

DOMINIK NOWAK

Chrześcijańska Akademia Teologiczna
Warszawa

Łukaszowa teologia Boga poszukującego człowieka w świetle historii Zacheusza (Łk 19,1-10)

WSTĘP. 1. WPROWADZAJĄCE UWAGI EGZEGETYCZNE.
2. EGZEGEZA SZCZEGÓŁOWA. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

W naukowej egzegezie oba wzajemnie dopełniające się tomy dzieła Łukasowego – trzecia Ewangelia synoptyczna oraz *Dzieje Apostolskie* – stały się przedmiotem intensywnych badań stosunkowo późno, gdyż dopiero począwszy od lat 50. XX wieku, a więc dużo później aniżeli miało to miejsce w przypadku dzieł takich hagiografów nowotestamentowych, jak Paweł czy Jan. Wkrótce okazało się, jak wyjątkowym i dojrzałym teologiem jest Łukasz oraz jak wiele wnosi on przez swoje dzieła w całokształt myśli Nowego Testamentu. Dziś nie ulega już żadnej wątpliwości, iż Łukasz jest jednym z czołowych teologów nowotestamentowych. W żaden sposób nie można przecenić bogactwa jego przemyśleń teologicznych. Jego dwutomowe dzieło imponuje już samą rozległością – obejmuje ono prawie tyle materiału, co listy proto-Pawłowe oraz pisma Janowe (Ewangelia i listy) [zob. Radl 1988, 1]. Takie określenia jak teolog modlitwy, teolog Ducha Świętego, teolog Słowa Bożego, teolog miłosierdzia, teolog historii zbawienia czy teolog powszechnego zbawienia są ogólnie znanymi oraz stosowanymi określeniami trzeciego Ewangelisty, w których odzwierciedlają się główne wątki jego teologicznej refleksji.

Nie ulega także wątpliwości, że jednym z najbardziej znamienitych i oryginalnych rysów teologicznej refleksji świętego Łukasza jest motyw Boga poszukującego grzesznego człowieka. Ta teologiczno-antropologiczna koncepcja trzeciego Synoptyka pełni w jego dwutomowym dziele bardzo istotną

rolę, choć – paradoksalnie – w badaniach egzegetyczno-teologicznych pozostaje ona nieco niedowartościowana. Bez wątpienia Ewangelista Łukasz zasługuje na miano teologa Boga poszukującego w Chrystusie człowieka. Co więcej, można go właściwie uznać za twórcę tego rodzaju koncepcji teologiczno-antropologicznej, a jeśli nawet nie za twórcę, to co najmniej za teologa, który jako pierwszy tę koncepcję tak bardzo rozwinął i wyraźnie oraz jednoznacznie nakreślił. Dobra Nowina Ewangelisty Łukasza o Bogu nieustającym w poszukiwaniach grzesznika znajduje swe odzwierciedlenie w wielu fragmentach jego ewangelicznej narracji.

W niniejszym artykule Łukaszowa koncepcja Boga poszukującego człowieka zaprezentowana zostanie w perspektywie relacji o spotkaniu Jezusa z Zacheuszem (Łk 19,1-10). Jest to dla rozważanej problematyki tekst o tyle szczególny, że wieńczy go logion, w którym Łukaszowy Jezus *explicite* stwierdza, że „Syn Człowieczy przyszedł odszukać i zbawić to, co zginęło” (Łk 19,10). Ten krótki logion, stanowiący tekst programowy dla Łukaszowej koncepcji Boga poszukującego człowieka, a jednocześnie hermeneutyczny klucz doń, skupia w sobie perspektywę chrystologiczną, hamartiologiczną, soteriologiczną oraz antropologiczną.

Prezentowane opracowanie składa się z dwóch zasadniczych części: pierwsza obejmuje wprowadzające uwagi egzegetyczne dotyczące ustępu Łk 19,1-10, a druga zawiera jego egzegezę szczegółową.

1. WPROWADZAJĄCE UWAGI EGZEGETYCZNE

Jak wspomniano, dla Łukaszowej koncepcji Boga poszukującego człowieka relacja o spotkaniu Jezusa i Zacheusza posiada szczególną wartość¹. Zaraz na początku jednak trzeba zaznaczyć, że tekst ten nie jest pozbawiony pewnej ambiwalencji. Stanowi ona źródło interpretacyjnych trudności i zdaje się stawać wobec na pozór niemożliwej do pogodzenia alternatywy. Narracja opowiadania ukazuje przecież, że to Zacheusz wykazywał wyraźną inicjatywę w całym wydarzeniu. W świetle powyższego należałoby zatem mówić o człowieku poszukującym Boga. Z drugiej strony jednak nie można nie zauważyć, że to ostatecznie Jezus decyduje o przebiegu ich spotkania, przywołując Zacheusza i wstępując do jego domu, a przede wszystkim nadając temu spotkaniu charakter wydarzenia zbawczego *par excellence*. A zatem należałoby mówić o Bogu poszukującym człowieka. Jak ukażą dalsze rozważania, historia Zacheusza bynajmniej nie implikuje konieczności jednoznacznego opowiedzenia się za jedną z dwóch powyżej wskazanych opcji. Łączy ona w sobie zarówno myśl o człowieku poszukującym Boga, jak i o Bogu poszukującym człowieka, przy czym na tej drugiej spoczywa decydujący akcent.

¹ Fragment ten znajduje się w części trzeciej Ewangelii mówiącej o objawieniu się Zbawiciela (Łk 4,14-21,38). Wchodzi on w skład końcowej relacji o podróży Jezusa do Jerozolimy (Łk 9,51-19,27) [zob. Czerski 2003, 236; Ugłorz 1994, 116].

Dla pierwszej posiada ona szczególne znaczenie i stanowi jej fundamentalny punkt odniesienia.

Perykopa Łk 19,1-10 należy do „dobra własnego” Łukasza². Można ją uznać za punkt kulminacyjny wszystkich Łukaszowych relacji, w których pojawiają się postaci celników i motyw zbawczego zwrócenia się doń Jezusa [zob. Wiefel 1988, 326]. Jak wskazano, należy ją także uznać za decydujący tekst dla Łukaszowej teologii Boga poszukującego w Jezusie zgubionego człowieka, ponieważ kończy się on logionem, który *explicite* wskazuje na cel zbawczej misji Jezusa (Łk 19,10). Nadto pojawia się w niej również wciąż na nowo powracający w kontekście Łukaszowego wyobrażenia o Bogu poszukującym grzesznego człowieka topos sprzeciwu wobec Jezusowego zwrócenia się do grzeszników i obdarzania ich zbawczą społecznością.

Perykopa Łk 19,1-10, mimo pewnych dostrzegalnych w niej niewielkich napięć, tworzy spójną i samodzielną jednostkę tekstową, odrębną zarówno od kontekstu poprzedzającego, jak i następującego. Wskazuje na to zmiana tematu, miejsca, czasu wydarzeń, bohaterów ewangelicznej relacji oraz jej literackiego gatunku. Tekstem poprzedzającym jest opis cudu uzdrowienia niewidomego (Łk 18,35-43), który miał miejsce jeszcze przed wejściem Jezusa do Jerycha. Kontekst następujący stanowi z kolei przypowieść o dziesięciu minach, którą Jezus wypowiedział w czasie, gdy był już w pobliżu Jerozolimy, a więc po opuszczeniu Jerycha (Łk 19,11-27). Zarówno bezpośredni kontekst poprzedzający, jak i następujący nie posiadają wpływu na interpretację Łk 19,1-10. Można jednak dostrzec istotny związek pomiędzy opisem uzdrowie-

² Fakt, iż Łukasz przekazuje tutaj dobro własne, implikuje, iż tekstem bezpośrednio poprzedzającym tę perykopę w ramach materiału własnego trzeciego Ewangelisty jest przypowieść o faryzeuszu oraz celniku (Łk 18,9-14). Być może oba te fragmenty następowały bezpośrednio po sobie już w dostępnym Łukaszowi źródle. Teza ta jest jednak wyłącznie przypuszczeniem. W każdym razie historia Zacheusza, zwierzchnika celników, niejako dopełnia przypowieść o faryzeuszu i celniku. Unaocznia ona na konkretnym przykładzie, na czym polega akt uświadomienia sobie swego grzechu przed Bogiem i czym jest akt nawrócenia, które polega – odpowiednio do koncepcji Łukasza – nie tylko na przemianie wewnętrznej, ale jednocześnie znajduje swój wyraz w konkretnym postępowaniu. H. Conzelmann stwierdza, iż historia Zacheusza przedstawia przebieg „nawrócenia *in concreto*”. Kwestią problematyczną i sporną także jest, czy trzeci Ewangelista przekazał tę perykopę w takiej postaci, w jakiej zastał ją w swym źródle, czy też dokonał jej redakcyjnego opracowania. W tym drugim przypadku chodziłoby o poszerzenie tekstu przez redakcyjne uzupełnienia, którymi miałyby być w. 8. oraz w. 10., jako wyraźnie odzwierciedlające teologiczną koncepcję Łukasza, a także w. 1 jako wtórna konkretyzacja miejsca zdarzenia nawiązująca do perykopy poprzedzającej, w której mowa jest o zbliżaniu się Jezusa do Jerycha (Łk 18,35). Trzon perykopy stanowiłyby zatem w. 2.-7. oraz w. 9., w których uwydatniony jest aspekt hamartiologiczny. R. Bultmann natomiast stwierdza, co wydaje się bardzo mało prawdopodobne, iż opowiadanie o Zacheuszu jest idealną sceną, która powstała poprzez nawiązanie do historii celnika Lewiego i jej przepracowanie [por. Ernst 1977, 346n; Bultmann 1958, 33n; Conzelmann 1964, 215].

nia niewidomego a historią Zacheusza. Konstytuuje go końcowy logion Łk 19,10: Jezus przyszedł odszukać i zbawić to, co zginęło. Logion ten stanowi klucz hermeneutyczny dla obu epizodów. Unaoczniają one jego wypełnienie, egzemplifikacyjnie i paradygmatycznie zarazem. W pierwszym przypadku zbawcze posłannictwo Łukasowego Jezusa urzeczywistnia się wobec osoby chorego, w drugim zaś przypadku wobec celnika, a więc – odpowiednio do ówczesnych wyobrażeń – grzesznika [zob. Ernst 1977, 346]. Należy także wspomnieć, iż opowiadanie o Zacheuszu posiada swe kontrastowe odniesienie do kontekstu poprzedzającego dalszego, a mianowicie do historii bogatego dostojnika (por. Łk 18,18-30) [zob. Grundmann 1974, 358]. Zacheusz, jako człowiek bogaty, w akcie swego opamiętania postanawia oddać połowę swego majątku ubogim i wynagrodzić w czwórnasób wyrządzone przez siebie finansowe krzywdy. Czyni on zatem to, na co nie było stać owego bogatego dostojnika, który, zapytawszy Jezusa o to, co ma czynić, by odziedziczyć życie wieczne, usłyszał w odpowiedzi, iż winien sprzedać swój majątek oraz rozdać go ubogim.

Struktura literacka perykopy jest przejrzysta. Rozpoczyna się ona zwięzłą informacją dotyczącą Jezusa i Jego przybycia do Jerycha (w. 1.). Po tej wzmiance następuje pierwsza, główna część perykopy (ww. 2.-4.). Wprowadza ona na arenę wydarzeń Zacheusza i krótko go charakteryzuje, wskazując na jego pozycję zawodową (zwierzchnik celników) oraz sytuację materialną (bogactwo). Następnie wspomina, iż chciał on ujrzeć Jezusa, co jednak nie było możliwe z powodu tłumu i jego niskiego wzrostu. W związku z tym Zacheusz podejmuje działania, które mają na celu pokonanie tych przeszkód (biegnie naprzód i wspina się na drzewo). Druga, główna część perykopy, wprowadza na arenę wydarzeń Jezusa i relacjonuje spotkanie pomiędzy Nim i Zacheuszem (w. 5.-9.). Najpierw wzmiankuje o tym, że Jezus dostrzega siedzącego na drzewie Zacheusza i poleca mu pośpiesznie zejść z drzewa, gdyż pragnie dziś wstąpić do jego domu. Działanie Jezusa wywołuje u zwierzchnika celników natychmiastową reakcję i radość, natomiast pośród zebranych tłumów oburzenie. Narracja przypowieści donosi następnie o deklaracji wypowiedzianej przez Zacheusza, po której następuje Jezusowa proklamacja zbawienia. Jest ona zaadresowana indywidualnie do Zacheusza i umotywowana także w bezpośrednim odniesieniu do jego osoby (pochodzenie od Abrahama). Całość perykopy kończy się puentującym logionem Łukasowego Jezusa (w. 10.), który jest w istocie także proklamacją urzeczywistnionego przez Niego czasu zbawienia. W tej proklamacji jednakże, w której następuje połączenie hamartiologii oraz soteriologii, Jezus wykracza poza relacje personalne i podkreśla powszechny charakter swej zbawczej misji.

Gatunek literacki tekstu można określić jako opowiadanie, choć pojawia się w nim także element polemiki oraz proklamacji³. Narracja przebiega

³ K. Berger dostrzega nadto w końcowym logionie perykopy gatunek literacki, który określa jako „Ja”-słowa o przyjściu i posłaniu („Ich-Worte vom Gekommensein und Gesandthein”) [zob. Berger 1984, 264].

w sposób bardzo dynamiczny – dominują w niej czasowniki wyrażające ruch oraz przemieszczanie się. Uwydatniony jest również moment pośpiechu. Dynamikę tekstu podkreśla także pojawiająca się w niej kilkakrotnie *oratio obliqua*. Dochodzący w nim do głosu element polemiczny tworzy dramatyczne napięcie i sygnalizuje opozycję pomiędzy zwracającym się do Zacheusza Jezusem, a krytykującym to wydarzenie tłumem.

Pierwotne *Sitz im Leben* stanowiła z wszelkim prawdopodobieństwem sytuacja konfliktu związana z Jezusowym zwróceniem się do grzeszników, która domagała się obrony i uprawomocnienia z Jego strony. W procesie przekazu tradycji *Sitz im Leben* stało się bądź zwiastowanie misyjne, bądź apologetyka na zewnątrz zboru. Nie można jednak wykluczyć, że mogło stać się nim również, jak zdaje się to implikować obecny w analizowanej perykopie rys parenetyczny, nauczanie wewnątrzzbiorowe związane z kwestią właściwego stosunku do bogactwa i powinności charytatywnego działania na rzecz potrzebujących.

2. EGZEGEZA SZCZEGÓŁOWA

Analizowana perykopa rozpoczyna się od związanej informacji narracyjnej dotyczącej Jezusa: Καὶ εἰσελθὼν διήρχετο τὴν Ἱεριχά. („I wszedł do Jerycha i przechodził przez nie”; Łk 19,1). Ten pełen dynamizmu fragment konstituuje łagodne przejście od tekstu poprzedzającego do historii Zacheusza. Łukaszowy Jezus jest w ciągłym ruchu. Zmierza On do celu swej wędrówki, Jerozolimy, gdzie dokona się ostateczne dopełnienie Jego zbawczego posłannictwa. Jego wędrówka naznaczona jest konkretną, ukierunkowaną antropocentrycznie działalnością w słowie i czynie, przez którą urzeczywistnia Królestwo Boże. Tekst poprzedzający opisuje wydarzenie uzdrowienia niewidomego, które miało miejsce jeszcze przed Jerychem. Wywołało ono postawę uwielbienia Boga tak przez chorego, który poszedł za Jezusem, jak i przez wszystkich świadków tego zdarzenia (πᾶς ὁ λαός; por. Łk 18,43). Wprawdzie tekst o tym wyrażnie nie wspomina, ale można przyjąć, iż także te tłumy podążały za Zbawicielem i przybyły wraz z Nim do Jerycha [zob. Ernst 1977, 347]. Gdziekolwiek Jezus jest, czyni dobrze i przemienia negatywną sytuację egzystencjalną cierpiącego w określony sposób człowieka. Wzmianka o Jezusie, który przybył do Jerycha i przechodził przez nie, innymi słowy, który znajduje się w drodze i dokonuje na niej zbawczych ingerencji w życie napotykanym ludzi, koresponduje ze słowami, jakie trzeci Ewangelista włożył w usta Piotra: ὃς διήλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστεύομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ’ αὐτοῦ. („(...) Przeszedł On dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich, którzy byli pod mocą diabła, gdyż Bóg był z Nim”; Dz 10,38b-c).

Kolejny wiersz analizowanej perykopy wprowadza postać Zacheusza: Καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος ὀνόματι καλοῦμενος Ζακχαῖος, καὶ αὐτὸς ἦν ἀρχιτελώνης καὶ αὐτὸς πλούσιος. („I [był tam] pewien człowiek, imieniem Zacheusz, a był zwierchnikiem celników i [człowiekiem] bogatym”; Łk 19,2). W tej krótkiej

ekspozycji pojawiają się dwa istotne dla właściwej oceny całego zdarzenia elementy. Mają one wzmocnić „paradoksalność” opisanego w dalszej części postępowania Jezusa. Po pierwsze, Zacheusz określony jest mianem ἀρχὶ τελώνης⁴. Ten nowotestamentowy *hapaxlegomenon* wskazuje, iż nie chodzi tutaj o zwykłego, „szarego” celnika, ale o kogoś ważniejszego, kto w hierarchii celników pełnił bardzo istotną rolę. W czasach Jezusa Jerycho stanowiło posterunek graniczny pomiędzy rzymskimi prowincjami Judeą oraz Perea [zob. Stambaugh, Balch 1992, 74]. Zacheusz przypuszczalnie sprawował nadzór nad całym regionem, zatrudniał podległych mu celników, ustalał wysokości ceł oraz kontraktował sprzedaż. Jeśli zatem zwykli celnicy posiadali bardzo złą opinię, byli sytuowani poza marginesem społeczeństwa i traktowani jako „paradygmatyczni” grzesznicy, to tym bardziej musiało tak być w przypadku ich zwierzchnika. Po drugie, Zacheusz był człowiekiem bogatym – πλούσιος. Jego wysoka pozycja zawodowa z pewnością stanowiła dlań możliwość szybkiego wzbogacenia się. Fakt bogactwa musiał jednakże jeszcze bardziej dyskredytować go w oczach pozostałej części społeczności, gdyż niewątpliwie rodził podejrzenie o to, że swą majątność zawdzięcza jeszcze większym nadużyciom finansowym. Tak więc wysokiej pozycji zawodowej i materialnej Zacheusza odpowiadała niska pozycja społeczna, gdyż był on człowiekiem pogardzanym i odrzucanym przez innych. Prawda ta dochodzi do głosu *explicitie* w dalszej części opowiadania.

Narracja opowiadania nie wspomina o tym, w jaki sposób Zacheusz dowiedział się o przybyciu Jezusa do Jerycha, lecz jedynie o jego pragnieniu ujrzenia Go i stojących na drodze realizacji tego pragnienia przeszkodach: καὶ ἐζήτει ἰδεῖν τὸν Ἰησοῦν τίς ἐστιν καὶ οὐκ ἠδύνατο ἀπὸ τοῦ ὄχλου, ὅτι τῇ ἡλικίᾳ μικρὸς ἦν. („I chciał koniecznie zobaczyć Jezusa, kto to jest, a nie mógł z powodu tłumu, gdyż był niskiego wzrostu”; Łk 19,3). Fragment ten ukazuje Zacheusza jako głęboko zaangażowanego w dążenie do ujrzenia Zbawiciela. Cała inicjatywa leży po jego stronie. Wyrażając pragnienie Zacheusza konstrukcję ἐζήτει ἰδεῖν τὸν Ἰησοῦν należy przetłumaczyć właśnie jako „chciał koniecznie”, względnie „chętnie zobaczyć Jezusa” [zob. Haubeck, Siebenthal 1994, 476]. Znamienne jest jednak, że pojawia się tutaj czasownik ζητεῖν. Zacheusz jest tym, który poszukuje Jezusa. Można go uznać za przykład człowieka, który prowadzi właściwe poszukiwania [zob. Larsson 1992, 255]. Inaczej mówiąc, przez postać Zacheusza zostaje nakreślony paradygmatyczny przykład człowieka poszukującego aktywnie i z pełnym zaangażowaniem Boga. Jego poszukiwanie posiada wymiar religijny. Z drugiej strony jednakże nie wiadomo dokładnie niczego o motywacji Zacheusza. Krótkie stwierdzenie, iż chciał zobaczyć, kto to jest – τίς ἐστιν – niczego nie wyjaśnia. Czy była to wyłącznie ciekawość zrodzona być może wieścią o uzdrowieniu niewidomego? Czy może ów zwierzchnik celników słyszał już

⁴ Warto wspomnieć, że greckie imię Ζακχαῖος odpowiada hebrajskiemu זָכַי. Etymologicznie znaczy ono „czysty”. Być może imię to zostało użyte tutaj celowo, by uwydatnić niemoralne postępowanie Zacheusza [por. Edlund 1994, 2199].

wcześniej dużo więcej na temat Jezusa i Jego działalności w słowie i czynie? Jego późniejsze postępowanie sugeruje raczej tę drugą możliwość. Zacheusz zdawał się wiedzieć, że Jezus jest kimś szczególnym i że spotkanie z Nim jest wyjątkowym wydarzeniem. Dlatego też tak usilnie pragnął on zobaczyć Zbawiciela.

Postawa Zacheusza przywołuje postać innego bohatera ewangelicznej relacji Łukasza, a mianowicie Heroda Antypasa i sytuację przesłuchania przez niego Jezusa (por. Łk 23,8-12). Trzeci Ewangelista wspomina, iż Herod bardzo ucieszył się na widok Jezusa, gdyż miał nadzieję na ujrzanie jakiegoś dokonanego przezeń cudu. Jego motywacja była więc zupełnie inna. Zacheusz tymczasem nie miał nadziei na żaden cud, lecz chciał się jedynie przekonać, kim jest w rzeczywistości Jezus [zob. Taeger 1982, 200]. Przypuszczalnie – jak wspomniano – wiele o Nim słyszał i chciał utwierdzić się w swych domysłach.

W realizacji zamierzenia Zacheusza pojawiają się jednakże przeszkody. Wzmianka o jego małym wzroście (τῇ ἡλικίᾳ μικρὸς ἦν), który uniemożliwił mu ujrzanie Jezusa (καὶ οὐκ ἠδύνατο), kontrastuje z wcześniejszą informacją o jego wysokiej zawodowej i materialnej pozycji. Jako zwierzchnik celników posiadał dużą władzę i możliwość wywierania nacisku na ludzi. Tym razem to on okazuje się być bezsilny wobec nich (ἅπὸ τοῦ ὄχλου). Jego niski wzrost jest dla niego upokorzeniem [zob. Wiefel 1988, 326]. Przeszkodą jednakże nie była wyłącznie jego niska postura, lecz również niechęć ludzi, pośród których się znajdował. Tekst wprowadzie o tym *explicite* nie wspomina, lecz w świetle tego, co zostało powiedziane powyżej o traktowaniu celników, takie przypuszczenie jest bardzo prawdopodobne.

Zaangażowanie Zacheusza w poszukiwanie Jezusa było tak wielkie, że nie rezygnuje on, lecz pokonuje przeszkody: καὶ προδραμὼν εἰς τὸ ἔμπροσθεν ἀνέβη ἐπὶ συκομορέαν ἵνα ἴδῃ αὐτὸν ὅτι ἐκείνης ἡμελλεν διέρχεσθαι. („Pobiegł więc naprzód i wspiął się na drzewo sykomory, aby Go ujrzeć, gdyż miał tamtędy przechodzić”; Łk 19,4). Zwrot προδραμὼν εἰς τὸ ἔμπροσθεν posiada charakter pleonastyczny [zob. Klostermann 1929, 185]. Ta niepoprawna konstrukcja językowa uwydatnia z jednej strony dynamikę opisywanych wydarzeń, z drugiej zaś podkreśla determinację Zacheusza. Wyprzedza on zmierzającego drogą Jezusa. W żaden sposób nie chce stracić szansy ujżenia Go. Następnie wspina się na drzewo sykomory. Jest to dla niego jedyna możliwość, by ujrzeć Zbawiciela (ἵνα ἴδῃ αὐτὸν). Wiedział bowiem, że miał tamtędy przechodzić. Występujący tutaj czasownik διέρχεσθαι nawiązuje bezpośrednio do w. 1. Jezus przechodził przez Jerycho, z czego można wnioskować, iż przypuszczalnie nie miał się tutaj zamiaru zatrzymywać.

Dzieje się jednak coś zgoła innego: καὶ ὡς ἦλθεν ἐπὶ τὸν τόπον, ἀνὰ βλέψας ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτόν· Ζακχαῖε, σπεύσας κατὰβηθι, σήμερον γὰρ ἐν τῷ οἴκῳ σου δεῖ με μέναι. („A gdy Jezus przyszedł na to miejsce, spojrział w górę i powiedział do niego: «Zacheuszu, zejdź prędko, gdyż dziś muszę się zatrzymać w twoim domu»”; Łk 15,5). Ustęp ten stanowi przełom w narracji opowiadania. Jeśli do tej pory to Zacheusz jawił się jako wyłączny pod-

miot działania, to teraz staje się nim Jezus. To On przejmuje zdecydowaną i przypuszczalnie nieoczekiwaną przez Zacheusza inicjatywę, a ten staje się obiektem Jego działania. Łukaszowy Jezus dochodzi do miejsca, gdzie znajdowała się sykomora, na której siedział Zacheusz i zatrzymuje się. Następnie spogląda w górę (ἀναβλέψας) i dostrzega Zacheusza. Wzmianka ta jest szczególnie. To bowiem ów ἀρχιτελώνης chciał zobaczyć Jezusa, jak to dwukrotnie podkreśla narracja opowiadania (ἐζήτει ἰδεῖν τὸν Ἰησοῦν; ἵνα ἴδῃ αὐτόν). Tymczasem to on zostaje zauważony przez Jezusa. „Patrzeniu” Zacheusza wychodzi naprzeciw „patrzenie” Jezusa. To jedynie o tym ostatnim jest tutaj mowa. Trzeba też zauważyć, że tekst nie wspomina o tym, jakoby sam Zacheusz ujrzał Jezusa. To Zbawiciel patrzy i dostrzega. Nadto warto również powrócić w tym miejscu do informacji o tym, że Zacheusz wspiał się na sykomorę. Było to drzewo posiadające gęste liście. Dlatego też było wykorzystywane do obserwacji, gdyż dawało możliwość bycia niezauważonym. Łukaszowy Jezus dostrzega jednak Zacheusza. Co więcej, z całego zebranego tłumu dostrzega właśnie jego. Inaczej mówiąc, Zbawiciel odnajduje owego człowieka. Wprawdzie to Zacheusz szukał Jezusa, ale *de facto* to on został przez Niego odnaleziony. Trzeci Ewangelista wydaje się tutaj ukazywać Jezusa na wzór proroka. Zbawiciel wszakże domyśla się pragnień Zacheusza, tego, że chce on przekonać się, kim On jest. Wie, z jakim zaangażowaniem ów zwierzchnik celników dążył do tego, by Go ujrzeć. Myśl tę potwierdza także fakt, iż Łukaszowy Jezus zwraca się do niego po imieniu, a przecież nigdy dotąd go nie spotkał. Narracja tej części opowiadania wskazuje na następującą prawdę – Jezusowi nie pozostaje obojętny i niezauważony nikt, kto Go szuka [zob. Müller 1992, 181]. Zbawiciel wychodzi naprzeciw poszukiwaniom Go przez człowieka. Inicjatywa tego ostatniego jest bardzo istotna, ale to ostatecznie Jezus decyduje o przebiegu dalszych wydarzeń i pozwala się spotkać.

Jezus zwraca się do Zacheusza po imieniu, a następnie wydaje mu bardzo konkretne polecenie – ma on zejść z drzewa. Znamienne, że Łukaszowy Jezus nie prosi, ale nakazuje. Jego wypowiedź sformułowana jest w trybie rozkazującym (κατάβηθι). Czasownik καταβαίνειν posiada tutaj przede wszystkim znaczenie przestrzenne i w tym sensie stanowi on przeciwieństwo do występującego wcześniej ἀναβαίνειν [zob. Fendrich 1992, 628]. Z drugiej strony jednak polecenie to, jako wydane przez Zbawiciela, w określony sposób wpisuje się w sytuację spotkania z Nim. Łukaszowy Jezus nie tylko dostrzega Zacheusza, innymi słowy, odnajduje go pośród liczego tłumu, ale dąży do spotkania z nim. „Patrzenie” Zbawiciela i „zauważanie” przez Niego Zacheusza było pierwszym etapem jego odnalezienia. Teraz, na polecenie Jezusa, a tym samym dzięki Jego wyłącznej inicjatywie, ma dojść do bezpośredniego spotkania pomiędzy nimi. Wyraźnie dostrzegalna jest tutaj myśl o Bogu poszukującym człowieka poprzez Jezusa. Co więcej, poszukującym go intensywnie, jak *explicite* wyraża to nakaz pośpiesznego zejścia z drzewa

– σπεύσας⁵. Lukaszowy Jezus pragnie doprowadzić do jak najszybszego spotkania z Zacheuszem. Równocześnie jednoznacznie motywuje On wydane mu polecenie – σήμερον γὰρ ἐν τῷ οἴκῳ σου δεῖ με μένειν. Fragment ten można uznać za odzwierciedlenie fundamentalnych wątków teologicznej koncepcji trzeciego Synoptyka. W przysłówku σήμερον dochodzi do głosu jego soteriologia. „Dziś” oznacza początek eschatologicznego czasu, to określenie czasu zbawienia, który dzięki Jezusowi stał się czasem aktualnym i obecnym, nie przestając przy tym być rzeczywistością transcendentną. Dla Łukasza σήμερον oznacza konkretny, aktualny dzień – od wschodu do zachodu słońca – ale ten dzień posiada wymiar soteryczny. W „dziś” eschatologiczny czas zbawienia wkracza w czas doczesny, „dziś” jest dniem i chwilą zbawczą (por. np. Łk 5,26; 19,5.9; 23,43)⁶. W czasowniku δεῖ z kolei wyraża się historiozbawcza koncepcja Łukasza, a ściśle rzecz biorąc, wyobrażenie o „konieczności” realizacji dziejów zbawienia i wypełniania się zbawczych obietnic. Lukaszowy Jezus, mówiąc, że „dziś musi się” zatrzymać w domu Zacheusza, wskazuje, że to wydarzenie jest „koniecznym” urzeczywistnieniem Jego zbawczej misji, a tym samym wypełnieniem Bożego planu zbawienia. Owo „dziś” i „musieć” oznaczają radykalne i intensywne, a przy tym łaskawe, zbawcze wkroczenie Boga w Jezusie w ludzką egzystencję celem przemiany jej negatywnej, naczynionej grzechem kondycji. W „dziś” i „musieć” stykają się ze sobą w istotny sposób płaszczyzna teologiczna oraz antropologiczna. „Dziś” i „musieć” sygnalizują radykalne przejście od hamartiologii do soteriologii.

Znamienne jest również zastosowanie w analizowanym ustępie czasownika μένειν. Jezus nie tylko pragnie wejść do domu Zacheusza, ale chce się w nim „zatrzymać”. Poszukiwanie Zacheusza nie kończy się na doprowadzeniu do bezpośredniego, ale wyłącznie chwilowego spotkania z nim, lecz jest

⁵ W zastosowaniu tego terminu, który z gramatycznego punktu widzenia stanowi prt. aor. act. nom. msc. sg., pochodzące od czasownika σπεύδειν, dochodzi do głosu charakterystyczna cecha stylu trzeciego Ewangelisty. Spośród autorów nowotestamentowych Łukasz posługuje się tym czasownikiem najczęściej – występuje on jeszcze tylko w 2 P 3,12 – i zawsze stosuje go w znaczeniu intransytywnym oraz łącznie z innymi czasownikami (por. Łk 2,16; Dz 20,16; 22,18) [zob. Schneider 1992, 632; Morgenthaler 1958, 142].

⁶ Więcej na ten temat m.in.: Jelonek, T. 1975. *Zbawcze znaczenie Łukaszowego „dzisiaj”*. Ruch Biblijno-Liturgiczny 3(28), 107-112; Cullmann, O. 1962. *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“*, 55. Zürich; Gryglewicz, F. 1973. *Bóg i Jego plan zbawienia w ujęciu św. Łukasza*. W: *Studia z teologii św. Łukasza*, red. F. Gryglewicz, 33. Poznań-Warszawa-Lublin; Gryglewicz, F. 1972. *Słownictwo św. Łukasza o Bożym planie zbawienia*. Roczniki Humanistyczne 20, 37-49; Pokorný, P. 1998. *Theologie der lukanischen Schriften*, 69-71. Göttingen; Włodarczyk, S. 1995. *Święty Łukasz. Teolog historii zbawienia*, 65nn. Częstochowa; Włodarczyk, S. 1989. *Realizacja zbawienia „dziś” w Chrystusie. Sémeron w soteriologii Łukasza*. Lublin.

ukierunkowane na obdarzenie go przez Jezusa pełnią Jego zbawczej społeczności. Innymi słowy, ze wspólnego spotkania Jezus czyni wydarzenie zbawcze *par excellence*⁷. Czasownik μένειν uwydatnia zatem myśl o zupełnym zwróceniu się Jezusa do grzesznego człowieka [zob. Wiefel 1988, 327]. W tle tej wypowiedzi wydaje się stać, choć tekst o tym wyraźnie nie wspomina, wyobrażenie o wspólnym posiłku Jezusa i Zacheusza, co także odgrywa istotne znaczenie w soteriologii trzeciego Ewangelisty⁸.

Z dalszej części narracji opowiadania wynika, iż ów ἀρχιτελώνης zareagował na polecenie Jezusa natychmiast: καὶ σπεύσας κατέβη καὶ ὑπεδέξατο αὐτὸν χαίρων. („Zszedł więc prędko z drzewa i przyjął Go z radością”; Łk 19,6). Całkowitemu zwróceniu się Jezusa do Zacheusza odpowiada zupełne zaangażowanie ze strony tego ostatniego. Na powrót staje się on podmiotem działania i wykazuje inicjatywę, ale jego postępowanie jest już odpowiedzią na postępowanie Jezusa i jest przez nie stymulowane. Jak wspomniano, dotychczasowe zabiegi Zacheusza wpływały z pragnienia, by ujrzeć Zbawiciela i zobaczyć, kim On jest. Tymczasem dzięki Jezusowi spełnienie oczekiwań Zacheusza znacznie przerosło jego wyobrażenia i przerodziło się w sytuację niezwykłego spotkania, które doprowadzi ostatecznie do przemiany jego kondycji. Zacheusz otwiera się egzystencjalnie na Jezusa. Przybliża się do Niego, choć czyni to dzięki Jego poleceniu, i przyjmuje Go w gościnę – tę myśl wyraża charakterystyczny dla Łukasza czasownik ὑποδέχεσθαι (por. Łk 10,38; Dz 17,7; Jk 2,25) [zob. Schmoller 1994, 499; Schneider 1992, 962]. Czyni to wszystko z radością – χαίρων. Forma gramatyczna tego imiesłowu (praes. act.) wskazuje, że nie była to radość chwilowa, lecz okazała się ona stanem trwałym. Postępowanie owego zwierzcchnika celników wskazuje, iż spotkanie z Jezusem było dla niego wydarzeniem życia [zob. Ernst 1991, 128].

⁷ Warto w tym kontekście zwrócić uwagę, że czasownikiem μένειν posługują się najczęściej Łukasz (w obu tomach jego dzieła występuje on łącznie 20 razy) oraz Jan (w piśmiennictwie Janowym występuje on łącznie 67 razy). Dla tego ostatniego posiada on szczególne znaczenie teologiczne. Pojawia się w tzw. formułach immanencji (*Immanenzformeln*; zob. np. J 15,4-7; 1 J 2,6; 2,6.24.27n; 3,6.24; 4,12n) i wyraża myśl o istotnym momencie wydarzenia zbawczego. Pełni zatem decydującą rolę w soteriologii Jana. [por. Hübner 1992, 1003n; Morgenthaler 1958, 119].

⁸ Łukasz szczególnie interesuje się motywem brania udziału przez Jezusa w różnych ucztach względnie goszczeniem Go przez określonych ludzi (por. Łk 5,27-32; 7,36-50; 10,38-42; 11,37; 24,13-35). Większość tekstów poruszających tę tematykę należy do jego dobra własnego. Jednakże to nie tyle sam wątek ucztowania Zbawiciela z innymi ludźmi odgrywa tu prymarną rolę, co przede wszystkim wyrażający się w ten sposób akt zbawczego zwrócenia się do człowieka, bez względu na jego pochodzenie i społeczny, a także religijny status [por. Pittner 1991, 144n]. Taki sposób obcowania Jezusa z człowiekiem wpisuje się w Łukaszową koncepcję zbawczego uniwersalizmu i w taką wizję Jezusa-Zbawiciela, który stawia sobie za cel poszukiwanie każdego zagubionego człowieka.

To, co dla Zacheusza stanowiło powód prawdziwej radości, dla innych stało się powodem zgorszenia: καὶ ἰδόντες πάντες διεγόγγυζον λέγοντες ὅτι παρὰ ἁμαρτωλῶ ἀνδρὶ εἰσῆλθεν καταλῦσαι. („Wszyscy, którzy to widzieli, szemrali i mówili: «Do grzesznika poszedł w gościnę»”; Łk 19,7). Fragment ten wprowadza w narrację całego opowiadania moment polemiczny. Stanowi on zarazem charakterystyczny rys Łukaszowych relacji o Jezusowym zwracaniu się do grzeszników, które rodzi krytykę Jego oponentów, co zostaje wyeksponowane nawet na płaszczyźnie językowej – διεγόγγυζον (por. Łk 5,30: καὶ ἐγόγγυζον οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς; 15,2: καὶ διεγόγγυζον οἱ τε Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς) [zob. Grundmann 1974, 359]. To językowe pokrewieństwo pomiędzy tekstami, które traktują o sprzeciwie interlokutorów Jezusa wobec Jego obcowania z grzesznikami, implikuje, iż ta negatywna postawa zyskuje charakter paradygmatu wyrażanego nawet w tych samych konstrukcjach językowych.

We fragmencie tym dochodzi do głosu moment odrzucenia. Z jednej strony Zacheusza, który już *explicite* zostaje określony jako grzesznik, co uwypukla hamartiologiczną perspektywę opowiadania, z drugiej strony zaś Jezusa, który wszedł do domu zwierzchnika celników i został przez niego ugoszczony. Odrzucenie to posiada wymiar uniwersalny – πάντες. Obnaża ono religijną pychę zgromadzonych tam ludzi oraz ich przekonanie o własnej doskonałości. Jednocześnie ukazuje, że zupełnie nie rozumieją ani nie akceptują zachowania Jezusa. Określając Zacheusza w ich przekonaniu właściwym epitetem ἁμαρτωλός, sami jawią się jako ἁμαρτωλοί sprzeciwiający się łaskawemu, zbawczemu działaniu Boga. Jeśli we wcześniejszych fragmentach ewangelicznej relacji Łukasza podmiot owego „szemrania” zrodzonego faktem przebywania Jezusa z grzesznikami był zawężony do religijnej elity narodu, to teraz zostaje on decydująco poszerzony. Nieco inna jest także motywacja tego sprzeciwu – faryzeusze oraz uczeni w Prawie krytykowali Jezusową wspólnotę stołu z grzesznikami, owi „wszyscy” zaś oburzają się, że zatrzymuje się On (na gościnę) w domu grzesznika (καταλῦσαι). W narrację przypowieści zostaje w ten sposób wprowadzona struktura opozycyjna – po jednej stronie znajduje się Jezus oraz Zacheusz, po drugiej owi „wszyscy”.

Po wzmiance o negatywnej reakcji wszystkich zgromadzonych narracja przypowieści stawia w centrum postać Zacheusza: σταθεὶς δὲ Ζακχαῖος εἶπεν πρὸς τὸν κύριον· ἰδοὺ τὰ ἡμίσιά μου τῶν ὑπαρχόντων, κύριε, τοῖς πτωχοῖς δίδωμι, καὶ εἴ τις τινός τι ἐσυκοφάντησα ἀποδίδωμι τετραπλοῦν. („Zacheusz zaś powstał i powiedział do Pana: «Panie, oto połowę mojego majątku daję ubogim, a jeśli kogoś w czymś skrzywdziłem, oddaję poczwórnienie»”; Łk 15,8). Wiersz ten wprowadza pewne napięcie w bieg opowiadania. Sprawia wrażenie wtrącenia i zdaje się rozrywać ciągłość pomiędzy w. 7. i w. 9. Zwraca uwagę także pojawienie się, dotąd nieobecnego, określenia Jezusa słowem κύριος. Dlatego też wielu komentatorów uważa go za redakcyjne wtrącenie trzeciego Ewangelisty. Spotkanie z Jezusem, które doszło do skutku ostatecznie dzięki Jego inicjatywie, rodzi w Zacheuszu wewnętrzne poruszenie będące

reakcją na łaskę doświadczoną ze strony Zbawiciela [zob. Schmid 1960, 287]. Ów ἀρχιτελώνης najpierw staje przed Jezusem (σταθείς). Wzmiankę tę można interpretować dwojako. Może ona uwypuklać kontrast pomiędzy Zacheuszem a całym zebraniem tłumem. Na tle „wszystkich”, którzy są negatywnie nastawieni do Zacheusza i którzy krytykują także Jezusa, wyznaje on swą winę i podejmuje się określonych zobowiązań, w czym wyraża pragnienie przemiany swego życia [zob. Grundmann 1974, 359n]. Można ją jednak rozumieć także jako wyraz szacunku okazanego przez Zacheusza Jezusowi, co zdaje się potwierdzać także sposób, w jaki się do Niego zwrócił (κύριε), a także oznakę wielkiej powagi i odpowiedzialności, z jaką podejmuje on decyzję o radykalnej odmianie swego postępowania. Jego słowa nabierają charakteru niejako oficjalnej deklaracji.

Zacheusz zobowiązuje się do dwóch konkretnych rzeczy. Po pierwsze, oddać połowę swego majątku ubogim. Tego rodzaju postanowienie nie było czymś zwyczajnym w tradycji judaistycznej. Starotestamentowe Prawo nie zna takiego obowiązku. Uczni żydowscy wskazywali na dobrowolną możliwość przekazania biednym 1/5 części swego majątku (1/5 jako pierwsze świadczenie, a następnie rocznie 1/5 swych dochodów) [zob. Ernst 1977, 348]. Zacheusz zatem decyduje się uczynić zdecydowanie więcej. Najbliższą rzeczą paralelę do tego postanowienia prezentuje sam Łukasz. Ów zwierzchnik celników urzędujących wobec ubogich (πτωχοῖς) to, co w swym tzw. kazaniu dla stanów (*Standespredigt*) nakazywał Jan Chrzciciel – by dzielić się z tymi, którzy nic nie mają (μὴ ἔχοντι; por. Łk 3,11) [zob. Horn 1986, 116]. Jego działanie związane jest z dobroczynnością.

Po drugie, zobowiązuje się on, że wynagrodzi w czwórnasób każdemu, kogo w czymś skrzywdził. Postanowienie to pogłębia myśl o jego dobroczynności. Również nie posiada ono wyraźnych paraleli w tradycji judaistycznej. Starotestamentowe Prawo przewiduje zwrot jedynie 5/4 wartości (por. Pwt 5,20-22) [zob. Grundmann 1974, 360]. Wyjątek w tej mierze stanowi jedynie Wj 21,37 oraz 2 Sm 12,6, gdzie jest mowa o tym, że w przypadku skradzenia owcy należy oddać jej czterokrotną wartość. Flawiusz z kolei wspomina o przepisie dotyczącym złodziei – winni oni oddać właśnie czterokrotną wartość skradzionej rzeczy (por. FlavAnt XVI 1,3). F. W. Horn dostrzega tutaj nawiązanie do prawa rzymskiego. Jego zdaniem, Zacheusz zobowiązuje się do wypełnienia tego, co przewidywało obowiązujące wówczas prawo państwowe. Dochodziłaby tutaj do głosu apologetyczna tendencja trzeciego Ewangelisty, któremu – jak ukazuje to jego dzieło – zależy na ukazaniu chrześcijaństwa jako religii, która nie jest wroga państwu [zob. Horn 1986, 11].

Być może Łukasz rzeczywiście jest tutaj zainteresowany także kwestiami prawnymi i dąży do apologii chrześcijaństwa, niemniej jednak wydaje się, iż w pierwszej mierze zależy mu na zaakcentowaniu przemiany wewnętrznej Zacheusza i wypływającego z niej określonego, etycznego działania. Zwraca bowiem uwagę fakt, iż druga część deklaracji Zacheusza zawiera jednocześnie wyznanie jego winy – wynagrodzi on w czwórnasób tych, których

skrzywdził. Występujący tutaj czasownik *συκοφαντεῖν*, oddany polskim *skrzywdzić*, znaczy dosłownie: „wymuszać”, „wydzierać coś” [Popowski 1995, 574]. Spośród autorów nowotestamentowych posługuje się nim wyłącznie Łukasz [zob. Schmoller 1994, 467]. Po raz drugi czasownik ten pojawia się, co znamienne, we wspomnianym powyżej Janowym kazaniu dla stanów, a ściśle w jego odpowiedzi udzielonej żołnierzom na pytanie, w jaki sposób mają wydawać owoce godne opamiętania. Prorok znad Jordanu powiada im: „niczego nie wymuszajcie, ani niczego nie wydzierajcie (*μηδὲνα διασεῖσητε μεδὲ συκοφαντήσητε*), a zadowalajcie się waszym żoldem” (por. Łk 3,14). Zacheusz zatem, zobowiązując się do rekompensaty poczynionych szkód, otwarcie oraz szczerze przyznaje się do ich popełnienia, inaczej mówiąc, otwarcie wyznaje przed Jezusem swą grzeszność. Co więcej, grzeszność ta rozumiana jest w kategoriach konkretnego rodzaju uchybień natury moralno-etycznej [Schrage 1989, 161].

Wskazane powyżej intertekstualne powiązania istniejące pomiędzy Janowym kazaniem dla stanów oraz deklaracją Zacheusza implikują, iż jego postępowanie należy ujmować w kategoriach tego aktu, który wyraża – choć nie pojawiający się tutaj *explicite* – termin *μετάνοια*. Zacheusz poprzez podjęcie określonych zobowiązań jawi się jako ten, który – odpowiednio do słów Proroka znad Jordanu – przynosi owoce godne opamiętania (por. Łk 3,8: *ποιήσατε οὖν καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας*).

W tym momencie warto jednakże wskazać jeszcze jeden aspekt, który zdaje się dochodzić do głosu w historii Zacheusza, a mianowicie aspekt związany z problematyką bogactwa. Opowiadanie o Zacheuszu przynależy do tych tekstów dwutomowego dzieła Łukasza, które problematykę „bogactwo – ubóstwo” ujmują w postać wezwania do dobroczynności, przy czym zakładają one dużo więcej aniżeli jedynie solidarność z potrzebującymi (por. np. Łk 7,4n; 10,29-37; 12,33n; 16,1-12; 21,1-4; Dz 9,36-43; 11,27-30) [por. Böttrich 2003, 374]. Postać bogatego Zacheusza ukazuje nadto, że Jezus kieruje kroki swej zbawczej misji nie tylko do ubogich. Łukaszowy Jezus adresuje swe wezwanie do nawrócenia oraz Ewangelię również do bogatych. Co więcej, wiele tekstów Łukaszowego dzieła ukazuje, że trzeci Ewangelista uwypukla moment ewangelizacji bogatych. Swą Ewangelią chce on pozyskać „wielki” świat i ludzi z wysokich sfer społecznych [zob. Held 1997, 34n.75; Bednarz 1996, 238]. Ów zwierzchnik celników jawi się więc z jednej strony ogólnie jako paradygmatyczny przykład człowieka odpowiadającego egzystencjalnym zaangażowaniem na łaskawe zwrócenie się doń Boga, innymi słowy, przykład człowieka podejmującego decyzję o swym nawróceniu. Z drugiej strony jest on zarazem przykładem konkretnego bogatego człowieka, który podejmuje tę decyzję. W tym sensie staje się on paradygmatycznym wzorem właściwego postępowania dla ludzi bogatych, tego, w jaki sposób mają oni odpowiadać na poselstwo Ewangelii i związane z nim wezwanie do przemiany swego życia [por. Schottroff, Stegemann 1978, 138].

Kolejny wiersz opowiadania o Zacheuszu na powrót przywołuje postać Jezusa: *εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς ὅτι σήμερον σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ*

ἐγένετο, καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστιν· („Jezus zaś rzekł do niego: «Dziś zbawienie stało się udziałem tego domu, bo przecież i on jest synem Abrahama»”; Łk 19,9). Fragment ten zawiera Jezusową proklamację zbawienia. Wskazuje on już *explicite*, że spotkanie Zacheusza oraz Jezusa jest wydarzeniem zbawczym *par excellence*. Pojawiają się tutaj fundamentalne dla soteriologii Łukasza terminy: σῆμαρον oraz σωτηρία. Hamartiologia zostaje dzięki temu w istotny sposób dopełniona przez soteriologię. W wierszu tym dochodzi nadto do głosu aspekt soteriologii indywidualnej, który – jak ukazuje to analiza trzeciej Ewangelii – jest charakterystyczny dla tekstów przynależących do dobra własnego Łukasza (por. np. Łk 5,10; 7,36-50; 10,38-32; 12,16-20; 16,19-31; 17,11-19; 18,9-14) [por. Janowski 1975, 168-172]. Łukasz-hellenista jest bardzo zainteresowany losem jednostki.

Interpretacja tego fragmentu przysparza trudności. Jak bowiem we właściwy sposób odczytać jego relację w stosunku do wiersza poprzedzającego? Bezpośrednie następstwo deklaracji Zacheusza i Jezusowej proklamacji zbawienia zdaje się implikować, iż ta pierwsza jest założeniem dla tej drugiej. Inaczej mówiąc: Łukaszowy Jezus proklamuje zbawienie dopiero po akcie nawrócenia się Zacheusza, co w konsekwencji podważa dotychczas poczynione spostrzeżenia, że tekst zawiera przesłanie o darmowości i bezwarunkowości zbawczego zwrócenia się Boga do grzesznego człowieka. Powstałe w ten sposób napięcie znikłoby, gdyby rzeczywiście przyjąć, iż w. 8. jest redakcyjnym uzupełnieniem Łukasza. W pierwotnej wersji opowiadania o Zacheuszu zatem ów aspekt *sola gratia* byłby jednoznaczny. Jeśli jednak rzeczywiście sam Łukasz zamieścił w. 8, to znaczy, że posiada on dla jego teologii, a także antropologii istotne znaczenie.

Spora liczba komentatorów niweluje to napięcie, stwierdzając, iż Jezusowa proklamacja zbawienia nie odnosi się bezpośrednio do Zacheusza, lecz do zebranego tłumu, który krytycznie ustosunkowywał się do całego wydarzenia. Wskazują oni także przy tym na motywację Jezusowej wypowiedzi – καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστιν. Niejako omijałaby ona samego Zacheusza, nie odwołując się bezpośrednio do jego deklaracji [zob. Ernst 1977, 348; Schmid 1960, 287; Wiefel 1988, 327]. Tekst jednakże jednoznacznie wskazuje, iż Łukaszowy Jezus zwrócił się bezpośrednio do Zacheusza – εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς. Czy zatem istnieje inna możliwość interpretacji bezpośredniego powiązania obu wierszy? Wydaje się, że tak.

Tekst w żaden sposób nie daje podstaw do przypuszczenia, iż Jezusowa proklamacja zbawienia była uwarunkowana deklaracją Zacheusza. Podkreśla on wprowadzie inicjatywę zwierzchnika celników w całym wydarzeniu, ale przecież jego całe zaangażowanie i wszystkie zabiegi były ukierunkowane na to, by zobaczyć Jezusa. To, co wydarzyło się potem, a więc bezpośrednie spotkanie Zacheusza z Jezusem i fakt zatrzymania się Zbawiciela w jego domu, wynikało z wyłącznej inicjatywy Zbawiciela. To wyłącznie dzięki Niemu sytuacja spotkania przerodziła się w wydarzenie zbawcze. To Jezus, bez uprzedniego wyznania swej winy przez zwierzchnika celników, obdarzył go swą zbawczą społecznością. Zachowanie Zacheusza zaś, w tym jego deklara-

cja, były jego odpowiedzią na całkowite zwrócenie się doń Jezusa i doświadczonej dzięki temu egzystencjalnej przemiany. Obecność Jezusa w jego domu była obecnością Boga wkraczającego zbawczo, łaskawie i miłosiernie w ludzką egzystencję. Zrodziła ona w Zacheuszu – od strony negatywnej – świadomość własnej winy i pragnienie wyznania jej. Inaczej mówiąc, uświadomiła mu tragiczną prawdę o jego egzystencjalnym zagubieniu oraz oddaleniu od Boga. Jednocześnie zrodziła ona w nim – od strony pozytywnej – pragnienie radykalnej odmiany swego życia, a więc pokonania swego wyobcowania i oddalenia od Boga. Wszystko to dzieje się w obecności Jezusa i w odpowiedzi na okazaną Zacheuszowi łaskę. Jako grzesznik zwierzchnik celników został najpierw pochwycony przez Bożą łaskę i dopiero to umożliwiło mu osobiste, pełne otwarcie i zaangażowanie się w urzeczywistnienie zbawienia. Nieprzypadkowo przecież owo soteryczne *σήμερον* pojawia się w tekście wcześniej. Już ono sygnalizuje wydarzenie zbawienia, którego doświadcza Zacheusz. Występujący w analizowanym wierszu zwrot *σήμερον σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ ἐγένετο* niejako kontynuuje i dopełnia ów wcześniejszy *σήμερον γὰρ ἐν τῷ οἴκῳ σου δεῖ με μείναι*. Faktu, że Łukaszowy Jezus proklamuje urzeczywistnienie się zbawienia dopiero po deklaracji zwierzchnika celników, nie należy ujmować w kategoriach zależności pozytywnej. Można tu mówić jedynie o momencie konieczności – w obliczu zbawczej obecności Boga Zacheusz musi uznać i wyznać swą grzeszność. Przed Bogiem człowiek może się uznać wyłącznie za grzesznika. Nie ma tutaj miejsca na żadną zasługę. Jezusowa proklamacja zbawienia nie jest uzależniona od postępowania Zacheusza. To postępowanie Zacheusza zrodzone jest przez doświadczenie uprzedzającej Bożej łaski.

Jezusowa proklamacja zbawienia niejako naświetla deklarację zwierzchnika celników. Inaczej mówiąc, pozwala zrozumieć, na czym polega w istocie rzeczy odpowiedź człowieka na doświadczenie zbawczej obecności Boga. Wydaje się, iż można tutaj mówić o swoistej „teologii odpowiedzialności”, jaką prezentuje Łukasz. Zacheusz rozpoznaje *καιρός* czasu zbawienia, owo zbawcze *σήμερον*, którego doświadczył dzięki Jezusowi. Podejmuje natychmiastową oraz odpowiedzialną decyzję o otwarciu się nań i dogłębnym zaangażowaniu weń. Jest wzorem człowieka, który otwiera się na urzeczywistnione w Jezusie Królestwo Boże i postrzega je jako zadanie, które domaga się nie tylko pełnego zaangażowania, ale jednocześnie zaangażowania odpowiedzialnego. Jest paradygmatem człowieka, który odpowiedzialnie ponosi wszystkie konsekwencje związane z wezwaniem do nawrócenia i pragnieniem partycypacji w Królestwie Bożym. Odpowiedzialna odpowiedź człowieka na zbawcze działanie Boga nie może się ograniczać jedynie do sfery wewnętrznej, ale musi ona posiadać nieodzowne implikacje etyczne. Zacheusz odnalazł się, gdyż był przez Boga poszukiwany. Jego odnalezienie się wyrasta z faktu odnalezienia go przez Boga. Jego decyzja o radykalnej przemianie swego życia jest odpowiedzialną odpowiedzią i odpowiedzialną kontynuacją tego wydarzenia zrodzoną z doświadczenia Bożej miłości. Jezusowa proklamacja zba-

wienia zaś jest potwierdzeniem, iż Zacheusz zareagował na ów zbawczy *kā* upiór w sposób właściwy.

Pozostaje odpowiedzieć jeszcze na pytanie, jak należy rozumieć wspomnianą motywację Jezusowej proklamacji zbawienia w domu Zacheusza, a więc słowa καθότι καὶ αὐτός υἱὸς Ἀβραάμ ἐστιν. Jezus opuszcza w tym momencie płaszczyznę bezpośredniej relacji z Zacheuszem. Zdaje się On zresztą czynić to już wcześniej, mówiąc o „tym domu” (τῷ οἴκῳ τοῦτῳ), a nie o „twoim domu”. Choć wydaje się, że taki sposób wypowiedzenia się można potraktować jako pragnienie zaakcentowania uroczystego charakteru proklamacji. Zaimek αὐτός jednakże już wyraźnie wskazuje, że wypowiedź Jezusa nabiera wymiaru uniwersalnego. Łukaszowy Jezus kieruje ją pod adresem zebranego tłumu, który był negatywnie ustosunkowany tak do Zacheusza, jak do Niego samego. Słowa te wyrastają zatem z momentu polemicznego, który został ukonstytuowany w całym zdarzeniu przez negatywne zachowanie się obserwatorów całego wydarzenia. Nabierają one w ten sposób zabarwienia apologetycznego. Jezus uzasadnia w nich swoje zbawcze działanie. Podkreśla, że zatrzymał się w domu odrzucanego przez wszystkich Zacheusza, ponieważ również on, podobnie jak ci, którzy nim gardzili, jest potomkiem Abrahama, inaczej mówiąc, członkiem Narodu Wybranego. I dlatego też posiada on takie samo prawo, by zostać objęty zbawczym działaniem Boga [zob. Rengstorf 1967, 214]. Motyw pochodzenia od Abrahama zyskuje więc tutaj pozytywną ocenę. Nie chodzi jednakże o to, że samo bycie potomkiem Abrahama jest już gwarantem zbawienia, gdyż to zostaje jednoznacznie zakwestionowane (por. Łk 3,8 [Q]; 13,28 [Q]). Wzmianka o pochodzeniu od Abrahama wskazuje, iż Jezus kieruje kroki swej zbawczej misji w pierwszej mierze do członków Izraela. Prawda ta zostaje wyeksponowana szczególnie w *Dziejach Apostolskich*. Rozpatrywany z takiej perspektywy moment pozytywnej oceny bycia potomkiem Abrahama jest charakterystyczny dla tekstów pochodzących z dobra własnego trzeciego Ewangelisty (por. Łk 13,10-17 [w. 16]; zob. też Łk 16,19-31; w tej perykopie otrzymuje jednakże ocenę ambiwalentną)⁹. Z drugiej strony słowa Łukaszowego Jezusa nie stanowią wyłącznie apologii Jego działania, ale odczytać je również należy w kluczu napomnienia skierowanego do zebranych tłumów. Inaczej mówiąc, Jezus wzywa je do przemiany myślenia. Pragnie, by świadkowie Jego „zatrzymania się” w domu grzesznika Zacheusza uświadomili sobie także swą własną grzeszność. By wyzbyli się oni swej religijnej pychy, która sprawia, że gardzą nie tylko człowiekiem, który – podobnie jak oni – jest członkiem Narodu Wybranego, ale odrzucają

⁹ Całkowicie inaczej interpretuje wzmiankę o „synostwie Abrahamowym” J.-W. Taeger. Stwierdza mianowicie, iż słowa te wyrażają nie fakt, iż Zacheusz „jest” synem Abrahama, lecz że poprzez jego opisane w w. 8. zachowanie „stał się” on prawdziwym synem Abrahama. Na przykładzie Zacheusza staje się widoczne, kto ma prawo nazywać się prawdziwym synem Abrahama [zob. Taeger 1982, 201n]. Wydaje się jednak, że tego rodzaju interpretacja nie odpowiada intencji samego tekstu. Co więcej, wprowadza ona węć myśl o zasłudze Zacheusza.

również Jezusa, a tym samym kwestionują łaskawe, zbawcze zwrócenie się w Nim Boga do grzesznego człowieka.

Analizowana perykopa kończy się puentującym logionem Łukaszowego Jezusa: ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός. („Przyszedeł bowiem Syn Człowieczy, aby odszukać i zbawić to, co zginęło”; Łk 19,10). Wielu komentatorów uznaje ten wiersz za redakcyjny dodatek Łukasza. Opuszcza on już narracyjną płaszczyznę opowiadania i posiada wyraźną perspektywę uniwersalistyczną. Słowa te łączą hamartiologię oraz soteriologię, dopełniając tę pierwszą istotnie przez tę drugą. Ukazują one również, że soteriologia trzeciego Ewangelisty zyskuje swój punkt kulminacyjny już przed pasją Chrystusa [zob. Karrer 1998, 300]. Ze względu na występujący w nich tytuł ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zalicza się je do tych logiów, które tyczą się ziemskiej działalności Syna Człowieczego (por. Łk 5,24; 5,5; 7,34; 9,58) [zob. Wiefel 1988, 327; Goppelt 1991, 234]¹⁰. Z jednej strony stanowią one ów klucz hermeneutyczny dla historii Zacheusza, a także relacji o uzdrowieniu niewidomego. Z drugiej strony nawiązują one, *explicite* poprzez pojęcia ζητεῖν oraz ἀπολύειν, do pouczeń Jezusa z rozdziału 15. trzeciej Ewangelii, a więc przypowieści mówiących o Bogu poszukującym człowieka. W ten sposób logion ten każe już jednoznacznie odczytać historię Zacheusza jako paradygmatyczny obraz człowieka, który był zagubiony, który zginął, lecz został przez Boga w Jezusie odnaleziony i zbawiony. Dołączony do obu wskazanych pojęć kluczowy czasownik σῶζειν, który nawiązuje bezpośrednio do σωτηρία z w. 9., precyzyjnie eksplikuje, na czym polega owo poszukiwanie oraz odnalezienie zagubionego i jaki jest jego cel. Wydaje się, iż można tutaj dostrzec wyraz samoświadomości mesjańskiej Jezusa. Łukaszowy Jezus przedstawia się tutaj *explicite* jako posłany przez Boga (ἦλθεν), jedyny, prawdziwy i stanowiący doskonałe wypełnienie zbawczych obietnic Boga σωτήρ. Jego zbawcze posłannictwo ukierunkowane jest całkowicie antropocentrycznie. Jego istotnym celem jest poszukiwanie, odnalezienie oraz zbawienie grzesznego człowieka. Innymi słowy, Jego misja stoi pod znakiem absolutnej proegzystencji, w której przejawia się całkowite, łaskawe i miłosierne zwrócenie się Boga do człowieka. Jest ona ukierunkowana na to, by pokonać egzystencjalne uwikłanie człowieka w grzech, by pokonać jego zagubienie, oddalenie i wyobcowanie względem Boga.

ZAKOŃCZENIE

W perykopie Łk 19,1-10 Zacheusz jawi się jako paradygmatyczny przykład człowieka poszukującego Boga i otwierającego się na zdecydowanie na Jego zbawcze, przemieniające działanie. Ucieleśnia postać człowieka, który, w obliczu rzeczywistości Królestwa Bożego, podejmuje radykalną decyzję

¹⁰ Zdaniem F. Hahna logion ten, podobnie jak całe opowiadanie, nosi na sobie znamiona teologii chrześcijaństwa wywodzącego się z judaizmu hellenistycznego [zob. Hahn 1965, 45].

o chęci partycypacji w nim, człowieka, który rozpoznaje szczególny *καρπός* zbawienia i reaguje nań we właściwy sposób. Innymi słowy, przez jego postać zostaje nakreślony obraz człowieka, który pozwala się Bogu odnaleźć i wkroczyć zbawczo w swą egzystencję. Tym jednak, który decyduje o przeobrażeniu się tego spotkania w wydarzenie zbawcze jest Jezus. Jego decydująca inicjatywa niejako relatywizuje zaangażowanie Zacheusza. Zbawcze, ukazujące bezmiar Bożego miłosierdzia oraz łaski zwrócenie się doń Jezusa uprzedza jego pokutę i wyznanie grzechów [zob. Ernst 1977, 348].

Zacheusz, dzięki spotkaniu z Jezusem i doświadczeniu Jego łaskawego egzystencjalnego zwrócenia się doń, przeżywa wewnętrzną przemianę. Poszukiwał on Jezusa, ale ostatecznie to on został przez Niego odnaleziony, co w konsekwencji doprowadziło do radykalnej odmiany jego egzystencjalnej kondycji. Zbawcza społeczność, jaką obdarzył go – jako grzesznika – Jezus, wywołała w nim decyzję o przemianie swego życia. Przemiana ta jednak nie pozostaje wyłącznie w sferze wewnętrznej (uświadomienie sobie swej winy i wyznanie jej), lecz równocześnie uzewnętrznia się w postaci konkretnych działań. Przemiana wewnętrzna posiada decydujące implikacje etyczne. Odnalezienie Zacheusza przez Boga spowodowało, iż niejako odnalazł on samego siebie. Zbawcze zwrócenie się doń Boga w Jezusie umożliwiło mu zrozumienie oraz pokonanie swego egzystencjalnego zagubienia i oddalenia od Boga. Na powrót obdarzyło go zbawczą społecznością z Nim. Zacheusz jawi się jako przykład człowieka, który doświadcza łaskawego i miłosiernego zwrócenia się Boga, dzięki czemu podejmuje decyzję o opamiętaniu się.

Historia Zacheusza ukazuje, iż człowiek sam nie jest w stanie wyzwolić się ze swego tragicznego, egzystencjalnego zagubienia. Żeby się rzeczywiście odnaleźć, potrzebuje on nieodzownie pomocy Boga, inaczej mówiąc, by się odnaleźć, musi on zostać odnalezionym przez Boga. To Bóg poszukuje człowieka i wychodzi naprzeciw jego oddaleniu, a jedyne, co człowiek może tutaj uczynić, to otworzyć się egzystencjalnie na to Boże działanie. Nawet jeśli człowiek podejmuje samodzielną decyzję o powrocie do Boga i poszukiwaniu Go, ostatecznie to wyłącznie Bóg stanowi o sukcesie tego poszukiwania. Jeśli, jak wskazuje na to hamartiologia Łukasza, grzech należy ująć nie tylko w kategoriach zagubienia i oddalenia, ale wręcz śmierci, to można stwierdzić – również w duchu teologii trzeciego Synoptyka – że Jezus, jako Syn Człowieczy, który szuka zgubionego człowieka i pragnie go zbawić, jest Dawcą Życia, owym *ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς* (zob. Dz 3,10). Odnalezienie zagubionego człowieka jest tożsame z darem życia. Łukaszowy Jezus, jak ukazuje to Jego cała działalność, przywraca zgubionego na różny sposób człowieka do życia. Przemienia On radykalnie jego kondycję, zaburzona tak w wymiarze fizycznym, jak i duchowym oraz przywraca mu pełnię jego egzystencji. Jego zbawcza misja posiada wymiar na wskroś egzystencjalny. Ukierunkowana jest na to, by restytuować zakłóconą relację stworzenia wobec Stwórcy.

W zakończeniu należy wspomnieć, iż można dostrzec wyraźny związek pomiędzy przesłaniem historii spotkania Jezusa z Zacheuszem a pouczeniami zawartymi w przypowieściach z 15. rozdziału Łukaszowej Ewangelii, a ściśle

rzec biorąc – ich egzystencjalną konkretyzację. Z jednej strony wypatrzenie przez Jezusa z całego tłumu jednego Zacheusza przywołuje na myśl dysproporcję obecną w przypowieściach o odnalezionej owcy i odnalezionej drachmie (Łk 15,1-10). Łukaszowy Jezus koncentruje swe poszukiwania wyłącznie na osobie Zacheusza, człowieka grzesznego i zagubionego, którego wypatrzył spośród wszystkich (πάντες). Ten jeden człowiek, potrzebujący Jego zbawczej ingerencji, jest dla Niego najważniejszy. Z drugiej strony w historii Zacheusza dochodzi do głosu dramatyczna prawda o tym, że człowiek może się oburzać w obliczu zbawczego działania Boga wobec drugiego człowieka. Ów obecny w analizowanym tekście motyw oburzenia się „wszystkich” przypomina postawę starszego syna z przypowieści o odnalezionym synu (Łk 15,11nn), który popełnił ów „grzech niezrozumienia” oraz „grzech braku akceptacji” wobec wypływającego z wielkiej miłości postępowania ojca względem jego młodszego brata. To powiązanie implikuje, że w postaci starszego syna i jego negatywnej postawie rzeczywiście nie można – jak często się to czyni – dostrzegać wyłącznie analogii w stosunku do duchowo-religijnych przywódców narodu. Tego rodzaju zachowanie nie jest wyłącznie grzechem popełnianym przez nich, lecz także przez innych ludzi, przez owych πάντες. W związku z tym i Jezusowe wezwanie do korekty tego zachowania, które zawiera przypowieść o odnalezionym synu i które dochodzi do głosu także w historii Zacheusza, posiada wymiar uniwersalny.

LITERATURA:

- BEDNARZ, M. 1996. *Ewangelie synoptyczne*. Tarnów.
- BERGER, K. 1984. *Formgeschichte des Neuen Testaments*. Heidelberg.
- BÖTTTRICH, Ch. 2003. *Ideal oder Zeichen? Besitzverzicht bei Lukas am Beispiel der „Ausrüstungsregel”*. New Testament Studies 49, 372-392.
- BULTMANN, R. 1958. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 4. Auflage. Göttingen.
- CONZELMANN, H. 1964. *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*. Tübingen.
- CZERSKI, J. 2003. *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne*. Opole.
- EDLUND, C. 1994. *Zachäus. W: Biblisch-Historisches Handwörterbuch*, red. B. Reicke, L. Rost. T. 3, 2199-2000. Göttingen.
- ERNST, J. 1977. *Das Evangelium nach Lukas*. Regensburg.
- ERNST, J. 1991. *Lukas. Ein theologisches Portrait*. Düsseldorf.
- FENDRICH, H. 1992. *καταβαίνω. W: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Balz, G. Schneider. T. 2, 627-629. Stuttgart.
- GOPPELT, L. 1991. *Theologie des Neuen Testaments. Herausgegeben von Jürgen Roloff. Unveränderter Nachdruck der dritte Auflage*. Göttingen.
- GRUNDMANN, W. 1974. *Das Evangelium nach Lukas*. Berlin.

- HAHN, F. 1965. *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*. Berlin.
- HAUBECK, W., SIEBENTHAL, H. von. 1994. *Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament. Band 1: Matthäus – Apostelgeschichte*. Basel.
- HELD, H. J. 1997. *Den Reichen wird das Evangelium gepredigt. Die sozialen Zumutungen des Glaubens im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte*. Neukirchen-Vluyn.
- HORN, F. W. 1986. *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*. Göttingen.
- HÜBNER, H. 1992. μένω. W: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Balz, G. Schneider. T. 2, 1002-1004. Stuttgart.
- JANKOWSKI, A. 1975. *Doniosłość Łukaszej eschatologii indywidualnej*. Ruch Biblijno-Liturgiczny (28)4-5, 168-182.
- KARRER, M. 1998. *Jesus Christus im Neuen Testament*. Göttingen.
- KLOSTERMANN, E. 1929. *Das Lukasevangelium*. Tübingen.
- LARSSON, S. 1992. ζητέω, τὸ ζητήμα, ατος. W: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Balz, G. Schneider. T. 2, 253-256. Stuttgart.
- MORGENTHALER, R. 1958. *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*. Zürich-Frankfurt am Main.
- MÜLLER, P. G. 1992. ἀναβλέπω. W: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Balz, G. Schneider. T. 1, 181-182. Stuttgart.
- PITTLER, B. 1991. *Studien zum lukanischen Sondergut. Sprachliche, theologische und formkritische Untersuchungen zu Sondergutttexten in Lk 5-19*. Leipzig.
- POPOWSKI, R. 1995. *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*. Warszawa.
- RADL, W. 1988. *Das Lukas-Evangelium*. Darmstadt.
- RENGSTORF, K. H. 1967. *Das Evangelium nach Lukas*. Göttingen.
- SCHMID, J. 1960. *Das Evangelium nach Lukas*. Regensburg.
- SCHMOLLER, A. 1994. *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.
- SCHNEIDER, G. 1992. σπεύδω. W: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Balz, G. Schneider. T. 3, 632. Stuttgart.
- SCHNEIDER, G. 1992. ὑποδέχομαι. W: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Balz, G. Schneider. T. 3, 962. Stuttgart.
- SCHOTTROFF, L., STEGEMANN, W. 1978. *Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen*. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz.
- SCHRAGE, W. 1989. *Ethik des Neuen Testaments*. Göttingen.
- STAMBAUGH, J. E., BALCH, D. L. 1992. *Das soziale Umfeld des Neuen Testaments. Übersetzt von Gerd Lüdemann*. Göttingen.

- TAEGER, J.-W. 1982. *Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas*. Gütersloh.
- UGLORZ, M. 1994. *Introdukcja do Nowego Testamentu. Cz. 1*. Warszawa.
- WIEFEL, W. 1988. *Das Evangelium nach Lukas*. Berlin.

DIE LUKANISCHE THEOLOGIE DES DEN MENSCHEN SUCHENDEN
GOTTES IM LICHT DER GESCHICHTE VON ZACHÄUS (LK 19,1-10)

Zusammenfassung

Die Analyse des Lukasevangeliums zeigt, daß einer der wichtigsten Zügen der lukanischen Theologie das Motiv des 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 dieser Artikel wurde einer dieser Texten untersucht, nämlich die Geschichte über die Begegnung Jesus und Zächeus (Lk 19,1-10). Diese Perikope ist von grosser Bedeutung für lukanische Konzeption des den Menschen suchenden Gottes. Vor allem deshalb, weil dieser Text mit dem Logion des lukanischen Jesus beendet ist, das klingt: „Denn der Menschensohn ist gekommen, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist“ (Lk 19,10). Dieses Logion darf man als programatischer Text für Hamartiologie, Soteriologie, Christologie und Anthropologie des dritten Evangelist betrachten.

Die Geschichte des Zachäus zeigt, dass der Mensch sich selbst aus seiner Sünde zu erlösen nicht im Stande ist. Seine existenzielle Entfremdung und Entfernung von Gott kann nur Gott überwinden. Der sündige Mensch soll den Gott suchen, aber selbst kann er Ihn nicht finden. In der Tat, obwohl der Mensch den Gott sucht, Er lässt ihm sich finden. Dem menschlichen Suchen kommt immer Gott in seiner Liebe und Gnade gegenüber. Solche Wirkung Gottes ist eine große Gabe für den Menschen, die er mit der Verantwortlichkeit und Dankbarkeit annehmen soll. Aus seiner Seite soll sich der von Gott gesuchte Mensch auf diese Gottes Suche existenziell ganz öffnen. Anders gesagt, er soll sich durch den ihn suchenden Gott zu finden lassen.