

Krzysztof Bieliński

Accademia Alfonsiana, Rome, Italy

kbielinski@alfonsiana.org, ORCID: 0000-0001-6052-4242

## CZAS W PODWÓJNYM DZIELE ŁUKASZA

### Time in the Lukan Double Work

STRESZCZENIE

SŁOWA KLUCZE

Artykuł przedstawia specyfikę czasu w podwójnym dziele Łukasza. W pierwszym punkcie zarysowana została biblijna, linearna koncepcja czasu. Przypomniano, że gdy chodzi o pojmowanie czasu, to Nowy Testament zakłada dane starotestamentowe, lecz wraz z przyjściem Jezusa Chrystusa dokonano się przesunięcie centralnego punktu dziejów na inaugurację ery mesjańskiej, *eonu eschatologicznego*. W punkcie drugim przedstawiono dwie fundamentalne teorie dotyczące specyficznej koncepcji czasu, a tym samym historii, w *opus Lucanum*: Chrystus jako nowe centrum czasu i historii (O. Cullmann) oraz czas Jezusa jako „środek czasu” (H. Conzelmann). Czterem specyficznym określeniom czasu, których używa Łukasz, dedykowano uwagę w trzecim, centralnym punkcie artykułu. Uwzględniając mikro- i makrokontekst perykop, w których one występują, określono treść terminów: „czas łaski Pana” (Łk 13,8 i 4,19); „dzień i dni Syna Człowieczego” (Łk 17,22-37);

czas,  
opus Lucanum,  
ἐνιαυτός κυρίου  
δεκτός,  
eschatologia,  
dni ostatnie,  
paruzja

„czasy narodów” (Łk 21,24); „dni ostatnie” (Dz 2,17). Analiza pokazała, iż *opus Lucanum* postrzegać można również jako próbę nowej interpretacji czasu rozciągającego się pomiędzy faktem wniebowstąpienia Jezusa Chrystusa a realizacją zapowiedzi Jego paruzji. Celem, jakim wydał się kierować ewangelista, była konieczność podtrzymania gorliwego oczekiwania dopełnienia się nowych czasów, żywej nadziei na pełną realizację królestwa Bożego, zainaugurowanego przyjściem i zbawczym czynem Jezusa, ale znajdującego się jeszcze w procesie stawania się.

ABSTRACT

The article presents the specific characteristics of time in both of the works written by Luke. The first point outlines the biblical, linear concept of time. It was remembered that regarding the understanding of time, the New Testament assumes the data of the Old Testament, but with the coming of Jesus Christ, the central point of history was moved to the beginning of the Messianic era, the *eschatological eon*. The second point presents two fundamental theories regarding the specific concept of time, and thus the history in the *opus Lucanum*: Christ as the new center of time and history (O. Cullmann) and the time of Jesus as the “mid part of time” (H. Conzelmann). In the third, central point of the article, attention was dedicated to the four specific definitions of time used by Luke. Taking into consideration the micro- and macro-context of the pericope in which they occur, the content of the terms “the year of Lord’s favor”, (Lk 13, 8 and 4.19); “the day and the days of the Son of Man” (Luke 17, 22-37); “the times of the nations” (Luke 21.24); “the last days” (Acts 2:17) was determined. The analysis

KEYWORDS

time,  
*opus Lucanum*,  
ἐνιαυτός κυρίου  
δεκτός,  
eschatology,  
last days,  
parousia

proved that the *opus Lucanum* can also be seen as an attempt to a new interpretation of time, extending between the moment of the ascension of Jesus Christ and the implementation of the announcement of His parousia. The goal which the evangelist seemed to be guided by was the need to uphold the zealous expectation of the fulfillment of new times, a living hope for the full realization of the kingdom of God, initiated by the coming of Jesus and by His salvific works, but still continuing the process of becoming.

---

Każdy człowiek jest bytem zanurzonym w czasie. Na temat czasu zabierały głos różne nauki. W naszej utylitarystycznej epoce, z dominującym w niej przekonaniem, iż „czas to pieniądz”, czasu nigdy nie wystarcza i toczy się o niego coraz większa walka. Chrześcijańska refleksja musi na nowo podjąć próbę uaktualnienia sensu i znaczenia czasu dla ludzkiego istnienia, musi skierować się ku głębi jego tajemnicy. Niniejszy artykuł stawia sobie za cel ukazanie wartości czasu dla człowieka wierzącego w świetle podwójnego dzieła Łukasza Ewangelisty.

Analizę rozpoczniemy od zarysowania biblijnej, linearnej koncepcji czasu, właściwej dla judeochrześcijańskiego dziedzictwa. Wskażemy, że pisma Nowego Testamentu – gdy chodzi o pojmowanie czasu – suponują dane starotestamentowe, lecz wraz z przyjściem Jezusa Chrystusa dokonuje się w nich przesunięcie centralnego punktu dziejów na chwilę inauguracji ery mesjańskiej, *eonu eschatologicznego*.

W punkcie drugim przywołamy prace O. Cullmanna i H. Conzelmanna, będące przełomowymi studiami nad historią zbawienia dokonującego się w czasie według nowotestamentalnego orędzia. Przedstawimy dwie fundamentalne teorie dotyczące specyficznej dla *opus Lucanum* koncepcji czasu, a tym samym historii: Chrystus jako nowe centrum

czasu i historii (Cullmann) oraz czas Jezusa zdefiniowany jako „środek czasu” (Conzelmann).

Czterem specyficznym określeniom czasu, których używa Łukasz, dedykujemy uwagę w trzecim, centralnym punkcie artykułu. Uwzględniając mikro- i makrokontekst perykop, w których one występują, zamierzamy określić treść terminów: „czas łaski Pana” (Łk 13,8 i 4,19); „dzień i dni Syna Człowieczego” (Łk 17,22-37); „czasy narodów” (Łk 21,24); „dni ostatnie” (Dz 2,17). Wnioski z analizy zebrane zostaną w podsumowaniu.

## 1. CZAS W NOWYM TESTAMENCIE:

### EON ESCHATOLOGICZNY

W artykule dedykowanym zagadnieniu czasu w podwójnym dziele Łukasza nie potrzeba proponować nowej, szczegółowej analizy biblijnej koncepcji czasu, ponieważ jej specyfika została już dokładnie opracowana, a prace prominentnych biblistów w tym względzie posiadają nieprzedawnione znaczenie<sup>1</sup>. Celem zarysowania nowotestamentowego kontekstu Łukaszowego ujęcia czasu – koncepcji *eonu eschatologicznego* – skorzystamy z pracy *Biblijna teologia czasu* autorstwa polskiego biblisty A. Jankowskiego.

Jankowski wychodzi od konstatacji, iż właściwą drogą do zobrazowania koncepcji czasu w Piśmie Świętym jest uwzględnienie kategorii biblijnej „dziejów zbawienia”, której synonimem jest sformułowanie „zbawczy plan Boga”. Już pierwsza karta Biblii (Rdz 1,1) przekazuje, niejednokrotnie przypominaną następnie, prawdę o Bogu, który istniał przed czasem (Rdz 1,1; por. Ps 90,2; Iz 44,6). Akt stwórczy oznacza, iż świat posiada swój absolutny początek czasowy,

<sup>1</sup> Por. Cullmann, *Cristo e il tempo*; Zedda, *L'escatologia biblica*, 519-557; Jankowski, *Eschatologia biblijna*, 14-19, 234-253; Bielecki, *Καιρός χριστιανισμίν*, 71-108; Mickiewicz, „Zbawczy wymiar czasu”, 51-69; Marucci, „Tempo ed eternità”, 141-163.

że nie jest on od zawsze<sup>2</sup>. Rozwój dziejów zbawienia dotyczy tak czasu ludzkości, jak i czasu wszechświata. Pierwszy, „jako tło historii świętej zmierza stale naprzód ku ujawniającej się z wolna nieśmiertelności ludzi, która będzie udziałem w wieczności samego Boga. Czas wszechświata natomiast zmierza ku zamierzonej przez Boga całkowitej przemianie obecnego kosmosu”<sup>3</sup>. Prorocy Starego Testamentu ogłosili zapowiedziany przez Boga, związany z osobą Mesjasza, kres czasów. Przedstawiano go w sposób bardzo ogólny, wskazując, iż „plany Boże będą doprowadzone do końca tu na ziemi ustanowieniem sądu potępienia dla jednych, a zbawienia dla drugich”<sup>4</sup>. Nadejście obiecanego Mesjasza „miało być interwencją najpierw dziejową, ale w dalszej perspektywie także powszechną, kosmiczną”<sup>5</sup>. Koncepcję czasu w Starym Testamencie – *linearną* w odróżnieniu od mitycznych wyobrażeń mezopotamskich i od cyklicznej wizji greckiej<sup>6</sup> – wyznacza-

<sup>2</sup> Por. Marucci, „Tempo ed eternità”, 144. Księga Rodzaju przywołuje akt stworczy Boga, który oznacza absolutny początek w tym znaczeniu, iż od tego momentu każdy czas trwania przynależy do porządku rzeczy stworzonych. Ten sposób pojmowania jest całkowicie różny od ówczesnych pogańskich koncepcji „początku”, czego przykładem jest babiloński poemat o stworzeniu świata. Według objawienia biblijnego przed stworzeniem nie istniał czas, w którym rozgrywałaby się historia bogów, jak ma to miejsce we wspomnianej kosmogonii babilońskiej. Według Biblii akt stworzenia oznacza absolutny początek naszych czasów, które są dobre, podobnie jak wszystko inne, co jest dziełem Boga istniejącego przed czasem. „To, co się będzie dokonywało w czasie, to wynik Jego planów, porządkujących najpierw całe stworzenie tak, aby służyło człowiekowi, a potem kierujących przeznaczeniem człowieka tak, aby mógł dojść do tajemniczego celu” (Lambert – Grelot, „Czas”, 174).

<sup>3</sup> Jankowski, *Biblijna teologia czasu*, 11.

<sup>4</sup> Lambert – Grelot, „Czas”, 180.

<sup>5</sup> Jankowski, *Biblijna teologia czasu*, 12.

<sup>6</sup> Por. Jankowski, *Biblijna teologia czasu*, 9-11. Pisarze biblijni, poza hagiografami tworzącymi w diasporze aleksandryjskiej w ostatnich wiekach przed Chr. oraz niektórymi autorami nowotestamentowymi, nie znali greckiej mądrości, która stała się fundamentem całej późniejszej europejskiej myśli filozoficznej, zajmującej się także refleksją nad naturą czasu i jego relacją do człowieka. Por. Mickiewicz, „Zbawczy wymiar czasu”, 51.

ją dwa ważne momenty: stworzenie „na początku” oraz tzw. „środek czasu”<sup>7</sup> przypadający na Dzień Jahwe u końca dziejów. Początek obecnego świata i czasu oraz ich koniec stanowią część wieczności Boga<sup>8</sup>. Autorzy Starego Testamentu dzielą tę wizję historii oraz koncepcję czasu, wedle której jest on „linią prostą, na której stopniowo rozwijają się ludzkie dzieje”<sup>9</sup>. Starotestamentowa historia jest szeregiem Bożych inicjatyw zbawczych, dokonanych w określonym czasie. One sprawiły, że „czas zwyczajny” (*chronos*), mierzony zegarami i kalendarzami, stał się dla człowieka „czasem pomyślnym”, zbawienia i łaski (*kairos*)<sup>10</sup>.

W pismach Nowego Testamentu, które – gdy chodzi o koncepcję czasu – suponują dane starotestamentowe, ma miejsce przesunięcie centralnego punktu dziejów na chwilę rozpoczęcia ery mesjańskiej. W związku z wydarzeniem realizującego obietnice prorockie Jezusa Mesjasza, zaistniała konieczność reinterpretacji dotychczasowej wizji czasu zbawienia. Chwilą inaugurującą erę mesjańską jest według Prologu Ewangelii Jana Wcielenie, zaś zgodnie z Pawłową koncepcją Pierwszego i Ostatniego Adama (Rz 5,14; 1 Kor 15,21n) – Zmartwychwstanie Chrystusa. Kresem tego *eonu eschatologicznego*<sup>11</sup>, połączonego z końcem obec-

<sup>7</sup> „«Szczyt czasu» czy – jak wołał O. Cullmann i inni – «środek czasu», przypadający na *Dzień Jahwe*, w koncepcji starotestamentowej znajdował się jeszcze na tej ziemi, mianowicie u końca obecnych dziejów. W tej sprawie ukazuje się zasadnicza różnica między koncepcją czasu w Starym i w Nowym Testamencie. Polega ona na przesunięciu punktu centralnego dziejów – ich «szczytu» czy «środku» na chwilę rozpoczęcia ery mesjańskiej” (Jankowski, *Biblijna teologia czasu*, 13-14).

<sup>8</sup> „Cullmann po dokładnej analizie języka Nowego Testamentu stwierdza, że wieczność, którą trzeba uznać za atrybut Boga, jest nieskończonym czasem. Mówiąc wyraźniej, to, co nazywa się ‘czasem’, jest tylko częścią przez Boga ograniczoną nieskończonego trwania Boskiego czasu” (Pàttaro, „Pojmowanie czasu w chrześcijaństwie”, 299).

<sup>9</sup> Por. Mickiewicz, „Zbawczy wymiar czasu”, 53.

<sup>10</sup> Por. Mickiewicz, „Zbawczy wymiar czasu”, 64.

<sup>11</sup> Pojęcie „eon eschatologiczny” określa czas „już rozpoczęty wraz z pierwszym przyjściem Chrystusa, a jeszcze niedopełniony w formie ostatecznej – wraz

nego świata, będzie paruzja Chrystusa, Jego drugie przyjście w chwale, które zainauguruje wieczność zbawionych<sup>12</sup>. Dwa Chrystusowe przyjścia inicjują dwa różne etapy owego *eschatologicznego eonu*<sup>13</sup>. Pierwszy, w szerszym znaczeniu, zapoczątkowany przyjściem w ciele (nazwany w Jk 5,3 „dni ostateczne”, a w 1 Kor 10,11 „kres czasów”) oraz drugi, w znaczeniu ścisłym, tzw. „ostateczny”, opisywany jako wieczna szczęśliwość zbawionych, która nastanie wraz z paruzją Chrystusa<sup>14</sup>. Pisma nowotestamentalne traktują zatem o czasie, „który zmierza do swego tajemniczego kresu, do absolutnej pełni, o czasie między dwoma przyjściami, o czasie Kościoła”<sup>15</sup>. Czas w Nowym Testamencie, dzięki zmianie, jaka nastąpiła wraz z Wcieleniem Słowa, Jezusa Chrystusa, Zbawiciela nie tylko ludzi, ale i całego wszechświata, jest odtąd chrystocentryczny<sup>16</sup>. „Razem z pojawieniem się

z przyjściem ostatnim, z paruzją” (Jankowski, *Biblijna teologia czasu*, 19).

<sup>12</sup> Por. Jankowski, *Biblijna teologia czasu*, 14.

<sup>13</sup> Dwa etapy „eonu eschatologicznego” odpowiadają bardziej powszechnemu dziś rozróżnieniu pomiędzy *eschatologią niezrealizowaną (zapoczątkowaną)* a *eschatologią zrealizowaną (urzeczywistnioną)*. Pierwsza, dostrzega w nauczaniu i śmierci Jezusa początek „nowej ery”, która zmierza ku swojemu wypełnieniu na końcu czasów, a jej pewność zasadza się na prawdzie o zmartwychwstaniu Chrystusa. Natomiast eschatologia zapoczątkowana przyjmuje, że „przyjście Jezusa było jutrzeńką królestwa Bożego (Mt 12,28-28; Łk 17,20-21). Niektóre aspekty panowania Boga już urzeczywistniły się w Jęgo osobie, inne jednak ujawnią się dopiero u końca czasów (Mt 26,29; Mk 14,25)”. Eschatologia zrealizowana wyklucza jakiekolwiek oczekiwanie przyszłego wydarzenia, ponieważ królestwo Boże nastąpiło z chwilą przyjścia Jezusa. Nelson, „Eschatologia”, 151; Por. Díaz y Díaz, „Escatologia”, 46.

<sup>14</sup> Por. Jankowski, *Biblijna teologia czasu*, 21-22. Chrystus wcielając się w historię, głęboko dotyka rzeczywistości czasu. „Wcielenie Słowa Bożego jest centralnym punktem historii, wydarzeniem stałym i absolutnym, które przewyżcza przepaść pomiędzy wiecznością i czasem i dokonuje ich zjednoczenia bez wzajemnego zmieszania się. Tutaj czas otrzymuje swoje zrozumienie, będąc ciąglem wznoszeniem się ku wieczności” (Pawłowski, „Pytanie o czas”, 18).

<sup>15</sup> Pawłowski, „Pytanie o czas”, 16.

<sup>16</sup> Por. Jankowski, *Biblijna teologia czasu*, 15.

Jezusa przyszedł kres, do którego zmierzały wszystkie czasy przygotowawcze. [...] Jezus, przebywając na ziemi, podał się [...] przeżywaniu czasu [...], jaki jest potrzebny do normalnego dojrzewania ludzkiego (Łk 2,40.52). Tak więc uczestniczył On w pełni w naszym odczuwaniu czasu<sup>17</sup>.

## 2. SPECYFIKA ŁUKASZA: CHRYSZTUS CENTRUM CZASU I POCZĄTEK WYPEŁNIENIA HISTORII

Charakterystyką najstarszej tradycji jezuanistycznej jest oczekiwanie *Przychodzącego* (por. Łk 11,2; Mt 6,10) oraz proklamacja bliskiego (Mk 1,15), obecnego w działalności Jezusa, *królestwa Bożego* (Łk 11,20; 17,21). Bliskość ta sprawia, że „czas się wypełnił”, tzn. „wszedł w swoją ostatnią fazę, nie w znaczeniu chronologicznym, lecz rozumiany jako *ka-irós*, czas określony jakościowo, czas końca” – jak wyjaśnia G. Rossé, dodając: „u drzwi stoi mocny i ostateczny włamywacz Boga, który przemieni czas historii w czas zbawienia. Oczekiwana przyszłość pozwala odczuwać swoje skutki już w teraźniejszości, podnosząc ją do rangi eschatologicznego czasu zbawienia<sup>18</sup>. Uzasadnienie znajduje tu nagłące wezwanie do nawrócenia, które rozbrzmiewa od początku działalności Jezusa<sup>19</sup>: „Czas się wypełnił (πεπλήρωται ὁ καιρός) i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1,15). Konstatuje F. Mickiewicz:

Słowa te nie oznaczają bynajmniej, że Jezus przyszedł po to, by zakończyć dzieje ludzkie i przerwać czas – *chronos*, który osiągnął swoją metę i nieprzesuwalną granicę. Na Jezusie nie skończyła się przecież historia świata. W orędziu tym odczytujemy prawdę, że wszelkie oczekiwania i dawne zapowiedzi osiągnęły swoje apogeum i że nadeszła stosowna chwila ich

<sup>17</sup> Lambert – Grelot, „Czas”, 179.

<sup>18</sup> Rossé, „La crono-teologia Lucana”, 122 (tłum. własne).

<sup>19</sup> Por. Fray, „Zeit / Zeitvorstellung”, 1804.



wypełnienia. „Czas (*kairós*) się wypełnił”, czyli osiągnął stosowną dojrzałość, aby wydać właściwy owoc. W tym świetle czas *kairós*, to „czas żniwa” (por Mt 3,30), „czas zbierania plonów” (por. Mt 21,34.41). [...] Użyte w Mk 1,15 *perfectum: peplêrôtai ho kairós* daje do zrozumienia, że ten czas zbawienia nadszedł i już istnieć nie przestanie [...] rozpoczął się nieodwracalnie czas zbawienia i łaski i nic już nie może go zmienić<sup>20</sup>.

*Opus Lucanum* posiada specyficzną koncepcję czasu, a tym samym historii. Niewątpliwą zasługą Cullmanna jest aktualna do dziś opinia, iż myśl Nowego Testamentu w pełni opiera się na przekonaniu, że przyjście Jezusa Chrystusa stanowi nowe centrum czasu i historii. Ten szwajcarski egzegeta uzasadniał w przełomowym dla badań nowotestamentowych dziele *Cristo e il tempo*: „centrum czasu nie stanowi już przyszłe nadejście Mesjasza, lecz fakt historyczny zrealizowany już w przeszłości, życie i dzieło Jezusa”<sup>21</sup>. Cullmann koncepcję tę zilustrował dwoma stożkami, które stykają się ze sobą wierzchołkami. Podczas gdy stożek lewy przedstawia ograniczanie liczby wybranych od stworzenia aż po małą grupę ‘ubogich Jahwe’ (‘*anawîm*’) zgromadzonych wokół Chrystusa, to stożek prawy przedstawia ekspansję małej grupy jerozolimskiej w Kościół uniwersalny, zainaugurowaną przemówieniem Pawła w Rzymie (por. Dz 26,30n). Warto zacytować samego autora:

Podwójny ruch linii historii zbawienia [...] wychodząc od podstawy najbardziej rozszerzonej, stopniowo zmniejsza się aż do centrum, z którego następnie ponownie się rozszerza: stworzenie – ludzkość – Izrael – „reszta” – Jedyne – apostołowie – Kościół – ludzkość – nowe stworzenie<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Mickiewicz, „Zbawczy wymiar czasu”, 65.

<sup>21</sup> Cullmann, *Cristo e il tempo*, 106-107 (tłum. własne).

<sup>22</sup> Cullmann, *Cristo e il tempo*, 212 (tłum. własne).

Cullmann wskazał, że Chrystus spowodował nowy podział czasu: po wydarzeniu Jego paschy centrum czasu dla chrześcijan nie jest już usytuowane w przyszłości, lecz w historycznym fakcie, który już się dokonał. Z drugiej strony, chociaż centrum zostało już osiągnięte, to jednak koniec jeszcze nie nadszedł.

Dodajmy, że teoria ta wprost odwołuje się do starotestamentalnej idei historii i czasu. Podczas gdy dla Starego Testamentu i judaizmu centrum historii, tzn. zbawienia, znajduje się w tym, co się ma dopiero wydarzyć, to dla Nowego Testamentu jest nim fakt, który już zaistniał. Jak słusznie zauważa B. Prete, mamy zatem do czynienia z wyraźnym przesunięciem perspektywy między wyobrażeniem staro- a nowotestamentowym. Dla pierwszego punkt centralny czasu ma dopiero nadejść i będzie nim przyście Mesjasza, natomiast dla drugiego centrum tym jest przyście Chrystusa, które już miało miejsce. Przyście i dzieło Jezusa Chrystusa ukazane zostało przez autorów Nowego Testamentu jako działanie Boga, który w czasie i w historii realizuje dzieło zbawienia<sup>23</sup>.

Conzelmann w *Die Mitte der Zeit* – słynnej i przełomowej, gdy chodzi o badania nad dziełem Łukasza, pracy z 1954 roku – koncentrując się na logionie Jezusa z Łk 16,16, podjął i zgłębił kwestię specyfiki Łukaszowej eschatologii, ukazując

<sup>23</sup> Por. Prete, *L'opera di Luca*, 13. Odpowiedź korygującą błędne oczekiwanie bliskiej paruzji daje Łukaszowa przypowieść o powierzonych pieniądzach (Łk 19,12-27). Opowiada ona o człowieku szlachetnego rodu, który udaje się do dalekiego kraju, aby uzyskać dla siebie godność królewską i swój majątek powierza sługom, ażeby go pomnażali. „Odległy kraj” zakłada długi okres czasu oraz nieprędki powrót. Gnilka (*Teologia Nowego Testamentu*, 272) zauważa: „przypowieść okazuje się alegorią ilustrującą czas od odejścia Jezusa (wniebowstąpienie), aż do Jego ponownego przyścia na sąd, tzn. czas Kościoła. Przez cały ten okres trzeba wszystkimi siłami pracować dla Ewangelii. Obdarzony królewską godnością Pan (zob. Dz 2,36: „Jezusa [...] uczynił Bóg i Panem i Mesjaszem”) powróci w nieokreślonym, nieprzewidywalnym momencie czasów, ażeby zażądać zdania sprawy”.

jej ścisły związek z zawartym w pismach trzeciego ewangelisty schematem czasu<sup>24</sup>. Według sformułowanej przez Conzelmana teorii trzech epok<sup>25</sup> czas Jezusa przedstawiony został w *opus Lucanum* jako „środek czasu”, poprzedzający czas Kościoła (rozciągający się pomiędzy zmartwychwstaniem i wniebowstąpieniem a paruzją Chrystusa), a następujący po czasie starożytności Bożego. Zdaniem egzegety zwłaszcza z tekstu Łk 16,16 wynika, że autor trzeciej Ewangelii uznaje czas Izraela za pierwszą epokę historii zbawienia. Rozciąga się ona aż do dnia Jana Chrzciciela, który jest dla Łukasza ostatnim z proroków, tym przygotowującym „drogi Panu”. W logionie, o którym mowa, Jezus stwierdza: „Aż do Jana sięgało Prawo i Prorocy; odtąd głosi się Dobrą Nowinę o królestwie Bożym, i każdy gwałtem wdziara się do niego” (Łk 16,16). Czas Prawa i proroków, do którego przynależy także działalność Jana Chrzciciela, przedstawia pierwszą epokę historii zbawienia – czas Izraela.

Zdaniem Conzelmana Łukasz szczególne znaczenie nadaje czasom Jezusa. Dobroczynna działalność sytuuje Go w centrum historii zbawienia, ponieważ czyni z tego czasu epokę uprzywilejowaną. Zgubne działanie szatana zostało w niej zdominowane przez aktywność Jezusa (por. Łk 4,18-21; 22,35-36). Łukasz uznaje publiczną działalność Jezusa za okres, w którym uczniowie chronieni są przed wpływem szatana i mogą żyć w wolności i pokoju. Czas ten został dokładnie określony: rozciąga się on między kuszeniem Jezusa aż do „czasu wyznaczonego”, tzn. Jego pasji, na początku której – jak podkreśla ewangelista – „szatan wszedł w Judasza” (Łk 4,13 i 22,3).

Trzecią epokę historii zbawienia stanowi w dziele Łukasza czas Kościoła. Rozpoczyna się ona natychmiast po wywyższeniu Chrystusa i rozciąga aż po Jego przyszłą paruzję. Charakteryzuje ją przede wszystkim cnota cierpliwości

<sup>24</sup> Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*.

<sup>25</sup> Szerzej na temat teorii i jej krytyki zob. Kim, *Die Parusie bei Lukas*, 15-21.

i wytrwałości, którą Kościół – z powodu przesładowań – realizuje pomiędzy chwalebny wniebowstąpieniem a powtórnym przyjściem Pana. Przez cały ten okres chrześcijanie powinni pozostać niezachwianymi w wierze, oczekując chwalebnej paruzji Jezusa. Przypomina się im, iż trzeba „przez wiele ucisków [...] wejść do królestwa Bożego” (Dz 14,22). Niemniej jednak Kościół, który żyje w okresie próby, otrzymał dar Ducha Świętego, który go podtrzymuje, zapewniając trwałą opiekę Boga<sup>26</sup>.

Zaproponowany przez Conzelmana podział historii zbawienia na trzy okresy – czas Izraela, mesjańskiej działalności Jezusa oraz Kościoła – spotkał się ze słuszną krytyką egzegetów, przede wszystkim z uwagi na znaczenie idei wypełnienia, która wiąże czas Jezusa z czasem Kościoła. Jednak sama idea „centrum czasów” niemieckiego egzegety okazała się całkowicie słuszną<sup>27</sup>. Zaproponowano, odpowiadający bardziej tak tekstom, jak i myśli Łukasza, dwuczęściowy podział historii zbawienia, rozróżniając w niej tylko dwie epoki: czas Izraela oraz czas Jezusa i Kościoła, będący oczekiwaniem nadejścia pełni królestwa Bożego<sup>28</sup>.

Opóźnienie paruzji Chrystusa spowodowało – zdaniem Conzelmana – że Łukasz, szukając rozwiązania problemu, rozdzielił czas Jezusa od czasu Kościoła. W rzeczywistości pierwsi chrześcijanie oczekiwali bowiem niezwłocznego powrotu Kyriosa. Łukasz, widząc, że paruzja Jezusa nie następuje, uznał czas Kościoła za nowy sposób chwalebnej obecności Zbawiciela pośród wierzących. Conzelmann dokonał tym samym rozróżnienia między eschatologią a historią, przypisując trzeciemu ewangelistce zerwanie z eschatologią pierwotnego judeochrześcijańskiego Kościoła. To Łukaszowi – jego zdaniem – zawdzięczamy zastąpienie eschatologii apokaliptycznej historią zbawienia<sup>29</sup>. Krytycznie trzeba

<sup>26</sup> Por. Prete, *L'opera di Luca*, 29-30.

<sup>27</sup> Por. Gniska, *Teologia Nowego Testamentu*, 257.

<sup>28</sup> Por. Prete, *L'opera di Luca*, 31.

<sup>29</sup> Por. Prete, *L'opera di Luca*, 16-17.

wszakże zauważyć, iż z tekstów Łukaszkowych nie wynika jakieś szczególne rozczarowanie pierwszych chrześcijan faktem opóźniającej się paruzji. U początku historii zbawienia, którą przedstawia ten ewangelista, jest świadectwo o tym, co wydarzyło się w Kościele pierwotnym mocą zesłanego Ducha Świętego, czego Kościół już dokonał i co będzie jego zadaniem w najbliższej przyszłości. Łukasz dzieli się zrozumieniem, że w Jezusie historia się nie spełniła, lecz w Nim wzięło początek to jej wypełnienie, które zrealizuje się w czasie. Można zatem wyciągnąć słuszny wniosek, że Łukasz widział w Jezusie nowy początek historii i czasu<sup>30</sup>. Uczniowie Chrystusa i Jemu współcześni mają udział w tym nowym czasie, doświadczając go w Jego działalności. Historyczny czas Jezusa jest w Ewangelii Łukasza czasem uprzywilejowanym. Wniebowstąpienie Jezusa zmartwychwstałego i zesłanie Ducha Świętego zapoczątkowują czas Kościoła. Trzeba zauważyć, iż w trzeciej ewangelii Jezus ostatnimi swoimi słowami koncentruje uwagę uczniów nie na oczekiwaniu paruzji, lecz na misji dawania świadectwa wobec świata<sup>31</sup>.

### 3. OD ŁUKASZOWEGO „CZASU ŁASKI PANA” DO „DNI OSTATNICH”

#### 3.1. „Czas łaski Pana” (Łk 13,8 i 4,19)

Pierwszą kategorią czasu, o którym mowa w podwójnym dziele Łukasza, jest „czas łaski Pana” (ἐνιαυτός κυρίου δεκτός), proklamowany przez Jezusa w synagodze w Nazarecie (Łk 4,19). Zbliża się on ku końcowi. Wątek ten – wyznaczonego terminu sądu Bożego – pojawia się w wezwaniu Jezusa do nawrócenia, w kontekście Jego rozmowy o tragicznej śmierci Galilejczyków w pobliżu świątyni oraz

<sup>30</sup> Por. Prete, *L'opera di Luca*, 19-20.

<sup>31</sup> Por. Rossé, „La crono-teologia Lucana”, 123-125.

tych, którzy zginęli pod gruzami wieży w Siloam, jak również w przypowieści o drzewie figowym (Łk 13,1-9<sup>32</sup>). Jezus oświadcza, że ἀμαρτωλοί (grzesznikami) są także ci wszyscy, którzy uniknęli tych dramatów i zapowiada: „jeśli się nie nawrócicie, wszyscy podobnie zginiecie” (Łk 13,3.5). Rozmówcom Jezusa grozi los podobny do tego, jaki spotkał owych nieszczęsnych Galilejczyków. Jeżeli bowiem zignorują oni wezwanie do nawrócenia, to zaciągną winę, która w przyszłym sądzie Boga będzie miała dramatyczne konsekwencje. J. Gillner wyjaśnia, że

teologiczna prowokacja tej zapowiedzi Jezusa polega na tym, że kryterium, dzięki któremu można rozpoznać, kto jest grzesznikiem, otrzymuje tu profil chrystologiczny. To, czy ktoś jest przed Bogiem grzeszny, czy też nie, zależy jedynie od faktu, czy odpowiedział on na Jezusowe wezwanie do nawrócenia<sup>33</sup>.

W zakończeniu Łukaszej przypowieści o nieurodzajnym drzewie figowym (Łk 13,6-9), będącej ilustracją konieczności nawrócenia, ἀμπελοურγός prosi właściciela

<sup>32</sup> Centralnym tematem Łk 13,1-35 jest pogorszenie się relacji między Jezusem a Izraelem. Łukasz ukazuje w nim wyraźnie, że królestwo Boże nie może realizować się z powodu nieposłuszeństwa Izraela oraz że należy się liczyć z zaskakującymi zwrotami w historii: rzekomo dotychczas wykluczeni ze wspólnoty zbawionych znajdują swoje miejsce w królestwie Bożym, podczas gdy „obłudnicy” do niego nie wejdą (por. Łk 13,2.4.13.29.34). Tym samym perykopa Łk 13,1-35 posiada jasny profetyczny charakter, ponieważ zawiera zarówno zapowiedź zbawienia, jak i potępienia, a wezwanie do nawrócenia idzie w parze z jednoczesną skargą na Izraela, który zawiódł, gdy chodzi o oczekiwane na jego nawrócenie. By zbawienie oferowane w przyjściu Jezusa mogło dotrzeć do wszystkich, Chrystusa wspomaga nie tylko dwunastu Apostołów (Łk 9,1n), ale także 70 lub 72 innych uczniów, których posyła. Wolę dotarcia do wszystkich potwierdza fakt, że posłał ich „do każdego miasta i miejscowości, dokąd sam przyjąć zamierzał” (Łk 10,1). On sam, co podkreśla Łukasz, przechodzi z miasta do miasta, od wioski do wioski (Łk 8,1; 13,22). Por. Gillner, *Gericht bei Lukas*, 149.

<sup>33</sup> Gillner, *Gericht bei Lukas*, 155 (tłum. własne).

winnicy o czas jednego roku, ażeby bezpłodny od trzech lat figowiec poddać intensywnej pielęgnacji. Intencja ewangelisty staje się czytelna, gdy uwzględnimy fakt, iż parabolą o przyznaniu nieurodzajnemu drzewu czasu łaski (ἐνιαυτός κυρίου δεκτός) zastąpił on Markową perykopę o wydanym na nie ostatecznym już wyroku (Mk 11,12-14.20-22)<sup>34</sup>.

Aby właściwie zrozumieć motyw dobroci i cierpliwości, trzeba odwołać się do cytatu z Izajasza, który pojawia się w inauguracyjnym wystąpieniu Jezusa w synagodze w Nazarecie w Łk 4,18n. Gillner w monografii *Gericht bei Lukas* postawił pytanie: czy rok łaski z Łk 4,19 jest w swoim teologicznym znaczeniu identyczny z czasem łaski w przypowieści Łk 13,8, a także, jakie znaczenie okres ten posiada w eschatologii trzeciego ewangelisty?<sup>35</sup> Gillner zwrócił uwagę na fakt, że Łukasz umieścił przypowieść w szerszym kontekście tematycznym nierozpoznania przez Izraela wymagającego nawrócenia *kairos*.

Działalność Chrystusa jest szczególnym czasem Bożego „nawiedzenia” i Bożej łaski, dlatego Jezus ubolewa nad tym, że Jerozolima nie rozpoznała tej chwili (Łk 19,44), a swym przewrotnym słuchaczom, którzy wystawiali Go na próbę i domagali się znaku z nieba potwierdzającego Jego autorytet, czyni bolesny wyrzut: „Wygląd nieba umiecie rozpoznawać, a znaków czasu (*ta sêmeia tôn kairôn*) nie możecie” (Mt 16,3; por. Łk 12,56). Wszystko, czego dokonał Jezus, jest wielkim znakiem (*semeion*), wskazującym na to, że nadszedł jedyny

<sup>34</sup> Fragment Łk 13,1-5.6-9 pochodzi z materiału własnego Łukasza. Nieznaczące podobieństwo językowe, jak również ewidentnie różny cel tekstów Mk 11,12-14.20-22 i Łk 13,6-9 wyklucza zależność literacką między Łukasową przypowieścią o drzewie figowym a opowiadaniem o przekleśniu drzewa figowego u Marka. Redakcyjnym dziełem trzeciego ewangelisty jest połączenie opowiadania Łk 13,1-5 i przypowieści Łk 13,6-9. Por. Gillner, *Gericht bei Lukas*, 143-148.

<sup>35</sup> Por. Gillner, *Gericht bei Lukas*, 165-169.

w swoim rodzaju *kairos*, którego nie można przeoczyć lub zignorować<sup>36</sup>.

Pozostający Izraelowi czas jest jedyną drogą wejścia do nadchodzącego królestwa Bożego (Łk 13,24) i osiągnięcia zbawienia w dniu sądu. Kto minie się z tą szansą, wyda wyrok na samego siebie (Łk 13,3.5.9.25-30.35a).

Interesujący nas tu, obwieszczający *ἐν αὐτὸς κυρίου δεκτός*, fragment Łk 4,19, to w przemówieniu Jezusa koniec cytatu z Iz 61,2. Łukasz, znawca LXX wie, że *passus* posiada drugą część, zapowiadającą *ἡμέρα ἀνταποδόσεως* (dzień odpłaty). „Tym samym Ewangelista chciał prawdopodobnie już na początku publicznej działalności Jezusa przygotować rewers łaskawego działania Boga – Jego zapłatę”<sup>37</sup>. Łukasz świadomie miałby pominąć tu zapowiedź o Bożym dniu odpłaty z Iz 61,2 (LXX), aby zaznaczyć wyraźną granicę między orędziem Jezusa a kazaniem o sądzie Jana Chrzciciela z Łk 3,4nn. W opinii Gillnera ewangelista stara się rozdzielić temat „zbawienia” i „sądu”, dlatego podkreśla on przede wszystkim – od przemówienia inauguracyjnego Jezusa aż do początku Jego drogi do Jerozolimy – temat zbawienia, łaski i miłosierdzia Boga wobec Izraela, które Jezus przyszedł ogłosić i czyni dostępnymi (Łk 4,18). Dopiero z doświadczeniem odrzucenia Jezusa przez Żydów Łukasz sięgnie po motyw sądu. Uczyni to nie gubiąc wszakże początkowej perspektywy – wezwania Izraela i narodów do przyjęcia zbawienia<sup>38</sup>. Zakończenie przypowieści o nieurodzajnym drzewie figowym pozostaje otwarte. Oczekiwana jest *μετάνοια*, zamknięta w określonych planem Boga granicach czasu, jedyna właściwa odpowiedź człowieka na propozycję zbawienia oferowanego w Jezusie.

<sup>36</sup> Mickiewicz, „Zbawczy wymiar czasu”, 67.

<sup>37</sup> Gillner, *Gericht bei Lukas*, 167 (tłum. własne).

<sup>38</sup> Problem „dnia pomsty i kary”, sądu nad Jerozolimą, powróci w drugiej mowie eschatologicznej (Łk 21,20-24); temu tekstowi dedykujemy uwagę w punkcie 3.3.



Chociaż nie można postulować bezpośredniej literackiej zależności między Łk 4,18n a 13,8, to jednak Gillner przyjmuje – dostrzegając ich związki na poziomie ogólnej teologii Łukasza – że ἐνιαυτός κυρίου δεκτός z Łk 4,19 oraz ἔτος z Łk 13,8 dotyczą tego samego historio-zbawczego okresu czasu oraz pełnią tę samą rolę w eschatologii Łukasza. Obydwa teksty mówią o „czasie łaski Boga”, który zakończy się *dniem sądu Boga* nieuchronnym dla każdego, kto darowanego mu czasu nie wykorzystał na nawrócenie (dla Jeruzolimy: Łk 13,34n; 21,22 i dla wszystkich: Łk 13,35)<sup>39</sup>.

### 3.2. Pomiędzy „dniami” a „dniem Syna Człowieczego” (Łk 17,22-37)

W pierwszej mowie eschatologicznej, we fragmencie Łk 17,22-37<sup>40</sup>, autor pisze o dwóch innych rodzajach czasu: „dniach Syna Człowieczego” (w. 22.26) – zaznaczając, że przynajmniej jeden z nich chcieliby zobaczyć uczniowie, lecz nie będzie im to dane – oraz „dniu Syna Człowieczego” (w. 23n.30n), którego istotę przedstawia w wersecie 24. Mowy eschatologiczne Jezusa przekazują wszyscy trzej synoptycy: u Mk 13 i Mt 24–25 podjęte w niej zostają zagadnienia przyszłego prześladowania uczniów, zburzenia Jeruzolimy oraz przyjścia Syna Człowieczego. Ewangelia Łukasza posiada natomiast dwa przemówienia eschatologiczne. W Łk 17,22-37, po logionie na temat przyjścia królestwa Bożego, znajdujemy pierwsze, z motywem przyjścia Syna Człowieczego. Drugą mową eschatologiczną Jezusa

<sup>39</sup> Por. Gillner, *Gericht bei Lukas*, 171.

<sup>40</sup> Gdy chodzi o pochodzenie tekstu, wśród biblistów panuje dziś zasadniczy konsensus, iż jej istotna część wywodzi się ze źródła Q (w. 23-24.26-30.31.33.34-35.37b). Perykopę poprzedzają dwa krótkie przekazy zaczerpnięte z materiału własnego ewangelisty (w. 20b.21b), które rozbudowane zostały w dialog Jezusa z faryzeuszami. Zagadnienie obszerne przedstawił Gillner w przeprowadzonej starannie analizie krytyki redakcji i tradycji tekstu. Por. Gillner, *Gericht bei Lukas*, 244-260.

jest perykopa Łk 21,5-36. Łukasz wykorzystał w niej tekst z Mk 13, a skoncentrował się na trzech tematach: zapowiedzi zburzenia Jerozolimy, prześladowania uczniów oraz potrzeby czujności w oczekiwaniu na przyjście Syna Człowieczego<sup>41</sup>.

Łk 17,22-37 podejmuje dwie kwestie dotyczące Jezusowego orędzia o królestwie Bożym, ważne dla Łukasza i jego adresatów. Pierwsza rozpatruje czas jego nadejścia. Łukasz koryguje błędne opinie, wedle których pojawienie się βασιλεία τοῦ θεοῦ można przewidzieć. Kwestia druga, identyfikacji miejsca jego manifestacji, wyartykułowana została w formie pytania uczniów: „Gdzie, Panie?” (w. 37a). Ewangelista na obydwie dylematy odpowiada w wersetach 20b i 21b sentencjami pochodzącymi z jego materiału własnego, co oznacza, że odzwierciedlają one myśl Łukasza. Nadejścia królestwa Bożego nie będzie można zaobserwować, wydarzeniu temu nie będą towarzyszyć żadne widoczne znaki, dlatego nikt nie może określić czasu jego inauguracji. Natomiast na pytanie o miejsce objawienia się królestwa Bożego, autor odpowiada najpierw wyrażeniem ἐν τῶς ὑμῶν ἐστιν (w. 21b), a następnie obrazem padliny i orła (w. 37b).

Kluczem do zrozumienia pierwszej mowy eschatologicznej jest pochodzący od Łukasza werset 22. W tekście sygnalizuje on przejście od mowy do faryzeuszów do przemówienia adresowanego do uczniów, lecz anonsuje także różnicę między „dniami” (w. 22) a „dniem Syna Człowieczego” (w. 23.30)<sup>42</sup>. W „dzień Syna Człowieczego”, jak podaje werset 37b, dokona się sąd Boga nad odrzuconymi, niegodziwymi. Wcześniej jednak, w „dniach Syna Człowieczego”, w których na ziemi wśród ludzi działa Jezus, w Nim obecne jest ἐν τῶς ὑμῶν (pośród nas)<sup>43</sup> królestwo Boże (w. 21b).

<sup>41</sup> Por. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, 242.

<sup>42</sup> Por. Gillner, *Gericht bei Lukas*, 279.

<sup>43</sup> Por. Strong, „ἐν τῶς”, *Grecko-polski słownik*, 269. Kwestię tłumaczenia i interpretacji zaimka ἐν τῶς ὑμῶν przedstawił ostatnio B. Lisecki („Królestwo Boże”, 129-135).

M. Wolter w komentarzu do tej perykopy przekonywująco wyjaśnił, że zwrot *ἡμέραι τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* z wersetu 22 – analogiczny do formuł „dni Abrahama” (*Księga Jubileuszów* 24,2), „dni Mojżesza” (*Liber Antiquitatum Biblicarum* 20,5), „dni Dawida” (2 Sam 21,2) – jest metonimicznym oznaczeniem okresu czasu, który wyznacza działalność Syna Człowieczego, a rozpoczyna się Jego przyjściem<sup>44</sup>.

W podsumowaniu tego punktu należy zauważyć, że pierwsza Łukaszowa mowa eschatologiczna zawiera trzy podstawowe przesłania soteriologii i eschatologii ewangelisty<sup>45</sup>. Tekst informuje, iż z przyjściem Jezusa rozpoczęło się królestwo Boże i było obecne przez pewien czas *ἐν τὸς ἡμῶν*. Czas ten powróci, gdy Syn Człowieczy – Jezus Chrystus – przyjdzie na sąd i dopełnienie królestwa Bożego. Drugie przesłanie dotyczy czasu pośredniego, w którym żyją chrześcijanie, oczekując „dnia Syna Człowieczego”. Wtedy Jezus, który wstąpił do nieba, powróci, a dzień ten będzie sądem Boga. Do tego momentu prowadzi uczniów, w misji głoszenia Ewangelii i wzywania do nawrócenia, udzielony Kościołowi Duch Święty (Dz 1,8; 2,1nn). „Temu pokoleniu” przyznany został określony czas. Trzeba go wykorzystać, aby wejść na drogę pójścia za Chrystusem, ponieważ tylko w taki sposób można osiągnąć zbawienie. Ten właśnie czas – pomiędzy wniebowstąpieniem zmartwychwstałego Jezusa a Jego paruzją (por. Łk 24,51; Dz 1,4-11) – jest dla żyjących w nim pokoleń chrześcijan czasem cierpienia i tęsknoty za „dniami Syna Człowieczego”. Trzecie orędzie dotyczy nieuchronnego nadejścia królestwa Bożego, dnia sądu, „dnia Syna Człowieczego”, który nastanie jako sąd zniszczenia. Ludzie zostaną wówczas rozdzieleni na odrzuconych i wziętych. Czasu „dnia Syna Człowieczego” nie da się przewidzieć.

<sup>44</sup> Por. Wolter, *Das Lukasevangelium*, 580.

<sup>45</sup> Por. Gillner, *Gericht bei Lukas*, 280.

### 3.3. „Czasy narodów” (Łk 21,24)

W drugiej mowie eschatologicznej (Łk 21,5-36) – zdaniem biblistów przeredagowanej z Mk 13 i odzwierciedlającej aktualną sytuację autora i adresatów *opus Lucanum* u końca I wieku po Chrystusie – pojawia się sformułowanie „czasy narodów” (καίροι ἐθνῶν) – kolejna kategoria, której znaczenie chcemy sprecyzować. Minał okres pierwszych owocnych misji pośród Żydów i pogan, jakie w wielkim stylu prowadził przede wszystkim św. Paweł. Żydzi tylko w małej części uwierzyli Jezusowi Mesjaszowi, przyjmując Jego osobę i orędzie. Łukasz i jemu współcześni spoglądają retrospekcyjnie na pokolenie, do którego dotarła już misja ewangelizacyjna Kościoła, a które w dużym stopniu odmówiło zgody na udział w Ewangelii Chrystusa. Problematyczny fakt Jego odrzucenia przez większość Żydów wyjaśniony zostaje biblijnym argumentem o zatwardziałości serc z Iz 6,9n<sup>46</sup>. Z perspektywy Łukasza do przeszłości należy nie tylko czas apostołski, ale także odrzucenia Ewangelii. Ewangelista zależy na tym, aby ci wszyscy, którzy teraz, w jego czasach, przyjęli wiarę, od niej nie odpadli. Przypomnijmy, że koniec I wieku był w Cesarstwie Rzymskim czasem ucisku Kościoła: prześladowań, więzień, oskarżeń chrześcijan przez żydowskie i rzymskie władze. Fakt ten wyjaśnia obecność w drugiej mowie eschatologicznej pięciu parenetycz-

<sup>46</sup> W świadectwie Pawła przed Żydami w Rzymie – ukazuje ono przyjście i dzieło Jezusa jako wydarzenie odpowiadające objawionej w Pismach woli Boga – które zamyka całość podwójnego dzieła Łukasza, pojawia się bezpośrednie odniesienie do Iz 6,9a. Ten klasyczny tekst Starego Testamentu dotyczący zatwardziałości serc (w. 26n powtarzają go prawie dosłownie za LXX) znajduje się także w tradycji ewangelicznej i stanowi w niej fundament odpowiedzi na pytanie, dlaczego orędzie Ewangelii nie zostało przyjęte. Paweł wyjaśnia w Dz 28,28, iż kto w przyszłości przyjmie Jezusowe orędzie zbawienia, będzie konstituować „Izrael eschatologiczny”. Por. Zmijewski, *Atti degli Apostoli*, 1181, 1189-1190.

nych wskazań, które odnoszą się do czasu Kościoła aż do przyjścia Syna Człowieczego<sup>47</sup>.

W opinii Gillnera w. 24 to klucz do rozumienia struktury czasu, którą Łukasz rozwija w rozdziale 21, ukazując kontynuację między przeszłością, terażniejszością i przyszłością, tzn. Boży plan zbawienia, aż do dnia powtórnego przyjścia Syna Człowieczego. Świadom problemu przesunięcia paruzji, proponuje on nowy projekt, który w przyszłości nie będzie już musiał być weryfikowany<sup>48</sup>. Korekta oczekiwania bliskiego końca, połączona z krytyką postawy ucieczki od świata, zilustrowana została plastycznie w scenie wniebowstąpienia. Uczniów wpatrujących się w niebo sprowadzają na ziemię upominające słowa: „Mężowie z Galilei, dlaczego stoicie i wpatrujecie się w niebo?”. „Obraz wniebowstąpienia stanowi kontrpunkt paruzji, której nie trzeba teraz oczekiwać”<sup>49</sup>. Obietnicą daną osamotnionym apostołom,

<sup>47</sup> Por. Gillner, *Gericht bei Lukas*, 299-300; Wolter, *Das Lukasevangelium*, 668.

<sup>48</sup> Łk 21 odpowiada na dwa pytania: Jak wygląda plan Boga aż do paruzji Syna Człowieczego? Jak w tym czasie powinni żyć chrześcijanie oraz co oznacza dla nich przyjście Syna Człowieczego na sąd? Gillner w odpowiedzi na kwestię pierwszą wyodrębnia u Łk 21 pięć etapów do czasu powrotu Chrystusa: 1. Prześladowanie chrześcijan i oskarżanie ich przed władcami (w. 12) na podobieństwo Jezusa, który obiecuje im poddać to, co mają mówić w swojej obronie (w. 13); 2. Wystąpienie fałszywych nauczycieli, którzy głosić będą naukę sprzeczną z Ewangelią i twierdzić, że powtórne przyjście Jezusa i koniec świata są już bliskie (w. 8); 3. Oblężenie i zniszczenie Jerozolimy „w tych dniach” (w. 22), w których Izrael, odrzuciwszy Syna Bożego i ofiarowane zbawienie, nie może spodziewać się już łaski; 4. Rozproszenie Izraela *ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν* (w. 24), co oznacza, że okres ten jest czasem kary wymierzonej Izraelowi za niewierność wobec Boga, a także czasem danym poganom, by poznali jedynego Boga i stali się członkami Kościoła, założonego przez Syna Bożego; 5. Kosmiczne znaki na niebie będą sygnalem przyjścia Syna Człowieczego, który zjawi się nie tylko na sąd (w. 36), ale także, ażeby odkupić chrześcijan (w. 28). Por. Gillner, *Gericht bei Lukas*, 300-301.

<sup>49</sup> Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, 273.

która ma się spełnić niebawem w Jerozolimie, nie jest jednak bliska paruzja Jezusa, ale przyjście Ducha Świętego.

Zatem – inaczej niż było to w pierwszej mowie eschatologicznej, gdzie zapowiedziany został los tych, którym grozi sąd, śmierć i zniszczenie – punkt ciężkości mowy z Łk 21 koncentruje się na chrześcijanach, którzy wytrwali w wierze pomimo prześladowań<sup>50</sup>. Jezus zapowiada, że Jerozolima będzie pod panowaniem pogan, aż „czasy narodów przeminą”. Uwzględniając teksty prorockie Starego Testamentu, jak również teologię *opus Lucanum*, należy przyjąć, że καιροί ἐθνῶν to czas dany poganom, aby panowali nad Jerozolimą oraz by się nawrócili do Boga i weszli do Kościoła.

Od zburzenia Miasta Świętego rozpoczął się bowiem okres, w którym rządy nad Judeą całkowicie przeszły w ręce Rzymian, a władze żydowskie straciły swe kompetencje. Okres ten jest zarazem czasem kary wymierzonej Izraelowi za jego niewierność wobec Boga. [...] Te czasy mają służyć poganom, aby poznali jedyne Boga i stali się członkami Kościoła, założonego przez Syna Bożego. [...] Zdanie z 21,24b zawiera ważną prawdę dziejową, że mianowicie Bóg daje poganom czas, w którym apostołowie Chrystusa będą im głosili orędzie o zbawieniu i wzywali do nawrócenia, a ich działalność będzie stanowiła część zbawczych planów Bożych i zapowiedzi prorockich. Ta zapowiedź Jezusa [...] pozwala zatem żywić nadzieję, że w czasach ostatecznych wszyscy poganie uznają jedyne i prawdziwe Boga<sup>51</sup>.

Łukasz ogranicza czas deptania Jerozolimy przez narody, kiedy ogranicza sam ‘czas narodów’. [...] ze swojego punktu widzenia Łukasz spogląda w w. 24c z przeszłości w przyszłość.

<sup>50</sup> Gillner, *Gericht bei Lukas*, 303.

<sup>51</sup> Mickiewicz (*Ewangelia według świętego Łukasza*, 403-404) dostrzega w zapowiedzi Łukasza nieprzypadkowe podobieństwo do Rz 11,25, gdzie Paweł mówi o zatwardziałości części Izraela „dopóki nie wejdzie pełnia pogan”.

Kres *καίροί ἐθνῶν* opisze on od wersetu 25. Dzięki temu, że zapowiedź nieszczęścia w wersetach 20-20b finalizuje perspektywą z wiersza 24c, wyjaśnia jasno jednoznacznie, że do odkupienia, które Syn Człowieczy przyniesie wraz ze swoją paruzją (w. 27-28) należeć będzie także odnowa Jerozolimy. [...] Nie może być jednak przy tym wątpliwości, iż wówczas nic już nie będzie w Jerozolimie takie jak w czasie, gdy w mieście przebywał Jezus<sup>52</sup>.

### 3.4. „Dni ostatnie” (Dz 2,17)

„Dni ostatnie” (*ἔσχαται ἡμέραι* w. 17) to jeszcze jedno określenie, które chcemy sprecyzować badając specyfikę ujęcia kwestii czasu w *opus Lucanum*. Autor posługuje się nim w Dziejach Apostolskich, w ramach pentekostalnego przemówienia Piotra (Dz 2,14-41). Mowa rozwinięta została na podstawie cytatów biblijnych (Jl 3,1-5 w w. 16-21; Ps 16 w w. 8-11; Ps 110,1 w w. 34b-35). Piotr interpretuje opisane w niej (Dz 2,1-13) zesłanie Ducha Świętego na Kościół jerozolimski, czytając Pisma w świetle paschalnego wydarzenia Chrystusa. Przemówienie to posiada charakter programowy, jest pierwszą publiczną proklamacją Ewangelii i orędziem skierowanym do Żydów, odpowiada przemówieniu inauguracyjnemu publiczną działalność Jezusa w synagodze w Nazarecie (Łk 4,16-30)<sup>53</sup>.

Pierwsza część mowy Piotra (w. 15-21) to relektura historii prorockiej. Interpretacja teologiczna, skrypturystyczna i profetyczna cudu *Pięćdziesiątnicy* dokonana została na podstawie obszernego cytatu obietnicy z Jl 3,1-5. Łukasz

<sup>52</sup> Wolter, *Das Lukasevangelium*, 678-679 (tłum. własne).

<sup>53</sup> Widoczny jest wyraźny paralelizm skonstruowany przez Łukasza pomiędzy początkiem działalności Jezusa (chrzest – przemówienie w Nazarecie – uzdrowienia) a początkami Kościoła (Pięćdziesiątnica – przemówienie inauguracyjne – uzdrowienia). Por. Dupont, *Teologia della Chiesa*, 74-79.

przytacza wersję grecką LXX, modyfikując ją w niektórych miejscach. Odniesienie to służy teologicznemu zamysłowi redaktora, wskazuje, że *Pięćdziesiątnica* jest wydarzeniem eschatologicznym, zapowiedzianą odnową Izraela. Proroctwo Joela jest więc kluczem interpretującym zstąpienie Ducha Świętego: w nim realizuje się to, co zostało zapowiedziane na «ostatnie dni» (w. 17). Łukasz przedstawia *Pięćdziesiątnicę* jako inaugurację „nowej epoki”, tej „ostatnich dni”, którą charakteryzować miało wylanie daru Ducha na liczne osoby. Tekst i kontekst historyczny Księgi Joela nie pozostawiają miejsca żadnym wątpliwościom: obietnica daru Ducha dotyczyła wyłącznie mieszkańców Jerozolimy i Judei. Perspektywa Łukasza jest zdecydowanie inna. Nie jest zatem rzeczą przypadku, iż zatrzymał on cytat z Joela na pierwszej części w. 5: „Każdy, kto wzywać będzie imienia Pańskiego, będzie zbawiony” (Dz 2,21), opuszczając w. 5b: „bo na górze Syjon [i w Jeruzalem] będzie wybawienie, jak przepowiedział Pan, i wśród ocalałych będą ci, których wezwał Pan”. Przyczyna tego redakcyjnego zabiegu jest dwójaka: po pierwsze, tekst Joela mówi o ocaleniu od śmierci i zniszczenia tylko fizycznego; po drugie, zacieśnia on zasięg zbawienia wyłącznie do Jerozolimy i Syjonu. „Łukaszowi zależało na odblokowaniu propozycji zbawienia z «domu Izraela» (Dz 2,26) na «wszystkich w oddali» (Dz 2,39), na «wszelkie ciało» (Dz 2,17) w sensie uniwersalistycznego przeznaczenia zbawienia tak dla Żydów, jak i pogan”<sup>54</sup>.

Fragment Joela, który Piotr cytuje na początku przemówienia, podkreśla eschatologiczny charakter epoki, w której apostoł przemawia (w kontekście przyjścia Mesjasza i Ducha Świętego). Piotr zastępuje obecne u proroka słowo „później” wyrażeniem „w ostatnich dniach” (ἐσχάται ἡμέραι w. 17). Keener wyjaśnia, iż sformułowanie „w ostatnich dniach” (i podobne wyrażenia, np. „ostatnie czasy”) było biblijnym zwrotem odnoszącym się do okresu odbudowy

<sup>54</sup> Bottini, *Introduzione all'opera di Luca*, 129 (tłum. własne).



Izraela, który nadzieja żydowska umiejscawiała w czasach ostatecznych (Iz 2,2; Oz 3,5; Mi 4,1; Dn 2,28). Termin ten, oznaczający epokę eschatologicznej odnowy, definiował także okres wielkiego cierpienia i apostazji, które przed nią nadejdą (Jer 23,20; 30,24; Ez 38,16; Dn 10,14). Również teksty nowotestamentowe mówią o czasach eschatologicznych naznaczonych cierpieniem i apostazją (1 Tes 4,1; 2 Tm 3,1; 2 P 3,3, por. Mk 13,9-13; 8,22; 1 J 2,18). Fraza „dni ostatnie” oznacza zasadniczo „czas eschatologiczny”<sup>55</sup>.

Manuskrypty z Qumran sięgają w swoich interpretacji po teksty Pisma mówiące o szczególnej sytuacji dni ostatnich, o epoce wypełnienia. Piotr czyni podobnie, wyznając, że nadszedł czas spełnienia (por. Dz 3,18-26), a oznacza to z punktu widzenia Łukasza, że Kościół wszedł w epokę eschatologiczną<sup>56</sup>.

„Ostatnie dni”, o których mowa, pasują do epoki między pierwszym a drugim przyjściem Mesjasza, w którą weszli uczniowie powołani do złożenia świadectwa narodom dzięki eschatologicznemu darowi Ducha (por. Dz 1,8). Choć zdaniem C.S. Keenera nie jest pewne, czy chrześcijanie z końca pierwszego wieku zmagali się z „opóźnieniem” paruzji tak bardzo, jak suponują to uczeni, to najprawdopodobniej nie spodziewali się oni przerwy tak długiej pomiędzy dwoma przyjściami Pana. Keener notuje:

Obecność Ducha naznacza eschatologiczny lud Boga. [...] Duch jako dar eschatologiczny wyraźnie potwierdził, że czas eschatologiczny nadszedł [...]. Zamiast skupiać się na wyjaśnieniu opóźnienia paruzji, Łukasz postrzega swoją epokę jako kontynuację ostatnich dni, stara się w ten sposób – przed paruzją Chrystusa – wypełnić misję powierzoną Kościołowi w Dz 1,8<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> Por. Keener, *Acts. An exegetical commentary*, 877-878.

<sup>56</sup> Por. Keener, *Acts. An exegetical commentary*, 878.

<sup>57</sup> Keener, *Acts. An exegetical commentary*, 880 (tłum. własne).

J. Zmijewski zauważa:

Pięćdziesiątnica zainicjowała *czas końcowy*, a dokładniej, *ostatnią epokę* przed odnowieniem królestwa eschatologicznego, epokę, która zdefiniowana jako *kairós*, ma charakter apelu i różni się od wszystkich poprzednich czasów historiozbowczych. Jak sugeruje liczba mnoga, Łukasz postrzega ją jako epokę raczej długą, która trwać będzie aż do wielkiego dnia Pana, do dnia sądu nad niewierzącymi<sup>58</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Z perspektywy przeanalizowanego w artykule zagadnienia czasu w pismach Łukasza możemy sformułować wniosek, iż *opus Lucanum* postrzegać można także jako próbę nowej interpretacji czasu rozciągającego się pomiędzy faktem wniebowstąpienia Jezusa Chrystusa a realizacją zapowiedzi Jego paruzji. Celem, którym wydaje się kierować ewangelista jest konieczność podtrzymania – w trzecim już pokoleniu chrześcijan – gorliwego oczekiwania dopełnienia się nowych czasów, żywej nadziei na pełną realizację królestwa Bożego, zainaugurowanego przyjściem i zbawczym czynem Jezusa, a będącego w stałym procesie stawania się.

Łukasz wyjaśnia, jak wykazaliśmy w analizie, iż *Pięćdziesiątnica* zainaugurowała nową epokę, *ἐσχάται ἡμέραι* (Dz 2,17), *czas końcowy* przed definitywnym odnowieniem królestwa eschatologicznego. Uczniowie Chrystusa, wyposażeni w eschatologiczny dar Ducha, wezwani są w tym okresie do złożenia świadectwa narodom *ὁ ἐνιαυτός κυρίου δεκτός* (Łk 13, 8 i 4,19).

Jednocześnie czasy te są dla Łukasza *καιροὶ ἐθνῶν* (Łk 21,24). Muszą się one wypełnić, zanim Izrael uwierzy i nadejdzie *ἡμέρα ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (Łk 17,30). Epoka

<sup>58</sup> Zmijewski, *Atti degli Apostoli*, 172-173 (tłum. własne).

ta ma służyć narodom, aby poznały jedyne Boga i stały się członkami Kościoła założonego przez Syna Bożego. Przykazaniem tego czasu jest zatem – o czym nieustannie przypomina Łukasz – *μετάνοια* dla tych wszystkich, którzy jeszcze jej nie wykonali. Dla uczniów Jezusa czas ten jest także czasem próby, czuwania i stałej gotowości na przyjście Pana. Kiedy nadejdzie „dzień Syna Człowieczego”, zakończy on „czas łaski Pana” i będzie jednocześnie dniem nieodwracalnego sądu nad ludźmi. Dopóki jednak *ἐπιαιὲς κυρίου δεκτός* trwa, dopóty w rękach człowieka jest jego eschatologiczny los. Łukasz czyni wszystko, aby wciąż na nowo rozbrzmiewała w jego podwójnym dziele „ewangelia” o tej szansie oferowanej ludzkości w Jezusie, a dostępnej w Jego Kościele.

Nagłym dziś zadaniem wspólnoty Kościoła jest re-ewangelizacja czasu pojmowanego przede wszystkim jako *kairos* zbawienia. Wierzący powinni przyjąć czas jako wartość, dar udzielony im przez miłosiernego Boga. Każdy jest wezwany do odczytania czasu jako wydarzenia, w którym realizuje się ogłoszone i dostępne w Chrystusie „dzień zbawienia” (Łk 4,21)<sup>59</sup>. Czymś koniecznym jest przejście od koncepcji utylitarystycznej czasu (czas to pieniądz) do koncepcji *kairos* (czas to dar i zadanie). Cytując M. Hellera, można powiedzieć, aktualizując niejako Łukaszowe orędzie o *czasie łaski Pana*, że: „potrzeba nam prawdziwej ekologii czasu. [...] powinniśmy troszczyć się o to, żeby nie zmarnować darowanego nam czasu. Jest on bowiem naszym najbar dziej naturalnym środowiskiem. Póki ono trwa, ciągle jeszcze mamy czas...”<sup>60</sup>.

<sup>59</sup> Należy zauważyć, iż oprócz omawianych tu fraz i określeń, powszechnie znany i ważny dla teologii czasu w Łk–Dz pozostaje przysłówek „semeron”, który pojawia się w wielu kluczowych momentach Łukaszowego dzieła. Analiza teologicznej roli tego terminu domaga się jednak osobnego studium. Ostatnio zagadnienie przeanalizował Angers (*L'“aujourd'hui” en Luc-Actes*).

<sup>60</sup> Heller, *Granice nauki*, 26.

## BIBLIOGRAFIA

- Angers D., *L'“aujourd'hui” en Luc-Actes, chez Paul et en Hébreux: itinéraires et associations d'un motif deutéronomique* (BZNW 215; Berlin – Boston: De Gruyter 2018).
- Bielecki S., *Καὶρός chrześcijanina w ujęciu listów św. Pawła* (Lublin: RW KUL 1996).
- Bottini G.C., *Introduzione all'opera di Luca. Aspetti teologici* (Milano: Edizioni Terra Santa 2011).
- Conzelmann H., *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BHTh 17; Tübingen: Mohr Siebeck <sup>5</sup>1964).
- Cullmann O., *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo* (Bologna: Il Mulino 1965).
- Díaz y Díaz M., „Escatologia”, *Enciclopedia della Bibbia* (Torino: Elledici 1970) III, 44-47.
- Dupont J., *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli* (Bologna: EDB 2015).
- Fray J., „Zeit / Zeitvorstellung, II. Biblisch”, *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (red. H.D. Betz – D.S. Browning – B. Janowski – E. Jüngel) (Tübingen: Mohr Siebeck <sup>4</sup>2005) VIII, 1802-1805.
- Gillner J., *Gericht bei Lukas* (WUNT II 401; Tübingen: Mohr Siebeck 2015).
- Gnilka J., *Teologia Nowego Testamentu* (Kraków: Wydawnictwo „M” 2002).
- Heller M., *Granice nauki* (Kraków: Copernicus Center 2014).
- Jankowski A., *Biblijna teologia czasu* (Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów <sup>2</sup>2018).
- Jankowski A., *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu* (Kraków: Polskie Wydawnictwo Teologiczne 1987).
- Keener C.S., *Acts. An Exegetical Commentary. Volume I. Introduction and 1:1–2:47* (Michigan: Baker Academic 2012).
- Kim Y.H., *Die Parusie bei Lukas. Eine literarisch-exegetische Untersuchung zu den Parusieaussagen im lukanischen Doppelwerk* (BZNW 127; Berlin – Boston: De Gruyter 2016).

- Lambert M.J. – Grelot P., „Czas”, *Słownik teologii biblijnej* (red. X. Leon-Dufour) (Poznań: Pallotinum<sup>3</sup>1990) 173-182.
- Lisiecki B., „Królestwo Boże wewnątrz nas czy pośród nas?”, *Colloquia Theologica Ottoniana* 2 (2017) 127-144.
- Marucci C., „Tempo ed eternità nel Nuovo Testamento: un tentativo di sintesi”, *Tempo ed eternità. In dialogo con Ugo Vanni S.I.* (red. A. Casalegno) (Cinisello Balsamo: San Paolo 2002) 141-163.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza rozdziały 12–24. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKBNT III/2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2012).
- Mickiewicz F., „Zbawczy wymiar czasu w literaturze biblijnej”, *Communio* 6 (2001) 51-69.
- Nelson W.B., „Eschatologia”, *Słownik wiedzy biblijnej* (red. B.M. Metzger – M.D. Coogan) (Warszawa: Vocatio 1996) 150-152.
- Pàttaro G., „Pojmowanie czasu w chrześcijaństwie”, *Czas w kulturze* (red. A. Zajączkowski) (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1987) 291-329.
- Pawłowski S., „Pytanie o czas”, *Communio* 6 (2001) 3-23.
- Prete B., *L'opera di Luca. Contenuti e prospettive* (Torino: Editrice Elledici 1986).
- Rossé G., „La crono-teologia Lucana”, *Parola, Spirito e Vita* 47 (2002) 121-134.
- Strong J., „ἐντός”, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego* (tłum. A. Czwojdrak) (Warszawa: Vocatio 2015).
- Wolter M., *Das Lukasevangelium* (HzNT 5; Tübingen: Mohr Siebeck 2008).
- Zedda S., *L'escatologia biblica* (Brescia: Paideia 1972).
- Zmijewski J., *Atti degli Apostoli* (Brescia: Morcelliana 2006).

KRZYSZTOF BIELIŃSKI, prezbiter Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela (redemptoryści), doktor teologii biblijnej Uniwersytetu Ludwika Maximiliana w Monachium w Niemczech (2001), *profesore stabile* w Akademii Alfonsjańskiej – Instytucie Wyższym Teologii Moralnej Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie, członek rady programowej *Itinera Spiritualia* oraz redakcji *Verbum Vitae* i *Studia Moralia*; zajmuje się nauczaniem moralnym w podwójnym dziele Łukasza i *Corpus Paulinum*; autor książki *Jesus vor Herodes in Lukas 23,6-12: eine narrativ-sozialgeschichtliche Untersuchung* (Stuttgarter Biblische Beiträge 50; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2003), redaktor serii publikacji z I-III Międzynarodowych Kongresów (Toruń: Wydawnictwo WSKSiM 2008-2010).