

Krytyka literacka:

- Fragment Ewangelii rozpoczyna nowy rozdział w życiu Jezusa, wprowadzając na scenę postać Jana Chrzciciela oraz sytuując akcję wydarzeń długo po opisach Jego dzieciństwa. Wskazuje na to znamienna formuła: „w owym czasie”, zastosowana na samym początku opowiadania.
- Perykopę można podzielić na dwie odrębne jednostki literackie: pierwszą (Mt 3,1-6) – ukazującą osobę i przymioty Jana Chrzciciela, z uzasadnieniem jego powołania w oparciu o tekst proroka Izajasza (Iz 40,3); i drugą (Mt 3, 7-12) – wskazującą na charakter jego misji oraz przekaz jego orędzia.
- Analizowana jednostka literacka wpisuje się w szerszy gatunek literacki, zwany „*bios*”, czyli rodzaj starożytnej biografii – jednakże nie w rozumieniu hellenistycznym – lecz wyrastającej z środowiska palestyńsko – judaistycznego (starotestamentalnego).

Orędzie teologiczne:

- Osoba Jana Chrzciciela jest scharakteryzowana na sposób starotestamentalnych proroków, w szczególności upodabiając go do postaci Eliasza. Wskazują na to takie elementy jak pustynia Judzka i rzeka Jordan (por. Mt 3,1.6 = 1 Krl 17,3; 19,3-4; 2 Krl 2,1-12) oraz jego strój (por. Mt 3,4 = 2 Krl 1,8; Za 13,4) (niekiedy i dziś można spotkać ludzi tak ubranych na tamtych terenach, np. Beduinów). Sposób ubierania się oraz styl odżywiania wskazują na ascezę, ale też na życie wg ślubu nazireatu (por. Lb 6,3; Sdz 13, 4-5.14). Niewątpliwie Jan Chrzciciel ukazuje się jako herold zapowiadający realizację Bożych obietnic.
- Jedną z tych obietnic jest głoszenie *królestwa niebieskiego*, które jest ściśle powiązane z czasem mesjańskim/eschatologicznym. Pojęcie *królestwa niebieskiego* – ulubione przez św. Mateusza sformułowanie (bardzo rzadko występuje poza jego dziełem) – jest zapowiedzią nowego czasu i realizacją obietnicy o nowym królestwie Bożym, do którego wejdą tylko Ci, którzy będą tego godni.
- Fundamentalną rzeczą, by uczestniczyć w nadchodzącym *królestwie niebieskim* jest **nawrócenie**. Pojęcie *metanoia* – „nawracać się” pojawia się w tym tekście 3 razy (Mt 3,2.8.11) i jest kluczem do zrozumienia działalności Jana Chrzciciela.

W wołaniu o nawrócenie chodzi o całkowitą i radykalną zmianę sposobu myślenia, a co za tym idzie – życia. Świętemu Janowi nie chodziło o powrót do przepisów Tory (Pięcioksięgu Mojżesza) bądź o poprawność rytualną (czystość, kult etc.) lecz o przemianę serca, a co tym idzie – postępowania. Stąd pojawia się wątek o wyznawaniu grzechów (por. Mt 3,6).

- Widzialną formą przyjmowania nowej postawy był chrzest. Ten rytuał zanurzenia w wodach Jordanu miał charakter pokutny (wyznanie grzechów) oraz zawierał symboliczne nawrócenie i przygotowanie na czas sądu Bożego.
- Chrzest Janowy stanowił też ukazanie zbliżającego się sądu Boga nad narodem wybranym, a w szczególności nad jego ówczesnymi elitami religijnymi. Nazywając ich *plemieniem żmijowym*, chciał ukazać z jednej strony, że są pod wpływem ducha kłamstwa (w przenośni: „potomstwem” węża, który jest w Piśmie świętym symbolem diabła – kusiciela i zwodziciela; por. Rdz 3,1-5.14-15; Mdr 2,24), a z drugiej: że, wydają owoc zatruty – twierdząc, że są potomstwem Abrahama (por. Mt 3, 8-9), czyli, oszukując się, że nie mają grzechu i są sprawiedliwi w oczach Bożych (z kontekstu ewangelicznego wynika raczej, że faryzeusze i saduceusze przychodzili do Jana raczej na przeszpiegi i zbadanie sytuacji, ewentualnie: z ciekawości, niż z potrzeby nawrócenia).
- W ten kontekst wpisuje się prawda o Mesjaszu, którego przyjście jest już bliskie (por. Mt 3,11). Sam Jan ustawia się w perspektywie niegodnego sługi względem Tego, który ma nadejść, gdyż sam stwierdza, że nie jest godzien „nosić mu sandałów” (Mt 3,11). Przez to sformułowanie Jan wyraża majestat i wielkość Tego, który ma przyjść, gdyż czynność zdejmowania, czy noszenia komuś sandałów, należała do najniższych stanem osób (niewolników). Ten stan rzeczy ukazuje również, że Ten, który będzie chrzcił „Duchem Świętym i ogniem” (Mt 3,11) jest uprawniony, by przeprowadzić sąd nad ludem, „oddzielić plewy od pszenicy” (por. Mt, 3,12), jak również jest reprezentantem *królestwa niebieskiego*, jeśli nie jego Królem (por. Mt 2,1-12).
- Sformułowanie, że Mesjasz będzie chrzcił „Duchem Świętym i ogniem”, nie implikuje myślenia chrześcijańskiego, jak to niekiedy chcieli widzieć Ojcowie Kościoła. Jest raczej odniesieniem do starotestamentalnych prorockich obrazów oczyszczenia i udoskonalenia ludu Bożego (np. por. Iz 4, 4-5; 32, 15; 44,3; Ez 36, 25-26; Ml 3,2b-3). Symbolika ognia może być zarazem opisem „ognia nieugaszonego” (Mt 3, 12), czyli kary za brak

nawrócenia, ale i znakiem oczyszczenia, przywrócenia gotowości bycia w królestwie Boga, kiedy ono nadejdzie. Natomiast określenie „Duch Święty” należy tutaj traktować w sensie sprawczej Mocy Bożej, jego Technienia, które na nowo wszystko ożywia i uświęca (zgodnie z jego hebrajskim znaczeniem *ruah* lub greckim *pneuma*).

- Współczesnym ludziom pustynia wydaje się miejscem bezwodnym, gorącym, można powiedzieć anty-ludzkim, jeśli chodzi o życie i stałe przebywanie tam. Jednak patrząc z perspektywy teologii starotestamentalnej, to właśnie na pustyni dokonały się największe wydarzenia w historii Narodu Wybranego. Wyjście z Egiptu i pobyt na pustyni to czas przymierza oraz konstituowania się Ludu Bożego, „królestwa kapłanów” (por. Wj 19,6). Później – z perspektywy czasu – prorocy będą opiewać doskonałą, wzajemną relację oblubieńczej miłości Boga Jahwe do swojego narodu – oblubienicy (np. Oz; Ez). Wydaje się, że świadectwo ewangelisty Mateusza pragnie do tego faktu nawiązać i na nowo ukazać w zbliżającym się już czasie – w nowej, mesjańskiej perspektywie – narodzenia się nowej społeczności dla *królestwa niebieskiego*.

Komentarz Ojców Kościoła:

Jan Chryzostom pisze, iż zarówno prorocy, jak i Jan Chrzciciel przygotowywali pewną drogę; chrzest Janowy bowiem nie udzielał jeszcze daru odpuszczenia grzechów, ale przygotowywał dusze tych, którzy mieli przyjąć Boga Wszechrzeczy. Chromacjusz z Akwilei twierdzi, że droga czystości, świętości i wiary w naszym wnętrzu musi być wyścielona żalem za grzechy, gdyż właśnie ów żal prowadzi do odpuszczenia win. Hilary z Poitiers, analizując strój Jana Chrzciciela przypomina, iż mocny pas na biodrach symbolizuje przepasanie się wolą Boga podczas każdego działania. Wtórzuje mu Maksym z Turynu mówiąc, iż skórzany pas Jana symbolizuje ciało powściągane przez cnotę, zaś św. Hieronim twierdzi, iż właśnie taka powściągliwość przygotowuje duszę, by weszła na drogę czystości. Teodor z Heraklei tłumaczy, iż tłumy przybywały do Jana jako do człowieka posłanego przez samego Boga. Z kolei efekty Janowego chrztu komentuje św. Hieronim, pisząc, iż dobry Bóg, który stworzył świat z niczego, może z najtwardszych kamieni uczynić lud czuły i łagodny. Hilary z Poitiers, Chromacjusz z Akwilei i Cyryl Aleksandryjski głoszą, iż wycinanie i palenie nieowocujących drzew oznacza, iż w dzień sądu płonąć będzie ogień zagłady za niewierność. Dla Cyryla Aleksandryjskiego z kolei ogień oznacza tu ożywczą siłę Ducha Świętego.

We wszystkich przedstawionych wersjach wyraźnie rozpoznawalne jest przeciwstawienie Jana i Jezusa. *Ja (Jan) chrzczę wodą; On (Jezus) będzie chrzczył Duchem Świętym (i ogniem)*. Oprócz owej paraleli pomiędzy czynnością chrztu wykonywaną przez obie osoby stwierdzić można wyraźne różnice w budowie poszczególnych tekstów:

- Cel chrztu Janowego: εἰς μετανοίαν podany jest jedynie w wersji Mateusza.
- Wypowiedź Jana o chrzcie, w przeciwieństwie do innych synoptyków, Marek formułuje nie w czasie teraźniejszym, lecz w aoryście.
- Słowo υἱός zawierają wszystkie Ewangelie synoptyczne. Chociaż pierwsza część logionu pojawia się w Ewangelii Janowej trzy razy, to zaimek ten jest tam zupełnie nieobecny. W Dziejach Apostolskich υἱός użyty jest tylko w drugiej części logionu po dokonaniu istotnej zmiany konstrukcji.
- Zwrot *chrzest ogniem* pojawia się tylko w Ewangelii Mateuszowej i Łukaszej.

Niezależnie od wspomnianych powyżej różnic w brzmieniu logionu u poszczególnych autorów, na uwagę zasługuje fakt, iż wypowiedź o chrzcie przypisana została różnym osobom. Marek, Mateusz i Łukasz przedstawiają ją jako słowa Jana Chrzciciela, natomiast w Dziejach Apostolskich pojawia się ona jako stwierdzenie Chrystusa; Autor Ewangelii Janowej używa jej w zmodyfikowanej formie jako słów pochodzących od Boga. Nie tylko sama wypowiedź jako taka, lecz także jej kontekst jest różny w poszczególnych wersjach:

Marek ukazuje ją jako ogólną zapowiedź, którą Jan Chrzciciel przedstawia Żydom. Podkreślona tu zostaje istotna wyższość Tego, który przyjdzie po Janie.

Mateusz umieszcza te słowa w łączności z groźbą sądu, którą Chrzciciel skierował do faryzeuszów i saduceuszów. Przy czym w kazaniu Jana pojawiają się różnego rodzaju symbole, np. obraz ognia.

Łukasz wprawdzie także łączy nauczanie Jana o chrzcie z motywem ognia, umieszcza je jednak w kontekście niepewności ludu dotyczącej kwestii, czy Chrystusem (Mesjaszem) nie jest być może sam Jan Chrzciciel.

W Ewangelii Janowej logion ten pojawia się w odniesieniu do świadectwa Jana Chrzciciela o Jezusie. Ewangelista rezygnuje przy tym z jakichkolwiek aluzji do ognia.

Dzieje Apostolskie umieszczają to zdanie w kontekście zapowiedzi wydarzenia Zesłania Ducha Świętego (1,1-11) oraz w związku z mową Piotra przed gminą w Jerozolimie, w czasie której Apostoł uzasadnia chrzest Korneliusza (11,4-18).

2. PRÓBY INTERPRETACJI CHRZTU DUCHEM ŚWIĘTYM I OGNIEM

Interpretacja pojawiającej się u Mateusza i Łukasza wersji logionu zawierającej motyw ognia sprawia badaczom wielkie trudności. Różnorodne opinie odzwier-

Jezus chrzczyć będzie Duchem Świętym i ogniem (Łk 3,16)¹

TOMASZ SIUDA

I. NOWOTESTAMENTOWE WARIANTY LOGIONU

1. PERSPEKTYWA OGÓLNA

Motyw chrztu Duchem Świętym dokonywanego przez Jezusa obecny jest zarówno synoptyków, jak i w Ewangelii św. Jana. Każdy z autorów opisuje ten chrzest we właściwy dla siebie sposób:

Mk 1,7-8: ἐρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου ... ἐγὼ βαπτισάω υἱὸς ὕδατος, αὐτὸς δὲ βαπτίσει υἱὸς ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

Mt 3,11: ἐγὼ μὲν υἱὸς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετανοίαν, ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστίν ... αὐτὸς υἱὸς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί

Łk 3,16: ἐγὼ μὲν ὕδατι βαπτίζω υἱὸς ἐρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου ... αὐτὸς υἱὸς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί

Dz 1,5: Ἰωάννης μὲν ἐβαπτισεν ὕδατι, υμεῖς δὲ [ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ]²

Dz 11,16b: Ἰωάννης μὲν ἐβαπτισεν ὕδατι, υμεῖς δὲ βαπτισθήσεσθε ἐν πνεύματι ἁγίῳ

J 1,26: ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι ...

31: ἐγὼ ἐν ὕδατι βαπτίζω

33: ὁ πεμψάς με βαπτίζειν ἐν ὕδατι ἐκεῖνος μοι εἶπεν· ἐφ' ὃν ἂν ἰδῇς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, οὗτος ἐστίν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

¹ Zob. T. Siuda, *Die Theologie des Geistes im lukanischen Doppelwerk*, Kalwaria Zebrzydowska 1997, s. 70-77.

² Zmiana kolejności słów występuje u innych świadków tekstu. Por. Nestle - Aland.

ciadają ich interpretacyjne próby. Najważniejsze spośród nich zestawień można w następujący sposób:³

1) Wyrażenie *ogień* rozumiane jest wyłącznie jako wyjaśnienie pojęcia *Duch Święty*. W takim połączeniu *ogień* ilustruje specyfikę i sposób działania Ducha. Przy pomocy tego motywu określony zostaje oczyszczający bądź oświecający wpływ Ducha, jak i Jego niszczycielskie działanie wobec grzeszników.⁴ Interpretacja ta jest obecnie odrzucana przez większość badaczy.

2) Chrzest Duchem Świętym przeciwstawiony zostaje chrztowi ogniem. Każde z tych chrztów otrzymują różne grupy ludzi. Czynnicy pokutę zostają ochrzczeni Duchem Świętym, tzn. otrzymują Ducha bądź Jego łaskę; w przeciwieństwie do tego ci, którzy nie są skłonni czynić pokuty, zostają ochrzczeni ogniem, tzn. zostają postawieni przed sądem Bożym, na którym zostaje im wymierzona kara.⁵

3) Πνευμα interpretowane jest jako wichur; πύρ z kolei miałby być zwykłym ogniem. Z pomocą tych żywiołów chrzcić będzie Ten, który ma nadejść, tzn. ukarze nimi grzeszników. Większość badaczy zakłada przy tym, że słowo *oxyot* wynika z późniejszej chrześcijańskiej interpolacji.⁶

4) Tekst pierwotny zawierał wyłącznie wypowiedź o chrzcie ogniem. Dopiero później dodano wyrażenie *Duch Święty* (prawdopodobnie w oparciu o wersję Marka). Następnie obydwie te pojęcia zostały albo ze sobą połączone, albo też zrezygnowano ze słowa *ogień*.⁷

³ Por. H. J. Flowers, *Ev πνευματι αγω και πυρ*, ET 64(1953/54), s. 156 (= πνευματι); J.D.G. Dunn, *Spirit-and-Fire Baptism*, NT 14(1972), s. 81-83.

⁴ Por. m.in. J.-M. Langrange, *Évangile selon Saint Matthieu*, Paris 1948, s. 53; P. Gaechter, *Das Matthäus Evangelium*, Innsbruck (i in.) 1963, s. 97.

⁵ Por. m.in. F. Büchsel, *Der Geist Gottes im Neuen Testament*, Gütersloh 1926, s. 141-144; W. Michaelis, *Täufer, Jesus, Urgemeinde*, NTF 2(1928), s. 31-33; E. Lohmeyer, *Das Urchristentum I – Johannes der Täufer*, Göttingen 1932 s. 84nn (= Täufer); F. Lang, Art. *πύρ*, ThWNT VI, s. 943 (= πυρ); W.H. Brownlee, *John Baptist in the New Light of Ancient Scrolls*, w: K. Stendahl (red.), *The Scrolls and the New Testament*, London 1958, s. 43; F.J. Leenhardt, *Le Saint-Esprit*, Genève 1963, s. 37; R.E. Brown, *John the Baptist in the Gospel of John*, *New Testament Essays*, Milwaukee 1965, s. 135n.; G. Delling, *Βαπτισμα βαπτισθηναί*, w: *tenje, Studien zum NT und zum hellenistischen Judentum*, Göttingen 1970, s. 249.

⁶ Por. m.in. R. Eisler, *The Messiah Jesus and John the Baptist*, 1931, s. 274-279; C.K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, London 1947, s. 125n.; H. Sahlin, *Studien zum dritten Kapitel des Lukasevangeliums*, Uppsala 1949, s. 48-52; Flowers, *Water, wind and fire* (Luke III.16) and Orphic initiation, NTS 3(1956/57), s. 70; M.-A. Chevallier, *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament*, Paris 1958, s. 55n.; E. Best, *Spirit-Baptism*, NT 4(1960), s. 236-243; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK 3), Berlin 1961, s. 105; W. Bieder, *Die Verheißung der Taufe im Neuen Testament*, Zürich 1966, s. 41-53; C.H. Kraeling *mówi o the 'fiery' Spirit*, John the Baptist, New York 1951, s. 63.

⁷ Por. m.in. J. Wellhausen, *Das Evangelium Matthaei*, Berlin 1904, s. 6; A. Harnack, *Sprüche und Reden Jesu*, Leipzig 1907, s. 7n. (= Sprüche); M. Dibelius, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer*, Göttingen 1911, s. 50.55-58; H. v. Baer, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften*, Stuttgart 1926, s. 161nn.; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen*

II. LUKASZOWA WERSJA LOGIONU I JEGO SYNOPTYCZNA PARALELA

Z dużym prawdopodobieństwem można przyjąć, iż pierwotną formę rozpatrywanego logionu zawierało *Źródło Mów Pańskich* (Mt 3,11; Łk 3,16).⁸ *Źródło Q* używa obrazów starotestamentowych, by opisać Przychodzącego jako sędziego świata, który przy swoim przyjściu zniszczy każdy grzech w płomieniu ognia. Przychodzący, sądzący, ale i wybawiający *ισχυροτερος* to sam Bóg. Podaruje On ludziom zbawienie; właśnie na to wskazuje przytoczony w tym miejscu motyw Ducha Świętego. Obydwa aspekty – zarówno niszczycielski sąd, jak i wybawiające wylanie Ducha – przynależą do siebie. Odnoszą się one każdorazowo do różnych grup słuchaczy. Tym, którzy są gotowi czynić pokutę, obiecany zostaje chrzest Duchem; tym zaś, którzy nie są do tego skłonni, zapowiedziany zostaje chrzest ogniem.⁹

Mysł ta w dalszych wariantach tego logionu zostaje zmieniona i ograniczona wyłącznie do chrztu Duchem Świętym (Mk 1,8; Dz 1,5; J 1,33). Obydwa warianty logionu (zawierające ogień i pozbawione tego motywu) były wówczas z pewnością znane, co potwierdza fakt, iż Łukasz używa ich obydwu. Dłuższą formę logionu wprowadza do swej Ewangelii (3,16), a formę krótszą do Dziejów Apostolskich (1,5; 11,16b).

Wersja Markowa zawiera krótszy wariant logionu. Przyczyny, które skłoniły Marka do wykreślenia słów o sędzie ognia, uzasadnia w sposób przekonujący Lohmeyer. Uważa on, że dawną redukcję tradycji ewangelicznej można łatwo wytłumaczyć, odwołując się do pierwotnego chrześcijańskiego rozumienia. Ponieważ w działaniu Jezusa nie można dostrzec niczego, co byłoby podobne do chrztu ogniem, a tradycja ta wyjaśnia prorocstwo Chrzciela o Jezusie, należało więc ograniczyć wypowiedź do pozytywnego aspektu i wskazać na Boży Dar, który stał się udziałem pierwotnej gminy chrześcijańskiej na skutek śmierci i zmartwychwstania Jezusa.¹⁰

Marck pragnie podkreślić kontrast pomiędzy chrztem wodą, dokonywanym przez Jana Chrzciela, a chrztem Duchem Świętym, dokonywanym przez Mesjasza. Silniejszy, który będzie chrzczył Duchem Świętym, stoi ponad osobą Jana (w. 7), który zakończył już swój chrzest wodą (εβαπτισα). *W logionie o chrzcie*

Tradition, Göttingen 1979, s. 261-263 (= Geschichte); T.W. Manson, *The Sayings of Jesus* 1949, s. 40n.; P. Vielhauer, Art. *Johannes der Täufer*, RGG III 1959, s. 804n.; P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Münster 1972, s. 26 (= Studien); S. Schulz, Q. *Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1972, s. 368.

⁸ Por. Bultmann, *Geschichte*, s. 263; Flowers, *πνευματι*, s. 155n.

⁹ Por. J. Ernst, *Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte*, Berlin – New York 1989, s. 53 (= Täufer).

¹⁰ Por. Lohmeyer, *Täufer*, s. 84.

¹¹ Ernst, *Täufer*, s. 15.

z wezwania do przyjmowania chrztu wodą jako symbolu wybawienia w ostatniej godzinie powstało wyznaczenie stwierdzające wyższość chrześcijańskiego porządku zbawienia. Znak Jana dokonywany jedynie wodą musiał ustąpić chrztowi Duchem Świętym.¹¹ J. Ernst uważa, że chodzi tutaj o powszechne eschatologiczne wylanie Ducha Świętego.¹² Jakkolwiek w następnych fragmentach Ewangelii nie można znaleźć żadnych bezpośrednich wskazówek, to można jednak przyjąć, że w tym miejscu Marek miał na myśli udzielenie Ducha Świętego dokonujące się przy chrześcijańskim chrzcie. Źródłem i wzorem takiego chrztu jest opisany dalej chrzest Jezusa.¹³

Mateusz przejmując logion wraz z motywem Ducha i ognia ze Źródła Mów Pańskich w zmienionej formie. Słowa o Tym, który nadejdzie i będzie mocniejszy, odnoszą się przy tym już nie tyle do Boga, co do Jezusa. W przeciwieństwie do innych wersji logionu, Mateusz podaje cel chrztu wodą dokonywanego przez Jana: εὐς μετὰ τοῦ ὕδατος. Można przyjąć, że ten dodatek pochodzi od samego Ewangelisty.¹⁴ Wiersze 3,10-12 wskazują na to, że Mateusz, podobnie jak tradycja Q, rozumie chrzest ogniem (w.11) jako niszczycielski sąd. Jest to widoczne także w innych miejscach jego Ewangelii, gdzie mówi o ogniu jako o instrumencie niszczycielskiego sądu.¹⁵ Zapowiadany chrzest Duchem Świętym jest dla niego wydarzeniem już dokonanym. Łączy go z chrztem chrześcijańskim. Następujący po tym chrzest Jezusa wydaje się na to wskazywać. Sąd natomiast, którego ma dokonać Syn Człowieczy, Jezus, jeszcze nie nastąpił.¹⁶

W Łukasowej wersji logionu groźba sądu nie jest wyrażona tak wyraźnie jak u Mateusza. Chociaż Łukasz, podobnie do Mateusza, używa motywu ognia i ob-razu oddzielenia (w. 17), to przy pomocy redakcyjnego wiersza 15 przenosi on akcent na wyjątkowość osoby Tego, który będzie mocniejszy od Jana. Obecny w 16b rodzajnik określony (nie występuje on u Mateusza) poprzedzający słowo ἰσχυροτερος wskazuje na określonego, znanego Mocniejszego, który był zapowiedziany już wcześniej i który (zgodnie z w. 15) był oczekiwany.¹⁷ Gdy nadejdzie, będzie chrzcił Duchem Świętym i ogniem. Schürmann słusznie wskazuje na

¹² Por. Ernst, *Täufer*, s. 16.

¹³ Por. J. Gnillka, *Das Evangelium nach Markus*, T. 1. Mk 1-8,26 (EKK II/1), Zürich (i in.) 1989, s. 48; R. Laufen, *Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums*, Bonn 1980, s. 121n (= Doppelüberlieferungen).

¹⁴ Por. E. Klostermann, *Das Matthäusevangelium*, Tübingen 1938, s. 22; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, Göttingen 1962, s. 227. Przeciwny temu jest Harnack, który opowiada się za Źródłem Q, *Sprüche*, s. 7.

¹⁵ Por. Mt 7,19; 13,40.42.50, 18,9.

¹⁶ Por. J. Gnillka, *Das Matthäusevangelium*, T. 1. (HTHK I/1), Freiburg (i in.) 1986, s. 71; Ernst, *Täufer*, s. 161.

¹⁷ Por. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, Kap. 1-9,50 (HTHK III/1) Freiburg (i in.) 1969, s. 172 (= Lukas I).

to, że Namaszczony wyposażony jest w *ducha męstwa* (Iz 11,2), co oznacza, że Ewangelista ma tutaj na myśli Mesjasza.¹⁸

Hee-Seong Kim, w swojej pracy doktorskiej,¹⁹ zwrócił uwagę na istotny szczegół redakcji Łukasowej. Podmiotem oczekiwania w wierszu 15 nie jest tłum (ὄχλος), o którym mowa jest w Łk 3,7 i 3,10, lecz lud (λαός). Oznaczałoby to, że nie tylko jakaś grupa czy też zgromadzony tłum, lecz cały Izrael koncentruje się na mesjańskich oczekiwaniach. Cały więc lud, Izrael, snuje domysły, czy przypadkiem Jan nie jest Mesjaszem. Zgodnie z zamiarem Łukasowym, Jan, wobec całego ludu, jasno daje do zrozumienia, że nie jest on oczekiwanym Mesjaszem. W ten sposób cały Izrael zostaje skonfrontowany z chrystologicznym przepowiadaniem Jana. Łukasz świadomie nawiązuje tutaj do początku swej Ewangelii, gdzie zapowiada wystąpienie Jana przed całym Izraelem (Łk 1,77.80), aby εὐαγγελίσαι τοὺς λαοὺς καὶ κατασκευασμένους (Łk 1,17 por. 3,4).²⁰ Przygotowany przez Jana lud stanie się obserwatorem chrztu Jezusa. Łukasz bowiem, choć nie wspomina Chrzciciela, przyjęcie chrztu Janowego przez lud włącza w wydarzenie chrztu Jezusa (3,21). Dzięki temu wydarzenie to zostaje zobiektywizowane. Dokonuje się przy tym publiczne objawienie natury Jezusa.²¹

Charakterystyczne dla Łukasza jest ściśle podporządkowanie Jana Jezusowi. Pragnie on nie tylko uzyskać czasowe rozgraniczenie pomiędzy obydwoma osobami, lecz ponadto dąży do jakościowego rozróżnienia między Janem a Jezusem.²² Owo przeciwstawienie Jana Jezusowi szczególnie wyraźnie można zobaczyć w Łk 3,16-17. Łukasz w słowach o Nadchodzącym nie używa przekazanego w tradycji ὁτις μόνος,²³ pragnie bowiem uniknąć sugestii, jakoby Jezus był uczniem Chrzciciela.²⁴ Jan nie czuje się także godny, by wyświadczyć Jezusowi nawet najniższą posługę (16c: ὑπηρεσιον²⁵).

¹⁸ Por. Schürmann, Lukas I, s. 172 i przyp. 75. W odniesieniu do kwestii mesjańskiego rozumienia zwrotu ο ἰσχυροτερος por. R. Laufen, *Doppelüberlieferungen*, s. 109-115.

¹⁹ H.S. Kim, *Die Geisttaufe des Messias*, Frankfurt am Main 1993 (=Geisttaufe).

²⁰ Kim, *Geisttaufe*, s. 49.

²¹ Por. W. Radl, *Das Lukas-Evangelium*, Darmstadt 1988, s. 84.

²² Por. J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT 3), Regensburg 1977, s. 150.

²³ Mk 1,7 oraz Q: por. par. Mt 3,11; ponadto por. J 1,15.27.30. W Dz 13,25 Łukasz zmienia formułę o pójściu za używając wyrażenia ἵνα ἔμειναι (podobnie 19,4: μετὰ αὐτοῦ), aby nadać wy-
wiedzi jednoznacznie historyczno-chronologiczny sens, Hoffmann, *Studien*, s. 25.

²⁴ Por. W.C. Jr. Robinson, *Der Weg des Herrn. Studien zur Geschichte und Eschatologie in Lukas-Evangelium*, Hamburg – Bergstedt 1964, s. 20. W Nowym Testamencie użycie ὁτις na ogół biorąc ma znaczenie teologiczne tam, gdzie stoi w połączeniu z dopełniaczem osoby lub z czastownikiem oznaczającym ruch. W ten sposób ... wyrażony zostaje szczególnie ścisły związek pomiędzy osobami, o których jest mowa, H. Seesemann, *Art. ὁτις*, ThWNT V, s. 290. Por. do tego Łk 9,23; 14,27; 21,8; Dz 5,37; 20,30; Przeciwno Schürmannowi, który reprezentuje interpretację czasowo-przestrzenną. Por. Schürmann, *Lukas I*, s. 173.

²⁵ ὑπηρεσιον jak αἰσιος w Dz 13,25 oznacza godny. Por. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin-New York 1988, Sp. 760 i 154.

A zatem odpowiednio do tego Jezusowy chrzest Duchem i ogniem ma pierwszeństwo przed Janowym chrzestem wodą (16b.d.). Przez Jezusa, który jest nadchodzącym sędzią, Bóg dokona przyszłego sądu oddzielenia (w. 17; por. w. 9).²⁶ Janowy chrzest wodą, który służy jako znak gotowości do nawrócenia, wspominany jest jedynie marginalnie. W ten sposób prymat zyskuje chrzest Duchem Świętym i ogniem. Odpowiada temu gramatyczna forma użytych wyrażen. Woda służy jedynie jako środek pomocniczy,²⁷ aby w nadchodzących wydarzeniach (ἐν πνεύματι ὕδατος καὶ πυρός) działanie zbawcze Boga nabrało szczególnego wyrazu.²⁸ Można zatem przyjąć, że Jan swój własny chrzest, który miał charakter niedoskonały, umieszcza w relacji do doskonałego chrztu dokonywanego przez Ducha Świętego. Z tekstów z Qumran wynika, że w czasach Jana w judaizmie żywcem było oczekiwanie, że Boży Duch dokona doskonałego oczyszczenia ludzi. W tym kontekście można określić praktykowane ówczesnie rytuały z użyciem wody jako niedoskonały rytuał oczyszczenia, wskazujący na oczyszczenie przyszłe, dokonywane przez Ducha. Zgodnie ze słowami Jana Chrzciciela, to Mesjasz dokona tego eschatologicznego chrztu. Wypowiedź ta znajduje się w opozycji do rozumienia prezentowanego przez wspólnotę z Qumran, według której owego działania chrzcielnego dokonać mógł wyłącznie sam Bóg.²⁹ Obok charakteru oczyszczającego chrzest wodą zawiera w sobie także obietnicę wylania Ducha.³⁰ Właściwe wypełnienie tej zapowiedzi według Łukasza odbędzie się dopiero w chrzcie Duchem Świętym dokonanym przez Mesjasza.³¹ Łukasz rozumie obiecany chrzest Duchem w sensie eklezjologicznym. Chrzest ten zostanie urzeczywistniony zarówno w wydarzeniu Pięćdziesiątnicy (Dz 1,5; 2,33), jak i w wylaniu Ducha Świętego w domu Korneliusza (Dz 11,16),³² a także w udzieleniu Ducha Świętego po chrzcie, w powiązaniu z nałożeniem rąk (Dz 19,4,6).³³ Z perspektywy Łukaszej przepowiednia Jana Chrzciciela już się wypełniła, przynajmniej w swoim początkowym stadium.³⁴

Po chrzcie Duchem Świętym następuje chrzest ogniem. Nie należy jednak zrównywać chrztu ogniem z wylaniem Ducha Świętego. Wynika to jasno z kontekstu zapowiedzi wydarzenia Pięćdziesiątnicy (Dz 1,5). W tym miejscu Łukasz przytacza wersję logionu z Mk 1,8, a nie Łk 3,16. Odpowiednio do tego chrzest

²⁶ Por. G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas* (ÖTK 3/1-2), Gütersloh-Würzburg 1977, s. 88 (= Łukas).

²⁷ Dat. instr. jak w Mk 1,8a, w odróżnieniu od Mt 3,11a.

²⁸ Por. Schürmann, *Lukas I*, s. 172.

²⁹ J. Gnillka, *Die essenischen Tauchbäder und die Johannaestaufer*, RdQ 3(1961), s. 204n.

³⁰ Por. Schürmann, *Lukas I*, s. 157.

³¹ Por. Dz 1,5; 11,16.

³² Por. Dz 10,44, 11,15.

³³ Por. Dz 4,31; 8,17n.; 15,8.

³⁴ Por. Schürmann, *Lukas I*, s. 174.

Duchem i chrzest ogniem należy traktować jako dwa czasowo oddzielone od siebie procesy.

Motywy ognia w Łk 3,16 winien być rozumiany przede wszystkim jako znak sądu, na co wskazuje zarówno dalszy kontekst (ww. 9.17b), jak i zwykłe rozumienie ognia w Starym Testamencie i piśmiennictwie judaistycznym.³⁵ Nie chodzi tutaj o ogień oczyszczający, lecz o niszczycielski sąd. Jeśli to miejsce miało być inaczej rozumiane, to w Łk 3,16 – jak trafnie zauważył Schürmann – chrzest ogniem musiałby stać przed chrztem Duchem Świętym.³⁶ Tymczasem w tekście Łukasowym chrzest Duchem znajduje się jednoznacznie na pierwszym planie. Odmienne niż czyni to tradycja Q, Łukasz nie podkreśla groźby sądu, lecz zapowiada zbawienie. Przy czym ma tu na myśli przede wszystkim wylanie Ducha Świętego w Dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2,3-4), na które wskazuje chrzest Duchem Świętym. Chociaż w opisie Wydarzenia Pięćdziesiątnicy Łukasz używa motywu ognia, nie można jednak na tej podstawie wnioskować, iż przepowiednia chrztu ogniem wypełniła się w tym wydarzeniu. Obecny w opisie Zesłania Ducha Świętego obraz ognia nie odnosi się bowiem bezpośrednio do Ducha jako takiego, lecz do *rozdziałających się języków* (διαμεριζομενοι γλώσσαι ὡσεὶ πυρός; Dz 2,3).

By właściwie zrozumieć znaczenie użytych motywów Ducha Świętego i ognia w Łk 3,16, trzeba wziąć pod uwagę całościową, podstawową koncepcję teologiczną Łukasza. Niedopuszczalne jest jednostronne rozumienie Ducha jedynie jako wichru i jako zjawiska towarzyszącego sądowi, gdyż jest On przecież *wybawiającym, świętym Duchem*.³⁷ Tak samo nie jest właściwe postrzeganie chrztu ogniem marginalnie jako *niezwykłego tła, które sprawia, że udzielenie Ducha jaśniej jako zbawienie i wybawienie*.³⁸

Dla Łukasza istnienie Kościoła Jezusa Chrystusa nie rozpoczyna się dopiero w dzień Pięćdziesiątnicy. Zgodnie z jego rozumieniem, jeszcze przed Wydarzeniem Pięćdziesiątnicy, istnieje *przed zielonoświątkową wspólnotą*.³⁹ Ta wspólnota jako jedyna oczekuje w czasie pomiędzy Wniebowstąpieniem a Zesłaniem Ducha Świętego na obiecany chrzest Duchem Świętym.

Przepowiednię chrztu ogniem należy rozumieć jako wskazanie na Sąd Ostateczny i na ostateczne dopełnienie. Dlatego też Łukasz rozróżnia pomiędzy Adwentem Ducha Świętego i ostatnim Adwentem nadchodzącego Sędziego świa-

³⁵ Iz 1,25; 33,11n.; 66,15n.; Jr 6,27-30; 9,6; Prz 17,3; 27,21; Syr 2,5; Mdr 3,6; Mt 3,2.19; JI 2,3; So 1,18; 3,8; Za 12,6; Ez 38,22. Por. F. Lang, *Das Feuer im Sprachgebrauch der Bibel, dargestellt auf dem Hintergrund der Feuervorstellungen in der Umwelt*, Diss. Tübingen 1950, szczególnie s. 59-64, 70-123, 124-184.

³⁶ Por. Schürmann, *Lukas I*, s. 175, przyp. 91.

³⁷ Gnillka, *Markus I*, s. 48.

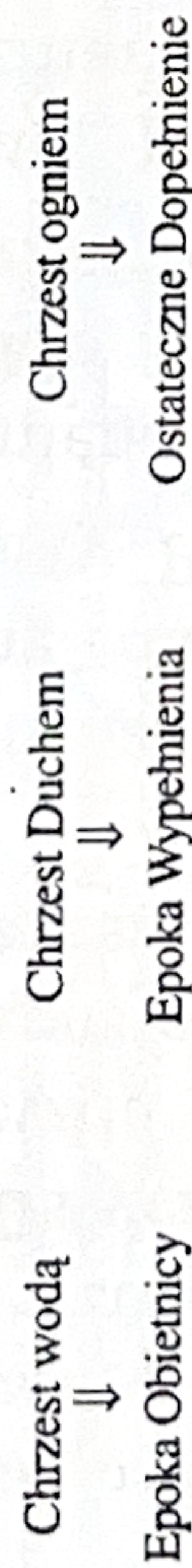
³⁸ Schürmann, *Lukas I*, s. 174. Por. s. 171.

³⁹ Por. W. Wilkens, *Wassertaufe und Geistempfang bei Lukas*, ThZ 23(1967), s. 44 (= Wasertaufe).

ta, który będzie chrzcił ogniem. Nie wolno zatem w Łk 3,16 utożsamiać ze sobą πνευμα αγιον i πυρ. Także tutaj w narzucającym się paralelizmie w mocy pozostaje historiozbowcza periodyzacja.⁴⁰

Chrzest ogniem rozumiany jako Sąd Ostateczny trzeba postrzegać w związku z bluźnierstwem przeciwko Duchowi Świętemu (Łk 12,10). Ci, którzy żyją w ostatecznym czasie Adwentu i którzy przyjęli już chrzest Duchem Świętym, nie mogą przeciwstawić się temu świętemu Duchowi, który manifestuje się w nauczaniu świadków o Chrystusie (por. Łk 24,45nn.; Dz 1,8; 4,31; 5,32; 7,51).⁴¹ Jeśli przeciwstawiliby się Duchowi, wówczas nadchodzący Sędzia ochrzci ich ogniem, tzn. zostaną spaleni jak plewy w ogniu nieugaszonym (w. 17b). Czasowe oddzielenie pomiędzy otrzymanym zbawieniem, udzielonym w wyniku chrztu Duchem Świętym, a niszczycielskim sądem wynika wyraźnie z wiersza 17. Oczyszczenie kłopotliwa i zebranie pszenicy ma dopiero nastąpić (w. 17a).⁴² To czasowe przesunięcie stoi w opozycji do tradycji Źródła Q (por. Mt 3,12), w której zebranie pszenicy i spalenie plew odbywa się bezpośrednio po sobie.⁴³

Podsumowując należy podkreślić, że trojake motywy chrzcielne w Łk 3,16 odzwierciedlają historiozbowczą koncepcję Łukasza.⁴⁴ Przy pomocy tych motywów Łukasz określa każdorazową epokę historiozbowczą w jednym Bożym planie zbawienia. Myśl tę można przedstawić graficznie w następujący sposób:



⁴⁰ Wilkens, *Wasser- und Feuerbaptismus*, s. 45.

⁴¹ O. Hofius, Art. βάπτισμα, EWNT I, Sp. 532.

⁴² Zostało to oddane za pomocą bezokoliczników.

⁴³ Por. Schneider, *Lukas*, s. 87.

⁴⁴ Na temat historiozbowczej koncepcji Łukasza zob. T. Siuda, *Duch Święty w Dziejach Apostolskich*, w: J.K. Pytel (red.), *Księga Dziejów Apostolskich*, Poznań 1999, s. 282n.