

Bóg przenikający człowieka w świetle przypowieści o faryzeuszu i celniku (Łk 18, 9–14). Studium literackie, semantyczne i teologiczne

God Searching Man's Heart in the Light of the Parable of the Pharisee
and the Publican (Lk 18: 9–14) – A Literary, Semantic and Theological Study

U kresu swej publicznej działalności Jezus zawołał na widok świętyni jerozolimskiej: *Przyjdzie czas, kiedy z tego, na co patrzycie, nie zostanie kamień na kamieniu, który by nie był zwalony* (Łk 21, 6). Dodał przy tym: *Zaprawdę, powiadam wam: Nie przemienie to pokolenie, aż się to wszystko stanie. (...) Lecz o dniu owym lub godzinie nikt nie wie, ani aniołowie w niebie, ani Syn, tylko Ojciec* (Mk 13, 30.32). Apostołowie słysząc te słowa, zrozumieli je dosłownie. Uznali, że są one zapowiedzią zniszczenia Świętego Miasta, upadku Izraela i judaizmu. Jednak po zesłaniu Ducha Świętego – zarówno oni, jak i ich współpracownicy i naśladowcy – zaczęli dostrzegać w nich głębszy sens. Zaczęli widzieć w nich zapowiedź końca świata i rychłej Paruzji Jezusa. Niestety, wydarzenia te zdawały się opóźniać i fakt ten zaczął wpływać destruktywnie na niektórych chrześcijan – zarówno tych wywodzących się z judaizmu, jak i pogaństwa. Tak działo się np. w gminach poganochrześcijańskich Grecji i Syrii, z którymi był związany Łukasz. Niektórzy bowiem wierni tych wspólnot zniechęciwszy się opóźniającą się Paruzją, zaczęli żyć tak, jakby nigdy wcześniej nie spotkali Jezusa bądź nigdy o Nim nie słyszeli i nie przyjęli chrztu w Jego imię. Zaczęli zatem angażować się w sprawy doczesne i to do tego stopnia, że zdołali zbudować ogromne majątki. Oczywiście trzeci ewangelista wypomnił im ten grzech, a uczynił to np. w przypowieści o nierozważnym bogaczu (Łk 12, 16–21). I niestety wspomniani chrześcijanie zaczęli również zadowalać się powierzchowną religijnością. Ich więc zewnętrznej religijności przestała towarzyszyć wewnętrzna religijność, ich zewnętrznej pobożności – wewnętrzna pobożność. I ten grzech wypomnił im trzeci synoptyk, a uczynił to m.in. w paraboli o faryzeuszu i celniku (Łk 18, 9–14).

Z tego względu, że wyznawcom Jezusa wszystkich epok grozi zadowalanie się powierzchowną religijnością; z tego powodu, że Bogu – przenikającemu człowieka – taka religijność jest obca, wręcz obrzydliwa, warto przeanalizować ostatni z przytoczonych passusów. W niniejszym artykule zostanie zatem przeanalizowana parabola o faryzeuszu i celniku (Łk 18, 9–14). Dla przejrzystości studium zostanie podzielone na trzy części: w pierwszej – zaprezentowane zostaną zagadnienia literackie, w drugiej – semantyczne, w trzeciej zaś – teologiczne. W pierwszej odsłonie autor przedstawi najbardziej kluczowe informacje dotyczące powstania parabol Łk 18, 9–14, wytyczy również jej granice i zbada jej kontekst, strukturę oraz rodzaj literacki. W drugiej zaś – przeanalizuje najbardziej kluczowe greckie terminy badanej przypowieści, z kolei w trzeciej – zaprezentuje jej wydzźwięk teologiczny.

Zagadnienia literackie fragmentu Łk 18, 9–14

Przypowieść o faryzeuszu i celniku (Łk 18, 9–14) występuje tylko w Ewangelii Łukasza¹. Co zatem można stwierdzić na temat jej pochodzenia? Otóż przyjmuje się, że pierwotnie należała ona do nieznanego źródła (na pewno nie Q) i że z tego źródła zaczerpnął ją trzeci ewangelista. Oczywiście zakłada się, że nie uczynił tego mechanicznie, na zasadzie zwykłego skopiowania. Materiał bowiem, który przejął (Łk 18, 10–14a), samodzielnie opracował pod względem literackim i teologicznym, opatrzył własnym wstępem (Łk 18, 9) oraz zakończeniem (Łk 18, 14b) i w efekcie stworzył własną – różną od pierwotnej – wersję analizowanej parabol Łk 18, 9–14. Koniecznie należy podkreślić, że zapis ten posiada wszystkie charakterystyczne cechy jego stylu – z „zasadą dwuczłonowości” na czele.

W tym miejscu nieodzownie należy jeszcze uwydatnić, że chociaż Łukasz był doskonałym historykiem, pisarzem i teologiem; mimo że pisał Ewangelię, dbając o wszystkie szczegóły – tak topograficzne, jak i chronologiczne opisywanych zdarzeń², to jednak nie ustrzegł

¹ Por. K. Romaniuk, *Synopsa polska czterech Ewangelii*, Wrocław 1991, s. 95; S. Gądecki, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, Gniezno 1992, s. 224; R. Bartnicki, *Przesłanie Ewangelii*, Warszawa 1996, s. 182; A. Paciorek, *Przypowieści Jezusa. Wprowadzenie i objaśnienie*, Częstochowa 2013, s. 94; A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Tyniec, 1997, s. 71.

² Por. M. Wolniewicz, *Ewangelia według Łukasza*, w: *PŚSiNT*, t. IV, red. M. Peter (ST), M. Wolniewicz (NT), Poznań 1998, s. 145.

się pewnych niekonsekwencji. Otóż z ogromną troską o detale pisał wszystkie partie trzeciej Ewangelii – z wyjątkiem przypowieści. Te bowiem łączył w bloki tematyczne, nie dbając ani o czas, ani o miejsce ich wygłoszenia. Stąd dziś nie uda się już ustalić, gdzie i kiedy Jezus wygłosił badaną parabolę Łk 18, 9–14. Można jedynie domniemywać, że trzeci synoptyk na pewno nie umieścił jej we właściwym – historycznym kontekście, lecz literackim.

Kontekst:

– wytyczenie granic tekstu

Przypowieść o faryzeuszu i celniku (Łk 18, 9–14) ewangelista umieścił między parabolą o wdowie i sędzim (Łk 18, 1–8) oraz zapisem o Jezusie przyjmującym dzieci (Łk 18, 15–17). Obowiązkowo należy podkreślić, że już pobieżna lektura pierwszej części 18 rozdziału „jego” Ewangelii pozwala stwierdzić, że analizowana przypowieść posiada wyraźne granice zewnętrzne.

Rozpoczyna ją zaś wzmianka: *Opowiedział też niektórym, co dufni byli w siebie, że są sprawiedliwi, a innymi gardzili, tę przypowieść: Dwóch ludzi przyszło do świątyni, żeby się modlić, jeden faryzeusz, a drugi celnik* (Łk 18, 9–10). W wersecie 10 – do narracji trzeciej Ewangelii – synoptyk wprowadził dwóch anonimowych bohaterów: faryzeusza i celnika, i z regularną konsekwencją zaczął o nich opowiadać aż do wersetu 14. Wtedy to bowiem przytoczył słowa Jezusa, zawierające ocenę ich postawy moralnej: *Powiadam wam: Ten (= celnik) odszedł do domu usprawiedliwiony, nie tamten (= faryzeusz). Każdy bowiem, kto się wywyższa, będzie poniżony, a kto się uniża, będzie wywyższony.* Badany zapis posiada zatem nie tylko wyraźne granice zewnętrzne, co już wykazano, ale i wewnętrzne. Klamrą więc obejmującą badany passus o faryzeuszu i celniku są ewidentnie wersety: Łk 18, 9 i Łk 18, 14.

– zbadanie kontekstu poprzedzającego i następującego zapisu Łk 18, 9–14

W kontekście poprzedzającym parabolę o faryzeuszu i celniku (Łk 18, 9–14) Łukasz umieścił cztery perykopy: zapis o wdzięcznym Samarytaninie (Łk 17, 11–19), fragment o przyjściu królestwa Bożego (Łk 17, 20–21), tekst o dniu Syna Człowieczego (Łk 17, 22–37) oraz przypowieść o wdowie i sędzim (Łk 18, 1–8)³. Co łączy wszystkie te

³ Por. J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, Leipzig 1977, s. 327–335; K. Romaniuk, A. Janowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. I, Poznań – Kraków

teksty? Otóż wszystkie te zapisy cechuje stała dążność do ukazania, jakim człowiekiem powinien być prawdziwy uczeń Jezusa. A z passusów tych wynika, że autentyczny chrześcijanin powinien odznaczać się wdzięcznością względem Boga, na wzór uzdrowionego przez Jezusa Samarytanina (Łk 17, 11–19). Powinien również wytrwale wpatrywać się w „znaki czasu” i umiejętnie dostrzegać obecność królestwa Bożego na ziemi (Łk 17, 20–21). Powinien także wyczekiwać Paruzji Jezusa (Łk 17, 22–37) i być człowiekiem wytrwałej i cierplivej modlitwy (Łk 18, 1–8).

Z kolei w kontekście następującym po analizowanej paraboli ewangelista umieścił sześć perykop: tekst o Jezusie błogosławiącym dzieci (Łk 18, 15–17), zapis o bogatym młodzieńcu (Łk 18, 18–23), fragment o niebezpieczeństwie bogactw (Łk 18, 24–27) i passus o nagrodzie za dobrowolne ubóstwo (Łk 18, 28–30). Odnotował również trzecią zapowiedź męki Jezusa (Łk 18, 31–34) oraz opis uzdrowienia niewidomego (Łk 18, 35–43)⁴. Także i te teksty zawierają charakterystykę prawdziwego ucznia Jezusa. A z ich lektury wynika, że autentyczny uczeń Chrystusa powinien być ufny jak dziecko (Łk 18, 15–17) oraz zdolny do porzucenia bogactwa i wyboru ubóstwa (Łk 18, 18–30). Powinien również wsłuchiwać się w słowo Boże i je wypełniać (Łk 18, 18–23.31–34). Powinien także odznaczać się głęboką wiarą, na miarę wiary uzdrowionego niewidomego pod Jerychem (Łk 18, 35–43).

Struktura tekstu

Żeby prawidłowo określić strukturę analizowanej perykopy, niezbędne należy najpierw przypomnieć jedną z najważniejszych cech stylu Łukasza, a mianowicie „zasadę dwuczłonowości”, o której już wstępnie wzmiankowano.

1999, s. 371–375; T. Loska, *Ewangelie z komentarzem duszpasterskim*, Kraków 2011, s. 715–720; D. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 234–236; M. Wolniewicz, *Ewangelia według Łukasza*, w: *PŚSiNT*, t. IV, s. 196–198.

⁴ Por. W. Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1988, s. 319–325; F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, t. III/3, Poznań 2007, s. 283–289; C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. wyd. pol. K. Bardski, W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2017, s. 167–168; F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza (Rozdziały 12–24)*, Częstochowa 2012, s. 267–295; R.J. Karris, *Ewangelia według świętego Łukasza*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. wyd. oryg. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. K. Bardski, E. Czerwińska, M. Kantor, Z. Kościuk, J. Mrówczyński, H. Skoczylas, A. Tulej, B. Widła, M. Wojciechowski, Warszawa 2010, s. 1089–1090; S.O. Abogunrin, *Ewangelia według św. Łukasza*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, t. VII, red. wyd. oryg. W.R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. M. Kulikowska, Warszawa 2001, s. 1285–1286.

Zasada ta pojawia się w trzeciej Ewangelii na pięciu poziomach: na poziomie pojedynczych słów (1), pojedynczych zdań (2), pojedynczych perykop (3), całej Ewangelii (4) oraz całego dwutomowego *Opus Vitae* Łukasza (5). Na poziomie pojedynczych słów, ponieważ trzeci z synoptyków lubił zestawiać z sobą parami to samo słowo, np.: *Marto, Marto* (Łk 10, 41), *Jeruzalem, Jeruzalem* (Łk 13, 34) czy *Szymonie, Szymonie* (Łk 22, 31)⁵. Na poziomie zaś pojedynczych zdań, ponieważ bardzo często posługiwał się paralelizmami, np.: *Kto ma, temu będzie dodane, a kto nie ma, temu zabiorą i to, co mu się wydaje, że ma* (Łk 8, 18; paralelizm antytetyczny) oraz *nie ma nic ukrytego, co by nie wyszło na jaw, ani nic tajemnego, co by się nie stało wiadome* (Łk 12, 2; paralelizm synonimiczny)⁶. Z kolei na poziomie pojedynczych perykop, ponieważ w trzeciej Ewangelii bardzo często są one dwuczęściowe, np.: zapis o chciwości (Łk 12, 13–21), składający się z dwóch *passusów*: fragmentu o spotkaniu Jezusa z młodym człowiekiem, szukającym pomocy, by uzyskać spadek po ojcu (Łk 12, 13–15), i przypowieści o nierozważnym bogaczu (Łk 12, 16–21). Tę cechę posiada również przypowieść o bogaczu i Łazarzu (Łk 16, 19–31), w której budowie można wyróżnić dwie części: tekst o życiu doczesnym bogacza i biedaka imieniem Łazarz (Łk 16, 19–22) oraz opis ich życia pośmiertnego (Łk 16, 22–31)⁷. Dalej, „zasada dwuczłonowości” pojawia się również na poziomie całej trzeciej Ewangelii. Łukasz odnotował w niej bowiem liczne bliźniaczo podobne perykopy, np.: dwa zwiastowania, jedno – Zachariaszowi (Łk 1, 5–23), drugie – Maryi (Łk 1, 26–38) czy dwa opisy narodzin: Jana Chrzciciela (Łk 1, 57–80) i Jezusa (Łk 2, 1–40)⁸. „Rozsiał” w niej także po dwie przypowieści o podobnej tematyce, np.: o bogactwie, by przytoczyć w tym miejscu wspomniane już wyżej parabolę o nierozważnym bogaczu (Łk 12, 16–21) oraz o bogaczu i Łazarzu (Łk 16, 19–31)⁹; czy też o modlitwie, by przywołać tu przypowieść o wdowie i sędzim (Łk 18, 1–8) oraz analizowaną parabolę o faryzeuszu i celniku (Łk 18, 9–14). I wreszcie zachodzi ona na poziomie dwutomowego *Opus Vitae* trzeciego ewangelisty, ponieważ Łukasz stworzył dwa uzupełniające się

⁵ Por. S. Gądecki, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, s. 107.

⁶ Por. tamże, s. 108.

⁷ Por. J. Ćwikła, *Przestroga przed nadmiernym bogactwem w perykopie o chciwości (Łk 12, 13–21) oraz w przypowieści o bogaczu i Łazarzu (Łk 16, 19–31)*, „Studia Bydgoskie” 10 (2016), s. 221–251.

⁸ Por. S. Gądecki, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, s. 108.

⁹ Por. J. Ćwikła, *Przestroga przed nadmiernym bogactwem w perykopie o chciwości (Łk 12, 13–21) oraz w przypowieści o bogaczu i Łazarzu (Łk 16, 19–31)*, s. 221–251.

dzieła: Ewangelię opowiadającą o działalności mesjańskiej Jezusa oraz Dzieje Apostolskie¹⁰, streszczające działalność uczniów Jezusa, kontynuujących misję swego Mistrza i Nauczyciela.

I właśnie „zasada dwuczłonowości” jest wyraźnie widoczna w omawianej przypowieści o faryzeuszu i celniku (Łk 18, 9–14). Najlepiej to odda poniższe zestawienie:

Łk 18, 9–13 (pierwsza część omawianej perykopy):

– wstęp: *Opowiedział też niektórym, co dufni byli w siebie, że są sprawiedliwi, a innymi gardzili, tę przypowieść (Łk 18, 9);*

– zapis o modlitwie faryzeusza i celnika: *Dwóch ludzi przyszło do świątyni, żeby się modlić, jeden faryzeusz, a drugi celnik. Faryzeusz stanął i tak w duszy się modlił: Boże, dziękuję Ci, że nie jestem jak inni ludzie: zdziercy, niesprawiedliwi, cudzołożnicy, albo jak i ten celnik. Zachowuję post dwa razy w tygodniu, daję dziesięć ze wszystkiego, co nabywam. A celnik stał z daleka i nie śmiał nawet oczu wznieść ku niebu, lecz bił się w piersi, mówiąc: Boże, miej litość dla mnie, grzesznika (Łk 18, 10–13)!*

Łk 18, 14 (druga część analizowanego zapisu):

– ocena modlitw faryzeusza i celnika: *Powiadam wam: Ten (= celnik) odszedł do domu usprawiedliwiony, nie tamten (= faryzeusz; Łk 18, 14a);*

– zakończenie: *Każdy bowiem, kto się wywyższa, będzie poniżony, a kto się unia, będzie wywyższony (Łk 18, 14b)!*

Z powyższego zestawienia wynika, że ewangelista świadomie podzielił omawianą przypowieść na dwie części, a następnie każdą z nich na dwie jeszcze mniejsze podjednostki literackie. A zatem „zasada dwuczłonowości” – wyraźnie obecna w trzeciej Ewangelii, w tym w omawianej perykopie – jest najważniejszym kryterium, pozwalającym odkryć strukturę dwuczłonowej paraboli o faryzeuszu i celniku (Łk 18, 9–14).

Rodzaj literacki

Przez szeroko rozumianą przypowieść najczęściej rozumie się: przypowieść w ścisłym tego słowa znaczeniu, metaforę i alegorię. Warto przypomnieć, że przypowieść (grec. παραβολή – *parabole*; hebr. מִשָּׁל – *maszal*) to krótkie dwuwymiarowe opowiadanie,

¹⁰ Por. S. Gądecki, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, s. 108.

w którym za pomocą obrazu z życia wziętego (pierwszy wymiar) ilustruje się prawdy wyższe, prawdy o królestwie Bożym (drugi wymiar)¹¹. Z kolei metafora (μεταφορά – *metaphora*) to przenośnia, która zachodzi wówczas, gdy podmiotowi – bohaterowi opowiadania – przypisuje się cechy, których z natury on nie posiada¹², np.: *Ja jestem bramą owiec* (J 10, 7); *Ja jestem krzewem winnym, wy latoroślami* (J 15, 5). I wreszcie alegoria (ἀλληγορία – *allegoria*) to rozbudowana metafora¹³, np.: o dobrym Pasterzu (J 10, 1–21) czy o krzewie winnym (J 15, 1–11).

Wydawać by się mogło, że granice między przytoczonymi powyżej jednostkami literackimi są wyraźne i klarowne i że nie powinno być problemu z odróżnianiem jednych od drugich. Niestety, nie do końca tak jest. Czasami bowiem egzegeci mają problem z określeniem niektórych maszali Jezusa i prawidłowym ich zakwalifikowaniem. Tak jest np. w przypadku zapisów: o siewcy (Mk 4, 3–9; Mt 13, 3–9; Łk 8, 5–8) oraz o chwaście (Mt 13, 24–30). Dla niektórych bowiem te fragmenty to przypowieści w ścisłym tego słowa znaczeniu¹⁴, dla innych zaś – to alegorie¹⁵.

A co z aktualnie analizowaną perykopą o faryzeuszu i celniku (Łk 18, 9–14)? Otóż z nią nie ma żadnych problemów. Bibliści bowiem praktycznie jednomyślnie określają ją mianem przypowieści. Warto wspomnieć, że niektórzy nazywają ją „przypowieścią właściwą”¹⁶.

¹¹ Por. K. Romaniuk, *Alegoria*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin – Kielce 2017, s. 26; G. Ravasi, *Biblia jest dla ciebie. Mały kurs teologii biblijnej*, tłum. D. Stanička-Apostol, H. Bzikot, J. Koralewski, D. Madejczyk, Poznań 2011, s. 210–212; B. Widła, *Ikony przypowieści*, Warszawa 2005, s. 6–7; H. Gollinger, *Przypowieści*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, kol. 1092; D. Sesboüé, *Przypowieść*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 833; A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii. Opowieści i przypowieści*, Warszawa 2009, s. 121–122; M. Bednarz, *Ewangelie synoptyczne*, Tarnob 1994, s. 64–65; R. Bartnicki, *Przesłanie Ewangelii*, s. 188.

¹² Por. A. Baum, *Metafora*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, kol. 721–722; X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1993, s. 389.

¹³ Por. A. Grabner-Haider, *Alegoreza*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, kol. 26–27; K. Romaniuk, *Alegoria*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, s. 26; A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 13; A. Paciorek, *Przypowieści Jezusa. Wprowadzenie i objaśnienie*, s. 22; M. Wojciechowski, *Przypowieści dla nas*, Częstochowa 2007, s. 6; X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, s. 128; A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii. Opowieści i przypowieści*, s. 122–123; H. Langkammer, *Mały słownik biblijny*, Wrocław 1993, s. 21; tenże, *Słownik biblijny*, Katowice 1990, s. 21; R. Bartnicki, *Przesłanie Ewangelii*, s. 189.

¹⁴ Por. A. Paciorek, *Przypowieści Jezusa. Wprowadzenie i objaśnienie*, s. 93–94; S. Gądecki, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, s. 223–224.

¹⁵ Por. A. Paciorek, *Jezus z Nazaretu. Czasy i wydarzenia*, Częstochowa 2015, s. 332–335; R. Bartnicki, *Przesłanie Ewangelii*, s. 188; K. Romaniuk, *Alegoria*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, s. 26.

¹⁶ Warto dodać, że niektórzy egzegeci dzielą przypowieść na: „przypowieść właściwą” i „parabolę”. „Przypowieścią właściwą” nazywają wówczas taki **ἔπος** (*masza*) Jezusa, w którym

Pole semantyczne passusu Łk 18, 9–14

Zapis o faryzeuszu i celniku w świątyni (Łk 18, 9–13)

⁹ *Opowiedział też niektórym, co dufni byli w siebie, że są sprawiedliwi (δικαιοι – dikaioi), a innymi gardzili, tę przypowieść: ¹⁰ Dwóch ludzi przyszło do świątyni, żeby się modlić (προσεύξασθαι – pro-seuksasthai), jeden faryzeusz (Φαρισαῖος – Pharisaïos), a drugi celnik (τελώνης – telones). ¹¹ Faryzeusz (Φαρισαῖος – Pharisaïos) stanął i tak w duszy (dosł. „do siebie”; πρὸς ἑαυτὸν – pros heauton) się modlił (προσηύχετο – proseucheto): Boże, dziękuję Ci, że nie jestem jak inni ludzie: zdziercy, niesprawiedliwi (ἄδικοι – adikoi), cudzołóżnicy, albo jak i ten celnik (τελώνης – telones). ¹² Zachowuję post dwa razy w tygodniu, daję dziesięcinę ze wszystkiego, co nabywam. ¹³ A celnik (τελώνης – telones) stał z daleka i nie śmiał nawet oczu wznieść ku niebu, lecz bił się w piersi, mówiąc: Boże, miej litość dla mnie, grzesznika!*

Pierwszą część badanej perykopy rozpoczyna wzmianka: *Opowiedział też niektórym, co dufni byli w siebie, że są sprawiedliwi (δικαιοι – dikaioi), a innymi gardzili, tę przypowieść (...)* (Łk 18, 9). Nieodzownie należy wspomnieć, że zapis ten pierwotnie nie należał maszalu o faryzeuszu i celniku (29–30 r.); że bez wątpienia został dodany do niego dopiero na etapie ostatecznej redakcji trzeciej Ewangelii (80–90 r.)¹⁷. Warto w tym miejscu przypomnieć, że trzeci z synoptyków lubił dodawać własne wstępy do materiałów, które przejmował z różnych źródeł, np.: z Ewangelii Marka, Q czy sobie tylko znanego źródła (*Sondergut Łukasza*)¹⁸. I tak też uczynił w przypadku analizowanej przypowieści, nadając jej parenetyczny charakter.

strukturze pojawia się obraz z życia wzięty: „obraz bardzo powszechny”, „bardzo często występujący w życiu”, wręcz „nagminny”, za pomocą którego ilustrowane są prawdy wyższe, dotyczące królestwa Bożego. Z kolei „parabolą” określamy takie opowiadanie Jezusa, w którego budowie pojawia się obraz z życia wzięty, ale „bardzo sporadyczny”, „bardzo mało prawdopodobny”, wręcz „niemożliwy do zaistnienia w życiu”. Do „przypowieści właściwych” zaliczają oni np.: zapis o zasiewie (Mk 4, 26–29), z kolei do parabol np.: pasus o nielitościwym dłużniku (Mt 18, 23–35) czy fragment o synu marnotrawnym (Łk 15, 11–32). W tym miejscu koniecznie należy dodać, że sam podział na powyższe kategorie jest bardzo ciekawy, jednak zastosowana do niego terminologia – już nie, gdyż może być ona myląca. Grecki bowiem rzeczownik παραβολή (*parabole*) oznacza zarówno przypowieść, jak i parabolę. A zatem przypowieść i parabola to korelaty i nie mogą one oznaczać rzeczywistości różniących się między sobą.

¹⁷ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza (Rozdziały 12–24)*, s. 259.

¹⁸ Por. S. Gądecki, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, s. 107; A. Paciorek, *Przypowieści Jezusa. Wprowadzenie i objaśnienie*, s. 386.

Głównym tematem wersetu Łk 18, 9 – jak i całej paraboli – jest sprawiedliwość¹⁹. W stychu tym Łukasz zasygnalizował, iż sprawiedliwymi są nie ci, którzy samych siebie za takich uważają; których inni ludzie za takich mają; ale ci, których Wszechwiedzący Bóg takimi widzi. I kwestię tę rozwijał aż do wersetu 14. Nieodzownie należy wspomnieć, że termin sprawiedliwość (w różnych formach) pojawia się w analizowanym fragmencie Łk 18, 9–14 aż trzy razy: δίκαιοι (*dikaioi*; Łk 18, 9), ἄδικοι (*adikoi*; Łk 18, 11) oraz δεδικαιομένους (*dedikaiomenos*; Łk 18, 14). Oczywiście w wersecie wprowadzającym posiada on formę przymiotnika liczby mnogiej rodzaju męskiego – δίκαιοι (*dikaioi*; Łk 18, 9).

Przymiotnik δίκαιος (*dikaios*) – zarówno w grece klasycznej²⁰, jak i koinḗ (*koinē*) Septuaginty²¹ oraz Nowego Testamentu²² – oznacza „prawego”, „sprawiedliwego” i „dobrego”. Koniecznie należy wspomnieć, że jego hebrajskimi odpowiednikami są: יָשָׁר (*jaszar*)²³, כֶּן (*ken*)²⁴, נָכוֹחַ (*nakoach*)²⁵ i צַדִּיק (*caddik*)²⁶, oraz że na kartach Nowego Testamentu pojawia się on 79 razy²⁷, np.: *Mąż Jej, Józef, który był*

¹⁹ Por. G. Ricciotti, *Życie Jezusa*, tłum. J. Skowroński, Warszawa 2000, s. 493–494; J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999, s. 272; J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002, s. 266; R. J. Karris, *Ewangelia według świętego Łukasza*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, s. 1089; T. Loska, *Ewangelie z komentarzem duszpasterskim*, s. 720; R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, tłum. F. Dylewski, Warszawa 1983, s. 29; D. Gooding, *Według Łukasza. Nowe spojrzenie na trzecią Ewangelię*, tłum. W. Gorecki, Poznań 1992, s. 317.

²⁰ Por. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, Truskaw 2018, s. 217.

²¹ Por. J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart 2003, s. 154.

²² Por. R. Kassühlke, *Kleines Wörterbuch zum Neuen Testament. Griechisch-Deutsch*, Stuttgart 1999, s. 48; B. M. Newman, *Greek-English Dictionary of the New Testament*, Stuttgart 1993, s. 46; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, wydanie z pełną lokalizacją greckich hasel, kluczem grecko-polskim oraz indeksem form czasownikowych, Warszawa 1995, s. 138; tenże, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2007, s. 80–81; J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, red. wyd. pol. R. Paprocki, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2015, s. 200.

²³ Por. P. Briks, *Praktyczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 158; J. Strong, *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz z kodami Baumgartnera*, red. wyd. pol. R. Paprocki, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2017, s. 483; tenże, *Odwrotny indeks Stronga z alfabetyczną listą polskich hasel do słowników Stronga: grecko-polskiego, hebrajsko-polskiego i aramejsko-polskiego*, red. wyd. pol. R. Paprocki, Warszawa 2018, s. 398.

²⁴ Por. P. Briks, *Praktyczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 165.

²⁵ Por. J. Strong, *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz z kodami Baumgartnera*, s. 708.

²⁶ Por. P. Briks, *Praktyczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 294; J. Strong, *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz z kodami Baumgartnera*, s. 908.

²⁷ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, wydanie z pełną lokalizacją greckich hasel, kluczem grecko-polskim oraz indeksem form czasownikowych, s. 138.

człowiekiem sprawiedliwym (δικαιος – *dikaios*) i nie chciał Jej narażać na zniesławienie, zamierzał oddalić Ją potajemnie (Mt 1, 19); Na widok tego, co się działo, setnik oddał chwałę Bogu, mówiąc: Istotnie, człowiek ten (= Jezus), był sprawiedliwy (δικαιος – *dikaios*; Łk 23, 47); Sądzę tak, jak słyszę, a sąd mój jest sprawiedliwy (δικαία – *dikaia*); szukam bowiem nie własnej woli, lecz woli Tego, który Mnie posłał (J 5, 30); Ojczy sprawiedliwy (δικαιε – *dikaie*)! Świat Ciebie nie poznał, lecz Ja Ciebie poznałem, i oni poznali, żeś Ty Mnie posłał (J 17, 25), (...) Panie Boże Wszechwładny! Sprawiedliwe (δικαίαι – *dikaiai*) i wierne są Twoje drogi, o Królu narodów (Ap 15, 3)! Z przytoczonych zapisów wynika, że przymiotnik δικαιος (*dikaios*) może charakteryzować sprawiedliwego Boga, sprawiedliwego Syna Bożego i sprawiedliwych ludzi. Może również oznaczać sprawiedliwe „drogi”, „prawa” itp.

Z lektury kolejnego wersetu analizowanej części wynika, że do świątyni przyszło dwóch ludzi, żeby się modlić (Łk 18, 10). Na szczególną uwagę w tym stychu zasługują cztery terminy: ιερών (*hieron*), προσεύξασθαι (*proseuksasthai*), Φαρισαῖος (*Pharisaios*) i τελώνης (*telones*). Tylko bowiem po przeanalizowaniu tych pojęć uda się odkryć *punctum saliens* całej badanej paraboli.

Pierwszy z nich – ιερών (*hieron*) – zarówno w języku greckim klasycznym²⁸, jak i koivῆ (*koine*) Starego²⁹ i Nowego Testamentu³⁰ oznacza „świątynię”, „przybytek” i „sanktuarium”. Obowiązkowo należy wspomnieć, że jego aramejskimi odpowiednikami są: בֵּיִרָה (*bijra*^b)³¹ i הֵיכָל (*hechal*)³², a hebrajskim הֵיכָל (*hechal*)³³, oraz że na kartach Nowego Testamentu pojawia się on 71 razy³⁴. A odnotowany został w takich zapisach kanonicznych, jak np.: *Grozi niebezpieczeństwo, że nie tylko zostanie zniesławione nasze rzemiosło, ale i świątynia*

²⁸ Por. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, s. 461.

²⁹ Por. J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 285.

³⁰ Por. R. Kassühlke, *Kleines Wörterbuch zum Neuen Testament. Griechisch-Deutsch*, s. 90; B.M. Newman, *Greek-English Dictionary of the New Testament*, s. 85–86; J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, s. 369.

³¹ Por. J. Strong, *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz z kodami Baumgartnera*, s. 134.

³² Tenże, *Odwrotny indeks Stronga z alfabetyczną listą polskich haseł do słowników Stronga: grecko-polskiego, hebrajsko-polskiego i aramejsko-polskiego*, s. 426.

³³ Por. P. Briks, *Praktyczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 93; J. Strong, *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz z kodami Baumgartnera*, s. 264; tenże, *Odwrotny indeks Stronga z alfabetyczną listą polskich haseł do słowników Stronga: grecko-polskiego, hebrajsko-polskiego i aramejsko-polskiego*, 426.

³⁴ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu, wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem grecko-polskim oraz indeksem form czasownikowych*, s. 289.

(ἱερὸν – hieron) wielkiej bogini Artemidy będzie za nic miana, a ona sama, której cześć oddaje cała Azja i świat cały, zostanie odarta z majestatu (Dz 19, 27); (...) Jezus wszedł do świątyni (τὸ ἱερὸν – to hieron) i wyrzucił wszystkich sprzedających i kupujących w świątyni (ἐν τῷ ἱερῷ – en to hiero); powyrzucił stoły tych, którzy zmieniali pieniądze, oraz ławki sprzedawców gołębi powyrzucił (Mt 21, 12); Czyż nie wiecie, że ci, którzy trudzą się około ofiar, żywią się ze świątyni (ἐκ τοῦ ἱεροῦ – ek tou hierou), a ci, którzy posługują przy ołtarzu, mają udział w ofiarach ołtarza (1 Kor 9, 13). Z powyższych zapisów wynika, że termin ἱερὸν (hieron) może oznaczać świątynię Żydów i chrześcijan bądź pogan. Może określać sanktuarium jedyne Boga bądź pogańskich bogów i bogiń. Warto teraz zadać sobie pytanie, kiedy ten termin został wprowadzony do badanej perykopy: czy w czasie, gdy Jezus wygłaszał swój aramejski maszał o faryzeuszu i celniku (29–30 r.), czy może dopiero na etapie ostatecznej redakcji trzeciej Ewangelii (80–90 r.)? Wszystko wskazuje na to, że Jezus na pewno nie użył tego terminu w swoim opowiadaniu. W jego trakcie mógł tylko ogólnie wspomnieć, że dwóch ludzi modliło się, bez podawania miejsca tej modlitwy, czyli świątyni. Dlaczego? Otóż z badanej perykopy wynika, że do sanktuarium jerozolimskiego obok faryzeusza przybył również celnik. Jest to mało prawdopodobne. Celnicy bowiem w czasach biblijnych uchodzili za ludzi nieczystych pod względem rytualnym i swoim przybyciem do świątyni wywołaliby skandal oraz zostaliby oskarżeni o profanację świętych przybytków. Gdyby więc Jezus wprowadził do swojego maszalu wzmiankę o obecności celnika w świątyni, Jego słuchacze na pewno zareagowaliby w taki sam sposób, jak Jego interlokutorzy w Kafarnaum, gdy wygłaszał mowę eucharystyczną (J 6, 26–71), i odeszliby od Niego. Wszystko więc wskazuje na to, że dopiero Łukasz, który pisał Ewangelię w latach 80–90, czyli 10–20 lat po zburzeniu świątyni jerozolimskiej (70 r. po Chr.), który przeznaczył ją dla poganochrześcijan Grecji i Syrii, mógł dodać do maszalu Jezusa wzmiankę o świątyni. Jego bowiem pierwsi czytelnicy, wywodzący się z pogaństwa, nie byli aż tak wrażliwi na punkcie przybytku jerozolimskiego ani tym bardziej na punkcie jego profanacji. Dla nich zatem wzmianka o świątyni miała wyłącznie charakter informacyjny. Warto jeszcze zwrócić uwagę, że skoro trzeci ewangelista wspominał *expressis verbis*, że faryzeusz i celnik modlili się w świątyni, to i pośrednio zasygnalizował również czas ich modlitwy. W świątyni jerozolimskiej modlono się bowiem dwa razy dziennie: o godzinie III biblijnej, czyli „naszej” 9.00, i o IX biblijnej,

czyli „naszej” 15.00³⁵. A więc ich modlitwa mogła mieć miejsce albo o 9.00, albo 15.00. Tego oczywiście już nie da się ustalić.

Drugim kluczowym terminem wersetu Łk 18, 10 jest czasownik προσεύχομαι (*proseuchomai*). Niezbędnie należy wiedzieć, że zarówno w języku greckim klasycznym³⁶, jak i *koine* Septuaginty³⁷ i Nowego Testamentu³⁸ oznacza on: „modlić się do kogoś”, „błagać”, „prosić kogoś”, bądź „prosić za kogoś”. Koniecznie należy jeszcze wspomnieć, że jego aramejskimi korelatami są: **בַּעַא** (*bea*)³⁹ i **צָלָה** (*cela*)⁴⁰, hebrajskimi zaś: **עָתָר** (*atar*)⁴¹ i **פָּלַל** (*palal*)⁴², oraz że na kartach Nowego Testamentu pojawia się on 86 razy⁴³. A odnotowany został w takich wyjątkach kanonicznych, jak chociażby: *Gdy to uczynił, wyszedł sam jeden na górę, aby się modlić* (προσεύχασθαι – *proseuskasthai*; Mt 14, 23); (...) *A gdy się modlił* (προσεύχομένου – *proseuchomenou*), *otworzyło się niebo* (Łk 3, 21); *Każdy mężczyzna, modląc się* (προσεύχομενος – *proseuchomenos*), *lub prorokując z odkrytą głową, hańbi swoją głowę* (1 Kor 11, 4). Z lektury przytoczonych zapisów wynika, że czasownik προσεύχομαι (*proseuchomai*) może oznaczać modlitwę Syna Bożego bądź ludzi; może określać modlitwę ustną lub myślną.

Trzecim wyszczególnionym wyżej terminem jest rzeczownik Φαρισαῖος (*Pharisaios*), znaczący tyle, co polskie słowo „faryzeusz”⁴⁴.

³⁵ Por. A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 72.

³⁶ Por. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, s. 823.

³⁷ Por. J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 524.

³⁸ Por. R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 282; J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, s. 657; tenże, *Odwrotny indeks Stronga z alfabetyczną listą polskich hasel do słowników Stronga: grecko-polskiego, hebrajsko-polskiego i aramejsko-polskiego*, s. 196.

³⁹ Por. J. Strong, *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz z kodami Baumgartnera*, s. 155; tenże, *Odwrotny indeks Stronga z alfabetyczną listą polskich hasel do słowników Stronga: grecko-polskiego, hebrajsko-polskiego i aramejsko-polskiego*, s. 196.

⁴⁰ Por. J. Strong, *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz z kodami Baumgartnera*, s. 918.

⁴¹ Por. P. Briks, *Praktyczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 276; J. Strong, *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz z kodami Baumgartnera*, s. 855.

⁴² Por. P. Briks, *Praktyczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 282.

⁴³ Por. R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 530.

⁴⁴ Por. R. Kassühlke, *Kleines Wörterbuch zum Neuen Testament. Griechisch-Deutsch*, s. 200; B.M. Newman, *Greek-English Dictionary of the New Testament*, s. 192; R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 353; J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, s. 805. Oczywiście nie trzeba specjalnie wyjaśniać, że termin ten nie pojawia się ani razu w dziełach literatury greckiej, klasycznej i w Septuagincie (zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, s. 1035; J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 643).

Wypada wiedzieć, że termin ten jest pochodzenia aramejskiego (= oddzielony)⁴⁵ i że na kartach Nowego Testamentu zachodzi 99 razy⁴⁶ – wyłącznie w tekstach Ewangelii i Dziejach Apostolskich. A odnotowany został w takich zapisach, jak np.: *Na katedrze Mojżesza zasiedli uczeni w Piśmie i faryzeusze* (οἱ Φαρισαῖοι – *hoi Pharisaioi*; Mt 23, 2); *I przystąpili do Niego faryzeusze* (οἱ Φαρισαῖοι – *hoi Pharisaioi*), *a chcąc Go wystawić na próbę, pytali Go, czy wolno mężowi oddać żonę* (Mk 10, 2); *Lecz niektórzy faryzeusze* (τῶν Φαρισαίων – *ton Pharisaion*) *spośród tłumu rzekli do Niego: Nauczycielu, zabroń tego swoim uczniom* (Łk 19, 39); *Judasz, otrzymawszy kohortę, oraz strażników od arcykapłanów i faryzeuszów* (ἐκ τῶν Φαρισαίων – *ek ton Pharisaion*), *przybył tam z latarniami, pochodniami i bronią* (J 18, 3); *Lecz pewien faryzeusz* (Φαρισαῖος – *Pharisaios*) *imieniem Gamaliel, uczony w Prawie i poważany przez cały lud, kazał usunąć Apostołów i zabrał głos w Radzie* (Dz 5, 34). Koniecznie należy wspomnieć, że faryzeusze zaczęli tworzyć – w łonie judaizmu – nowy ruch religijny w epoce machabejskiej, ok. 135 r. przed Chrystusem. Wtedy to bowiem w dobie gwałtownej hellenizacji Izraela, wprowadzonej przez Seleucydów, zaczęli stanowczo sprzeciwiać się jej. Zaczęli „oddzielać się” od tych rodaków, którzy ulegali okupantowi. Niestety, egzegeci do dziś nie są pewni, na czym polegało to pierwotne „oddzielanie się” pierwszych faryzeuszów od reszty Izraelitów. Czy odbywało się ono w taki sam sposób, jak to miało miejsce w przypadku mnichów qumrańskich, którzy całkowicie i na stałe zerwali kontakt z ortodoksyjnym judaizmem i utworzyli własne struktury religijne; czy może miało charakter „duchowego oddzielenia się”, bez zrywania więzi społeczno-religijnych z pozostałymi Judejczykami⁴⁷? Jedno jest pewne: pierwsi faryzeusze byli gorliwymi wyznawcami Jahwe, gotowymi raczej umrzeć męczeńską śmiercią, niż odstąpić od wiary ojców. Niestety, z czasem ich pierwotna wierność Bogu zaczęła ulegać zmianie na gorsze. Ich bowiem religijność z regularną konsekwencją stawała się coraz bardziej powierzchowna i formalistyczna, co zresztą wielokrotnie zarzucał im Jezus, wchodząc z nimi w otwarty konflikt. Byłoby jednak dużym nadużyciem stwierdzenie, jakoby wszyscy fary-

⁴⁵ Por. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, s. 257; M. Wojciechowski, *Przypowieści dla nas*, s. 76.

⁴⁶ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem grecko-polskim oraz indeksem form czasownikowych, s. 636.

⁴⁷ Por. T. Jelonek, *Wprowadzenie do Nowego Testamentu*, Kraków 2008, s. 95–96; W. Pikor, *Przypowieści Jezusa. Narracyjny klucz lektury*, Kielce 2011, s. 209; X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, s. 257.

zeusze byli takimi. Wręcz przeciwnie, wielu bowiem z nich, jak np. znani z Nowego Testamentu: Józef z Arymatei (Mt 27, 57–59; Mk 15, 42–47; Łk 23, 50–56; J 19, 38–42)⁴⁸, Nikodem (J 3, 1–21; 7, 50–53; 19, 39–42)⁴⁹ czy Gamaliel (Dz 5, 34–39; 22, 3)⁵⁰, odznaczało się autentyczną religijnością i pobożnością. Wypada jeszcze podkreślić, że faryzeusze nie byli zawodowymi znawcami Prawa (=Tory). Byli bowiem rzemieślnikami, którzy fizycznie pracowali, by zarobić na własny chleb, a tylko resztę czasu przeznaczali na studiowanie Tory i jej objaśnianie tym, którzy tego chcieli. Oczywiście cieszyli się uznaniem i szacunkiem rodaków.

Ostatnim kluczowym terminem wersetu Łk 18, 10 jest rzeczownik *τελώνης* (*telones*). Nieodzownie należy wspomnieć, że zarówno w grece klasycznej⁵¹, jak i *κοινή* (*koine*) Nowego Testamentu⁵² oznacza on „poborcę opłat, ceł i podatków” oraz „celnika”⁵³. Warto jeszcze dodać, że na kartach Nowego Testamentu występuje on 21 razy⁵⁴ – wyłącznie u synoptyków, np.: *Jeśli bowiem miłujecie tych, którzy was miłują, cóż za nagrodę mieć będziecie? Czyż i celnicy* (οἱ τελῶναι – *hoi telonai*) *tego nie czynią* (Mt 5, 46); *Gdy Jezus siedział w jego (= Lewiego) domu przy stole, liczni celnicy* (τελώναι – *telonai*) *i grzesznicy siedzieli razem z Jezusem i Jego uczniami. Wielu bowiem było tych, którzy szli za Nim* (Mk 2, 15); *A pewien człowiek, imieniem Zacheusz, który był zwierzchnikiem celników* (ἀρχιτελώνης – *architelones*) *i był bardzo bogaty, chciał koniecznie zobaczyć Jezusa (...)* (Łk 19, 2–3). W tym miejscu koniecznie należy wyakcentować – co już wcześniej tylko zasygnalizowano – że celnicy żydowscy czasów biblijnych uchodzili za osoby niepożądane, i to z wielu powodów. Żeby to zrozumieć, koniecznie należy cofnąć się do 63 r. przed Chrystusem. Wtedy to bowiem Pompejusz na czele wojsk rzymskich

⁴⁸ Por. H. Langkammer, *Słownik biblijny*, s. 83.

⁴⁹ Por. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, s. 429.

⁵⁰ Por. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. D. Irmińska, Warszawa 2001, s. 241.

⁵¹ Por. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, s. 959.

⁵² Koniecznie należy wspomnieć, że termin *τελώνης* (*telones*) nie został odnotowany ani razu w Septuagincie. Na jej kartach (1 Mch 13, 39) pojawia się tylko czasownik *τελωνέω* (*teloneo*), oznaczający „być dzierzawcą, ściągać podatki” (zob. J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 610).

⁵³ Por. B.M. Newman, *Greek-English Dictionary of the New Testament*, s. 180; R. Kassühke, *Kleines Wörterbuch zum Neuen Testament. Griechisch-Deutsch*, s. 189; R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 333; J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, s. 764.

⁵⁴ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu, wydanie z pełną lokalizacją greckich hasel, kluczem grecko-polskim oraz indeksem form czasownikowych*, s. 599.

wkroczył do Palestyny, zdobył Jerozolimę i narzucił Żydom obcą dominację. Oczywiście niedługo trzeba było czekać, aż Rzymianie zobowiązali Żydów do płacenia podatków na rzecz Cesarstwa. A jak wyglądał obcy dla Żydów system podatkowy? Otóż, urzędnicy prefekta rzymskiego organizowali coś w rodzaju „konkursu” na stanowisko poborcy podatkowego i tylko zwycięzcy przyznawali prawo pobierania podatków⁵⁵. Tenże zaś zwycięzca musiał jednak najpierw wpłacić Rzymianom ogromną sumę – równowartość spodziewanych wpływów – a dopiero potem rozpoczynał pracę w wyznaczonym dla niego rewirze. I, niestety, starał się wówczas zebrać od podatników maksymalnie wiele, by jak najszybciej zwróciła się mu inwestycja. Ściągał zatem od rodaków więcej, niż należało i w ten nieuczciwy sposób, szybko się wzbogacał, wzbudzając oczywiście u rodaków niechęć graniczącą z nienawiścią. Mało tego, był oskarżany przez nich o kolaborację z okupantem i nieczystość rytualną – oczywiście zaciągana podczas spotkań z pogańskimi ekspansjonistami. Poborcy podatkowi więc, obok pogan, nierządnic i jawnogrzeszników, uchodzili za ludzi, z którymi należało zrywać wszelkie osobiste relacje (zob. przypadek Zacheusza; Łk 19, 1–10).

W wersetach Łk 18, 11–13 Łukasz przytoczył dwie modlitwy – wspomnianych wyżej – faryzeusza i celnika⁵⁶. Z lektury tych stychów wynika, że jako pierwszy modlił się faryzeusz i że modlił się w duszy (dosł. „do siebie”; *πρὸς ἑαυτὸν* – *pros heauton*). Podczas zaś tej modlitwy najpierw chwalił się przed Bogiem swoimi postami. Warto podkreślić, że pościł on w nadgorliwy sposób. Żydzi bowiem zobowiązani byli pościć w Święto Przebłagania (**כַּפּוּר יוֹם** – Jom Kipur), ewentualnie jeszcze w rocznicę zburzenia świątyni przez Nabuchodonozora (586 r. przed Chr.), on natomiast, podobnie jak pozostali faryzeusze, oprócz tych dni pościł jeszcze dwa razy w tygodniu, w poniedziałki i czwartki⁵⁷. Następnie przechwalał się płaconymi przez siebie dziesięcinami. I w tym przypadku zachowywał się niczym skrupulant. Prawo bowiem zobowiązywało Żydów do płacenia dziesięcin tylko z wybranych produktów rolnych i bydła (Pwt 14, 22–29; Kpł 27, 30–34; por. Mt 23, 23)⁵⁸, ów zaś faryzeusz składał dziesięcinę

⁵⁵ Por. W. Pikor, *Przypowieści Jezusa. Narracyjny klucz lektury*, s. 210.

⁵⁶ Por. W. Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 318.

⁵⁷ Por. E. Szymanek, *Wykład Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 130; A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 73; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. I, s. 376.

⁵⁸ Por. P. Weimar, *Dziesięcina*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, kol. 287; F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon*

ze wszystkiego, co nabywał. Dodatkowo podczas modlitwy w swojej pysze porównywał się z innymi ludźmi i uznawał siebie za sprawiedliwszego i doskonalszego od nich, m.in. od cudzołóżników i celników. Z fragmentu Łk 18, 11–13 wynika także, że jako drugi modlił się celnik. A podczas modlitwy bił się w piersi i błagał Boga o miłosierdzie. Jego zatem modlitwa wydaje się być – co do treści – bliźniaczo podobna do modlitwy „dobrego” łotra, który konając na krzyżu, w pokorze błagał Zbawiciela o miłosierdzie i przebaczenie win i je uzyskał (Łk 23, 42–43).

Mimo że faryzeusz podczas modlitwy był zarozumiały, a celnik pokorny, to jednak słuchacze maszalu Jezusa (29–30 r.) z pewnością oczekiwali, że Jezus puentując swoje opowiadanie, pochwali tego pierwszego, a skarci drugiego⁵⁹. Druga część perykopy wykaże, że się mylili.

Ocena modlitwy faryzeusza i celnika (Łk 18, 14)

¹⁴ Powiadam wam: Ten odszedł do domu usprawiedliwiony (δεδικαιωμένος – *dedikaiomenos*), nie tamten. Każdy bowiem, kto się wywyższa (ὁ ὑψῶν – *ho hypson*), będzie poniżony (ταπεινωθήσεται – *tapeinothesetai*), a kto się uniża (ὁ ταπεινῶν – *ho tapeinon*), będzie wywyższony (ὕψωθήσεται – *hypsosethetai*).

Drugą część analizowanej perykopy rozpoczyna puenta Jezusowego maszalu⁶⁰. Z zapisu tego wynika, że Jezus – wbrew oczekiwaniom swoich słuchaczy – pochwalił nie faryzeusza, lecz celnika. Pochwalił więc tego, który uchodził za „osobę niepożądaną”, za kolaboranta, oszusta, złodzieja i – co najgorsze – za „nieczystego”, od którego należy bezwzględnie stronić, zganiał zaś tego, kogo powszechnie uznawano za wzór pobożności i religijności (Łk 18, 14a).

Passus Łk 18, 14 wieńczy zakończenie: *Każdy bowiem, kto się wywyższa (ὁ ὑψῶν – ho hypson), będzie poniżony (ταπεινωθήσεται – tapeinothesetai), a kto się uniża (ὁ ταπεινῶν – ho tapeinon), będzie*

biblijny, s. 190; M.A. Sweeney, *Dziesięcina*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. wyd. oryg. P.J. Achtemeier, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. art. A. Gocłowska, Warszawa 2004, s. 225–226; X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, s. 240–241; E. Szymanek, *Wkład Nowego Testamentu*, s. 130.

⁵⁹ Por. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 166; M. Wojciechowski, *Przypowieści dla nas*, s. 76–77.

⁶⁰ Por. J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 337.

wywyższony (ὑποθήσεται – *hypothesetai*; Łk 18, 14b). Warto przypomnieć, że trzeci ewangelista zwykle dopisywał zakończenia do materiałów, które przejmował z Ewangelii Marka⁶¹. Tym razem dopisał do materiału, który przejął z siebie tylko znanego źródła (*Sondergut Łukasza*)⁶². Jednak powyższy tekst nie jest jego autorstwa. Egzegeci nazywają go „logionem wędrującym”⁶³. Zachodzi on bowiem w kilku miejscach tekstów Ewangelii (zob. Mt 23, 12; Łk 14, 11; por. Mt 19, 30; 20, 16; Mk 10, 31; Łk 13, 30)⁶⁴, i dziś trudno jest ustalić, kto i kiedy jako pierwszy odnotował go. Jedno jest jednak pewne: Łukasz uznał te słowa za najlepsze podsumowanie maszalu o faryzeuszu i celniku, mimo że – co już wykazano – pierwotnie nie tworzyły z nim jednej całości⁶⁵.

Wydźwięk teologiczny zapisu Łk 18, 9–14

Jezus nie był zwyczajnym nauczycielem (aram. רַבִּי – *rabbi*; grec. διδάσκαλος – *didaskalos*), gdyż wyraźnie wyróżniał się z grona rabinów. Nie osiadł bowiem w jednej miejscowości, nie zbudował szkoły, nie czekał biernie, aż zwabieni Jego sławą potencjalni uczniowie przyjdą i z czasem zostaną Jego słuchaczami⁶⁶.

Jezus-Nauczytel zachowywał się jak miłosierny ojciec zatroskany o los swoich marnotrawnych – każdego na swój sposób – synów (por. Łk 15, 11–32); jak pasterz pozostawiający 99 owiec i udający się na poszukiwanie jednej zaginionej (Mt 18, 12–14; Łk 15, 4–7). W swoją zatem działalność nauczycielską angażował się bez granic, wiedząc, że czas Go nagli, że musi dotrzeć do wszystkich ludzi z orędziem zbawienia, gdyż od tego zależy ich przyszłość wieczna. Przemierzając więc wioski, miasteczka i miasta Palestyny, głosił: *Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię* (Mk 1, 15); *starajcie się najpierw o królestwo Boga*

⁶¹ Por. S. Gądecki, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, s. 107.

⁶² Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza (Rozdziały 12–24)*, s. 260.

⁶³ Por. A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 75; A. Paciorek, *Przypowieści Jezusa. Wprowadzenie i objaśnienie*, s. 387.

⁶⁴ Por. J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 337; F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza (Rozdziały 12–24)*, s. 266; M. Wolniewicz, *Ewangelia według Łukasza*, w: *PŚSiNT*, t. IV, s. 199.

⁶⁵ Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, s. 282.

⁶⁶ Por. A. Weiser, *Teologia Nowego Testamentu. Cztery Ewangelie, Dzieje Apostolskie, Listy św. Jana i Apokalipsa św. Jana*, tłum. M. Szczepaniak, Kraków 2011, s. 103.

i o Jego sprawiedliwość, a (...) wszystko będzie wam dane (Mt 6, 33). Przestrzegał przy tym, że do królestwa Bożego prowadzi *wąska droga i ciasna brama* (Mt 7, 13). Napominał także, że jeśli sprawiedliwość Jego uczniów nie będzie większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów, nie wejdą do królestwa niebiańskiego (Mt 5, 20)⁶⁷.

I właśnie w tę tonację wpisuje się Jego aramejski maszał o faryzeuszu i celniku (Łk 18, 9–14)⁶⁸. Warto podkreślić, że swymi korzeniami sięga on Biblii Hebrajskiej. Jezus bowiem, by być komunikatywnym dla swoich pierwszych słuchaczy (29–30 r.), ułożył go w oparciu o hebrajską: antropologię, teologię i narrację.

Gdy chodzi o antropologię, to niezbędnie należy przypomnieć, że autorzy Biblii Hebrajskiej oznaczali człowieka m.in. takimi terminami, jak: אָדָם (*adam*) i נֶפֶשׁ (*nefesz*). Warto przypomnieć, że pierwsze z tych pojęć oznacza „rodzaj ludzki”, „człowieka”, „mężczyznę”, „proch ziemi”, „glinę”, drugie zaś – „istotę żyjącą” składającą się z ciała (בָּשָׂר – *basar*), w której płynie krew (דָּם – *dam*). Wypada również przypomnieć, że Żydzi wierzyli, że w krwi człowieka (דָּם – *dam*) przebywa oddech Boży, tchnienie Boże (רוּחַ – *ruach*), „iskra życia”⁶⁹, stąd Prawo zabraniało m.in. przelewania krwi (דָּם – *dam*) niewinnych ludzi czy też spożywania krwi (דָּם – *dam*) zwierząt. Dalej, Żydzi nie znali pojęć abstrakcyjnych; posługiwali się jedynie konkretnymi. Na pewno więc nie znali terminu sumienie (grec. *συνείδησις* – *syneidesis*), a zamiast niego używali m.in. rzeczownika nerki (כִּלְיָה – *kilija*^h)⁷⁰, który metaforycznie oznaczał dla nich siedlisko uczuć wyższych człowieka. Jezus nawiązując do tej antropologii, udowodnił w swoim maszalu (29–30 r.), iż Bóg przenika בָּשָׂר (*basar* = ciało) każdego człowieka. Przeniknął więc faryzeusza i celnika i dostrzegł ich כִּלְיָה (*kilija*^h = nerki). W efekcie spostrzegł pychę, fałsz i zakłamanie faryzeusza oraz jego powierzchowną religijność. Zauważył również, że zewnętrznej pokorze celnika towarzyszy jego wewnętrzne uniżenie się przed Bogiem. Jezus zatem udowodnił swoim odbiorcom, że przed Bogiem niczego nie można ukryć, że zna On całą prawdę o każdym człowieku.

⁶⁷ Por. J. Ćwikła, *Umiejętność rozeznawania wartości doczesnych w perspektywie królestwa Bożego* (Łk 14, 15–24), *Biblica et Patristica Thoruniensia* 10, 1 (2017), s. 25.

⁶⁸ Por. A. Paciorek, *Przypowieści Jezusa. Wprowadzenie i objaśnienie*, s. 389.

⁶⁹ Por. Papieska Komisja Biblijna, „*Czym jest człowiek*” (Ps 8, 5). *Zarys antropologii biblijnej*, tłum. H. Witczyk, Kielce 2020, s. 21–24.

⁷⁰ Por. T. Hanelt, *Wstęp ogólny do Pisma Świętego. Introductio generalis in Sacram Scripturam. Skrótowy podręcznik dla studentów teologii*, Gniezno 1999, s. 44.

Swoim więc maszalem Jezus nawiązał do starotestamentowej teologii głoszącej powyższą prawdę. Wpisał się szczególnie w nurt sapiencjalny. Już bowiem Psalmista (IV w. przed Chr.) głosił: *Panie, przenikasz i znasz mnie, Ty wiesz, kiedy siadam i wstaję. Z daleka przenikasz moje zamysły, widzisz moje działanie i mój spoczynek i wszystkie moje drogi są Ci znane. Choć jeszcze nie ma słowa na moim języku, Ty, Panie, już znasz je w całości. Ty ogarniasz mnie ze wsząd i kładziesz na mnie swą rękę (...). I znasz dobrze moją duszę, nie tajna Ci moja istota (...)* (Ps 139, 1–5.14–15).

W swoim opowiadaniu Jezus zastosował również znany z Biblii Hebrajskiej sposób przedstawiania – na sposób kontrastu – dwóch postaci, by przez porównanie wykazać wielkość jednej z nich i małość drugiej. Warto przypomnieć, że właśnie taką narrację stosowali m.in. autorzy fragmentów Rdz 4, 1–16 oraz 1–2 Sm.

Z lektury pierwszego z nich wynika, że któregoś dnia dwaj bracia – rolnik Kain i pasterz Abel, złożyli Bogu ofiary: Kain – płody ziemi (Rdz 4, 3), Abel zaś – pierwociny z trzody (Rdz 4, 4). Z zapisu tego wynika także, że Bóg ofiarę Kaina odrzucił, żertwę zaś Abła zaakceptował (Rdz 4, 4). Koniecznie należy podkreślić, iż w tekście tym autor biblijny bardzo mocno udobitnił, że Bóg nie dlatego odrzucił ofiarę Kaina, a przyjął Abła, jakoby wołał żertwy zwierzęce, a nie roślinne, lecz dlatego, że przenikając obu ofiarników, znał pełną prawdę o nich. Wiedział więc o pysze, gniewie i zazdrości pierwszego z braci (Rdz 4, 7). Znał również pokorę i niewinność drugiego z nich. I w efekcie odrzucił ofiarę grzesznika, a przyjął – sprawiedliwego (Rdz 4, 4).

Z kolei z 1–2 Sm wynika, że Bóg powołał do godności królewskiej Saula (1 Sm 9–10) i Dawida (1 Sm 16, 1–23). Wynika z niej również, że Saul w momencie powołania wyróżniał się urodą i wzrostem (1 Sm 9, 1–2; 10, 1–2.23), Dawid zaś w paralelnym momencie był niepozorny i najmniej znaczący w gronie swoich braci, synów Jessego (1 Sm 16, 11–13). Saul czynił rzeczy, których Bóg od niego nie wymagał, np. składał ofiary całopalne (1 Sm 13, 9–14), a przy tym nie wykonywał nakładanych na niego zobowiązań, chociażby po zwycięskich bitwach nie przestrzegał *prawa cheremu* (1 Sm 15, 9.14–16). Dawid zaś po namaszczeniu na króla (1 Sm 16, 13) nadal wiernie wypełniał posługi paserskie na polu swego ojca (1 Sm 17, 15.20), a w wolnym czasie dostarczał żywność swoim braciom, służącym w wojsku Saula (1 Sm 17, 17–19). Gdy zaś znalazł się na polu walki, nie zawahał się stawić czoła Goliatowi, któremu nie potrafił sprostać nikt, ani Saul, ani żaden z jego żołnierzy (1 Sm 17, 40–51). I ostatecznie Bóg odrzucił Saula (1 Sm 15, 26), odmawiając mu dalszego błogosławieństwa,

Dawida natomiast dalej „przygotowywał” do samodzielnych rządów (1 Sm 18, 12). Oczywiście z lektury 1–2 Sm wynika, że Bóg przenikał zarówno Saula, jak i Dawida, i znał całą prawdę o nich. Widział więc pychę, nieposłuszeństwo i samowolę pierwszego oraz pokorę i posłuszeństwo drugiego. Koniecznie należy jeszcze wspomnieć, że Dawid jako dorosły mężczyzna popełnił cudzołóstwo z Batszebą i doprowadził do śmierci jej męża Uriasza (2 Sm 11, 2–27). Jednak mimo tych grzechów Bóg go nie odrzucił, ponieważ przenikając go, wiedział, że jest on zdolny do nawrócenia i godny przebaczenia.

Na pewno zatem maszał o faryzeuszu i celniku (Łk 18, 9–14), wpisujący się w hebrajską tradycję starotestamentową (antropologiczną, teologiczną, narracyjną), był bardzo zrozumiały i czytelny dla pierwszych słuchaczy Jezusa (29–30 r.). Z pewnością musiał cieszyć się popularnością w następnych latach. Oczywiście już nie uda się ustalić, jak bardzo był on popularny. Trudność tę potęguje fakt, że maszalu tego nie przetłumaczyli z aramejskiego na grecki Marek i Mateusz i ostatecznie nie umieścili w swoich wersjach Ewangelii. Rodzi się teraz pytanie: dlaczego uczynił to Łukasz? Dlaczego ten maszał był dla niego tak ważny, że odnotował go w trzeciej Ewangelii. Otóż odpowiedź nasuwa się sama. Pisał on w latach 80–90. Tworzył swą księgę z myślą o poganochrześcijanach m.in. Grecji i Syrii – co już sygnalizowano – a pod koniec I w. n.e. wielu z nich przeżywało kryzys wiary. Opóźniająca się bowiem Paruzja Jezusa podziałała na nich destruktywnie. Niektórzy chrześcijanie zaczęli więc odstępować od swojej pierwotnej gorliwości i neofickiego zaangażowania. Zaczęli żyć tak, jakby nigdy wcześniej nie spotkali Jezusa bądź nigdy o Nim nie słyszeli i nie przyjęli chrztu w Jego imię. Co więcej, wrócili do swoich dawnych grzechów i nałogów. Zaczęli przy tym w nieuporządkowany sposób angażować się w sprawy doczesne. A czynili to do tego stopnia, że udało się im zbudować ogromne majątki. Łukaszowi nie spodobało się to i ostro ich skarcił. A uczynił to np. w przypowieściach: o nierozważnym bogaczu (Łk 12, 16–21) i o uczcie (Łk 14, 15–24) oraz w kompozycji o spotkaniu Jezusa z bogatym dostojnikiem (Łk 18, 18–30). Oczywiście chrześcijanie ci – słabnąc w wierze – zaczęli także zadowalać się powierzchowną religijnością. I właśnie by wypomnieć im ten grzech i na nowo ożywić ich wiarę, trzeci synoptyk odnotował w Ewangelii parabolę o faryzeuszu i celniku (Łk 18, 9–14).

Oczywiście pisząc ją, zaadaptował ją do warunków kulturowych swoich wywodzących się z pogaństwa odbiorców, posługującym się językiem *κοινή* (*koine*). Już więc nie musiał odwoływać się do żydowskiej antropologii, lecz do greckiej. Obowiązkowo należy podkreślić,

że Grecy, w przeciwieństwie do Żydów, potrafili bezbłędnie wyróżnić w człowieku (ἄνθρωπος – *anthropos*): ciało (σῶμα – *soma*) i duszę (ψυχή – *psyche*)⁷¹. W swojej paroli Łukasz udobitnił więc pierwszym czytelnikom, że Bóg przenika σῶμα (*soma*) każdego człowieka, że dociera do jego ψυχή (*psyche*) i w efekcie zna całą prawdę o nim. Przeniknął więc σῶμα (*soma*) tak faryzeusza, jak i celnika i dotarł do ψυχή (*psyche*) każdego z nich. W konsekwencji dostrzegł, że ψυχή (*psyche*) faryzeusza jest duszą zakłamanego i obłudnego „świętoszka”, ψυχή (*psyche*) zaś celnika duszą skruszonego i autentycznie nawracającego się grzesznika, gotowego umrzeć, niż popełnić jeszcze raz te same grzechy. Jahwe odrzucił więc od swego oblicza tego pierwszego, a usprawiedliwił drugiego. Trzeci ewangelista (80–90 r.) zatem – podobnie jak Jezus (29–30 r.) – mocno uwypuklił prawdę o Bogu, który przenika człowieka (Ps 139). I prawdę tę jego czytelnicy doskonale rozumieli, jak słuchacze Jezusa. Warto jeszcze uwypuklić, że starotestamentalne i Jezusowe zestawianie ze sobą na sposób kontrastu dwóch postaci bardzo odpowiadało Łukaszowi, i zapewne z chęcią zastosował je w swojej paroli. Był to bowiem jego ulubiony sposób narracji. Wypada przypomnieć, że w ten sposób zestawił ze sobą bohaterów wielu innych zapisów trzeciej Ewangelii, np.: Jana Chrzciciela i Jezusa w Ewangelii dzieciństwa (Łk 1–2), dwóch braci w paroli o miłosiernym ojcu (Łk 15, 11–32) czy też dwóch łotrów w perykopie o śmierci Jezusa (Łk 13, 43).

W pierwszym z passusów ewangelista uwydatnił, że Jan Chrzciciel chociaż był wielkim człowiekiem (Łk 1, 15), to jednak tylko człowiekiem i pełnił jedynie służebną rolę wobec Jezusa – Boga i Człowieka; Syna Bożego i Syna Człowieczego (Łk 1, 31–35). W drugim zaś – udobitnił, że każdy z dwóch synów ojca miłosiernego był na swój sposób grzesznikiem. Młodszy jawno grzesznikiem, który opuścił dom rodzinny (Łk 15, 13–20), starszy zaś „ukrytym” grzesznikiem, który pozostając w domu ojca, tak naprawdę zawsze był pełen pretensji i niechęci do ojca (Łk 15, 25–32). I wreszcie w trzecim z przytoczonych urywków Łukasz podkreślił, że Jezus będąc Synem Bożym, umierał pośród dwóch łotrów (Łk 23, 39–42). Wykazał także, że w porządku prawnym obaj skazańcy zasługiwali na karę śmierci (Łk 23, 41). Dodał jednak, że jeden z nich mimo wszystko był godny zbawienia. Z jego relacji wynika bowiem, że Jezus przenikając obu łotrów, zauważył, że

⁷¹ Por. Papiéska Komisja Biblijna, „Czym jest człowiek” (Ps 8, 5). *Zarys antropologii biblijnej*, s. 25.

jeden z nich jest autentycznie nawróconym grzesznikiem i gdy usłyszał jego słowa: *Jezu, wspomnij na mnie, gdy wejdiesz do swojego królestwa* (Łk 23, 42), obiecał mu zbawienie: *Zaprawdę, powiadam ci: Dziś będziesz ze Mną w raju* (Łk 23, 43).

Na koniec niniejszych analiz warto jeszcze zwrócić uwagę na współczesne oddziaływanie fragmentu Łk 18, 9–14. Otóż dzisiejsi wyznawcy Jezusa muszą widzieć w tym urywku ostrzeżenie dla samych siebie. Czytając go, muszą więc pamiętać, że Bóg nie tylko widzi ich czyny, słyszy ich słowa, ale i przenika ich myśli. Muszą zatem dbać o „duchową higienę” wszystkich wymienionych wymiarów. Muszą również pamiętać, że nawet gdyby udało się im „przybrać maskę” i udawać kogoś, kim nie są – to tylko przed ludźmi, nie przed Bogiem. Bóg bowiem przenika ich. Są oni dla Niego niczym przezroczysta szyba; stąd zna On każdą cząstkę ich istoty, zarówno tej materialnej, jak i duchowej, i nie da się im zwieść. Jeżeli więc na przykład podczas modlitwy – indywidualnej lub zbiorowej – będą zachowywali się niczym faryzeusz z omawianej przypowieści, na pewno zostaną odrzuceni przez Boga. Jeśli natomiast będą skruszeni na sposób celnika, drugiego bohatera analizowanej paroli, to choćby ich grzechy były najcięższe, nie będzie wśród nich takiego, którego Bóg nie mógłby im odpuścić.

Podsumowując, należy stwierdzić, że *punctum saliens* analizowanej przypowieści o faryzeuszu i celniku (Łk 18, 9–14) jest prawda, że Bóg jest Bogiem znającym i przenikającym każdego człowieka, oraz że w królestwie Bożym obowiązuje inna skala ocen niż na ziemi⁷². Za sprawiedliwych w Niebie uchodzą bowiem nie ci, którzy samych siebie za takich uznają bądź inni ludzie za takich ich uznają, lecz ci, których Bóg takimi widzi. I odwrotnie. Z królestwa Bożego zostaną wykluczeni nie ci, których ludzie uznają za niesprawiedliwych i grzesznych, lecz ci, których Bóg takimi widzi.

Podsumowanie

W niniejszym artykule przeanalizowano przypowieść o faryzeuszu i celniku (Łk 18, 9–14). Opracowano ją pod kątem literackim, semantycznym i teologicznym.

⁷² Por. A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 71; D. Gooding, *Według Łukasza. Nowe spojrzenie na trzecią Ewangelię*, s. 318.

W toku badań wykazano, że pierwotnie omawiana parabola należała do nieznanego źródła (oczywiście nie Q), i że z tego źródła zaczerpnął ją jedynie Łukasz. Udowodniono także, że nie uczynił tego mechanicznie, na zasadzie zwykłego przepisania. Materiał bowiem, który zastał (Łk 18, 10–14a), samodzielnie opracował pod względem literackim i teologicznym, opatrzył wstępem (Łk 18, 9), i zakończeniem (Łk 18, 14b), i w efekcie stworzył parabolę posiadającą wszystkie cechy charakterystyczne dla jego stylu, z „zasadą dwuczłonowości” na czele.

W studium przeanalizowano również najbardziej kluczowe greckie terminy odnotowane w przypowieści o faryzeuszu i celniku, a mianowicie: przymiotnik δίκαιος (*dikaïos*), rzeczowniki: ἱερόν (*hieron*), Φαρισαῖος (*Pharisaios*) i τελώνης (*telones*) oraz czasownik – προσεύξασθαι (*proseuksasthai*); te zaś analizy pomogły uchwycić *punctum saliens* badanej perykopy. Pomogły więc ustalić, że w badanej paraboli Łukasz zawarł prawdę, że Bóg jest Bogiem przenikającym każdego człowieka, że zna całą prawdę o nim i w efekcie nikt Go nie zwiedzie swoją fałszywą pokorą czy religijnością. Udobitnił również, że w królestwie Bożym obowiązuje inna skala ocen niż na ziemi: do królestwa niebiańskiego nie wejdą więc ci, którzy ograniczają się jedynie do zewnętrznej religijności, dostaną się natomiast skruszeni i nawróceni grzesznicy.

W opracowaniu wykazano zatem, że przypowieść o faryzeuszu i celniku (Łk 18, 9–14) ma charakter parenetyczny, że jest ona ostrzeżeniem dla chrześcijan wszystkich czasów, by w swej religijności nie naśladowali faryzeusza, bo wówczas na pewno zostaną odrzuceni przez Boga na całą wieczność. Jest ona również zachętą, by wbrew ludzkim opiniom stale nawracać się – chociażby na sposób pokornego celnika – bo miłosierny Bóg nigdy nie odrzuci sprzed swego oblicza tych, którzy autentycznie pragną Jego przebaczenia.

Summary

At the end of his public activity, Jesus cried out at the sight of the temple in Jerusalem: *As for these things that you see, the days will come when not one stone will be left upon another; all will be thrown down* (Lk 21:6). He added also: *Remember that all these things will happen before the people now living have all died. Heaven and earth will pass away, but my words will never pass away. No one knows, however, when that day or hour will come – neither the angels in heaven, nor the Son; only the Father knows* (Mk 13:30–32). Hearing these words, the apostles understood them literally. They considered them to be a harbinger of the destruction of the Holy City, the fall of Israel and Judaism. However, after the sending of the Holy Spirit, they began to see their deeper meaning. They began to see in them a foretelling of the end of the world and the imminent Parousia of Jesus.

Unfortunately, these events were not forthcoming, and the fact was discouraging for some Christians. This was the case, for example, in the pagan-Christian communities of Greece and Syria, with which Luke was associated. For some of the faithful of these communities began to live as if they had never met Jesus or heard of him or been baptized in his name. These Christians, therefore, began to be satisfied with a superficial, shallow religiosity. Luke rebuked them for this, and he did so in the parable of the Pharisee and the Publican (Lk 18:9–14).

In this article this parable was examined. For the sake of clarity, this study has been divided into three passages, the first of which is devoted to literary issues, the second – to semantic, and the third – to theological ones.