprzedawali majątki i porzucali pracę, inni znów widząc, że dzień ten się odwleka, postępowali tak, jakby nie miał on nigdy nastąpić – nadużywali swych stanowisk i używali życia bez ograniczeń (por. 1-2Tes). Z tą drugą postawą mamy do czynienia w przypowieści. Św. Łukasz zapewnia, że Pan na pewno przyjdzie i ukarze niewiernego sługę, „surowo go ukarze i wyznaczy mu miejsce z niewiernymi” (w. 46). Mateusz dodaje jeszcze charakterystyczny dla siebie zwrot: „Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów” (24, 51). Jak podkreślają bibliści, przypowieść przechodzi w tym miejscu od obrazu do rzeczywistości²⁵. Jest to rzeczywistość eschatologiczna straszna i groźna – wieczne potępienie, kara piekła.

Nagroda dla wiernego i roztropnego sługi nie jest tak wyraźnie eschatologiczna: „Szczęśliwy ten sługa, którego pan, powróciwszy, zastanie przy tej czynności. Prawdziwie powiadam wam: Postawi go nad całym swoim mieniem” (w. 43-44). Wydaje się dotyczyć raczej ziemskiej nagrody, czego ilustracją mogłaby być historia patriarchy Józefa, którego faraon „ustanowił rządcą całego Egiptu” (Rdz 41, 41), podczas gdy początkowo był tylko zarządcą domu faraona (por. 39, 4). Trudno bowiem wyobrazić sobie, kim i czym miałby zarządzać sługa ów w niebie, jeśli się je ujmuje w kategoriach tradycyjnych, mniej lub więcej zależnych od platonizującej myśli św. Augustyna²⁶. Są jednak egzegeci, którzy uważają, że nagroda tworzy całość z karą i dlatego trzeba ją interpretować również eschatologicznie, to znaczy jako nagrodę niebieską²⁷. J. Ernst idzie nawet dalej i widzi w makaryzmie istotną charakterystykę końcowej zapłaty, „która

²⁴ Por. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, s. 53, 55, 65; A. George, *L'attente du Maître qui vient (Lc 12, 32-48)*, *Assemblées du Seigneur*, 50/1974, s. 68.

²⁵ Por. J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 411; F. Rienecker, *Praktischer Handkommentar zum Lukas-Evangelium*, s. 387; J. Knabenbauer, *Evangelium secundum Lucam*, Parisii 1926², s. 403.

²⁶ „Dla nas dziś nie przedstawia większej trudności wyobrazić sobie zarządzanie sprawami ziemskimi, powierzone świętym patronom w niebie”; A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 188.

²⁷ Por. F. Rienecker, *Praktischer Handkommentar zum Lukas-Evangelium*, s. 387; L. Marchal, *Évangile selon saint Luc*, s. 167.

nie polega na ostatecznym odpoczynku od obowiązków, lecz na wzmożonej aktywności i większej odpowiedzialności”²⁸. Podobnie pisze A. Stöger: „Ostateczna chwała polega na wzrastającej aktywności, na współpanowaniu z Panem”²⁹. A. George uważa, że postawienie sługi nad całym mieniem pana jest niezbyt prawdopodobne i interpretuje nagrodę również alegorycznie jako niebo, powołując się na podobną nagrodę w Mateuszowej przypowieści o talentach. Powracający pan skierowuje tam do sług, którzy dobrze wykorzystali powierzone im talenty, takie słowa: „Dobrze, sługo dobry i wierny! Byłeś wierny w rzeczach niewielu, nad wieloma cię postawię: wejdź do radości twego pana!” (25, 21. 23). Suponuje przy tym, że Łukasz mógł mieć na myśli obietnicę Jezusa o zasiadaniu przy stole i na tronach sędziowskich w Jego królestwie, skierowaną do apostołów w czasie Ostatniej Wieczerzy (por. 22, 29-30)³⁰. Można by tu jeszcze dodać nagrodę z paralelnej przypowieści Łukaszowej o mianach (por. 19, 17. 19. 26) oraz logia dołączone do przypowieści o obrotnym rządcy: „Jeśli więc w zarządzaniu niegodziwą mamoną nie okazaliście się wierni, to kto wam prawdziwe dobro powierzy? Jeśli w zarządzaniu cudzym dobrem nie okazaliście się wierni, któż wam da wasze?” (16, 11-12). Ze względu na w. 9: „Pozyskujcie sobie przyjaciół niegodziwą mamoną, aby gdy [wszystko] się skończy, przyjęto was do wiecznych przybytków”, w którym prześwieca eschatologia indywidualna, można dopatrywać się w powierzeniu „prawdziwych dóbr” nagrody niebieskiej.

Inaczej nieco widzi sprawę nagrody A. Jankowski. Przyznaje on, „że w obu wersjach wiersz mówiący o nagrodzie nie brzmi alegorycznie. Naprowadza nas to – wnioskuje – na zastosowanie do dzisiejszej postaci przypowieści dwóch różnych kontekstów życiowych jej głoszenia”³¹. I dalej próbuje te konteksty odtworzyć. Pierwotnie przypowieść Jezusowa dotyczyła kryzysowej sytuacji Izraela wobec nadejścia nowej fazy królestwa Bożego. Dobry sługa-rządca oznaczał wtedy kogoś z przywódców Izraela, wiernego Bogu i Jego Mesjaszowi, a nagroda polegała na powierzeniu mu większych zadań w nowej fazie królestwa, w Kościele. Kościół pierwotny rozwijał się już w innym kontekście dziejowym. Poprzednia sytuacja przeminęła i dlatego odniósł on to samo pouczenie do nowych ludzi odpowiedzialnych za królestwo, czy

²⁸ J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 410.

²⁹ A. Stöger, *Das Evangelium nach Lukas*, t. I, Leipzig 1963, s. 355.

³⁰ Por. A. George, *L'attente du Maître qui vient*, s. 68.

³¹ A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 188.

nawet do wszystkich wiernych, podstawiając paruzję jako ostateczną jego fazę w miejsce pierwszego przyjścia Pana³².

W ten sposób już we wczesnej tradycji dokonana się alegoryzacja przypowieści Jezusa, którą przejęli potem obaj ewangelieści. O tym, że nie oni dokonali tej alegoryzacji, świadczy – zdaniem J. Jeremiasa – zgodność między nimi³³. Uczony ten twierdzi nawet, że pierwotnie przypowieść nie miała nic wspólnego z eschatologią. Akcent nie leżał wcale na opóźnianiu się powrotu pana, ale na nagłym sprawdzeniu sługi. Zwrot $\chi\rho\acute{o}\nu\iota\zeta\epsilon\iota\ \mu\omicron\upsilon\ \sigma\upsilon\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ (w. 45) nie odnosił się do paruzji, lecz ilustrował kuszącą sytuację, w której sługa się znalazł. Również kara dla sługi – zdaniem egzegety niemieckiego – pozostawała pierwotnie w ziemskich ramach. Dziwne przejście z ziemskiej kary do nadziemskiej nastąpiła na skutek mylnego oddania pratekstu aramejskiego³⁴. W obecnej jednak postaci – twierdzi J. Jeremias – przypowieść odbiega znacznie od jej pierwotnego znaczenia i nie ulega wątpliwości, że jest to dzisiaj przypowieść eschatologiczna. Mało tego, uważa on, że cały fragment Łk 12, 35-59 (analogicznie do Mt 24, 32-25, 46) jest zbiorem przypowieści parazyjnych³⁵.

Temat paruzji odsyła nas do eschatologii powszechnej, do końca czasów, kiedy powróci chwalebny Chrystus, aby wskrzesić zmarłych do życia, dokonać nad nimi sądu i dać każdemu zapłatę stosownie do jego czynów; aby zapoczątkować nowy eon i w ten sposób dokończyć dzieła zbawienia. Trzeba jednak odczytywać te teksty o paruzji zgodnie z całą Łukaszową koncepcją eschatologii. Jej zasadniczym rysem jest niespotykana u innych ewangelistów koncentracja na indywidualnym losie ludzi, który jest przypieczętowany w chwili śmierci (por. np. Łukaszową przypowieść o głupim bogaczu w 12, 15-21). To w niej przychodzi Chrystus do człowieka, osądza całe jego życie i wyznacza nagrodę lub karę, która natychmiast staje się jego udziałem. Oczywiście Łukasz nie porzuca wcale myśli o końcowej paruzji, lecz w obliczu jej opóźniania się, którego doświadczył wraz z całym swoim pokoleniem, „indywidualizuje” ją tylko, aby umożliwić sobie współczesnym – i wszystkim chrześcijanom – rzeczywistość, określającą codzienność postawę oczekiwania w cierpliwości i nadziei zarazem. W jego tekstach „bliskie oczekiwanie” (*Naherwartung*) jest zepchnięte na margines, natomiast wyakcentowana jest po duszpastersku „stała gotowość” (*Stetsbereitschaft*). Przy czym Łukasz nie

³² Por. *tamże*, s. 188.

³³ Por. J. Jeremias, *Gleichnisse Jesu*, s. 65.

³⁴ Por. *tamże*, s. 54.

³⁵ Por. *tamże*, s. 53, 93.

próbuję synchronizować obu perspektyw – indywidualnej i powszechnej, podobnie jak nic nie mówi o tymczasowym stanie pośrednim (*vorläufiger Zwischenzustand*) umarłych³⁶.

W przypowieści o zarządcy problemy te dochodzą do głosu. Paruzja wyraźnie opóźnia się. Zarządcy niewiernemu wydaje się, że ona chyba w ogóle nie nadejdzie, więc popuszcza cugle swym żądom. Św. Łukasz pokazuje, że takie rozumowanie i postępowanie jest całkowicie błędne. Pan przyjdzie na pewno, i to w chwili najmniej spodziewanej, i odpłaci każdemu według jego czynów. Dlatego apeluje o stałą wierność i czujną roztropność. Wobec faktu odwlekania się paruzji trzeba ten apel odnieść przede wszystkim do indywidualnej paruzji w chwili śmierci, a nie do paruzji ostatecznej. Taka interpretacja będzie zgodna z Łukaszowym spojrzeniem. Zresztą sam tekst przypowieści zdaje się na to wskazywać, bo ukarany i nagrodzony zostaje tylko zarządca, o służbie nic się nie mówi.

Przypowieść o zarządcy jest głównym elementem perykopy 12, 41–48, w której występuje omawiany przez nas logion. Ona nadaje ton dołączonym do niej w. 47–48. Jak widzieliśmy, przypowieść zawiera duży ładunek eschatologii. Przewija się w niej myśl o przyszłej paruzji Chrystusa, o sądzie, o nagrodzie i karze. „Na sposób alegorii zatem o paruzji i sądzie – pisze F. Gryglewicz – trzeba interpretować wszystkie szczegóły obrazów, które Jezus w tych naukach stosował”³⁷. Do tej słusznej uwagi dodajmy tylko, że akcent musi padać na eschatologię indywidualną. W ten sposób wyznaczony został kierunek interpretacji naszego bardzo ogólnego logionu oraz następującej bezpośrednio po nim sentencji (w. 48b), którą teraz pokrótce się zajmiemy. Na początku przypomnijmy pełne jej brzmienie:

„Komu wiele дано [ἐδόθη πολύ],
od tego wiele wymagać się będzie [πολύ ζητηθήσεται];
a komu wiele zlecono [παρέθευτο πολύ],
tym więcej od niego żądać będą [περισσότερον αἰτήσουσιν]”

Logion ten ma bardzo semicką formę. Składa się na nią paralelizm synonimiczny oraz opisanie działania Bożego za pomocą *passivum theologicum* i trzeciej osoby liczby mnogiej (ἐδόθη, ζητηθήσεται, παρέθευτο, αἰτήσουσιν). Również

³⁶ Por. A. Jankowski, *Doniosłość Łukaszowej eschatologii indywidualnej*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 28/1975, s. 168–182; G. Schneider, *Parusiegleichnisse im Lukas-Evangelium*, Stuttgart 1975, s. 78–84, 91–98.

³⁷ F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, s. 243–244.

i on nie pochodzi od Łukasza, ale z tradycji³⁸. Chodzi w nim o rozrachunek, jakiego dokonuje Bóg z każdym człowiekiem. On obdarował ludzi różnymi darami, powierzył im troszczenie o różne dobra, wyznaczył zadania i będzie od nich żądał zdania rachunku z tego, w jaki sposób wykorzystali Jego dary. W eschatologicznym kontekście jest to bez wątpienia reguła sądu Bożego. W roli sędziego trzeba tu widzieć Chrystusa, a w roli podsądnych przede wszystkim ludzi obdarzonych szczególną odpowiedzialnością w Kościele, bo im wiele dano, ale także wszystkich wiernych, a nawet wszystkich ludzi. Sam sąd należy łączyć – na podstawie wspomnianej już Łukaszej koncepcji eschatologii – raczej z chwilą śmierci niż z momentem paruzji³⁹.

W przeciwieństwie do omówionej sentencji logion nasz (12, 47-48a) nie jest suchą regułą sformułowaną prawniczym językiem, lecz prostym obrazem wziętym z codziennego życia, za pomocą którego Jezus chce ukazać sposób oceniania i karania ludzi przez Boga. Relacja między panem a jego sługą-niewolnikiem przyrównana tu została do relacji między Bogiem a człowiekiem. Słusznie więc niektórzy egzegeci określają logion jako obrazowe czy przypowieściowe słowo, zarys przypowieści czy wręcz przypowieść⁴⁰. Co więcej, nie ograniczają się tyl-

³⁸ Por. A. George, *L'attente du Maître qui vient*, s. 69; J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangelium. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangelium*, Göttingen 1980, s. 122-123, 146, 213, 222. Próbowano rozróżniać pomiędzy członami logionu i widziano w ἐδόθη ofiarowanie czystego daru, natomiast w παρέθετο powierzenie depozytu. Przy zwrocie dar może być oddany sam (πολύ – πολύ), depozyt zaś musi być pomnożony (πολύ – περισσώτερον). Konkretnie podawano takie pary rozwiązań: odnosząc pierwszy człon do wszystkich wiernych, a drugi do pasterzy Kościoła – dary łaski oraz urzędy i charyzmaty; odnosząc zaś oba człony do pasterzy – dar władzy i depozyt nauki lub dar wiedzy i depozyt dóbr, lub zbawienie własne i zbawienie innych. Wszystkie te rozwiązania są daleko idącymi kombinacjami nie mającymi pokrycia w tekście. Sami ich autorzy stwierdzają, że jeśli istnieje tu jakaś różnica, to bardziej w formie niż w treści, i że ostatecznie jest to po prostu paralelizm synonimiczny, który w celu lepszego zaakcentowania pewnej prawdy powtarza ją dwukrotnie; por. L.-C. Fillion, *Évangile selon S. Luc*, s. 248; J. Knabenbauer, *Evangelium secundum Lucam*, s. 404; F. Pözl, *Kurzgefasster Kommentar zum Evangelium des heiligen Lucas*, s. 225; F. Rienecker, *Praktischer Handkommentar zum Lukas-Evangelium*, s. 388; P. Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Lucas*, s. 358; M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, s. 371; L. Marchal, *Évangile selon saint Luc*, s. 168.

³⁹ Por. Cornelius a Lapide, *Commentaria in Scripturam Sacram*, t. XVI, Parisiis 1868, s. 180; J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 411.

⁴⁰ Por. E. Klostermann, *Das Lukasevangelium*, s. 139; K.H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen 1978¹⁷, s. 165; L. Marchal, *Évangile selon saint Luc*, s. 168; P. Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Lucas*, s. 357; M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, s. 370-371.

ko do *tertium comparationis*, to znaczy do samej zależności kary od świadomości, ale dokonują dość powszechnie podstawień, czyli interpretują logion alegorycznie. I tak panem jest Bóg (na podstawie przypowieści Chrystus), sługą – każdy człowiek, który powinien znać wolę Bożą, przynajmniej dzięki swemu rozumowi i sumieniu, i ją wypełnić, a chłosta – eschatologiczną karą wymierzaną, jak zaznaczyliśmy, zaraz po śmierci i sądzie poszczególnego człowieka.

Rodzi się pytanie, jaka kara eschatologiczna pomyślana jest w obrazie chłosty? Postawienie tego pytania jest dopuszczalne przy alegorii, kiedy wychodzi się poza czyste *tertium comparationis*⁴¹. Odpowiedzi będziemy szukać w następnym punkcie.

3. Eschatologiczna kara chłosty

Aby bliżej określić eschatologiczną karę wyrażoną w obrazie chłosty, przeanalizujemy karę, która grozi niewiernemu zarządcy z przypowieści (12, 46), oraz karę dla sług z naszego logionu (12, 47-48a) i porównamy je ze sobą⁴². Zobaczmy w ten sposób, czy chłosta oznacza tę samą karę eschatologiczną, co kara w przypowieści (w. 46), czy też inną. Następnie zestawimy ze sobą przewinienia zarządcy i przewinienia sług, aby ustalić, czy kara dla nich może być taka sama.

A. Kara z przypowieści a chłosta

Kara odrzucenia

Kara, która ma spotkać niewiernego i nieroztropnego zarządcę, jest wyrażona w przypowieści podwójnym obrazem: pan „surowo go ukarze i wyznaczy mu miejsce z niewiernym” (διχοτομήσει αὐτὸν καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων θῆσει; Łk 12, 46). Zdanie to nastęrczało egzegetom sporo trudności. Niepokoiło ich zwłaszcza słowo διχοτομέω. Próbowano je tłumaczyć w różny sposób. Można wyróżnić trzy rozwiązania, które zarysowały się w historii egzegezy⁴³

⁴¹ Por. M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, s. 371; A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 189.

⁴² Tak czynią M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, s. 370-371; L. Marchal, *Évangile selon saint Luc*, s. 168.

⁴³ Por. K. Romaniuk, *Każę go ćwiartować... (Łk 12, 46; por. Mt 24, 51)*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 40/1987, s. 413-416; tenże, *Czyż nie płonęło w nas serce gdy wyjaśniał nam Pismo... (por. Łk 24, 32). Objasnienia trudności nowotestamentalnych*, Kraków 1998, s. 102-103; L. Marchal, *Évangile selon saint Luc*, s. 168.

Pierwsze odwołuje się do etymologii słowa. Czasownik διχοτομέω (= δίχα τέμνω) znaczy dosłownie „rozciąć, rozłupać, podzielić na dwie części”, a następnie „pociąć na kawałki, poćwiartować”. Ekwiwalent hebrajski פּרַקּוּ oddawany jest w LXX często przez μελίζω („odciąć członki, ćwiartować”) w odniesieniu zarówno do człowieka (por. Sdz 19, 29; 20, 6), jak i do zwierzęcia (por. Kpł 1, 6; 1Sm 11, 7). W Nowym Testamencie termin διχοτομέω występuje tylko w przypowieści o zarządcy (Mt 24, 51; Łk 12, 46). Sama kara jest jeszcze wspomniana dwukrotnie, ale pod inną nazwą. W Łukaszowej przypowieści o minach spotyka ona przeciwników nowego króla, który kazał ich pościnać (κατασφάζω; 19, 27), a według autora Listu do Hebrajczyków była ona losem proroków, których niekiedy przeryzano piłą (πρίζω; 11, 37)⁴⁴. Straszliwa kara śmierci przez ćwiartowanie (przepełowienie) mieczem lub piłą wywodziła się najprawdopodobniej z Persji⁴⁵, a znana była w całym starożytnym świecie: u Egipcjan (Herodot), Chaldejczyków (por. Dn 2, 5; 13, 55. 59), Greków (Diodor) i Rzymian (Tytus Liwiusz i Swetoniusz)⁴⁶.

Zwolennicy tego rozwiązania uważają, że w przypowieści chodzi właśnie o karę śmierci przez ćwiartowanie, po której następuje kara wiecznego potępienia: udział w losie niewiernych (ἀπίστων), rozumianych zarówno w znaczeniu religijnym – niewierzący, jak i moralnym – ci, którzy dopuścili się zła. Według tej interpretacji kara dla zarządcy jest dwustopniowa: najpierw śmierć – rozdzielenie duszy od ciała, a potem wieczne potępienie – śmierć druga analogicznie do Ap 21, 8: „udział w jeziorze gorejącym ogniem i siarką. To jest śmierć druga” W tej dwustopniowości uwidacznia się nadziemski rys Pana, który po zabiciu ciała ma władzę ukarać także duszę, wtrącając ją do piekła (por. Łk 12, 5)⁴⁷

⁴⁴ Por. H. Schlier, διχοτομέω, w: G. Kittel (wyd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. II, Stuttgart 1935, s. 229.

⁴⁵ Por. A. Stöger, *Das Evangelium nach Lukas*, t. I, s. 354; J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 411.

⁴⁶ Por. F. Rienecker, *Praktischer Handkommentar zum Lukas-Evangelium*, s. 386; M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, s. 370.

⁴⁷ Por. F. Rienecker, *Praktischer Handkommentar zum Lukas-Evangelium*, s. 387; J. Knabenbauer, *Evangelium secundum Lucam*, s. 403; L.-C. Fillion, *Évangile selon S. Luc*, s. 247; A. Stöger, *Das Evangelium nach Lukas*, t. I, s. 355; J. Séverin, *Les saints Évangiles*, s. 138. L. Marchal, *Évangile selon saint Luc*, s. 168, sądzi, że już sama kara śmierci ma tu sens alegoryczny, jest metaforą kary wiecznej na równi z drugim wyrażeniem: być zaliczonym pomiędzy niewiernych.

Drugie rozwiązanie bierze termin διχοτομέω w sensie złagodzonej: „rozdzierać uderzeniami”, czyli chłostać⁴⁸. Wydaje się, że na takie rozumienie cząstownika miały wpływ w. 47–48a, w których jest mowa o chłości, a także zwrot: „wyznaczy mu miejsce z niewiernymi”, który zakłada dalsze życie sługi⁴⁹.

Ciekawą próbę uzasadnienia tego rozwiązania dał J. Jeremias. Twierdzi on, że w pierwotnym tekście aramejskim była chłosta na miejscu ćwiartowania. Wszystkie bowiem syryjskie tłumaczenia Nowego Testamentu oddają διχοτόμέω przez *palleg*, co oznacza „dzielić, rozdzielić, przydzielić”. Jako pierwotny tekst aramejski trzeba założyć – jego zdaniem – wyrażenie *ʾpalleg leh*. Tłumacz zrozumiał błędnie *leh* jako biernik: „on g o rozdzieli”, podczas gdy pierwotny sens *leh* był celownikowy: „on przydzieli m u (baty)” lub „on wydzieli m u (część)”. Z kolei zwrot τὸ μέρος τινὸς τίθεναι μετά... – ciągnie dalej J. Jeremias – jest semityzmem, który znaczy „traktować kogoś jako...” Pierwotny tekst brzmiał więc ostatecznie tak: „On wymierzy mu chłostę i potraktuje jak niecznego”. Kara pozostawała w ziemskim wymiarze, a dziwne przejście do kary nadziemskiej można wytłumaczyć właśnie tym błędem tłumacza. W dzisiejszym tekście kara piekła jest wyraźnie wspomniana – zdaniem tego egzegety – w końcowej części w. 46: „wyznaczy mu miejsce z niewiernymi”⁵⁰.

Wreszcie trzecie rozwiązanie tłumaczy δέρω przenośnie jako odłączenie, rozdzielenie na zawsze, które dokonuje się w czasie sądu (κρίσις)⁵¹. Wiadomo, że sąd polega głównie na dokonaniu podziału. Zarządca zostanie więc oddzielony od dobrych i przyłączony do niewiernych. Po sądzie następuje dla niego kara. Niektórzy egzegeci przyjmujący to rozwiązanie powołują się na psalmy, w których występuje motyw oddzielenia, odcięcia (por. Ps 37/36) oraz motyw wspólnego udziału z grzesznikami (Ps 50/49, 18)⁵². Bliższą ilustracją tego rozwiązania mógłby być sąd ostateczny przedstawiony przez św. Mateusza: „Gdy Syn Człowieczy przyjdzie w swej chwale, a z Nim wszyscy aniołowie, wtedy zasiądzie na swoim tronie pełnym chwały. I zgromadzą się

⁴⁸ Por. L. Marchal, *Évangile selon saint Luc*, s. 168.

⁴⁹ Por. F. Rienecker, *Praktischer Handkommentar zum Lukas-Evangelium*, s. 386; W. Bartelt, *Das Evangelium des hl. Lukas*, s. 146.

⁵⁰ Por. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, s. 53–54; za nim W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 268.

⁵¹ Por. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, s. 397; Z. Abramowiczówna (red.), *Słownik grecko-polski*, t. I, Warszawa 1958, s. 589.

⁵² Por. P. Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Lucas*, s. 357; M.-J. La-grange, *Évangile selon saint Luc*, s. 370; J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 411.

przed Nim wszystkie narody, a On oddzieli [ἀφορίσει] jednych [ludzi] od drugich, jak pasterz oddziela [ἀφορίσει] owce od kozłów. Owce postawi po prawej, a kozły po swojej lewej stronie (...) Wtedy odezwie się i do tych po lewej stronie: «Idźcie precz ode Mnie, przekłęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom!» (25, 31-33. 41). Motyw oddzielenia i wyznaczenia potem wspólnego losu z szatanem jest tu analogiczny do naszego opisu z przypowieści, tyle tylko że czynność oddzielenia nie jest wyrażona terminem διχοτομέω i że chodzi tu o sąd powszechny. Znalaziono jednak tekst na poparcie tej przenośnej interpretacji, za którą opowiada się dziś coraz więcej uczonych. Mianowicie w *Regule Wspólnoty* z Qumran znajduje się modlitwa złorzecząca, w której występuje ten sam zestaw czynności oddzielenia i wyznaczenia wspólnego losu w odniesieniu do jednostki i z użyciem czasownika, który odpowiada dokładnie greckiemu „ciąć”. „Niech go wydzieli [חָבַדוּ] Bóg dla zła i niech zostanie odcięty [חָכַתוּ] od wszystkich Synów Światłości, z powodu swego odstępstwa od Boga, z powodu swych bałwanów i przeszkody swego przewinienia. Niech mu wyznaczy jego dział [חֵטְאָו נִדְוָלוֹ] wśród wiecznie przeklętych” (IQS II, 16-17)⁵³. Jest wysoce prawdopodobne, że pierwotne źródło przypowieści (Q) posłużyło się tym językiem swojej epoki⁵⁴. Warto wspomnieć, że spora część Ojców Kościoła w ten właśnie sposób interpretowała tę karę. Niewierny zarządca zostanie ostatecznie oddzielony od Ducha Świętego (Orygenes, św. Bazyli), od obiecanych dóbr (św. Hilary), od społeczności świętych (św. Hieronim), od Chrystusa i Jego królestwa, czyli zostanie pozbawiony zbawienia na wieki⁵⁵.

Jak więc widać, kara wymierzona zarządcy jest karą eschatologiczną, definitywną, bez możliwości odwołania. Mieści w sobie lub zakłada śmierć, po której następuje śmierć druga, wyrażona całkiem wyraźnie przez zwrot

⁵³ P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego: Qumran, Wadi Murabba'at, Masada*, Kraków 1996, s. 24; E. Lohse (wyd.), *Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch mit masoretischer Punktation, Übersetzung, Einführung und Anmerkungen*, München 1981², s. 6-9.

⁵⁴ Por. A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 186; A. George, *L'attente du Maître qui vient*, s. 69; J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 411; L. Marchal, *Évangile selon saint Luc*, s. 168; Thomas d'Aquin, *Explication suivie des quatre Évangiles*, t. VI, s. 122; P. Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Lucas*, s. 357.

⁵⁵ Dzisiaj rzadko widzi się w Łk 12, 46 karę ćwiartowania. Wśród tłumaczeń mamy ją w *Jerusalemmer Bibel* („wird ihn entzwei hauen”) i *Einheitübersetzung* („wird ihn in Stücke hauen”). *Revised Standard Version* umieszcza w przypisie: „will cut him in pieces”. Większość biblistów opowiada się za drugą lub trzecią interpretacją.

„wyznaczy mu miejsce z niewiernymi” Ten udział w losie niewiernych jest bez wątpienia karą wiekuistego potępienia⁵⁶

Kara chłosty

Zobaczmy teraz, jaka kara ukryta jest w obrazie chłosty. Jest ona wyrażona czasownikiem δέρω wzmocnionym przez domyślny rzeczownik πληγή, przy którym stoi przymiotnik – za pierwszym razem πολύς („liczny”), za drugim ὀλίγος („nieliczny”). Rzeczownik πληγή ma kilka znaczeń w Nowym Testamencie. Dosłownie – jak już wspomnieliśmy – oznacza „raz, cios, uderzenie, cięcie” lub „ranę, pręgę” jako skutek ciosu. W znaczeniu przenośnym natomiast oznacza „plagę, nieszczęście” jako zrządzenie losu lub jako kara zesłana przez Boga⁵⁷. W naszym logionie rzeczownik ten występuje w znaczeniu dosłownym – sługa otrzyma wiele lub niewiele razy. Kiedy odniesiemy cały obraz do Boga, chłosta ma wtedy naturalnie znaczenie przenośne.

Głównym jednak terminem w obrazie kary nie jest rzeczownik πληγή, lecz czasownik δέρω, którym zajmujemy się teraz szczegółowiej. Termin ten nie jest częsty w Piśmie Świętym. W LXX nie występuje w ogóle, w Nowym Testamencie pojawia się zaledwie kilkanaście razy. Należy do potocznego języka, ma charakter „uliczny” niemal i nigdy przez literacki język hellenistyczny nie został zaakceptowany⁵⁸. W sensie właściwym δέρω znaczy „obdzierać ze skóry, obdrzeć sobie skórę”, a w sensie przenośnym „chłostać, bić, okładać kijem”. W Nowym Testamencie czasownik używany jest tylko w tym drugim znaczeniu⁵⁹. Przeanalizujemy miejsca, w których on występuje, aby ustalić, o jaką chłostę chodzi w naszym tekście.

W przypowieści o przewrotnych rolnikach (por. Łk 20, 9-18) czasownik δέρω użyty jest dwukrotnie. Kiedy właściciel winnicy wysłał sługę do rolników, aby odebrać należną część z plonów winnicy, „rolnicy obili [δείραντες] go i odesłali z niczym. Ponownie posłał drugiego sługę. Lecz i tego obili [δείραντες], znieważyli i odesłali z niczym. Posłał jeszcze trzeciego; tego również

⁵⁶ Por. F. Pözl, *Kurzgefasster Kommentar zum Evangelium des heiligen Lucas*, s. 224.

⁵⁷ Por. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, s. 1325; X. Léon-Dufour (red.), *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1981, s. 160; D. Dormeyer, δέρω, w: H. Balz, G. Schneider (red.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, t. I, Grand Rapids, Michigan 1990, s. 287-288.

⁵⁸ Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1965, s. 463.

⁵⁹ Por. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, s. 348.

pobili do krwi [τραυματίσαντες] i wyrzucili”. Ukochanego zaś syna wyrzucili z winnicy i zabili [ἀπέκτελαν]. Widać tu – podobnie jak w tekstach paralelnych – gradację w traktowaniu wysłanników właściciela winnicy: obili, obili i znieważyli, pobili do krwi, zabili. Interesujący nas termin wyraża najłagodniejszą nauczkę daną sługom, żeby więcej nie powracali z taką misją; znaczy po prostu „uderzyć, obić”

Podobne znaczenie ma δέρω w opisach męki Jezusa. Św. Łukasz relacjonuje, że w nocy po pojmaniu, w obrębie domu najwyższego kapłana „ludzie, którzy pilnowali Jezusa, naigrawali się z Niego i bili [δέροντες] Go” (22, 63). Bicie jest dla nich swoistą „zabawą” Św. Jan używa tego słowa w scenie przesłuchania Jezusa przed Annaszem. Kiedy jeden ze sług spoliczkował (ἔδωκεν ῥάπισμα) Jezusa za zbyt, jego zdaniem, arogancką odpowiedź, Jezus odrzekł: „Jeżeli źle powiedziałem, udowodnij, co było złego. A jeżeli dobrze, to dlaczego Mnie bijesz?” (δέρεις) (18, 23), to znaczy dlaczego Mnie policzkujesz. Δέρω pokrywa się tu z ῥάπισμα δίδωμι czy z ῥαπίζω – jak ma w paralelnym miejscu Mateusz (26, 67). Całun turyński sugeruje, że ten policzek musiał być wymierzony chyba nie gołą ręką, skoro chrząstka nosowa Jezusa została złamana⁶⁰.

W tym samym znaczeniu („policzkować”) używa tego czasownika św. Paweł w 2Kor 11, 20. Rozpalony troską o czystość Ewangelii, którą fałszywi apostołowie przeinaczali, wyrzuca chrześcijanom z Koryntu, że dają im posłuch, nie bacząc nawet na sposób, w jaki ich traktują. „Zezwalacie na to – pisze apostoł – że was ktoś bierze w niewolę, że was objada, wyzyskuje, że was z góry traktuje, że was policzkuje” (εἰς πρόσωπον ὑμῶς δέρει). Jakże inaczej postępował św. Paweł, który nikomu nie chciał być ciężarem, ale głosił Ewangelię za darmo. I oto Koryntianie idą raczej za tymi, którzy w postępowaniu nie różnią się od zabijaków. Św. Paweł przypomni w listach pasterskich, że biskup ma być człowiekiem „nieskłonny do bicia” (μὴ πλήκτην; 1Tm 3, 3; Tt 1, 7) w przeciwieństwie do fałszywych apostołów uciekających się nawet do rękoczynów. Niektórzy egzegeci rozumieją δέρω w 2Kor 11, 20 dosłownie. Inni twierdzą, że takie postępowanie wydaje się nieprawdopodobne w szanującym się społeczeństwie korynckim, i przyjmują znaczenie przenośne tego zwrotu, które znane było Grekom⁶¹

⁶⁰ Por. G. Ricci, *L'uomo della sindone è Gesù*, Roma 1969, s. 154.

⁶¹ Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian*, s. 463; K. Prümm, *Diakonia Pneumatos. Der zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft. Auslegung und Theologie*, t. 1, Rom-Freiburg-Wien 1967, s. 635.

Wyraźnie w znaczeniu przenośnym używa Paweł ἄρω w 1 Kor 9, 26. Swoje wysiłki duchowe przyrównuje tam do zmagania sportowych. „Ja przeto biegnę nie jakby na oślepie; walczę nie tak, jakby zadając ciosy w próżnię” (ὡς οὐκ ἄερα δέρων).

Termin ten może także oznaczać biczowanie, i to zarówno żydowskie, jak i rzymskie. W Mk 13, 9 czytamy przestrożę Jezusa skierowaną do uczniów: „A wy miejcie się na baczności. Wydawać was będą sądom i w synagogach będą was chłostać” (δαρῆσθε). Dzieje Apostolskie pokazują, jak przepowiednia Jezusa sprawdza się. Przesłuchiwani apostołowie poruszyli do żywego swoim uporem wszystkich członków Sanhedrynu, tak że ci chcieli ich zabić na miejscu. Roztropne wystąpienie Gamaliela uspokoiło nieco Radę, dzięki czemu cała scena kończy się łagodniej. „A przywoławszy apostołów, kazali ich ubiczować [δέραντες] i zabronili im przemawiać w imię Jezusa, a potem zwolnili” (5, 40). Św. Paweł wyznaje w czasie swej mowy do ludu tuż po pojmaniu go w świątyni jerozolimskiej, że sam również przyłożył rękę do prześladowań chrześcijan. Przypomina o pewnym zachwyceniu w tejże świątyni już po swoim nawróceniu, w trakcie którego prowadził dialog z Chrystusem. Na polecenie Pana, aby opuścił Jerozolimę i głosił Ewangelię, odpowiedział: „Panie, oni wiedzą, że zamykałem w więzieniach tych, którzy wierzą w Ciebie, i biczowałem [δέρων] w synagogach” (22, 19).

We wszystkich przytoczonych tekstach ἄρω oznacza synagogałną karę chłosty, o której najwyraźniej mówi Pwt 25, 1-3: „Jeśli wyniknie spór między ludźmi, staną przed sądem, tam ich osądzą i za sprawiedliwego uznają niewinnego, a skazą winowajcę. O ile winowajca zasłuży na karę chłosty, sędzia każe go położyć na ziemi i w jego obecności wymierzą mu chłostę w liczbie odpowiadającej przewinieniu. Otrzyma nie więcej niż czterdzieści uderzeń, aby przez mnożenie razów ponad tę liczbę chłosta nie była nadmierna i nie został pohańbiony twój brat w twoich oczach”. LXX oddaje chłostę za pomocą czasownika μαστιγῶ i rzeczownika πληγή. Terminy te są też głównie wykorzystywane w Nowym Testamencie na oznaczenie tej kary. Mateusz używa μαστιγῶ dwukrotnie w paralelnych do Mk 13, 9 ostrzeżeniach Jezusa skierowanych do uczniów (10, 17; 23, 34). Św. Paweł wspominając o cierpieniach, które go spotkały w czasie apostołowskiej działalności, wymienia również tę karę: „Przez Żydów pięciokrotnie byłem bity po czterdzieści razy bez jednego” (2Kor 11, 24). W tekście greckim – jak już nadmieniliśmy – opuszczono wyraz πληγή: „czterdzieści bez jednego otrzymałem” (ἑλαβον).

Jak wyglądała bliżej ta synagogałna chłosta? Była to jedna z lżejszych kar (w porównaniu np. z karą śmierci) i dość częsta⁶². Prawo żydowskie przewidywało ją dla męża, który zniesławił swoją żonę (por. Pwt 22, 13-19), dla niesfornego syna (por. Pwt 21, 18; 1Krl 12, 11. 14; Prz 19, 18), dla niewolnika, który przeklinał swego pana, a dalej za zranienie ciała, za złożenie fałszywego świadectwa (o ile nie przyznano cięższej kary), za pewne formy kazirodztwa, przyjmowanie helleńskich obyczajów, złamanie ślubu nazireatu, wykonywanie świętych czynności w stanie kultycznej nieczystości, za składanie ofiar poza świątynią, przestąpienie prawa pokarmowego, zwłaszcza zakazu spożywania krwi i tłuszczu zwierząt ofiarnych (por. Kpł 3, 17), za połamanie kości baranka paschalnego, podrobienie kadzidła i oleju świętego, za ciężkie wykroczenia przeciw prawu dziesięciny. W odniesieniu do oficjalnie uznanych uczonych kara chłosty mogła zastępować kłutwę synagogałną. Teoretycznie karę tę można było wymierzyć czasem za zabójstwo, jeśli winowajca odpokutował swój grzech. Chłostani byli nie tylko mężczyźni, ale i kobiety.

Każdy uczony w Piśmie był uprawniony wychłostać natychmiast tego, kto złamał Prawo. Być może z tej przyczyny nie przeciwstawiano się Jezusowi, kiedy „sporządziwszy sobie bicz ze sznurów, powypędzał wszystkich ze świątyni” (J 2, 15), chociaż Jego postępowanie nie przedstawiało właściwej chłosty. Do skazania na karę chłosty w lokalnych synagogach potrzeba było 3 sędziów, według niektórych autorytetów nawet 23. Sędziowie ci mieli także określone zadania w czasie wykonywania kary. Jeden recytował teksty święte (Pwt 28, 58-59; Ps 78/77, 38)⁶³, drugi liczył razy, a trzeci podawał komendę przed każdym uderzeniem⁶⁴.

Karę wymierzał synagogałny sługa, który zwykle stał na kamieniu za skazanym. Mógł uderzać z całą siłą. Skazaniec był przywiązywany do słupa albo zginany we dwoje, albo też rozciągany na ziemi czy ławie. Najwyższą karą według Pwt 25, 3 było 40 uderzeń, z tym że za określone przewinienia Prawo

⁶² Wiadomości na temat tej kary czerpiemy z następujących źródeł: C. Schneider, *μαστιγὼν, μαστιζῶ, μάστιξ*, w: G. Kittel (wyd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. IV, Stuttgart 1942, s. 522. 524; A. van Born, *Geisselung*, w: H. Haag (red.), *Bibel-Lexicon*, Leipzig 1970, s. 533-534; X. Léon-Dufour (red.), *Słownik Nowego Testamentu*, s. 161; R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. I, Paris 1961, s. 245.

⁶³ Mówią one o tym, że Bóg karze za niewypelnienie Prawa, natomiast daje powodzenie, gdy się go przestrzega, oraz że Bóg jest miłosierny, nie rozpala całej swej zapalczowości, ale odpuszcza winę.

⁶⁴ Były też inne praktyki wymierzania chłosty.

dopuszczało kilkakrotną karę chłosty. W praktyce, aby przez pomyłkę nie przekroczyć przepisu, wymierzano 39 uderzeń – 13 na obnażone piersi i po 13 na każde ramię. Czterdzieste uderzenie było markowane lub całkowicie pomijane. Przed wymierzeniem chłosty trzeba było ocenić, czy skazany może fizycznie znieść karę. Jeśli oceniono, że nie, liczba uderzeń była obniżana do 13. Jeśli po wymierzeniu kary okazało się, że za nisko oszacowano wytrzymałość skazanego, puszczano go mimo to wolno. Gdy w czasie samego wykonywania kary zauważono, że bity znalazł się w niebezpieczeństwie śmierci, musiano zaprzestać dalszego chłostania. Niemniej zdarzały się i wypadki śmiertelne.

Do wymierzania chłosty używano początkowo kija, różgi, a potem pod wpływem rzymskim wszedł w użycie bicz. Stanowił go rzemień ze skóry cielej lub osłej, czterokrotnie rozdzielony, przez który przeplecione były jeszcze dwa mniejsze rzemienie. W rękojeści znajdował się przyrząd do wydłużania i skracania głównych rzemieni. Czasem bicz składał się z trzech rzemieni, wtedy każde uderzenie liczone potrójnie.

Δέρω oznacza też jeden raz w Nowym Testamencie biczowanie rzymskie. Otrzymali tę karę Paweł i Syłas w Filippi. Była tam niewolnica opętana przez ducha, który wróżył. Przynosiła ona duży dochód swoim panom. Kiedy Paweł uwolnił ją od tego ducha, jej panowie pochwycili apostołów, zawlekli na rynek i stawili przed pretorami z oskarżeniem, iż sieją w mieście niepokój. „Zbiegł się tłum przeciwko nim, a pretorzy kazali zedrzyć z nich szaty i siec ich różgami [ῥαβδίς]. Po wymierzeniu wielu razów [πολλὰς ... πληγὰς] wtrącili ich do więzienia” (Dz 16, 22-23). Gdy następnego dnia pretorzy posłali liktorów, aby zwolnili apostołów, Paweł upomniał się o swoje prawa: „Publicznie, bez sądu, ubiczowali [δεδραπέσαντες] nas, obywateli rzymskich, i wtrącili do więzienia, a teraz cichaczem nas wyrzucają?” (16, 37). Δέρω – jak wyrażnie widać – ma tutaj to samo znaczenie, co ῥαβδίς. Ten ostatni wyraz użyty jest w Nowym Testamencie dwukrotnie tylko dla rzymskiego biczowania (por. Dz 16, 22; 2Kor 11, 25)⁶⁵

Według *Lex Porcia* uchwalonej na wniosek Katona Starszego (II w. przed Chr.) nie wolno było biczować obywatela rzymskiego. Biczowanie rzymskie miało potrójny charakter⁶⁶. Stosowano je po pierwsze w celu przywrócenia porządku publicznego, jak to było w wypadku Pawła i Sylasa w Filippi (por.

⁶⁵ Por. C. Schneider, ῥαβδίς, w: G. Kittel, G. Friedrich (wyd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. IV, Stuttgart 1959, s. 971.

⁶⁶ Por. X. Léon-Dufour (red.), *Słownik Nowego Testamentu*, s. 67, 161; A. van Born, *Geisselung*, s. 534; C. Schneider, μαστιγώω, μαστίς, μάστιξ, s. 523-524.

Dz 16, 20: „Ci ludzie sieją niepokój w naszym mieście”). Używano do tego różgi lub kija. Podczas przesłuchań, po drugie, biczowanie było rodzajem tortury – jednym z najłagodniejszych – i zmierzało do wydobycia pełniejszych zeznań od oskarżonego. Czytamy o nim również w Dziejach Apostolskich. Po pojmaniu Pawła w świątyni jerozolimskiej i krótkim przemówieniu przerwany przez wzburzonych Żydów „trybun rozkazał wprowadzić go do twierdzy i biczowaniem [μάστιξιν] wydobyć zeznanie, aby się dowiedzieć, dlaczego tak przeciwko niemu krzyczeli. «Czy wolno wam biczować [μαστιζώ] obywatela rzymskiego? I to bez sądu?» – odezwał się Paweł do stojącego obok setnika, gdy go związano rzemieniem” (22, 24-25). Apostoł mógł być przywiązany do słupa lub związany pasem na pryczy (tekst grecki dopuszcza obie możliwości). Narzędziem tortury był zwykły skórzany bicz. Wreszcie najczęściej, po trzecie, biczowanie towarzyszyło wyrokowi śmierci. W tym przypadku było ono nieludzkim maltretowaniem i kończyło się nierzadko śmiercią. Skazaniec był przywiązany za ręce do słupa i bity przez wyznaczonych do tego niewolników dopóty, dopóki mógł utrzymać się na nogach. Widok ofiary był przerażający, ciało zwisało w krwawych strzępach porozdzierane biczami, w które były wplecione równomiernie kawałki kości lub metalu (np. ołowiu). Niekiedy łańcuszki zastępowały rzemienie lub postronki. Na określenie tego biczowania, któremu także Jezus został poddany, istnieje specjalny termin grecki φραγελλώω, przejęty z łaciny (por. Mt 27, 26; Mk 15, 5)⁶⁷

Jak powiedzieliśmy, biczowanie Pawła i Sylasa w Filipi było środkiem zapobieżenia rozruchom w mieście. Czasownik δέρω odnosi się zatem do tej kary. Wspomina ją św. Paweł w 2Kor 11, 25: „Trzy razy byłem sieczony różgami” (ἐραβδίσθη). Apostoł myśli tu chyba także o owym biczowaniu w Jerozolimie, którym trybun chciał wydobyć z niego zeznania. Wyrażone ono tam zostało słowami: μάστιξ i μαστιζώ. Widzimy więc, że terminy przechodzą jeden w drugi: δέρω – ραβδίζω – μαστιζώ. Ze względu na tę swobodę terminologiczną w oznaczaniu różnych rodzajów biczowania δέρω mogłoby oznaczać także biczowanie jako torturę, a nawet to, które poprzedzało wyrok śmierci. Wyraźnie jednak termin ten nie występuje w takich znaczeniach.

⁶⁷ Ewangelista Jan oddaje biczowanie Jezusa przez μαστιγώω (por. 19, 1) – podobnie wszyscy synoptycy w trzeciej zapowiedzi męki (por. Mt 20, 19; Mk 10, 34; Łk 18, 33) – mając na myśli jakiś pośredni rodzaj kary, przez którą Piłat chciał usatysfakcjonować tłum bez skazywania Jezusa na ukrzyżowanie. Św. Łukasz wspomina tylko o zamiarze Piłata, używając przy tym bardzo łagodnego παιδεύω: „Każe Go więc wychłostać i uwolnić” (23, 16. 22).

Zakreśliliśmy w ten sposób pole semantyczne czasownika δέρω. Oznacza on zwykle obicie w znaczeniu dosłownym i przenośnym, dalej synagogalną karę chłosty, a także rzymskie biczowanie, przede wszystkim to stosowane jako środek zapobiegawczy przeciw wzniecaniu niepokojów. Które z tych znaczeń należy przyjąć w Łukaszowym logionie 12, 47-48a? Każde wydaje się możliwe. Najbardziej narzuca się ogólne znaczenie δέρω jako zwykle baty, które pan wymierza swemu słudze, ze względu na ogólny charakter logionu i obraz zawarty w nim i w przypowieści (12, 42-46). Pochodzenie logionu z tradycji, a więc palestyńskie, zróżnicowana liczba razów (liczne, nieliczne) oraz podobne opuszczenie słowa πληγή w 2Kor 11, 24, gdzie mowa jest o synagogalnej chłostie, mogłyby wskazywać ewentualnie na tę karę. Biczowanie rzymskie nie jest też całkiem wykluczone, zważywszy, że w czasach Jezusa było ono już znane w Palestynie (tym bardziej Łukasz mógł je mieć przed oczyma) oraz że identyczny zwrot πολλὰς πληγὰς w Dz 16, 23 odnosi się do tego biczowania. Pierwsza możliwość wydaje się najbardziej prawdopodobna, ale sprawy nie da się ostatecznie przesądzić.

Zresztą nie jest to nawet konieczne. Wystarczy tylko stwierdzić, że w każdym razie chłosta odcina się wyraźnie od surowej kary i wyznaczenia losu z niewiernymi w przypowieści. Nawet jeśli przyjmiemy za J. Jeremiasem, że pierwszy człon tej kary oznacza chłostę, to i tak samo wyznaczenie losu z niewiernymi wyraża definitywne odrzucenie. Karę z przypowieści można by więc nazwać zamkniętą. W przeciwieństwie do niej chłosta jawi się jako kara „otwarta”⁶⁸, pedagogiczna zgodnie ze znaną zasadą hellenistyczną: ὁ μὴ δάρεϊς ἄνθρωπος οὐ παιδεύεται („bez plag nie ma wychowania”)⁶⁹ oraz rozumieniem tej kary w całym Piśmie Świętym. W psalmie o wyniesieniu i upadku domu Dawida czytamy np.:

„A jeśli synowie jego porzucą moje prawo
i nie będą postępować według moich nakazów,
jeżeli naruszą moje ustawy
i nie będą pełnili moich rozkazów,
ukarzę różgą [ἐν ῥάβδῳ] ich przewinienia,
a winę ich biczami [ἐν μάστιγι],

⁶⁸ Por. J. Corbon, *Kary*, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań-Warszawa 1982², s. 371.

⁶⁹ Por. A. Węclewski, *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1905³, s. 154; C. Schneider, ῥάβδος, w: G. Kittel, G. Friedrich (wyd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, s. 968.

lecz nie odejmę mu łaski mojej
i nie zawiodę w mojej wierności.
Nie zbezcieszczę mojego przymierza
ani nie zmienię słowa ust moich.
Raz przysiągłem na moją świętość:
na pewno nie skłamię Dawidowi.
Potomstwo jego trwać będzie wiecznie
i tron jego będzie przede Mną jak słońce,
jak księżyc, co pozostaje na wieki,
a świadkiem w chmurach jest wiernym” (89/88, 31-38).

Takich tekstów w Starym Testamencie jest więcej (por. Iz 26, 16-19; Lm 3, 1-33). W przytaczanych już tekstach z Nowego Testamentu widać również tę „otwartość”. Apostołowie zostali zwolnieni po ubiczowaniu (por. Dz 5, 40), podobnie św. Paweł (por. 16, 35). Św. Łukasz przedstawia nawet bicowanie Jezusa jako karę „otwartą”, wkładając dwukrotnie w usta Piłata słowa: „Każe Go więc wychłostać i uwolnić” (23, 16. 22).

Chłosta nie zamyka drogi do wolności, do życia, do zbawienia. Tak jest w wymiarze doczesnym i ten rys można chyba przenieść także w drugi eon. Jako obraz kary eschatologicznej nie może więc chłosta przedstawiać wiecznego potępienia, ale karę, która się kończy i po której człowiek jest dalej przy Panu, a nawet bliżej Niego.

B. Wykroczenie a zaniedbanie

Zaznacza się także różnica między przewinieniem zarządcy z przypowieści a przewinieniem sług z logionu. Pierwszy czyni wyraźnie zło, nadużywa swojej władzy korzystając z tego, że powrót pana się opóźnia. Bije sługi i służące, a przy tym je, pije i upija się (por. Łk 12, 45). Nie tylko zaniedbuje – jak się można domyślić – swój podstawowy obowiązek, nie wydziela służnie żywności w odpowiednim czasie (por. 12, 42), ale bez skrupułów daje upust żądzy władzy i użycia i zaspokaja ją kosztem powierzonych jego trosce sług. Czyni to z całą świadomością i premedytacją. Żadnej okoliczności łagodzącej dla jego postępowania nie można w tekście znaleźć. I dlatego też kara, która ma go spotkać, jest surowa, równie bezlitosna jak jego postępowanie.

Wina sług wyrażona jest inaczej. Pierwszy „nic nie przygotował i nie uczynił” zgodnie z wolą swego pana, mimo że ją dobrze znał, drugi „uczynił coś

godnego kary”, nie znając woli pana (12, 47–48a). Pierwszy sługa nie uczynił czegoś, co powinien był uczynić, czyli zaniedbał swój obowiązek. I to zaniedbał całkowicie – nic nie przygotował, ani nie zrobił. Dlatego jego wina jest znaczna. Wydaje się jednak mniejsza niż wina zarządcy, bo zaniedbanie dobra różni się istotnie od uczynienia zła. Co innego jest np. nie uratować kogoś życia, a co innego zabić kogoś. Drugi sługa nie znał woli pana, a więc popełnił zło z nieświadomości. Nawet gdyby ta nieświadomość była w znacznym stopniu przez niego zawiniona, to jednak zmniejsza odpowiedzialność za popełnione zło. Wina tego sługi polega przede wszystkim na zaniedbaniu poznania woli pana. Różni się ona zdecydowanie od winy zarządcy. Zatem i kara musi też być dla nich różna. W chłóście trzeba wykluczyć karę wiecznego potępienia⁷⁰

Ostatecznie więc chłosta z omawianego przez nas logionu nie jest obrazem kary piekła. Oznacza karę eschatologiczną, lecz różną od potępienia wiecznego⁷¹. Jako taka musi mieć miejsce przed sądem, nie po sądzie ostatecznym, lecz po śmierci i sądzie poszczególnego człowieka⁷². Są to elementy, które składają się na katolicką naukę o czyśćcu.

A. Jankowski widzi obraz czyścica jedynie w małej chłóście⁷³. Za takim rozumieniem przemawiałoby to, że pierwszy sługa nic nie uczynił zgodnie z poznaną wolą swego pana, a więc jego wina jest wielka. Wydaje się jednak, że decydujący jest tu obraz chłosty, która odcina się wyraźnie od kary z przypowieści, i że trzeba widzieć czyściec zarówno w wielkiej, jak i w małej chłóście⁷⁴. Obraz chłosty przedstawiałby zatem karę czyścica zróżnicowaną co do stopnia.

⁷⁰ Argument ten nie jest tak mocny, jak poprzedni z porównania kar. Jego siłę osłabia fakt, że przy umyślnym zaniedbaniu dobra odpowiedzialność może być taka sama, jak przy popełnieniu wprost zła. Poza tym w Mateuszowej scenie sądu ostatecznego (por. 25, 31–46) ludzie postawieni po lewej stronie pójdą na mękę wieczną za to właśnie, że zaniedbali miłosierdzie względem Chrystusa obecnego w każdym człowieku, i to zaniedbali niepełnie świadomie. Z drugiej jednak strony trzeba zauważyć, że chodzi tam o zaniedbanie najważniejszego przykazania, czego wyraźnie nie mówi się w naszym logionie.

⁷¹ Zróżnicowaną karę piekła widzi w chłóście wielkiej i małej św. Bazyli; por. Thomas d' Aquin, *Explication suivie des quatre Évangiles*, t. VI, s. 122; Cornelius a Lapide, *Commentaria in Scripturam Sacram*, t. XVI, s. 180.

⁷² Por. A. Jankowski, *Doniosłość Łukaszej eschatologii indywidualnej*, s. 178. F. Pözl, *Kurzgefasstes Commentar zum Evangelium des heiligen Lucas*, s. 224, twierdzi przeciwnie, że kara ta „będzie wymierzana przy sądzie ostatecznym”

⁷³ Por. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, s. 222; tenże, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 189.

⁷⁴ Różnicę tę akcentuje M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*: „Kara [chłosty] jest

Podsumujmy na koniec wyniki naszych dociekań.

1. Logion o wielkiej i małej chłości (Łk 12, 47-48a), mimo że należy do Łukaszowego *Sondergut*, nie pochodzi od niego, lecz z tradycji. Być może są to własne słowa Jezusa. Początkowo samodzielny, został później dołączony przez ewangelistę do przypowieści o zarządcy wiernym i niewiernym (12, 41-46) wraz z końcową sentencją (12, 48b). Powstała w ten sposób kompozycja, którą trzeba interpretować całościowo.

Główną treścią logionu jest prawda o współzależności poznania i kary: sługa, który znał wolę swego pana, a jej nie wypełnił, otrzyma wielką chłostę, natomiast sługa, który przekroczył wolę swego pana nie znając jej, otrzyma małą chłostę. Ten wzięty z codziennego życia obraz ukazuje sposób postępowania Boga względem ludzi. Za zaniedbanie lub przekroczenie swojej woli Bóg wymierza każdemu karę proporcjonalną do tego, w jakim stopniu znał on Jego wolę.

Z samego logionu nie można jednoznacznie odczytać, obrazem jakiej kary Bożej jest chłosta – doczesnej czy eschatologicznej. Tekst dopuszcza obie możliwości. *Futurum* δαρήσεται („będzie chłostany”) oraz słowo ετοιμάσας („przygotował”) nakierowują wzrok ku przyszłości, ku paruzji, kiedy Pan będzie sądził i karał swe sługi. Chłosta zatem wydaje się raczej karą eschatologiczną. Przy czym szczegółowe sprawdzanie sług, czy znali, czy nie znali woli Pana, oraz sama chłosta wymierzana zwykle „od ręki” zdają się sugerować, że chodzi tu o moment śmierci człowieka, w której Pan przychodzi, osądza całe jego życie i wymierza karę. Byłaby więc to kara eschatologiczna, która dosięga człowieka tuż po śmierci.

2. Kontekst, w którym logion został umieszczony, jest na wskroś eschatologiczny, paruzyjny. Przypowieść o zarządcy (12, 41-46), jak również poprzedzająca ją perykopa (12, 35-40) wzywają do gotowości na przyjście Pana, które jest pewne dla każdego człowieka. Jeżeli nie doczeka on powszechnej paruzji, to na pewno doczeka własnej śmierci, w której Pan przyjdzie, sprawdzi jego postępowanie i da odpowiednią zapłatę – albo obdarzy wiecznym

wyraźnie mniejsza [od kary ćwiartowania]” (s. 370) i konkluduje: „Być może Zbawiciel wybrał porównanie, które nie zawiera kary śmierci, by podsunąć myśl, że na sądzie Bożym jest kara, która nie jest wieczną stratą” (s. 371). Podobnie wypowiada się L. Marchal, *Évangile selon saint Luc*, s. 168: „Sankcje wykluczają się: kara wieczna i kara lekka”; w obrębie kary lekkiej autor ten widzi karę znaczną (wielka chłosta) i karę mniejszą (mała chłosta). Także inni egzegeci zauważają, że w w. 47-48a chodzi o ten sam rodzaj kary, bo w obu przypadkach jest użyty ten sam czasownik (δαρήσεται), a różnica jest tylko w stopniu (πολλάς, ὀλίγας); por. P. Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Lucas*, s. 357; J. Séverin, *Les saints Évangiles*, s. 137.

szczęściem w niebie, albo ukarze wieczną śmiercią w piekle. W tym kontekście logion nabiera wyraźnie cech eschatologicznych. Kara chłosty jest bez wątpienia karą eschatologiczną, podobnie jak „surowa kara i wyznaczenie miejsca z niewiernymi”. Wobec opóźniania się paruzji trzeba przyjąć jej „indywidualizację” – zabieg ten jest charakterystycznym rysem Łukaszej eschatologii – i widzieć w chłóście karę następującą tuż po śmierci człowieka.

3. Porównanie chłosty z karą z przypowieści uwidacznia różnicę między tymi karami. Chłosta ma charakter „otwarty”, normalnie nie kończy się śmiercią, ale jest formą zadośćuczynienia, pokuty za popełnione zło. Natomiast wyznaczenie miejsca z niewiernymi (i ewentualne ćwiartowanie) ma charakter „zamknięty”, zamyka definitywnie ludzkie życie na ziemi i przesądza o losie człowieka. Te charakterystyczne rysy obu kar są istotne także w przyszłym eonie. Dlatego kara z przypowieści jest obrazem wiecznego potępienia, w chłóście zaś trzeba widzieć obraz jakiejś kary eschatologicznej „otwartej”, a więc różnej od piekła. Tę różnicę zdaje się potwierdzać spostrzeżenie, że przewinienia sług, zwłaszcza drugiego, który uczynił coś godnego kary nie znając woli pana, nie są proporcjonalne do przewinień zarządcy. Kara dla nich nie może więc być jednakowa, chłosta nie może oznaczać takiej samej kary, jak wyznaczenie miejsca z niewiernymi.

4. Ostatecznie więc chłosta jawi się jako kara eschatologiczna, różna od wiecznego potępienia, dosięgająca człowieka tuż po jego śmierci. Ma ona charakter tymczasowy i pokutny, nie odbiera nadziei wiecznego zbawienia, nie trwa bez końca, ale prowadzi do bezpośredniego oglądu Boga w miarę zadośćuczynnego cierpienia (*satispassio*)⁷⁵. Karą taką jest według teologii katolickiej czyściec będący jednym z elementów eschatologii indywidualnej. Logion nasz byłby zatem jeszcze jedną przesłanką biblijną dla katolickiej nauki o czyścicu obok innych tekstów.

5. Jeżeli w chłóście z Łk 12, 47-48a możemy dojrzeć obraz czyścica, znaczyłoby to, że czasownik *de, rw* występuje tu w specyficznym sensie, niesprowadzalnym do sensu innych, bliskoznacznych wyrazów. Z tego względu wskazane byłoby umieszczanie tego czasownika w słownikach Nowego Testamentu i sygnalizowanie jego specyficznego znaczenia w Łk 12, 47-48a⁷⁶

Ks. dr Stanisław Wronka, SBP 65

⁷⁵ Por. K. Strzelecka, *Czyściec*, kol. 940.

⁷⁶ Słowniki teologiczne nie uwzględniają w ogóle czasownika *δέρω*.