

KS. JANUSZ CZERSKI

ZNACZENIE SŁÓW ΑΓΩΝΙΑ — ΑΓΩΝΙΖΟΜΑΙ W EWANGELII ŚW. ŁUKASZA

1. Baza semantyczna grupy terminologicznej. 2. *Αγωνια* w Łk 22,44. 3. *Αγωνιζομαι* w Łk 13,24.

1. BAZA TERMINOLOGICZNA

Baza semantyczna słów *αγωνια* — *αγωνιζομαι* oraz ich pochodnych występuje w Nowym Testamencie bardzo rzadko, głównie w listach św. Pawła i tylko dwa razy w Ewangelii św. Łukasza. W hellenizmie natomiast terminologią tą posługuje się język sportowy. I tak określenie *αγων* oznacza początkowo stadion, plac, na którym toczą się zmagania sportowe. W dalszej fazie rozwoju języka hellenistycznego słowo to określa zawody sportowe, zmagania zapaśnicze i walki na stadionie¹. Terminologia ta otrzymała w diatrybie stoickiej obrazowe i przenośne znaczenie. W środowisku diatryby stoickiej chętnie porównywano do zawodów sportowych oraz związanych z nimi wysiłków i wyrzeczeń ćwiczenie się w cnotach oraz walkę moralną z nałogami².

Te metafory przyjął i rozwinął judaizm, przedstawiając obrazowo różne aspekty heroicznych walk, jakie pobożni muszą toczyć za życia ziemskiego. Są to: zmaganie o życie zgodne z Prawem Boga³ i o wierność Bogu, ustawiczne ścieranie się z szatanem⁴ lub ze złymi popędami⁵ a także cierpienia męczenników aż do granic śmierci za wierność Bogu i Jego Prawu⁶. Na uwagę zasługuje znaczenie metaforyczne słowa *αγωνια*. Początkowo było ono synonimem

¹ E. Stauffer, *αγωνια*, w: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (=TWNT), Stuttgart 1966,I, 135.

² C. Pflitzner, *Paul and the Agon Motif*, Leiden 1967, 23—35.

³ Philo, *De Agricultura*, 113.119. Por. Mdr 4,2; 10,12.

⁴ G. Dautzenberg, *αγων-αγωνιζομαι*, w: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. von H. Baltz — G. Schneider (=EWNT), Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1980,I,60.

⁵ Ezdr 7,88.127.

⁶ 4 Mch 9,23n; 17,10—16.

określenia *αγων*, z czasem zmienia jednak swoją treść i wyraża lęk, napięcie przed zbliżającym się cierpieniem lub katastrofą⁷.

U św. Pawła również występuje baza terminologiczna słów *αγωνια* — *αγωνιζομαι* w znaczeniu przenośnym. W listach Apostoła można wyróżnić pięć zasadniczych znaczeń tej grupy słów:

1) obraz niezwyklego wysiłku, jaki trzeba włożyć, aby cel osiągnąć (1 Tes 2,2; Kol 2,1; 1 Tm 6,12; 2 Tm 4,7n);

2) konieczność niezwykle trudnych wyrzeczeń, na jakie należy się zdobyć, aby osiągnąć zwycięstwo (1 Kor 9,25; 1 Tm 4,7.10; 2 Tm 4,7);

3) zmagania chrześcijanina są autentyczną walką z wrogami, a nie tylko ze sportową konkurencją (1 Tes 2,2; Fil 1,30);

4) walka o wierność Bogu w sytuacji cierpienia (martyrium) aż do ostatecznej konsekwencji-śmierci (1 Tm 6,12; 2 Tm 6,7);

5) ostatecznym celem zmagania, pracy i cierpienia chrześcijanina nie jest tylko własne zbawienie, lecz zbawienie «wielu» (Rz 15,30; Kol 1,29; 2,1; 4,12)⁸.

Do pola semantycznego grupy terminologicznej *αγων* — *αγωνιζομαι* — *αγωνια* należy szereg słów związanych z terminologią sportową, jakie zarówno w środowisku greckim hellenistycznym jak i w Nowym Testamencie otrzymały treści przenośne, parenetyczne. Są to: *αθλεω*, *βραβειον*, *πυκτεω*, *στεφανος* i inne⁹.

W Ewangelii św. Łukasza grupa *αγωνια* — *αγωνιζομαι* występuje tylko w dwóch tekstach: w logionie Chrystusa o znaczeniu parenetycznym (Łk 13,24) oraz w opowiadaniu o męce Jezusa jako określenie Jego zmagania podczas modlitwy w Ogrójcu (Łk 22,44). Celem ustalenia treści teologicznej terminów *αγωνια* — *αγωνιζομαι* należy zbadać teksty Łk, w jakich one występują przy pomocy analizy krytyczno-literackiej, przeprowadzić interpretację egzegetyczną tych tekstów, a następnie dokonać syntezy teologiczno-kerymatycznej.

2. ZNACZENIE *αγωνια* W ŁK 22,44

a) Krytyka tekstu

Brzmienie tekstu Łk 22,44, w myśl którego podmiotem słowa *αγωνια* jest Chrystus podczas modlitwy w Ogrójcu, jest sprawą kontrowersyjną w krytyce tekstu. Stąd analizę tego tekstu należy rozpocząć od krytyki tekstu.

Ww. 43—44 zawierają (z drobnymi zmianami) następujące kodeksy majuskułne: z IV w. kodeks Synaicki, z V/VI w. kodeks Bezy (D), z VIII/IX w. — L i Ψ, z IX w. — K, Δ, Θ, Π. Wiersze te podaje również cały szereg kodeksów minuskułnych, dwa spośród nich pochodzą z IX w. (565, 892), jeden z XI w. (700), a pozostałe z XII—XV w. (1, 118, 131, 209, 1009, 1010, 1071, 1230, 1241, 1242, 1253, 1344, 1365, 1546, 1646, 2148, 2174). Występują one także w większości bizantyjskich lekcjonarzy oraz w licznych przekładach: w jedenastu kodeksach starołacińskich (Itala), w Wulgacie, w niektórych przekładach syryjskich, ormiańskich oraz etiopskich. Lekcję zawierającą ww. 43—44 cytują również wielu pisarzy i Ojców Kościoła jak Diatessaron Tacjana, Justyn, Ireneusz, Hipolit, Dionizy, Ariusz, Euzebiusz, Hilary, Grzegorz z Nazjanzu,

⁷ 2 Mch 14,16; 15,9. Por. C. Pflitzner, dz. cyt., 131—133.

⁸ E. Stauffer, TWNT I, 137—139.

⁹ G. Dautzenberg, EWNT I, 60.

Dydymus, Pseudo-Dionizy, Epifaniusz, Jan Chryzostom, Hieronim, Augustyn, Teodoret, Leoncjusz, Kosma i Fakundus.

Wiersze te opuszcza natomiast papirus 75 z początku III w., spośród kodeksów majuskulnych: Synaicki (IV w.) po pierwszej poprawce, Watykański z IV w. oraz trzy kodeksy z V w. — Aleksandryjski, T i W. Tylko jeden kodeks minuskulny nie posiada tej lekcji, a mianowicie 1071 z XII w. Pomijają ją także nieliczne lekcjonarze oraz nie uwzględniają niektóre przekłady starołacińskie, syryjskie, koptyjskie i gruzińskie. Nie znają tych wierszy tylko nieliczni pisarze oraz Ojcowie Kościoła jak Marcjon, Klemens Aleksandryjski, Orignes, Atanazy, Ambroży, Cyryl oraz Jan Damasceński.

Kodeksy minuskulne tzw. «rodziny 13» (13, 69, 124, 174, 230, 346, 543, 788, 826, 828, 983 i 1689 z XI—XV w.) oraz kilka lekcjonarzy umieszcza ją ww. 43—44 po Mt 26,39.

Najstarsze świadectwa tekstu Łk 22,44 przemawiałyby raczej przeciw jego autentyczności. Przeważająca liczba świadków opowiada się wprawdzie za autentycznością, lecz są to świadectwa późniejszego pochodzenia. Dlatego dawniej niektórzy egzegeci odrzucali ten tekst jako nieautentyczny¹⁰. Pierwotnych kopistów raziło zapewne opowiadanie Ł u k a s z a o krwawym pocie, o lęku Jezusa, o Jego wewnętrznych zmaganiach i pocieszaniu Go przez anioła, dlatego opuszczali ww. 43—44, gdyż ukazywały one Jezusa w całej Jego ludzkiej słabości i poniżeniu. Rozstrzygającym argumentem autentyczności były zatem względy chrystologiczne, a nie wartość kodeksów. Trzeba jednak zauważyć, że wypowiedź w Łk 22,43—44 nie narusza godności Jezusa, lecz ukazuje raczej potęgę modlitwy: to nie od anioła zależy umocnienie Jezusa, lecz od Ojca, który go posyła. Ojciec odpowiada na modlitwę swego Syna i pociesza Go przez anioła. Temat zaś modlitwy jest jednym z wiodących tematów trzeciej Ewangelii¹¹. Współczesna krytyka tekstu oraz komentatorzy Ewangelii św. Łukasza przyjmują autentyczność lekcji Łk 22,43—44¹². Lekcja trudniejsza jest niewątpliwie bardziej autentyczna.

b) Analiza krytyczno-literacka

«A będąc w agonii (εἰς ἀγωνίαν) jeszcze usilniej się modlił i stał się Jego pot jakby gęste krwawe krople spadające na ziemię» (Łk 22,44).

Tekst ten należy do oryginalnego materiału trzeciej Ewangelii. Zauważa się tu słownictwo charakterystyczne dla tej Ewangelii: ἀγωνία — tylko u Łk 22,44; ἐκτενεστέρον — u Łk 22,44 i w Dz 12,5, poza tym tylko w 1 P 1,22; προσηύχετο

¹⁰ Na przykład A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, Ceffonds 1908, II, 572; F. Hauck, *Das Evangelium des Lukas* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 3), Leipzig 1934, 269.

¹¹ J. Kudasiewicz, *Teologia Ewangelii Synoptycznych*, w: *Teologia Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986, t. I, 116n; J. Czerski, *Ewangelie Synoptyczne. Wprowadzenie i komentarz*, Opole 1990, 37.40.

¹² W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 3), Berlin 1964, 410—4:2; *The Greek New Testament*, ed. by K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger, A. Wirsig, London—Edinburgh—Amsterdam—Stuttgart³ 1975, 305; F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza* (Pismo Święte Nowego Testamentu, III, 3), Poznań—Warszawa 1974, 333; K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, w: *Die drei ersten Evangelien* (Das Neue Testament Deutsch, I), Göttingen 1976, 251; J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas* (Regensburger Neues Testament), Regensburg 1977, 604nn; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas. Kapitel 11—24* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, 3/2), Gütersloh—Würzburg 1977, 459; J. Kremer, *Lukasevangelium* (Die Neue Echter Bibel, 3), Würzburg 1988, 218n.

(od *προσευχομαι*) — w pismach Łukasza występuje aż 34 razy, gdy u Mateusza — 11, a u Marka 9 razy; *ιδρως* — tylko w Łk 22,44; *θρομβοι αιματος* — tylko w Łk 22,44.

Wzmiankę o intensywnej modlitwie można uważać za zwrot redakcyjny Łukasza, lecz pewną trudność sprawiają hapax legomena: *αγωνια*, *ιδρως*, *θρομβοι αιματος*. Ponieważ ewangelista opisuje sytuację wyjątkową, pominiętą przez pozostałych synoptyków, można przypuszczać, że musiał w tym przypadku odwołać się do rzadkiego, niespotykanego w Nowym Testamencie słownictwa.

W. 44 opowiadający o «agonii» Chrystusa łączy się z w. 43, który go wyprzedza, współrzędnie przy pomocy zaimka *και* (i). Jest to wprawdzie połączenie mechaniczne, lecz logiczne. W. 44 uzasadnia bowiem konieczność pociechy, jakiej Jezus potrzebuje w swojej «agonii», czyli wewnętrznym zmaganiu się.

W. 44 zawiera tylko jedno słowo charakterystyczne dla Łukasza: *ενισχυον* (hapax legomenon) oraz słowo *ωφθη*, jakie nie stanowi wprawdzie characteristicum trzeciej Ewangelii, lecz Łukasz najczęściej nim się posługuje. Najwięcej hapax legomena znajdujemy we ww. 43—44. Zdaje się to sugerować, że mamy tu do czynienia ze źródłem literackim męki Jezusa, niezależnym od Marka¹³.

Ww. 42—43 dobrze łączą się z kontekstem modlitwy Jezusa w Ogrójcu: w. 42: modlitwa Jezusa; w. 43: odpowiedź Ojca. Jeżeli w myśl w. 45nn Jezus «powstał» i udał się do uczniów, potrafił ich napomnieć i umocnić, a następnie spokojnie i z godnością oddaje się w ręce straży, jaka przybyła do Ogrójca, aby Go arestować, to trzeba stwierdzić, że tę zmianę przeżyć i umocnienie wewnętrzne zawdzięcza on nie pociesze aniola, lecz Ojcu, który wysłuchał Jego modlitwę¹⁴.

Forma literacka ww. 43—44 może pochodzić ze środowiska starotestamentalnego. W Starym Testamencie znajdujemy bowiem szereg opowiadań o cudownym pocieszaniu przez Boga męczenników przeżywających ciężkie próby¹⁵.

Sitz im Leben opowiadania o modlitwie Jezusa w udręce (*αγωνια*), podczas której wystąpił krwawy pot oraz o umacnianiu Go przez aniola stanowi niewątpliwie pareneza Kościoła popaschalnego. Chodziło o ukazanie Chrystusa jako wzoru dla cierpiącego chrześcijanina. Samo opowiadanie jest jednak archaiczne, za czym przemawiają liczne hapax legomena oraz obraz Jezusa: bardzo naturalny, pozbawiony śladów refleksji popaschalnych.

c) Analiza egzegetyczna

Modlitwę Jezusa w «agonii» tak Łk formułuje: «Ojcze, jeśli chcesz, zabierz ode mnie ten kielich.

Jednakże niech się stanie nie moja, lecz Twoja wola» (Łk 22,42).

Sens tej modlitwy egzegeci rozmaicie wyjaśniają. Według K. H. Rengstorfa Jezus przewiduje kategorię odrzucenie Go przez lud i dlatego prosi o zmianę planu zbawczego¹⁶. Podobnie R. S. Barbour uważa, że Chrystus prosi Ojca o inną formę odkupienia¹⁷.

¹³ J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, 604—605.

¹⁴ G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas*, 459.

¹⁵ Na przykład Bóg posyła swego aniola do Daniela: Dn 9,21. Por. też 2 Krl 24, 16n; 1 Krn 21,16; Mdr 18,15n.

¹⁶ *Das Evangelium nach Lukas*, 250.

¹⁷ *Getsemane in the Passion Tradition*, *New Testament Studies* 16 (1970), 250.

Opinii tej nie podzielają współcześni egzegeci. Motywem prośby Jezusa nie była próba ucieczki przed cierpieniem, lecz lęk i trwoga¹⁸. Jest to bardzo naturalny i prawdziwy obraz człowieczeństwa Jezusa. Uległość Ojcu nie wyklucza ludzkich przeżyć. Chrystus w swojej modlitwie dwukrotnie podkreśla prymat woli Ojca: «jeśli chcesz», «nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie» (Łk 22,42). Tekst modlitwy wyraźnie akcentuje konieczność zrealizowania zbawczego planu Boga, czyli wypełnienia woli Ojca.

Odpowiedzią Ojca na modlitwę Jezusa jest ukazanie się anioła, który Go umacnia (w. 43). Z tekstu nie można wyraźnie wyczytać na czym to umocnienie polegało. Być może chodziło o zwrócenie uwagi na konieczność cierpień i śmierci, podobnie jak to miało miejsce podczas sceny przemienienia. Wówczas ukazali się Jezusowi Mojżesz i Eliasz «w chwale i mówili o Jego odejściu» (Łk 9,30b—31). «Ukazanie się» Mojżesza i Eliasza Łukasz wyraża przy pomocy czasownika *οραω* w aoristum passivum: *οφτεντες*. W tej samej formie zredagowane jest «ukazanie się» anioła w ogrodzie Oliwnym Jezusowi: *ωφθη* (Łk 22,43). Przekonanie Jezusa o konieczności poniesienia cierpień i śmierci było potrzebne, gdyż znajdował się On w stanie «agonii».

Co wyraża termin *αγωνια* we w. 44? W oparciu o znaczenie tego określenia w środowisku hellenistycznym oraz o cały kontekst opisu męki Chrystusa nasuwają się dwie możliwości:

- 1) lęk przed cierpieniami i śmiercią;
- 2) napięcie pełne niepokoju o ostateczne i rozstrzygające zwycięstwo nad szatanem.

Pierwsza interpretacja ma mało zwolenników. Z polskich egzegetów opowiada się za nią F. Gryglewicz¹⁹. Większość uczonych przyjmuje drugą możliwość²⁰. Tę interpretację uzasadnia teologiczna idea Łukasza walki Chrystusa z szatanem. Rozpoczyna ją kuszenie (Łk 4,1—13), po którym pokonany przez Jezusa szatan «odstąpił od Niego aż do czasu» (w. 13). Szatan przystępuje ponownie do walki z Jezusem na początku wydarzeń pasyjnych: «Arcykapłani i uczeni w Piśmie szukali sposobu, jak by Go zabić, gdyż bali się ludu. Wtedy szatan wszedł w Judasza, zwanego Iskariotą, który był jednym z Dwunastu. Poszedł więc i umówił się z arcykapłanami i dowódcami straży, jak ma im Go wydać» (Łk 22,2—4). Motyw walki z szatanem występuje również w logionie Jezusa skierowanym do Piotra: «Oto szatan domagał się, żeby was przesiał jak pszenicę, lecz ja prosiłem za tobą, żeby nie ustała twoja wiara» (Łk 22,31—32). Na ideę napięcia i lęku Jezusa o ostateczne zwycięstwo wskazuje również Jego logion w Łk 12,49—50: «Przyszedłem rzucić na ziemię i jakże pragnę, żeby on już zapłonął. Mam zostać ochrzczony chrztem i jakiej doznaję udręki (*συνεχομαι*) aż się to dopełni». Określenie *συνεχομαι* wyraża lęk i udręki Jezusa o spełnienie do końca misji od której zależy zbawienie ludzi²¹.

¹⁸ J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, 606—607; P. G. Müller, *Lukas — Evangelium* (Stuttgarter Kleiner Kommentar, Neues Testament 3), Stuttgart 1984, 169; D. Szojda, *Modlitwa Jezusa i pojmanie*, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986, 88—89.

¹⁹ *Ewangelia według św. Łukasza*, 334.

²⁰ W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, 412; A. Stöger, *Das Evangelium nach Lukas* (Geistliche Schriftlesung, Erläuterungen zum Neuen Testament für die Geistliche Lesung 3/2), Leipzig 1966, 249; K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, 251; J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, 607.

²¹ E. Stauffer, TWNT I, 140; A. Kretzer, EWNT III, 732.

W rezultacie przeprowadzonej analizy tekstu Łk 22,44 można stwierdzić, że termin *αγωνία* zawiera następujące cechy:

- 1) lęk i napięcie Chrystusa o spełnienie do końca powierzonych Mu przez Ojca misji zbawczej;
- 2) idea walki i zmagania się z szatanem;
- 3) troska o całkowite zaangażowanie się w plany Boga i uległość Jego woli.

d) Sens teologiczno-kerygmaticzny

1. Wydarzenia w ogrodzie Oliwnym w redakcji Łukasza koncentrują się na temacie modlitwy. Opowiadanie zaczyna się i kończy wezwaniem Jezusa do modlitwy: «Módlcie się, abyście nie ulegli pokusie» (Łk 22,40.46). Punktem kulminacyjnym zaś tego opowiadania jest modlitwa Chrystusa (Łk 22,41—44). Modlitwa Chrystusa jest bardzo intensywna i wytrwała. Na intensywność i pełne zaangażowanie wskazuje wzmianka obrazowa o krwawym pocie²². Modlitwa Jezusa w Ogrójcu, w redakcji Łukasza podkreśla mocniej niż opowiadania pozostałych synoptyków całkowite poddanie się woli Ojca. Według Łukasza Jezus akcentuje w modlitwie wolę Ojca: «Ojcze, jeśli chcesz, zabierz ode mnie ten kielich» (Łk 22,42). Natomiast Marek i Mateusz tak formułują modlitwę Chrystusa: «Jeśli to możliwe» (Mk 14,35b; Mt 26,39b)²³.

Modlitwa została wysłuchana. Ojciec odpowiedział na prośbę Syna, a znakiem tej odpowiedzi było ukazanie się anioła, który Jezusa «umacniał» (Łk 22,43). Bóg nie oddalił od Jezusa cierpień, lecz Go umocnił. Chrystus wstaje więc i udaje się teraz do uczniów, aby zachęcić ich do modlitwy w sytuacji pokus. Modlitwa Jezusa, wytrwała, pełna zaangażowania i uległości woli Ojca oraz Jego planom jest dla chrześcijanina wzorem modlitwy.

2. Chrystus modli się przed ostateczną walką, jaką ma stoczyć z szatanem w «godzinie» cierpień i śmierci. Modli się w sytuacji, w jakiej Adam i naród wybrany załamali się. Jezus pokonał pokusy, wyszedł z nich zwycięsko. Jednym ze środków przezwyciężenia pokusy w czasie Jego «agonii» była modlitwa. Dlatego Chrystus zachęca swoich uczniów, aby modlitwą zwyciężali pokusy (Łk 22,46). Jest On zatem wzorem dla chrześcijanina, który doznaje pokus, gdyż sam ich doświadczył. Upodobił się do ludzi we wszystkim oprócz grzechu (por. Hbr 4,15).

3. Obraz Jezusa w Ogrójcu jest bardzo naturalny, ludzki. Chrystus został tu ukazany przez Łukasza w całej swojej ludzkiej słabości. Z drugiej jednak strony jest On Panem sytuacji. Od Niego wszystko zależy, On decyduje o momencie rozpoczęcia wydarzeń pasyjnych. Nikt z ludzi nie jest w stanie Mu pomóc, ani pocieszyć. Uczniowie obecni w ogrodzie Oliwnym współczuli Jezusowi, byli bardzo smutni, przygnębieni, lecz nie potrafili Go umocnić, pocieszyć. Uczynił to Ojciec, z którym Jezus pozostał zawsze zjednoczony i dlatego odważnie idzie na mękę²⁴.

²² J. Kremer, *Lukasevangelim*, 218.

²³ R. Pesch — R. Kratz, *Passionsgeschichte*, w: *So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien*, VII/2), Frankfurt am Main 1980, 64—65.

²⁴ R. Bartnicki, *Ewangeliczne opisy Męki w aspekcie literackim, teologicznym i kerygmaticznym*, w: *Grzech — Odkupienie — Miłość* (Studia z Bibliistyki, III), red. J. Łach, Warszawa 1983, 152.

3. ZNACZENIE αγωνιζομαι W ŁK 13,24

a) Analiza krytyczno-literacka

Forma czasownikowa αγωνιζομαι występuje w Łk 13,24: «Walczcie (αγωνιζεσθε), aby wejść przez ciasne drzwi, bo wielu — mówię wam — będzie szukało aby wejść, a nie będą mogli». Logion ten znajduje się w ramach pouczeń Jezusa wygłaszanych w trzecim etapie Jego podróży do Jerozolimy (Łk 13,22—17,10). Trzeci etap podróży wyznacza tekst Łk 13,22: «Potem przemierzał miasta i wioski, nauczając i odbywając podróż do Jerozolimy». Zaraz po tym stwierdzeniu autora trzeciej Ewangelii, anonimowy rozmówca stawia Jezusowi pytanie o liczbę zbawionych (w. 23). Ww. 24—30 możnaby rozumieć jako odpowiedź Jezusa. Nie jest to właściwie odpowiedź na postawione pytanie, lecz raczej zachęta, aby troszczyć się o wejście do Królestwa Bożego.

Zachęta Chrystusa ma formę obrazu i składa się z trzech części: 1) nakaz wchodzenia przez «ciasne drzwi» (w. 24); 2) obrazowe przedstawienie sytuacji tych, którzy nie weszli do Królestwa Bożego i tych, których ono stało się udziałem (w. 25—29); 3) końcowa sentencja (w.30).

Tekst Łk 13,24 jest znany również Mateuszowi, który umieścił go w kazaniu na górze (Mt 7,13n). Obydwie redakcje różnią się jednak znacznie od siebie. Wspólna jest im jedynie myśl o wchodzeniu przez ciasne «drzwi» (Łk), czy «bramę» (Mt). Natomiast ze wspólnej terminologii należy tylko odnotować czasownik: εισελθειν (Łk) — εισελθετε (Mt) oraz przymiotnik στενη.

Mateusz wykorzystał źródło Q, za czym zdaje przemawiać wspólny materiał z Łukaszem: Mt 7,13n.22n; 8,11n oraz Łk 13,23—29²⁵. Natomiast Łukasz tekst źródła Q przeredagował. Na pracę redakcyjną autora trzeciej Ewangelii wskazują jego ulubione słowa: αγωνιζομαι (tylko u Łukasza), ζητειν (u Łukasza aż 20 razy, gdy u Mateusza tylko 13), ισχυειν (u Łukasza 8 razy, u Mateusza 4)²⁶. Redakcja Łukasza jest bardzo skrócona, ogranicza się tylko do obrazu «wąskich drzwi» (u Mateusza: «brama»), a opuszcza motyw «szerokiej bramy» oraz «szerokiej i wąskiej drogi». Mateusz mówi o ciasnej bramie miasta (πυλη), natomiast Łukasz — o drzwiach domu (θυρα), co lepiej odpowiada następującemu potem obrazowi zamknięcia drzwi domu przez gospodarza oraz treści dialogu, jaki on prowadzi z tymi, którzy pozostali na zewnątrz (Łk 13,25nn).

Redakcja Mateusza jest najprawdopodobniej bliższa źródłu Q. Zdaje się przemawiać za tym paralelna budowa obrazu słownego o bramie, który prezentuje dwie możliwości wyboru²⁷. Wydaje się również, że tekst Mateusza jest bardziej zbliżony do tradycji sięgającej samego Jezusa, niż wersja Łukasza²⁸.

H. Braun uważa, że w tradycji przedsynoptycznej obraz «wąskiej bramy» sięgał do autentycznych wypowiedzi samego Jezusa (ipsissima verba Jesu)²⁹

²⁵ G. Strecker, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*, Göttingen 1984, 161; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (Evangelisch — Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/1), Zürich—Einsiedeln—Köln—Neukirchen—Vln 1985, 395.

²⁶ G. Strecker, *Die Bergpredigt*, 161; J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament I/1), Freiburg—Basel—Wien 1986, 268.

²⁷ G. Strecker, *Die Bergpredigt*, 163.

²⁸ Tamże, 162.

²⁹ *Spätjüdisch-häretischer und frühstlicher Radikalismus* (Beiträge zur historischen Theologie 24,2), II, Tübingen⁷ 1975, 32: «echtes Jesuswort (...), wenn auch in diesem Wort die spezielle Bekehrungsterminologie fehlt».

Pod względem gatunku literackiego logion Łk 13,24 można zaliczyć do obrazów słownych³⁰. Na jego budowę składają się jednak elementy dwóch innych gatunków literackich występujących w Piśmie św.: eschatologiczne wezwanie i sentencja mądrościowa³¹. Obraz ciasnej bramy (drzwi) u Mateusza ma formę parenezy, u Łukasza zaś jest logionem eschatologiczno-parenetycznym³².

Obydwie redakcje mają odmienne Sitz im Leben. U Mateusza jest to katecheza, jaka starała się podać nowym uczniom Chrystusa wskazówki etyczne oraz zachętę do ich praktyki. Przemawia za tym połączenie obrazu dwóch bram z obrazem dwóch dróg — metafory postępowania moralnego³³. Sitz im Leben obrazu ciasnej bramy u Łukasza jest bardziej pierwotne, sięga nauczania samego Jezusa, zwraca uwagę na eschatologiczną chwilę nadejścia wraz z Chrystusem Królestwa Bożego i na konieczność podjęcia natychmiastowej decyzji wobec faktu jego zaistnienia (por. Łk 6,20—26; 7,31—35; 9,57—62; 10,13—15; 11,20; 12,54—58 itd.).

b) Interpretacja tekstu

Wyjaśnienie obrazu słownego o ciasnej bramie w Łk 13,24 wskazuje kontekst (Łk 13,25—30). Drzwi prowadzą do sali, w jakiej ma odbyć się uczta. Jest to metafora Królestwa Bożego³⁴. Przed drzwiami cisną się tłumy ludzi. Czas wejścia jest ograniczony, trzeba się więc spieszyć, bo gospodarz zamknie drzwi i nikt już nie będzie mógł wejść. Nie pomoże powoływanie się na związki i znajomości z gospodarzem. W osobie gospodarza nie trudno dopatrzeć się metafory Chrystusa³⁵.

Troskę o wejście do sali (Królestwa Bożego) wyraża w logionie Łk 13,24 czasownik *αγωνιζεσθε*. Co składa się na ten wysiłek? Przede wszystkim chodzi o pośpiech i podjęcie natychmiastowej decyzji, o podjęcie wezwania do nawrócenia i pokuty (por. Łk 10,13—15; 11,29—32) oraz zdecydowane i nieodwołalne pójście za Jezusem (Łk 9,57—62). A zatem w określeniu *αγωνιζομαι* należałoby widzieć następujące cechy: natychmiastowa decyzja, nawrócenie i pokuta, naśladowanie Jezusa oraz wysiłek do granic sił i możliwości³⁶.

c) Znaczenie teologiczno-kerygmacyjne

Droga zbawienia jest trudna i dlatego nie wszyscy ją osiągają, o czym mówi obraz zamkniętych drzwi (w. 25). Wprawdzie wielu usiłuje przecisnąć się przez ciasne drzwi, lecz wśród tłoku ciężko przedostać się do wnętrza. Kiedy drzwi zostaną zamknięte, wielu spośród tych, którzy usiłowali wejść, może nawet z pewnym wysiłkiem, pozostanie na zawsze na zewnątrz. Będą potem powoływać się na swoje związki z Jezusem: «jedliśmy i pili z Tobą» (aluzja do Eucharystii),

³⁰ O. Knoch, *Wer Ohren hat, der höre. Die Botschaft der Gleichnisse Jesu. Ein Werkbuch zur Bibel*, Stuttgart 1983, 10—11, nazywa «obrazem słownym» (Bildwort) jakieś krótkie zdanie, wypowiedź lub twierdzenie, którego treść wyrażona jest przy pomocy obrazu, celem przedstawienia jakiejś prawdy abstrakcyjnej lub rzeczywistości duchowej.

³¹ J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, 428; J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium*, 268.

³² G. Strecker, *Die Bergpredigt*, 163.

³³ G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas*, 305.

³⁴ O. Knoch, *Wer Ohren hat*, 139.

³⁵ J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Berlin⁷ 1972, 175.

³⁶ E. Stauffer, TWNT I, 137.

«na ulicach naszych nauczałeś» (Łk 13,26), lecz mimo to Chrystus-Sędzia powie: «Nie wiem skąd jesteście» (w. 24.27 i odrzuci na zawsze: «Odstąpcie ode mnie wszyscy dopuszczający się nieprawości» (w. 27). Odpowiedź Chrystusa może dziwić, gdyż odrzuca On tych, którzy przyznawali się do Niego i przez Eucharystię oraz słuchanie Ewangelii zaznaczali swoją przynależność do grona Jego uczniów. Można więc określić ich jako praktykujących chrześcijan. Tymczasem Chrystus kwalifikuje ich do grupy «czyniących nieprawość». Oznacza to, że egzystencja chrześcijańska tej kategorii «uczniów Jezusa» była powierzchowna, czysto zewnętrzna. Zabrakło zdecydowanego działania i pełnego zaangażowania.

Egzystencja chrześcijańska wymaga wysiłku i zaangażowania, jak w zawodach sportowych, co sugeruje czasownik *αγωνίζομαι* (por. 1 Kor 9,24; 1 Tm 6,12; 2 Tm 4,7; Hbr 12,1). Kto chce spełnić sensownie swoje życie i osiągnąć Królestwo Boże, musi «wdzierać się do niego gwałtem» (Łk 16,16).

Wypowiedź Jezusa o intensywnym wysiłku, aby wejść przez ciasne drzwi do Królestwa Bożego, została wygłoszona w kontekście Jego drogi do Jerozolimy, gdzie oczekuje Go «wydanie ludziom», cierpienia i śmierć. Jest to zachęta i wezwanie do naśladowania Chrystusa. Na początku tej drogi powiedział On do uczniów: «Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje. Bo kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, ten je zachowa» (Łk 9,23—24). Egzystencja chrześcijańska nie ma nic wspólnego z kwietyzmem, czy też zadowoleniem ze siebie i swoich praktyk religijnych. Naśladowanie Chrystusa jest twarde i wymagające, oznacza ponoszenie cierpień i ofiar dla Jezusa aż do ostatecznych konsekwencji (Łk 9,24). Można przyjąć, że przeciskanie się przez «ciasne drzwi» (Łk 13,24) jest metaforą takiego właśnie stylu życia.

Inaczej wyraził to św. J a n. W jego Ewangelii Chrystus nazywa siebie «bramą życia», «kto przez Niego wchodzi ma życie» (J 10,9; 14,6). Jest to ujęcie chrystocentryczne tego, co pisze Łukasz o wchodzeniu przez ciasne drzwi do Królestwa Bożego. U Jana «drzwiami», czy «bramą» jest sam Chrystus. «Wchodzić przez Niego» znaczy: przyjąć Go z wiarą i całkowicie zaakceptować, uważać za wzór chrześcijańskiej egzystencji i naśladować. Chrystus jest jedyną bramą, jedynymi drzwiami, jakie prowadzą do Królestwa Bożego, czyli do zbawienia. Nie ma innej możliwości osiągnięcia zbawienia³⁷

Przeprowadzona analiza grupy semantycznej *αγωνία-αγωνίζομαι* wskazuje na dwa aspekty znaczeniowe: chrystologiczny i parenetyczny. W aspekcie chrystologicznym terminologia ta wyraża następujące cechy: lęk, napięcie i troskę Chrystusa o całkowite zaangażowanie się w sprawy Ojca, o spełnienie Jego misji do końca oraz wysiłek Jezusa w ostatecznej walce z szatanem. W aspekcie parenetycznym: pośpiech, radykalizm i wysiłek w prowadzeniu egzystencji chrześcijańskiej i naśladowaniu Chrystusa.

Wspólną i podstawową cechą tej bazy terminologicznej jest idea pełnego napięcia zaangażowania się w sprawy Królestwa Bożego.

³⁷ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament IV), 2, Freiburg—Basel—Wien 1971, 367—369; 3, Freiburg—Basel—Wien² 1976, 72—75; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana* (Pismo Święte Nowego Testamentu, IV), Poznań—Warszawa 1975, 262—263.312.