

## JEZUSOWE GŁOSZENIE SŁOWA WEDŁUG TRZECIEGO EWANGELISTY (ŁK 4,18N.)

Krzysztof Mielcarek

Perykopa nazaretańska jest tekstem bardzo często komentowanym ze względu na jej programowy charakter w ramach dzieła Łukasowego<sup>1</sup>. Zawarte w niej wątki stanowią skondensowany plan i treść nie tylko trzeciej ewangelii, ale także Dziejów Apostolskich<sup>2</sup>. Do ważniejszych

---

<sup>1</sup> Do najnowszych publikacji można zaliczyć: A. Finkel, „Jesus' preaching in the synagogue on the Sabbath (Luke 4:16-28)”, w: *Gospels and the scriptures of Israel*, Sheffield: Academic Press 1994, s. 325-341; R. O'Toole, „Does Luke Also Portray Jesus As the Christ in Luke 4,16-30”, „*Biblica*” 76,4 (1995) 498-522; W. Harrington, „Jesus the liberator, Nazareth liberation theology, Luke 4:16-30”, *CBQ* 59,1 (1997), 169-171; H. Baarlink, „Die Bedeutung der Prophetenzitate in Lk 4,18-19 und Apg 2,17-21 für das Doppelwerk des Lukas”, w: *Unity of Luke-Acts*, Louvain: Leuven Univ Press/ Peeters 1999, s. 483-491; J.S. Siker, „*First To The Gentiles*»: A Literary Analysis of Luke 4:16-30, *JBL* 111,1 (1992), 73-90; J. Matthey, „Luke 4:16-30 – the Spirit's mission manifesto, Jesus' hermeneutics and Luke's editorial”, „*International Review of Mission*”, 89,1 (2000), 3-11; R. Venema, „«Today this scripture has been fulfilled in your ears»: mimetic representation in Luke 4:14-21”, w: *Unless some one guide me... Festschrift for Karel A. Deurloo*, red. J.W. Dyk i inni, Maastricht: Shaker 2000, s. 303-307; „Luke 4:17-20 and the Handling of Ancient Books”, *JTS* 52,2 (2001), 689-691; M. Rosik, „Jezus w synagodze w Nazarecie (Łk 4,16-30) – zapowiedź misji namaszczonego proroka» *WPT* 2001, nr 2, s.141-150; S.O. Abogunrin, „Jesus' Sevenfold Programmatic Declaration at Nazareth: an Exégesis of Luke 4,15-30 Form. An African Perspective”, „*Black Theology*” 1,2 (2003), 225-249.

<sup>2</sup> F. Neirynck, „Luke 4:16-30 and the unity of Luke-Acts”, w: *Unity of Luke-Acts*, Louvain: Leuven Univ Press/ Peeters 1999, s. 357-395;

tematów podjętych przez Łukasza w tym fragmencie należy ogłaszać dobrą nowinę, a centralne znaczenie w tym względzie ma niewątpliwie kompozycja dwóch cytatów z Księgi Izajasza (Iz 58,6; 61,1-2a = Łk 4,18n.). Komponując synagogalną *haftarę*, autor Łk-Dz starał się wiele powiedzieć o Głosicielu i jego zbawczej misji. Ramy tego skromnego tekstu nie pozwalają na szczegółowe przedstawienie zagadnień teologicznych obecnych w Łukaszowej konstrukcji, ale możliwe jest przynajmniej nakreślenie najważniejszych wątków dotyczących głoszenia słowa.

## 1. PEŁEN DUCHA PROROK OGŁASZAJĄCY ROK BOŻEJ ŁASKAWOŚCI

Łukasz referując wydarzenia z Nazaretu wkłada kompozycję cytatu Łk 4,18n. w usta Jezusa, który odczytuje ją wobec słuchaczy w synagodze. Fragment ten z punktu widzenia Łukaszowej teologii pełen jest niezwykle ważnych terminów i czasowników. W. 18 zawiera frazę, gdzie rzeczownik *pneuma* określony jest przez *kyrios* (por. Dz 5,9; 8,39). Łukasz nie posłużył się tu rodzajnikiem ani określeniem *hagios*, jak czynił to w innych wypadkach (por. Łk 1,15.35. 41.67; 2,25.26.27; 3,16.22; 4,1.14; 10,21; 11,13; 12,10.12)<sup>3</sup>. Autor nie pozostawia jednak wątpliwości o jakiego ducha w tym wypadku chodzi, ponieważ czytelnik został już poinformowany o tym, co wydarzyło się od początku życia Jezusa (por. Łk 1,35; 3,16.22; 4,1.14). Posługując się lapidarnym stwierdzeniem z Księgi Izajasza określa relację między Jezusem a Duchem Świętym: „Duch Pana nade mną”. Łukasz dosyć często posługuje

---

zob. też K. Mielcarek, *Jezus – Ewangelizator ubogich*, Lublin 1994 oraz artykuł P. Nyka OCD w niniejszym zeszycie *Verbum Vitae*.

<sup>3</sup> Termin *pneuma* („duch”) użyty bez rodzajnika rozumiano zwykle jako nieosobową moc boską. Formę określoną zaś Łukasz stosuje, gdy pragnie zaznaczyć eschatologiczny dar Ducha (Dz 2,38; 4,31; 10,44.45.47; 11,15; 15,8; 19,6); zob. I. de la Potterie, *L'onction du Christ. Etude de théologie biblique*, NRTb 80(1958), s.235.

się przysłówkiem *epi* w połączeniu z *pneuma*<sup>4</sup>. Złożenie to występuje zarówno samodzielnie (por. Łk 2,25; 4,18)<sup>5</sup>, jak i z czasownikami: chodzić (Łk 1,35; Dz 19,6), schodzić (Łk 3,22) oraz spadać (Dz 10,44; 11,15). Marek zupełnie nie zna takiego wyrażenia stosując przy chrzcie połączenie *pneuma* z przyimkiem *eis* (por. Mk 1,10). Mateusz natomiast przy chrzcie Jezusa używa dwóch czasowników: zstąpić i przyjść (por. Mt 3,16), a cytując tzw. pieśń sługi Jahwe, umieszcza frazę bez czasownika (Mt 9,20 = Iz 42,1).

Kompozycja materiału z Księgi Izajasza nie rozstrzyga, gdzie dokonało się obdarowanie Duchem Świętym. Łukasz jednak już wcześniej informuje czytelnika, że Jezus był świadom szczególnej obecności Ducha w swoim życiu – przy okazji chrztu (Łk 3,21n.). Niektórzy egzegeci wskazują na moment jeszcze wcześniejszy, a mianowicie na zstąpienie Ducha Świętego przy Zwiastowaniu (Łk 1,35). W każdym razie jeszcze przed powrotem do Galilei czytelnik jest informowany o „mocy Ducha”, której doświadcza Jezus (Łk 4,14)<sup>6</sup>. Redaktor trzeciej ewangelii, w odróżnieniu od innych ewangelistów, dosyć często łączy Ducha Świętego z mocą (por. Łk 1,17.35; 4,14.36; Dz 1,8; 10,38). Bardzo ciekawy jest tu zwłaszcza tekst Dz 1,8. Jezus uprzedza swoich uczniów, że otrzymają moc Ducha Świętego, która uzdolni ich do dawania świadectwa. Łącząc tę wypowiedź ze świadectwem Piotra u Korneliusza, gdzie *dynamis* i *pneuma* również występują obok siebie (por. Dz 10,38), można docenić znaczenie formuły użytej przez Łukasza w jego Ewangelii (4,14). Według Dz 10,38

---

<sup>4</sup> W tym wypadku chodzi z całą pewnością o użycie *epi* w odniesieniu do miejsca, co jest najczęstszym zjawiskiem, jeżeli chodzi o *epi* łączone z biernikiem; por. M. Zerwick, *Biblical Greek*, Roma: PIB 1963, §123, s.42.

<sup>5</sup> Podobieństwo wyrażenia z Łk 2,25 o obecności Ducha nad Symeonem do 4,18a jest czysto formalne. W epizodzie nazaretańskim znajduje się bowiem w kontekście namaszczenia (*echrisen* w.18b), co jest rezerwowane wyłącznie dla osoby Jezusa (por. Dz 4,27; 10,38).

<sup>6</sup> F. Gryglewicz (*Bóg i Jego plan zbawienia w ujęciu św. Łukasza*, w: *Studia z teologii św. Łukasza*, Poznań 1973, s.20) identyfikuje tę moc z mocą Bożą.

Jezus został namaszczony przez Boga *pneumati hagio kai dynamei* („Duchem Świętym i mocą”). Wspomnienie o namaszczeniu ponownie odsyła do wydarzenia wcześniejszego, w którym Bóg namaścił swego Syna Duchem Świętym<sup>7</sup>. Z drugiej strony zdanie wprowadzające z w.14 dotyczące nauczania w synagogach opisuje bardzo dobrze wystąpienie w Nazarecie, gdyż w swoim rodzinnym mieście Jezus mówił „w mocy Ducha”<sup>8</sup>.

Fakt, że Łukasz pojmuje początek tej szczególnej, skierowanej ku wypełnieniu misji, więzi pomiędzy Jezusem a Duchem Świętym jako namaszczenie (por. Dz 10,38), każe zwrócić uwagę na czasownik *chrío*. W kompozycji cytatu (Łk 4,18n.) występuje on w formie aorystu *ἐχρίσθη* Forma trzeciej os. l. poj. wskazuje, że należy odnieść go do Pana (*kyrios*), który jest również sprawcą obecności Ducha (*pneuma*) nad głoszącym. Skondensowana forma cytatu Izajasza, który jest do tego misternie utkaną kompozycją fragmentów Iz 61,1-2a i Iz 58,6, nie pozwala na łatwe rozstrzygnięcie problemu funkcji zdaniowej *echrisen* w strukturze cytatu. Czasownik „namaścić” w Łk 4,18n. jest poprzedzony stwierdzeniem o Duchu Pana nad prorokiem, po nim zaś następuje bezokolicznik „ewangelizować” określony przez rzeczownik „ubodzy”. Ostatnia fraza z kolei poprzedza następne kluczowe słowo należące do kompozycji cytatu: „posyłać”

Konstrukcja cytatu daje podstawy do uznania go za paralelizm synonimiczny – wówczas posłanie będzie utożsamiane z namaszчением<sup>9</sup>. Drugim możliwym rozwiązaniem jest paralelizm syntetyczny, gdzie „posyłać” wraz z trzema następującymi po nim wyrażeniami może być

---

<sup>7</sup> Por. G. Haya Prats, *L'Ésprit force de l'Église. Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres* [LeDiv 81], Paris 1975, s. 37-39.

<sup>8</sup> I. de la Potterie, *L'onction du Christ. Etude de théologie biblique*, NRTTh 80(1958) 230.

<sup>9</sup> M. Rese (*Alttestamentliche Motive in der theologie des Lukas* [Studien zum Neuen Testament 1], Gütersloh: G. Mohn 1969, s. 142n.) traktuje trzy kolejne człony w formie bezokolicznikowej, następujące po „posłał mnie”, jako przykłady dobrej nowiny głoszonej ubogim, a więc jako rozbudowany paralelizm.

traktowane jako uszczegółowione wyjaśnienie, względnie dopowiedzenie do w.18b mówiącego o namażczeniu w celu ewangelizacji ubogich. Schemat zależności semantycznych wewnątrz cytatu przedstawiałby się następująco:

w.18.        *Duch Pana nade mną,*

*dlatego namaścił mnie*

└─→ – *głosić dobrą nowinę ubogim,*

*posłał mnie*

├─→ – *głosić jeńcom wyzwolenie*  
*niewidomym przejrzenie,*

├─→ – *uciśnionych odsyłać wolnymi,*

w.19.

└─→ – *ogłaszać rok przyjęcia od Pana*

Struktura tekstu zgadza się z starotestamentowymi obrazami namażczenia, które zawsze wiązano z duchem Jahwe i konkretną misją (por. 1 Sm 24,7; Wj 28,41). Z perspektywy głoszenia słowa najbardziej interesujący jest przypadek namażczenia prorockiego nawiązujący do Eliasza i Elizeusza (1 Krl 19,16). Scena ta sugeruje, że formę czasownikową *echrisen* należałoby rozumieć raczej w znaczeniu metaforycznym, tym bardziej, że zasadniczo nigdzie w Biblii nie mówi się o namażczeniu materialnym z racji powołania proroka. Jeśli terminy „namażczenie” i „prorocy” używane są paralelnie (1 Krn 16,22; Ps 105,15), to wyłącznie z racji specjalnej misji proroków, aby wykazać, że otrzymali oni ducha proroczego, który pozwoli im mówić z mocą w imieniu Boga<sup>10</sup>.

Nowy Testament tylko czterokrotnie nawiązuje do namażczenia Chrystusa, które jest rozumiane w znaczeniu materialnym, z czego trzy fragmenty należą do Łk-Dz:

<sup>10</sup> Czasowniki „posyłać” i „namażczać” w Łk 4,18 stoją zatem stosunkowo blisko siebie. Namażczenie prorockie jest bowiem tutaj ujęte w kontekście posłania.

Łk 4,18ab; Dz 4,27; 10,38; por. Hbr 1,9<sup>11</sup>. W przypadku mowy św. Piotra (Dz 10,38) namaszczenie pojawia się wyraźnie w kontekście posłannictwa Jezusa<sup>12</sup>. Duch Święty i moc pełnią tu funkcję boskiego wyposażenia do misji, jakiej podjął się Jezus. Podobne spojrzenie można odnaleźć w opisie chrztu, gdzie również chodzi o uroczystą proklamację godności Jezusa i udzielenie darów potrzebnych do misji posłańca Jahwe (Łk 3,21-22 por. Łk 4,14)<sup>13</sup>. Pocho-  
dzenie wszystkich trzech tekstów od Łukasza pozwala je traktować jako wzajemnie się uzupełniające i odniesione do wydarzenia chrztu (Łk 3,21-22). Potwierdzają to badania egzegetów nad rozumieniem namaszczenia w Nowym Testamencie. I. de la Potterie<sup>14</sup> wykazał, że w Nowym Testamencie brak jest odniesień do namaszczenia Jezusa w momencie wcielenia, a zatem można się odnieść jedynie do wydarzenia chrztu<sup>15</sup>. Chrzt jest właściwym momentem namaszczenia Syna przez Ojca i ujawnienia godności Bożego posłańca (Łk 3,22).

Pomocą w zrozumieniu charakteru namaszczenia opisanego w Łk 4,18n. może być tekst targumu do księgi Izajasza, który wyraźnie sugeruje namaszczenie prorockie<sup>16</sup>

---

<sup>11</sup> Tekst z Listu do Hebrajczyków wyraźnie różni się od perspektywy redaktora trzeciej Ewangelii stanowiąc aluzję do wschodniego zwyczaju namaszczenia wonnościami osób honorowanych (por. J. Calès, *Le Livre des Psaumes*, t. I, Paris: Beauchesne 1936, s. 470). Chodzi tu raczej o obraz wywyższenia Jezusa po Jego wniebowstąpieniu, zasiadającego po prawicy Ojca, o namaszczenie królewskie, które symbolizuje królestwo niebieskie Chrystusa i Jego wieczne panowanie. Por. I. de la Potterie, *L'onction du Christ*, s. 249.

<sup>12</sup> Por. zwłaszcza kontekst następujący, który wyraźnie nawiązuje do zbawczych czynów Jezusa.

<sup>13</sup> J. Kudasiewicz, *Życie ukryte i działalność Jezusa Chrystusa*, w: *Jezus Chrystus*, red. W. Granat, Lublin 1982, s. 119. Autor nawiązuje do starotestamentalnych opisów powołań prorockich (por. Ez 1,28).

<sup>14</sup> *L'onction du Christ*, s. 250n.

<sup>15</sup> Tamże; por. także L.T. Johnson, *The Gospel of Luke*, Collegeville 1991, s. 79 oraz H. Ordon, *Jezus „namaszczonej” i „chrzczącyj” Duchem Świętym*, w: *Jan Paweł II. Dominum et Vivificantem. Tekst i komentarze*, red. A.L. Szafrński, Lublin 1994, s. 110.

<sup>16</sup> Zob. L. O'Reilly, *Word and Sign in the Acts of the Apostles. A Study in the Lukan Theology*, Roma: PIB 1987, s. 31.

(por. CD 2,12; 6,1; 6QCD 3,4, gdzie jest mowa o namaszczonych sługach słowa). „Zwiastun” dobrej nowiny (*me-baššer*) pojawia się w Iz 52,7 i w 11Q Melch 18 właśnie jako namaszczony Duchem. Sam trzeci ewangelista zdaje się również rozumieć *echrisen* w kategoriach namaszczenia prorockiego. Świadczy o tym jego ogólna tendencja do przedstawienia Jezusa jako proroka w bezpośrednim kontekście rozdziału, w którym dokładnie omawia namaszczenie Chrystusa<sup>17</sup>. Nie można tu jednak mówić o wyłącznie judaistycznym charakterze tradycji dotyczącej charyzmatu głoszenia, na której Łukasz oparł się w odniesieniu do wzajemnej więzi Ducha i Jezusa<sup>18</sup>. Były one dziedzictwem chrześcijańskich środowisk pochodzenia helleńskiego i żydowskiego (por. J 3,34; 6,62-63; 14-16; Hbr 2,4; 1 P 1,12 oraz 1 Tes 1,5; 1 Kor 2,4; 2 Kor 11,4; Rz 15,19).

Egzegeci są zgodni co do tego, że Łukaszowy sposób opisu akcentuje tożsamość Jezusa jako proroka<sup>19</sup>. W perykopie nazaretańskiej spośród trzech wzmianek o proroku szczególne znaczenie zdaje się mieć w. 24, który jest autodeklaracją Jezusa (por. Łk 4,17.27). Jej pełny teologiczny sens ujawnia się dopiero przy odwołaniu się do innych fragmentów dzieła Łukasza. Trzecia Ewangelia zawiera opisy Jezusa jako proroka liczniejsze od innych Ewangelii. Poza wspomnianym wyżej Łk 4,24 warto wskazać na fragmenty, gdzie Jezusa nazywa się „wielkim prorokiem” (Łk 7,16), „prorokiem z dawnych czasów” (Łk 9,19), albo po prostu „prorokiem” (Łk 7,39; 13,33). Uczniowie z Emaus widzą w nim „proroka mocnego w słowach i czynach” (Łk 24,19). Takie widzenie Jezusa potwierdza również treść drugiego tomu dzieła Łukasza. Różnica między obydwojma częściami dzieła polega jednak na tym, że

---

<sup>17</sup> Zob. J. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (I-IX)* [The Anchor Bible 28a], New York: Doubleday 1984<sup>2</sup>, s. 532.

<sup>18</sup> Por. E. Schweitzer, *Pneuma*, TWNT VI, s.407.

<sup>19</sup> Wyjątek stanowi F. Schnider (*Jesus der Prophet*, Freiburg: Universitätsverlag 1973, s. 166), który uważa, że mesjańskie roszczenia Jezusa wykluczają jego prorocką tożsamość.

w trzeciej Ewangelii Jezus jest ukazywany jako zwykły prorok, a wyjątek stanowi jedynie Łk 4,18n.<sup>20</sup> ze względu na programowy charakter perykopy nazaretańskiej. Natomiast, w Dziejach Apostolskich Łukasz otwarcie ukazuje Jezusa jako mesjańskiego Proroka, proroka na wzór Mojżesza (por. Dz 3,22; 7,37; por. Pwt 18,15)<sup>21</sup>.

## 2. MISJA MESJAŃSKIEGO PROROKA W DUCHU ŚWIĘTYM

Kompozycja cytatu Łk 4,18n. w trzeciej Ewangelii przekazuje nie tylko informacje na temat tożsamości Jezusa, która jest w rozumieniu Łukasza, bardzo ściśle powiązana z osobą Ducha Świętego. *Pneuma kyriou* (Łk 4,18a) wywiera swój wpływ na samo dzieło boskiego posłańca, czyli na jego zbawczą misję, do której został powołany. Unikalna więź między Duchem Boga a Jezusem<sup>22</sup> sprawia, że może On ogłaszać dobrą nowinę w sposób efektywny<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Por. C.F.D. Moule (*The Christology of Acts*, London: SPCK 1968, s. 59. 162) i R.B. Sloan (*The Favorable Year of the Lord. A Study of Jubiliary Theology in the Gospel of Luke*, Basel 1977 [mps], s. 69) widzą jedyny wyjątek w Łk 9,35, który ich zdaniem subtelnie może wskazywać na Pwt 18,15; podobnie widzi to R.L. Brawley (*Luke-Acts and the Jews. Conflict, Apology and Conciliation* [Society of Biblical Literature Monograph Series 33], Atlanta: Scholars Press 1987, s. 22): „Góra przemienienia czyni z Jezusa Bożego pośrednika na wzór Mojżesza, który wyrusza na drogę ku śmierci (Luke 9,28-36).”

<sup>21</sup> Oczywiście to przede wszystkim sama tradycja pierwotnego Kościoła w sposób bezpośredni identyfikowała Jezusa z osobą zapowiedzianą w Pwt 18,15 na podstawie późnojudaistycznych oczekiwań eschatologicznego proroka. Bez wątplenia jednak życie samego Jezusa musiało zawierać coś, co dało podstawę takiej wczesnochrześcijańskiej tradycji; R.B. Sloan, *The Favorable Year...*, s. 68.

<sup>22</sup> Por. B. Chilton, *Announcement in Nazara: An Analysis of Luke 4,16-21*, w: *Gospel Perspectives II. Studies of History and Tradition in the Four Gospels*, wyd. R.T. France & D. Wenham, Sheffield: Academic Press 1981, s.151.

<sup>23</sup> Por. L. O'Reilly, *Word and Sign...*, s.31.



W samej kompozycji cytatu wskazuje na to kilka czasowników wyrażających ideę głoszenia czy też przepowiadania. Są one integralnie związane z *apostello* („posyłać”).

Łk 4,18n. zawiera w sobie dwie formy czasownikowe w czasie przeszłym („namaścił” i „posłał”), z których druga wyraźnie wskazuje na misję Jezusa<sup>24</sup>. Z wcześniejszych rozważań wynika, że w kompozycji Łk 4,18n. chodzi o wyrażenie paralelne, stąd całość cytatu musi być rozważana jako fragment, który opowiada o charakterze posłannictwa, jakie Jezus otrzymał od Ojca (por. Łk 3,22; 4,18a). W grece pozabiblijnej czasownik *apostello* w swym podstawowym znaczeniu „posyłać” różni się od *pempo*. *Pempo* wskazuje raczej na samo posłanie, natomiast *apostello* zwykle podkreśla, że posłanie dokonało się z bardzo specyficznego miejsca. Nie zawsze wiąże bezpośrednio nadawcę z odbiorcą, choć najczęściej łączy nadawcę z posłańcem bądź wysyłanym obiektem. W religijnym kontekście może wyrażać przekazanie określonej osobie pełni mocy religijnej i moralnej<sup>25</sup>. Słowo to w LXX jest używane w celu oddania hebrajskiego rdzenia *šalah* i najczęściej wyraża posłanie w celu przekazania jakiejś wieści lub wypełnienia zadania. Jest rzeczą znamionną, że w przypadku starotestamentalnego *šalah* posłaniec jest istotny o tyle, o ile reprezentuje on samego nadawcę (por. Rdz 12,1n. – Abraham; Rdz 24,1n. – Eliezer, a także Mojżesz i inni). Można zgodzić się z opinią, że w Iz 61,1 termin ten funkcjonuje w znaczeniu ściśle teologicznym<sup>26</sup>, wyrażając misję proroka, którą otrzymał on od Boga. Nie upoważnia to jednak do wniosków, że *apostello* używane

---

<sup>24</sup> Dla U. Busse (*Das Nazareth - Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4,16-30* [SBS 91], Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1978, s. 34) istotnym argumentem za takim spojrzeniem jest fakt, że Łukasz myśl o posłaniu cytuje dwa razy, przy czym Iz 58,6 tylko raz.

<sup>25</sup> Przykłady takie można spotkać w diatrybach cyników i stoików; zob. K.H. Rengstorf, *Apostello*, TWNT I, s. 399.

<sup>26</sup> Por. B. Wodecki, *Termin „posyłam” w Księdze Izajasza*, RBL 37(1984) s. 387n.; F. Gryglewicz, *Myśl o posłaniu Jezusa w Nowym Testamencie*, RTK 18(1971) z.1, s. 101n.

było jedynie w kontekście religijnym. Użycie tego terminu w sensie szerszym można spotkać również w literaturze judaistycznej (por. Józef Flawiusz, *Antiquitates* 7,334)<sup>27</sup>.

W Nowym Testamencie *apostello* jest związane z Ewangelią i księgą Dziejów Apostolskich (na 135x tylko w 12 przypadkach czasownik ten nie znajduje się w wyżej wymienionych księgach), najczęściej zaś występuje w podwójnym dziele Łukasza (22x) oraz w Ewangelii Jana (33x). Wydaje się jednak, że ogólna nowotestamentalna tendencja, aby *apostello* używać w szczególnym rozumieniu posłania, a *pempo* w zwykłym, nie do końca znajduje potwierdzenie w dziele Łukasza, który momentami zbliża się w sposobie użycia obu czasowników do Józefa Flawiusza, traktując je jako synonimy (por. Łk 4,18.26.43; 7,3.6.10.19.20.27; 20,10-13.20; Dz 10,5.8.17.20.32n.36; 11,29n.; 15,25.27;)<sup>28</sup>. W przypadku omawianego fragmentu wskazuje na to użycie obydwu czasowników w kontekście zbawczego posłania (*apostello* w.18 i *pempo* w.26). Wprawdzie posłanie Jezusa ma niewątpliwie szerszy charakter niż to miało miejsce w wypadku Eliasza, ale zarówno prorok Starego Testamentu, jak i Jezus otrzymali misję realizacji zbawczej woli Boga<sup>29</sup>.

*Apostello* ma jeszcze inny wymiar w perykopie nazaretańskiej, który wiążąc się bezpośrednio z misją Jezusa,

---

<sup>27</sup> Por. także H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1986<sup>9</sup>, t. IV, s. 154 n.

<sup>28</sup> Por. na ten temat rozważania K.H. Rengstorfa, *Apostello*, TWNT I, s. 403n.; podobnie U. Busse (*Das Nazareth – Manifest Jesu*, s. 44) i oraz G. Kyo-Seon Shin, (*Die Ausrufung des endgültigen Jubeljahres durch Jesus in Nazareth. Eine historisch-kritische Studie zu Lk 4,16-30*, Bern – Frankfurt – Paris: P. Lang 1989, s. 162) zauważają, że Łukasz stosuje obydwa czasowniki w perykopie nazaretańskiej. Natomiast N. Geldenhuys (*Commentary on the Gospel of Luke*, Grand Rapids: Eerdmans 1954, s. 170), powołując się na TWNT akcentuje jedynie rys nowotestamentalny.

<sup>29</sup> Por. G. Kyo-Seon Shin, *Die Ausrufung...*, s. 164; J.A. Bühner (*Apostello*, EWNT, k. 340n.) umieszcza cytat mieszany wśród tekstów, gdzie *apostello* tłumaczone jest jako „beauftragen” – polecić (coś zrobić). Podkreśla przy tym, że już w przedjanowej tradycji czasowniki *apostello* i *erchomai* stoją blisko siebie Łk 9,46; 12,49n.; 19,10.

stanowi jeden z jej elementów i jest odniesiony do uciśnionych (*tethrausmenoi*). W tym wypadku czasownik *apostello* znajduje się blisko idei uwolnienia (*afesis* – w.18), gdyż uwolnienie jest rzeczywistością, której mają doświadczyć ludzie uciśnieni. Termin *afesis* ma duże znaczenie w teologii Łukasza. Wskazuje na to fakt, że podobnie jak *kerysso* zostało dwukrotnie powtórzony w kompozycji cytatu Łk 4,18n. Interesujący jest tutaj fakt, że w LXX w omawianych fragmentach Deutero-Izajasza, grecki termin *afesis* tłumaczy dwa różne terminy hebrajskie o rdzeniach: *hpš* i *drr*. *Hpš* występuje w różnych formach, najczęściej rzeczownikowych<sup>30</sup>, w znaczeniu wolności udzielonej komuś bądź tego, któremu tej wolności udzielono. Drugi termin natomiast wiąże się z akkadyjskim *durāru* i w swym podstawowym znaczeniu zawiera ideę wolności i uwolnienia<sup>31</sup>. W Starym Testamencie odnosi się do ludzi, którzy stali się niewolnikami z powodu długów. Łukasz w wielu miejscach podkreśla znaczenie słowa *afesis* w sensie duchowym, co widoczne jest zwłaszcza w kazaniach Dziejów, gdzie pojawia się jako „uwolnienie od grzechów” *afesis hamartion* (por. Dz 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18) oraz w zakończeniu trzeciej Ewangelii (Łk 24,47). Redaktor przedstawia materiał nieobecny w innych Ewangeliach, który podkreśla dzieło przebaczenia Jezusa. Jednak Łk 4,18n. nie odnosi się bezpośrednio do odpuszczenia grzechów<sup>32</sup>. Fakt, że odpowiednik frazy „głosić więźniom wy-

---

<sup>30</sup> Por. *hpš*, HALAT I, s. 328.

<sup>31</sup> Wyjątek stanowi przypadek Wj 30,23, gdzie termin ten występuje łącznie z mirrą i oznacza naturalnie wyphywającą mirrę, *Deror*, HALAT I, s. 221.

<sup>32</sup> Zarówno R. Bultman (*Afiemi*, TWNT I, s. 509-512) jak i H. Leroy (*Afiemi*, EWNT I, k. 436-441) podają dla *afesis* w przypadku Łk 4,18n. znaczenie uwolnienia. Zaznaczają przy tym, że również i w tym miejscu niesie ono ze sobą charakterystyczny dla większości miejsc Łukasowego dzieła sens odpuszczenia grzechów. Za takimi rozstrzygnięciami opowiada się także R. Tannehil (*The Mission of Jesus according to Luke IV,16-30*, w: *Jesus in Nazareth* [BZNW 40], red. W. Eltester, Berlin: Akademie 1972, s. 70n.), przyjmując, że „te wersy nie odnoszą się już do fizycznego uwięzienia”.

zwolenie” z kompozycji cytatu nie jest wyraźnie widoczny w Łukaszowym opisie dalszej działalności Jezusa<sup>33</sup>, nie jest wystarczającym powodem, aby interpretować ją w duchowym sensie. Taka próba, podejmowana przez niektórych egzegetów, prowadziłaby bowiem do jedynie spirytualistycznej interpretacji całego cytatu, co nie wydaje się być logiczne<sup>34</sup>. Raczej należałoby stwierdzić, że uwolnienie z Izajańskiego cytatu jest zapowiedzią „złamania tyranii demonów” przez Jezusa<sup>35</sup> i to tyranii mającej swoje jak najbardziej fizyczne skutki (por. Łk 4,38n. i Dz 10,38). Fakt, że słowo Jezusa zwycięża nad duchami demonicznymi, a nie np. nad okupantem rzymskim, wskazuje również od samego początku na istotę Jego posługi<sup>36</sup>. Z drugiej strony to właśnie klęska szatana otwiera drogę dla misji Jezusa, aby uwalniać zniewolonych przez szatana dzięki ogłoszeniu cytatu Iz 61,1n.<sup>37</sup>. Nadto egzorcyzmy z Kafarnaum pełnią u Łukasza funkcję tłumaczącą ścisły stosunek słowa i czynu Jezusa. Zdaniem niektórych już w zdaniu końcowym perykopy o kuszeniu (Łk 4,13) Łukasz całą działalność Jezusa określa jako walkę z szatanem. Zgodnie z takim punktem widzenia walka dopiero się rozpoczęła i będzie trwała nadal, a swój szczyt osiągnie w śmierci krzyżowej Jezusa. Drugi Adam – Chrystus jest bowiem zwycięzcą szatana<sup>38</sup>.

---

<sup>33</sup> Nie jest trudno zilustrować w Ewangelii głoszenie dobrej nowiny czy też odzyskanie wzroku przez niewidomych (por. Łk 4,14n.; 18,35-43 par.).

<sup>34</sup> J. Dupont (*Jésus annonce la Bonne Nouvelle aux pauvres*, w: J. Dupont, *Etudes sur les Evangiles Synoptiques* [BETL 70A], Gembloux – Leuven 1985, s. 56) słusznie zauważa, że przy tego rodzaju interpretacji, gdzie *afesis* rozumiane jest metaforycznie i dotyczy odpuszczenia grzechów (por. Łk 7,36-50), wymaga dla konsekwencji, by wszystko przenieść na plan duchowy. Jezus zostaje jednak uwierzytelniony przez Ojca widzialnymi znakami, które dadzą się zweryfikować.

<sup>35</sup> Por. U. Busse, *Das Nazareth - Manifest Jesu*, s. 79.

<sup>36</sup> Demony wiedzą, że Jezus jest Mesjaszem (por. Łk 4,41).

<sup>37</sup> Por. U. Busse, *Das Nazareth - Manifest Jesu*, s. 86.

<sup>38</sup> Por. R. Bartnicki, *Początki publicznego życia Jezusa*, HD 50 (1981) nr 2, s. 144.

Drugim elementem istotnym dla przedstawienia charakteru misji Jezusa jest niewątpliwie grupa czasowników należących do obietnicy Izajańskiej (Łk 4,18c-18e). W zasadzie zarówno perykopa nazaretańska, jak i kafarnaumska, ujęte w ramowe *summarium* (Łk 4,14n.43n.), tworzą jedność interpretacyjną i razem wzięte informują o misji Jezusa. Łukasz dokonał jednak kilku przeróbek w kompozycji cytatu Iz 61,1-2a; 58,6, aby prorocka obietnica konkretyzowała Jezusową misję<sup>39</sup>, zastąpił wzmiankę o pocieszeniu zdaniem o uwolnieniu uciśnionych. Poza tym w celu nadania scenie większej przejrzystości opuścił również rozszerzony bezokolicznik o złamanym na sercu<sup>40</sup>. Mimo harmonijnej formy tej kompozycji uderza fakt, że aż trzy prawie synonimiczne czasowniki – *euangelizomai* („ewangelizować”), *kaleo* („wołać” – zamienione przez Łukasza) i *kerysso* („głosić”) – służą wyjaśnieniu, na czym polegać będzie posłannictwo namaszczonego Duchem. Znaczenie czasownika *euangelizomai* jest tutaj podstawowe dla odkrycia, jak Łukasz rozumiał misję Jezusa<sup>41</sup>. Podobnie rzecz ma się ze słowem *kerysso*, które autor trzeciej Ewangelii rozszerzył także na frazę, gdzie Deutero-Izajasz miał pierwotnie *kaleo* (por. Iz 61,1n.).

Według Dz 10,33-43, gdzie *euangelizomai* występuje w podobnym kontekście, misja Jezusa miała dwa etapy: czas posługi publicznej (ww.37-39a) oraz czas Śmierci i Zmartwychwstania (ww.39b-41), chociaż takie rozróżnienie ma charakter bardziej geograficzny niż czasowy. Umieszczenie inauguracji misji po wydarzeniu chrztu jest nawiązaniem do schematu z Łk 23,5, gdzie Galilea jest wymieniona jako początek działalności Jezusa. W w.38 Łukasz przeprowadza charakterystykę jego posługi obej-

---

<sup>39</sup> Tak też J. Dupont (*Jésus annonce...*, s. 28): „w.18 stanowi element fragmentu ww.16-22, gdzie najważniejszą sprawą jest dowiedzenie się, kim jest Jezus i jaka będzie Jego misja, podczas gdy kolejne wersety zajmują się kwestią, do kogo owa misja jest skierowana”.

<sup>40</sup> Por. U. Busse, *Das Nazareth - Manifest Jesu*, s. 77.

<sup>41</sup> Egzegeci powszechnie zgadzają się z tą opinią; por. J. Dupont, *Jésus annonce...*, s. 42 i 55; podobnie U. Busse, *Das Nazareth - Manifest Jesu*, s. 77.

mującej całą Palestynę. On jest tym, który czynił dobrze (*euergeton*) i uzdrawiał pozostających pod władzą diabła. Informacja ta znajduje się w drugiej części w.38, a jej treści odpowiada fraza „rok Pana” z Iz 61. Treść wersetu wymaga jednak wyjaśnienia w kontekście poprzedzającym (w.36), w którym Jezus jest pośrednikiem, przez którego (*dia*) Bóg ogłasza dobrą nowinę o pokoju. Fraza „ogłaszać pokój”, która została zapożyczona z Iz 52,7, stanowi właśnie punkt styczny z prorocstwem Izajasza. Tekst Iz 61,1-2 jest z nią związany przez dwie aluzje. Idea pokoju jest w proroczwie wyrażona szeregiem konkretnych obrazów, natomiast głoszenie dobrej nowiny jest fundamentem całej struktury fragmentu. Podobnie i u Łukasza czasownik *euangelizomai* stanowi syntaktyczne spoiwo całej mowy<sup>42</sup>.

*Euangelizomai* odgrywa ważną rolę nie tylko w omawianym tu fragmencie, ale również w całym podwójnym dziele Łukasza (Łk 10x; Dz 15x). W swoim najbardziej ogólnym znaczeniu wyraża rzeczywistość ogłaszania dobrej nowiny o zbawieniu<sup>43</sup>. Używany jest najczęściej w stronie czynnej, choć w przypadku Łk 7,22 należy raczej mówić o stronie biernej<sup>44</sup>. Pośrednio można tu odnaleźć aluzję do 11QMelch, gdyż Jezus jest przedstawiony jako *euangelizomenos*, czyli głoszący dobrą nowinę (*mebaššer*)<sup>45</sup>. Wyrażenie *euangelizo-*

---

<sup>42</sup> Por. M. Dumais, *Le langage de l'évangélisation. L'annonce missionnaire en milieu juif (Actes 13,16-41)*, Tournai – Montréal 1976, s. 110-112 oraz J. Dupont, *Jésus annonce...*, s. 47.

<sup>43</sup> Według H.J.B. Combrinka (*The Structure and Significance of Lk 4,16-30, Neotestamentica* 7(1973) s. 41) termin ten powinien być rozpatrywany w świetle „roku łaski od Pana” podobnie M. de Jonge i S. van der Woude, *11Q Melchizedek and the New Testament*, NTS 66 (1965) 309.

<sup>44</sup> Dwa najważniejsze argumenty to: 1) pozostałe czasowniki, które mają formę bierną oraz 2) kontekst cytatu z Iz 61,1n., który narzuca rozumienie tekstu. Por. J. Dupont, *Jésus annonce...*, s. 77 przyp.10; podobnie uważa G. Kyo-Seon Shin, (*Die Ausrufung...*, s. 63) dołączając również Łk 16,16, jako przypadek strony biernej.

<sup>45</sup> 11Q Melch łączy w sobie dwa wyrażenia: *mebaššer* (LXX – *ho euangelizomenos*) i *mašijah* (LXX – *ho christos*) w kontekście cytatu Iz 52,7, a interpretacja tekstu jest wyraźnie powiązana z Iz 61,1n. Por. M. de Jonge i S. van der Woude, *11Q Melchizedek...*, s. 308n.

*mai ptochois* zostało użyte także w summariach Łk 8,1 i 20,1. Łk 16,16 jest prawdopodobnie również odbiciem Łukaszo-  
wego sposobu przedstawiania misji Jezusa<sup>46</sup>. Z pewnością  
warto tu uwzględnić kontekst starotestamentalnych regu-  
lacji prawnych na temat roku jubileuszowego<sup>47</sup>, ale słowa  
*euangelizomai* nie można utożsamiać z katechezą chrześci-  
jańską, gdyż nie zawiera ono w sobie żadnych warunków,  
a jedynie zapowiedź jakiegoś szczęśliwego wydarzenia  
(w tym przypadku nadejścia królestwa Bożego), którego  
obiektywna rzeczywistość nie zależy od postawy ludzi  
względem niego<sup>48</sup>. Poza tym należy pamiętać, że misja  
Jezusa jest przedstawiona w terminach Deutero-Izaj-  
asza. Znaczenie etymologiczne *euangelizomai* jest utrzy-  
mane w Łk 4,18, ponieważ jest użyte tak, jak w cytacie  
z Deutero-Izajasza (por. 7,22). W Starym Testamencie  
*euangelizomai* nie oznacza głoszenia Jezusa i nie zawiera  
w sobie charakteru chrześcijańskiego. Deklaracja włożona  
w usta Chrystusa przez redaktora Ewangelii, nie może być  
automatycznie traktowana jako zawierająca od razu peł-  
ną chrześcijańską konotację. Chodzi o to, że to, co kiedyś  
ogłaszał Izajasz, teraz czyni Jezus<sup>49</sup>.

Dobra nowina w formie głoszonego słowa, to jed-  
nak zaledwie część tej rzeczywistości, która wiąże się z  
ewangelizowaniem ubogich. Czasownik *euangelizomai*  
winien być wprowadzie rozważany w kategoriach syno-  
nimicznych do pozostałych czasowników związanych  
z głoszeniem słowa: *kerysso*, *laleo* (por. Łk 1,70) i *lego*,  
ale bez odrywania go od fizycznego konkretnego. Nie można

---

<sup>46</sup> Por. G. Kyo-Seon Shin, *Die Ausrufung...*, s. 63; Również  
R.C. Tannehill (*The Mission of Jesus...*, s. 69 n) i H. Conzelmann (*Die  
Apostelgeschichte*, Tübingen 1963, s. 64) uważają, że *euangelizomenos*  
odnosi się tutaj do działalności Jezusa, a nie Apostołów; przeciwnie  
E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1965<sup>14</sup>, s. 297.

<sup>47</sup> Por. R.B. Sloan, *The Favorable Year...*, s. 41, a także G. Kyo-  
-Seon Shin (*Die Ausrufung...*, s. 164), według którego przepowiadanie  
z w.19 o roku łaski jest szczytowym punktem posłania Jezusa.

<sup>48</sup> Por. J. Dupont, *Jésus annonce ...*, s. 77 przyp. 10.

<sup>49</sup> Por. J. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke...*, s. 532.

bowiem rozważać głoszenia dobrej nowiny bez uwzględnienia zbawczych znaków<sup>50</sup>. Niektórzy uczeni słusznie podkreślają wagę wzajemnego stosunku poszczególnych członów listy znaków przedstawionych przez Łukasza (por. Łk 7,22 z Łk 4,18n.). Trudno jednak zgodzić się z twierdzeniem, że postawienie głoszenia dobrej nowiny w jednym szeregu z innymi znakami każe je automatycznie traktować jako jeszcze jedną formę uzdrowienia udzielonego chorym. Jakkolwiek w jednym ze swych wymiarów może ono rzeczywiście być „formułą, która generalizuje i wyjaśnia znaczenie uzdrowień”<sup>51</sup>. Według J. Duponta wyszczególnione przez Łukasza działania nie mają tego samego charakteru i dzielą się na dwie grupy: 1) uzdrowienia cudowne; 2) zapowiedź dobrej nowiny ubogim, która jest specjalną formą posługi słowa i jako taka nie należy do porządku cudów; jego zdaniem, termin dotyczący głoszenia wydaje się mieć szczególną wagę<sup>52</sup>. Jednak pojęcie królestwa Bożego zawiera u Łukasza słowo i czyn Jezusa. Tę obserwację potwierdzają wszystkie Łukaszowe summaria o cudach. W przeciwieństwie do Marka, który w ramach przedstawiania swojej koncepcji tajemnicy cudu tylko krótko je streszcza, Łukasz zawsze uzupełnia aspekt głoszenia o konkretne znaki (Łk 5,15; 6,17-19; 7,21n.; 8,1n.; 9,11). Ostatecznym dowodem może być treść mowy Piotra u Korneliusza (Dz 10,34-43), która jest streszczeniem programu Jezusa z Łk 4,14-44<sup>53</sup>. Jezus zakłada w Łk

---

<sup>50</sup> Por. B. Rinaldi, *Proclamare ai prigionieri la liberazione (Lc. 4,18)*, BibOr 18(1976) s. 244n. Dla Łukasza posługa Jezusa oznacza nadchodzący czas zbawienia. Jezus w swojej posłudze nie tylko go ogłasza, ale również przynosi, on dokonuje się przez Jezusa. To On jest tym, przez którego Bóg ustanawia czas zbawienia dla ludzi. Por. R.C. Tannehill, *The Mission of Jesus...*, s. 71n.

<sup>51</sup> Por. J. Dupont, *Jésus annonce...*, s. 78n.

<sup>52</sup> Tamże, s. 77; U. Busse (*Das Nazareth - Manifest Jesu*, s. 78) wydaje się mieć nieco inne zdanie, gdyż uważa, że głoszenie pozostaje jednoznacznie podporządkowane czynom, a więc traktowane jest jedynie funkcjonalnie przez Łukasza. Jednakże na s. 35 zauważa on, że zamiana *kaleo* na *kerysso* wskazuje na pierwszeństwo zwiastowania przed posłaniem.

<sup>53</sup> Zob. U. Busse, *Das Nazareth - Manifest Jesu*, s. 80.



7,22, że przypuszczalne nadejście Pana Sprawiedliwego i Suwerennego Sędziego powinno być poprzedzone przez pierwszą wizytę, gdzie posłaniec Boży da się poznać jedynie przez przypowieści i cuda. Zostaje on „uwierzytelniony” przez Ojca widzialnymi znakami, które dadzą się zweryfikować. Należy zatem przyjąć, że Łukasz rozumie dosłownie listę znaków, którą Jezus przytacza jako odpowiedź daną wysłannikom Jana (Łk 7,22). Wzmianka o diable (Dz 10,38), w kontekście uzdrowień dokonanych przez Jezusa, nie zachęca do wyłącznie duchowego rozumienia opisanych przez Łukasza typów zła. Łk 4,23 przekonuje czytelnika, że przepowiednia Izajasza ma swoje urzeczywistnienie w wydarzeniach spisanych w Łk 4,31-44, które dotyczą Kafarnaum. Obietnica z Nazaretu jest również wspomniana pod koniec działalności Jezusa w Kafarnaum (4,43). Wszystkie uzdrowienia występujące w Kafarnaum można więc traktować jako pierwszą realizację znaków wyliczonych przez prorocstwo. Ten sam punkt widzenia można odnaleźć przy poselstwie Jana (7,22) i przy mowie Piotra (Dz 10,38)<sup>54</sup>.

Kolejnym istotnym czasownikiem w kompozycji cytatu Łk 4,18n. jest *kerysso*, użyty przez Łukasza dla celów redakcyjnych dwukrotnie, jako drugie obok *apostello* słowo dominujące w cytacie Łk 4,18n. Podobnie został zredagowany końcowy fragment historii Nazaret – Kafarnaum (por. Łk 4,42-44), gdzie obydwie czasowniki stanowią wraz z *dei* („musieć”) i *euangelizomai* podstawę opisu ewangelisty dotyczącego misji Jezusa. *Kerysso* jest stosowane przez wszystkich synoptyków (Mk 4x, Mt 9x i Łk 9x). Łukasz w istotnym punkcie swego dzieła, którym jest summarium następujące po inauguracji działalności w Nazarecie, zamienia Markowe *kerysso* na *euangelizomai* (por. Łk 4,43; różnie Mk 1,38). Nie zmienia to jednak faktu, że są one przez autora trzeciej Ewangelii używane zamienne<sup>55</sup>. Przypadek zastosowania omawianego czasownika

---

<sup>54</sup> Tamże, s. 58.

<sup>55</sup> Por. np. zastosowanie obydwu czasowników w odniesieniu do proklamacji królestwa Bożego: *euangelizomai*: Łk 4,43; 16,16;

w Iz 61,1n. jest dosyć szczególny. LXX nie zna bowiem tak wielu przypadków użycia *kerysso* w odniesieniu do prorockich deklaracji<sup>56</sup>. Wcześniej stosowano go zwykle na oznaczenie ogłaszania, głośnego krzyku, wołania czy wręcz zachwalania przy sprzedaży. Wśród przykładów pozabiblijnych interesujący jest fakt, że słowo *kerysso* funkcjonowało jako termin techniczny w odniesieniu do ogłaszania starożytnych zawodów i pogańskich świąt. Heroldowie na zgromadzeniach obywateli lub w teatrach ogłaszali zarówno zwycięzców zawodów, jak i ważne wieści. Funkcja ta przywołuje na myśl rok jubileuszowy, z którym *kerysso* z Łk 4,18n. ma wyraźny związek, ponieważ odnosi się do wydarzenia eschatologicznego. Łukaszowe powtórzenie *kerysso* wiąże się nie tylko z potrzebą podkreślenia tej ważnej dla Bożego posłańca czynności<sup>57</sup>. Chodzi tu także o wykazanie znaczeniowej tożsamości pomiędzy proklamacją przez Jezusa zarówno roku łaski (w.19), jak i uwolnienia więźniów (w.18 – por. Kpł 25,10)<sup>58</sup>.

Zamykając rozważania na temat czasowników, dotyczących aspektu słowa w misji Jezusa, należy dodać, że Łukasz wydaje się różnić od pozostałych synoptyków także samą redakcyjną koncepcją w odniesieniu do posłania Jezusa.

---

Dz 8,12 oraz *kerysso*: Łk 9,2; Dz 20,25; 28,31. Innym dowodem może być postawienie obok siebie obu czasowników odniesionych do tej samej rzeczywistości (por. Łk 8,1); por. G. Kyo-Seon Shin (*Die Ausrufung...*, s. 66), który prócz powyższych wymienia jeszcze opuszczenie *kerysso* w Łk 4,15 – różnie Mk 1,14 i Mt 4,17, ale ten argument nie wydaje się być przekonujący, ponieważ Łukasz podkreślił tam fakt nauczania Jezusa (*edidasken*). O obydwu czasownikach jako o synonimach.

<sup>56</sup> Por. G. Friedrich, *Kerysso ktl.*, TWNT III, s. 701.

<sup>57</sup> Niektórzy uczeni chcą w *kerysso* widzieć „Epoche der arche Jesu als die Hauptsache” – por. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, s. 232, ale wydaje się, że jest to raczej jedna z głównych kwestii, które przynosi treść cytatu Łk 4,18n.

<sup>58</sup> Hebrajski rdzeń *qr'* odpowiada wszystkim poniższym referencjom z LXX: *diaboese* (Kpł 25,10), *kerksai* i *kalesai* (Iz 61,1-2a). Por. R.B. Sloan, *The Favorable Year...*, s. 36. Czasownik *kerysso* zastępował również *qw'* i oznaczał wtedy radosne okrzyki, wychwalanie (por. Oz 5,8; Jl 2,1; So 3,14; Za 9,9); zob. także inne użycia w: G. Friedrich, *Kerysso ktl.*, TWNT III, s. 700.

Powiedzenie Jezusa „przybliżyło się królestwo Boże” powtarza się dwukrotnie przy okazji misji siedemdziesięciu uczniów – Łk 10,9.11. Marek traktuje tę formułę (Mk 1,15) jako podstawę całego nauczania Jezusa. Mateusz natomiast odnosi ją nie tylko do początku nauczania Jezusa (Mt 4,17), ale również rozszerza ją na głoszenie Jana Chrzciciela (3,2) i Dwunastu (10,7). Zamiast tego u Łukasza fundamentem misji Jezusa jest ogłoszenie roku łaski i jego wypełnienie (Łk 4,18n.), a uczniowie mają po prostu głosić królestwo Boże (9,2)<sup>59</sup>. Według trzeciego ewangelisty misja Jana przygotowuje i zapowiada misję Jezusa. Jan Chrzciciel miał, zgodnie z Pismem, wskazać na Mesjasza (Łk 3,4-6.15-18) i głosić pewne wymagania etyczne jako warunek wstępny dla chrztu nawrócenia. Taki punkt widzenia można spotkać również w Dz 19,1-7. W Łk 16,16 ewangelista idzie jeszcze dalej i ukazuje nie tylko kontrast epok, w jakich uczestniczą Jan i Jezus, ale także kontrast treści, jakie są głoszone przez obydwu: Jan – Prawo i proroków; Jezus – królewskie panowanie Boga<sup>60</sup>.

Podsumowując powyższe analizy można stwierdzić, że kompozycja Izajańskiego cytatu konkretyzuje misję Jezusa za pomocą szeregu czasowników odniesionych do głoszenia słowa. Nie należy ich jednak rozumieć jedynie w sensie przekazu ustnego. Prorocka tożsamość Jezusa oraz udzielona Mu misja w mocy Ducha Świętego zostały przedstawione w formie zapowiedzi (*prolepsis*) przyszłych wydarzeń zbawczych. Dla Łukasza Jezus jest od samego początku mesjańskim prorokiem, który od momentu chrztu, a więc od inauguracji swojej misji, działa w mocy Ducha Świętego ogłaszając i realizując dobrą nowinę o roku łaski od Pana.

---

<sup>59</sup> Por. R. Maddox, *The Purpose of Luke-Acts*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982, s. 123. Por. także H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, s. 22; tenże, *Die Apostelgeschichte* [HNT 7], Tübingen 1972<sup>2</sup>, s. 64n.

<sup>60</sup> Por. U. Busse, *Das Nazareth – Manifest Jesu*, s. 87n.

## Summary

The article portrays some exegetical and theological features of the text composed by Luke of two short quotations from Isaiah (58,6; 61,1a) Luke shaped it in order to show the figure of Jesus as anointed by the Holy Spirit God's Messenger whose mission is along those of ancient prophets. According to the author of the third gospel the prophecy of Is 61,1f is related to the event of baptism (see Lk 3,21-22), where Jesus was solemnly enthroned in his office of messianic messenger. By using the Old Testament promise Luke showed his will of highlighting a prophetic feature of Jesus' life with a strong accent on pneumatology. The character of Jesus' mission is not just spoken words. Jesus' proclamation of salvation works always on two complementary levels: words and deeds (see Ac 10,38). In the same way the third evangelist shows the Gospel spreading out in times of church activity and in both cases a very important feature of proclamation is an assistance of the Holy Spirit (see Lk 4,18f; 5,17; 6,19; 8,46).

*Krzysztof Mielcarek  
Al. Raławickie 14,  
20-950 Lublin  
tel. (48) 81- 445 38 25  
e-mail: krzysztof.mielcarek@kul.lublin.pl*

KRZYSZTOF MIELCAREK, ur. 1963, Studia na KUL i na Bibli-  
cum w Rzymie (1997-1999). Doktorat obroniony na KUL: Jezus  
- Ewangelizator ubogich. Studium egzegetyczno-teologiczne,  
Lublin 1994. Adiunkt przy Katedrze Teologii Biblijnej Nowego  
Testamentu w Instytucie Nauk Biblijnych KUL.