

KS. RYSZARD TOMCZAK

GODNOŚĆ MESJAŃSKA JEZUSA NA PODSTAWIE PERYKOPY POSELSTWA JANA CHRZCICIELA

(Mt 11,2–6 i Łk 7,18–23)

Analiza historyczno–literacka

Od niedawna niektórzy autorzy, jak np. P. Stuhlmacher, R. Pesch, J. Blank, E. Schilleebbeckx, A. Kolping zaczęli podważać całkowitą lub częściową autentyczność perykopy poselstwa Jana Chrzciciela (Mt 11,2–6 i Łk 7,18–23). Ponadto są próby ustalania powstania tego opowiadania w czasie powielkanocnym: miałoby ono stanowić odbicie polemiki uczniów Jana Chrzciciela z chrześcijanami. W związku z tym, że ta perykopa zajmuje ważne miejsce w rozważaniach teologicznofundamentalnych, koniecznym jest — idąc za postulatem współczesnej hermeneutyki biblijnej — rozpocząć jej badanie od rozważań historyczno-krytycznych. Wyjaśnienie kwestii historycznych pozwoli na zobiektywizowany sąd w sprawie autentyczności historycznej tejże perykopy (historyczność sceny i słów Jezusa). Zagadnienia historyczno–krytyczne wiążą się z kwestiami literackimi i egzegetycznymi, stąd dalsze rozważania dotyczyć będą elementów redakcyjnych, kontekstu i jedności literackiej opowiadania. Wreszcie omówienie głównych tematów teologicznych perykopy winny ułatwić odpowiedź na chrystologiczny problem: czy Jezus jest Tym, który ma przyjść? lub mówiąc ogólnie: Kim jest Jezus?

I. CHARAKTERYSTYKA KRYTYCZNO–HISTORYCZNA

W historii egzegezy w stosunku do perykopy Mt 11,2–6 i Łk 7,18–23 komentatorzy stawiali pytanie, czy opisane w niej wydarzenie i słowa Jezusa odzwierciedlają historyczną sytuację w Sitz im Leben Jezusa, czy chodzi

raczej w niej o legendę stworzoną przez gminę wczesnochrześcijańską dla potrzeb ewangelizacyjnych.

Powyższy tekst ewangelijny był różnie oceniany co do jego historycznej wartości. O ile wielu badaczy perykopę tę uważało za „stary niezawodny przekaz”¹, czy „wielce starożytną perykopę”² lub „tradycję godną wiary”³, to niektórzy z R. Bultmannem na czele sądzą, że jest ona tworem powielkanocnym⁴. Zanim dokona się krytyki historyczności perykopy, dla zilustrowania problematyki, wskaże się kilka opinii autorów broniących autentyczności historycznej przekazu, a także tych, którzy ją odrzucają.

M. Dibelius argument za historycznością upatruje w jedności całej perykopy wyrażającej się w osobliwości pytania Chrzciciela i odpowiedzi Jezusa. Sądzi on, że gdyby to była legenda, to Chrzciciel przedstawiony w niej jako herold Chrystusa, nie występowałby w roli wątpliwego. Natomiast Jezus w stworzonej legendzie byłby okryty glorią Mesjasza, który klarownie mówiłby o swojej misji⁵.

K. Kartelge w odpowiedzi Jezusa dostrzega eschatologiczne spełnienie zapowiedzi prorockich wyrażających się w formie treści kerygmatycznych. Jednak zawartość kerygmatyczna nie wyklucza, a raczej z góry zakłada, historyczność zdarzenia w Sitz im Leben Jezusa⁶.

E. Schweitzer sądzi, że pytanie Prekursora oraz odpowiedź Jezusa jest starsza od źródła Q, czyli znajduje się blisko życia ziemskiego Jezusa. Według tego autora wspólnota chrześcijańska nie byłaby w stanie wymyśleć

¹ „Eine alte zuverlässige Überlieferung” W. G. Kümmel. *Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*. Aufl. 2. Göttingen 1956 s. 102.

² „Hohe Altertümlichkeit der Perikope” F. Hauck. *Das Evangelium des Lukas*. Bd. 3. Leipzig 1934 s. 97.

³ „Tradition digne de foi” J. Dupont. *L'ambassade de Jean-Baptiste*. „Nouvelle revue theologique” 83: 1961 s. 811.

⁴ R. Bultmann. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Aufl. 2. Göttingen 1958 s. 22, 115, 136, 163.

⁵ M. Dibelius. *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer*. „Forschun-en zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments” 15: 1911 s. 38n.

⁶ K. Kartelge. *Die Überlieferung der Wunder Jesu und die Frage nach dem historischen Jesus*. „Quaestiones disputatae” 63: 1974 s. 185.

wątpliwości Chrzciciela, ponieważ był on dla niej głównym świadkiem Jezusa⁷

Przeciwno historyczności tej sceny podnoszone są obok argumentów egzegetycznych przede wszystkim historyczne. E. Klostermann⁸ wraz z J. Wellhausenem⁹ są przeciwni historyczności sceny, gdyż zebrane w źródle Q teksty mówią wyraźnie, że Jan nigdy nie należał do wierzących w Jezusa. Według nich pierwsi chrześcijanie ukazali jedynie Jana w kontekście przygotowawczej funkcji Mesjaszowi.

We współczesnych dyskusjach biblijnych i teologicznych pojawiają się zastrzeżenia nie tylko przeciwko historyczności ramowej zdarzenia (Mt 11,2–3; Łk 7,18–21), ale także logionu Jezusa (Mt 11,4–6; Łk 7,22–23). O ile R. Bultmann¹⁰ uważa przedstawione zdarzenia za niehistoryczne, ale nie wyklucza pochodzenia logionu od samego Jezusa, to nowsze badania utrzymują tezę o jedności całej perykopy. Przesuwają jednak opowiadanie, łącznie z logionem Jezusa, na okres wczesnochrześcijańskiego przepowiadania¹¹

W ocenie logionu Jezusa F. Hahn¹² stwierdza, że wersety 5 (Mt) i 22 (Łk) ze słowami i motywami z Deutero- i Tryto-Izajasza wyrażałyby eschatologiczno-prorockie roszczenia Jezusa. Podobne roszczenia Jezusa znajdują się w tekstach Mt 12,41; 13,16; Łk 11,31, które można by odnieść do Jezusa historycznego. Stąd według A. Vögtle wydaje się być „całkiem

⁷ E. Schweitzer. *Das Evangelium nach Matthäus*. Bd. 2. Berlin 1977 s. 165 n.

⁸ *Das Matthäusevangelium*. Aufl. 4. Tübingen 1971 s. 95.

⁹ Cytuję za E. Klostermann. Tamże.

¹⁰ Jw. s. 22.

¹¹ P. Stuhlmacher. *Das paulinische Evangelium*. T. 1. Vorgeschichte. Göttingen 1968 s. 218 n.; R. Pesch. *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage*. Freiburg im Br. 1970 s. 36–48; A. Vögtle. *Wunder und Wort in urchristlicher Glaubenswerbung (Mt 11,2–6; Łk 7,18–23)*. W: *Das Evangelium und die Evangelien*. Düsseldorf 1971 s. 219–242; A. Kolping. *Fundamentaltheologie*. T. 2. *Die konkretgeschichtliche Offenbarung Gottes*. Münster 1974 s. 454 n.; por. S. Schultz. *Die Spruchduelle der Evangelisten*. Zürich 1972 s. 190–203.

¹² *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*. Göttingen 1963 s. 393.

możliwe, że w Mt 11,5 i par. mówi sam Jezus”¹³ Ale przeciwko możliwości bezpośredniego wyprowadzenia tej wypowiedzi od samego historycznego Jezusa, sam A. Vögtle zgłasza zastrzeżenie ze względu na brak wzmianki o egzorcyzmach, które spośród czynów przekazanych o Jezusie, s najbardziej zakotwiczone w Jego działalności¹⁴

Także H. Schürmann przeczy historyczności tego opowiadania ujętego w konkretne ramy. Zdaniem autora przedwczesne uwięzienie i stracenie Chrzciciela było przeszkodą głębszego skonfrontowania przez Jana działania i przepowiadania Jezusa. Gmina wczesnochrześcijańska uzupełniła ów brak poprzez ukazanie właściwego stosunku Chrzciciela wobec Jezusa-Mesjasza¹⁵

Najmocniejszym argumentem — zdaniem przeciwników historyczności omawianego tekstu powołujących się na Q — było oczekiwanie przez Jana przyjścia sędziego czasów eschatycznych. Dlatego też uważają oni, że jest mało prawdopodobne, jak zakłada to pytanie zawarte w perykopie, by identyfikował on Jezusa historycznego z apokaliptyczną postacią¹⁶ Zdecydowana większość współczesnych autorów sądzi, że nie ma żadnego poważnego powodu, by podważać wiarygodność tejże relacji i przesuwać jej powstanie na czas powielkanocny. Na korzyść historycznej autentyczności omawianej perykopy przemawiają liczne argumenty przytaczane przez wielu autorów. Dziewięć poniżej wymienionych należą do najmocniejszych.

1. Teksty J 3,22–24 oraz 4,1–2 wskazują na współczesną działalność Jana i Jezusa: „Kiedy Jezus chrzczył w Judei, także i Jan chrzczył w Ainon Nie wtrącono bowiem jeszcze Jana do więzienia”. Nie można więc wykluczyć, że Jan znał początki działalności Jezusa zanim został uwięziony. Podczas

¹³ Die Möglichkeit, dass Mt 11,5 f. par. ein ursprüngliches Jesuswort ist” Vögtle, jw. s. 237.

¹⁴ Tamże s. 233. Zdaniem K. Kartelge (jw. s. 188) zastrzeżenie, jakie podniósł A. Vögtle miałyby podstawy, gdyby w logionie chodziło o wyliczenie konkretnych czynów dokonywanych przez Jezusa.

¹⁵ H. Schürmann. Das Lukasevangelium. T. 1. Kommentar zu Kap 1,1-9, 50. Leipzig 1970 s. 414.

¹⁶ Bultmann, jw. s. 22; Stuhlmacher, jw. s. 218–225; Pesch, jw. s. 36 nn.

pobytu w więzieniu Jan mógł dowiedzieć się od swoich uczniów lub od niektórych osób z otoczenia Heroda, o dalszych „czynach Chrystusa” (Mt 11,2). Swobodne obcowanie z uczniami w więzieniu nie należało do zwykłych praktyk w więziennictwie¹⁷. Mogło to być podyktowane albo osobowością skazanego, albo łaskawości władcy. Z tekstu Mk 6,20 można wywnioskować, że Herod Antypas szanował Jana Chrzciciela. Poza tym, Łukasz w Dz 13,1 wymienił Manaena, który był towarzyszem dzieciństwa Heroda. Także Joanna, żona Chuzy, zarządcy u Heroda (Łk 8,2–3), należała do grupy kobiet, które towarzyszyły Jezusowi (por. Łk 24,10). Te wszystkie okoliczności wskazują, że Jan mógł być dobrze poinformowany o dalszym działaniu Jezusa z Nazaretu. Poza tym, to co wiemy o Chrzcicielu pozwala wykluczyć, by jego stosunek do Jezusa w czasie uwięzienia uległ zmianie. Nieprawdopodobne jest — zdaniem R. Latourelle — aby dotąd Jan nie doświadczył spotkania z Jezusem i nie odkrył choćby wstępnie, niezwykłości Jego osoby. W przeciwnym razie należałoby odrzucić jako wiadomość niehistoryczną o Jezusowym chrzcie i teofanii nad Jordanem¹⁸.

2. Wysłanie przez Chrzciciela do Jezusa dwóch uczniów — według relacji Łukasza — odpowiada praktyce nauczycieli judaizmu oraz działaniu samego Jezusa. Być może jest jak sądzi S. Sabugal, Prekursor wysyłając dwóch posłańców chciał wskazać na autentyczność posłannictwa Jezusa oraz na świadków, którzy by je potwierdzili i zagwarantowali dalszy przekaz tego wydarzenia. Prawdopodobnie dlatego Łukasz uczynił z Chrzciciela pierwszego świadka godności mesjańskiej dla gminy chrześcijańskiej¹⁹. Jeżeli więc Jan pyta Jezusa o Jego świadomość mesjańską, to po to, by uczniowie stali się wiarygodnymi świadkami, zarówno zapytania Jana, jak i odpowiedzi Jezusa.

¹⁷ Por. inną interpretację u D. Buzy. *Saint Jean-Baptiste. Etudes historiques et critiques*. Paris 1928 s. 280.

¹⁸ R. Latourelle. *Miracoli di Gesu e teologia del miracolo*. Assisi 1987 s. 66.

¹⁹ S. Sabugal. *La embajada mesianico del Bautista* (Mt 11,2–6; Lc 7,18–23). „Augustianum” 14: 1974 f. 1 s. 30.

3. Dalszy argument na korzyść historyczności perykopy dotyczy użytego przez Chrzciciela określenia „ho erchomenos”²⁰ To określenie było rzadko używane przez współczesny pierwotnemu chrześcijaństwu judaizm, w którym nie łączono go z Mesjaszem. Poza tym, zdaniem P. Gächtera, określenie to nie mieściło się w słowniku Kościoła wczesnochrześcijańskiego²¹ Gdyby sformułowanie to było tworem powielkanocnym, jak sądzi R. Latourelle, to bez wątpienia użyto by bardziej obiegowego tytułu na oznaczenie Mesjasza. Gmina wczesnochrześcijańska sformułowałaby pytanie o tożsamość Jezusa w wyrażeniach prostych i bezpośrednich, np.: „Czy Ty jesteś Mesjaszem?”²² Ponadto był to charakterystyczny sposób wyrażania się Chrzciciela, który nie przywiązywał wagi do dokładnego tytułowania postaci, która nadejdzie na czas ostateczny. Według powyższych autorów, powielkanocne sformułowanie „ho erchomenos” byłoby niezrozumiałe w stosunku do określenia godności Jezusa.

4. Innym argumentem wskazującym na historyczność przekazu perykopy jest brak informacji u takcie odejścia uczniów, przekazaniu odpowiedzi Chrzcicielowi, a także reakcji tego ostatniego na odpowiedź Jezusa²³ Gdyby analizowana tu perykopa była tworem powielkanocnym, to nie pominięto by w niej komentującego słowa Chrzciciela, który głosząc szczególną bliskość, a nawet obecność Przychodzącego i związanego z Nim sądu eschatologicznego, ponaglałby swoich uczniów, by poszli za Jezusem²⁴ Jest to tym bardziej wiarygodne — na co wskazuje W. G. Kümmel — że Jan we wczesnym chrześcijaństwie przedstawiony został jako „świadek Chrystusa”²⁵, lub jak mówi R. Bultmann, Jan był „rzecznikiem sprawy

²⁰ Latourelle, jw. s. 67.

²¹ Termin „Przychodzący” nawiązuje do Starego Testamentu. Tam nie jest on użyty jako tytuł. W żydostwie w ogóle nie znajduje się tego wyrażenia w odniesieniu do Mesjasza. Por. P. Gächter. *Das Matthäus Evangelium*. München 1962 s. 358.

²² Latourelle, jw. 67.

²³ W. G. Kümmel. *Verheißung und Erfüllung*. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu. Aufl. 2. Göttingen 1956 s. 106.

²⁴ Dupont, jw. s. 810.

²⁵ Kümmel, jw. s. 103.

chrześcijańskiej”²⁶ Poza tym, „zawołowanie” odpowiedzi Jezusa lub jej „zawołowany charakter”²⁷ najlepiej przemawiają za autentycznością i oryginalnością mówienia Jezusa, którą potwierdzają inne wypowiedzi w Ewangeliach (np. Mt 5,3; 11,2.5). Natomiast wczesne chrześcijaństwo ze względu na swoje nastawienie misyjne wyrażało się przez formy proste, dostosowane do współczesnego poziomu mentalności.

5. Na korzyść historyczności perykopy przemawia wzmianka o dokonywanych przez Jezusa cudach, które były już stwierdzone w czasie Jego historycznego życia. Pełniły one funkcje znaku nadejścia Królestwa Bożego. Argumentacja w tym okresie oparta była głównie na cudach²⁸ W czasie wczesnej misji Kościoła cuda były przedmiotem nauczania i wskazywały na Boże świadectwo, które potwierdzało Jezusa jako Wysłannika Bożego (por. Dz 2,22; 10,38)²⁹

Wzmianka o cudach umieszczona w logionie Jezusa staje się bardziej zrozumiała, jeśli umieści się j w czasie historycznego życia Jezusa, aniżeli w czasie wczesnej misji Kościoła. Poza tym, po zmartwychwstaniu głównym argumentem wczesnej apologii nie stanowiły już same cuda, ale przede wszystkim fakt zmartwychwstania Jezusa (por. 1 Kor 15,4–8)³⁰

6. W odpowiedzi Jezusa — jak podkreśla R. Latourelle — można znaleźć styl Jego postępowania i argumentacji: Jezus wskazał na swoje czyny i dzieła. One potwierdzały Jego boskie posłannictwo³¹ Gmina powielkanocna, jak wyżej wskazano, opierała swoją argumentację głównie na zmartwychwstaniu Jezusa. Ponadto charakterystycznym rysem historycznej misji Jezusa było przypisanie dużego znaczenia głoszeniu Dobrej Nowiny jako podstawowemu znakowi nadejścia Królestwa Bożego

²⁶ Bultmann, jw. s. 22 n.

²⁷ E. Perey. Die Botschaft Jesu. Lund 1953 s. 233.

²⁸ Hoffman, jw. s. 208.

²⁹ Latourelle, jw. s. 67.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże s. 68.

(por. Mt 5,3; 11,25). Właśnie w zaistniałym Królestwie Bożym ukazuje się zrealizowana zapowiedź przyścia Mesjasza — Cierpiącego Sługi Jahwe. Wewnętrzny związek czynów Jezusa wraz z innymi znakami nadejścia Królestwa Bożego — zdaniem R. Latourelle'a — stanowi niewątpliwie pierwotną cechę mesjańskiej świadomości Jezusa. Owa więź pozostaje ponadto w doskonałej harmonii z innymi logiami Jezusa (Mt 13,16; Łk 10,23)³² Ta właśnie charakterystyczna cecha i styl wypowiedzi Jezusa, wskazuje na autentyczność pochodzenia odpowiedzi Jezusa danej uczniom Jana Chrzciciela.

7. Wartość historyczną perykopy potwierdza także odwoływanie się Jezusa do Księgi Izajasza, z jednoczesnym swobodnym posługiwaniem się tekstami prorockimi. Niektóre tematy wzięte z proroctw Jezus szczególnie uwypuklał, rozszerzał, inne zmieniał lub dodawał do nich nowe aspekty, które nie były w nich zawarte. Ta cecha swobodnego operowania tekstami Księgi Izajasza była typowa dla Jezusa³³ Swobodne posługiwanie się tekstami Izajasza potwierdza brak w wypowiedzi Jezusa wzmianek o pomście, jakie towarzyszą wyroczniom Izajasza. Chociaż teksty, do których odwoływał się Jezus, mówią o „boskiej pomście”, jaka skierowana zostanie przeciwko grzesznikom, to jednak opuścił On fragmenty, które zapowiadały groźbę sądu, a skoncentrował się na obietnicach dotyczących zbawienia. Te okoliczności wskazywały na realizowanie się zbawienia w Jezusie Chrystusie³⁴ Obecność zbawienia „teraz” podkreśla także wypowiedź dana przez Jezusa uczniom Jana: „co słyszycie i na co patrzycie” (Mt 11,4). Gdyby ów tekst nie miał pochodzenia przedwielkanocnego, wówczas wczesnochrześcijańska gmina wskazywałaby na czyny Jezusa w czasie przeszłym. Perykopa ma natomiast charakter terażniejszości: „teraz”

³² Tamże.

³³ Tamże.

³⁴ Celem określenia swej misji Jezus dokonał wyboru spośród rysów, które charakteryzują erę mesjańską, pozostawiając te, które przede wszystkim zatrzymały uwagę Jana. J. Dupont. *L'ambassade de Jean Baptiste* s. 951.

dokonywa Jezus cudów, „teraz” głosi Ewangelię, „teraz” nastał czas zbawienia³⁵

8. A. Vögtle jako argument za powielkanocnym pochodzeniem omawianej perykopy podaje, że tekst wypowiedzi Jezusa pierwotnie był ułożony w języku greckim, którym posługiwało się wczesne chrześcijaństwo³⁶, a ono mogło zmieniać jego sens. Pogląd A. Vögtle poddał krytyce W.G. Kümmel twierdząc, że wyliczanie uczynków Jezusa nie jest zależne od greckiego tekstu Starego Testamentu (LXX). Wyrażenie w stronie biernej „Ubogim głosi się Ewangelię” (Mt 11,5; Łk 7,22) należy tłumaczyć poprzez wyrażenie aramejskie „mitbasserin”³⁷ W.G. Kümmel stwierdza więc, że w tej perykopie można widzieć po semicku swobodnie sformułowaną odpowiedź, która przez nawiązanie do przepowiedni Księgi Izajasza, nadaje wymienionym uczynom Jezusa charakter wypełnienia się zapowiedzi prorockich w czasach eschatycznych³⁸

9. Przeciwnicy historyczności perykopy widzieli w odpowiedzi Jezusa katalog cudów, który miał zostać sporządzony z perspektywy czasowej we wczesnochrześcijańskiej gminie. Poza tym, jak sądzą R. Pesch i A. Vögtle, w odpowiedzi Jezusa brak jest egzorcyzmów, co potwierdzałoby powielkanocne powstanie tekstu³⁹ Brak wyliczenia w logionie egzorcyzmów — jak należy sądzić — nie musi potwierdzać hipotezy o powielkanocnym pochodzeniu tekstu. Jezus posługując się tekstem z Księgi Izajasza nie był ani zobligowany, ani uzależniony od zawartej w nim treści. Nie ma też konieczności, aby wszystkie wyrażenia wzięte w odpowiedzi Jezusa wywodziły się od Izajasza, np. uzdrowienia trędowatych. Wystarczy, że Jezus — jak sądzi J. Dupont — zaczerpnął kilka rysów

³⁵ Latourelle, jw. s. 68.

³⁶ Vögtle, jw. s. 232.

³⁷ Kümmel, jw. 156; G. H. Liddel, R. Scott. A Greek-English Lexicon. T. 1. London 1940 s. 705.

³⁸ W. G. Kümmel. Tamże.

³⁹ Pesch, jw. s. 41; Vögtle, jw. s. 233.

charakterystycznych z Księgi Izajasza, które będą towarzyszyć nadejściu czasów mesjańskich⁴⁰ Z drugiej strony należy podkreślić, że uzdrowienia dokonane przez Jezusa synoptycy rozważają jako egzorcyzmy (np. Łk 13,10–13). Literalne podchodzenie do tekstu omawianego logionu jest niewłaściwe i prowadzi do jedno-stronnych wniosków. Jak się wydaje, jeszcze bardziej problematyczne i niezrozumiałe byłoby opuszczenie tematu egzorcyzmów przez powielkanocną gminę, która jako argument apologetyczny podkreślała zdolność Jezusa, a potem Apostołów, do wypędzania złych duchów.

Przedstawione wyżej argumenty stanowią mocne poparcie historyczności nie tylko logionu Jezusa, ale również opowieści ramowej perykopy poselstwa Jana Chrzciciela. Argumenty przytaczane przez takich autorów jak: R. Bultmann, W. Manson, R. Pesch, E. Klostermann, S. Schulz, P. Stuhlmacher, E. Hoffmann, A. Vögtle, F. Hahn, H. Schürmann, C.H. Kraeling, M. Goguel i innych, na korzyść wczesnochrześcijańskiego powstania perykopy są mało przekonujące. Opinie ich mają często charakter aprioryczny; skupiają się na niektórych wybiórczych elementach strukturalnych perykopy. Próby te nie dają całościowego krytycznego rozwiązania omawianej kwestii; podejmują raczej pewne jego aspekty i nie mają globalnego zakotwiczenia w całej Ewangelii.

Misja dwóch uczniów Chrzciciela do Jezusa, wyrażenie „ho erchomenos”, brak reakcji Chrzciciela na odpowiedź Jezusa, wzmianka o dokonanych przez Jezusa cudach, styl pytania Jana i zawołany sposób odpowiedzi Jezusa, odwoływanie się do Księgi Izajasza z równoczesnym swobodnym posługiwaniem się tekstami prorockimi, wyrażenie w stronie biernej: „Ubogim głosi się Ewangelię” oraz brak wymienienia egzorcyzmów w odpowiedzi Jezusa, są mocnymi argumentami, które poświadczają autentyczność historyczną perykopy oraz przyznają jej określone miejsce w Sitz im Leben Jezusa.

⁴⁰ J. Dupont. L'ambassade de Jean Baptiste s. 951 n.

II. ZAGADNIENIA LITERACKO-EGZEGETYCZNE

Jak powiedziano w paragrafie 1, perykopę poselstwa Jana Chrzciciela dotycząc pytania Jana i odpowiedzi Jezusa należy — w świetle rozważań autorów — uznać za historyczną. Ze względu na zbieżność relacji Ewangelistów Mateusza i Łukasza w zapytaniu Jana i odpowiedzi Jezusa, należy przyjąć ich wspólne źródło pochodzenia — źródło Q⁴¹. Tekst ramowy jest zasadniczo różny w obu opowiadaniach⁴². Ta rozbieżność ma swoje źródło w redakcji obu ewangelistów. Stąd, na początku niniejszych rozważań zostaną omówione poszczególne elementy redakcyjne Mateusza i Łukasza. Elementy redakcyjne są niewątpliwie związane z kontekstem, w jakim zostały redakcyjnie umieszczone. Kontekst perykopy wskazuje — jak zobaczymy dalej — na redakcyjne zamierzenia poszczególnych ewangelistów. Poza tym perykopa Mt 11,2–6 i Łk 7,18–23 stanowi jedność literacką z kontekstem wcześniejszym i późniejszym (Mt 4,21–13.53; Łk 5,1–9.50), co wskazuje na rozwój wydarzeń ewangelijnych.

1. REDAKCJA MATEUSZA I ŁUKASZA

Bliższy Q i starszy jest tekst Mateusza, który mieści w sobie mniej wkładu redakcyjnego, niż materiał Łukasza, chociaż w Mt 11,2 ingerencja ewangelisty w tekst Q jest silniejsza. Pierwszy ewangelista na początku perykopy wspomina, że swoje pytanie Jan skierował do Jezusa z więzienia. Musiał on ten fakt zaznaczyć, gdyż dopiero w 14,3 będzie opisywał uwięzienie i ścięcie Chrzciciela, tworząc w ten sposób kontekst opowiadania. Było to spowodowane nie tylko logiką i chronologią przekazywania wydarzenia, ale również Przyczyną, która pozwala zrozumieć pytanie Prekursora z Mt 11,3. Łukasz natomiast nie powtarza faktu uwięzienia Jana, gdyż w 3,19n. już o tym wzmiankował⁴³.

⁴¹ Dibelius, jw. s. 6, 33.

⁴² U. Busse. Die Wunder des Propheten Jesus. Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas. Stuttgart 1977 s. 177.

⁴³ W. Michaelis. Das Evangelium nach Matthäus. Bd. 2. Kap. 8–17. Zürich 1943 s. 113.

Bardzo wyrazisty akcent chrystologiczny nadał swojej redakcji Mateusz przez zwrot: dzieła Chrystusa, w którym imię Chrystusa oznacza Mesjasza (por. 1,1). Czytelnik został więc wprowadzony do tego, by mógł właściwie zinterpretować werset 3. Pierwszy ewangelista zdaniem W. Michaelisa, pragnął przez to wyrazić oskarżenie wobec Jana, który nie zidentyfikował czynów Jezusa jako dzieł Mesjasza⁴⁴ Godną uwagi jest również redakcyjna Mateuszowa kolejność sformułowania: słyszenie, a później widzenie. Także i w tym punkcie Mateusz przekazał wiernie tekst Q. W przekonaniu Mateusza głoszenie odgrywa rolę pierwszorzędną (np. 4,23; 9,35; 10,7; 11,1) i jest wskazówką na konkludujące słowa Jezusa: „Ubogim głosi się Ewangelię”

Niewątpliwie więcej zmian wobec źródła Q prezentuje wersja Łukasza, w którym poza tym widoczne jest także uzupełnienie tekstu tzw. Mateusza pośredniego⁴⁵

Wysłanie dwóch uczniów do Jezusa w wersji Łukasza ma związek z prawem deuteronomistycznym, według którego świadectwo ma charakter prawdziwy, gdy zostaje poświadczane wiarygodnością dwóch lub trzech świadków⁴⁶ Miało ono również wpływ na prawo karne późnego judaizmu i teologię nowotestamentalną. „Posłanie parzyste”⁴⁷ praktykuje również Jezus i pierwsza wspólnota chrześcijańska. Przyczyna takiego postępowania jest dwojaka: z jednej strony miało to ochraniać posłannictwo, a z drugiej strony miało je uwiarygadniać. Szczególnie druga przyczyna w odniesieniu do Jezusowego działania była jednym z charakterystycznych komponentów dzieła Łukasza. Chociaż wyrażenie „pros tu kyrion”, do którego Chrzciciel skierował swoje posłanie, nie jest wyrażeniem, które pochodzi od samego Łukasza, lecz z przekazu tradycji, to jednak jest charakterystyczne dla trzeciego ewangelisty.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ P. Benoit, M.E. Boismard. *Synopse des Quatre Évangiles en Français*. T. 2. Paris 1972 s. 165.

⁴⁶ J. F. Graghan. A. Redactional Study of Lk 7,21 in the Light of Dt 19,15. “The Catholic Biblical Quarterly” 29: 1967 s. 56; Schürmann, jw. s. 408.

⁴⁷ H. L. Strack–P. Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament*. Bd 1 s. 790 n.

Tekst Łk 7,20–21 nie ma odpowiednika u Mateusza. Jest on wtrącony: między zapytanie Chrzciciela (7,19b.) i odpowiedź Jezusa (7,22). Werszet 20 mówi dobitnie o tym, co u Mateusza jest jedynie założeniem. Łukasz powtarza w. 19. Powtórzenia oraz podwójne użycie słów i zdań jest typową procedurą Łukaszową. Werszet ten pełni funkcję teologiczną, na co wskazuje poza tym użycie formy złożonej: Jan Chrzciciel. Łukasz przez tę formę ukazał różnic między Janem a Jezusem — Mesjaszem⁴⁸ W powtórzeniu w. 19 R. Bultmann widzi typową formę stylistyczną popularnego sposobu opowiadania⁴⁹, a M. Dibelius patrzy na nie, jako epickie prawo popularnej poezji⁵⁰ Za J.F. Graghanem można twierdzić, że literacki styl Łukasza domagał się takiego powtórzenia. Łukasz nie musiał przy tym korzystać z istniejącego przed nim materiału, ale mógł dokonać samodzielnej pracy redakcyjnej⁵¹

W żadnym innym wersecie tej perykopy ręka redakcyjna Łukasza nie jest tak widoczna jak w w. 21. Jest on redakcyjnym summarium Łukasza i stanowi centrum całej perykopy⁵² Z punktu widzenia literackiego wiersz ten przerywa bieg relacji: tworzy nastrój ciszy, zawieszenia między pytaniem uczniów Jana (7,20c.) i odpowiedzią Jezusa (22–23). Dodanie przez Łukasza tego wiersza ma uzasadnienie w tym, że dotąd wspominał on tylko o kilku dokonanych przez Jezusa cudach (zob. 4,33–37; 4,38–41; 5,4–11; 5,12–26; 6,6–11; 7,1–10)⁵³ Aby więc uzupełnić listę cudów przejętą z Q, jakich dokonywał Jezus (w. 22), Łukasz dodał opowiadanie o wskrzeszeniu syna wdowy z Nain oraz uzdrowienie z różnych chorób i egzorcyzmy w 7,21⁵⁴

⁴⁸ Tytuł „Jan Chrzciciel” służy wysłańcom jako ich legitymacja. Por. Schürmann, jw. s. 410; S. Sabugal. La embajada 1 s. 24.

⁴⁹ Bultmann, jw. s. 191.

⁵⁰ M. Dibelius. Die formgeschichte des Evangeliums. Aufl. 4. Tübingen 1961 s. 251.

⁵¹ Graghan, jw. s. 50.

⁵² Tamże s. 52; Benoit, Boismard, jw. s. 105; Schürmann, jw. s. 410.

⁵³ L. Sabourin. L’Evangile de Luc. Roma 1958 s. 175.

⁵⁴ Benoit, Boismard jw. s. 105; Schürmann, jw. s. 410.

Poza tym w. 21 przygotowuje słuchaczy do przyjęcia makaryzmu w 7,23⁵⁵

Ewangelista Łukasz opowiada o przybyciu uczniów Jana do Jezusa w momencie, gdy Jezus uzdrawiał wielu chorych w tym celu, by uczynić ich naocznymi świadkami dokonywanych przez Jezusa cudów. Werset 21 stanowi odpowiedź w formie cudotwórczego działania Jezusa, a dopiero wersety następne (22–23) są odpowiedzią wyrażoną słowami. Sens tego wiersza dokładniej wyjaśnił A. Vögtle. Jego zdaniem zamieszczenie wersetów 20–21 przez Łukasza objaśniało zawartą w Q wypowiedź o cudach Jezusa, czyniąc ją wyraźnie podwójnym potwierdzeniem cudotwórczej godności Jezusa: najpierw przez cuda dostrzegane jako takie (21–22a,b), później przez wskazanie, że oznaczają one spełnienie eschatologicznych zapowiedzi (22c)⁵⁶. Poza tym, antypozycja aorystu: widzenie — słyszenie w porównaniu do Mateusza i Q jest charakterystyczna dla Łukasza (por. 10,24; Dz 2,33; 4,20; 22,14.15). Czynom (w. 21) odpowiada słowo (w. 22). Naoczne więc świadectwo według Łukasza jest ważniejsze i wcześniejsze niż zwykła wieść o cudach Jezusa.

Istotne komponenty perykopy Mt 11,2–6 i Łk 7,18–23 Mateusz i Łukasz w podobny sposób czerpią ze źródła Q. Jednak — jak wykazały powyższe badania egzegetyczne — każdy z nich włożył osobistą pracę redakcyjną, zgodną z teologią i przeznaczeniem swego dzieła. Starszą, bliższą Q i mniejszą pracą redakcyjną, odznacza się dzieło Mateusza. Wersja Łukasza jest wtórna wobec pierwszego ewangelisty, bardziej rozszerzona, szczególnie o wersety 20–21 w stosunku do pierwotnej wersji Q. Chociaż Łukasz dokonał więcej pracy redakcyjnej wobec Q niż Mateusz, to jednak zachował on wielki respekt dla źródeł ewangelicznych (Q). Mimo, że jego przekaz źródła Q jest wierny, to redakcja literacka nic nie traci na wartości, chociaż używa on własnego słownictwa i stylu.

⁵⁵ W. Manson. *The Gospel of Luke*. London 1930 s. 78 n.; J. Schmid. *Das Evangelium nach Lukas*. Aufl. 4. Regensburg 1960 s. 144 n.; Graghen, jw. s. 47.

⁵⁶ Vögtle, jw. s. 220.

2. KONTEKST

Perykopę o poselstwie Chrzciciela ewangeliści Mateusz i Łukasz umieścili w różnych kontekstach swoich dzieł. U Mateusza tekst ten znajduje się w trzeciej części jego Ewangelii, tzw. tajemnicy Królestwa Niebieskiego (11,2 — 13,53). Jednak teksty wcześniejsze, począwszy od działalności Jana Chrzciciela, wskazują na bliskość Królestwa Bożego, a nawet jego obecność. Temat Królestwa Bożego przewija się najwyraźniej w Kazaniu na Górze (rozdz. 5–7); rozdziały 8 i 9 ukazują Jezusa w działalności taumaturgicznej, który instaluje Królestwo Boże. Natomiast w rozdz. 10 (Misja Dwunastu), zawarte są różne wątpliwości słuchaczy oraz wrogie nastawienie wobec nauki Jezusa o nadchodzącym Królestwie Bożym. Zarzucają oni, że Jezus bluźni (9,3), że działa mocą księcia szatanów (9,34); nie rozumieją oni zapowiedzi prześladowań i potrzeby dawania świadectwa. Na te zarzuty i wątpliwości pragnie Mateusz dać odpowiedź w swoim dziele, które obok wypowiedzi akcentujących czyny Jezusa (11,2 — 12,50), zawiera Jego mowy (13,1–53). Pierwszym elementem Mateuszowej odpowiedzi na tajemnic Królestwa Bożego jest perykopa poselstwa Chrzciciela. Mateusz odsyła swoich czytelników do poprzednich rozdziałów wskazując na cuda i proklamację Dobrej Nowiny jako czyny mesjańskie Jezusa. Mateusz przy tym podkreśla, że w Jezusie, oczekiwanym Mesjaszu, zgodnie z zapowiedziami prorockimi, realizuje się Królestwo Boże. Zgodnie z powyższymi rozważaniami omawiana perykopa umieszczona jest w ramach szerokiego kontekstu Ewangelii (5,1 — 13,53).

Natomiast perykopa Łukasza znajduje się w pierwszej części jego Ewangelii, tzw. sekcji działalności Jezusa w Galilei (5,1 — 9,50)⁵⁷ Poprzedza ją Kazanie na Górze (6,17–49), perykopa o setniku (7,1–10) i wskrzeszenie młodzieńca z Nain (7,11–17). Werset 18 poprzez zwrot „o tym wszystkim donieŚli Janowi jego uczniowie” stanowi redakcyjne powiązanie z poprzednimi wydarzeniami, szczególnie ze wskrzeszeniem syna wdowy. To ostatnie wydarzenie sławi Jezusa jako wielkiego proroka (7,16), natomiast w perykopie poselstwa Łukasz pragnie ukazać moc i godność

⁵⁷ J. Kudasiewicz. Ewangelie synoptyczne dzisiaj. Warszawa 1986 s. 252.

Mesjasza. Włączenie tekstu poselstwa Jana do Ewangelii jest zgodne z teologią trzeciego ewangelisty przedstawiającego Jezusa w roli eschatycznego proroka z władzą uzdrawiania (7,21) oraz przebaczenia grzechów (7,47–50)⁵⁸ Poza tym rozszerzenie przez Łukasza pierwotnego tekstu Q o wstęp (7,11–17) oraz zakończenie (7,36–50) nadaje temu opowiadaniu szczególnej wyrazistości. Łukasz ponadto porusza chrystologiczne zagadnienie: kim On jest? Rozwija je i ukonkretnia w dawaniu odpowiedzi przez przeciwstawienie: Chrzciciel w stosunku do Jezusa i faryzeusze wobec Jezusa.

3. JEDNOŚĆ I STRUKTURA LITERACKA

Najpierw omówione zostanie to zagadnienie w Ewangelii Mateusza, a potem Łukasza. Perykopa ta stanowi w redakcji Mateusza zwartą jedność literacką⁵⁹ w stosunku do relacji późniejszej (aż do 13,53), a także do relacji wcześniejszej (5,1 — 11,1). Wskazuje już na to włączenie redakcyjne: dzieła Chrystusa (11,2a) i Jego czyny (11,19c). Inne włączenia, np. czasownik „erchestai” (11,8.18a), a szczególnie w. 19c. zawiera definitywną odpowiedź na pytanie Chrzciciela: Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść? Poza tym występuje słowo tematyczne „Jan”, które pojawia się ciągle w relacji (11,1.4.7.11.12.13.14) i zapewnia jedność literacką tej perykopy. Jednak Jan nie jest głównym bohaterem tej relacji. Prawdziwym bohaterem jest Jezus. Zamknięty Chrzciciel w więzieniu słyszy o „Jego czynach” (w. 2), pyta Go przez swoich uczniów, czy On jest Mesjaszem (w. 3). Na to pytanie odpowiada Jezus (ww. 4–6), po czym oddala uczniów i mówi o Janie. Mateusz konkluduje relację samoświadomością Jezusa: „Mądrość usprawiedliwiona jest przez swe czyny” (11,13c). Wiersz więc 19c. łączy się z 11,2a., gdzie „czyny Mądrości” są „czynami Mesjasza” — Jezusa z

⁵⁸ Busse, jw. s. 176; Grundmann, jw. s. 163.

⁵⁹ Bultmann, jw. s. 22, 56 n.; J. Schmid, Matthäus und Lukas. “Bibliotheca sacra” 23: 1930 s. 282–286.

Nazaretu⁶⁰ Późniejszy kontekst perykopy (aż do 13,53) zawiera również jedność literacką z omawianym tekstem. W tej części relacji Mateusz ukazał Jezusa, który w czynie i słowie objawiał się jako Mesjasz. Całą Jego działalność Mateusz ukazał jako urzeczywistnienie mesjańskiego Królestwa Bożego.

Perykopa 11,2–6 łączy się też z relacją wcześniejszą (5,1 — 11,1). Do niej odsyła zwrot: dzieła Chrystusa (w. 2). Cuda z 11,5 można znaleźć we wcześniejszych tekstach Ewangelii: uzdrowienie niewidomych (9,27–31), paralityków (8,5–13), trędowatych (8,1–4), głuchych (9,32–34), wskrzeszenie umarłych (9,18n), a także ewangelizacja ubogich tworzy z 5,3a. jedność literacką⁶¹

Powyższe uwagi wskazują na to, że w kontekście wcześniejszym (5,1 — 11,1), Ewangelista przygotował pytanie mesjańskie Jana i odpowiedź Jezusa. W tej perykopie cała relacja wcześniejsza osiąga punkt kulminacyjny, czyli temat chrystologiczny: kim jest Jezus? Makaryzm (w. 6) zamyka dialog między Janem a Jezusem. Relacja zapoczątkowana w 11,2 zamyka się w 11,6. W świetle tej jedności literackiej struktura perykopy posiada następującą kompozycję:

- | | |
|--------------------------------|--------|
| 1. Wprowadzenie | 11,2 |
| 2. Pytanie Jana | 11,3 |
| 3. Odpowiedź Jezusa | 11,4–6 |
| — Wprowadzenie | 11,4 |
| — obecność dóbr
mesjańskich | 11,5 |
| — „makaryzm” | 11,6 |

Fragmenc ten ma kompozycję ramową. Przemawia za tym wiele elementów. Pierwsza część perykopy ma charakter narracyjny, druga zawiera pytanie i przygotowuje logion odpowiedzi Jezusa. Ponadto na początku i w

⁶⁰ D. Zeller. Kommentar zur Logienquelle. Stuttgarter Kleines Kommentar Neues Testament. T. 21. Stuttgart 1984 s. 39; por. S. Sabugal. La embajada 2 s. 230.

⁶¹ S. Sabugal. Tamże s. 231.; por. Bultmann, jw. s. 22.

części środkowej występują dwie osoby: Jan i uczniowie. W ostatniej części znajduje się tylko Jezus, a uczniowie Jana, spełniający funkcje pośredników, stanowią tło. Poza tym pytanie Jana w ostatniej części doczekało się odpowiedzi Jezusa. W perykopie tej zostały pominięte informacje dotyczące czasu i miejsca wydarzenia. Mateusz raczej swoją uwagę skupił na tajemnicy Królestwa Bożego instalowanego i urzeczywistniającego się w Jezusie Chrystusie. Stąd Ewangelista, podprowadzając relacjami wcześniejszymi do zrozumienia perykopy poselstwa, wskazał na słowa Jezusa, które określają obecność dóbr mesjańskich (Królestwo Boże). Stanowią one dużą część opowiadania i jego apogeum.

Również perykopa Łukasza odznacza się literacką jednością. Zauważa się ją w odniesieniu do relacji wcześniejszej (7,11–17), a szczególnie do relacji późniejszej (7,24–35). Dlatego niektórzy autorzy⁶² podkreślają szczególną jedność całego fragmentu (7,18–35). Głównym bohaterem całego kontekstu jest Jezus. Występuje On jako Pan (ww. 13 i 19), Prorok (ww. 16 i 39), przyjaciel grzeszników (ww. 34 i 37n). Bohaterami drugorzędnymi są: wdowa i jej syn (7,11–17), Jan Chrzciciel (7,18–35). Wprowadzenie przez Łukasza imienia Jan (ww. 18.20.22.24.28.29.33), a szczególnie użycie imienia pełnego „Jan Chrzciciel” (ww 20 i 33) stanowi włączenie literackie i podkreśla jedność perykopy, chociaż można ją podzielić na trzy jednostki. W perykopie 7,18–23 uczniowie Jana są rozmówcami Jezusa, a ściślej, pośrednikami misji Chrzciciela, którą otrzymali, a w końcu przekazali pytanie Chrzciciela. Na ich pytanie Jezus odpowiedział wskazując swoje cuda i głoszenie Dobrej Nowiny (w. 22), a także ostrzegł ich przed zgorszeniem się Jego osobą (w. 23). W drugiej części, czyli fragmencie posłannictwa Chrzciciela (ww. 24–28), wchodzi na scenę nowy wątek, a mianowicie tłum, któremu Jezus udziela nauki o Janie. Natomiast już w Łk 7,29–35 zawarta jest nowa myśl. W tej części tłum ustępuje miejsca faryzeuszom, uczonym w Piśmie i celnikom. Włączenia literackie ww. 28 i 35 oraz 29 i 34 świadczą o jedności literackiej całej perykopy. Wiersze 29

⁶² S. Sabugal. Tamże s. 9.; por. Bultmann, Tamże.

oraz 35 sygnalizują uzasadnienie Mądrości, którą można odnieść do działalności Jezusa⁶³

Łukasz w 7,18–23 (samoświadectwo mesjańskie Jezusa) przedstawia następującą strukturę literacką:

1. Wstęp	18–19a
2. Zapytanie Jana	19b–20
— Polecenie	19b
— Przekazanie	20
3. Odpowiedź Jezusa	21–23
— Przygotowanie	21
— Odpowiedź	22
— „Makaryzm”	23

Kompozycja ta, podobnie jak Mateusza, ma charakter ramowy. Całość jest podprowadzaniem do punktu szczytowego perykopy: odpowiedzi mesjańskiej Jezusa. Trzeci ewangelista ma rozbudowaną drugą część perykopy przez redakcyjne powtórzenie pytania uczniów Jana, a także rozszerzenie trzeciej części poprzez dodatek wersetu 21. Łukasz — jak się wydaje — ściślej niż Mateusz, umiejscowił tę perykopę w swojej Ewangelii. Chociaż trudno wskazać okoliczności miejsca wydarzenia, to wyrażenie „o tym wszystkim” (w. 18) wskazywałoby na wydarzenie uzdrowienia młodzieńca z Nain (7,11–17). Podobnie jak u Mateusza, tak i u Łukasza odpowiedź Jezusa stanowi główną część całego opowiadania. Odpowiedź Jezusa wskazuje na samoświadectwo mesjańskie Jezusa.

Większość egzegetów jest zdania, że perykopa o poselstwie Chrzciciela co do formy przekazu, należy do gatunku literackiego, zwanego apoftegmatem⁶⁴ Termin ten pochodzi od greckiego słowa „apoftegma”,

⁶³ S. Sabugal. Tamże s. 10.

⁶⁴ Bultmann, jw. s. 22; J. Dupont. L'abassade de Jean Baptiste s. 805–821, 943–959; Hahn, jw. s. 393 n.; Stuhlmacher, jw. s. 219 nn.; Schürmann, jw. s. 404–414; D. Lührmann. Die Redaction der Logienquelle. „Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament” 33: 1969 s. 25 n.; Pesch, jw. s. 36–44; Hoffmann, jw. s. 191–193; Schulz, jw. s. 190–203; Vögtle, jw. s. 219–242.

które oznacza charakterystyczną wypowiedź, maksymę lub sentencję zawierającą normę postępowania⁶⁵ Tak więc jest to krótkie, zwarte, zamknięte w sobie opowiadanie, które w swej istocie jest rozmową, gdzie określony problem rozwiązywany jest przez wypowiedź jakiegoś autorytetu. Punkt kulminacyjny najczęściej osiąga w sentencji Jezusa lub chóralnej reakcji tłumu⁶⁶ Jego celem jest budowanie czytelnika i przekazywanie jakiejś nauki o intencji kerygmatycznej. Charakterystycznymi cechami tego gatunku jest pewne odizolowanie; może stanowić zamkniętą całość lub istnieć samodzielnie. Brak jest w nim także danych o czasie i miejscu wydarzenia. Kolejną cechą apoftegmatu jest wyraźna tendencja do ukazania związków bohatera opowiadania z osobą Jezusa, a wszystko inne w obrazie bohatera ma charakter drugorzędny. W tym gatunku literackim bardzo wyraźnie wyeksponowana jest doniosłość cytowanych słów Jezusa. Jego logia znajdują się najczęściej w zakończeniu opowiadania. Słowa Jezusa stanowią pointę całego opowiadania⁶⁷

Wszystkie wyżej wymienione cechy można odnaleźć w perykopie Mt 11,2–6 i Łk 7,18–23. Co więcej, omawiany tekst — jak wyżej wykazano — ma wartość historyczną i zajmuje określone miejsce w Sitz im Leben Jezusa. Stąd apoftegmata, jako forma literacka perykopy, ma mocne oparcie w wydarzeniach historycznych.

Przeprowadzona analiza literacko — egzegetyczna pozwala stwierdzić, że relacja Mateusza i Łukasza o poselstwie Jana Chrzciciela, będąc opisem historycznego wydarzenia, zawiera również elementy redakcyjne obu ewangelistów. Pierwszy ewangelista niemal wiernie — poza werselem drugim — odtworzył źródło Q. Dużo większą redakcyjną pracą odznacza się dzieło Łukasza. Również on prawie dokładnie przekazał dane ze źródła Q, ale dokonał też poważnego rozszerzenia redakcyjnego, szczególnie o wiersze 20–21. Przez ten zabieg Łukasz stworzył opowiadanie literacko pełniejsze. Poza tym, włączenie perykopy obu ewangelistów w określony kontekst

⁶⁵ R. Pesch. Tamże s. 40; por. J. Szlaga. Apoftegmata. „Encyklopedia Katolicka” T. 1. s. 748; J. Kudasiwicz. Ewangelie synoptyczne dzisiaj s. 376.

⁶⁶ Kartelge, jw. s. 184.

⁶⁷ Tamże.

swych Ewangelii nie zakłóca rozwoju wydarzeń ewangelijnych, a raczej stanowi z nimi jedność literacką. Omawiany tekst jest typowym apoftegmatem o profilu historycznym, w którym można wyodrębnić trzy elementy: wprowadzenie, pytanie Jana i odpowiedź Jezusa (*ipsissima verba Jesu*).

III. GŁÓWNE TEMATY TEOLOGICZNE

W świetle krytyki historycznej, jedności i struktury literackiej perykopy poselstwa Chrzciciela, należy postawić pytanie o zawartość teologiczną tej relacji. Analiza głównych wątków teologicznych zawartych w omawianej perykopie przybliży odpowiedź na pytanie: kim jest Jezus? Tematy, jakie umieścili ewangelisti Mateusz i Łukasz w swoich perykopach z jednej strony wskazują na świadomość mesjańską Jezusa, a z drugiej, na to że chrystologia jest zakotwiczona w autoświadomości mesjańskiej samego Jezusa. Do głównych tematów teologicznych omawianej perykopy należą: czyny Chrystusa, Ten, który ma przyjść, dobrodziejstwa mesjańskie oraz makaryzm Jezusa.

1. Jan Chrzciciel uwięziony przez Heroda Antypasa został poinformowany przez swoich uczniów o czynach Chrystusa (Mt 11,2). Jakie znaczenie ma ta konstrukcja? Jaką treść teologiczną chce Mateusz przekazać poprzez to wyrażenie?

Pierwszy ewangelista poprzez redakcyjne użycie zwrotu: „czyny Chrystusa” określił początkową działalność Jezusa i Dwunastu (4,7 — 11,1). Misja, którą realizował Jezus poprzez kerygmę (4,17.23a; 9,35; 11,1), *didache* (4,23; 5,1–7; 9,3) i uzdrowienia (4,23b–24; 8,1–9), a także przez pośrednictwo Dwunastu (kerygma — 10,7; uzdrowienia i egzorcyzmy — 10,1–8) są dziełami zrealizowanymi przez Mesjasza⁶⁸ Określenie: „ta erga” oznacza dzieło eschatologiczne — zbawcze Mesjasza. Ta funkcja eschatologiczna nadawana jest im ze względu na przedmiot, ku któremu są

⁶⁸ S. Sabugal. *La embajada* 2 s. 228.

skierowane, a mianowicie ku Królestwu Niebieskiemu⁶⁹ Konstrukcja ta ma swoją paralelę w Starym Testamencie: dzieła Boga⁷⁰ oraz dzieła Pana⁷¹, gdzie używana jest w funkcji oznaczenia aktów zbawczych przeszłych lub przyszłych dokonanych przez Boga dla Izraela (Iz 28,21; 64,3; Jr 28,10). Ponadto Mateusz w 11,5 przejął ze Starego Testamentu znaki mesjańskie, które zapowiedział Izajasz (26,19; 29,18n; 35,5n) wskazując na nie jako „dzieła Boga” Poza tym, pierwszy ewangelista zamienił tytuł „kyrios” na „christos”⁷² Przez tę przeróbkę redakcyjną identyfikuje on czyny Chrystusa z czynami Pana, które aktualizują zbawienie eschatologiczne zapowiedziane w przyszłości. To przekształcenie wskazuje poza tym na osobę, która legitymuje się boskim pochodzeniem, a także realizuje czyny Boga, które stają się czynami Mesjasza.

Nowe znaczenie chrystologiczne tytułu „christos” podsuwa nam — jak powiedziano w drugim punkcie — literackie ujęcie będące dziełem Mateusza w 11,2–19: czyny Chrystusa (w. 2) są czynami Mądrości (w. 19). Mateuszowy „christos” identyfikuje się z wcieloną boską Mądrością⁷³ Natomiast zwrot: „ta erga” należałoby tłumaczyć „raczej jako gesta niż opera”⁷⁴, w którym podkreśla się świadectwo tego, który dokona dzieł mesjańskich Chrystusa.

Mateusz umieszczając wyrażenie „czyny Chrystusa” interpretuje początkową działalność Jezusa jako Mesjasza, a także podsuwa odpowiedź Jezusa w 11,5–6. Ewangelista, zdaniem J. Duponta, pragnie, by czytelnik uwzględnił dzieła Jezusa jako specyficznie mesjańskie, które objawiają, że Jezus jest Chrystusem⁷⁵. Dobrodziejstwa wymienione w wersecie 5 stanowią

⁶⁹ Tamże s. 233.

⁷⁰ Por. Iz 64,3; Ps 65,3.5; 77,7; 94,9.

⁷¹ Pwt 11,7; Iz 5,12; 28,21; Jr 28,10; Ba 2,9; Dn 3,27.

⁷² W tym tytule wielu autorów, między innymi: J. Wellhausen, E. Klostermann, J. Schmid, J. Schniewind, P. Stuhlmacher, S. Schulz, J. Homerski widzą późniejszy wpływ terminologii chrześcijańskiej.

⁷³ Gnilka, jw. s. 406; por. S. Sabugal. La embajada 2 s. 230, 235 n.

⁷⁴ M–J. Lagrange. Evangeile selon Saint Matthieu. Paris 1922 s. 218.

⁷⁵ J. Dupont. L'abassade de Jean Baptiste s. 945.

spełnienie działalności mesjańskiej: Jezus uzdrawia chorych i zapowiada Dobrą Nowinę dla ubogich, przez co Jezus objawia się jako Mesjasz.

W świetle powyższych uwag, wyrażenie „czyny Chrystusa” należy rozumieć jako eschatologiczno — zbawcze akty Boga dokonane przez Mesjasza — odwieczną Mądrość Bożą⁷⁶ Wyrażenie to Mateusz rozumie w szerszym znaczeniu, obejmując nim całą początkową działalność Jezusa (a także Dwunastu): nauczającą, dydaktyczną, egzorcytyczną i taumaturgiczną.

2. Prekursor przez swoich uczniów skierował do Jezusa pytanie: „Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjście, czy też innego mamy oczekiwać?” (Mt 11,3; Łk 7,19). Jakie ma znaczenie określenie: „ho erchomenos” w kontekście tego pytania?

Znaczenie imiesłowu czasu teraźniejszego „ho erchomenos” nie stwarza trudności interpretacyjnej; w tym kontekście dotyczy ono Mesjasza⁷⁷. Żydzi byli głęboko przekonani, że nadejdzie Mesjasz, gdyż Jego przyjście ogłoszone zostało przez proroków. Jednak sposób wskazania, czy ujawniania Go, jak powiedziano wyżej, nie był potoczny i bezpośrednio nie nawiązywał do codziennego sposobu mówienia w żydostwie. Wyrażenie powyższe posiada jasne tytułowe znaczenie. Wskazuje na Mt 11,2, gdzie elementy redakcyjne: „dzieła” łączą się ściśle z pytaniem Jana. Chrzciciel pytał Tego, o którego dziełach słyszał — Chrystusa. W tym kontekście wyrażenie „ho erchomenos” jest chrystologicznym synonimem tytułu „ho christos”⁷⁸ Ten wniosek podsuwa odpowiedź, co do jego znaczenia chrystologicznego. Tłumaczy też, zdaniem J. Duponta i R. Schnackenburga godność królewsko — mesjańską Jezusa, potomka Dawida⁷⁹ Oba więc wyrażenia mają ten sam wymiar chrystologiczny. Co więcej, tytuł „Przychodzący” użyty był już przez Chrzciciela w kontekście jego nauki eschatologicznej (Mt 3,7–12; par.).

⁷⁶ Gnilka, jw. s. 406.

⁷⁷ J. Dupont. *L'abassade de Jean Baptiste* s. 814.

⁷⁸ S. Sabugal. *La embajada* 2 s. 243.

⁷⁹ J. Dupont. *L'abassade de Jean Baptiste* s. 817; R. Schnackenburg. *Die Erwartung des „Propheten” nach dem NT und den Texten von Qumran. „Texte und Untersuchung zur Geschichte der altchristlichen Literatur”* 73: 1959 s. 629–639.

Licznym faryzeuszom i saduceuszom przybyłym w charakterze obserwatorów Janowego chrztu, oznajmił o zbliżającym się eschatologicznym sądzie Bożym. Dokona go przez chrzest Duchem Świętym i ogniem sam Mesjasz.

Duch po zstąpieniu na Syna Bożego (Mt 3,16n) jest instrumentem, za pomocą którego Potomek Dawida dokona — przez egzorcyzmy i uzdrowienia — sądu eschatologicznego nad szatanem. Poza tym, rola Ducha Świętego koncentrować się gdzie wokół odbudowy Królestwa Bożego, którego nadejście zapowiedział Jan Chrzciciel. Ogień, przeciwnie, jest instrumentem sądu eschatologicznego, który Sędzia wykorzysta wobec bezbożnych, oddzielając ich od ludzi prawych (Mt 25,31–33).

Powyższe analizy prowadzą do następującego wniosku: tytuł „*ho erchomenos*” tłumaczy w Mt 11,3, a także w 3,11, Łk 3,16 i 7,19 godność mesjańską Jezusa, Potomka Dawida. Chrzciciel pyta o Mesjasza, Króla, Proroka i Sędziego.

3. Odpowiedź Jezusa na chrystologiczne pytanie Chrzciciela ma charakter pośredni. Chrystus nie mówił bezpośrednio kim jest, ale odpowiedział tak, jak tu czynił przy innych okolicznościach, tzn. odesłał do samej rzeczywistości, do znaków mesjańskich, czyli do swoich dzieł (Mt 11,5; Łk 7,22).

Logion odpowiedzi Jezusa — o czym już wspomiano — został zainspirowany prorocत्वami Deutero– (26,19; 29,18n; 35,5n) i Tryto–Izajasza (61,1–3). Natomiast źródłem bezpośrednim zarówno Mateusza jak i Łukasza było źródło Q. Jaką treść teologiczną zawarli obydwaj Ewangelści w tym wersecie?

Logion Jezusa nie jest „katalogiem cudów”, czy „kombinacją” dokonanych przez Niego cudów⁸⁰. Logion ten nawiązuje do księgi Izajasza i urzeczywistnia oczekiwania mesjańskie w słowie i czynie Jezusa Chrystusa. W tym celu obaj synoptycy wykorzystując teksty Deutero– i Tryto–Izajasza zmienili czas opowiadania z przyszłego na teraźniejszy w tym celu, by nadać zachodzącym obecnie wydarzeniom charakter eschatologicznego

⁸⁰ J. Dupont. Tamże s. 947; Pesch, jw. s. 36; Kartelge, jw. s. 105.

spełnienia⁸¹. Przyszłe zbawienie staje się „dzis” obecne. W podobny sposób Jezus posłużył się tekstem z Księgi Izajasza w kazaniu w Nazaret (Łk 4,18), by podkreślić wypełnienie się w Nim zbawienia. Przy tym, Jezus odrzucił wyrocznie, które kładły nacisk na groźną stronę końcowych czasów: pomstę i gniew Boga, a uwypuklił te, które podkreślały Jego dobroć i miłosierdzie. W ten sposób Jezus określił swoją działalność mesjańską, nie tyle jako sędzia, ile jako Mesjasz pełen miłosierdzia, którego zadaniem jest przywracanie zdrowia duszy i ciała⁸². W rzeczywistości Jezus objawił się jako zupełnie Ktoś inny od tego, którego oczekiwał Izrael. Stąd zrozumiałe staje się końcowe zdanie w odpowiedzi Jezusa: „Błogosławiony jest ten, kto we Mnie nie zwątpi” (Mt 11,6; Łk 7,23).

Według wielu autorów, między innymi J. Dupont, J. Blanka, J. Gnilki, W. Mansona, P. Stuhlmachera, K. Kartelge, H. W. Kuhna, M. Rese⁸³ i innych, najważniejszym tekstem w tym logionie jest proklamacja Ewangelii ubogim, którą Jezus odnosi do siebie z Księgi Izajasza. To zdanie, chociaż umieszczone zostało na ostatnim miejscu przedstawienia dóbr mesjańskich, stanowi kluczowy tekst, zawierając w nim ogólną charakterystykę zbawczej działalności Jezusa. Głoszenie Dobrej Nowiny o bliskim królestwie ubogich, jest zasadniczą cechą nadejścia zbawienia, którego efektem będzie ogólne uwolnienie od zła⁸⁴. Zdaniem E. Schillebeeckxa zgodnie z tekstami Deutero- i Tryto-Izajasza owocem przepowiadania Ewangelii ma być przejrzenie niewidomych i przywrócenie słuchu głuchym (Iz 29,18; 35,1–10)⁸⁵

⁸¹ Kümmel, jw. s. 273.

⁸² O. Spinattoli. Mateo. Assisi 1971 s. 273.

⁸³ J. Dupont. Tamże s. 949; Blank, jw. s. 125; Gnilka, jw. s. 407; W. Manson. Bist-Du der da kommen soll? Das Zeugnis der drei ersten Evangelien von der Offenbarung Gottes in Christo unter Berücksichtigung der Formgeschichte. Zürich 1952 s. 125.; Stuhlmacher, jw. s. 200 n.; Kartelge, jw. s. 187; H. W. Kuhn. Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Göttingen 1966 s. 196.; M. Rese. Alttestamentliche Motive in Christologie des Lukas. Tübingen 1964 s. 223–231.

⁸⁴ Rusecki, jw. s. 118.

⁸⁵ E. Schillebeeckx. Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden. Freiburg–Basel–Wien 1975 s. 164 n.

Ewangelia, którą głosi Jezus, stanowi więc punkt wyjścia dla innych darów czasu mesjańskiego.

W odpowiedzi Jezusa można znaleźć punkty styczne z odpowiednimi fragmentami Księgi Deutero- i Tryto-Izajasza (26,19: umarli zmartwychwstają; 29,18n: ślepi widzą; 35,5n: niewidomi wzrok odzyskują, głusi słyszą, chromi chodzą; 61,1–3: ubogim głoszona jest dobra nowina). Brakuje jedynie trędowatych. Chociaż Izajasz nie wspomina o nich bezpośrednio, to tekst 35,8 sugeruje uzdrowienie nieczystych⁸⁶ Wydaje się, jak podkreśla J. Dupont, że nie jest koniecznym, by wszystkie elementy odpowiedzi Jezusa wywodziły się od Izajasza. Wystarczy kilka rysów charakterystycznych dóbr towarzyszących nadejściu czasów mesjańskich, a nie dokładny ich opis⁸⁷ Dlatego Jezus odpowiadając Janowi, wskazał tylko na pewne grupy ludzi pokrzywdzonych losem, którym między innymi udzielał pomocy. Szczęście natomiast ery mesjańskiej łączy się ze zniknięciem wszystkich ułomności i chorób⁸⁸ Wszyscy wymienieni są ludźmi z marginesu społecznego, ludźmi ciemionymi, którzy potrzebują materialnego i duchowego wsparcia, wyzwolenia. Do nich właśnie został posłany Jezus, by im głosić wolność i Dobrą Nowinę.

Swoją odpowiedzią Jezus uzasadnił misję dobroczynną i wskazał na wypełnienie się na Nim proroctw mesjańskich. Chociaż Jan był poinformowany o działalności dobroczynnej Jezusa przez swoich uczniów lub inne osoby, to jednak otrzymał od Niego osobistą charakterystykę Jego działalności mesjańskiej. Do opisów przepowiedni czasów mesjańskich wykorzystał Jezus Księgę Izajasza. Celem określenia swej misji dokonał wyboru spośród rysów charakteryzujących erę mesjańską; pominął te cechy, które przede wszystkim skupiły uwagę Chrzciciela. Jezus pragnął wykazać, że przez okazane współczucie i łaskę wobec cierpiących, spełnia obietnice,

⁸⁶ Cuda, których brak u Izajasza mogły być dodane w Q ze względu na czyny, o których opowiadał Jezus. E. Schweitzer. *Das Evangelium nach Matthäus*. T. 2. Berlin 1977 s. 165.

⁸⁷ *L'ambassade de Jean Baptiste* s. 950.

⁸⁸ To przekonanie było zakorzenione w judaizmie. Szeroko o tym pisze i podaje przykłady H. L. Strack– P. Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Bd. 1. Aufl. 2. München 1956 s. 593–596.

jakie miał zrealizować Mesjasz. Wypełniając obowiązki mesjańskie, wskazał na siebie, jako oczekiwanego przez Izrael Mesjasza. Jezus dał się poznać pod postacią, która niewątpliwie niewystarczająco zatrzymała uwagę Chrzciciela. Kontrast pomiędzy dwoma koncepcjami roli Mesjasza, dostarcza ostrzeżenia, które kończy posłanie adresowane do Prekursora.

4. Odpowiedź, którą Jezus skierował do Jana Chrzciciela zakończyła się makaryzmem⁸⁹: „Błogosławiony jest ten, kto we Mnie nie zwątpi” (Mt 11,6; Łk 7,23). Werset ten przez użycie spójnika „kai” łączy pierwszą część logionu Jezusa, tworząc z nim integralną część Jego odpowiedzi⁹⁰ W połączeniu z wersem poprzednim oznacza: chorzy są wyleczeni, ubogim głosi się Dobrą Nowinę i błogosławiony jest ten, kto we Mnie nie zwątpi. Człowiek błogosławiony, czyli szczęśliwy staje się przez fakt dołączenia go do tych, którzy korzystają ze zbawienia mesjańskiego. Dzieli on szczęście uzdrowionych i ubogich, którym ogłoszono koniec ich nędzy. W kontekście Kazania na Górze szczęściem objęci są ci, którzy posiadając predyspozycje duchowe (Mt 5,3.5.7–8; par.), osiągną Królestwo Niebieskie (Mt 5,3.10; par.). Do grupy szczęśliwych Jezus zaliczył także swoich uczniów, gdyż byli oni świadkami naocznymi i słyszającymi czyny Jezusa: (Mt 13,16). Także szczęśliwym jest Szymon Piotr, który dzięki objawieniu Ojca Niebieskiego (Mt 16,17) wyznał godność mesjańską i boską Jezusa (Mt 16,16). Przez to otrzymał obietnicę, że będzie fundamentem Kościoła Jezusa Chrystusa (Mt 16,18) i otrzyma w Kościele najwyższą władzę (Mt 16,19).

Również — co wynika z drugiej części logionu — radość stanie się udziałem wyłącznie tego, kto wypełni warunek, a mianowicie, nie zwątpi w Jezusa. Odzwierciedla to użycie przez Mateusza i Łukasza konstrukcji: „skandaliste en emoi”⁹¹ W Biblii greckiej wyraz ten oznacza pułapkę;

⁸⁹ Przymiotnik „makarios” oznacza radość wynikającą z obietnicy dóbr mesjańskich. J. Dupont. *Les probleme littéraire, le message doctrinal*. Bruges–Louvain 1954 s. 164–166.

⁹⁰ Spójnik ten na początku makaryzmu ma charakter niezwykle. Żaden spośród 65 makaryzmów użytych w Biblii greckiej nie rozpoczyna się od „kai” Por. T. Zahn. *Das Evangelium nach Matthäus*. Bd. 1. Aufl. 4. Leipzig 1922 s. 422; J. Dupont. Tamże.

⁹¹ J. Dupont. *L'ambassade de Jean Baptiste* s. 954.

jednak w szerszym znaczeniu stosuje się go na oznaczenie jakiegokolwiek trudności, czy przeszkody znajdującej się na drodze. W znaczeniu metaforycznym „zgorszyć się”, to znaleźć w sobie lub w kimś przyczynę upadku duchowego⁹² Uściślając, należy stwierdzić, że terminu „skandalon” Jezus odniósł do swojej osoby (en emoi). Dla wielu, szczególnie mieszkańców Nazaretu, Jezus był powodem zgorszenia, gdyż nie widziano w Nim tego, do którego rościł sobie prawo. Patrzono na Niego jako zwyczajnego mieszkańca Nazaretu, jako „Syna Józefa” (Łk 4,22). Również w Getsemani Jezusem „gorszą się” Jego uczniowie na skutek czego została zachwiana ich wiara (Mk 14,27.29)⁹³ Trudno było pojąć Dwunastu konieczność męki i śmierci Jezusa, którego uznawali za Mesjasza, chociaż w swoim rozumieniu. Także Piotr, który został przez Jezusa zaliczony do grona błogosławionych, po usłyszeniu o dniach Jego męki „gorszy się” Jezusem (Mt 16,22).

„Gorszącymi się” Jezusem są mieszkańcy Nazaretu, Apostołowie, szczególnie św. Piotr, a w szerszym kontekście Izrael⁹⁴ Treścią tego „zgorszenia” jest brak wiary w godność mesjańską Jezusa, a także podważanie Jego zdolności taumaturgiczno—egzorcystycznych polegającej na rzekomym pakcie z „księciem demonów” Podmiotem i przedmiotem tej działalności był Jezus, który objawił przez naukę i dzieła zbawcze swoją godność mesjańską. Co więcej, „makaryzm” nie pełni funkcji ostrzeżenia skierowanego wobec Chrzciciela — co często podkreślają egzegeci⁹⁵ przed odstępstwem od wiary w godność mesjańską z powodu jej aspektu pokory i cierpienia. Poza tym przestroga Mateusza i Łukasza przed niedowiarstwem i podważaniem godności Jezusa jako Mesjasza z powodu nieoczekiwanej Jego działalności, zostaje rozciągnięta na działalność nauczycielską i taumaturgiczną Kościoła (Mt 10,1.7–8). Makaryzm ten jest zdaniem S.

⁹² Por. Rz 14,23; 1 P 2,8; Mk 2,6; Mt 11,19; Łk 7,39.

⁹³ W znaczeniu przenośnym „skandalon” oznacza kusić kogoś, by być okazją do grzechu, lub w znaczeniu pasywnym: pozwolić się kusić. Por. E. Stählin. Skandalon. „Untersuchungen zur Geschichte seine biblische Theologie” 24: 1939 s. 342.

⁹⁴ S. Sabugal. La embajada 2 s. 246–276.

⁹⁵ Między innymi: B. Weiss, T. Zahn, M–J. Lagrange, P. Gächter.

Sabugala, zaproszeniem do rozpoznania godności mesjańskiej Jezusa, który objawił się przez swoje zbawcze dzieła (Mt 11,5; Łk 7,2), tj. „dzieła Chrystusa” (Mt 11,2)⁹⁶

Zbawienie eschatologiczne zapowiedziane w Księdze Izajasza zostanie wypełnione wobec tych, którzy nie zwątpią, czyli nie stracą wiary w Jezusa, jako „Tego, który ma przyjść” Będą uczestniczyć: hic et nunc w radości eschatologicznej.

W perykopie poselstwa Jana Chrzciciela wiodącymi wątkami teologicznymi są: czyny Chrystusa, „Ten, który ma przyjść”, dobrodziejstwa mesjańskie i „makaryzm” Dominuje tu temat chrystologiczny: kim jest Jezus? Obaj synoptycy poprzez Jezusową działalność w słowie i czynie wskazują na Niego, jako „Tego, który ma przyjść” — Mesjasza. Dokonywane przez Niego dzieła są urzeczywistnieniem zapowiadanych przez Księgę Izajasza dzieł Boga, jakie będą realizować się w eschatologicznym czasie zbawienia. Mateusz i Łukasz skierowali zachętę do swoich czytelników do rozpoznania godności mesjańskiej Jezusa. Przy tym wskazali, że przez wytrwałą wiarę już teraz wierzący w Niego, mają udział w radości eschatycznej, w zbawieniu.

Podsumowując powyższe rozważania należy stwierdzić, że perykopa poselstwa Prekursora przedstawiona przez Mateusza i Łukasza, nawiązuje do autentycznego wydarzenia z życia Jezusa. Do głównych argumentów przemawiających na korzyść historyczności perykopy należą: poselstwo dwóch uczniów Chrzciciela, użycie wyrażenia „ho erchomenos”, brak reakcji Chrzciciela na odpowiedź Jezusa, styl pytania i zawołany sposób odpowiedzi Jezusa, a także swobodne posługiwanie się tekstami Deutero- i Tryto-Izajasza oraz brak wzmianki o egzorcyzmach w odpowiedzi Jezusowej.

Analiza literacko-egzegetyczna omawianego tekstu wykazała, że obydwaj ewangelieści korzystali ze źródła Q. Starszą i wierniejszą relacją wobec Q odznacza się materiał Mateuszowy. Łukasz natomiast znacznie rozszerzył relację Q szczególnie o wiersze 20–21. Perykopa w obu Ewangeliach stanowi jedność literacką z bliższym i dalszym kontekstem

⁹⁶ S. Sabugal. La embajada 2 s. 265.

wydarzeń ewangelijnych. Poza tym, badana Perykopa jest apoftegmatem o charakterze historycznym zawierającym trzy elementy: wprowadzenie, pytanie Chrzciciela i odpowiedź Jezusa (ipsissima verba Jesu).

W tej perykopie dominuje temat chrystologiczny wskazujący na osobę Jezusa jako „Tego, który ma przyjść” Ewangeliści podkreślają, że dokonywane przez Jezusa dzieła, czyli „dzieła Chrystusa” są realizacją i urzeczywistnieniem „dzieł Boga”, jakie zostały zapowiedziane przez proroków. Jezus objawia swoją godność mesjańską w słowach i cudownych dziełach, wskazując przez to na Siebie, jako Oczekiwanego, tj. Mesjasza.