

ROMAN BARTNICKI

REDAKCYJNE CELE EWANGELISTÓW W ŁK 19, 28—40 I J 12, 12—19

Treść: Wstęp; I. Opis Łukasza; II. Relacja Jana; Zakończenie.

WSTĘP

Porównując ze sobą cztery Ewangelie zauważono, że Ewangelia Łukasza ma więcej elementów wspólnych z Ewangelią Jana niż dwie pozostałe. Fakt taki zachodzi m. in. w perykopalach o wjeździe Jezusa do Jerozolimy. Wspólne dla obu dzieł jest tu powiązanie aklamacji tłumu z działalnością Jezusa jako cudotwórcy, powitanie Go jako króla, relacja o negatywnym nastawieniu faryzeuszy. Podobieństwa tej perykopy Jana do opisów synoptycznych dały podstawę do mówienia o zależności Jana od wcześniejszych Ewangelii,¹ co jednak poważnie zakwestionowano.² Istnieją dość znaczne różnice także pomiędzy Łukaszem i Janem. Niemniej zbieżność między opisami wjazdu u Łukasza i Jana jest faktem niezbitym i to usprawiedliwia zajęcie się nimi w niniejszym artykule.³ Poprzez analizę szczegółów wprowadzonych przez Łukasza i Ja-

¹ Por. W. Leonard, *The Gospel of Jesus Christ according to St. John*, W: *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, New York 1953 s. 1002; E. Schick, *Das Evangelium nach Johannes* (Echter Bibel), Würzburg 1956 s. 115; E. D. Freed, *The Entry into Jerusalem in the Gospel of John*, JBL 80 (1961) s. 329—338.

² Por. C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1953 s. 156; J. A. Bailey, *The Traditions Common to the Gospels of Luke and John*, Leiden 1963 s. 22—28; D. M. Smith, *John 12, 12 ff and the Question of John's Use of the Synoptics*, JBL 82 (1963) s. 58—64; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T.), Göttingen 1964 s. 319; R. E. Brown, *The Gospel according to John 1—12* (The Anchor Bible), New York 1966 s. 459—461; A. Schnackenburg, *Das Johannes-evangelium* (Herder TKNT 4, 2), Freiburg 1971 s. 475.

³ Perykopy Marka i Mateusza zestawione zostały w artykule R. Bartnicki, *Il carattere messianico delle pericopi di Marco e Matteo sull'ingresso di Gesù in Gerusalemme*, RiBl 25 (1977) s. 5—27.

na, a nowych w stosunku do pozostałych Ewangelii, oraz skonfrontowanie ich z kontekstem spróbujemy zbadać, jaki cel postawili sobie obaj ewangeliści redagując w ten sposób swoje perykopy.

I. OPIS ŁUKASZA

Analizując perykopę Łukasza trzeba mieć na uwadze paralelne teksty Ewangelii Marka i Mateusza, gdyż porównywanie z nimi ukazuje redakcyjne zabiegi Łukasza.

1. Tekst i struktura perykopy

Opowiadanie o wjeździe do Jerozolimy rozpoczyna się u Łk 19, 28. Treścią wierszy Łk 19, 41—44 jest zapowiedź upadku miasta i stanowią one oddzielną perykopę; dlatego do opisu tryumfalnego ingresu Jezusa zaliczyć należy jedynie fragment Łk 19, 28—40.⁴

28 A powiedziawszy to wyruszył na przedzie⁵ zdążając do Jerozolimy.

29 I stało się, gdy przybliżył się do Betfage i Betanii w pobliżu góry zwanej Oliwną, posłał dwóch uczniów

⁴ Por. B. Weiss, *Die Evangelien des Markus und Lukas* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T. 2), Göttingen 1901 s. 590—594; M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc* (EtB), Paris 1927 s. 497—500; R. Ginns, *The Gospel of Jesus Christ according to St. Luke*, W: *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, New York 1953 s. 962 n.; J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas* (RbNT 3), Regensburg 1955 s. 292 n.; K. Staab, *Das Evangelium nach Markus und Lukas* (Echter Bibel), Würzburg 1956 s. 114 n.; G. Schiwy, *Weg ins Neue Testament, Das Evangelium nach Matthäus, Markus und Lukas*, Würzburg 1965 s. 367; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 3), Berlin 1969 s. 365—368; W. J. Harrington, *St. Luke*, W: *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, London 1969 s. 1014 n. Jednak A. Plummer, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke* (The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament), Edinburgh 1928 s. 444—449; C. Stuhlmüller, *Il Vangelo secondo Luca*, W: *Grande Commentario Biblico*, Brescia 1974 s. 1020; F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza* (PNT 3, 3), Poznań 1974 s. 293—297 za opis wjazdu uważają tylko fragment 19, 29—40. Natomiast K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas* (Das Neue Testament Deutsch 3), Göttingen 1962 do opisu wjazdu włącza Łk 19, 28—44, a V. Mariadasan, *Le triomphe messianique de Jesus et son entrée à Jérusalem. Etude critico-littéraire de traditions évangéliques*, Tindivanam — India 1978 tylko 19, 28—38

⁵ Słowo *emprosthen* opuszcza kodeks D oraz przekłady starołacińskie.

- 30 mówiąc: „Idźcie do wsi naprzeciwko, w której po wejściu znajdziecie osłę uwiązane, na którym nikt z ludzi nigdy⁶ nie siedział, a odwiązawszy przyprowadźcie je.
- 31 A jeśliby ktoś was pytał, dlaczego odwiązujecie⁷, tak powiecie: „Pan go potrzebuje”.
- 32 Poszedłszy zaś wysłani⁸ znaleźli tak, jak im powiedział.
- 33 Gdy zaś oni odwiązywali osłę, powiedzieli⁹ jego właściciele do nich: „Dlaczego odwiązujecie osłę?”
- 34 Oni zaś powiedzieli: „Pan go potrzebuje”.
- 35 I przyprowadzili je do Jezusa, a narzucawszy swe płaszcze na osłę, posadzili na nie Jezusa.
- 36 Gdy On zaś jechał, rozpościerali płaszcze swoje na drodze.¹⁰
- 37 Kiedy zbliżał się już do zbocza Góry Oliwnej, całe mnóstwo uczniów radując się zaczęło wielkim głosem wielbić Boga za wszystkie cuda¹¹, które widzieli,
- 38 mówiąc: Błogosławiony Król, który przychodzi¹² w imię Pana. Pokój w niebie i chwała na wysokościach”.

natomiast przekłady starosyryjskie mają zamiast niego *ekeithen*. Lekcje te poparte są małą ilością świadectw i nie można ich przyjąć. Natomiast Marcjon opuszcza w ogóle wiersze 19, 29—46. Często wprowadzał on świadome poprawki z racji dogmatycznych i nie można przyjmować jego propozycji. Por. H. J. Vogels, *Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments*, Bonn 1955 s. 140—144.

⁶ Słowo *popote* opuszcza kodeks D, nieliczne minuskuły, przekłady starołacińskie i starosyryjskie, jeden kodeks Wulgaty.

⁷ Słowa *dia ti luete* są opuszczone w D i w kilku kodeksach starołacińskich.

⁸ Tekst od *hoi apestalmenoi* z w. 33 do *eipan* z w. 34 są opuszczone, a zamiast nich jest słowo *apekrithesan* w kodeksie D.

⁹ Słowa od *eipan* z w. 33 do *eipan* z w. 34 są opuszczone w kilku kodeksach starołacińskich. Tego rodzaju opuszczenia (*homojoteleutony*) znane są w krytyce tekstu jako powstałe wskutek nieuwagi kopistów.

¹⁰ Wyrazy *en te hodo* są opuszczone w kodeksach D i 229.

¹¹ Zamiast *pason... dunameon* występują słowa *panton... ginomenon* w kodeksie D, jednym starołacińskim i w przekładach syryjskich. Lekcja *ginomenon dunameon* znajduje się w kodeksie Th, kilku minuskułach i przekładach armeńskich; oba słowa opuszczone są u Tacjana i licznych kodeksach starołacińskich. Wersje te występują w kodeksach mniejszej wartości i nie można ich przyjąć.

¹² Słowo *ho erchomenos* jest opuszczone w kodeksach: S (przed poprawką), H, dwóch starołacińskich, u Orygenesza. Zmieniony porządek wyrazów: *ho erchom. en onom. Ku. eulogemon. ho basileus* przyjmuje kodeks D i kilka starołacińskich. Taka sama kolejność, z tym że po słowie *basileus* dodane jest *tou Israel*, występuje w minuskule 157 i wersji syroharcleńskiej. Słowo *ho basileus* opuszczone jest w ogóle w kodeksach W i kilku minuskułach. Zostaje przyjęta wersja, za którą opowiadają się wszyscy wydawcy tekstu krytycznego, gdyż jest ona obświadczona przez przeważającą ilość świadectw.

39 A niektórzy faryzeusze spośród tłumu powiedzieli do niego: „Nauczycielu, skarc¹³ swoich uczniów”.

40 Odpowiedział: „Powiadam wam, jeśli ci umilkną, kamienie wołać będą”.

W Ewangelii Łukasza perykopę o wjeździe Jezusa do Jerozolimy można podzielić na dwie części: po wstępie mającym charakter łącznika (19, 28), następuje opis przygotowań do wjazdu (19, 29—34), odpowiadający fragmentowi Mk 11, 1—6, a następnie opowiadanie o samym wjeździe (19, 35—40). Część pierwsza opowiadania Łukasza ukształtowana jest w sposób prawie identyczny jak paralelny fragment Mk 11, 1—6, dlatego można tu mówić o zależności Łukasza od Marka.¹⁴ Łukasz robi tylko zmiany mające na celu lepsze zrozumienie tekstu oraz poprawia styl. Analogicznie jak w opisie Marka, również u Łukasza można wykryć schemat, w którym rozkaz Jezusa i jego wykonanie zostały zapisane tymi samymi terminami.¹⁵ U Łukasza ten schemat jest jeszcze doskonalszy: odpowiedź uczniów na pytanie właścicieli zwierzęcia jest dosłownym powtórzeniem rozkazu Jezusa.

Część druga perykopy Łukasza, opisująca sam wjazd (19, 36—40), dosyć mocno różni się od Ewangelii Marka. Wprawdzie wiersze 19, 36—38 mają swój odpowiednik u Marka i Mateusza, ale Łukasz już w tych zdaniach jest od nich bardziej oryginalny. Natomiast wiersze 19, 39 n. są czymś zupełnie nowym w porównaniu do Ewangelii Marka. Mają one swoją paralelę w Ewangelii Jana 12, 19. Podobną scenę ma również Mt 21, 15, ale chociaż podobieństwa między tekstem Łukasza i Mateusza są uderzające, to zachodzi też między nimi różnica: u Łukasza okazją do wystąpienia faryzeuszy jest powitanie Jezusa podczas jego zbliżania się do Jerozolimy, natomiast u Mateusza okazją jest aklamacja skierowana do Jezusa przez dzieci w świątyni.¹⁶

¹³ Po *epitimeson* dodane są słowa *hina me kradzosin* w przekładach starsosyryjskich. Lekcja ta powstała prawdopodobnie z chęci wyjaśnienia tekstu i nie jest poprawna.

¹⁴ Por. K. H. Rengstorf, dz. cyt. s. 218; W. Grundmann, dz. cyt. s. 366.

¹⁵ Schemat Marka zachowuje Łukasz również w opisie przygotowań do Ostatniej Wieczerzy (Łk 22, 7—13). Opis Mateusza (26, 17—19) także w tym wypadku różni się od Marka i trudno doszukać się w nim schematu.

¹⁶ Różnicę tę bardzo podkreśla J. A. Bailey, dz. cyt. s. 22 nota 3.

2. Znaczenie szczegółów charakterystycznych dla Łukasza

Początek perykopy Łukasza zredagowany jest nieco inaczej niż u Marka i Mateusza. O ile ci dwaj Ewangelieści mówią o zbliżaniu się do Jerozolimy nie nawiązując do wcześniejszego materiału, to Łukasz łączy perykopę o wjeździe w fragmencie poprzednim słowami: „A powiedziałwszy to”. Wydaje się, że Łukasz chciał przez to podkreślić ważność poprzedzającej przypowieści, która miała wyjaśnić fakty, jakie nastąpią. W słowach mówiących o tym, że Jezus wyruszył na przedzie można dopatrywać się podobieństwa z Mk 10,32. M. J. Lagrange uważa, że szczegół ten ma mniejszą wartość dla Łukasza niż dla Marka, o czym ma świadczyć brak wzmianki o strachu uczniów występującej w Mk 10, 32.¹⁷ Może być to rzeczywiście szczegół o małym znaczeniu, ale możliwe jest również, że Łukasz chciał przez to podkreślić znaczenie osoby Jezusa: jako nauczyciel kroczy On pierwszy, a za Nim idą uczniowie. Wzmianka o zbliżaniu się do Jerozolimy może mieć większe znaczenie u Łukasza niż u Marka i Mateusza ze względu na to, że w jego Ewangelii aż dziesięć rozdziałów poświęconych jest opisowi podróży Jezusa do Jerozolimy (9, 51—19, 27), podczas gdy pozostali synoptycy piszą o tym bardzo krótko: Mateusz w dwóch rozdziałach (19—20), Marek w jednym (10). Jest to najoryginalniejsza część trzeciej Ewangelii,¹⁸ w której cztery razy jest mowa o podróży do Jerozolimy (9, 51; 13, 22; 17, 11; 19, 11). W Łk 19, 27 kończy się opis podróży, a Łk 19, 28 donosi o tym, że cel podróży zostaje osiągnięty i może już nastąpić wejście do Jerozolimy. Cały wiersz 19, 28 może być uważany za redakcyjną klamrę Łukasza¹⁹, łączącą perykopę o wjeździe z wcześniejszym materiałem jego Ewangelii.

Występujący w następnym wierszu zwrot „i stało się, gdy”, (*kai egeneto hos*), poza Łk 1, 23.41; 2, 15 nie występuje nigdzie w całym NT. Samo *hos* jest wprawdzie często występu-

¹⁷ Por. M. J. Lagrange, dz. cyt. s. 497.

¹⁸ Por. J. Kudasiwicz, *Rola Jerozolim w Łukaszej sekcji podróży*, RTK 16 (1969) s. 17—40.

¹⁹ Por. K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Darmstadt 1964 s. 285; H. Patsch, *Der Einzug Jesu in Jerusalem. Ein historischer Versuch*, ZThK 68 (1971) s. 8.

jącym u Łukasza spójnikiem czasowym,²⁰ natomiast *kai egeneto* są semityzmem.²¹ Wspominając o Betfage i Betanii Łukasz opowiada się za wersją Marka, który również wymienia obie te miejscowości w przeciwieństwie do Mateusza, który wspomina tylko Betfage.

Opowiadanie o znalezieniu osłęcia jest bardzo podobne do paralelnych opisów Marka i Mateusza. Łukasz jest tu bliski szczególnie Markowi: od 19, 29b do 19, 34 poza małymi zmianami tekst referowany jest dokładnie za Markiem. W porównaniu z Ewangelią Mateusza zachodzi tu przede wszystkim ta różnica, że Łukasz podobnie jak Marek nie cytuje prorocstwa Za 9, 9.²² W stosunku do Marka Łukasz opuszcza zapewnienie, że osłę zostanie zwrócone, gdy spełni swą rolę. Widocznie dla Łukasza było to oczywiste, że wypożyczone zwierzę zostało zwrócone i dlatego w ogóle nie wspomina o tym. Łukasz, podobnie jak Mateusz, opuszcza też wzmiankę Marka, że osłę było uwiązane przy drzwiach z zewnątrz, tj. na ulicy. Był to szczegół o małym znaczeniu i dlatego prawdopodobnie został pominięty.

Według Marka podczas odwiązywania osłęcia interweniują „niektórzy ze stojących tam”, natomiast Łukasz mówi, że byli to właściciele, Mateusz zaś wcale o tym nie wspomina. Wzmianka o właścicielach może być wyrazem bardziej prawniczego nastawienia Łukasza²³. Dzięki temu uściśleniu nie ma już u Łukasza wątpliwości, że skoro na wypożyczenie osłęcia zgadzają się sami właściciele, *kyrios* z Łk 19, 31 musi oznaczać Jezusa. Zastanawia jednak, dlaczego Łukasz używa liczby mnogiej. H. Patsch widzi tu dwa rozwiązania: Łukasz chciał albo wskazać na kontrast: *hoi kyrioi* — *ho kyrios*, albo zapobiec utożsamianiu właściciela z „panem” z w. 31.²⁴

W drugiej części perykopy Łukasza można dostrzec więcej różnic w porównaniu z paralelnymi tekstami pozostałych synoptyków. W 19, 35 pisząc o narzuceniu płaszcza na osłę i posadzeniu na nie Jezusa, Łukasz — inaczej niż Marek i Mateusz — używa czasowników, które przypominają teksty z

²⁰ Por. F. Blass — A. Debrunner — F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen ¹⁴1976 s. 385.

²¹ Por. K. Beyer, *Semitische Syntax im Neuen Testament*, t. 1, Göttingen ²¹1968 s. 61.

²² Prawdopodobnie dlatego, że piszą dla pogan. Por. A. Plummer, dz. cyt. s. 446.

²³ Por. M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc (EtB)*, Paris ⁴¹1929 s. 289.

²⁴ H. Patsch, art. cyt. s. 8.

LXX. Opowiadając o narzuceniu płaszczy, używa zwrotu występującego w 2 Sm 12, 12 i 1 Krl 19, 19 (*epirriptein himation*). Większą wymowę może mieć fakt, że mówiąc o posadzeniu Jezusa na osłęciu Łukasz używa czasownika *epibibadzein*, występującego również w 1 Krl 1, 33. Tekst ten należy do opisu koronacji Salomona. Dawid rozkazuje wziąć straż królewską, posadzić Salomona na mulicy i zaprowadzić go do Gichonu. Tam kapłan Sadok i prorok Natan mają namaścić go na króla Izraela, a wszyscy mają zadać w rogi i zawołać: „Niech żyje król Salomon” (1 Krl 1, 32—35). W dalszym fragmencie mowa jest o tym, jak posadzono Salomona na mulicę, namaszczonego na króla, a cały lud przy dźwięku trąb zawołał: „Niech żyje król Salomon”. Później lud okazywał tak wielką radość, że „aż ziemia drżała od ich okrzyków” (1 Krl 1, 38—40). Użycie tego samego czasownika, a następnie wzmianka o radości uczniów pozwalają przypuszczać, że wiersz 19, 35 stylizowany był przez Łukasza w oparciu o opis koronacji Salomona.²⁵

Opierając się na tym, że o ile Marek i Mateusz piszą, iż Jezus sam usiadł na osle, to według Łukasza posadzili Go uczniowie (19, 35), została wysunięta hipoteza, że zgodnie z relacją Łukasza Jezus został zmuszony do odbycia wjazdu. T. L. Davies twierdzi, że Jezus miał własną koncepcję Mesjasza, inną od koncepcji ludu i sam nie zdecydowałby się na dokonanie tak uroczystego wjazdu do stolicy. Uczynił to jedynie na życzenie tłumu, być może uczniów, w nadziei pozyskania ogólnej sympatii dla swego królestwa. Argumentem przemawiającym za tym, że Jezus został zmuszony do odbycia wjazdu ma być fakt, że również z okazji nakarmienia 5000 ludzi tłum chciał Go ogłosić królem. Wtedy Jezus ukrył się przed ludem na górze (J 6, 15), teraz tłumowi nadarzyła się lepsza okazja. Za hipotezą tą przemawiać ma również fakt, że występującego w Łk 19, 35 czasownika *epibibadzein* używa Łukasz także wtedy, gdy opowiada o dobrym Samarytaninie sadzającym na swoim zwierzęciu bezsilnego człowieka (Łk 10, 34) oraz gdy mówi o Pawle, sadzanym na zwierzę, które ma go zawieźć do prokuratora Feliksa (Dz 23, 24). Zarówno skrzywdzony człowiek jak i Paweł nie mogli działać o własnych siłach, byli w ręku innych, którzy czynili z nimi, co chcieli. Użycie tego samego słowa przez Łukasza w opisie wjazdu ma przemawiać za tym, że również Jezus działał pod presją tłumu.

²⁵ Por. H. Patsch, tamże, s. 12; F. Gryglewicz, dz. cyt. s. 296.

mu. Szczegół, że Jezus sam wysłał uczniów, by znaleźli osła, T. L. Davies tłumaczy tym, że być może Jezus był zmęczony i stąd potrzebował zwierzęcia z przyczyn zupełnie naturalnych. Również płacz Jezusa na widok Jerozolimy (Łk 19, 41) ma — jego zdaniem — wskazywać, że został On zmuszony do odbycia wjazdu.²⁶

Za hipotezą tą opowiedział się w zasadzie również R. S. Frayn referując ją nieco mniej drastycznie. Stwierdza, że przymus to mocne słowo i jest mało prawdopodobne, by Jezus mógł działać pod przymusem. Przypuszczając, że Jezus był zmęczony i potrzebował zwierzęcia, uważa on, że słowa Łukasza o posadzeniu Jezusa mogą sugerować tylko niewinny impuls przyjaciół, którzy zauważyli zmęczenie swego Mistrza na tym odcinku drogi. Dlatego jest możliwe, że Jezus został nakłoniony, by wjechać do Jerozolimy. Sam Jezus nie podejrzewał, jak zostanie zinterpretowany ten czyn. W tym sensie można mówić, że zwolennicy Jezusa „wymusili” taką interpretację wjazdu, której On nie przewidział.²⁷ J. W. Jack na podstawie wszystkich Ewangelii wyciąga wnioski, że wjazd nie miał zbyt wielkiego znaczenia: była to tylko chwilowa, lokalna demonstracja. Stwierdza, że jeśli opowiadanie Łukasza ma wydźwięk przymusu, to sugeruje, że również dla Jezusa całe wydarzenie było nieprzyjemne. Łukasz mówi o proteście faryzeuszy, z czego J. W. Jack wyciąga wniosek, że prawdopodobnie Jezus był skłonny pójść za ich radą.²⁸

Hipotezę o zmuszaniu Jezusa zdecydowanie odrzuca J. Meikle. Stwierdza, iż możemy sobie wyobrazić, że ulice Jerozolimy były wówczas przepełnione fanatycznym tłumem, który myślał o rebelii i szukał przywódcy. Możliwe, że Jezus nie mógł im wytłumaczyć, iż nie jest takim przywódcą, jakiego oni pragnęli, ale czego nie można było usłyszeć w hałaśliwym tłumie, to można było zobaczyć: Jezus przybywał nie jako król czy przywódca siedząc na rumaku bojowym, lecz na pokornym osle. Również instrukcje dane uczniom wskazywały, że ma On inny zamiar, a mianowicie wypełnienie proroctwa Za 9, 9 i każdy Żyd powinien rozpoznać aluzję do tekstu Zachariasza.²⁹ Przeciwno hipotezie o zmuszaniu Jezusa przemawia przede

²⁶ T. L. Davies, *Was Jesus Compelled on Palm Sunday?*, ExT 42 (1930—1931) s. 526 n.

²⁷ R. S. Frayn, *Was Jesus Compelled?*, ExT 43 (1931—1932) s. 281 n.

²⁸ J. W. Jack, *Was Jesus Compelled?*, ExT 43 (1931—1932) s. 283.

²⁹ J. Meikle, *Was Jesus Compelled on Palm Sunday?*, ExT 43 (1931—1932) s. 288.

wszystkim mało przekonywujący walor głównego argumentu, na którym została oparta. Opowiadanie o wjeździe poza tym samym czasownikiem *epibibadzein* nie ma żadnych rysów wspólnych z perykopą o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10, 30—37) czy opisem odesłania Pawła do Cezarei (Dz 23, 12—35). Użycie tego samego czasownika w tych trzech tekstach można więc uznać za zupełnie przypadkowe. Istnieje natomiast wiele podobieństw pomiędzy perykopą o wjeździe a opisem koronacji Salomona (1 Krl 1, 32—40). Z tej racji można twierdzić, że Łukasz pisząc o posadzeniu Jezusa na ośle przez uczniów nie chciał sugerować, że został On zmuszony do odbycia wjazdu, lecz nawiązywał do opisu koronacji Salomona chcąc nadać całemu wydarzeniu wydźwięk królewski. Również w pominięciu szczegółu o rzucaniu gałązek (por. Mk i Mt) i mówieniu tylko o rozpościeraniu odzieży na drodze można widzieć dokładniejsze niż u pozostałych synoptyków nawiązanie do opisu proklamacji Jehu królem (2 Krl 9, 13),³⁰ co byłoby następnym królewskim motywem zaczerpniętym przez Łukasza ze Starego Testamentu.

Tylko Łukasz zaznacza, że Jezusowi zaczęto oddawać hołd wtedy, gdy zbliżał się już do zbocza Góry Oliwnej; możliwe iż chciał on przez to powiedzieć, że entuzjazm wzbudził widok miasta i świątyni.³¹ Między synoptykami zachodzi tu jeszcze ta różnica, że Marek podaje, iż okrzyki były wznoszone przez idących przed i za Jezusem bez precyzowania kim oni byli, Mateusz mówi ogólnie o tłumach, natomiast według Łukasza to uroczyste powitanie było dziełem uczniów, przy czym podkreśla, że było ich mnóstwo. Można doszukiwać się w tym sformułowaniu Łukasza chęci podkreślenia, że Jezus wkracza do Jerozolimy z dużą liczbą zwolenników,³² choć z drugiej strony najsilniejszy nacisk na to, że w powitaniu Jezusa brało udział wiele ludzi kładzie Mateusz mówiąc aż trzykrotnie o tłumie (Mt 21, 8.9.11), chociaż nie zaznacza, czy byli to zwolennicy Jezusa czy też ludzie, którzy ulegli chwilowemu entuzjazmowi.

³⁰ Por. K. H. Rengstorf, dz. cyt. s. 218; W. Grundmann, dz. cyt. s. 367; F. Gryglewicz, dz. cyt. s. 296.

³¹ Por. B. Weiss, dz. cyt. s. 592; K. Staab, dz. cyt. s. 114; K. H. Rengstorf, dz. cyt. s. 219.

³² Tak uważa W. Grundmann, dz. cyt. s. 367.

³³ S. M. Gilmour, *The Gospel according to St. Luke* (IntBib 8), New York 1952 s. 337 uważa, że Łukasz w ten sposób deklaruje, iż pochwały uczniów były skierowane do Boga, który ostatecznie jest sprawcą wszystkich czynów Mesjasza.

Jedynie Łukasz pisze o wielkiej radości uczniów i uwielbianiu Boga (19, 37), nadmienając, że zapał ich spowodowany był cudami, które wcześniej widzieli.³³ Według Ewangelii Łukasza wraz z wejściem do Jerozolimy skończyły się cuda Jezusa i dlatego można już było spojrzeć wstecz na „wszystkie cuda”.³⁴ Słowo „wielbić” (*ainein*) występuje najczęściej w dziełach Łukasza (*ainein ton theon* — Łk 2, 13.20; Dz 2, 47; 3, 8 n.); poza tym znajduje się w NT jedynie w Rz 15, 1 oraz Ap 19, 5. Cały wiersz 19, 37 jest podobny do tekstu Łk 2, 20, gdzie mowa jest o tym, jak to pasterze wracali z Betlejem wielbiąc i wysławiając Boga za wszystko, co słyszeli i widzieli. K. H. R e n g s t o r f stwierdza, że w ten sposób została urzeczywistniona wielka radość zapowiedziana przez anioła w Łk 2, 10: w miejsce objawienia się aniołów jest objawienie się Mesjasza.³⁵

Łukasz wprowadza zmiany do okrzyków tłumu. Opuszcza słowo *H o s a n n a*, co było spowodowane prawdopodobnie obawą, że greccy czytelnicy, dla których przetłumaczył swoją Ewangelię, nie zrozumieją tego terminu.³⁶ Istnieje opinia, że odpowiednikiem podwójnego *H o s a n n a* u Marka i Mateusza, są u Łukasza słowa „pokój” i „chwała”.³⁷ Łukasz nie umieszcza również słów Marka o przychodzącym królestwie Dawida, ani Mateuszowego określenia Jezusa jako Syna Dawida. Oba te zwroty mają wydźwięk palestyński i byłyby niezrozumiałe dla tych, którzy nie znali pojęć żydowskich.³⁸ Do cytowanego Ps 118, 25 Łukasz wstawia słowo „król” (19, 38). W ST od czasów prorocstwa Natana (2 Sm 7, 11—16) nadzieje mesjańskie wiązano z dynastią Dawida. Mesjasz miał być królem, który będąc potomkiem Dawida na zawsze utrwali na ziemi królestwo Boże.³⁹ Obdarzenie Jezusa tytułem króla potwierdza przypuszczenie, że także wzmiankowane wcześniej szczególnie o wydźwięku królewskim były jako takie zamierzone przez Łukasza i miały wskazać, że Jezus wkracza do Jerozolimy jako oczekiwany Król. Zarówno Mateuszowy tytuł „Syn Dawida” jak i Łukaszowe określenie „król” ma swoją genezę w nadziejach, jakie zgodnie z prorocstwem Natana pokładano

³⁴ Por. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1962 s. 117 nota 3.

³⁵ Por. K. H. Rengstorf, dz. cyt. s. 219.

³⁶ Por. E. Lohse, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi*, Gütersloh 1967 s. 30; W. J. Harrington, dz. cyt. s. 1014.

³⁷ Por. M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean (EtB)*, Paris 1936 s. 500; A. Plummer, dz. cyt. s. 448.

³⁸ Por. L. Marchal, *Évangile selon saint Luc (La Sainte Bible 10)*, Paris 1935 s. 230; K. Staab, dz. cyt. s. 114.

w przyszłym potomku Dawida. O ile jednak Mateusz użył terminu na wskroś semickiego, to Łukasz wyraził to w kategoriach bardziej uniwersalnych. Ten, o którym w Łk 1, 32 jest powiedziane, że „Pan Bóg da Mu tron Jego ojca Dawida”, wjeżdża teraz do swojej stolicy. Powiedziane jest o Nim, że jest królem, ale nie zostało określone czym. Pozwala to przypuszczać, że dla Łukasza Jezus wkraczający do Jerozolimy jest królem nie tylko Izraela, lecz wszystkich ludzi.

Słowa Ps 118, 25 występowały już w trzeciej Ewangelii w Łk 13, 35. W perykopie zawierającej ten tekst (Łk 13, 34 n.) umieszczona jest przepowiednia o opuszczeniu świątyni aż do przyjścia Pana. H. Conzelmann stwierdza, że słowa z Łk 13, 34 n. Jezus mógł powiedzieć dopiero po swojej działalności w Jerozolimie, z tej racji, jego zdaniem, zostały one włączone przez Mateusza do mowy Jezusa w Jerozolimie (Mt 23, 37—39).⁴⁰ Natomiast H. Patsch uważa, że słowa z Łk 13, 35 są zapowiedzią wjazdu Jezusa do Jerozolimy: czas opustoszenia Jerozolimy i świątyni skończył się i król uroczyste wjeżdża.⁴¹

Słowa drugiej części okrzyków: „Pokój w niebie i chwała na wysokościach” występują tylko u Łukasza. Przypominają one bardzo słowa aniołów z Łk 2, 14 wypowiedziane w noc Bożego Narodzenia.⁴² Trudno jest ustalić, jaką myśl chciał wyrazić Łukasz umieszczając tutaj to zdanie. Możliwe, że chciał powiedzieć, iż w przyjściu Jezusa ludzie powinni widzieć znak, że pokój został ustanowiony w niebie.⁴³ W. Grundmann stwierdza, że w niebie zapanował pokój poprzez wydalenie szatana i słowa te winny być rozumiane w tym sensie, że królestwo Boże istniejące w niebie powinno urzeczywistnić się z Syjonu poprzez Jezusa także na ziemi.⁴⁴ Można je również

³⁹ Por. J. Homerski, *Królestwo mesjańskie w nauczaniu proroków*, RTK 11 (1964) z. 1 s. 43; J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne*, W: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Poznań 1969 s. 286.

⁴⁰ H. Conzelmann, dz. cyt. s. 101.

⁴¹ H. Patsch, art. cyt. s. 13.

⁴² H. Conzelmann, dz. cyt. s. 101 stwierdza w nocie 5, że o ile Ewangelia dziecięstwa od początku wchodziła w skład Ewangelii, to przez wejście do świątyni podczas wjazdu wypełniły się słowa Łk 2, 14, na co wskazuje druga część okrzyków z Łk 19, 38. Uważa on, że Łk 2, 14 wygląda na zdanie zbudowane na podstawie Łk 19, 38.

⁴³ Por. E. Osty, *L'Évangile selon saint Luc* (La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem), Paris 1948 s. 112.

⁴⁴ Por. W. Grundmann, dz. cyt. s. 367.

rozumieć jako wyrażające myśl, że Jezus wypełniając prorocstwo Za 9, 9 przychodzi jako księżę pokoju przybywając z miejsca pokoju na wysokościach. Ale jeśli — inaczej niż w 2, 14 — tylko niebo jest ukazane jako miejsce pokoju, to zawarta jest w tym myśl, że nawet z chwilą przybycia księcia pokoju nie nadszedł jeszcze czas, w którym pokój Boży napelni także ziemię.⁴⁵ Podobna myśl występowała w umieszczonej wcześniej przez Łukasza przypowieści o minach (19, 11—27). Była ona odpowiedzią na oczekiwania uczniów, którzy „myśleli, że królestwo Boże zaraz się zjawi” (19, 11). Przypowieść daje odpowiedź negatywną: najpierw Jezus musi udać się w daleką podróż, a dopiero później nadejdzie królestwo Boże.⁴⁶ Słów o pokoju nie ma w perykopach o wjeździe u pozostałych Ewangelistów, gdyż nie byli zainteresowani tym tematem.

Spośród synoptyków tylko Łukasz donosi o interwencji faryzeuszy (19, 39). Podobnie jak w 13, 31 niby życzliwie apelują do Jezusa, by uspokoił swych uczniów i nie narażał się na niebezpieczeństwo, jakie groziło każdemu, kto uchodziłby za Mesjasza. W ten sposób Łukasz wskazuje na ich przewrotny charakter.⁴⁷ Odnotowuje to tylko Łukasz w doskonałej harmonii z przypowieścią o minach (19, 11—27), w której była mowa o przeciwnikach, którzy nie chcieli, by nad nimi panował król (19, 27). W rzeczywistości faryzeusze nie chcą królestwa Jezusa i ich ostrzeżenie jest podstępem. Jezus odrzuca ich przestrogę. Jego odpowiedź: „Powiadam wam, jeśli ci umilkną, kamienie wołać będą” (19, 40) może być nawiązaniem do Ha 2, 11,⁴⁸ choć niektórzy egzegeci widzą w niej po prostu ludowe przysłowie.⁴⁹ Możliwe, że słowa te pochodzą z Ha 2, 11, w czasach Jezusa stały się już przysłowiem.⁵⁰ Twierdzeniu, że po-

⁴⁵ Por. K. H. Rengstorf, dz. cyt. s. 219.

⁴⁶ Odpowiedź ta jest rozwiązaniem problemu opóźniania się paruzji, który zrodził się w pierwotnym kościele. Por. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1958 s. 50—55; E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlin 1960 s. 115—117; L. Algisi, *Gesù e le sue parabole*, Torino 1964 s. 369.

⁴⁷ Por. M. J. Lagrange, *Luc*, dz. cyt. s. 500; K. Staab, dz. cyt. s. 114.

⁴⁸ Por. M. J. Lagrange, tamże; K. H. Rengstorf, dz. cyt. s. 219.

⁴⁹ Zob. podobną wypowiedź w StrBill t. 2 s. 253. Por. W. Grundmann, dz. cyt. s. 368.

⁵⁰ Por. B. Weiss, dz. cyt. s. 594; A. Plummer, dz. cyt. s. 449; L. Marchal, dz. cyt. s. 230.

wiedzenie to pochodzi z Ha 2, 11 zdecydowanie przeciwstawia się P. Whitefoord, który uważa, że źródłem tego powiedzenia są liczne wypowiedzi ST, w których ludzie twardego serca porównywani są do kamieni.⁵¹ Opinia ta nie znalazła poparcia wśród egzegetów.

Ważniejszym od kwestii, co było źródłem tej wypowiedzi jest problem jej znaczenia w tekście Łukasza. Sens tego powiedzenia nie jest jasny. Przyjawszy, że wjeżdżając do Jeruzolimy Jezus działał pod presją swoich zwolenników, R. S. Frayn uważa, że był On niezadowolony z takiego przebiegu wydarzeń. Jego odpowiedź na protest faryzeuszy wyrażałaby myśl, że było równie niemożliwym stłumić tę niepotrzebną demonstrację jak sprawić, by kamienie krzyczały.⁵² Ponieważ nie można zgodzić się z tym, by tekst perykopy Łukasza sugerował, że Jezus w jakiś sposób został zmuszony do odbycia wjazdu, wobec tego należy także odrzucić opartą na tym założeniu interpretację słów Jezusa.

Inaczej wyjaśnia sens odpowiedzi Jezusa J. W. Jack. Uważa on, że powiedzenie to zawiera wyrzut skierowany do obu stron: do krytykujących faryzeuszy i do rozentuzjanzmowanego tłumu. W odniesieniu do pierwszych wyrzut zawiera odpowiedź, że jeśli ci ludzie nie będą tego głosić, to będzie to czynił cały świat. Co do drugich, wypowiedź Jezusa sugeruje, że można byłoby w równym stopniu oczekiwać tego, by kamienie mówiły, jak i tego, by ludzie zachowywali milczenie.⁵³ Trudno jednak zgodzić się z przypuszczeniem, że w odpowiedzi Jezusa zawarty był wyrzut w stosunku do uczniów, skoro także z opowiadania Łukasza wynika, że Jezus nie tylko nie wyrażał sprzeciwu wobec tej demonstracji urządzonej na Jego cześć, lecz sam ją przygotował wysyłając uczniów po osłę. Także zgodnie z relacją Łukasza Jezus z własnej chęci uroczystie wjechał do Jeruzolimy, a wobec tego Łukasz nie mógł słów Jezusa rozumieć jako sprzeciwu czy wyrzutu wobec uczniów. Należy raczej przyjąć, że powiedzenie to będąc przysłowiem, zgodnie z utartym znaczeniem wyrażało myśl, że kamienie świadczyłyby o Jezusie, gdyby nie czynili tego uczniowie.⁵⁴ Podobne jest znaczenie tekstu Ha 2, 11, gdzie prorok w fragmencie Ha 2, 9—11 piętnuje nieposkromioną żądzę rabunku

⁵¹ P. Whitefoord, *A Study of St. Luke* 19, 40, ExT 8 (1896—97) s. 363.

⁵² R. S. Frayn, art. cyt. s. 382.

⁵³ J. W. Jack, art. cyt. s. 383.

⁵⁴ Por K. H. Rengstorf, dz. cyt. s. 219.

i rzuca przekleństwo na dobra niesprawiedliwie zdobyte przez wrogów narodu wybranego. Ujarmione narody są bezsilne i nie mogą wyzwolić się spod przemocy, ale ich przekleństwo przylgnie do ścian domu zbudowanego na krzywdzie i rabunku, a kamienie budowy wzywać będą o pomstę.⁵⁵ Jak w tekście Habakuka wołanie kamieni jest obrazem literackim wyrażającym krzywdę niewinnych, którzy są bezsilni, ale powinni być pomśczeni, tak również słowa Łk 19, 40 są przenośnią zawierającą aprobatę dla entuzjazmu uczniów: gdyby nawet oni zachowywali się biernie, wtedy chyba martwe kamienie robiłyby to, co oni czynią. W ten sposób Łukasz chciał powiedzieć, że sam Jezus potwierdził, iż chce jako król wjechać do swojej stolicy⁵⁶. Jezus pozwala na to, by uznać w Nim Mesjasza — Króla i nie ma już potrzeby otaczania tajemnicą Jego godności.⁵⁷

Słowa te można jednocześnie rozumieć jako przepowiednię: gdy uczniowie zostaną zmuszeni do milczenia, wówczas ruiny zniszczonej Jerozolimy będą świadczyły o tym, że mesjańskie roszczenia Jezusa zostały niesłusznie odrzucone. Za takim znaczeniem słów Jezusa przemawia fakt, że także w Łk 13, 4 n. i 34 n. Jezus zapowiada karę, czekającą Jerozolimę i jej mieszkańców za ich zatwardziałość.⁵⁸ Bezpośrednio po opowiadaniu o uroczystym wjeździe Łukasz umieszcza perykopę o płaczu Jezusa nad Jerozolimą (19, 41—44). Zawarta w niej jest zapowiedź upadku miasta, w którym nie pozostanie „kamień na kamieniu”. To bezpośrednie sąsiedztwo z przepowiednią zniszczenia Jerozolimy świadczy o tym, że słowa z Łk 19, 40 będąc zwrotem przysłowiowym zawierającym aprobatę zachowania się uczniów, były jednocześnie aluzją do losu Jerozolimy.

Należy podkreślić, że podobnie jak w 13, 31—33 tylko Łukasz donosi o ostrzeżeniu Jezusa przez faryzeuszy, tak i w perykopie o wjeździe tylko jego Ewangelia wśród synoptyków zawiera relację o ich interwencji. Łukasz zainteresowany jest tym, by pokazać obłudę przeciwników Jezusa. Chce jednocześ-

⁵⁵ Por. S. Stańczyk, *Księga Habakuka*, W: *Księgi Proroków Mniejszych* (PST 12, 2), Poznań 1968 s. 113 n.

⁵⁶ Por. T. Zahn, *Das Evangelium des Lukas* (KNT 3), Leipzig 1920 s. 635.

⁵⁷ Por. W. Manson, *The Gospel of Luke* (The Moffat New Testament Commentary 3), New York 1930 s. 216; R. Ginns, dz. cyt. s. 963; K. Staab, dz. cyt. s. 114.

⁵⁸ K. H. Rengstorf, dz. cyt. s. 220 uważa, że za takim znaczeniem słów Jezusa przemawia również przypowieść o minach (Łk 19, 11—27).

nie powiedzieć, że interpelacja faryzeuszy została odrzucona, a uroczysta demonstracja uczniów zyskała uznanie i aprobatę Jezusa.

3. Rola kontekstu

Zachodzi pytanie, czy dostrzeżone w perykopie o wjeździe rysy charakterystyczne dla Łukasza występują także w kontekście tej perykopy. Czy również kontekst wskazuje na szczególne zainteresowanie Łukasza tematami, które odgrywały mniejszą rolę w Ewangelii Marka i Mateusza. W tym celu należy porównać kontekst opisu Łukasza z paralelnymi fragmentami Ewangelii Marka i Mateusza, zwracając zwłaszcza uwagę na akcenty, które występowały już w Łukaszowej perykopie o wjeździe, odgrywały natomiast mniejszą rolę w dwóch pozostałych Ewangeliach synoptycznych.

Ogólnie przyjmuje się, że struktura dzieła Łukaszowego opiera się na zasadzie geograficznej.⁵⁹ O obecnym układzie zdecydował jednak również element historyczny i zamiar teologiczny jej autora.⁶⁰ Punktem centralnym dla Ewangelii Łukasza jest Jerozolima, w niej jest początek, zakończenie i ukoronowanie dzieła Jezusa. Szczególne miejsce w strukturze literackiej Ewangelii ma tzw. „opis podróży” (9, 51—19, 27), przedstawiony przez Łukasza jako wstępowanie do świętego miasta.⁶¹ W Ewangelii Łukasza perykopa o wjeździe umieszczona jest po opisie podróży i rozpoczyna część dzieła poświęconą działalnością Jezusa w Jerozolimie. Podobnie było w Ewangelii Marka i Mateusza.

Kontekst poprzedzający to opowiadanie różni się w porównaniu z Markiem i Mateuszem. Łukasz po trzeciej zapowiedzi męki (18, 31—34) umieszcza perykopę o uzdrowieniu niewidomego pod Jerychem (18, 35—43), a następnie opowiadanie o

⁵⁹ Por. J. Schmid, dz. cyt. s. 12; X. Léon-Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963 s. 200 n.

⁶⁰ Por. H. Conzelmann, dz. cyt. s. 10 n. Kryteria geograficzno-teologiczne przyjmowane są przez większość egzegetów za zasadę podziału tej Ewangelii. Zob. np. M. Mehnert, *Einleitung in das Neue Testament*, Paderborn 1950 s. 192 n.; A. Wikenhauser — J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig 1973 s. 249—250; X. Léon-Dufour, *Les Évangiles synoptiques*, W: *Introduction à la Bible*, red. A. Robert — A. Feuillet, t. 2, Tournai 1959, s. 233; H. Conzelmann, tamże, s. 10—86; W. J. Harrington, *Record of the Fulfillment*, t. 3: *The New Testament*, Chicago 1965 s. 173—175; J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne*, dz. cyt., s. 240—250.

⁶¹ Por. J. Kudasiewicz, tamże, s. 268.

Zacheuszu (19, 1—10), które nie ma swego odpowiednika w żadnej innej Ewangelii. Po nim następuje przypowieść o minach (19, 11—27), której odpowiada przypowieść o talentach z Ewangelii Mateusza, umieszczona jest jednak w zupełnie innym kontekście (Mt 25, 14—30). Chociaż perykopa o wjeździe należy już do opowiadania o działalności Jezusa w Jerozolimie, to jednak łączy się także z wcześniejszym opisem podróży. Tym, co decyduje o tej łączności, są wzmianki mówiące o zbliżaniu się do Jerozolimy (9, 51; 13, 22; 17, 11; 19, 11). Cel tej podróży zostaje osiągnięty podczas uroczystego wjazdu.

Również w kontekście następującym po opisie wjazdu występują różnice w porównaniu z Markiem i Mateuszem. Łukasz, podobnie jak Mateusz, nie zachowuje Markowego podziału na dni. Po perykopie o wjeździe Łukasz umieszcza zapowiedź upadku Jerozolimy (19, 41—44), która znajduje się tylko w jego Ewangelii, a następnie perykopę o oczyszczeniu świątyni (19, 45—48). Opuszcza występujące u Marka i Mateusza opowiadanie o przekleściu figi i bezpośrednio po oczyszczeniu świątyni umieszcza perykopę o pytaniach przełożonych ludu o władzę Jezusa (20, 1—8). Podobnie jak Marek, pomija zapisaną przez Mateusza przypowieść o dwóch synach i umieszcza występującą u wszystkich synoptyków przypowieść o złych dzierżawcach (20, 9—19). Związek opowiadania o wjeździe z następującym po nim kontekstem widać w tym, że kontynuacją tego opisu jest perykopa zawierająca zapowiedź upadku Jerozolimy, wygłoszona „na widok miasta” (19, 41) oraz opis wejścia do świątyni i wyrzucenia z niej sprzedających (19, 45). Można nawet powiedzieć, że celem wjazdu Jezusa w redakcji Łukasza jest nie miasto, lecz świątynia,⁶² w której następnie „nauczał codziennie” (19, 47).

Podobnie jak paralelne perykopy Marka i Mateusza, również kontekst Łukasza ma koloryt mesjański. Należy tu wskazać opowiadanie o niewidomym pod Jerychem (18, 35—43), perykopy o wypędzeniu przekupniów (19, 45—48) i wątpliwościach przełożonych odnośnie uprawnień Jezusa (20, 1—8) oraz przypowieść o złych dzierżawcach (20, 9—19). W Łukaszowym kontekście perykopy o wjeździe do Jerozolimy można jednak znaleźć rysy charakterystyczne tylko dla niego. Wszyscy synoptycy umieścili perykopę o uzdrowieniu pod Jerychem, ale tylko Łukasz kończy ją doniesieniem, że niewidomy po uzdrowieniu siedł za Jezusem „wielbiąc Boga. Także cały lud, który

⁶² Por. H. Conzelmann, dz. cyt. s. 68.

to widział, oddał chwałę Bogu" (18, 43). Podobnie w perykopie o wjeździe tylko Łukasz wspomina o uwielbieniu Boga przez uczniów, przy czym wielbią oni Boga za cuda, które widzieli. W obu tych perykopach jedynie Łukasz mówi o uwielbieniu Boga oraz podkreśla, że powodem tego uwielbienia były wcześniej widziane cuda. Ponieważ nie wspominają o tym pozostali synoptycy, można twierdzić, że szczegóły te mają znaczenie tylko dla Łukasza.

Duże znaczenie dla poznania myśli teologicznej Łukasza ma umieszczona tylko przez niego perykopa o Zacheuszu (19, 1—10) oraz przypowieść o minach (19, 11—27). Opowiadanie o Zacheuszu kończy się słowami Jezusa, że zbawienie stało się udziałem domu Zacheusza, gdyż Syn Człowieczy przyszedł zbawić to, co zginęło. Natomiast przypowieść o minach ma wyraźny koloryt królewski. O ile w Ewangelii Mateusza w paralelnej przypowieści o talentach (Mt 25, 14—30) bohaterem jest „pewien człowiek”, to u Łukasza jest to „pewien człowiek szlachetnego rodu”, który udał się w daleką podróż, by użyć godność królewską. Jego współobywatele nie chcieli, by królował nad nimi (19, 14). Po otrzymaniu „godności królewskiej” (19, 15), wrócił powierzając swym sługom władzę nad miastami (19, 17.19). Zakończenie przypowieści ma również wydźwięk królewski: przeciwników, którzy nie chcieli, by nad nimi panował, król polecił ściąć (19, 27). W Mateuszowej przypowieści o talentach w paralelnych wierszach (Mt 25, 14.19.21.23) brakuje tych królewskich elementów.

Przypowieść o minach zawiera rysy występujące także w Łukaszowej perykopie o wjeździe. W przypowieści Jezus jest przedstawiony jako król, natomiast w perykopie o wjeździe zostaje publicznie ogłoszony królem (19, 38). Spośród synoptyków tylko Łukasz do aklamacji włączył słowo „król” i tylko on umieścił mającą królewski wydźwięk przypowieść o minach. Liczne skojarzenia mesjańskie występujące zarówno w przypowieści o minach jak i w opowiadaniu o wjeździe pozwalają wysunąć twierdzenie, że Łukaszowi zależało na tym, by przedstawić Jezusa jako króla. Można wskazać jeszcze dwa inne elementy występujące zarówno w przypowieści jak i w perykopie o wjeździe. Przypowieść mówi o przeciwnikach, którzy nie chcieli, by nad nimi panował król; w opowiadaniu o wjeździe przeciwnikami królewskiego powitania Jezusa są faryzeusze. Jeśli w słowach „Pokój w niebie i chwała na wysokościach” zawarta jest myśl, że jeszcze nie nadszedł czas, w któ-

rym pokój Boży napełni ziemię,⁶³ to przypowieść o minach mówi, że jeszcze nie nadszedł czas królestwa Bożego. Obu tych idei nie ma w Ewangeliach Marka i Mateusza.

Jeśli w Łk 19, 40 może być zawarta przepowiednia Jezusa, że ruiny zniszczonej Jerozolimy będą świadczyły o Nim wtedy, kiedy uczniowie zostaną zmuszeni do milczenia, to podobna myśl wyrażona jest w perykopie o płaczu Jezusa nad Jerozolimą (19, 41—44), w której Jezus zapowiada zniszczenie świętego miasta. Przepowiedni takiej nie ma u Marka i Mateusza ani w perykopie o wjeździe, ani w najbliższym kontekście.

Porównanie kontekstu perykopy o wjeździe w Ewangelii Łukasza z kontekstem Marka i Mateusza wskazuje, że podobnie jak w samej perykopie, obok wspólnych dla wszystkich synoptyków szczegółów o znaczeniu mesjańskim, u Łukasza występują rysy charakterystyczne tylko dla niego i to takie, które można dostrzec również w perykopie o wjeździe.

II. RELACJA JANA

Ażeby lepiej odczytać myśl Jana, tekst z jego Ewangelii, trzeba również skonfrontować z paralelnymi fragmentami synoptyków.

1. Tekst i kompozycja opowiadania

W Ewangelii Jana opis uroczystego wjazdu rozpoczyna się wierszem 12, 12. Słowo „nazajutrz” jest formułą wyrażającą przejście między dwoma opowiadaniem i użyte jest przez Ewangelistę także w czterech innych miejscach (1, 29. 35. 43; 6, 22). W tym wypadku wiąże ono historię wjazdu z namaszczeniem w Betanii i rozpoczyna perykopę o wjeździe.⁶⁴ Przebieg wydarzenia zrelacjonowany jest przede wszystkim w 12, 12—15. Jednak do całości należy także uwaga z 12, 16 o nie-

⁶³ Por. K. H. Rengstorf, dz. cyt. s. 219.

⁶⁴ Niektórzy autorzy jako perykopę o wjeździe traktują fragment J 12, 9—19. Zob. np. F. Tillmann, *Das Johannesevangelium* (Bonner Bibel 2), Bonn 1921 s. 188—190; W. Bauer, *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Tübingen 1933 s. 159—161; F. Büchsel, *Das Evangelium nach Johannes* (Das Neue Testament Deutsch 4), Göttingen 1935 s. 132 n. Jednak wiersze 12, 9—11, mówiące o przybyciu tłumów do Betanii, wiążą się treściowo z namaszczeniem w Betanii i historią Łazarza, i dlatego należy je uznać za należące do wcześniejszego opisu. Za takim podziałem przemawia też wskazówka chronologiczna z w. 12 „nazajutrz”.

zrozumieniu uczniów oraz wiersze 17—19 mówiące o zachowaniu się tłumów i faryzeuszy. Wiersz 12, 20 dotyczący Greków przybyłych do Jerozolimy na święta nie wiąże się już z opisem wjazdu i rozpoczyna nowy, dłuższy fragment Ewangelii.⁶⁵

- 12 Nazajutrz wielki tłum,⁶⁶ który przybył na święto, usłyszawszy, że Jezus idzie do Jerozolimy,
- 13 wziął gałązki palmowe i wyszedł naprzeciw Niemu i wołał: „Hosanna. Błogosławiony, który przychodzi w imię Pana” oraz: „król Izraela”.
- 14 Jezus zaś znalazłszy osiołka, usiadł na nim, tak jak jest napisane:
- 15 „Nie bój się córko Syjońska: Oto król twój przychodzi siedząc na źrebięciu oślicy”.
- 16 Z początku nie rozumieli tego jego uczniowie, ale gdy Jezus⁶⁷ został uwielbiony, wtedy przypomnieli sobie, że to było o Nim napisane i to mu uczynili.
- 17 Dawał więc świadectwo tłum, który był z Nim wtedy, gdy⁶⁸ Łazarz wywołał z grobu i wskrzesił go z martwych.

⁶⁵ W większości komentarzy ten właśnie fragment uważany jest za perykopę o wjeździe. Zob. np. T. Zahn, *Das Evangelium nach Johannes* (KNT 4), Leipzig 1912 s. 504—510; M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, dz. cyt. s. 324—327; W. P. Howard, *The Gospel according to St. John* (IntBib 8), New York 1952 s. 657—659; W. Leonard, dz. cyt. s. 1002 n.; L. Bouyer, *Le quatrième évangile*, Tournai 1956 s. 183 n.; E. Schick, dz. cyt. s. 115 n.; R. Bultmann, dz. cyt. s. 319—321; G. Schiwy, *Weg ins Neue Testament. Das Evangelium nach Johannes. Die Apostelgeschichte*, Würzburg 1966 s. 106; B. Vawter, *Il Vangelo secondo Giovanni*, W: *Grande Commentario Biblico*, dz. cyt. s. 1413.

⁶⁶ Słowo *ho ochlos* jest opuszczone w kodeksach recenzji aleksandryjskiej i bizantyńskiej, w kodeksie D i licznych innych; występuje natomiast w p⁶⁶, w kodeksach B, Th i innych. Pomimo tego, że większość kodeksów opuszcza to słowo, należy przyjąć je do tekstu, gdyż po opuszczeniu go zdanie traci sens; opuszczenie jest skutkiem nieświadomego błędu kopisty. Za pozostawieniem przemawia także to, że występuje ono w bardzo starych świadectwach: w p⁶⁶ i kodeksie B.

⁶⁷ Zamiast *Jesous* minuskuł 213 ma słowa *ho huios tou antropou*. Lekcji tej nie możemy przyjąć, gdyż ma ona za sobą tylko to jedno świadectwo.

⁶⁸ Sens tego zdania zależy od tego, czy przyjmie się lekcję *hote* czy *hoti*. Słowo *hote* mają kodeksy: S, A, B, W, X, Th, Psi, 0250, dużo minuskułów, w tym cała grupa 1 (Lake) i cała grupa 13 (ferrarska), lekcjonarze bizantyjskie, niektóre kodeksy starołacińskie, kodeksy Wulgaty, niektóre kodeksy syryjskie, przekłady gockie, etiopskie, georgijskie, Apolinary. Słowo *hoti* występuje w p⁶⁶, D, K, L, kilku minu-

18 Dlatego wyszedł Mu naprzeciw tłum, ponieważ usłyszał, że ten cud uczynił.

19 Faryzeusze⁶⁹ zaś mówili między sobą: „Widzicie, że nic nie zyskujecie; patrz, świat⁷⁰ za Nim poszedł!”.

Perykopa o uroczystym wjeździe w Ewangelii Jana skonstruowana jest zupełnie inaczej niż w Ewangeliiach synoptycznych. W opowiadaniu Jana brak tej ciągłości narracji, jaką widzimy w trzech pierwszych Ewangeliiach. Jan nic nie pisze o przygotowaniach do wjazdu. Zgodnie z C. H. Doddem całą perykopę można podzielić na dwie części: w 12, 12—15 zawarte jest opowiadanie o wjeździe, natomiast 12, 16—19 to Janowy komentarz i uzupełnienia.⁷¹

Część pierwsza (12, 12—15) ma swój odpowiednik w pozostałych Ewangeliiach. Od wiersza 12, 16 rozpoczyna się materiał własny Jana. Wiersz ten przerywa tok opowiadania i sprawia wrażenie zdania wtrąconego. W wierszach 17 i 18 mowa jest o tłumie, ale zdania tak są zbudowane, że w pierwszej chwili nie wiadomo, czy chodzi o ten sam tłum czy o inny. O nie najlepszym stylu świadczy powtórzone trzy razy w w. 16 słowo *tauta*; zdaniem M. J. Lagrange'a jest to semityzm

skulach, kilku kodeksach starołacińskich, kilku syryjskich, kilku koptyjskich, w przekładach armeńskich i georgickich, w Diatessaronie, u Chryzostoma i Cyryla Lekcję *hote* przyjmuje K. Aland, A. Merk, B. E. Nestle, H. J. Vogels; za słowem *hoti* opowiada się C. v. Tischendorf. Przyjmujemy *hote*, gdyż słowo to występuje w manuskryptach o większej wartości. R. Schnackenburg, dz. cyt. s. 473 stwierdza, że *hote* jest tu bardziej prawdopodobne także dlatego, że wyraźniej robi aluzję do wskrzeszenia Łazarza, o którym mogli świadczyć tylko ludzie tam obecni.

⁶⁹ Po *farisaioi* wstawione są słowa *sumboulion epoiesan kat autou* w kodeksach 346 i 472. Lekcję tę należy odrzucić, gdyż posiadają ją tylko te dwa kodeksy, a ponadto w tym wypadku ma zastosowanie zasada krytyki tekstu, według której lekcja krótsza jest lepsza od dłuższej, która często powstała wskutek chęci wyjaśnienia tekstu. Por. H. Cazelles — P. Grelot, *Les règles de critique rationnelle*, W: *Introduction à la Bible*, red. A. Robert — A. Feuillet, t. 1, Tournai 1959 s. 69—168; K. Romaniuk, *Wprowadzenie metodologiczne do Nowego Testamentu*, Poznań 1966 s. 13 n.; H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre*, Leipzig 1967 s. 50.

⁷⁰ Po *kosmos* dodają słowo *olos* kodeksy: D, L, Th, Psi, kilka minuskułów, przekłady łacińskie, syryjskie, armeńskie, georgijskie, bohariyckie. Lekcję tę należy odrzucić z tych samych przyczyn, co w wypadku poprzednim.

⁷¹ C. H. Dodd, dz. cyt. s. 152.

⁷² M. J. Lagrange, *Jean*, dz. cyt. s. 326.

użyty zamiast podrzędnego zdania względnego i wyrażający identyczność tego, co było powiedziane o Jezusie, z tym, co się wówczas stało.⁷²

2. Znaczenie materiału własnego

Synoptycy na początku perykopy o wjeździe do Jerozolimy umieścili wskazówki topograficzne, natomiast opowiadanie Jana rozpoczyna się wzmianką chronologiczną. Słowo „nazajutrz” nie może odnosić się do postanowienia arcykapłanów, by zabić Łazarza (J 12, 10), gdyż wiersz 12, 1 mówiący o tej decyzji ma charakter zdania wtrąconego i dokładny czas nie jest wskazany. Odnosi się ono do opisu uczty i namaszczenia w Betanii (J 12, 1—11).⁷³ Biorąc pod uwagę tę wzmiankę oraz dane chronologiczne podane w perykopie o uczcie w Betanii (J 12, 1), egzegeci usiłują ustalić dokładny dzień wjazdu Jezusa do Jerozolimy,⁷⁴ choć istnieje też opinia, że słowo to nie ma znaczenia chronologicznego i służy tylko uwypukleniu myśli teologicznej Jana.⁷⁵

⁷³ Por. T. Zahn, *Johannes*, dz. cyt. s. 506; M. J. Lagrange, *Jean* dz. cyt. s. 324.

⁷⁴ Większość egzegetów uważa, że wjazd Jezusa miał miejsce w niedzielę przed męką. Zob. np. T. Bromboszcz, *Der Einzug Jesu in Jerusalem bei Mondschein?*, BZ 9 (1911) s. 164—170; J. H. Bernard, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. John* (The International Critical Commentary on the Holy Scripture of the Old and New Testament), t. 2, Edinburgh 1928 s. 423; H. Liese, *Dominica Palmarum*, VD 12 (1932) s. 65; J. M. Vosté, *De passione et morte Jesu Christi*, Roma 1937 s. 1; W. Beuken, *Rond de chronologie van de Passieweek*, Bijdragen 21 (1960) s. 379; O. Riethmüller, *Des Todes Tod. Ein Bibelstudium über die Leidensgeschichte Jesu*, Berlin 1939 s. 38; W. Leonard, dz. cyt. s. 1002; J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, Regensburg 1960 s. 39; E. Vogt, *Une lumière nouvelle sur la Semaine de passion*, Christus 11 (1956) s. 416; R. E. Brown, dz. cyt. s. 456; E. Lohse, dz. cyt. s. 28; R. Schnackenburg, dz. cyt. s. 468; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana* (PNT 4), Poznań 1975 s. 285. Natomiast J. Belsler, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn*, Freiburg 1903 s. 26 p. 34 dowodził, że Jezus dokonał wjazdu w sobotę wieczorem, a M. Weise, *Passionswoche und Epiphanienswoche im Johannes — Evangelium*, KD 12 (1966) s. 54 wnioskuje, że było to w poniedziałek.

⁷⁵ Por. C. H. Dodd, dz. cyt. s. 153, który stwierdza, że słowo „nazajutrz” oprócz tej perykopy występuje u Jana jeszcze w 1, 29. 35. 43; 6, 22 i we wszystkich tych miejscach jest formułą łączącą poszczególne fragmenty Ewangelii, a jego zadaniem nie jest wskazywanie chronologii, lecz uwypuklenie tematów teologicznych. U Marka słowo to występuje tylko w 11, 12, u Mateusza w 27, 62; w Ewangelii Łukasza nie

Według synoptyków sam Jezus rozkazał uczniom dokonać przygotowań do wjazdu, natomiast według Jana pierwszy impuls pochodził od tłumu. Według synoptyków entuzjasm tłumu wybuchł spontanicznie: naśladując uczniów tłum rzucał płaszcze i gałązki na drogę i wznosił okrzyki na cześć Jezusa. Zgodnie z relacją Jana pielgrzymi usłyszawszy, że Jezus zbliża się do Jeruzolimy, wzięli gałązki palmowe i wyszli Mu na spotkanie. O ile więc synoptycy przedstawiają powitanie Jezusa jako spontaniczny wybuch radości, to opis Jana sprawia wrażenie, że była to owacja wcześniej przygotowana przez tłum.⁷⁶ Podobnie jak Mateusz, Jan trzy razy mówi o tłumie (12, 12. 17. 18), podczas gdy Marek mówi o „wielu”, Łukasz zaś o uczniach. Widocznie Janowi zależało na tym, by uroczyste powitanie przedstawić jako wielką manifestację i dlatego pisze o wielkiej liczbie uczestników tego wydarzenia.

Tylko Jan pisze o gałązkach palmowych; Marek wspomina o gałązkach ściętych z pól, Mateusz o gałązkach z drzew. Według Marka i Mateusza gałązki rzucono na drogę, Jan natomiast mówi, że gałązki palmowe były niesione przez tłum witający Jezusa. Z Kpł 23, 40 wynika, że liście palmowe były używane w liturgii święta Namiotów. Wzmianka o tłumie niosącym palmowe gałązki (J 12, 13) bardziej jednak przypomina biblijne opisy tryumfu z czasów machabejskich. Palmowe gałązki zostały użyte podczas tryumfalnej procesji Szymona Machabeusza z okazji zdobycia zamku i uwolnienia go spod okupacji syryjskiej (1 Mch 13, 51), przy czym Szymon postanowił, że odąd dzień ten każdego roku będzie się uroczyście obchodzić (1 Mch 13, 52). Palmy były niesione także w tryumfalnej procesji Judy z okazji oczyszczenia świątyni po jej zbezczeszczeniu przez Antiocha Epifanesa (2 Mch 10, 1—9). To wydarzenie stało się okazją do ustanowienia święta Poświęcenia świątyni, obchodzonego na wzór święta Namiotów (2 Mch 10, 6—7). Można stąd wyciągnąć wniosek, że gałązki palmowe były rokrocznie używane podczas święta Poświęcenia świątyni. W. R. Farmer uważa, że święto to mogło przypominać Żydom sukcesy Judy i wywoływać nacjonalistyczne aspiracje, które kojarzono z palmowymi gałązkami.⁷⁷ Palmy są symbolem

zachodzi nigdzie, ale jest częste w Dziejach Apostolskich, gdzie — zdaniem C. H. Dodd a — oddaje rzeczywistość.

⁷⁶ Por. C. H. Dodd, tamże, s. 156.

⁷⁷ W. R. Farmer, *The Palm Branches in John 12, 13*, JTS 3 (1952) s. 64. Również R. E. Brown, dz. cyt. s. 456 n., 461, 463 powołując się

tryumfu również w Ap 7, 9.⁷⁸ Palmy były więc symbolem tryumfu i hołdu dla zwycięzcy lub króla,⁷⁹ a wzmianka Jana o gałązkach palmowych może świadczyć o tym, że owację podczas wjazdu chciał on przedstawić jako królewski hołd złożony Jezusowi.⁸⁰

Wyrażenie *eis hypantesin* („naprzeciw”) należy do terminologii, którą opisywano powitanie króla lub wysoko postawionych osób. Jest ono użyte w dekrecie miasta królestwa Pergamu dla wyrażenia obowiązku wyjścia na spotkanie króla Attali III.⁸¹ Występuje u Flawiusza w opisie powitania Tytusa przez mieszkańców Antiochii.⁸² W 1 Tes 4, 17 użyte jest dla wyrażenia spotkania wybranych z Chrystusem w dniach ostatecznych. Szczegół o wyjściu naprzeciw nadaje opisowi powitania formę zgodną z klasycznym scenariuszem królewskich wjazdów w starożytności: mieszkańcy odwiedzanego miasta wychodzą na spotkanie władcy, tworzą orszak towarzyszący mu i wnoszą okrzyki na jego cześć przy wchodzeniu do miasta.⁸³ Można więc sądzić, że także ten szczegół podkreśla, iż chodzi o wjazd królewski.⁸⁴

Jako aklamację tłumu Jan podaje słowa z Ps 118, 25, które podobnie jak u synoptyków są dosłownie przytoczone według LXX. Nie umieszcza on słów Marka o nadchodzącym królestwie Dawida, ani Mateuszowego dopełnienia: „Synowi Dawida”, lecz podobnie jak Łukasz dodaje, że przychodzący w

na monety z czasów powstania Bar Kochby dowodzi, że palmy były symbolem żydowskiego nacjonalizmu.

⁷⁸ E. D. Freed, *The Entry into Jerusalem in the Gospel of John*, JBL 80 (1961) s. 335 wymienia również Syr 50, 12 i 2 Mch 14, 4 jako miejsca, gdzie wzmiankowane są palmy; ponieważ jednak nie ma tam mowy o żadnym pochodzie ani tłumie, trudno jest mówić o zależności literackiej od tamtych tekstów.

⁷⁹ Por. J. H. Bernard, dz. cyt. s. 424; F. M. Braun, *Évangile selon saint Jean* (La Sainte Bible), Paris 1935 s. 411; L. Bouyer, dz. cyt. s. 184; E. Schick, dz. cyt. s. 115; R. Bultmann, dz. cyt. s. 319 nota 7; R. Schnackenburg, dz. cyt. s. 469; L. Stachowiak, dz. cyt. s. 132.

⁸⁰ Por. E. D. Freed, art. cyt. s. 334 n.; D. M. Smith, *John 12, 12 ff and the Question of John's Use of the Synoptics*, JBL 82 (1963) s. 62.

⁸¹ *Oriens Graeci Inscr.* nr 332, I, 26—39 cytowane za L. Cerfaux, *Le Christ dans la theologie de saint Paul*, Paris 1951 s. 30.

⁸² FlavBJ 7, 100—103.

⁸³ Por. M. E. Boismard, *La Royauté du Christ dans le quatrième Évangile*, LeVB 57 (1962) s. 45.

⁸⁴ Por. R. Bultmann, dz. cyt. s. 319 przypis 7; A. Feuillet, *Études Johanniques*, Desclée de Brouwer 1962 s. 146; M. F. Boismard, tamże.

imię Pana jest królem. Od Łukasza Jan różni się tym, że według niego tłumy witały Jezusa jako „króla Izraela”.

Jan nigdy nie nazywa Jezusa „synem Dawida”, a słowa „Dawid” używa tylko dwa razy w 7, 42. Biorąc to pod uwagę można twierdzić, że dla Jana Dawidowe pochodzenie Jezusa nie odgrywało większej roli i dlatego także tutaj nie umieszcza żadnej wzmianki wskazującej na jakiś związek z Dawidem, gdyż nie pasowałaby ona do jego punktu patrzenia na Jezusa jako na króla.⁸⁵ Dla Jana Jezus jest przede wszystkim królem Izraela.

Według synoptyków osłę zostało przyprowadzone Jezusowi przez uczniów, natomiast na podstawie J 12, 14 odnosi się wrażenie, że to sam Jezus poszukiwał osłęcia. Słowa z J 12, 16: „uczniowie... przypomnieli sobie, że... to mu uczynili” wskazują jednak, iż podczas wjazdu Jezusa pewną rolę odegrali także uczniowie. R. Bultmann słusznie stwierdza, że jeśli w zdaniu tym uczniowie są podmiotem czasownika „uczynili”, to w takim razie zdanie to ma na myśli poszukiwanie osła opowiedziane w Mk 11, 1—6. Sądzi on jednak, że podmiotem dla tego czasownika może być również tłum, a w tym wypadku słowa „to mu uczynili” oznaczałyby hołd tłumowi.⁸⁶ Ponieważ jednak uwaga ta jest umieszczona bezpośrednio po słowach mówiących o znalezieniu osłęcia i cytacie z Za 9, 9, prawdopodobnie odnosi się ona do tych poszukiwań i wskazuje, że brali w nich udział także uczniowie.⁸⁷ M. J. Lagrange uważa, że mówiąc o znalezieniu osiołka przez Jezusa, Jan używa tutaj swojej formuły stosowanej przy relacjonowaniu o opatrnościowych wydarzeniach.⁸⁸ Podobny zwrot występuje w J 1, 41; 5, 14; 9, 35.

Mówiąc o znalezieniu zwierzęcia, Jan używa rzeczownika w formie zdrobniałej: osiołek (*onarion*). Wydaje się, że zmiana ta nie ma znaczenia teologicznego, lecz słowo to — *hapax legomenon* — u Jana i w całym NT jest po prostu wariantem stylistycznym. W następnym wierszu występuje *omos*, więc tutaj zostało użyte *onarion*.⁸⁹

⁸⁵ Por. E. D. Freed, art. cyt. s. 332 n.

⁸⁶ R. Bultmann, dz. cyt. s. 320 przypis 4.

⁸⁷ Tak uważa np. T. Zahn, *Johannes*, dz. cyt. s. 506; F. Tillmann, dz. cyt. s. 189; J. H. Bernard, dz. cyt. s. 427; F. Büchsel, dz. cyt. s. 132; E. Schick, dz. cyt. s. 115.

⁸⁸ M. J. Lagrange, *Jean*, dz. cyt. s. 325. Podobnie F. Tillmann, dz. cyt. s. 189.

⁸⁹ Jan często używa synonimów zamiast powtarzania tego samego słowa. Por. W. P. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and*

Podobnie jak Mateusz, Jan stwierdza, że wjazd do Jerozolimy był wypełnieniem proroctwa Za 9, 9, ale również nie cytuje tego tekstu dosłownie. Zdanie: „Nie bój się córko Syjońska” (12, 15) może być reminiscencją różnych tekstów ST (Iz 40, 9; 44, 2; So 3, 16).⁹⁰ Dalsze słowa proroctwa nie występują w tym brzmieniu ani w hebrajskim, ani w greckim tekście ST; różnią się też od cytatu Mateusza. Wspólne z LXX, z tekstem hebrajskim i z Mateuszem są jedynie słowa: „Oto król twój przychodzi”. Jan opuszcza słowo „do ciebie” (*soi*) oraz całą frazę: „sprawiedliwy i zwycięski, pokorny i” (*dikaios kai sodzon autos, prays kai*); Mateusz usunął tylko dwa pierwsze przymiotniki. Zamiast występujących w LXX słów: *epibekos epi hypodzygion kai polon neon* umieszcza *kathemenos epi polon onou*. Trudno przypuszczać, by ta ostatnia fraza została użyta przez Jana na podstawie tekstu hebrajskiego,⁹¹ choćby z tej racji, że słowo *kathemenos* nie jest tłumaczeniem hebrajskiego rdzenia *rkb* (LXX tylko jeden raz, w Iz 19, 1, tłumaczy *rkb* przez *kathetai*).⁹² Również słowa *polon onou* nie pochodzą z LXX, ponieważ w Za 9, 9 słowo *onos* nie występuje. Można tu widzieć wpływ Rdz 49, 11⁹³. Możliwa do przyjęcia jest opinia, że Jan cytował z pamięci lub korzystał

Interpretation, London 1931 s. 254 n.; C. Tarelli, *Johannine Synonyms*, JTS 47 (1946) s. 175—177.

⁹⁰ Por. R. Bultmann, dz. cyt. s. 320 przypis 3. E. D. Freed, art. cyt. s. 336 zwraca uwagę, że te cztery słowa nigdy nie występują razem w LXX, mają one natomiast swój odpowiednik w TM w Sof 3, 14—17, ale w tym wypadku LXX tłumaczy słowa „nie bój się” przez *tharset* i ma przy tym formę wołacza *thugater*. E. D. Freed wyprowadza wniosek, że Jan przetłumaczył hebrajski tekst Sofoniasza i albo skondensował go jako rodzaj wprowadzenia do głównego cytatu z Zachariasza, albo zacytował jego kawałek z pamięci. M. J. Lagrange, *Jean*, dz. cyt. s. 325 oraz F. M. Braun, *Jean*, dz. cyt. s. 411 wskazują na to, że słowa „nie bój się” występują bardzo często wtedy, gdy chodzi o zmanifestowanie boskości (np. Rdz 15, 1; 21, 17; 26, 24; 35, 17 itd.).

⁹¹ Tak uważa M. J. Lagrange, *Jean*, dz. cyt. s. 326.

⁹² Por. E. D. Freed, art. cyt. s. 336.

⁹³ Na związek z tym tekstem, interpretowanym razem z Zch 9, 9 w znaczeniu mesjańskim, zwracał już uwagę Justyn, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 53 (PG 6, 592 n. — POK 4, 187 n.) i Klemens, *Paedagogus* 1, 5, 15 (SCh 70, 136—138). Spośród współczesnych egezeologów związek z tekstem Rdz 49, 11 widzą: J. M. Allegro, *Further Messianic References in Qumran Literature*, JBL 75 (1956) s. 175; J. Blenkinsopp, *The Oracle of Judah and Messianic Entry*, JBL 80 (1961) s. 55—64; E. D. Freed, art. cyt. s. 337.

z ustnej tradycji⁹⁴ i stąd pochodzą nieścisłości. Na podstawie różnic cytatu Zachariasza u Mateusza i Jana C. H. Dodd stawia hipotezę, że jest to przypadek cytowania niezależnego, opartego nie na źródle pisanym, lecz raczej na wspólnej tradycji tzw. testimoniów.⁹⁵ Wyprowadza się też wniosek, że Jan wierniej oddał sens tekstu hebrajskiego, natomiast Mateusz przetłumaczył go bardziej dosłownie.⁹⁶

Powstaje pytanie, jaką ideę chce wyrazić Jan cytując prorocstwo w ten sposób. Należy zwrócić uwagę, że prorocstwo Zachariasza o przyjściu króla umieszcza Jan po aklamacji, w której Jezusa powitano jako króla Izraela. Opuszczenie słów Za 9, 9: „Wesel się wielce, córko Syjonu. Wołaj z radości, córko Jeruzalem” i zastąpienie ich zdaniem: „Nie bój się córko Syjońska” może wyrażać myśl, że Jezus przychodzi jako król pokoju i dlatego nie należy się Go obawiać.⁹⁷ Jan, podobnie jak Mateusz, opuszcza też z prorocstwa Za 9, 9 słowa: „sprawiedliwy i zwycięski”, które mogłyby sugerować, że Jezus jest królem wojowniczym, wymierzającym sprawiedliwość i odnoszącym zwycięstwa nad innymi. Pominięcie zaś określenia „pokorny” może wskazywać, że Janowi nie zależy na uwydatnieniu podkreślonej przez Mateusza pokory wkraczającego króla. Dlatego zapewne również jazda na osle w Ewangelii Jana nie jest wyrazem pokory,⁹⁸ lecz ma inne znaczenie. Ponieważ koń w Izraelu był przede wszystkim rumakiem bojowym, natomiast osioł był używany w czasach pokoju, upatrywać można w pierwszym z tych zwierząt symbol wojny, w drugim symbol pokoju. Stąd tekst Zachariasza wskazuje na pokojowy charakter oczekiwanego króla — Zbawcy.⁹⁹ Za takim znaczeniem jazdy na osle w Ewangelii Jana przemawia też fakt opuszcze-

⁹⁴ Por. W. Leonard, dz. cyt. s. 1002; C. Goodwin, *How did John treat his Sources*, JBL 73 (1954) s. 61—75; szczególnie s. 73—75; B. Noack, *Zur johanneischen Tradition*, Kopenhagen 1954, s. 1—89; C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, London 1955 s. 348. Jak trudno ustalić, z jakich tekstów korzystał Jan w swoich cytatach, dosadnie wyraża D. M. Smith mówiąc, że cytaty Jana są konsekwentne tylko w swojej niekonsekwencji w stosunku do jakiegoś tekstu (art. cyt. s. 63).

⁹⁵ C. H. Dodd, *Secondo le Scritture*, Brescia 1972 s. 51.

⁹⁶ Por. J. H. Bernard, dz. cyt. s. 425; E. D. Freed, art. cyt. s. 337.

⁹⁷ Por. M. J. Lagrange, *Jean*, dz. cyt. s. 325; F. M. Braun, dz. cyt. s. 411.

⁹⁸ Por. R. E. Brown, dz. cyt. s. 462.

⁹⁹ Por. J. H. Bernard, dz. cyt. s. 426; O. Riethmüller, dz. cyt. s. 37; R. Schnackenburg, dz. cyt. s. 472.

nia z cytatu słowa „pokorny”. Tak więc fraza: „Nie bój się córko Syjońska”, opuszczenie z proroctwa Zachariasza słów „sprawiedliwy i zwycięski” oraz „pokorny”, a z drugiej strony zacytowanie słów o jeździe na osie podkreślają, że Jezus jest królem pokoju.

Od wiersza 12, 16 rozpoczyna się materiał własny Jana. Uczniowie nie rozumieli podczas wjazdu, że w ten sposób Bóg wypełnia proroctwa mesjańskie; dopiero później zrozumieli związek proroctwa z tym wydarzeniem. W ten sposób Jan daje wyraz swojemu mniemaniu, że uwielbienie Jezusa było konieczne do pełnego zrozumienia Jego osoby i działalności. Jednocześnie zdradza przekonanie, że ci, którzy jako pierwsi poszli za Jezusem, nie rozumieli Go w ten sam sposób, jak późniejsi wyznawcy.¹⁰⁰

Słowa o zrozumieniu uczniów dopiero po uwielbieniu przypominają inne teksty z Ewangelii Jana. W perykopie o oczyszczeniu świątyni Jan mówi, że gdy Jezus zmartwychwstał, wtedy uczniowie przypomnieli sobie Jego słowa i uwierzyli Pismu i słowom Jezusa (2, 22). W perykopie o Piotrze i Janie przy grobie Zmartwychwstałego są słowa mówiące o tym, że apostołowie do tamtej chwili nie rozumieli jeszcze Pisma św. zapowiadającego zmartwychwstanie Jezusa (20, 9). Podobna myśl występuje w komentarzu Jana do słów Jezusa o wodzie żywej. Jan wyjaśnia, że Jezus miał na myśli Ducha Świętego, którego mieli otrzymać wierzący po uwielbieniu Jezusa (7, 39).

Spośród tych tekstów, do wiersza 12, 16 najbardziej podobny jest J 2, 22. Na podstawie tych dwóch tekstów, a także J 7, 39 można wyprowadzić wniosek, że według Jana Jezus został uwielbiony zmartwychwstając i wtedy uczniowie osiągnęli pełniejsze zrozumienie Jego słów i czynów. Oczyszczenie świątyni może być bowiem rozumiane jako symbol śmierci i zmartwychwstania Jezusa.¹⁰¹ Na pytanie Żydów, jakim znakiem wykaże się Jezus dla uzasadnienia prawa do oczyszczenia świątyni, w odpowiedzi rozkazuje On zburzyć świątynię zapowiadając, że w trzy dni wzniesie ją na nowo. W komentarzu do słów Jezusa Jan stwierdza, że Jezus mówił o świątyni swego ciała, co uczniowie przypomnieli sobie po Jego zmartwychwstaniu. C. H. Dodd uważa, że słowa z J 12, 16 mówiące o zrozumieniu tego wydarzenia dopiero po uwielbieniu Jezusa

¹⁰⁰ Por. E. D. Freed, art. cyt. s. 338.

¹⁰¹ Pogląd taki głosi C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1963 s. 370.

pozwalają przypuszczać, że w scenie uroczystego wjazdu Jan symbolicznie przedstawia Jezusa już uwielbionego, czyli zmartwychwstałego. Jan opisuje wprawdzie wydarzenie z ziemskiego życia Jezusa, ale za tym, że ma on na myśli Zmartwychwstałego mają przemawiać słowa o zrozumieniu tego wydarzenia przez uczniów dopiero po uwielbieniu Jezusa, oraz analogia do sceny oczyszczenia świątyni, gdzie również w sposób symboliczny Jezus mówi o swojej śmierci i zmartwychwstaniu posługując się obrazem zburzenia i odbudowania świątyni w ciągu trzech dni.¹⁰²

Materiałem własnym Jana są wiersze 12, 17 n. Analogię do tego fragmentu można jedynie widzieć we wzmiance Łukasza, że uwielbianie Boga przez uczniów podczas wjazdu było spowodowane cudami, które widzieli (Łk 19, 37). W wierszach 17 n. dwa razy jest mowa o tłumie. Możliwe, że Jan odróżnia tu dwa różne tłumy: towarzyszący Jezusowi podczas wskrzeszenia Łazarza i opowiadający teraz o tym cudzie oraz drugi tłum, wychodzący z Jerozolimy na wieść o głoszonym cudzie. Pierwszy tłum byłby wspomniany przez Jana w 12, 9 i 12, 17; drugi — w 12, 12 i 12, 18.¹⁰³ Jest jednak również prawdopodobne, że Jan opowiada o jednym wielkim tłumie, który wybiegł naprzeciw Jezusa z Jerozolimy (12, 12 n). W tłumie tym znajdowali się także ci, którzy byli świadkami wskrzeszenia Łazarza (12, 17). Wiersz 12, 17 nie rozpoczyna nowej sceny, lecz jest wyjaśniającą uwagą Ewangelisty; wiersz 12, 18 wyjaśnia dalej, dlaczego tłum wyszedł naprzeciw Jezusowi. Niezależnie od ilości tłumów pozostaje faktem, że wjazd przedstawia Jan jako wielką manifestację na cześć Jezusa. Widać z tego, że wydarzeniu temu przypisuje on duże znaczenie. Ryssem charakterystycznym tylko dla Jana jest powiązanie tej sceny z opisem wskrzeszenia Łazarza. W swoim komentarzu Jan wyjaśnia, że to właśnie ten ostatni cud Jezusa był powodem zyskania tak wielkiej popularności wśród ludu, która doprowadziła do królewskiej owacji podczas wjazdu do Jerozolimy. W ten sposób dowodzi, że osobą proklamowaną królem Izraela był Ten, który „Łazarza wywołał z grobu i wskrzesił go z martwych” (12, 17). We fragmencie tym można więc widzieć inny rys teologii Jana: król, który przybywa do Jerozo-

¹⁰² Por. C. H. Dodd; tamże.

¹⁰³ Por. J. H. Bernard, dz. cyt. s. 424; C. K. Barrett, dz. cyt. s. 349.

limy, jest zwycięzcą śmierci, a uroczysty wjazd symbolem powszechnej władzy Chrystusa jako zwycięzcy śmierci i pana życia.¹⁰⁴

Końcowa uwaga o faryzeuszach (12, 19) ma swój odpowiednik w Łk 19, 39 n., ale o ile w tamtej Ewangelii faryzeusze przychodzą z protestem do Jezusa, to Jan pisze tylko o ich niepokoju i naradzaniu się między sobą. Słowami faryzeuszy Jan w ironiczny sposób komentuje całe wydarzenie i ich postawę. Jezus zyskał popularność wśród ludu, ale faryzeusze pozostają Jego wrogami. Wcześniej postanowili, że Jezus musi umrzeć (J 11, 45—53); królewski wjazd i entuzjastyczne powitanie tłumów nie zmieniły tej decyzji. Rozumieją, że stracili popularność wśród ludu na korzyść Jezusa. Wyrażenie „świat” oznacza tutaj „wszyscy”, ale u Jana słowo to ma znaczenie specjalne: jest to świat ludzi, których ukochał Bóg (J 3, 16) i których Jezus przyszedł zbawić (J 3, 17; 4, 42).¹⁰⁵ R. Schnackenburg stwierdza, że zdanie „świat za Nim poszedł” nie tylko przedstawia ówczesne osiągnięcia Jezusa, lecz wskazuje także na przyszłość: liczni ludzie odwrócą się od żydowskich przywódców, a zwrócą się do Jezusa.¹⁰⁶ Zdanie kończące perykopę Jana wyraża więc bezsilność faryzeuszy wobec demonstracji ludu. Nawiązując do historii Łazarza (12, 17), Jan pragnie ukazać, że zwolennicy Jezusa potężnieją. Być może chce powiedzieć, że zaczyna budzić się prawdziwa wiara wśród ludu, ale równocześnie dochodzi do głosu niewiara przywódców narodu. W ten sposób wjazd do Jerozolimy jest przedstawiony jako ważny moment w dramatycznie zaostrzającej się walce między wiarą i niewiarą.¹⁰⁷ O ile więc w Łukasowym obrazie faryzeuszy (Łk 19, 39) położony jest nacisk na ich obłudę, to Jan akcentuje raczej ich bezsilność wobec zaistniałych wypadków oraz trwanie w niewierze wobec Jezusa.

¹⁰⁴ Por. C. H. Dodd, *Interpretation*, dz. cyt. s. 371. Natomiast G. Schiwy, *Johannes*, dz. cyt. s. 107 uważa, że tłum jest tutaj obrazem późniejszego Kościoła pierwotnego, który swoje przekonanie o powszechnym zmartwychwstaniu opierał na fakcie zmartwychwstania Jezusa.

¹⁰⁵ Por. C. H. Dodd, tamże.

¹⁰⁶ R. Schnackenburg, dz. cyt. s. 474.

¹⁰⁷ Por. R. Schnackenburg, *Die Messiasfrage im Johannesevangelium*, W: *Neutestamentliche Aufsätze* (Festschrift für J. Schmid), Regensburg 1963 s. 254.

3. Wpływ kontekstu na zrozumienie perykopy

Ewangelia Jana poza rozdziałem wstępnym i końcowym dzieli się na dwie wyraźnie rozgraniczone części: publiczną działalność (2—12) i mękę (13—20).¹⁰⁸ Ten bardzo ogólny podział jest oczywisty, natomiast o wiele trudniej jest wskazać bardziej szczegółowy plan jej budowy. Jakkolwiek ze względu na język, właściwości literackie i doktrynę dzieło to stanowi jedną całość, to jednak nie wiadomo, co zadecydowało o takiej, a nie innej kompozycji. Nie można wytłumaczyć, dlaczego pewne fragmenty znajdują się w tym miejscu, gdzie je umieszcza dzisiejszy tekst, a w całej Ewangelii trudno doszukać się jakiejś struktury.¹⁰⁹ Doprowadziło to nawet do przypuszczenia, że Ewangelia Jana jest kompilacją źródeł i do przestawiania kolejności tekstów,¹¹⁰ czemu sprzeciwiają się inni autorzy.¹¹¹

Pomimo trudności z odkryciem struktury czwartej Ewangelii można wykazać, że perykopa o wjeździe wiąże się treściowo z najbliższym kontekstem. Już pierwsza lektura pozwala dostrzec powiązania między tym opowiadaniem a opisem wskrzeszenia Łazarza. Cały fragment 11, 1—12, 19 można uważać za większą całość, w której głównym tematem jest fakt wskrzeszenia Łazarza, a opis wjazdu byłby włączony do tego dłuższego opowiadania.¹¹² Rozpoczyna się ono historią o Łazarzu (11, 1—44), z którą łączy się relacja o intrygach arcykapłanów i faryzeuszów i o ich usiłowaniach pochwylenia Jezusa (11, 45—57). Następnie mamy opis namaszczenia w Betanii, z czym łączy się relacja o pragnieniu wielu ludzi, by zobaczyli Jezusa i Łazarza (12, 1—11). Następuje opowiadanie o wjeździe, któ-

¹⁰⁸ Por. M. Meinertz, dz. cyt. s. 220—223; A. Wikenhauser — J. Schmid, dz. cyt. s. 201—203; A. Feuillet, *Le quatrième Évangile*, W: *Introduction à la Bible*, red. A. Robert — A. Feuillet, t. 2, Tournai 1959 s. 623—625; C. H. Dodd, *Interpretation*, dz. cyt. s. 289—443; W. Grossouw, *Die Schriften des Johannes*, W: *Die Biblische Welt*, t. 2: *Das Neue Testament*, Freiburg 1965 s. 64—104; W. J. Harrington, dz. cyt. s. 399—402; F. Gryglewicz, *Święty Jan Ewangelista*, W: *Wstęp do Nowego Testamentu*, dz. cyt. s. 551.

¹⁰⁹ Por. A. Feuillet, *Études Johanniques*, dz. cyt. s. 130; F. Gryglewicz, tamże, s. 562—569.

¹¹⁰ Np. R. Bultmann, dz. cyt. passim; F. R. Hoare, *Original Order and Chapters of St. John's Gospel*, London 1944, passim.

¹¹¹ Np. A. Feuillet, *Études Johanniques*, dz. cyt. s. 130—151 broni obecnej kolejności tekstów w rozdziałach 9—12.

¹¹² Por. E. D. Freed, art. cyt. s. 332.

regu ostatnie zdania (12, 18 n.) znowu nawiązują do cudu wskrzeszenia Łazarza i z tej racji mogą być uważane za zakończenie całego fragmentu J 11, 1—12, 19). Po opisie uroczystego wjazdu umieszczona jest wzmianka o poszukiwaniu Jezusa przez Greków, z którą połączona jest dłuższa mowa Jezusa. A. Feuillet uważa, że rozdziały 11—12 stanowią jedną całość: w części pierwszej (11, 1—12, 19) mamy opis trzech faktów; następujące później przemówienie miało być komentarzem Jana do tych wydarzeń. Poszczególne części tego fragmentu odnoszą się kolejno do wcześniejszych opisów: urywek 12, 23—33 odpowiada wskrzeszeniu Łazarza, sekcja 12, 34—36 ma związek z namaszczeniem w Betanii, wreszcie 12, 37—50 odnosi się do tryumfalnego wjazdu. W ten sposób kontekst następujący po perykopie o wjeździe ściśle wiązałby się z poprzedzającym.¹¹³

Kontekst opowiadania o tryumfalnym wjeździe w Ewangelii Jana bardzo różni się w porównaniu z synoptykami. Żaden z nich nie opisuje historii wskrzeszenia Łazarza. Opowiadanie o namaszczeniu w Betanii jest wprawdzie także w Ewangelii Mateusza i Marka, ale umieszczone jest o wiele później, bo bezpośrednio przed opisem Ostatniej Wieczerzy (Mt 26, 6—13; Mk 14, 3—9). W żadnej z pozostałych Ewanegii nie ma przemówienia Jezusa, które Jan umieszcza po opisie wjazdu.

Ścisły związek perykopy o wjeździe z najbliższym kontekstem Ewangelii Jana pozwala przypuszczać, że tematy teologiczne uwypuklone w opowiadaniu o wjeździe dochodzą do głosu także w kontekście. Sam wjazd został przedstawiony jako wielki tryumf Jezusa, ale Jan notuje, że w tym momencie uczniowie nie rozumieli znaczenia tego tryumfu: dopiero wtedy, gdy Jezus został uwielbiony zrozumieli, że scena ta będąca wypełnieniem prorocstwa, była preludium do uwielbienia. Dla Jana uroczysty wjazd jest więc symbolem i zapowiedzią ostatecznego tryumfu Jezusa, tak jak wskrzeszenie Łazarza było zapowiedzią zwycięskiej śmierci Jezusa, a namaszczenie w Betanii zapowiadało Jego pogrzeb. O takim znaczeniu tych wydarzeń dla Jana świadczą poszczególne części mowy Jezusa umieszczonej po opisie wjazdu. W pierwszej sekcji (12, 23—33), od-

¹¹³ A. Feuillet, *Etudes Johanniques*, dz. cyt. s. 143—148. Nie uznają tego egzegeci postulujący inny porządek tego fragmentu. I tak np. R. Bultmann, dz. cyt. proponuje taką kolejność: 11, 1—12, 33 + 8, 30—40 + 6, 60—71 + 12, 37—43. Natomiast F. R. Hoare, dz. cyt. układa materiał tych rozdziałów w sposób następujący: 11, 1—33 + 12, 23b—33 + 11, 34—57 + 12, 1—23a + 10, 1—18.

powiadającej wskrzeszeniu Łazarza, Jezus stwierdza, że Jego zbawcze dzieło powinno być owocem Jego śmierci (12, 24). W drugiej części (12, 34—36), mającej związek z namaszczeniem w Betanii, Jezus, który widział w tym namaszczeniu preludium do swojej śmierci i przy tej okazji oznajmił uczniom, że jest to namaszczenie na dzień jego pogrzebu (12, 7), teraz mówi o swoim odejściu (12, 35) a do słów dodaje gest ukrywając się przed uczniami (12, 16). W 12, 37—50 można widzieć przekonanie Jana, że śmierć Jezusa będzie skutkiem zamierzonej przez Boga niewierności Żydów (12, 37—41), oraz tchórzostwa ludzi, którzy uwierzyli, ale przez ludzką roztropność bali się przyznać do Jezusa (12, 42 n.). W umieszczonych następnie słowach (12, 44—50) zawarta jest aluzja do ostatecznego tryumfu Jezusa. Powinien On przejść przez śmierć, ale nie może ponieść porażki, ponieważ działa w łączności z Ojcem, który Go posłał. Przyszedł na ziemię nie po to, żeby sądzić, lecz żeby zbawiać, ale jest On też tym, który przyjdzie sądzić w dniu ostatecznym. Symbolem tego ostatecznego przyjścia i końcowego zwycięstwa jest uroczysty wjazd do świętego miasta.

W perykopie Jana Jezus jest przedstawiony symbolicznie jako już uwielbiony, a więc zmartwychwstały. Odpowiadają temu słowa z opisu wskrzeszenia Łazarza, w których Jezus stwierdza, że jest zmartwychwstaniem i życiem (11, 25), oraz słowa mówiące o tym, że ziarno musi obumrzeć, aby mogło przynieść plon (12, 23 n.). Jezus wkraczający do Jerozolimy jest panem życia i zwycięzcą śmierci jako Ten, który wskrzesił Łazarza (12, 17). Myśl ta jest centralnym tematem całego opisu wskrzeszenia Łazarza (11, 1—44); występuje też w perykopie o uczcie w Betanii (12, 2. 9).

Opowiadanie o wjeździe było dla Jana okazją do podkreślenia kontrastu między wiarą ludu (12, 12 n. 17 n.) a niewiarą faryzeuszy (12, 19). O niewierze i wrogości przywódców narodu wobec Jezusa mówił Jan w 12, 45—53. O popularności wśród ludu świadczą nie tylko słowa z perykopy o wjeździe, w których faryzeusze wyrażają obawę, że cały świat poszedł za Jezusem (12, 19), lecz także uwagi o poszukiwaniu i wierze w Jezusa po wskrzeszeniu Łazarza (11, 45. 56; 12, 9), oraz słowa o pragnieniu Greków, by zobaczyć Jezusa (12, 20—22). Byli to prawdopodobnie prozelici, ale dla Jana mogą oni być symbolem świata hellenistycznego, poszukującego Jezusa.¹¹⁴

¹¹⁴ Per. C. H. Dodd, *Interpretation*, dz. cyt., 371.

Można więc stwierdzić, że charakterystyczne dla Jana motywy teologiczne zawarte w perykopie o wjeździe znajdują swój wyraz także w kontekście tego opisu.

ZAKOŃCZENIE

Ciągle na nowo podejmowany jest problem stosunku Jana do synoptyków. Ostatnio zajmował się tym zagadnieniem Mgr De Solages dochodząc do wniosku, że czwarty Ewangelista nie korzystał z żadnej z pozostałych Ewangelii jako ze źródła, ale znał tradycję synoptyczną. Jan unikał powtarzania tamtej tradycji, raczej uzupełniał ją i wyjaśniał. Precyzja, z jaką opisuje fakty, częste wzmianki o „widzeniu” i emocja, którą wyczuwa się w wielu epizodach, pozwalają sądzić, że Jan opierał się głównie na osobistych wspomnieniach.¹¹⁵

Słuszność tych spostrzeżeń potwierdza analiza perykop Łukasza i Jana o wjeździe do Jerozolimy. Pomimo elementów wspólnych, występujących tylko w tych Ewangeliach, zachodzące między nimi różnice raczej wykluczają bezpośrednią zależność literacką. Zbieżność tych dwóch perykop da się wytłumaczyć tym, że opisując to samo wydarzenie, chcieli zaakcentować tę samą główną ideę, którą jednak każdy z nich rozpracowuje na swój sposób.

Łukasz w perykopie o wjeździe przedstawia Jezusa jako króla, którego przybycie powitane zostało z radością i uwielbieniem Boga przez zwolenników, a jednocześnie było okazją do ujawnienia wrogiej, pełnej zakłamania postawy Jego przeciwników. Ze względu na brak sprecyzowania czym królem jest Jezus, oraz biorąc pod uwagę uniwersalistyczne nastawienie całej Ewangelii Łukasza, można twierdzić, że w opowiadaniu tym maluje on postać Jezusa, króla wszystkich ludzi.

Jako króla prezentuje Jezusa również Jan, ale w jego Ewangelii jest to przede wszystkim król Izraela. Jest to król pokoju, którego uroczysty ingres wzmacnia wiarę Jego sympatyków, a pogłębia niewiarę i zaniepokojenie wrogów. Wjeżdżający do swej stolicy król jest przez Jana symbolicznie przedstawiony jako już Zmartwychwstały Pan życia i Zwycięzca śmierci.

¹¹⁵ Mgr De Solages, *Jean et les Synoptiques*, Leiden 1979 passim.

The editorial intentions of the Evangelists
in Lk 19:28—40 and Jn 12:12—19

Summary

Luke's Gospel has more common elements with John's Gospel than the other two Gospels. For example, this is true of the pericopes about the entry of Jesus into Jerusalem. Common to Luke and John are the connection of the crowd's acclamation with the miracles of Jesus, the title of king for Jesus and the denunciation of the Pharisees' negative attitude towards him. But there are also differences between Luke and John.

Analysis of the fragments, especially of the details given only by Luke and John, excludes the possibility of their direct literary dependence. Their convergence may be explained by the fact that Luke and John described the same event and wanted to stress the same thema, but developed it in different ways.

Luke presents Jesus as a king, whose entry into Jerusalem gave great joy to his followers but also an opportunity to display the hypocrisy of his enemies. Luke doesn't define exactly whose king Jesus is. Yet since his Gospel has an universal character, we may assume that he presents Jesus as the king of all men.

John presents Jesus as a king too, but in his Gospel Jesus is the king of Israel. He is the king of peace, whose entry reinforces his followers' faith and deepens his enemies' disbelief and anxiety. The king coming into Jerusalem is symbolically described by John as having already risen from the dead, as the Lord of life and as the conqueror of death.

R. Bartnicki