

Krzywdza i miłosierdzie. Charakterystyka postaci z przypowieści o dobrym Samarytaninie (Łk 10,30–37)

Harm and Mercy: An Analysis of the Characters from the Parable of the Good Samaritan (Luke 10:30–37)

Krzysztof Mielcarek

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
krzysztof.mielcarek@kul.pl

 <https://orcid.org/0000-0001-8575-7966>

ABSTRACT: This article provides a comprehensive analysis of the characters in the Parable of the Good Samaritan (Luke 10:30–37). Drawing on extensive scholarly research, the author examines the traits of each character, the historical context, and interpersonal dynamics. The analysis extends beyond the parable's characters to include participants in the theological dialogue (Jesus and the lawyer) and their audience. A careful examination of all characters reveals their interconnections. While the pair of religious elite travelers (the priest and the Levite) seems obvious, the partnership between the Samaritan and the innkeeper in aiding the victim is less apparent. Due to the sparse depiction of individual character traits by the third Evangelist, the historical background of the narrative serves as a crucial element in the characterisation process. The analysis is further enriched by considering all narrative elements and their interrelations, resulting in a nuanced portrayal of the characters.

KEYWORDS: neighbour, mercy, harm, characterisation of characters, priest, Levi, Samaritan, inn-keeper, bandits, theology of Luke

SŁOWA KLUCZOWE: bliźni, miłosierdzie, krzywda, charakterystyka postaci, kapłan, lewita, Samarytanin, karczmarz, zbójcy, teologia Łukasza

Przypowieść o podróżniku napadniętym na drodze z Jeruzalem do Jerycha, który został uratowany przez pewnego Samarytanina, jest jednym z najszerzej komentowanych tekstów w dziele Łukaszym¹. Samych angielskojęzycznych opracowań naukowych ostatniej dekady dotyczących tej perykopy jest około 50. Wprawdzie nie wszystkie są wartościowe, ale ich liczba jest imponująca². Tak liczne propozycje dotyczące tej perykopy każą przypuszczać,

- 1 Niektórzy twierdzą nawet, że jest to tekst najczęściej komentowany w całej Biblii; zob. R. Zimmermann, „The Good Samaritan (Luke 10:30–35) and the Parables in Luke”, *Puzzling the Parables of Jesus. Methods and Interpretation* (Minneapolis, MN: Fortress 2015) 297.
- 2 Nie ma sensu umieszczać tu kompletnej bibliografii, ale część ze wspomnianych wyżej artykułów stanie się punktem odniesienia niniejszego tekstu. Warto zaznaczyć, że najbardziej wyczerpującym omówieniem perykopy jest artykuł M. Crimella („Sacerdote, levita, Samaritano e ferito”, 59–133), który stanowi rozdział jego monografii poświęconej przypowieściom Łukaszym: *Marta! Marta! Quattro esempi di „triangolo drammatico” nel „grande viaggio di Luca”* (Studi e ricerche. Sezione biblica; Asyż: Citadella 2009). Warto tylko wspomnieć, że studia nad perykopą Łk 10,26–39 sięgają daleko poza zainteresowania ściśle biblijne i zajmują się między innymi teorią SIFT (Leslie J. Francis, Andrew Village), uzupełnianą koncepcją intuicji widzianej od

że jej główne wątki zostały z pewnością szczegółowo omówione. Dotyczy to zarówno interpretacji starających się odsłonić spojrzenie trzeciego Ewangelisty, jak i tych, które więcej mówią o wyobraźni interpretatorów niż o treści przypowieści. Wczesne chrześcijaństwo zaproponowało szereg interpretacji alegorycznych³, które z racji swojej odmienności nie zostaną tutaj przedstawione.

Celem prezentowanego studium nie jest wyczerpujące omówienie wszystkich aspektów badanego tekstu, lecz skupienie się na postaciach obecnych w przypowieści i to absolutnie wszystkich jej bohaterach, zarówno tych oczywistych, jak i tych ukrytych. Metoda badawcza dotyczyć będzie zatem przede wszystkim działań, które już w przeszłości określono jako charakterystyka postaci⁴. Autor podejmuje te działania w nadziei, że takie spojrzenie przyniesie pewne nowe motywy na temat jej zrozumienia. Co więcej, interpretacja przypowieści domaga się uwzględnienia także bohaterów Ewangelii, którzy byli świadkami jej wygłoszenia. Omawiana przypowieść została bowiem opatrzona przez Łukasza istotnym kontekstem, w którym Jezus ją wykorzystuje (ww. 25–29)⁵. Anonimowy prawnik⁶,

strony intro- lub ekstrawersyjnej, zob. L.J. Francis – C.F.J. Ross, „Reading the Good Samaritan (Lk 10: 25–37) through the Lenses of Introverted Intuition and Extraverted Intuition”, *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 78/4 (2022) 1–10; refleksję nad kwestiami polityki migracyjnej, zob. P.C. Fong, „An Understanding of Christians’ Roles in Human Migration through the Biblical Theme of Shamar: From Genesis to the Good Samaritan”, *Religions* 14/5 (2023), <https://doi.org/10.3390/rel14050600>; K. Mertens, „Weltgericht und Migrationspolitik”, *StZ* 2 (2024) 125–130; wyzwaniem rasizmu i tożsamości rasowej: K.J. Choi, „Interrupting the Violence of Racial Identities: Lessons from Asian American Experience, the Parable of the Good Samaritan, and ‘Truth Force’”, *Journal of the Society of Christian Ethics* 42/1 (2022) 189–206; a nawet tematyką pandemiczną: T. Marevesa – B.W. Meyer, „Re-reading the Parable of the Good Samaritan in the Context of COVID-19 Pandemic in Africa: A Narrative Paradigm”, *Pharos Journal of Theology* 105/4 (2024) 1–11.

3 Podstawą alegorycznych interpretacji przypowieści jest utożsamienie Samarytanina z Jezusem Chrystusem, a napadniętego podróżnego z grzesznikiem/Adamem. Pozostałe *personae dramatis* to: Jeruzalem – miasto niebiańskie, Jerycho – śmiertelność człowieka, kapłan i lewita jako reprezentanci Tory i Proroków, gospoda – Kościół, karczmarz – św. Paweł, dwa denary – przykazania miłości; zob. R. Roukema, „The Good Samaritan in Ancient Christianity”, *VC* 58/1 (2004) 56–74; K. Stavrianos, „The Parable of the Good Samaritan in Patristic Thought”, *GOTR* 57/1–4 (2012) 29–48; P.A. Duncan, „Reading the Parable of the Good Samaritan with Origen”, *Enc* 79/3 (2019) 23–31.

4 Zob. C. Bennema, *A Theory of Characters in New Testament Narrative* (Minneapolis, MN: Fortress 2014). Zarys metodologii i uczeni zajmujący się tego typu badaniami zostali niedawno szczegółowo przedstawieni w monografii autora poświęconej ojcom w dziele Łukasza; zob. K. Mielcarek, *Ojciec na ziemi w dziele Łukasza* (SBL 23; Lublin: Wydawnictwo KUL 2023) 15–68.

5 Bonnie Howe i Eve Sweetser słusznie zwracają uwagę na otaczający przypowieść kontekst: „If this story were told on its own, or even if it occurred in a recently recovered ‘lost’ gospel text, outside the frame of Luke’s presentation of the teaching of Jesus, it could not have the same meaning” („Cognitive Linguistic Models for Analyzing Characterization in a Parable: Luke 10:25–37. The Compassionate Samaritan”, *BibInt* 29/4–5 [2021] 473). Natomiast Zimmermann („The Good Samaritan [Luke 10:30–35]...”, 299–230, 300) skupia się na samej przypowieści i postuluje jej podział na trzy części: napasę zbrojców: „exposition” (w. 30), spotkania trzech bohaterów z napadniętym: „crisis” (ww. 31–33) i szczegóły na temat pomocy Samarytanina: „solution” (ww. 33–35). Autor podkreśla też wyraźny kontrast między skrótowym opisem kapłana i lewity a charakterystyką Samarytanina („The Good Samaritan [Luke 10:30–35]...”, 299–230, 300).

6 F. Mickiewicz definiuje go jako człowieka, który swe życie poświęcił badaniu Prawa Mojżeszowego; zob. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB 3.1; Częstochowa: Edycja św. Pawła 2011) 559. Z kolei A.-J. Levine stwierdza: „There is no immediate Hebrew equivalent for the Greek term *nomikos*, translated ‘lawyer’. In the Septuagint (LXX), the Greek translation of the Hebrew scriptures, the term for ‘lawyer,’ *nomikos*, appears just once, but not in

chcąc przetestować poglądy Jezusa, zadaje Mu pytanie⁷: „Co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?”⁸. Jezus, zgodnie z regułą rabinacką, odsyła go⁹ do Tory: „Co jest napisane w Prawie, jak czytasz?”, co skutkuje wyrecytowaniem przez interlokutora tzw. *Wielkiego Przykazania* będącego syntezą Pwt 6,5 i Kpł 19,18c¹⁰. Dialog kończy pochwała Jezusa udzielona prawnikowi za właściwą odpowiedź (w. 28), ale ten, niezadowolony z efektów swojego planu, dopytuje się o tożsamość bliźniego, którego miłowanie nakazuje Tora (w. 29).

Pierwsze pytanie uczonego w Prawie kładzie mocny akcent na działanie¹¹: „Co mam zrobić/czynić (ποιέω)?”. Racją tego działania jest osiągnięcie życia wiecznego, ale perspektywa czynienia jest kluczowa dla całego fragmentu, a nie tylko dla wprowadzającej dyskusji. Zachęta Jezusa po odwołaniu się przez rozmówcę do *hammicwā^b hagg^a dōla^b* brzmiała: „To czyni (ποιέω), a będziesz żył” (10,28). Znajduje ona swoje dopełnienie w ostatecznym zamknięciu dialogu, kiedy po wyborze dokonany przez prawnika wśród bohaterów przypowieści słyszy on ponownie: „Idź i ty czyni podobnie (ποιέω – 10,37). Całość obserwacji dopełnia fakt, że wszyscy bohaterowie wydarzenia zostali zupełnie pozbawieni głosu. Wyjątkiem jest tylko Samarytanin, któremu Jezus pozwala krótko przemówić, dopełniając jego bogatą aktywność.

a translation from any Hebrew text” („The Good Samaritan”, *Short Stories by Jesus. The Enigmatic Parables of a Controversial Rabbi* [San Francisco, CA: Harper One 2015] 83–85).

- 7 Uczony kieruje pytanie do Jezusa w postawie stojącej (ἀνίστημι), co wyraża jego szacunek. Potwierdza to również użyty przez niego tytuł „nauczyciel”. Uwaga o zamiarze wypróbowania możliwości Mistrza jest jednak przynajmniej po części negatywna i pasuje do ogólnej tendencji Łukasza, by przedstawiać środowisko uczonych w Piśmie jako przeciwników Jezusa (Łk 5,17.21.30; 6,7.9.22; 15,2; 19,47; 20,19; 22,2.66; 23,10); por. Howe – Sweetser, „Cognitive Linguistic Models for Analyzing Characterization in a Parable”, 475. Wojciech Pikor niesłusznie umieszcza dysputę między Jezusem a uczonym w Prawie w synagodze; zob. W. Pikor, *Przypowieści Jezusa. Narracyjny klucz lektury* (BKŻ 4.1; Kielce: Jedność 2000) 135.
- 8 M. Crimella („Sacerdote, levita, Samaritano e ferito”, 62–63) słusznie podkreśla, że brak deiktycznych elementów miejsca i czasu akcentuje mocno wymiar osobowy. W tej sytuacji pytanie o osobę inicjującą dialog „kto?” staje się fundamentalnie ważne. Niezależnie od tego, że charakterystyka postaci uczonego jest skąpa, pozostaje on w cieniu „mascherato dietro il racconto”.
- 9 W ten sposób Jezus dokonuje zamiany ról i testujący możliwości Mistrza staje się testowanym; Crimella, „Sacerdote, levita, Samaritano e ferito”, 68.
- 10 Każdy pobożny Izraelita przypominał sobie tę fundamentalną prawdę, recytując codziennie *Šema Israel*.
- 11 Michael Wolter przedstawia akcent położony przez Łukasza na działanie w formie strukturalnej tabeli (*The Gospel according to Luke. II. [Luke 9:51–24]* [Waco, TX – Tübingen: Baylor University Press – Mohr Siebeck 2017] 72).

v. 25: τί ποιήσας + “eternal life”

vv. 26–27: Deut 6,5 (love God) and Lev 19,18 (love τὸν πλησίον σου)

v. 28: τοῦτο ποίει + “life”

v. 29: “Who is μου πλησίον?”

vv. 30–35: The narrative of the merciful Samaritan

vv. 36–37a: “The πλησίον of the one who has fallen among the robbers is ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ’ αὐτοῦ”

v. 37b: καὶ σὺ ποίει ὁμοίως

Podobnie widzi to K.N. Snodgrass, „Good Samaritan (Luke 10:25–37)”, *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2008) 269.

Co więcej, końcowa zachęta z pewnością nie dotyczy tylko samego interlokutora. Trzeci ewangelista zdaje się sugerować, że lista adresatów jest szersza. Wskazuje na to bliższy kontekst literacki, którym w tym wypadku jest rozdział dziesiąty. Opowiada o misji 72 uczniów (*Sonder Lucas*) i ich powrocie po udanym wykonaniu zadania (w. 17) oraz o krótkich pouczeniach, które Jezus skierował do nich (ww. 18–20), i po okazaniu radości w Duchu Świętym (ww. 23–24). Innymi słowy, scena z uczonym w Prawie nie dokonuje się w socjologicznej próżni, lecz jej milczącymi uczestnikami jest szerokie grono uczniów, którzy musieli przyglądać się wymianie zdań między Mistrzem a uczonym.

W najbliższym kontekście przypowieści, który wpływa na jej zrozumienie, czytelnik spotyka zatem dwóch protagonistów: Jezusa i uczonego w Prawie oraz zbiorowego bohatera tła, którym są uczniowie Jezusa.

Jezus jest niewątpliwie postacią centralną, która przejmuje inicjatywę w dialogu i skłania rozmówcę do refleksji poprzez opowiedzianą przypowieść i prowokujące pytania. W toku rozmowy ujawnia także swoje kompetencje w dziedzinie znajomości Tory, którą autorytatywnie interpretuje i równie autorytatywnie ocenia interpretacje swojego rozmówcy¹². Łukasz odsłania także nauczycielski aspekt osoby Jezusa, który kieruje do swojego interlokutora bezpośrednio instrukcją¹³: „To czyń, a będziesz żył” (w. 28) oraz „Idź i ty czyń podobnie” (w. 37).

Natomiast uczony w Prawie, przynajmniej w pierwszej fazie opowiadania, został przedstawiony dosyć krytycznie. A.J. Levine¹⁴, omawiając przykłady biblijne takich postaci, przytacza wprawdzie pozytywny obraz Eliezera z 4 Mch 5,6 i pojedynczy casus z Nowego Testamentu (Tt 3,13). Twierdzi jednak, że istnieją cztery przesłanki, dla których należy traktować tę postać z rezerwą zgodnie z intencją samego autora Ewangelii: 1) Ewangelista uświadamia czytelnikowi, że faryzeusze i uczeni w Prawie odrzucają Jana Chrzciciela, a tym samym odrzucają Boży plan względem siebie (Łk 7,30); 2) dla Łukasza określenie Jezusa mianem nauczyciela jest wyrazem niezrozumienia jego autentycznej godności i tym samym dokumentuje jego negatywny stosunek do uczonych w Piśmie; 3) wspomnienie Łukasza, że cały dialog został zainicjowany przez uczonego z myślą o przetestowaniu Jezusa (ἐκπειράζω – 10,25) także stawia postać prawnika w negatywnym świetle; 4) sposób zadania pytania (ποιήσας – *participium aoristi*) sugeruje poszukiwanie jednorazowej akcji, która rozwiązałaby zobowiązanie do miłowania bliźniego, co w świetle sensu wypowiedzi Jezusa jest niewystarczające (por. ποίει – *imperativus praesentis*: Łk 10,28). Do wymienionych racji można jeszcze dodać wzmiankę Łukasza o potrzebie uczonego, by „się usprawiedliwić” (w. 29)¹⁵. Łukasz również w innych miejscach ukazuje uczonych w Piśmie jako tych, którzy chcą uchodzić za sprawiedliwych wobec innych, ale Bóg, znając serca ludzi, brzydzi się taką postawą (Łk 16,15). Prawnik zdaje się szukać raczej własnej chwały niż autentycznego

12 Por. Crimella, „Sacerdote, levita, Samaritano e ferito”, 68–69.

13 Crimella („Sacerdote, levita, Samaritano e ferito”, 74) nazywa te wypowiedzi perlokucyjnymi/performatywnymi.

14 Zob. Levine, „The Good Samaritan”, 83–87.

15 Crimella („Sacerdote, levita, Samaritano e ferito”, 77) podkreśla, że czasownika δικαιοῦ, którego brakuje w LXX i tekstach przednowotestamentowych, nie należy z pewnością odczytywać w duchu teologii Pawła.

wzorca miłości Boga i bliźniego. Szerszy kontekst pozwala na zaproponowanie bliższej charakterystyki osób o podobnym statusie. Uczni w prawie to ci, którzy sprzeciwiali się Bożemu planowi, odmawiając przyjęcia Jana (Łk 7,30), a teraz uważają się za sprawiedliwych (Łk 10,29). Należy jednak podkreślić, że interpretacja Prawa zaproponowana przez uczzonego z opowiadania jest poprawna, co potwierdza dwukrotna aprobata jego wywodów przez Jezusa (ww. 28 i 37).

Dialog Jezusa z prawnikiem nie jest tylko ich prywatną wymianą opinii, w której ten ostatni usiłuje przetestować wartość Mistrza z Nazaretu. Jest także swego rodzaju pogładową lekcją dla uczniów, będących niemymi świadkami tej rozmowy. Ich charakterystyka zostaje całkowicie pominięta w ramach opowiadania, ale Łukasz dostarczył wiele materiału na ten temat w perykopach poprzedzających badany fragment.

Opowiedziana przez Jezusa przypowieść pełni funkcję ilustracji do Jego odpowiedzi na pytanie prawnika, zadane na koniec dialogu w celu usprawiedliwienia się (δικαιώσαι – 10,29): „Kto jest moim bliźnim (πλησίον)?”¹⁶. Termin πλησίον (hebr. רֵעָא *rē'a*) – „bliski” odnosił się pierwotnie do kogoś mieszkającego w bezpośrednim sąsiedztwie. Charakter rozmowy wskazuje jednak, że rozmówcy koncentrują się na szerszej perspektywie społecznych więzi. Chodzi o identyfikację osób należących do grupy ludzi o określonej tożsamości religijnej, etnicznej czy kulturowej. Spośród trzech greckich terminów opisujących tego rodzaju więź: γείτων, περίοικος i πλησίον, ten ostatni wydaje się mieć nieco szersze znaczenie¹⁷. Pytanie uczzonego nie wynika jednak z faktu, jakoby nie znał on ludzi mieszkających w jego pobliżu. Jest ono raczej próbą określenia ram grupy, której winien jest postawę zgodną z przykazaniami miłości¹⁸. Ważnym tłem biblijnym tego procesu są z pewnością tradycje zawarte w Torze (Wj 11,1–2; Kpł 19,8,34 i Pwt 10,18).

Uważne studium tego terminu w badanej perykopie pozwala stwierdzić, że Łukasz nadaje mu dwa odmienne wektory¹⁹. Z dialogu początkowego (w. 27) wynika, że bliźnim z przykazań Tory jest drugi człowiek, ktoś inny²⁰. W tym kluczu rozmówca Jezusa prosi go o wyjaśnienie, kto przynależy do tej kategorii. Po przedstawieniu przypowieści okazuje

16 Richard Bauckham („The Scrupulous Priest and the Good Samaritan: Jesus' Parabolic Interpretation of the Law of Moses”, *NTS* 44/4 [1998] 475) widzi w tym pytaniu cechy „typowe dla dyskusji halachicznej”, która polegała na poszukiwaniu poprawnej interpretacji prawa w odniesieniu do konkretnych sytuacji. A.-J. Levine („The Good Samaritan”, 93) z kolei uznaje to pytanie za uprzejmą formę bardziej obcesowego pytania: „Kto nie jest moim bliźnim?”.

17 Zob. Louw – Nida, *L&N, s.v.* „πλησίον”, (wyd. elektroniczne). Levine („The Good Samaritan”, 92) zwraca uwagę, że w LXX hebr. *gēr* („cudzoziemiec”) w Kpł 19 staje się προσήλυτος. Nie oznacza on jednak konwertyty, lecz człowieka, który decyduje się żyć wśród innych ludzi i dzielić z nimi codzienne życie.

18 Howe i Sweetser („Cognitive Linguistic Models for Analyzing Characterization in a Parable”, 481) nazywają ten process „kadowaniem” (ang. „framing”).

19 B.W. Longenecker, „The Story of the Samaritan and the Innkeeper (Luke 10:30–35): A Study in Character”, *BibInt* 17 (2009) 423.

20 Główny bohater przypowieści spełnia zatem wszystkie kryteria człowieka obcego: hebr. בֶּן נֶכָר *ben-neḵar*/ יִשְׁנֹקְרִי *iš-nokri*/ גֵּר זָר *gēr/zār*; gr. ἄλλοτριος/ἀλλογενής/πάροις (Rdz 17,12,27; 42,7; Est 8,12; 1 Mch 12,10; Hi 28,4; Ps 35,15; 105,12; 109,11; Prz 5,10; 8,8; 14,10; 27,2; Koh 6,2; Syr 32,18; Iz 61,5; Jr 14,8; 51,51; Oz 7,9; 8,7; Jl 4,17; Ab 1,11; Ef 2,12; 4,18).

się jednak, że Jezus zmienia optykę problemu i w w. 36 odwraca znaczenie słowa „bliźni”. Pytanie Jezusa: „Który z nich okazał się bliźnim tego, który wpadł na bandytów?” dotyczy bowiem postawy, dzięki której ktoś staje się bliźnim drugiego człowieka lub działa jak bliźni wobec niego. Uwaga odbiorców zostaje skierowana na trzech głównych bohaterów w celu rozstrzygnięcia, który z nich najbardziej wychodzi naprzeciw potrzebom napadniętego podróżnika. Słuchacze przypowieści w naturalny sposób obserwują wydarzenia z perspektywy poszkodowanego²¹, ale Jezus kieruje ich uwagę na pozostałych podróżnych, a jednocześnie pośrednio na nich samych, aby zrozumieć, że od wyznaczenia granic kategorii bliźniego ważniejsze jest działanie, które czyni człowieka bliźnim każdego potrzebującego.

Mimo że pytanie Jezusa (w. 36) ogranicza perspektywę wyboru właściwej postaci z przypowieści do trzech głównych bohaterów/protagonistów, zawiera ona jeszcze kilku innych uczestników narracji: bliżej nieokreśloną liczbę rozbójników/antagonistów (λησται), którzy napadli na podróżnika i karczmarza/pomocnika (πανδοχεύς), u którego zatrzymał się Samarytanin wraz z uratowanym. Do nich można też dodać przemilczanego zwykle w komentarzach osła (dosł. κτήνος = juczne zwierzę), który, nie będąc ludzką postacią, pełni jednak pewną ważną funkcję pomocniczą w działaniach Samarytanina. Ewentualną listę elementów obecnych w narracji (rekwizytów) można jeszcze rozszerzać o szaty i rzeczy osobiste podróżnego, których został pozbawiony (ἐκδύω); rany (πληγαί), które mu zadano; drogę (ὁδός), na której się to działo; oliwę, wino²² i opatrunki (ἐλαιον, οἶνον, καταδέω) wykorzystane przez Samarytanina przy udzielaniu pomocy podróżnikowi oraz gospodę (πανδοχείον) i dwa denary (δύο δηνάρια). Skoro istotą przypowieści jest jednak odnalezienie potencjalnego kandydata do miana bliźniego, wypada ograniczyć się tylko do postaci ludzkich. Zostaną one omówione w porządku chronologicznym ich ukazania się w narracji.

1. Napadnięty podróżnik

Ewangelista nie przedstawia szczegółowo tej postaci. Czytelnik dowiaduje się wiele na temat okoliczności, które go spotkały, ale nie ma do dyspozycji żadnych szczegółów o nim samym. Jezus, zaczynając swoją przypowieść, mówi o nim po prostu „pewien/jakiś człowiek” (ἄνθρωπός τις – 10,30). Brak bliższej charakterystyki owego bohatera oznacza jednocześnie jego całkowitą uniwersalizację²³. Sytuacja przypomina matematyczne równanie z niewiadomymi, pod które można podstawić różne liczby. Kontekst do pewnego stopnia ograniczy

21 Zob. studium J.T.H. McDonald, „The View from the Ditch – and Other Angles: Interpreting the Parable of the Good Samaritan”, *SJT* 49/1 (1996) 21–37, zwł. 28–29.

22 Wino i oliwa stanowiły ważne składniki pożywienia, ale były również wykorzystywane przez starożytnych do leczenia ran; zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 1–11*, 564.

23 Ten sposób obrazowania jest charakterystyczny dla wielu ewangelicznych przypowieści; zob. M. Turner, *The Literary Mind: The Origins of Thought and Language* (New York – Oxford: Oxford University Press 1999) 5–11.

wprawdzie te możliwości, ale skrajnie oszczędna charakterystyka pozwala komentatorom na dużą swobodę w określaniu jego tożsamości. Większość egzegetów sądzi, że napadnięty musiał być Żydem, ponieważ tylko wtedy można oczekiwać, że reprezentanci religijnych elit (kapłan, lewita) będą zobowiązani do interwencji, ale nie wszyscy godzą się z takim rozwiązaniem²⁴.

O tajemniczym bohaterze wiadomo, że przemierzał drogę pomiędzy Jeruzalem a Jerychem. Jako że różnica wysokości między tymi miastami wynosi ponad 1000 m, literatura biblijna zwyczajowo mówi o schodzeniu (καταβαίνω). Brakuje jednak informacji na temat powodów tej podróży. Jezus stwierdza jedynie, że jej celem było Jerycho, ale jeszcze w tym samym wersecie przechodzi do przedstawienia szczegółów na temat dramatycznego zdarzenia, które nieomal stało się przyczyną śmierci podróżnego. Został napadnięty (περιπίπτω), pozbawiony odzienia i własności (ἐκδύω) i poraniony (πληγὰς ἐπιτίθημι), a potem zostawiony na drodze umierający (ἀφίημι ἡμιθανή).

Ta sekwencja czasowników charakteryzuje jednocześnie większą liczbę bohaterów przypowieści. Dotyczy bowiem nie tylko tego, kto doświadczył tych gwałtownych działań, ale także ich wykonawców. Pozwalają one uświadomić czytelnikowi powagę sytuacji głównego bohatera. Jego stan bliskości śmierci trwa przez kolejne wersety, kiedy natykają się na niego kapłan i lewita (ww. 31–32), a potem Samarytanin (w. 33). Dopiero w. 34 radykalnie poprawia jego sytuację w wyniku interwencji ostatniego z potencjalnych wybawców. Ze stanu opuszczonego i na wpół umarłego staje się człowiekiem zaopiekowanym aż do końca przypowieści (w. 35), przy czym w ostatniej fazie opowiadania jego pielęgnacji ma podjąć się właściciel gospody. Transformacja narracyjna głównego bohatera przebiega zatem od samodzielności połączonej z gotowością podejmowania wyzwań takich jak niebezpieczna podróż, poprzez całkowitą bezradność i pozbawienie nie tylko własności, ale i niemal życia, aż po ożywioną perspektywę dalszej egzystencji, dzięki interwencji z zewnątrz. Warto odnotować, że bierność tej postaci²⁵ przez całą narrację przy jednoczesnym pozytywnym jej przedstawieniu przypomina schorowanego, ubogiego Łazarza, ignorowanego bezlitośnie przez bezmiennego bogacza, który doczekał się nagrody wiecznej, nie podejmując żadnej akcji i nie wypowiadając ani słowa (Łk 16,19–31).

²⁴ Zob. I.H. Marshall, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Exeter: Paternoster 1978) 447. Autor stwierdza, że należy oczekiwać, iż słuchacze Jezusa w naturalny sposób uważali go za Żyda. Jego opinię przytacza K.E. Bailey, *Through Peasant Eyes. More Lucan Parables, Their Culture and Style* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1980) 42. Za takim rozwiązaniem opowiadają się również A.R. Fausset and D. Brown, *Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible* (Oak Harbor, WA: LRSI 1997) 109. Najmocniej w tej kwestii wypowiada się R.C.H. Lenski, deklarując: „This unnamed man – certainly a Jew if we need this detail”; zob. R.C.H. Lenski, *The Interpretation of St. Luke's Gospel* (Minneapolis, MN: APH 1961) 603. Do tej grupy można zaliczyć również Franciszka Mickiewicza, który mimo braku leksykalnych podstaw identyfikuje obrażowanego człowieka z pielgrzymem; Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 1–11*, 563. Jednakże Alan Culpepper zgodnie z prawdą zauważa, że niezwykle oszczędna charakterystyka napadniętego (ἄνθρωπος τις) „makes it impossible to identify the victim as a friend or enemy, Jewish or Samaritan”; zob. R.A. Culpepper, „Luke”, *The New Interpreter's Bible* (red. L.E. Keck) (Nashville, TN: Abingdon Press 1995) IX, 229. Podobnie uważa J.B. Green, *The Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1997) 429.

²⁵ Zauważa to też Zimmermann („The Good Samaritan [Luke 10:30–35]”, 301).

2. Zbójcy

Bohater zbiorowy, którego Łukasz umieszcza w pierwszej fazie przypowieści, pozbawiony jest jakiegokolwiek bliższej charakterystyki. Zakłada się ich typiczną funkcję, czyli aktywność ograniczoną do jasno oczekiwanych działań w związku z przypisaną charakterystyką w terminie ληστής. O ile teoretycznie istnieje możliwość jakiejś wyjątkowej, szczególnej motywacji napadci na tego konkretnego podróżnego, opowiadający ją Jezus nic na ten temat nie wspomina²⁶. Niektórzy autorzy spekulują na temat etnicznej przynależności bandytów, ale refleksje te są pozbawione jakichkolwiek podstaw²⁷. Zgodnie z leksykalną wartością terminu ληστής chodzi o ludzi napadających na innych w celu pozbawienia ich własności. Stąd ewangelista łączy ich z głównym bohaterem w większości działań: napad (περιπίπτω), grabież (ἐκδύω), zadanie ran (πληγὰς ἐπιτίθῃμι), pozostawienie ofiary (ἀφίημι ἡμιθανή). Jedy- nym działaniem bezpośrednio niezwiązanym z napadniętym jest ich odejście (ἀπέρχομαι), dzięki któremu na scenę mogą wejść następne postacie przypowieści.

3. Kapłan i lewita

Dwaj kolejni bohaterowie przedstawieni zostaną razem, ponieważ sam Łukasz postanowił opisać ich w niemal identyczny sposób (ιδὼν αὐτὸν ἀντιπαρῆλθεν). Obydwie postaci pozbawione są jakichkolwiek cech indywidualnych i występują w przypowieści bardziej jako reprezentanci określonej grupy społeczno-religijnej, związanej z posługą w Świątyni Jerozolimskiej. Podobnie jak zbójcy nie wymagają szczegółowej charakterystyki, ponieważ ewangelista przyznaje im jedynie zestaw ogólnie przyjętych cech właściwych tej kategorii postaci. Kapłan i lewita są w uprzywilejowanej kaskadzie sług Boga Izraela i cieszą się przywilejem regularnego przebywania w Jego obecności, a także „zawodowo” zajmują się kultem²⁸.

Przypowieść nie dodaje wprawdzie żadnych szczegółów, które wzbogaciłyby ich charakterystykę, ale sam fakt reprezentacji dwóch najważniejszych kast personelu świątynnego daje słuchaczom i czytelnikom możliwość wypełnienia tych luk własną wiedzą²⁹. Jedy-

26 Zimmermann wyklucza jakiegokolwiek tło polityczne napadci na podróżnego („The Good Samaritan [Luke 10:30–35]”, 308).

27 Howe i Sweetser argumentują, że napastnicy byli narodowości żydowskiej, ponieważ w przeciwnym razie ich odmienne pochodzenie zostałoby ujawnione („Cognitive Linguistic Models for Analyzing Characterization in a Parable”, 482). Skrótość przypowieści jako ogólna reguła ich tworzenia wydaje się jednak przeczyć takiej tezie. Można by jedynie zaproponować bardziej precyzyjną argumentację: narodowość bandytów została by ujawniona, gdyby miało to znaczenie dla fabuły.

28 J. Kilgallen zauważa, że kasta kapłańska nie mogła utrzymywać się tylko z czynności kultowych. Każdy członek personelu świątynnego musiał mieć również inne stałe zajęcie, z którego utrzymywał siebie i rodzinę („The Good Samaritan [Luke 10:30–35 [25–37]]”, *Twenty Parables of Jesus in the Gospel of Luke* [SB 32; Roma: Pontificio Istituto Biblico 2008] 32).

29 Zob. tło historyczne kapłanów i lewitów zaproponowane przez R. Zimmermanna („The Good Samaritan [Luke 10:30–35]”, 308–09).

nym działaniem, które zbliża ich narracyjnie do poszkodowanego, jest spojrzenie (ὁράω)³⁰. I kapłan, i lewita widzą go leżącego na drodze, ale widok ten skłania ich do zachowania dystansu (ἀντιπαρέρχομαι)³¹.

Richard Bauckham³² zaproponował w swoim czasie zarys potencjalnej opinii środowisk żydowskich z I w. po Chr. znających halachę na temat zachowania kapłana w przypowieści. Według niego istniały trzy możliwości, które nie dają się łatwo rozstrzygnąć na podstawie źródeł: 1) kapłan przestrzegał Prawa, unikając ryzyka zbezczeszczenia zwłok; 2) kapłan powinien był pomóc rannemu człowiekowi; 3) kwestia ta była dyskusyjna.

Najbardziej oczywistym źródłem rabinackim, jest tzw. מַת מְצוּה („przykazanie wobec nieżywego”), które nakazuje pochówek zwłok znalezionych podczas podróży na otwartej przestrzeni, aby uniknąć sytuacji zaniedbania pogrzebu. W literaturze rabinackiej nie ma sporu co do tego, że מַת מְצוּה dotyczyło także kapłanów. Według Miszny odnosił się on nawet do nazirejczyków i do arcykapłana, który powinien unikać skażenia również wobec najbliższych krewnych (Lb 6,7; Kpł 21,11), choć nie cała tradycja żydowska zgadza się w tych ostatnich przypadkach.

Niemniej jednak *casus* מַת מְצוּה nie dotyczy bezpośrednio przypowieści. Chodzi bowiem o obowiązek pomocy komuś w wielkiej potrzebie. Przypadek reguły grzebania pomaga jednak ocenić zachowanie kapłana. Część komentatorów spekuluje, iż w poszczególnych stronnictwach religijnych posługiwano się różnymi rozstrzygnięciami, a saduceusze byli bardziej bezkompromisowi wobec konieczności zachowania legalnej czystości przez kapłanów w przeciwieństwie do faryzeusz³³.

Miszna i Talmud nie udzielają bezpośredniej odpowiedzi na pytanie, czy kapłan powinien ryzykować narażenie się na nieczystość cielesną, aby pomóc osobie, której życie jest w niebezpieczeństwie? Zdaniem Bauckhama należy jednak udzielić odpowiedzi twierdzącej, ponieważ rabini traktują obowiązek ratowania życia jako wartość nadrzędną³⁴. Na przykład taki obowiązek jest ważniejszy niż szabat (*Shabb.* 18,3; *Yoma* 8,6) i to niezależnie od

30 Czynność widzenia jest im wspólna także z Samarytaninem. Jak podkreśla John Nolland: „[they] will all ‘see’ (ἰδών) the wounded man” (*Luke* 9:21–18:34 [WBC 35B; Dallas, TX: Word Books 1993] 594). U Łukasza czasownik ὁράω w formie aorystycznej jest bardzo częsty i zwykle poprzedza jakąś akcję postaci, której dotyczy (zob. Łk 1,12; 5,8.12.20; 7,13.39; 8,28; 10,31–33; 11,38; 13,12; 17,14–15; 18,24.43; 19,41; 22,58; 23,8.47. Podmiotem słowa ὁράω w Nowym Testamencie jest niemal zawsze osoba; zob. H.R. Balz – G. Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1990–) 527.

31 Czasownik ἀντιπαρέρχομαι nie występuje wprawdzie nigdzie indziej w Nowym Testamencie, ale pojawia się raz w LXX i to w zadziwiającym kontekście. Autor Księgi Mądrości (16,10) uczynił z niego działanie Boga, które oznacza przyjście z pomocą. T. Muraoka definiuje je jako: „to come along and help against enemy”; zob. „ἀντιπαρέρχομαι”, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Leuven: Peeters 2009) 59. Być może jego użycie przez Łukasza ma coś z sardonicznego humoru, który doceni tylko subtelny czytelnik.

32 Bauckham, „The Scrupulous Priest and the Good Samaritan”, 480–485. Jak słusznie zauważa K.N. Snodgrass („Good Samaritan [Luke 10,25–37]”, 277), argumentacja Bauckhama jest niekompletna, ponieważ pomija postać lewity.

33 J. Mann, „Jesus and the Sadducean Priests: Luke 10:25–37”, *JQR* 6/3 (1915–1916) 415–422; por. B.B. Scott, *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus* (Minneapolis, MN: Fortress 1989) 196–197.

34 Bauckham, „The Scrupulous Priest and the Good Samaritan”, 483.

tę, czy zagrożenie życia jest pewne. Wywodzi się on z czasów powstania Machabeuszy, kiedy to przywódcy powstania z rodziny Matatiasza przyjęli zasadę, że będą podejmować walkę w samoobronie nawet w szabat (1 Mch 1,41). Autor tej samej książki relacjonuje, że część powstańczych środowisk żydowskich odmówiła w szabat użycia broni, a nawet zablokowania wejść do jaskiń, w których się schronili, co doprowadziło do ich śmierci (1 Mch 1,35–6; 2 Mch 6,11). Przekazy Józefa Flawiusza świadczą o tym, że praktyka Machabeuszy pozostała zasadą żydowskiej sztuki wojennej w późniejszych czasach (BJ 1,146). Z drugiej strony, *Dokument Damasceński* pokazuje, że halacha wspólnoty Qumran nie pozwalała na to, aby obowiązek ratowania życia był ważniejszy niż szabat. Człowieka, który wpadł do wody w szabat, nie można ratować przy użyciu żadnego sprzętu: drabiny, liny itp. (CD 11,16–17)³⁵, ale późniejsza tradycja rabinacka znacznie różniła się od tych surowych rozstrzygnięć z Qumran.

Istnieją dowody na różnice między żydowskimi stronnictwami religijnymi w okresie Drugiej Świątyni w kwestii interpretacji praw czystości (np. 4QMMT), ale prawo do zachowania życia z reguły miało pierwszeństwo przed wszelkimi restrykcjami. Ostatecznie Bauckham uznaje, że przypowieść konstruuje sytuację, która była halachicznie dyskusyjna. Jednocześnie przez odwołanie się do prawa miłości bliźniego, które odgrywa nadrzędną rolę wobec innych reguł, przypowieść Łukasza, zamiast skupiać uwagę odbiorców na jednostkowej sytuacji, zdaje się budować ogólną halachiczną zasadę, że przykazanie miłości bliźniego jest jednym z nadrzędnych wymagań Tory. Sugestia tego rodzaju płynie z Kpł 19,18 oraz ze zdania przypisywanego przez *Sifę* Rabiemu Akiwie: „To jest wielka zasada (כלל) Tory” (*Sifra Lev 19,18*)³⁶.

W kontekście postaci należących do personelu świątynnego dyskutuje się również kwestię ewentualnej antyelitarnej bądź antyklerykalnej wymowy przypowieści³⁷. Niektórzy idą nawet tak daleko, że widzą w niej tony antysemityczne³⁸. Trudno jednak uznać za zasadne opinie, które akcentują w przypowieści tego rodzaju treści. Już samo wprowadzenie kontrastu między kapłanem i lewitą a Samarytaninem wskazuje, że przypowieść ma inny cel niż krytykę żydowskiego religijnego establishmentu, a tym bardziej Żydów w ogólności.

4. Samarytanin

Charakterystyka ostatniego głównego bohatera dokonuje się najwyraźniej w kontraście do dwóch wcześniej przechodzących drogą postaci – kapłana i lewity. Samarytanin okazuje się lepiej spełniać wymagania Tory niż reprezentanci żydowskich elit. Staje się wzorem pobożności, wykraczającym poza przepisy, ponieważ udziela poszkodowanemu pomocy i opieki przez dłuższy czas.

³⁵ L.H. Schiffman, *The Halakhah at Qumran* (SJLA 16; Leiden: Brill 1975) 125–128.

³⁶ Bauckham, „The Scrupulous Priest and the Good Samaritan”, 485.

³⁷ Zob. R. Zimmermann, „The Good Samaritan (Luke 10:30–35)”, 303.

³⁸ A.-J. Levine, „The Good Samaritan”, 80–81.

Jezus szczegółowo opisuje jego czynności, ujawniając także jego wewnętrzne przeżycia i intencje. Plastyczny opis pozwala wyobrazić sobie konkretną scenę pełną dźwięków, zapachów i fizycznego kontaktu między obydwojma postaciami. Dzieje się tak mimo faktu, że przechodzący obok miejsca napaści Samarytanin jest dla napadniętego bohatera kwintesencją obcości³⁹. Jak wskazano wcześniej, postać napadniętego jest całkowicie anonimowa. Zakładając jednak, że był on pobożnym Żydem, traktował wszystkich Samarytan jak odszczepieńców i ludzi godnych pogardy, nazywając ich psami⁴⁰. Natomiast Samarytanie byli świadomi tej niechęci i żywo ją odwzajemniali⁴¹. Od pierwszego momentu sceny spotkanie poszkodowanego Żyda z Samarytaninem oparte jest zatem na skrajnym kontraście między bohaterami⁴².

Część egzegetów dystansuje się od tak skrajnego kontrastu⁴³. Jeannine K. Brown i Kazuhiko Yamazaki-Ransom przedstawiły studium całości dzieła Łukasowego, w którym starają się

39 Komentatorzy zwracają uwagę, że treść przypowieści musiała być szokująca dla słuchaczy Jezusa. W Ewangelii Łukasza jest więcej takich przykładów (Łk 17,11–19). Nie wszyscy jednak interpretują tę postać w taki sposób. Wielu egzegetów podkreśla, że w ostatecznym rozrachunku również Samarytanin żyje zgodnie z przepisami Tory i nie może być traktowany na równi z poganami, nieznającymi Prawa; por. Bauckham, „The Scrupulous Priest and the Good Samaritan”, 486–488. Historycznym tłem Samarytan w kontekście przypowieści Jezusa zajął się w swoim czasie również Cezary Korzec, („Co mówi dzisiejsza biblistyka o miłosiernym Samarytanie?”, *CTO* 1 [2007] 131–135).

40 Początki Samarytan wiążą się z podbojem Izraela przez Asyrię (722 r. przed Chr.). Część ludności królestwa Izraela została wówczas przesiedlona, a w jej miejsce zasiedlono obcą ludność o odmiennej kulturze i wierzeniach (por. 2 Krl 17,24–41). Przesiedleńcy ulegli z czasem asymilacji, a ich wierzenia łączyły się z wiarą Izraelitów, dając początek eklektycznej religii mającej swoje kultowe centrum na górze Garizim koło Sychem. Tradycja tekstowa Samarytan ogranicza się tylko do Pięcioksięgu noszącego ślady samarytańskiej redakcji, co stało się przyczyną wzajemnej niechęci między Żydami i Samarytanami (por. J 4:9; *J.Shekalim* 1.4.3; *Sze-vit* 6.1.16; 8.8.1). Samarytanie, podkreślając swoją odrębność w stosunku do Żydów, twierdzili, że są potomkami ludu, który pozostał w Izraelu przed 722 r. po Chr. po zniszczeniu północnego królestwa przez Sargona II i dlatego z dumą nazywali się Izraelitami; zob. R.A. Anderson, „Samarytanie”, *ABD* V, 941. Żydzi natomiast, chcąc pomniejszyć znaczenie Samarytan, wywodzili ich pochodzenie od ludów z Babilonu, Kuty, Awa, Chamat i Sefarwaim, które król asyryjski osiedlił w miastach Samarii w miejsce deportowanych Izraelitów. Akcentowali też mocno eklektyczny charakter ich wierzeń, nazywając ich Kutejczykami (*A.J.* 9.290); zob. P.F. Esler, „Jesus and the Reduction of Intergroup Conflict. The Parable of the Good Samaritan in the Light of Social Identity Theory”, *BibInt* 8/4 (2000) 329. Według Levine („Good Samaritan”, 108) Samarytanie nazywali siebie *Shamerim*, czyli „strażnikami” lub „przestrzegającymi” Prawa. Levine przywołuje też alternatywną etymologię z 1 Krl 16,24, odwołującą się do imienia Szemer, rzekomego właściciela posiadłości zamieszkiwanej przez Samarytan.

41 Zarys historyczny konfliktów żydowsko-samarytańskich na podstawie źródeł pozabiblijnych przedstawił Esler, „Jesus And The Reduction of Intergroup Conflict”, 329–331. W przystępnej formie tło historyczne i genezę tego procesu zaprezentował J. Kilgallen, „The Good Samaritan (Luke 10,30–35 [25–37])”, 29–31. Z kolei K.N. Snodgrass podaje szereg wartościowych źródeł, które stanowią tekstowe tło dotyczące Samarytan; Snodgrass, „Good Samaritan (Luke 10,25–37)”, 265–267.

42 Większość komentatorów zdaje się podzielać takie stanowisko; zob. J.A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke: Introduction, Translation, and Notes* (AB 28; Garden City, NY: Doubleday 1981–1985) II, 885–891; J. Nolland, *Luke 9:21–18:34*, 594–595. F. Bovon, *Luke 2: A Commentary on the Gospel of Luke 9:51–19:27* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress 2013) 65; J.P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. V. Probing the Authenticity of the Parables* (AYBRL; New Haven, CT: Yale University Press 2016) 207; F. Miekiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 1–11*, 519–520, 564.

43 Morton S. Enslin dawno temu wyraził opinię, że triada narracyjna: kapłan – lewita – Żyd byłaby bardziej sensowna niż zaproponowana przez Łukasza („Luke and the Samaritans”, *HTR* 36/4 [1943] 28–292).

wykazać, że trzeci ewangelista rozumie społeczność Izraela znacznie szerzej i włącza do niej również Samarytan⁴⁴. Już kilka dekad wcześniej drogę do takiej interpretacji otworzył Jacob Jervell⁴⁵, twierdząc, że Prawo w Łk-Dz jest rodzajem znaku, odróżniającym Żydów od nie-Żydów, świadczącym o tożsamości Izraela jako ludu Bożego.

Według protestanckich egzegetek dowody historyczne na powszechną wrogość panującą między Samarytanami a Żydami są „w najlepszym razie fragmentaryczne”⁴⁶. Brown i Yamazaki-Ransom, powołując się na opracowanie Jonathana Bourgela⁴⁷, sądzą, że granice między dwiema społecznościami nie były dokładnie określone (por. 2 Mch 5,22–6,2). Na dowód przytaczają fakt istnienia pewnych śladów rozwoju osadnictwa żydowsko-samarytańskiego w Palestynie po roku 70 po Chr. Sąsiedztwo obydwu grup w niektórych regionach i miastach pozwala na tezę o ich częstym kontakcie, a może nawet współpracy⁴⁸.

Jest faktem, że na tle innych synoptyków trzecia Ewangelia często nawiązuje do regionu Samarii i Samarytan. Pozostali synoptycy wspominają ten temat negatywnie i sporadycznie (Mt 10,5–6) lub wcale (Mk)⁴⁹. Dzieło Łukaszowe natomiast zawiera liczne wzmianki: termin *Σαμαρίτης* pojawia się w Ewangelii trzykrotnie (Łk 9,52; 10,33; 17,16), a w Dziejach Apostolskich raz (Dz 8,25); nazwa *Σαμάρεια* występuje w Ewangelii jednokrotnie (Łk 17,11), ale w Dziejach już ośmiokrotnie (Dz 1,8; 8,1.5.9.14; 9,31; 15,3.24). Ewangelisci Marek i Mateusz zdają się świadomie omijać Samarię w swojej narracji o podróży Jezusa (por. Mk 10,1; Mt 19,1), podczas gdy Łukasz prowadzi Jezusa do Jeruzalem przez Samarię (Łk 9,52–56; 17,11). Chociaż scena z początku sekcji podróży nie stawia Samarytan

Inni zwracali uwagę, że już w BH spotkać można pozytywne tradycje o Samarytanach (2 Krn 28,5–15); zob. McDonald, „The View from the Ditch – and Other Angles”, 30–32.

44 Obydwie egzegetyki opierają się w znacznym stopniu na studium M. Chalmersa („Rethinking Luke 10: The Parable of the Good Samaritan Israelite”, *JBL* 139/3 [2020] 543–566), który z kolei nawiązuje do rozważań amerykańskiego dominikanina M. Gourguesa („The Priest, the Levite, and the Samaritan Revisited: A Critical Note on Luke 10:31–35”, *JBL* 117/4 [1998] 709–713); zob. J.K. Brown – K. Yamazaki-Ransom, „The Parable of the Good Samaritan and the Narrative Portrayal of Samaritans in Luke-Acts”, *JTI* 15/2 (2021) 233–246. Za podobnym rozwiązaniem zdaje się opowiadać również Michael Wolter (*The Gospel according to Luke. II. [Luke 9:51–24]*, 79), który akcentuje w przypowieści motyw właściwego kultu, deklarując: „Luke identifies the *Σαμαρίτης* clearly as ‘Samaritan,’ i.e., as a member of the Yahweh-loyal Samaritan religion.” Szerszy zarys na temat relacji Samarytan i Żydów czytelnik znajdzie również w artykule Jörga Freya („Gute Samaritaner? Das neutestamentliche Bild der Samaritaner zwischen Juden, Christen und Paganen”, *Die Samaritaner und die Bibel: Historische und literarische Wechselwirkungen zwischen biblischen und samaritanischen Traditionen/ The Samaritans and the Bible: Historical and Literary Interactions between Biblical and Samaritan Traditions* [red. J. Frey – U. Schattner-Rieser – K. Schmid] [Studia Samaritana 7; Berlin: De Gruyter 2012] 203–233); zob. też K.N. Snodgrass, „Good Samaritan (Luke 10:25–37)”, 267, 271.

45 J. Jervell, „The Law in Luke-Acts”, *HTR* 64/1 (1971) 25.

46 Brown – Yamazaki-Ransom, „The Parable of the Good Samaritan”, 237. Szczegóły na temat tła historycznego tych stosunków czytelnik znajdzie w obszernej monografii Gary’ego N. Knoppersa: *Jews and Samaritans: The Origins and History of Their Early Relations* (Oxford: Oxford University Press 2013).

47 J. Bourgel, „Brethren or Strangers? Samaritans in the Eyes of Second-Century B.C.E. Jews”, *Bib* 98/3 (2017) 407.

48 Brown – Yamazaki-Ransom, „The Parable of the Good Samaritan”, 238; por. J. Bourgel, „John 4:4–42: Defining a Modus Vivendi between Jews and the Samaritans”, *JTS* 69/1 (2018) 39–65.

49 Motyw ten omawiał już kilka dekad temu Gerard S. Sloyan, „The Samaritans in the New Testament”, *Hor* 10/1 (1983) 7–21.

w najlepszym świetle, Jezus odżegnuje się od jakichkolwiek przejawów wrogości (9,55)⁵⁰, a sam ewangelista wyjaśnia, że powodem nieprzyjęcia Jezusa przez mieszkańców wioski był Jego religijny cel podróży: zmierzał do Jeruzalem (Łk 9,53)⁵¹.

Dwa kolejne teksty o pojedynczych postaciach pochodzących z Samarii są już jednoznacznie pozytywne. Perykopa o uzdrowieniu dziesięciu trędowatych (Łk 17,11–19) wspomina nieznanego bliżej Samarytanina, który jako jedyny wrócił po uzdrowieniu, by oddać cześć Bogu (w. 18)⁵². Łukasz określa go co prawda mianem „cudzoziemca” (ἄλλογενής – 17,18)⁵³, ale w przeciwieństwie do nie-Żydów nie określa go mianem „poganina” (ἔθνικός)⁵⁴. Samarytanin wychwala tego samego Boga, którego czczą Żydzi (Łk 17,15; por. 10,27), ale nie mogąc tego zrobić w Świątyni Jerozolimskiej, oddaje cześć Bogu przed Jezusem, co może wskazywać, że Łukasz widzi Jezusa jako alternatywną świątynię⁵⁵. Podobnie przypowieść o Samarytaninie, który wspomógł napadniętego podróżnika, przedstawia go w pozytywny sposób. Nie mając udziału w kulcie świątynnym w Jeruzalem, staje się wzorem pobożnego Izraelity, zachowującego Torę⁵⁶.

Wreszcie, misja Kościoła w Samarii (Dz 8) i brak jakichkolwiek wzmianek o kontrowersji wobec udzielania chrztu Samarytanom pokazuje, że byli oni traktowani inaczej niż poganie. Co więcej, na koniec misji wśród mieszkańców Samarii i Równiny Nadmorskiej autor Łk-Dz podsumowuje sytuację Kościoła, podkreślając jego jedność w trzech krainach, które dotychczas objęła: Judei, Galilei i Samarii (Dz 9,31). Również ostatnia wzmianka Samarii w Dz 15,3 podkreśla jedność wspólnoty uczniów Chrystusa, którzy cieszą się z dobrej nowiny o przyłączeniu pogan do Kościoła. W ten sposób, zdaniem Brown i Yamazaki-Ransom,

50 Część kodeksów zawiera w tym miejscu interesujący wariant, który dodatkowo wzmacnia strategię jednoczącą obydwie społeczności: και ειπεν· ουκ οιδατε ο ου πνευματος εστε υμεις ο γαρ υιος του ανθρωπου ουκ ηλθεν ψυχας ανθρωπων απολεσαι αλλα σωσαι; zob. E. Nestle – E. Nestle, *Nestle-Aland: NTG Apparatus Criticus* 28. revidierte Auflage (red. B. Aland et al.) (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2012) 223.

51 Chalmers („Rethinking Luke 10”, 563) słusznie podkreśla, że cała scena zdaje się sugerować, iż Jezus i Jego uczniowie spodziewali się jednak gościnnej reakcji mieszkańców wioski.

52 Autorki zwracają uwagę, że perykopa została wprowadzona informacją o obecności Jezusa „na pograniczu Samarii i Galilei” (Łk 17,11c), którą należy rozumieć także w sensie symbolicznym, w sensie dzieła zbawienia Jezusa, które scala Izrael; Brown – Yamazaki-Ransom, „The Parable of the Good Samaritan”, 241.

53 Przeciwnie, Esler, „Jesus and the Reduction of Intergroup Conflict”, 336.

54 Chalmers („Rethinking Luke 10”, 563), powołując się na Martinę Böhm (*Samarien und die Samaritai bei Lukas: Eine Studie zum religionshistorischen und traditionsgeschichtlichen Hintergrund der lukianischen Samaritentexte und zu deren topographischer Verhaftung* [WUNT 2/111; Tübingen: Mohr Siebeck 1999] 196–203), zwraca uwagę, że przekonanie, iż tego typu określenie musi koniecznie oznaczać nienawiść między obydwojema grupami etnicznymi, jest błędne. Jego zdaniem przykład Samarytanina z przypowieści należy raczej uważać za „wewnątrzizraelski przypadek graniczny”; Chalmers („Rethinking Luke 10”, 558). Przeciwnie uważał cytowany przez Böhm J. Jeremias, który określił w swoim czasie Samarytanina z Łukaszowej przypowieści mianem „verhaßte Mischlinge” (*Samarien und die Samaritai bei Lukas*, 310).

55 Böhm, *Samarien und die Samaritai bei Lukas*, 242.

56 Chalmers, „Rethinking Luke 10”, 564. Amerykański egzegeta z Evanston, IL przywołuje też opinię Stewarta Penwella, który studiując postacie Samarytan w czwartej Ewangelii, sugeruje, że Samarytanin funkcjonuje tam jako „nie-Judejczyk Izraelita” (*Jesus the Samaritan: Ethnic Labeling in the Gospel of John* [BIS 170; Leiden: Brill 2019] 87).

z dzieła Łukasowego wylania się obraz poszerzonego Izraela, który dla trzeciego ewangelisty jest przygotowaniem dla wspólnoty Kościoła powszechnego⁵⁷.

Trudno odmówić racji powyższym argumentom, które nie znoszą jednak podstawowego napięcia obecnego w Łukasowej narracji między kapłanem i lewitą a Samarytaninem. Samarytański podróżny przekracza ogólnie znaną barierę wrogości i niechęci, a Jezusowa przypowieść skupia odbiorcę na jego działaniach: widzi (ὁράω) człowieka w potrzebie i lituje się (σπλαγχνίζομαι)⁵⁸. Jego wzruszenie nie jest jednak tylko pustą emocją, ponieważ podejmuje dalsze konkretne działania: podchodzi do niego (προσέρχομαι), opatruje/zawija/zawijuje rany (καταδέω), wiezie do gospody (ἐπιβιβάζω), wreszcie pielęgnuje (ἐπιμελέομαι) i opłaca koszty⁵⁹ dalszej rekonwalescencji (δίδωμι), obiecując uzupełnić je, jeśli zaszłaby taka potrzeba (ἀποδίδωμι). W ostatnim wersecie, jak wspomniano wcześniej, Łukasowy Jezus pozwala mu krótko przemówić do karczmarza (λέγω), ale treść jego wypowiedzi zgadza się całkowicie z wcześniejszymi działaniami i nakierowana jest na dobro poszkodowanego. Jego instrukcja dla właściciela gospody jest jedyną wypowiedzią w całej przypowieści, co dowodzi, że intencją opowiadającego jest skupić uwagę odbiorcy nie tyle na deklaracjach ile na czynach.

Co charakterystyczne, Jezus nie dzieli się ze słuchaczami ewentualnym szczęśliwym zakończeniem tej historii, zostawiając ich w niepewności, czy na pewno wszystko dobrze się skończyło. Dzięki temu ich uwaga skupia się całkowicie na postawie Samarytanina wobec poszkodowanego, który zrobił wszystko, co mógł, by otoczyć go opieką i usunąć skutki dramatycznego wydarzenia.

Wyrażenie: „wszystko, co mógł” domaga się jeszcze krótkiej uwagi, która często bywa pomijana przez komentatorów, a która zawiera się w ostatnim czasowniku określającym Samarytanina: ἐπανερχομαι („powrócić”). Łukasowy Jezus traktuje tę sprawę bardzo skrótowo i tylko na podstawie znacznika czasowego z w. 35 (ἐπὶ τὴν αὐρίον) i czasownika ἐπανερχομαι czytelnik dowiaduje się, że po jednodniowej opiece Samarytanin opuścił napadniętego i wyruszył w dalszą drogę, realizując swoje wcześniejsze plany. Najwyraźniej jego zawód musiał wiązać się z wielokrotnym przemierzaniem drogi pomiędzy Jerychem a Jeruzalem, skoro zapowiedział właścicielowi gospody swoją kolejną wizytę. Zestawianie postaci Samarytanina z Jezusem prowadzi wielu kaznodziejów do przesady w ocenie jego miłosiernej postawy jako totalnego oddania. Warto jednak zwrócić uwagę, że epilog przypowieści przynosi inny obraz. Samarytanin podejmuje ostatecznie swoje codzienne zajęcia,

57 Na tej podstawie obydwie egzegetki interpretują przypowieść Lk 10,24–37, eklezjologicznie raczej niż etycznie sugerując, że Samarytanin z przypowieści jest po prostu ideałem Izraelity; zob. Brown – Yamazaki-Ransom, „The Parable of the Good Samaritan”, 245–246.

58 Czasownik odgrywa w dziele Łukasza bardzo ważną rolę i stanowi punkt zwrotny w każdej z perykop, w której występuje; zob. M.J.J. Menken, „The Position of *Splanchnizomai* and *Splanchna* in the Gospel of Luke”, *Novi T* 30 (1988) 107–114.

59 Według J.A. Fitzmyera „the two denarii would have provided for very basic board and lodging for about two weeks”; zob. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke*, II, 885–891; Nolland, *Luke 9:21–18:34*, 596. Levine („Good Samaritan”, 113) podkreśla, że datek Samarytanina świadczy o jego zasobności. Myli się jednak, sądząc, że dwa denary udzielone karczmarzowi stanowią swego rodzaju czek *in blanco*; *ibidem*, 114.

zostawiając napadniętego pod opieką właściciela gospody (w. 35). Nie podporządkowuje zatem całego swojego życia ofierze napadu, lecz wspomaga go na miarę jego potrzeb i swoich możliwości.

Jego postawa nie jest przejawem braku odpowiedzialności czy miłosierdzia. Przeciwnie, wskazuje na jego umiejętność pogodzenia miłosiernych działań z wymaganiami codziennego życia. Okazując współczucie, rozumie, że nie może oznaczać porzucenia swoich obowiązków. Zamiast tego jest w stanie zaangażować w dzieło miłosierdzia innych, którzy skutecznie podejmą jego zadanie, dając tym samym odbiorcom lekcję zaufania, praktycznej zasady delegowania odpowiedzialności i trwałości dobrych uczynków. Przy okazji staje się też postacią realną, która nie jest ograniczona do czynu w przypowieści, lecz niesie ze sobą świat wcześniejszych i późniejszych zaangażowań, będących częścią jego życia.

5. Właściciel gospody

Jeżeli charakterystykę poszczególnych postaci w przypowieści można uznać za bardzo oszczędną, to w przypadku ostatniego bohatera można w zasadzie mówić o jej braku. Czytelnik nie dowiaduje się o nim właściwie nic, ponieważ gospodarz (πανδοχεύς)⁶⁰ nie tylko nie wypowiada ani słowa, ale nie podejmuje nawet żadnego działania. Jednakże, podobnie jak kapłan czy lewita jest on reprezentantem pewnej ogólnie znanej kategorii ludzi. Na tej podstawie odbiorca może wyrobić sobie pobieżne wyobrażenie o wspomnianej postaci.

Jak relacjonuje Bruce W. Longenecker⁶¹ w opracowaniach naukowych, spotkać można trzy postawy wobec tej postaci. Część komentatorów pomija ją, uznając ją za narracyjnie nieistotną. Inni widzą sens jej uwzględnienia jedynie w interpretacji alegorycznej, w której często bywa zestawiana np. z Pawłem Apostołem⁶². Trzecia grupa natomiast dąży do jej eliminacji dla uwydatnienia roli Samarytanina. Tylko bardzo nieliczni widzieli do tej pory potrzebę uwzględnienia karczmarza w swojej interpretacji. Powodem takiej sytuacji wydaje się bardzo kiepska reputacja przedstawicieli tego zawodu wśród starożytnych⁶³. Uczony z Baylor University przytacza kilka znamienych przykładów ze starożytnych źródeł, które doskonale ilustrują niskie mniemanie starożytnych o karczmarzach.

Platon (*Prawa* 918–919)⁶⁴, omawiając kwestię cnoty umiarkowania, zalicza karczmarzy do ludzi o nieograniczonych pragnieniach zysku, a przez to uciekających się do czynów haniebnych. Jego zdaniem trudy i niebezpieczeństwa podróżynych są dla oberżystów

60 Zimmermann podkreśla znaczenie terminologii odniesionej do karczmarza (πανδοχεύς) i karczmy (πανδοχείον) („The Good Samaritan [Luke 10:30–35]”, 310–311). W starożytności istniały dwa różne typy gospód – nie-handlowe (κατάλυμα), oparte na obowiązku gościnności, oraz handlowe (πανδοχείον), które w całym starożytnym świecie cieszyły się złą sławą, ponieważ branie pieniędzy od gościa uważano za niehonorowe.

61 Longenecker, „The Story of the Samaritan and the Innkeeper (Luke 10:30–35)”, 427.

62 Longenecker, „The Story of the Samaritan and the Innkeeper (Luke 10:30–35)”, 428–429.

63 J.R. Donahue, *The Gospel in Parable: Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels* (Minneapolis, MN: Fortress 1988) 133.

64 Zob. Platon, *Prawa* (Warszawa: Wydawnictwo Alfa 1997) 439–440.

okazją do zdzierstwa i traktowania przybyszów jak wrogów i jeńców, ponieważ są oni zdani na ich łaskę.

Józef Flawiusz (*A.J.* 3,276) wspomina o szczególnych przepisach czystości obowiązujących kapłanów, które zakazują ożenku z nierządnicami, niewolnikami, jeńcami lub kimkolwiek, kto zarabiałby na życie, oszukując lub prowadząc gospody (τάς εκ καπηλείας και του πανδοκεύειν πεπορισμένους τὸν βίον). Podobne ostrzeżenia spotkać można w Misznie (*Aboda Zarah* 2,1), która zakazuje pozostawiania bydła w gospodach gojów, ze względu na zagrożenie zoofilii; samotnych kobiet, co naraziłoby je na akty lubieżne; a nawet samotnych podróżników, co mogłoby doprowadzić do rozlewu krwi.

Starożytne teksty zawierają liczne oskarżenia karczmarzy o rozwadnianie wina, fałszowanie rodzajów mięsa i inne nieczne praktyki na niekorzyść gości. W Pompejach zachował się nawet krótki utwór wyrażający frustrację gościa z powodu oszustw oberżystów⁶⁵:

*Obyś jak najprędzej, oszukańczy karczmarzu,
Poczuł boski gniew,
Ty, który sprzedajesz ludziom wodę
A sam pijesz czyste wino.*

Taki stan rzeczy może skłaniać czytelnika, by widział w karczmarzu zagrożenie dla ranego podróżnika. Przypowieść jednak tego nie sugeruje. W opowiadaniu nie ma nawet cienia aluzji do ewentualnych zabiegów Samarytanina wobec właściciela gospody, by zapewnić opiekę napadniętemu. Przeciwnie, skrótość opisu zdaje się zakładać otwartość i zaufanie. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że wspomnienie Samarytanina o powrocie do gospody może być aluzją do dobrej znajomości między obydwoma postaciami. Inaczej mówiąc, Samarytanin zna karczmarza, bo spotykał go wielokrotnie, ma do niego zaufanie i może na niego liczyć. W tej sytuacji zaproszenie go do pomocy w opiece nad ranym jest swego rodzaju „rozciągnięciem” cechy „bliźniego” na kolejną osobę. Samarytanin

65 Oryginalna inskrypcja została zapisana po łacinie: „Talia te fallant / utinam me(n)dacia copo / tu ve(n)des acuam et / bibes ipse merum” (CIL 4.3948); zob. A. Mau, *Pompei, Its Life and Art* (New York – London: MacMillan 1899) 396. Graffiti z pompejańskiej gospody zawiera jednak błąd ortograficzny. Forma „copo” powinna być zapisana „caupo”; por. C. Henriksen, *A Commentary on Martial Epigrams. Book 9* (Oxford: Oxford University Press 2012) 380. Katon starszy świadom zagrożenia oszustwa przy sprzedaży wina zapisał nawet praktyczną radę dla swoich czytelników: „Si voles scire in vinum aqua addita sit, nec ne. Si voles scire in vinum aqua addita sit, nec ne, vasculum tacito de materia hederacia. Vinum id, quod putabis aquam habere, eodem mittito. Si habebit aquam, vinum effluet, aqua manebit. Nam non continet vinum vas ederaeum”; Marcus Porcius Cato, *De re rustica*, CX (LCL 283; Cambridge, MA: Harvard University Press 1967) 100–103. Tłumaczenie polskie: Porada 111. „Jeżeli chcesz wiedzieć, czy wino zawiera wodę, czy jej nie zawiera: Jeżeli chcesz wiedzieć, czy do wina została dolana woda, czy nie, zrób z bluszczowego drewna małe naczynie. Wlej do niego tego wina, które według ciebie zawiera wodę. Jeżeli będzie zawierało wodę, wino wycieknie, a pozostanie tylko woda. Albowiem naczynie z bluszczu nie zatrzyma wina.” (Marek Porcjusz Katon, *O gospodarstwie rolnym* [tłum. I. Mikołajczyk] [Toruń: WN UMK 2009], 164). Zob. Cato – Varro, *On Agriculture* (tłum. W.D. Hooper – H.B. Ash) (LCL 283; Cambridge, MA: Harvard University Press 1934) 100–103.

uruchamia w karczmarzu postawę do bycia bliźnim wobec konkretnego potrzebującego. Jego ostatnie działanie wpisuje się w całą sekwencję działań, które mają służyć dobru poszkodowanego.

Niezależnie od tego, czy Samarytanin znalazł oberżystę, czy też nie, warto zauważyć, że jego postawa wobec karczmarza doskonale pasuje do pozostałych działań. Tak jak przekroczył on barierę strachu, niepewności i religijnego dystansu wobec nagiej ofiary napaści, tak również nie zważając na obecne wśród starożytnych stereotypy nieuczciwych karczmarzy⁶⁶, wychodzi do właściciela z prośbą o opiekę nad rannym i oferuje sprawiedliwe wynagrodzenie. Longenecker idzie jednak za daleko, spekulując na kolejnych stronach swojego studium na temat postawy samego karczmarza. Narracja Łukaszej przypowieści pozostaje otwarta i nie pozwala stwierdzić, jak zachował się właściciel gospody. Podobnie jak miłosierny ojciec nie uzyskał odpowiedzi od swojego starszego syna, gdy go przekonywał do wejścia do domu i wzięcia udziału w uczcie (Łk 15,32)⁶⁷. Powód takiego narracyjnego zabiegu jest dość oczywisty. Karczmarz jest tylko pozytywnym tłem działań Samarytanina. Uwaga odbiorcy ma skupić się na ratującym podróżnego obcym. Rolą karczmarza jest przedłużyć postać bliźniego wobec napadniętego, co dodatkowo ubogaca proponowaną przez Jezusa wzorcową postawę. Być bliźnim wobec innych to nie tylko pokonywać barierę obcości i stereotypów, to także włączać w takie działania wszystkich, którzy mogliby w nich uczestniczyć.

6. Wszyscy „uczestnicy” narracji

Na kanwie funkcji karczmarza w relacji do Samarytanina można pokusić się o krótki szkic pozostałych elementów przypowieści w relacji do ludzkich postaci. Wspomniane w pierwszej części artykułu narracyjne detale można uporządkować w odniesieniu do poszczególnych bohaterów. Wspomniani na samym początku rozbójnicy (λησται) przynależą do świata napadniętego podróżnika, przenosząc go ze stanu zdrowia i samodzielności do stanu оголоcenia, zagrożenia życia i bezbronności. Do strefy, którą dzieli z podróżnikiem, należą szaty i rzeczy osobiste podróżnika, które w wyniku napaści zmieniły właściciela (ἐκδύω), a także rany (πληγαί), którymi rozbójnicy „hojnie” obdarzyli podróżnego. Mimo że niešťczęśliwy podróżnik jest w narracyjnej łączności z każdym z analizowanych wyżej bohaterów, to jednak świat Samarytanina w opowiadaniu jest znacznie szerszy. Jak zauważono, karczmarz (πανδοχεύς) jest przedłużeniem jego postawy bliźniego, ponieważ zostaje zaproszony do działań na rzecz potrzebującego. Podobną funkcję, choć bez własnej woli, mają

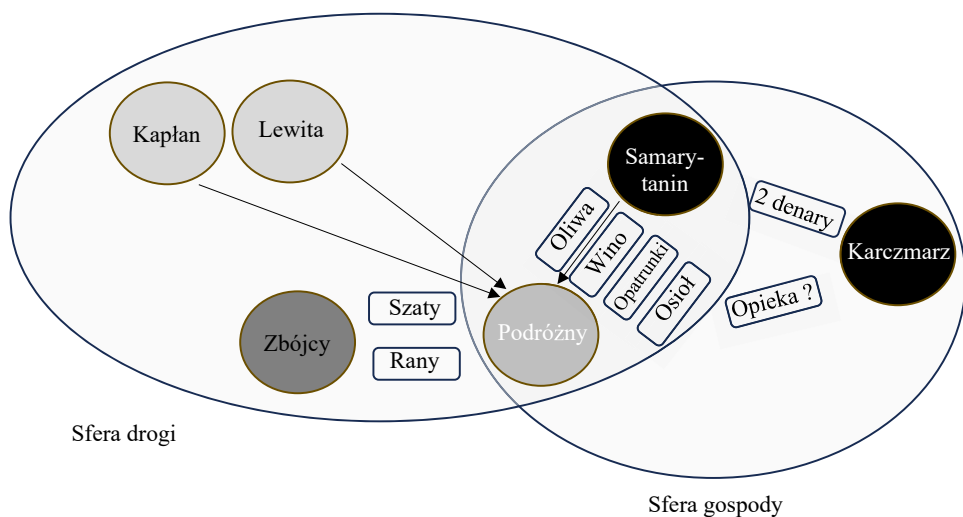
⁶⁶ Do takiego wniosku słusznie dochodzi również Longenecker, zob. „The Story of the Samaritan and the Innkeeper (Luke 10:30–35)”, 439–440.

⁶⁷ Longenecker, „The Story of the Samaritan and the Innkeeper (Luke 10:30–35)”, 440–443. Otwarte narracje są swego rodzaju znakiem firmowym trzeciego ewangelisty; por. np. scenę zakończenia Dziejów Apostolskich, gdzie spotkanie zamyka cytat z Izajasza (Iz 6,9–10) przywołany przez Apostoła Pawła, ale narrator milczy na temat reakcji zgromadzonych u niego Żydów (Dz 28,28).

wszystkie przedmioty wykorzystane przez Samarytanina⁶⁸. Chodzi tu w pierwszej kolejności o oliwę, wino, opatrunki (ἐλαιον, οἶνον, καταδέω), osła/juczne zwierzę (κτῆνος) i gospodę (πανδοχείον) oraz dwa denary (δύο δηνάρια), które stały się istotnymi elementami jego działań na rzecz ratowania życia napadniętego.

Odrębną funkcję ma w opowiadaniu droga (ὁδός)⁶⁹, która okazała się wspólną przestrzenią działań większości bohaterów (zbójców, poszkodowanego, kapłana, lewity i Samarytanina z jego osłem), a także gospoda (πανδοχείον), która jest w opowiadaniu sferą bezpieczeństwa dla Samarytanina i rekonwalescenta, a także prywatną przestrzenią karczmarza.

Na schemacie ilustrującym całość opowiadania ukazano, w jaki sposób poszczególne postacie są ze sobą powiązane. Wynika z niego, że największy dystans dzieli kapłana i lewitę od poszkodowanego. Wspólnym motywem więzi dla wszystkich trzech przechodniów jest zmysł wzroku (ὁράω)⁷⁰, ale w pierwszych dwóch wypadkach nie przynosi on żadnych dalszych działań, które zmieniłyby sytuację napadniętego. Relacja rozbójników jest znacznie bliższa w stosunku do podróżnika, ale ma charakter negatywny, ponieważ polega na zadaniu mu ran i pozbawieniu własności. Z kolei Samarytanin jest powiązany z napadniętym podróżnikiem przez szereg elementów i poprzez nieuwzględnioną w schemacie sferę wewnętrzną, którą Łukasz odsłonił po spojrzeniu Samarytanina na rannego (w. 33b).



68 Już dawno temu ten sposób przedstawienia Samarytanina zauważył J.A. Fitzmyer (*The Gospel according to Luke X–XXIV*, II, 888). Amerykański egzegeta ograniczył się jednak tylko do własności Samarytanina i nie wliczył gospody do wykorzystanych przez niego rzeczy.

69 W tym kontekście warto wspomnieć o drodze Jezusa opisywanej przez Łukasza w dziesięciu rozdziałach Ewangelii (Łk 9,51–19,28) oraz o tym, że rzeczownik ὁδός nabiera nowego znaczenia w drugim tomie dzieła Łukasza: Dz 9,2; 16,17; 18,25–26; 19,9,23; 22,4; 24,14,22.

70 Czasownik ten powtarza się trzykrotnie: ww. 31–33 w odniesieniu do każdego z głównych bohaterów, co zostało w schemacie zaznaczone strzałką.

Scenamiędzy pierwszymi pięcioma postaciami rozgrywa się w sferze drogi (ww. 30–34b), podczas gdy ostatni jej etap został przeniesiony do sfery gospody (ww. 34c–35). W drugim wypadku można założyć wystąpienie kolejnych elementów składających się na opiekę Samarytanina nad poszkodowanym, ale ewangelista Łukasz ich nie wymienia, ograniczając się do jednego słowa: ἐπιμελέομαι („troszczyć się”/„pielęgnować”). Natomiast karczmarz zostaje włączony w akcję „bliźniego” dzięki dwóm denarom, choć jego aktywność nie została już ukazana⁷¹.

Jedyną postacią w opowiadaniu, która w sposób widoczny podlega transformacji, jest poszkodowany podróżnik. Pozostali bohaterowie, mimo swoich działań, pozostają w swoim pierwotnym narracyjnym miejscu: bandyci napadają, kapłan i lewita zachowują dystans wobec potrzeby podróżnego (być może z motywacji religijnych), Samarytanin dąży do realnego poprawienia losu napadniętego⁷², a karczmarz zostaje zaproszony do działań podobnych do Samarytanina, chociaż czytelnik nie wie, czy jest to sytuacja przemiany, czy też stała dyspozycja postaci.

Podsumowanie

Przedstawiona panorama postaci i jej drugoplanowych elementów przyniosła obraz bogatej sieci wzajemnych odniesień w ramach fabuły. Napadnięty podróżnik, mimo iż łączy go więzi z każdym z pozostałych bohaterów, jest bierny i stanowi tło działań postaci pierwszoplanowych: kapłana, lewity i Samarytanina. Spośród wymienionej trójki szczególną postacią jest z pewnością Samarytanin, któremu Łukasz nie tylko poświęca najwięcej miejsca w opowiadaniu, ale również opisuje go wieloaspektowo, a nawet pozwala mu przemówić. Jego najbogatsza charakterystyka została dodatkowo uzupełniona inną, drugoplanową postacią karczmarza. Wspólnie tworzą niezwykle parę ludzi postrzeganych negatywnie przez odbiorców nauki Jezusa: pierwszy jako pogardzany wyrzutek, drugi jako postać o wątpliwej reputacji. Kontrast tej pary z reprezentantami religijnego establishmentu Izraela jest wyraźny⁷³. Jednocześnie tworzą oni rodzaj zespołu nakierowanego na czynienie dobra, chociaż *spiritus movens* tego układu jest niewątpliwie Samarytanin, który nie tylko potrafi osobiście pokonywać bariery strachu i stereotypów społeczno-religijnych, ale także zapraszać do takich działań innych. Angażując w swoje dzieło miłosierdzia karczmarza, daje mu okazję do konkretnej duchowej przemiany poprzez działanie na rzecz dobra drugiego, potrzebującego człowieka. Czyn Samarytanina pogłębia jego charakterystykę, ukazując go jako człowieka, którego nie tylko stać na współczucie i odważne indywidualne działania, ale również

71 Samarytanin i karczmarz zostali zaznaczeni w schemacie ciemnym kolorem, ponieważ reprezentują postacie postrzegane negatywnie przez świat żydowski, jak i przez słuchaczy przypowieści. Zbójcy również należą do tej samej grupy, ale ich negatywny status został dodatkowo potwierdzony przez działanie.

72 Chociaż czyni to w sposób twórczy, to jednak jego determinacja w kierunku okazania czynnego miłosierdzia potrzebującemu jest stała, w czym przypomina postać miłosiernego ojca z Łk 15,11–32.

73 O parach bohaterów w przypowieści pisał już R. Zimmermann, „The Good Samaritan (Luke 10:30–35)”, 301.

na szerszą operatywność i umiejętność inspiracji innych ku dobru. Obok postaci ludzkich warto docenić również obecne w fabule przypowieści rekwizyty włączone w ich działanie – osioł, szaty, rany, oliwa, wino itd. stanowią istotny czynnik ubogacający charakterystykę poszczególnych postaci.

Bibliografia

- Anderson, R.A., „Samaritans”, *Anchor Bible Dictionary* (red. D.N. Freedman) (New York: Doubleday 1992) V, 940–947.
- Bailey, K.E., *Through Peasant Eyes. More Lucan Parables, Their Culture and Style* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1980).
- Balz, H.R. – Schneider, G., *Exegetical Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1990–).
- Bauckham, R., „The Scrupulous Priest and the Good Samaritan: Jesus’ Parabolic Interpretation of the Law of Moses”, *New Testament Studies* 44/4 (1998) 475–489.
- Bennema, C., *A Theory of Characters in New Testament Narrative* (Minneapolis, MN: Fortress 2014).
- Böhm, M., *Samariten und die Samaritaner bei Lukas. Eine Studie zum religionshistorischen und traditionsgeschichtlichen Hintergrund der lukanischen Samaritentexte und zu deren topographischer Verhaftung* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/111; Tübingen: Mohr Siebeck 1999).
- Bourgel, J., „Brethren or Strangers? Samaritans in the Eyes of Second-Century B.C.E. Jews”, *Biblica* 98/3 (2017) 382–408.
- Bourgel, J., „John 4:4–42: Defining a Modus Vivendi between Jews and the Samaritans”, *Journal of Theological Studies* 69/1 (2018) 39–65.
- Bovon, F., *Luke 2: A Commentary on the Gospel of Luke 9:51–19:27* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress 2013).
- Brown, J.K. – Yamazaki-Ransom, K., „The Parable of the Good Samaritan and the Narrative Portrayal of Samaritans in Luke-Acts”, *Journal of Theological Interpretation* 15/2 (2021) 233–246.
- Chalmers, M., „Rethinking Luke 10: The Parable of the Good Samaritan Israelite”, *Journal of Biblical Literature* 139/3 (2020) 543–566.
- Choi, K.J., „Interrupting the Violence of Racial Identities: Lessons from Asian American Experience, the Parable of the Good Samaritan, and ‘Truth Force’”, *Journal of the Society of Christian Ethics* 42/1 (2022) 189–206.
- Crimella, M., „Sacerdote, levita, Samaritano e ferito”, *Marta! Marta! Quattro esempi di „triangolo drammatico” nel „grande viaggio di Luca”* (Studi e ricerche. Sezione biblica; Asyż: Citadella 2009) 59–133.
- Culpepper, R.A., „Luke”, *The New Interpreter’s Bible* (red. L.E. Keck) (Nashville, TN: Abingdon Press 1995) IX, 1–490.
- Donahue, J.R., *The Gospel in Parable: Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels* (Minneapolis, MN: Fortress 1988).
- Duncan, P.A., „Reading the Parable of the Good Samaritan with Origen”, *Encounter* 79/3 (2019) 23–31.
- Enslin, M.S., „Luke and the Samaritans”, *Harvard Theological Review* 36/4 (1943) 277–297.
- Esler, P.F., „Jesus and the Reduction of Intergroup Conflict. The Parable of the Good Samaritan in the Light of Social Identity Theory”, *Biblical Interpretation* 8/4 (2000) 325–357.

- Fausset, A.R. – Brown, D., *Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible* (Oak Harbor, WA: Logos Research Systems Incorporated 1997).
- Fitzmyer, J.A., *The Gospel according to Luke: Introduction, Translation, and Notes* (Anchor Bible 28A; Garden City, NY: Doubleday 1981–1985).
- Fong, P.C., „An Understanding of Christians' Roles in Human Migration through the Biblical Theme of Shamar: From Genesis to the Good Samaritan”, *Religions* 14/5 (2023), <https://doi.org/10.3390/rel14050600>.
- Francis, L.J. – Ross, C.F.J., „Reading the Good Samaritan (Lk 10: 25–37) through the Lenses of Introverted Intuition and Extraverted Intuition”, *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 78/4 (2022) 1–10.
- Frey, J., „Gute Samaritaner? Das neutestamentliche Bild der Samaritaner zwischen Juden, Christen und Paganen”, *Die Samaritaner und die Bibel: Historische und literarische Wechselwirkungen zwischen biblischen und samaritanischen Traditionen/The Samaritans and the Bible: Historical and Literary Interactions between Biblical and Samaritan Traditions* (red. J. Frey – U. Schattner-Rieser – K. Schmid) (Studia Samaritana 7; Berlin: De Gruyter 2012) 203–233.
- Gourgues, M., „The Priest, the Levite, and the Samaritan Revisited: A Critical Note on Luke 10:31–35”, *Journal of Biblical Literature* 117/4 (1998) 709–713.
- Green, J.B., *The Gospel of Luke* (New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1997).
- Henriksén, C., *A Commentary on Martial Epigrams. Book 9* (Oxford: Oxford University Press 2012).
- Howe, B. – Sweetser, E., „Cognitive Linguistic Models for Analyzing Characterization in a Parable: Luke 10:25–37. The Compassionate Samaritan”, *Biblical Interpretation* 29/4–5 (2021) 467–497.
- Jervell, J., „The Law in Luke-Acts”, *Harvard Theological Review* 64/1 (1971) 21–36.
- Kilgallen, J., „The Good Samaritan (Luke 10,30–35 [25–37])”, *Twenty Parables of Jesus in the Gospel of Luke* (Subsidia Biblica 32; Roma: Pontificio Istituto Biblico 2008) 29–37.
- Knoppers, G.N., *Jews and Samaritans: The Origins and History of Their Early Relations* (Oxford: Oxford University Press 2013).
- Korzec, C., „Co mówi dzisiejsza biblistyka o miłosiernym Samarytaninie?”, *Colloquia Theologica Ottoniana* 1 (2007) 131–135.
- Lenski, R.C.H., *The Interpretation of St. Luke's Gospel* (Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House 1961).
- Levine, A.-J., „The Good Samaritan”, *Short Stories by Jesus. The Enigmatic Parables of a Controversial Rabbi* (San Francisco, CA: Harper One 2015) 77–116.
- Longenecker, B.W., „The Story of the Samaritan and the Innkeeper (Luke 10:30–35): A Study in Character”, *Biblical Interpretation* 17 (2009) 422–444.
- Louw, J.P. – Nida, E.A., *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains* (Minneapolis, MN: Fortress 1999) (= L&N) (wyd. elektroniczne).
- Mann, J., „Jesus and the Sadducean Priests: Luke 10:25–37”, *Jewish Quarterly Review* 6/3 (1915–1916) 415–422.
- Cato – Varro, *On Agriculture* (tłum. W.D. Hooper – H.B. Ash) (Loeb Classical Library 283; Cambridge, MA: Harvard University Press 1934).
- Marcus Porcius Cato, *De re rustica* (Loeb Classical Library 283; Cambridge, MA: Harvard University Press 1967).
- Marek Porcjusz Katon, *O gospodarstwie rolnym* (tłum. I. Mikołajczyk) (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2009).
- Marevesa, T. – Meyer, B.W., „Re-reading the Parable of the Good Samaritan in the Context of COVID-19 Pandemic in Africa: A Narrative Paradigm”, *Pharos Journal of Theology* 105/4 (2024) 1–11.

- Marshall, I.H., *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (New International Greek Testament Commentary; Exeter: Paternoster 1978).
- Mau, A., *Pompeii, Its Life and Art* (New York – London: MacMillan 1899).
- McDonald, J.T.H., „The View from the Ditch – and Other Angles: Interpreting the Parable of the Good Samaritan”, *Scottish Journal of Theology* 49/1 (1996) 21–37.
- Meier, J.P., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. V. Probing the Authenticity of the Parables* (Anchor Yale Bible Reference Library; New Haven, CT: Yale University Press 2016).
- Menken, M.J.J., „The Position of *Splanchnizomai* and *Splanchna* in the Gospel of Luke”, *Novum Testamentum* 30 (1988) 107–114.
- Mertes, K., „Weltgericht und Migrationspolitik”, *Stimmen der Zeit* 2 (2024) 125–130.
- Mickiewicz, F., *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny 3.1; Częstochowa: Edycja św. Pawła 2011).
- Mielcarek, K., *Ojciec na ziemi w dziele Łukasza* (Studia Biblica Lublinensia 23; Lublin: Wydawnictwo KUL 2023).
- Muraoka, T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Leuven: Peeters 2009).
- Nestle, E. – Nestle, E., *Nestle-Aland: NTG Apparatus Criticus*, 28. revidierte Auflage (red. B. Aland et al.) (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2012).
- Nolland, J., *Luke 9:21–18:34* (Word Biblical Commentary 35B; Dallas, TX: Word Books 1993).
- Penwell, S., *Jesus the Samaritan. Ethnic Labeling in the Gospel of John* (Biblical Interpretation Series 170; Leiden: Brill 2019).
- Pikor, W., *Przypowieści Jezusa. Narracyjny klucz lektury* (Biblia – Katecheza – Życie 4.1; Kielce: Jedność 2000).
- Platon, *Prawa* (Warszawa: Wydawnictwo Alfa 1997).
- Roukema, R., „The Good Samaritan in Ancient Christianity”, *Vigiliae Christianae* 58/1 (2004) 56–74.
- Schiffman, L.H., *The Halakhah at Qumran* (Studies in Judaism in Late Antiquity 16; Leiden: Brill 1975).
- Scott, B.B., *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus* (Minneapolis, MN: Fortress 1989).
- Sloyan, G.S., „The Samaritans in the New Testament”, *Horizons* 10/1 (1983) 7–21.
- Snodgrass, K.N., „Good Samaritan (Luke 10,25–37)”, *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2008) 264–282.
- Stavrianos, K., „The Parable of the Good Samaritan in Patristic Thought”, *Greek Orthodox Theological Review* 57/1–4 (2012) 29–48.
- Turner, M., *The Literary Mind: The Origins of Thought and Language* (New York – Oxford: Oxford University Press 1999).
- Wolter, M., *The Gospel according to Luke. II. (Luke 9:51–24)* (Waco, TX – Tübingen: Baylor University Press – Mohr Siebeck 2017).
- Zimmermann, R., „The Good Samaritan (Luke 10:30–35) and the Parables in Luke”, *Puzzling the Parables of Jesus. Methods and Interpretation* (Minneapolis, MN: Fortress 2015) 293–331.