

WALDEMAR LINKE CP

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

**KRÓLESTWO BOŻE W TRADYCJACH
EUCHARYSTYCZNYCH (Mk 14,25; Mt 26,29; Łk 23,16–18)**

Znaczenie Eucharystii dla życia Kościoła sprawia, że wszystko, co jej dotyczy, a zwłaszcza jej pochodzenie i ontyczny związek z osobą Jezusa, jest w teologii szeroko dyskutowane. Wnikliwość badań i żywa atmosfera dyskusji zaowocowały rozbieżnością opinii w kwestii choćby tak podstawowej, jak pochodzenie najstarszego przekazu na temat ustanowienia Eucharystii. W nauce przyjmowano pierwszeństwo przedmateuszowej tradycji wykorzystanej następnie w pierwszej Ewangelii¹, przedmarkowej perykopy, która następnie stała się materiałem wyjściowym dla redaktora drugiej Ewangelii², lecz nie brak też osób przekonanych, że pierwotna tradycja związana jest z Ewangelią Marka³. Dość powszechne jest dziś przekonanie, że najstarszy zapis tradycji eucharystycznej znajdujemy w 1 Kor 11,23–26⁴ lub w tradycji Łukaszo-Pawłowej⁵.

Inną kwestią żywo dyskusywaną był związek tekstów o ustanowieniu Eucharystii z innymi częściami opowiadania o męce Jezusa. M. Dibelius uznał ustanowienie Eucharystii za część pierwotnego opowiadania o męce i śmierci Jezusa⁶. W ten sposób zostało ono „przywrócone” do najstarszej narracji o Jezusie po tym, jak R. Bultmann opublikował propozycję bardzo okrojonego tekstu pierwotnej narracji pasyjnej⁷. Jednocześnie Dibelius utrwalił przekonanie, że narracja ta ma keryg-

¹ H. P a t s c h, *Abendmahl und historischer Jesus*, Stuttgart 1972, s. 69–70.

² H. S ü r m a n n, *Der Paschamahlbericht Lk 22, (7–14)15–18*, Münster 1953; V. T a y l o r, *The Passion Narrative of St. Luke*, Cambridge 1972; R. B a r t n i c k i, *Ewangeliczne opisy męki w aspekcie literackim, teologicznym i kerygmatycznym*, [w:] *Studia z biblistyki*, t. 3, red. J. Łach, Warszawa 1983, s. 67–207, zob. 113–114.

³ R. P e s c h, *Das Abendmahl und Jesus Todesverständnis*, Freiburg [b.r.], s. 26–31.

⁴ Tę opinię wyraża K. R o m a n i u k, *Sakramentologia biblijna. Zarys teologii sakramentów dla teologów, katechetów, duszpasterzy*, Warszawa 1994, s. 38–39. Zob też dla przykładu R. F. C o l l i n s, *First Corinthians*, Collegeville 1999, s. 425.

⁵ H. S ü r m a n n, *Słowa Jezusa przy ostatniej wieczerzy w świetle wykonywanych przy niej czynności. „Concilium”*. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny. Wybór artykułów 1–10. 1968, Poznań–Warszawa 1969, s. 589–597, zwł. 592.

⁶ M. D i b e l i u s, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1959, s. 178–189; K. R o m a n i u k, *Morfokrytyka i historia redakcji*, Warszawa 1983, s. 47; M. C z a j k o w s k i, *Stół Kościoła, uczta królestwa. Orędzie eucharystyczne Nowego Testamentu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1987, 25, z. 1, s. 129–141, zwł. 135.

⁷ R. B u l t m a n n, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1971, s. 297–302, zob. omówienie jego stanowiska w H. L a n g k a m m e r, *Passio Domini nostri Jesu Christi. Nowy Testament o męce i śmierci Jezusa*, Wrocław 1994, s. 11.

matyczny, a nie historyczny charakter⁸. Dziś jednak trudno znaleźć autorów, którzy negowaliby historyczność tego epizodu o wielkim znaczeniu dla chrześcijaństwa. Głównym argumentem za historycznością jest wielość źródeł mówiących o tym wydarzeniu⁹. Nie wszyscy jednak przyjmują, że źródeł tych jest wiele¹⁰. Czy przyjęcie takiej tezy koniecznie musi jednak oznaczać, że tradycja o ustanowieniu Eucharystii to tylko etiologiczne opowiadanie uzasadniające praktykę liturgiczną pierwotnego Kościoła?

W tym gąszczu opinii coraz trudniej jest się poruszać. By rzucić nowe światło na kształtowanie się tradycji eucharystycznej w Ewangeliach synoptycznych, podejmujemy badanie nad motywem królestwa Bożego występującym w ich obrębie. Jest on o tyle ważny, że może rozjaśnić kwestię jedności pierwotnej tradycji, czy też dwoistości jej nurtów, w zależności od tego, jak kształtują się relacje pomiędzy tekstami, w których występuje motyw królestwa Bożego (głównie Mk 14,25 i Łk 22,16–18). Motyw ten często traktowano jako poboczny i nie zajmowano się nim w takim stopniu, jak Mk 14,22–24 i tekstami paralelnymi. My zaś zakładamy, że jego znaczenie może się okazać większe, niż przypuszczano.

Wszystkie Ewangelie synoptyczne mają przekazy dotyczące ustanowienia Eucharystii. Wszystkie też zawierają elementy dotyczące królestwa Bożego (Mt 26, 29; Mk 14,25; Łk 23,18). Dwie z nich są jednak w znacznie bliższych do siebie relacjach niż trzecia. Chodzi mianowicie o Mt 26,29 oraz Mk 14,25. Zbieżność ta nie jest przypadkowa. Wielu badaczy uważa, że „Mt 26,26–29 powtarza opowiadanie Markowe (14,22–25) z różnicami i uzupełnieniami o niewielkim znaczeniu”¹¹, które potwierdzają liturgiczny charakter tekstu¹². Ten nurt tradycji różni się zarówno od Łk 22,15–20, jak też 1 Kor 11,23–26. Są to zaś teksty, które pozwalają, według wielu uczonych, wyodrębnić drugą tradycję ustanowienia Eucharystii¹³. Warto jednak w kontekście naszych rozważań wziąć pod uwagę 1 Kor 11,26, gdyż zawiera ciekawe paralele dla motywu, który nas interesuje w sposób szczególny.

Chcemy postawić sobie pytanie, czy tematyka królestwa Bożego należy do najstarszej tradycji eucharystycznej, czy została do niej wprowadzona na późniejszym etapie formowania się tej tradycji. Już Jeremias zwracał uwagę na przeprowadzo-

⁸ Tak jego poglądy charakteryzuje J. Gnilka (*Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 183).

⁹ J. Jeremias, *Le parole dell'ultima cena*, Brescia 1973, s. 237–238.

¹⁰ R. Pesch utrzymuje, że istniała tylko jedna, przedmarkowa tradycja eucharystyczna należąca do opisu męki Jezusa (*Das Abendmahl...*, s. 69–82; *Das Markusevangelium*, Bd. 2, Freiburg–Basel–Wien 1980, s. 354. Redukcjonizm źródeł jest jeszcze bardziej czytelny w J. D. Crossan, *Kto zabił Jezusa. Korzenie antysemityzmu w ewangelicznych relacjach o śmierci Jezusa*, Warszawa 1998, s. 51.

¹¹ J. Jeremias, *Le parole...*, s. 167. Podobnie J. Gnilka, *Marco*, Assisi 1987, s. 772. Podsumowanie argumentów za pierwszeństwem Marka zob. w R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, Warszawa 1996, s. 73–74.

¹² R. Fabris, *Matteo, traduzione e commento*, Roma 1982, s. 526.

¹³ P. Benoit, *Opisy ustanowienia Eucharystii*, [w:] *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1964, s. 332–362, zwł. 333–334; H. Langkammer, *Passio Domini nostri...*, s. 44; J. Kudasiewicz, *Teksty ustanowienia Eucharystii*, [w:] *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 63–82, zwł. 64–66; W. Bösen, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, Wrocław 2002, s. 104.

ne przed nim badania, które akcentowały „brak organicznej spójności” między Mk 14,22–24 i wersem 25¹⁴, ponieważ ten ostatni werset „nie należał do starożytnej tradycji liturgicznej”. Uwagi te jednak, bez względu na ich prawdziwość, odnoszą się do hipotetycznej, przedsynoptycznej wersji tej tradycji. Jeśli chodzi zaś o tekst Markowy, widać redakcyjną jedność Mk 14,22–26, można wykazać jedność stylu i widać ciągłość narracji. Będzie to wymagało analizy porównawczej całego materiału dotyczącego tradycji eucharystycznej.

Osobne zagadnienie stanowi pochodzenie tekstu Łukasowego o królestwie Bożym. Należy zweryfikować tezę, że Łk 22,15–18 jest elementem własnej tradycji Łukasza¹⁵, bowiem wciąż żywe pozostaje przekonanie, że źródłem dla Łukasza mógł w tym miejscu być tekst Marka¹⁶ lub tradycja niezależna, z której korzystali Marek i Łukasz¹⁷.

Mateusz i Marek o ustanowieniu Eucharystii

Ewangelia według św. Marka tworzy zasadniczy zrąb sekwencji wydarzeń owego wieczora. Pierwsze przemówienie Jezusa przy stole, podczas posiłku, jest poprzedzone uroczystym wstępem: „A gdy nastał wieczór [Jezus] przyszedł z dwunastoma. A gdy zasiadali przy stole i jedli, Jezus powiedział” (Mk 14,17–18a). Jego pierwsza wypowiedź (ww. 18b.20b–21) jest poświęcona tematowi zdrady. Nie jest to monolog, ale dialog z uczniami. Jezus odpowiada na ich pytanie, ale w pewnym sensie też to pytanie prowokuje, gdyż zapowiada ważne wydarzenie, rzutujące na relację między nim a dwunastoma (to jeden z nich go zdradzi), ale

¹⁴ J. Jeremias, *Le parole...*, s. 236–237, przyp. 264.

¹⁵ Tamże, s. 117–118; J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, vol. 2, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1985, s. 1386; D. Senior, *La Passione di Gesù nel vangelo di Luca*, Milano 1988, s. 56–57. H. Langhammer wyraził przekonanie, że „ponieważ Mk 14,25 wykazuje pewne podobieństwa do Łk 22,15–18, zatem Marek uwzględnił część opisu paschalnego z Łukasza”. Zob. tenże, *Słowa Jezusa o picciu z winnego szczepu w Królestwie Bożym na tle przekazów ustanowienia Eucharystii (Mk 14,25; Łk 22,15–18)*, [w:] *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 2, red. S. Łach, M. Filipiak, H. Langhammer, Lublin 1977, s. 191–196, zwł. s. 194. Jest to rozumowanie oparte na opinii R. Bultmanna (*Geschichte der synoptischen Tradition...*, s. 285–286) oraz na przekonaniu R. L. Lindseya o istnieniu wpływu Łukasza na Marka (*A New Approach to the Synoptic Gospels; A Modified two-Documents Theory of the Synoptic Dependence and Independence*, „Novum Testamentum” 5[1963], s. 239–263). Ta opinia Langhammera nie znajduje potwierdzenia w jego książkach (*Wprowadzenie i komentarz do ewangelicznych opisów męki Pańskiej*, Lublin 1975, s. 7–10; *Passio Domini nostri...*, s. 44), gdzie uznaje on Marka za wiernego przekaziciela „intencji Jezusa” (zob. też tego samego autora artykuł *Jezus o swojej śmierci – Paweł o śmierci Jezusowej*, [w:] *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H. D. Wojtyńska, J. J. Kopeć, Lublin 1981, s. 28–37, zwł. s. 28–29, przyp. 1).

¹⁶ S. Dockx, *Le récit du repas pascal*, „Biblica” 1965, 46, s. 445–447; F. Neirynck, *The Argument from Order and St. Luke's Transpositions*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 1973, 49, s. 784–815; R. Pesch, *Das Abendmahl...*, s. 26–31; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas*, vol. 2, Gütersloh–Würzburg 1984, s. 444; J. Gnilińska, *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, Kraków 1997, s. 341, przyp. 38; J. D. Crossan także zauważa, że tematyka królestwa obecna jest tylko w tekstach zaliczanych przez niego do zespołu „Wieczera i eucharystia”, pochodzących od Marka (*Historyczny Jezus. Kim był i czego nauczał*, Warszawa 1997, s. 476).

¹⁷ D. E. Niekam, *Saint Mark*, Harmondsworth 1977, s. 387.

nie wskazuje konkretnie osoby zdrajcy, jakby wszystkich chciał objąć tą niepokojącą zapowiedzią. Sekcja poświęcona ustanowieniu Eucharystii jest naturalną kontynuacją opowiadania o wydarzeniach, które miały miejsce podczas posiłku. Trudno byłoby oddzielić od siebie poszczególne części opowiadania o wydarzeniach ostatniej wieczerzy. J. Gnilka zwraca np. uwagę na fakt ukształtowania się tradycji o Ostatniej Wieczerzy niezależnie od opowiadaniu o przygotowaniu wieczerzy (14,12–16)¹⁸. Podobną autonomię miała też według niego posiadać perykopa o ustanowieniu Eucharystii¹⁹. Dlatego Gnilka uznaje konieczność „przywrócenia” imienia Jezusa na początku perykopy (za Mateuszem). Jest to trudne do przyjęcia, bowiem wymaga głębokiej ingerencji w tekst kanoniczny. Ingerencja ta nie wynika z tekstu Marka, bowiem Mk 14,22 jest w pełni zrozumiały w swej obecnej formie. Dlatego to raczej fakt obecności u Mateusza (26,26) imienia Jezus musi być uznany za wtórny i wymagający uzasadnienia. Taka poprawka w tekście ma wszelkie znamiona arbitralności i wynika z przyczyn względem tekstu zewnętrznych. Trzymając się obecnego stanu rzeczy, zakładamy raczej, że wydarzenia związane z przebiegiem posiłku świątecznego przed śmiercią Jezusa i ustanowienie Eucharystii opisywane były od początku w sekwencji, w jakiej występują u Marka i przy zachowaniu powiązań narracyjnych²⁰. Różnice występujące w szczegółach opisu przygotowania mają charakter teologiczny i wskazują na różnice w spojrzeniu na Jezusa u poszczególnych synoptyków.

Tradycja Markowo-Mateuszowa, która z naszej perspektywy jest bardziej interesująca, jest bardziej jednorodna niż tradycja Pawłowo-Łukaszcowa. Teksty dwóch pierwszych synoptyków, dotyczące ustanowienia Eucharystii, są dość podobne, ale należy dostrzec też i różnice. Mogą się one okazać pomocne przy ustaleniu kolejności powstawania tekstów Mateusza i Marka oraz typu relacji między nimi.

Mk 14,22–25	Mt 26,26–29
22 Καὶ ἐσθίοντων αὐτῶν λαβῶν ἄρτον εὐλόγησας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν, Λάβετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.	26 Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβῶν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλόγησας ἔκλασεν καὶ δούς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν, Λάβετε φάγετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

¹⁸ J. Gnilk a, *Marco...*, s. 765.

¹⁹ Tamże, s. 771.

²⁰ G. Ossom - Bats a, *The institution of the Eucharist in the Gospel of Mark. Study of the function of Mark 14,22–25 within the Gospel narrative*, Bern 2001, s. 93–95. Jedność narracji Markowej podkreśla też ostatnio A. Malina, *Pomimo zdrady (Mk 14,24)*, „*Verbum Vitae*” 2003, 4, s. 121–139, zwł. s. 128–129.

23 καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.	27 καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων, Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες,
24 καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Τοῦτο ἐστὶν τὸ αἰμά μου τῆς διαθήκης	28 τοῦτο γάρ ἐστὶν τὸ αἰμά μου τῆς διαθήκης
τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.	τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεισιν ἁμαρτιῶν.
25 ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίνω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.	29 λέγω δὲ ὑμῖν, οὐ μὴ πίνω ἀπ' ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς μου.

Podobieństwo tych tekstów da się wyjaśnić albo związkiem obydwóch autorów z wcześniejszą tradycją przedmarkową, albo wykorzystaniem narracji Marka w dziele Mateusza²¹. By uzyskać pewność, która z tych wersji wyjaśnienia lepiej odpowiada sytuacji badanych przez nas tekstów, trzeba zbadać istniejące między nimi różnice pod kątem ich zgodności z warsztatem redaktorskim Marka i Mateusza.

Mt w w. 26 wstawia imię Jezus, zamienia zaimek na rzeczownik „uczniowie”. Podobny charakter ma wstawka „jedzcie”, która ponadto tworzy paralelę do nakazu „pijcie” w w. 27. Nakaz ten jest u Mateusza odpowiednikiem opisowej formy (aor. ind. act.). Mk tylko na początku w. 24 ma wstawkę nieobecną u Mt, ale nie mającą wpływu na sens narracji. Natomiast Mt w w. 28 ma wstawki teologicznie znaczące. Stanowią one interpretację „wylania krwi za wielu” jako będącej skutecznym środkiem „na odpuszczenie grzechów”. Słownictwo dotyczące tej ostatniej kwestii jest tylko częściowo zbieżne z Mateuszową wersją „Ojciec nasz...” (Mt 6,12). Powtarza się czasownik oznaczający darowanie, puszczenie w niepamięć. Inny jest natomiast rzeczownik. Zamiast „dług”, „należność” Mateusz używa tu słowa „wykroczenie”, „przestępstwo”. Rzeczownik ten u Mateusza jest użyty w 1,21 z czasownikiem *σώζω* w odniesieniu do celu misji Jezusa. Ponadto pojawia się w pierwszej Ewangelii w 9,2.5.6; 12,31 z tym samym czasownikiem co w 26,28. Rzeczownik ten użyty jest u Mateusza jeszcze w 3,6 wraz z czasownikiem „wyznawać” w opisie chrztu udzielanego przez Jana. W Mk pojawia się on z czasownikiem „odpuszczać” (1,4; 2,5.7.9) i „wyznawać” (1,5). Wyrażenie „na odpuszczenie grzechów” można więc uznać za Mateuszowe.

Mateusz ma tekst interesującego nas wersetu nieco dłuższy niż Marek, bowiem ma jeszcze sformułowanie *μεθ' ὑμῶν*, które odnosi się do picia eschatologicznego

²¹ X. Léon-Dufour także nie rozstrzyga, czy jest własna tradycja Marka, czy też przekaz przedmarkowy (zob. *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris 1982, s. 233).

kielicha. Wyrażenie to nie występuje u Marka. W Ewangelii Mateusza natomiast pojawia się jeszcze w 17,17 i 28,20²². Z naszego punktu widzenia jednak najbardziej interesujące są różnice w słowach odnoszących się do królestwa. Ogólny sens Mk 14,25 i Mt 26,29 jest podobny. Wypowiedź Jezusa skoncentrowana jest na kielichu, który Jezus dał swoim uczniom. Jednak wyrażenia użyte przez obydwu ewangelistów są różne. Marek używa nietłumaczonego na grecki słowa ἀμῆν, podczas gdy Mateusz zastępuje je greckim δὲ²³. Bardzo skomplikowane jest przeczenie, którego używa Marek, złożone aż z trzech partykuł przeczących (οὐκ ἐτι οὐ μὴ)²⁴. Mateusz ma przeczenie złożone tylko z dwóch partykuł (οὐ μὴ), mające charakter klasyczny²⁵. Wyrażenie występujące u Marka w Nowym Testamencie powtarza się tylko w Ap 18,14²⁶.

Wyrażenie ἀπ' ἄρτι występuje w Nowym Testamencie tylko w Ewangelii Mateusza (23,30; 26,29.64), w Ewangelii Jana (13,19; 14,7) i w Apokalipsie (14,13). Spośród synoptyków Mateusz jest jedynym, który używa tego wyrażenia. Czyni to w materiale, który ma swoje paralele u Marka (Mt 26,29 par. Mk 14,25; Mt 26,64 par. Mk 14,62) lub u Łukasza (Mt 23,39 par. Łk 13,35). Wszędzie jest to własny dodatek redakcyjny Mateusza. Dotyczy to także Mt 23,39. Choć wydaje się, że redakcja Mateusza pozostaje pod większym wpływem Q niż Łk 13,35, to ἀπ' ἄρτι uznaje się za dodatek redakcyjny Mateusza²⁷.

Najistotniejsza różnica występuje jednak w wyrażeniu końcowym. O ile Marek posługuje się bowiem określeniem „Królestwo Boga”, to Mateusz używa określenia „Królestwo Ojca mego”. Wyrażenie „Królestwo Ojca mego” okazuje się bardzo dobrze harmonizować z tendencją redakcyjną widoczną w całym tekście Mateusza²⁸, gdzie Jezus mówi o Bogu „Ojciec mój” aż 16 razy²⁹. Marek nie używa tego związku składniowego ani razu³⁰. Pewne teksty Mateusza są bardzo podobne do 26,29. W Mt 25,34 Jezus mówi o Królestwie przygotowanym od założenia świata dla błogosławionych przez Boga („Ojciec mój”). W 7, 21, w podobieństwie o dwóch braciach, także mówi Jezus o wejściu do Królestwa i koniecznym do tego warunku: pełnieniu woli „Ojca mego”³¹. Marek używa złożenia rzeczowników βασιλεία τοῦ πατρὸς z zaimkiem pierwszej osoby w genetywie (ale liczby

²² Za dodatek redakcyjny, realizujący własne cele teologiczne Mateusza, uważa wyrażenie „z wami” m.in. J. D. Kingsbury (*Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, London 1976, s. 56).

²³ J. Jeremias, *Le parole...*, s. 223–224.

²⁴ Gramatyka Blassa-Debrunnera określa tę formę jako nieklasyczną (§ 431, przyp 7). J. Jeremias mówi wprost o semityzmie u Marka (*Le parole...*, s. 224–225).

²⁵ M. Zerwick, *Biblical Greek*, Roma 1990, s. 149–150.

²⁶ Tekst ten jest dość niepewny. Zob. D. E. Aune, *Revelation*, t. 3, Nashville 1998, s. 970.

²⁷ A. Paciorek, *Q – Ewangelia Galilejska*, Lublin 2001, s. 337–338.

²⁸ J. Warzecha, *Ojcostwo Boga w Piśmie Świętym*, „Communio” 1982, 2, nr 1(7), s. 34–53, zwł. 46–47.

²⁹ Mt 7, 21; 10,32.33; 11,27; 12,50; 15,13; 16,17; 18,10.19.35; 20,23; 25,34; 26,29.39.42.53.

³⁰ Wzmiankę w Mk 8,38 J. Warzecha nazywa niewyraźną (*Ojcostwo Boga...*, s. 46).

³¹ O roli Boga Ojca w Mateuszowej koncepcji królestwa niebios zob. J. Zającki, *Główne myśli teologiczne Ewangelii św. Mateusza*, „Warszawskie Studia Teologiczne” [dalej: WST] 1999, 12, s. 277–296, zwł. s. 289.

mnożej) tylko raz (Mk 11,10). Wyrażenie to odnosi się jednak do Dawida i jego królestwa. Mateusz zaś niechętnie używa wyrażenia „Królestwo Boga”, zastępując je najczęściej wyrażeniem „Królestwo niebios”³². Można więc i to miejsce potraktować jako zmianę redakcyjną zgodną z jego stylem³³.

O różnicach pomiędzy Markiem a Mateuszem, zarówno w tekście opowiadania o ustanowieniu Eucharystii, jak i w słowie o uczcie eschatologicznej w królestwie, można powiedzieć, że są to przeróbki Mateuszowe materiału Markowego. Stylistycznie upodabiają materiał Markowy do redakcyjnego dzieła Mateusza. Akcentują też teologiczne idee, które bliższe są Mateuszowi, mniejszą zaś wagę posiadają dla Marka. Mają więc jak najbardziej redakcyjny charakter i potwierdzają tezę, iż redaktor pierwszej Ewangelii posłużył się jako materiałem wyjściowym redakcją Marka. Na podstawie tych przedstawionych szczegółów można uznać redakcję Mateusza za wtórną względem wersji Marka. Dlatego najpierw omówimy Markowe słowa o Królestwie, następnie zaś – innowacje Mateuszowe.

Marek i Mateusz o eschatologicznym kielichu

W Ewangelii Marka

Wypowiedź Jezusa o spożywaniu z owocu winnego krzewu w wersji Marka (14,25) ma charakter uroczysty³⁴ i silny rys semicki, na co częściowo wskazaliśmy już wyżej, omawiając użycie słowa „amen”. Ten charakter semicki jest widoczny także w wyrażeniu τὸ γένημα τῆς ἀμπέλου („owoc winorośli”). Spotyka się czasem twierdzenie, że może on pochodzić z tekstów biblijnych, jak utrzymują np. R. Pesch³⁵ czy D. Senior³⁶. Jako materiał na potwierdzenie biblijnego charakteru tego określenia wina podają następujące teksty: Lb 6,4; Iz 32,12; Hb 3,17. Różnią się one bardzo między sobą. Tylko ostatni z tych tekstów zawiera wyrażenie złożone z dwóch rzeczowników: יְבוּל בְּנִפְנִים („urodzaj winorośli”). Septuaginta używa na przetłumaczenie tego zwrotu tych samych rzeczowników, jakie występują w Mk 14,25 (γενήματα ἐν ταῖς ἀμπέλαις). Ten passus więc możemy uznać za materiał w Starym Testamencie najbliższy omawianego wyrażenia. J. Jeremias

³² J. Kudasiewicz, *Królestwo Boże w teologii ewangelistów*, [w:] *Duch i Oblubienica mówią 'Przyjdź'*. Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 213–219, zwł. 215–216. Wg A. Kowalczyka Mateuszowe królestwo niebios to królestwo przyszłe, eschatologiczne, natomiast przez królestwo Boże rozumie on zrealizowane, ziemskie panowanie Boga. Zob. *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu na redakcję Ewangelii świętego Mateusza*, Gdańsk 1993, s. 166–167.

³³ J. D. Kingsbury uważa to miejsce za „redakcyjnie pierwotne” (redactional in origin), zob. *Matthew: Structure...*, s. 82.

³⁴ Niektórzy dopatrują się tu formuły przysięgi. Zob. R. Bartnicki, *Ewangeliczne opisy...*, s. 119. Inni natomiast widzą tu raczej wpływ stylu prorockiego. Zob. R. Pesch, *Das Markusevangelium...*, s. 360–361.

³⁵ Por. R. Pesch, *Das Markusevangelium...*, s. 361, choć dopuszcza też związek z liturgią żydowską.

³⁶ Por. D. Senior, *La Passione di Gesù nel Vangelo di Marco*, Milano 1988, s. 63, przyp. 22.

zaś odwołuje się do świadectwa tekstów liturgicznych³⁷. Bardzo zbliżone do użytego w Mk 14,25 wyrażenie (פְּרִי הַגֶּזֶן) występuje w Ber 6,1³⁸. Ostatecznie więc wydaje się, że słowa o owocu winorośli w Mk 14,25 są bliższe tradycji liturgicznej judaizmu niż tradycji biblijnej³⁹.

Bez względu na pochodzenie tego wyrażenia, nakłada się ono na teologię mesjańskiej uczyty eschatologicznej⁴⁰, charakterystyczną dla apokaliptyki żydowskiej⁴¹ i ruchów o ożywionych nadziejach eschatologicznych⁴². Jezus zapowiada, że napije się wina dopiero w Królestwie Boga. Królestwo to jest więc pojmowane w interesującym nas fragmencie jako epoka przyszła, ale mająca swą realizację na ziemi⁴³. Podobny charakter ma uczta mesjańska w Regule całego Zgromadzenia. O ile jednak w qumrańskim dokumencie jasne jest kryterium nastania tej nowości (nadejście Mesjasza)⁴⁴, o tyle nie jest czytelne kryterium nastania nowej, eschatologicznej epoki w tekstach Nowego Testamentu. Podobnie też w Hen. et. 62,14 czas nastania nowej epoki symbolizowanej przez ucztę z udziałem Syna Człowieczego jest wyznaczony na dzień sądu (ww. 8–12). W Bar. syr. 29,8 natomiast wydarzeniem wyznaczającym nową epokę jest objawienie się Mesjasza (w. 3), połączone z nastaniem czasu dostatku przypominającego cudowne żywienie ludu na pustyni (w. 8) i dostatek w Ziemi Obiecanej (w. 5). W tym kontekście Mk 14,25 wydaje się pozbawiony istotnego elementu. Tekst nie daje nam bowiem informacji co do momentu, w którym nastąpi zmiana sytuacji i nastanie epoka eschatologiczna. Możliwe są tylko koniektury oparte na domysłach. Gnilka proponuje na przykład rozwiązanie oparte na tym, że to śmierć Jezusa wyznacza początek nowego sposobu picia kielicha wina⁴⁵. Senior uważa, że Jezus zapowiada w ten sposób swój udział w mesjańskiej uczcie Izraela na Syjonie⁴⁶. J. E. Kilmartin utożsamia ten moment ze spełnieniem się zapowiedzi śmierci Jezusa⁴⁷. M. Czajkowski wi-

³⁷ J. Jeremias, *Le parole...*, s. 225–226. Podobnie S. L é g a s s e, *L'Évangile de Marc*, t. 2, Paris 1997, s. 872; C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 115.

³⁸ Por. też kadesz sederu paschalnego (*Hagada na Pesach i Pieśń nad Pieśniami*, red. Sacha Pecaric, Kraków 2002, s. 69–70). O starożytności rytu paschalnego zob. F. M a n n s, *La prière d'I-sraël à l'heure de Jésus*, Paris 1986, s. 178–183.

³⁹ Pośrednio na związek między liturgią domową w judaizmie i wczesnochrześcijańską tradycją liturgiczną wskazują podobieństwa między Birkat ha-Mazon (błogosławieństwo stołu) a Didache, zob. B. S e s b o ũ é, *Świadectwo dawnego Kościoła: praktyki sakramentalne*, [w:] *Historia dogmatów*, t. 3, *Znaki zbawienia. Sakramenty, Kościół, Najświętsza Maryja Panna*, red. H. Bourgeois, B. Sesboué, P. Tihon, Kraków 2001, s. 51–95, zwł. s. 61. Podobnie zdaje się myśleć J. D a n i é l o u, *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, Kraków 2002, s. 384.

⁴⁰ W. G r u n d m a n n, *Das Evangelium nach Markus*, Berlin 1977, s. 392–393; G. O s s o m - B a t s a, *The Institution...*, s. 156. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy...*, s. 71.

⁴¹ Hen. et. 62,14; Bar. syr. 29,8. Por. J. G n i l k a, *Marco...*, s. 781.

⁴² 1 QSa 2,11–22. Zob. J. D r o z d, *Ostatnia wieczerza nową paschą*, Katowice 1977, s. 176.

⁴³ G. T h e i ß e n, *Czasy Jezusa. Tło społeczne pierwotnego chrześcijaństwa*, Kraków 2004, s. 88.

⁴⁴ 1 QSa 2,11–12.

⁴⁵ J. G n i l k a, *Marco...*, s. 781.

⁴⁶ D. S e n i o r, *La Passione di Gesù nel vangelo di Marco...*, s. 63.

⁴⁷ J. E. K i l m a r t i n, *Ostatnia wieczerza i najwcześniejsze ofiary eucharystyczne w Kościele*,

dzi związek między ucztą eschatologiczną a interwencją Boga, która ma się wydarzyć w czasie nocy paschalnej⁴⁸. Bartnicki zaś zdaje się sugerować, że momentem zwrotnym jest zmartwychwstanie Jezusa⁴⁹. K. Stock uważa, że dopiero objawienie się Bożego królowania będzie takim momentem przełomowym⁵⁰. Ta różnorodność jest sygnałem, że brak jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, w jakim momencie zaczyna się eschatologiczne królestwo Boże. Powstaje wręcz wątpliwość, czy taki moment da się znaleźć na podstawie tekstu. Domysły zaś mają bardzo ograniczoną wartość. Jedynym sposobem interpretacji, jaki można odnieść do tego tekstu, jest więc przyjęcie założenia, że królestwo Boże nie jest rozumiane czasowo (jako epoka królowania Boga), ale przestrzennie lub quasi-przestrzennie (jako miejsce lub „inny wymiar”, gdzie Bóg panuje). Takie rozumienie uczy w królestwie Bożym zdecydowanie dystansuje się od mesjanizmu politycznego czy perspektywy doczesnego spełnienia się nadziei eschatologicznych. Jezus przez swą śmierć ma wejść do królestwa Bożego. Śmierć nie oznacza więc dla Niego kresu życia⁵¹, ale otwarcie nowego etapu. W tym sensie Jego uroczysta zapowiedź jest proklamowaniem nadziei, która przekracza polityczny i historyczny horyzont i jest nadzieją życia wiecznego. Królestwo Boże jest pełnym wyrazem tego, co Jezus rozumiał jako zbawienie⁵², któremu początek daje Jego śmierć „za wielu” (Mk 14,24).

Marek określa natomiast moment, w którym Jezus wypije ponownie wino. Wskazuje na „ów dzień” (ἡ ἡμέρα ἐκελήνη). Grecki zaimek wskazujący, z punktu widzenia poprawności gramatycznej tego języka, nie jest konieczny. Jego obecność można wytłumaczyć tylko jako ślad zaimka hebrajskiego⁵³. Jest to wyrażenie, które w 13,32 oznacza dzień eschatologicznego wypełnienia. W 2,20; 4,35 i 8,1. W 13,17.19.24 wyrażenie to występuje w liczbie mnogiej i w tym samym sensie. Interpretacja „owego dnia” w Mk 14,25 jest jednoznacznie eschatologiczna, zakorzeniona w literaturze prorockiej, gdzie „ów dzień” dość często oznacza moment wypełnienia się zbawienia zobrazowanego jako dostatek i obfitość wszelkich dóbr pochodzących od Boga⁵⁴. Eschatologiczno-zbawczy sens „owego dnia” podkreśla jeszcze określenie owocu latorośli jako nowy (καίνός)⁵⁵.

Marek więc stworzył tekst, w którym dominuje ton eschatologicznego oczekiwania na czas zbawienia. Oczekiwanie to rozpoczyna się śmiercią Jezusa, która

„Concilium”. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny. Wybór artykułów 1–10.1968, Poznań–Warszawa 1969, s. 561–568, zwł. 562.

⁴⁸ M. Czajkowski, *Stół Kościoła...*, s. 138.

⁴⁹ R. Bartnicki, *Ewangeliczne opisy...*, s. 119.

⁵⁰ K. Stock, *Dobra Nowina: Jezus. Orędzie Ewangelii św. Marka*, Kraków 1994, s. 143.

⁵¹ M. de Jonge, *Mark 14,25 among Jesus' Words about the Kingdom of God*, [w:] *Sayings of Jesus: Canonical and Non-canonical. Essays in Honour of T. Baarda*, Leiden 1997, s. 123–135, zwł. s. 130–132.

⁵² J. Gnilką, *Jezus z Nazaretu...*, s. 340.

⁵³ J. Jeremias, *Le parole...*, s. 226.

⁵⁴ Iz 4,2; 10,27; 12,1.4; 25,9; 26,1; 27,2; 30,23; Am 9,11; Mich 4,6; 7,11.12; Jl 4,1.18; Zach 2,15; 3,10; 9,16; 13,1; 14,8.

⁵⁵ J. Behm, καίνός, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 3, s. 450–452; X. Léon-Dufour, *Le partage du pain...*, s. 233; G. Ossom-Batsa, *The Institution...*, s. 156–157.

jest antycypacją zbawczej pełni. Królestwo Boże jest w tym kontekście mesjańską ucztą, której zapowiedź i przedsmak Jezus zostawił uczniom w Eucharystii⁵⁶. Jezus, wchodząc w tradycję pobożności judaizmu drugiej świątyni, ukazuje swą misję jako spełnienie oczekiwań i aspiracji eschatologicznych Izraela. Nie dziwi zatem koncentracja tego wersetu na osobie i misji Jezusa.

W Ewangelii Mateusza

Mateuszowe rozumienie tego przejętego od Marka (14,25) materiału, jaki znajduje się w Mt 26,29, jest bardzo samodzielne, choć sformułowania obydwu ewangelistów są bardzo podobne. Szczególnie trzy różnice są znaczące dla Mateuszowego sformułowania o picu kielicha w królestwie. Pierwsza z tych różnic to obecność u Mateusza słów „odtąd”, druga polega na tym, że Mateusz wprowadza własny dodatek „z wami”, natomiast trzecia spowodowana jest zastąpieniem genetiwu „Boga” określającego królestwo przez określenie „Ojca mego”. Warto te różnice przestudiować uważnie, skoro „dla gminy Mateusza w. 29 stanowił punkt kulminacyjny całości [opisu ustanowienia Eucharystii]”⁵⁷.

Przedstawiono wcześniej kwestię pochodzenia wyrażenia ἀπ' ἄρτι u Mateusza. Otwartą kwestią jest tłumaczenie tego określenia czasu. W Biblii Tysiąclecia (wyd. V) w Mt 23,39 i 26,29 tłumaczy się to wyrażenie przez „aż”, w Mt 26,64 przez „dotąd”, a w J 13,19; 14,7 i Ap 14,13 przez „już teraz”. Podobnie niejednorodnie tłumaczy to wyrażenie Revised Standart Version: Mt 23,39 i 26,29 mają „until”, Mt 26,64 ma „hereafter”, J 13,19 – „this now”, J 14,7 i Ap 14,13 – „henceforth”. Przykłady podobnej różnorodności można by mnożyć. Na podstawie dokumentacji z Nowego Testamentu Rocci podaje znaczenie tego wyrażenia: „d'ora in poi”⁵⁸. Podobnie Popowski dla wszystkich przypadków daje znaczenie: „od teraz”, „odtąd”⁵⁹. Zorell jednak stwierdza w swym słowniku, że jednolite tłumaczenie nie jest możliwe i dlatego proponuje dla Mt 23,39; 26,29; Ap 14,13 „abhinc in posterum”, dla J 13,19 – „iam nunc”, a dla J 14,7 – „olim”⁶⁰. Buzzetti podaje zaś dwa znaczenia: „d'ora in poi” oraz „nuovamente”⁶¹. Wielość rozwiązań problemu znaczenia wyrażenia ἀπ' ἄρτι uzasadnia przekonanie, że tłumaczenie to zależy od kontekstu, a w pewnej mierze też i od intencji tłumacza lub autora słownika. Zasadne jest więc postawienie sobie pytania, co właściwie chciał osiągnąć redaktor Ewangelii według św. Mateusza przez wstawienie tak wieloznacznego

⁵⁶ Wnioski te stoją w wyraźnej opozycji do tego, co A. Kowalczyk pisze o koncepcji królestwa Bożego w Mk. Wnioski Kowalczyka zdają się być mocno uwarunkowane jego podstawową tezą o wtórnym charakterze Mk i Markowych przeróbkach tekstu Mateusza. Por. A. K o w a l c z y k, *Geneza Ewangelii Marka*, Pelplin 2004, s. 140.

⁵⁷ H. L a n g k a m m e r, *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, Radom 1999, s. 99 (Biblioteka Radomskiego Instytutu Teologicznego 2).

⁵⁸ L. R o c c i, *Vocabulario Greco-italiano*, [b.m.] 1993, s. 269.

⁵⁹ R. P o p o w s k i, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 74.

⁶⁰ F. Z o r e l l, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Parisiis 1931, kol. 175.

⁶¹ C. B u z z e t t i, *Dizionario base del Nuovo Testamento*, Roma 1989, s. 21.

wyrażenia. Drugim zaś pytaniem, jakie się nasuwa, jest to, które dotyczy znaczenia ἀπ' ἄρτι w Mt 26,29.

Wstawienie tego zwrotu przez redaktora nie jest przypadkowe. We wszystkich trzech przypadkach ma bowiem wydźwięk eschatologiczny, a eschatologia prezentowana przez te teksty wyróżnia się nastawieniem na krótki raczej dystans dzielący zapowiedź od spełnienia oraz zorientowana jest chrystocentrycznie. Nie można na podstawie tych cech Mateuszowej eschatologii wnioskować, że jest ona pierwotna i wczesna⁶². Jednak Łukasz nie prezentował tej samej tendencji, co Mateusz. Nie widać jej także u Marka. Mateusz okazuje się więc jedynym świadkiem tradycji teologicznej, która mogła być pochodną judaistycznej koncepcji eschatologicznej z silnie podkreślonym elementem chrześcijańskim: odniesieniem do Jezusa Chrystusa – Mesjasza. Ten wieloznaczny zwrot w Mt 26,29 tylko z trudem da się przetłumaczyć przez „aż do”. Jest to tłumaczenie zakładające gotowe rozumienie zdania, oparte na koncepcji etapu pośredniego między śmiercią Jezusa a spełnieniem eschatologicznym, wyznaczonego przez ograniczniki „odtąd... aż do owego dnia”. Intencją zdania zdaje się być natomiast stwierdzenie Jezusa, iż ponownie uczta spożywana w gronie uczniów będzie Jego udziałem w eschatologicznym królestwie. Może to nastąpić nawet zaraz, gdy tylko Jezus i Jego uczniowie przekroczą granicę doczesności. Słusznie Senior podkreśla, że wyrażenie ἀπ' ἄρτι poddejmuje temat wypełnienia się czasu (καίρως) z Mt 26,18⁶³.

Użycie wyrażenia „z wami” w Ewangelii Mateusza jest niezbyt częste (17,17; 26,29; 28,20), ale, przy jego całkowitym braku u Marka, zwraca uwagę. W 26,29 i 28,20 zaimek osobowy liczby mnogiej odnosi się do uczniów. W pierwszym dotyczy raczej współczesnych Jezusowi, a obojętnych na Jego misję⁶⁴ lub jest reminiscencją krytycznych momentów historii zbawienia (Pwt 32,5)⁶⁵. Podobna różnorodność występuje u Łukasza: w 22,15 chodzi o uczniów, a w 22,53 o Żydów, którzy związani są z ośrodkiem kultowym w Jerozolimie. W Mt 26,29 zaimek osobowy odnosi się z pewnością do wspólnoty uczniów z Jezusem. Wspólnota ta ma w eschatologicznej przyszłości mieć swą kontynuację w formie uczty, na której pije się wino⁶⁶. Wspólnota uczniów ma więc ściśle i organiczny związek z królestwem proklamowanym i założonym przez Jezusa⁶⁷. Nie mamy danych, by sądzić, iż jest

⁶² J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 2000, s. 43.

⁶³ D. Senior, *La Passione di Gesù nel vangelo di Matteo*, Milano 1990, s. 69–70.

⁶⁴ D. A. Hagner, *Matthew 14–28 (WBC 33b)*, Dallas 1998, ad. loc.

⁶⁵ J. Redemakers, *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*, t. 2, Bruxelles 1974, s. 224.

⁶⁶ D. A. Hagner, *Matthew...*, ad. loc.

⁶⁷ B. Górka pisze, że „zwrot [z wami] odgrywa nieprzecenioną (sic!) rolę w koncepcji eklezjologicznej Mateusza” (*Kościół jako królestwo Syna Człowieczego*, Kraków 1997, s. 73). Sąd ten wydaje się nieco zbyt entuzjastyczny, podobnie jak zakwalifikowanie Mt 1,23 do dokumentacji użycia tego zwrotu (tamże, przyp. 12). Trudno jednak podważyć związek Mt 26,29 i 28,20 z eklezjologią Mateusza. Zob. np. H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1, *Ewangelie – Dzieje Apostolskie – Listy Katolickie – Apokalipsa. Jezus Chrystus wczoraj – dziś – na wieki*, Wrocław 1985, s. 155–156; J. Kudasiwicz, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1, *Teologia Ewangelii synoptycznych*, Lublin 1986, s. 90–92. Zob. też J. McDermott, *Królestwo Boże w Nowym Testamencie*, „Communio” 1986, 6, nr 2(32), s. 17–34.

to wspólnota odnowiona⁶⁸. Równie dobrze może tu chodzić o tę samą wspólnotę uczniów, jaka uczestniczy w ostatniej wieczerzy⁶⁹. Wówczas za zapowiedzią tą kryłaby się nadzieja szybkiej paruzji i nastania eschatonu – królestwa⁷⁰.

„Królestwo Ojca” u Mateusza⁷¹ to rzeczywistość, która współistnieje z królewską godnością Syna. Ojciec zachowuje pełną i suwerenną władzę nad królestwem ogłaszającym przez Jezusa⁷². Jezus zaś jest sługą Ojca w dziele budowania królestwa: „[w Mt 26,29] śmierć Jezusa staje się przyczyną nadejścia królestwa Ojca”⁷³. Użyty zwrot podkreśla szczególną i niepowtarzalną więź Jezusa z Ojcem⁷⁴. Eschatologia omawianego wersetu Mateuszowej Ewangelii jest więc całkowicie zwrócona ku sferze Boga (w Mateuszowym języku ku „niebiosom”). Królestwo Boga powstaje przez ustanowienie i pełną realizację (w poniżeniu męki i w chwale mesjańskiej uczyty) synowsko-ojcowskiej relacji Jezusa z Ojcem.

Nowość eschatologiczna i odwołanie się do „owego dnia”, które są wspólne dla Marka i Mateusza, w kontekście redakcyjnych interwencji Mateusza zmieniają swój charakter. Realizacja królestwa Bożego nie jest opisywana w kategoriach czasowych. Królestwo, które ustanawia Jezus swymi działaniami, będzie eschatologiczne i eklezjalne. Fundamentem tego królestwa jest relacja Jezusa z Ojcem, w której celebracyjnie uczestniczą uczniowie przez udział w uczcie z Jezusem⁷⁵. Ta wersja analizowanej wypowiedzi Jezusa jest bogatsza teologicznie. Nie musi to oznaczać jej późniejszego charakteru, ale jest poważną przesłanką za przyjęciem takiej chronologii powstawania tekstów. W wersji Mateusza nie znajdujemy żadnego elementu, który nie dałby się wyjaśnić wersją Marka lub własnym warsztatem redakcyjnym Mateusza. Można więc uznać, że te dwie Ewangelie reprezentują jeden nurt tradycji.

⁶⁸ Jak sądzi R. Bartnicki, *Ewangeliczne opisy...*, s. 120.

⁶⁹ Tak według X. Léon-Dufour, rozumiał ten tekst Łukasz (22,15). Zob. *Le partage du pain...*, s. 196.

⁷⁰ J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 3, cz. 1), Poznań–Warszawa 1979, s. 333. Autor podtrzymał tę tezę w Ewangelii według św. Mateusza (Biblia Lubelska), Lublin 1995, s. 151.

⁷¹ Syntetyczne omówienie tematyki „królestwa niebieskiego” u Mateusza zob. A. Sand, *Reich Gottes und Ehreverzicht im Evangelium nach Matthäus*, Stuttgart 1983, s. 15–21. Brak podobnego opracowania dla tematu „królestwa Ojca”.

⁷² J. Gnilk, *Teologia Nowego Testamentu...*, s. 237.

⁷³ H. Langkammer, *Bóg jako Ojciec...*, s. 99.

⁷⁴ J. Łach podkreśla, że relacja Ojca do Syna (Ojciec mój) i do wspólnoty ludzkiej (Ojciec nasz) u Mateusza pozostają z sobą w ścisłym związku. Zob. *Określanie Boga Ojcem w Ewangelii św. Mateusza*, [w:] *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem* (Iz 64,7). *Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999, s. 70–80. Nie zmienia to jednak faktu, który dostrzega cytowany autor, że odmienność tej relacji jest w redakcyjnej pracy Mateusza silnie akcentowana (zob. tamże, s. 78).

⁷⁵ J. D. Kingsbury, *Matthew: Structure...*, s. 145.

Łukasz i Paweł o eschatologicznym kielichu

Nakreślony cel niniejszego studium skłania nas do poważnego rozważenia relacji między Mk 14,25 a Łk 22,16–18⁷⁶. Poprzez tę analizę spróbujemy znaleźć odpowiedź na dwa pytania. Pierwsze z nich brzmi: czy tekst Łukasza jest bardziej pierwotny niż tekst Marka? Ma ono charakter historyczno-krytyczny. Drugie zaś jest teologiczne: czy Eucharystia, jako znak zbawczej śmierci Jezusa, jest u Łukasza spełnieniem (nadejściem pełni) królestwa Bożego?

W Ewangelii Łukasza

Zanim zajmiemy się porównaniem słów o królestwie Bożym w Mk 14,25 i Łk 22,15–18⁷⁷, musimy zwrócić uwagę na ich odmienną relację czasową względem słów ustanowienia Eucharystii. O ile eschatologiczny komentarz Marka (14,25) jest usytuowany po słowach ustanowienia Eucharystii (ww. 22–24, analogiczna sytuacja jest u Mateusza), to Łukaszowe dwie wzmianki o królestwie Bożym (22,16.18) znajdują się przed słowami ustanowienia Eucharystii (ww. 19–20)⁷⁸. Zmienia to zasadniczo znaczenie tych słów⁷⁹. Przypomnijmy, że Marek (i za nim Mateusz) odnosi słowa Jezusa o królestwie Bożym tylko do kielicha. U Łukasza mają one walor znacznie ogólniejszy i przede wszystkim odnoszą się do paschy (Łk 22,16), a następnie do kielicha (w. 18)⁸⁰. Ta antycypacja (względem tradycji Markowej) ma wyraźny związek z Łukaszową tendencją do rozwijania wątku paschalnego w Ewangelii⁸¹. Spośród synoptyków to właśnie Łukasz najczęściej używa rzeczownika τὸ πάσχα (7 razy, przy 4 u Mateusza i 5 u Marka). Łukasz jako jedyny używa tego określenia na posiłek Jezusa z uczniami (22,15). Ponadto tylko Łukasz wprowadza to słowo we wcześniejszej partii swej narracji (2,41). U pozostałych synoptyków pojawia się ono dopiero w momencie zawiązania się spisku mającego na celu wydanie Jezusa jerozolimskim autorytetom religijnym

⁷⁶ Trudność jednoznacznego rozstrzygnięcia tej kwestii odczuwa np. R. Bartnicki. Przedstawia on bogaty wybór opinii różnych autorów, nie przedstawiając swojego stanowiska (*Eucharystia w Nowym Testamencie*, WST 1991, 4, s. 14–40, zwł. 15–16).

⁷⁷ Zestawienia Mk 14,25 i Łk 22,15–18 dokonuje X. Léon-Dufour (*Le partage...*, s. 194–197).

⁷⁸ J. Drozd uważał, że jest to lepsza chronologia: „autor [Łukasz] poprawia tu opis pierwszych dwóch synoptyków” (por. *Ostatnia wieczerza nową Paschą*, Katowice 1977, s. 104. Podobnie Homerski (*Ewangelia według św. Mateusza...*, s. 333). Nowe badania odchodzą od tej tendencji. Zob. J.-M. van Cangh, *Le déroulement primitif de la Cène (Mk 14,18–26 et par.)*, „Revue biblique” 1995, 102, s. 193–225.

⁷⁹ Może to stanowić podstawę do uznania, że u Łukasza mamy do czynienia z dwiema oddzielnymi perykopami: paschalną (Łk 22,17–18) i eucharystyczną (Łk 22,19–20), osadzonymi w tej samej scenarii. Por. M. R o s i k, *Jezus i Jego misja. W kręgu orędzia Ewangelii synoptycznych*, Kielce 2003, s. 259.

⁸⁰ E. Szymanek uważa Łk 22,16 za odpowiednik Mk 14,25, a chronologię opowiadania Łukaszowe- go za lepiej odpowiadającą przebiegowi wydarzeń podczas ostatniej wieczerzy (*Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 156). Pierwsza z tych uwag jest nieścisła, ponieważ Łk 22,16 nie ma dokładnego odpowiednika u Marka. Każę to z rezerwą patrzeć na drugą z nich.

⁸¹ X. L é o n - D u f o u r, *Le partage du pain...*, s. 269.

przez Judasza (Mk 14,1 i Mt 26,2). W Łk 9,31 pojawia się też słowo ἡ ἑξοδος mające podtekst paschalny⁸². Zwłaszcza jednak Łk 22,15 wprowadza do opisu ostatniej wieczerzy elementy paschalne wraz z podkreśleniem, że zjedzenie tej paschy z uczniami jest dla Jezusa szczególnie ważne⁸³. Figura etymologiczna⁸⁴, jaką stosuje autor na wyrażenie tego pragnienia (ἐπιθυσίᾳ ἐπεθύμησα), jest w Nowym Testamencie rzadkością. Konstrukcja ta ma swą genezę w Septuagincie⁸⁵, w której służy do oddawania semickiej konstrukcji *infinitivus absolutus*⁸⁶. W Nowym Testamencie zaś występuje głównie w dziele Łukaszowym (poza Łk 22,15 w Dz 5,28, por. 2,17; 23,14; 4,17 l. v.)⁸⁷. Forma ta może więc być uznana za element stylu Łukasza, co wzmacnia przekonanie, że wątek paschalny jest własnym wątkiem teologii Łukasza. Występująca wraz z nim wzmianka o królestwie Bożym (Łk 22,16) to także własny materiał tego ewangelisty. Królestwo Boże jest w tym ujęciu „miejszem” spożywania nowej paschy, eschatologicznej⁸⁸, która ma związek z Jezusowym eksodusem z tego świata do Ojca (9,31). Ta oryginalna, wprowadzona przez autora trzeciej Ewangelii, myśl teologiczna, ma swój odpowiednik w epistolarium Pawła (1 Kor 5,7). U obydwu autorów (Łk 22,15 i 1 Kor 5,7) rzeczownik τὸ πάσχα występuje w znaczeniu „baranek paschalny”. Jezus w czasie swej męki ukazany jest więc przez autora trzeciej Ewangelii i Pawła właśnie jako „baranek paschalny”⁸⁹. Myśl ta została rozwinięta w czwartej Ewangelii⁹⁰. Można więc powiedzieć, że zadomowiła się w nowotestamentalnej literaturze późniejszej niż dzieło pierwszych dwóch synoptyków. Prawdopodobnie przeniknęła do dzieła Łukasza z pism Pawłowych. Nie ma jej natomiast w relacjach o Jezusie przypisywanych Markowi i Mateuszowi. Można więc powiedzieć, że ta idea teologiczna przejęta została przez Łukasza z 1 Listu do Koryntian. Jest to proces zachodzący zgodnie z kierunkiem przenikania tradycji eucharystycznej z 1 Kor do Łk. Nie oznacza to jednak, że Łukasz nie korzystał z tradycji Markowej.

⁸² J. A. Fitzmyer, *The Gospel According...*, vol. 1, s. 800; L. Sabourin, *L'Évangile de Luc. Introduction et commentaire*, Roma 1987, s. 209.

⁸³ J. Píkaza, F. de la Calle, *Teologia de los Evangelios de Jesus*, Salamanca 1974, s. 309.

⁸⁴ F. Blass, A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1976, § 198,6; M. Zerwick, *Biblical Greek*, Roma 1990, s. 21; A. Paciorek, *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego*, Kielce 2001, s. 32.

⁸⁵ J. A. Fitzmyer *The Gospel According...*, vol. 2, s. 1395.

⁸⁶ P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1923 (reprint 1987), s. 349–350; A. Tschirschnitz, K. Wojciechowska, *Gramatyka języka hebrajskiego w zarysie*, Warszawa 1996, s. 270.

⁸⁷ Poza tym w NT tylko w Mt 15,4; J 3,29; Jk 5,17).

⁸⁸ L. Sabourin, *L'Évangile de Luc...*, s. 341.

⁸⁹ J. Drozd, *Ostatnia wieczerza...*, s. 137–138; T. Hergesel, *Eucharystia – Chrystus za nas i dla nas*, [w:] *Eucharystia*, red. J. Krucina, Wrocław 1987, s. 125–158; R. F. Collins, *First Corinthians...*, s. 214.

⁹⁰ S. Mędała, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, s. 282–283; D. Senior, *La Passione di Gesù nel vangelo di Giovanni*, Milano 1993, s. 124–125; H. Witczyk, 'Oto Baranek Boży zwyciężający grzech świata' (J 1,29). *Eucharystia a „grzech świata”*, [w:] *Biblia o Eucharystii...*, s. 127–149, zwł. s. 131–132; G. R. Beasley-Murray, *John* (Word Biblical Commentary 36), Dallas 1998, ad. loc.; A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 383–384; S. Hałas, 'Uświęceni przez ofiarę Chrystusa raz na zawsze' (por. Hbr 10,10). *Rozumienie kultu w Starym i Nowym Przymierzu*, „Collectanea Theologica” 2003, 73, z. 1, s. 95–116, zwł. 101, przyp. 13.

Widać to zwłaszcza, gdy zestawia się z sobą Mk 14,25 i Łk 22,18.

Mk 14,25	Łk 22,18
<p>ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίνω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.</p>	<p>λέγω γὰρ ὑμῖν, [ὅτι] οὐ μὴ πίνω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὔ ἢ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.</p>

Wersety te nie są identyczne, ale zdradzają wiele podobieństw. Trudno założyć, że powstały niezależnie od siebie. W pierwszym członie wypowiedzi Jezusa Łukasz zastępuje ἀμὴν przez partykułę γὰρ. Autor ten używa omawianego słowa aramejskiego w całej Ewangelii rzadko, bo tylko 6 razy, przy 31 u Mateusza i 14 u Marka⁹¹. W tym tylko 3 razy używa ἀμὴν za Markiem (Łk 18,17, por. Mk 10,15; Łk 18,29, por. 10,29 i Łk 21, 32, por. Mk 13,30). Opuszcza zaś to hebrajskie słowo w 7,47 (por. Mk 14,9), 11, 29 (por. Mk 8,12), 21,3 (por. Mk 12,43), 22,34 (por. Mk 14,30). Raz je tłumaczy na grecki (Łk 9,27, por. Mk 9,1). Łukasz stara się więc tak korzystać z tekstów Marka, by termin semicki nie utrudniał lektury czytelnikowi nie znającemu języków z tej grupy lingwistycznej. Podobnie postępuje Łukasz z tekstami wspólnymi z Mateuszem. Opuszcza ἀμὴν w 7,9 (por. Mt 8,10), 12,59 (por. 5,26), 16,17 (por. Mt 5,18) itd. Ciekawe jest, że trzykrotnie pojawia się to słowo u Łukasza w tekstach własnych tego ewangelisty (Łk 4,24; 12,37; 23,43). Może to być wskazówką, że Łukasz postępował w sposób, który różnicował wierność materiałom już wcześniej opracowanym i tym, które jako pierwszy wprowadzał do chrześcijańskiego piśmiennictwa. To zaś dawałoby nam podstawę do stwierdzenia, że Łk 23,18 w świadomości Łukasza funkcjonował jako tekst zapożyczony.

Tekst Łukasza jest prostszy niż wersja Markowa. Przeczenie jest wolne od przeciążenia trzecią negacją. Nie występuje też u trzeciego z ewangelistów idea „owego dnia” i eschatologicznej nowości. Jest to o tyle zaskakujące, że wyrażenie „ów dzień” w sensie eschatologicznym pojawia się w Ewangelii Łukasza częściej niż u Marka (Łk 10,12; 21,34 i w l. mn. 21,23). O ile pierwsza z trzech różnic ma charakter wyłącznie stylistyczny, to dwie dalsze zdradzają wyraźny zamysł teologiczny. Łukasz nie wprowadza klimatu eschatologicznej nadziei zupełnie świadomie, co należy wiązać z sytuacją, w której tekst powstawał. Nie jest on nastawiony na konfrontację ze starym światem, ale maluje raczej pokojowe współlistnienie chrześcijaństwa ze światem rzymskim⁹². Nie oznacza to, rzecz jasna, rezygnacji z oczeki-

⁹¹ W tym raz w zakończeniu krótkim tej Ewangelii.

⁹² R. F. O' Toole, *L'unità della teologia di Luca. Un'analisi del Vangelo di Luca e degli Atti*, Torino 1994, s. 149–155.

wania paruzji. Królestwo Boże jest jednak rzeczywistością mającą nadejść (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ). Czasownik, będący naddatkiem względem tekstu Markowego, jest tu użyty w sposób bardzo charakterystyczny. O królestwie Bożym, które przychodzi, Mateusz i Marek wspominają tylko po jeden raz (Mt 6,10; Mk 9,1). Łukasz ma takich wzmianek cztery (Łk 11,2; 17,20bis; 22,18). Jest to więc idea szczególnie Łukaszowi droga. Poza 11,2 pojawia się ona we własnym materiale Łukasza. Nie była to więc zupełnie oryginalna jego myśl teologiczna. Prawdopodobnie zapożyczył ją z tradycji dzielonej z Mateuszem („modlitwa Pańska”, Mt 6,10 i Łk 11,2) i, samodzielnie już, rozwinął. Krótsza formuła modlitewna, występująca w Ewangelii Łukasza, jest pozbawiona elementów sygnalizujących u Mateusza przekonanie o rychłej paruzji charakterystyczne dla Q⁹³.

Łukasz więc w 22,18 dokonał syntezy tradycji, której pierwszym znanym nam wyrazem jest Mk 14,25, oraz tej, której źródłem było wspólne mu z Mateuszem źródło⁹⁴. Synteza ta miała na celu wprowadzenie wypowiedzi Jezusa o kielichu do dzieła o znacznie mniej wyostrzonych oczekiwaniach eschatologicznych. Łukasz wykazał jednak wierność wobec tradycji synoptycznej, bowiem istotę oczekiwań eschatologicznych wiązał, podobnie jak Marek i Mateusz, z nadejściem królestwa Bożego.

W tradycji Pawłowej

W tradycji Pawłowej o ustanowieniu Eucharystii szczególną rolę odgrywa tekst 1 Kor 11,26:

ὁσάκις γὰρ ἐὰν
 ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτου
 καὶ τὸ ποτήριον [τουτο]⁹⁵ πίνητε,
 τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε
 ἄχρι οὗ ἔλθῃ

Jest to tekst, który właściwie nie sprawia problemów interpretacyjnych. Wyłania się tylko problem podmiotu ostatniego czasownika (ἐλθῃ). Gdyby założyć, że podmiotem tym jest dopełnienie bliższe poprzedniego zdania, to odnosiłoby się ono do powtórnego przyjścia śmierci Jezusa, co jest sensem nie do przyjęcia. Jest to

⁹³ H. E. T ö d t, *Der Menschenson in der synoptischen Tradition*, 1963, s. 240; H. C. K e e, *Jesus and History*, New York 1970, s. 62–103; K. R o m a n i u k, *Co to jest źródło Q?* Warszawa 1983, s. 38–39.

⁹⁴ „A careful study of the passion narrative of Matthew adds further support for the growing consensus that presumes the two-source theory, as a working hypothesis”. D. S e n i o r, *The Passion Narrative in the Gospel of Matthew*, [w:] *L'Évangile selon Mattieu. Rédaction et théologie*, red. M. Didier, Gembloux 1972, s. 343–357, zwł. 356. W Łk 22,15–18 niektórzy widzą jednak kompilację własnego źródła Łukasowego, związanej z tradycją paschy żydowskiej oraz Pawłowej tradycji eucharystycznej. Zob. L. S a b o u r i n, *Il Vangelo di Matteo. Teologia e esegesi*, t. 2, Roma 1977, s. 993.

⁹⁵ Obecność zaimka wskazującego jest dość dobrze udokumentowana przez świadków tekstu z papiusem Chester Beatty II z końca II w. na czele. Warto w kontekście krytyki tekstu zauważyć tu symetryczną budowę wersetu. Zob. E. D ą b r o w s k i, *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PSNT, t. 7), Poznań 1965, s. 236.

rozwiązanie, za którym nie przemawiają żadne inne racje, poza gramatycznymi. Jeśli go nie przyjmujemy, powinniśmy wskazać inny sposób uzupełnienia tego zdania. Szukając takich sposobów, najczęściej wskazywano na Jezusa jako na podmiot zdania, a na paruzję jako na moment kończący okres przepowiadania Jego śmierci⁹⁶. Genezy tego sformułowania doszukiwano się w kontekście liturgicznym⁹⁷. Znajdujemy w pismach Pawła analogiczną konstrukcję z przyimkiem ἄχρι, negacją i czasownikiem w 3. os. l. poj. aor. kon. Chodzi mianowicie o zwrot ἄχρι οὐθῆ (1 Kor 11,25). Poza tym po ἄχρι występują u Pawła rzeczowniki. Analogia ta jest tym cenniejsza, że występuje w tym samym liście.

Także śmierć Jezusa zdaje się w tym tekście zastępować osobę Jezusa. W Flp 1,17.18 treścią chrześcijańskiego głoszenia słowa (καταγγέλλω) jest Chrystus. Podobnie też w Kol 1,28. U Pawła tylko w 1 Kor 11,26 śmierć Jezusa związana jest z Eucharystią. W Rz 6,3 wiąże się z innym sakramentem – chrztem. W Rz 5,10 i Kol 1,22 ma ona związek z pojednaniem między Bogiem a ludźmi. W Flp 2,8 jest ona najradzykalniejszym wyrazem kenozy, a w Flp 3,10 mówi o naśladowaniu Jezusa w Jego śmierci jako o drodze do zmartwychwstania. Widać więc, że nadejście, o którym mowa w 1 Kor 11,26, to przyszłe nadejście Chrystusa, którego obecność Kościoł celebrował teraz w sakramentalnych znakach.

W interpretacji Pawłowej to już nie przyjście królestwa Bożego, ale przyjście Jezusa stanowi moment inicjujący epokę eschatologiczną⁹⁸. Czas przed paruzją, w oczekiwaniach Pawła niezbyt długi⁹⁹, jest czasem głoszenia misterium paschalnego, czasem sakramentów Kościoła. Można więc zauważyć tu tendencję do eklezjalizacji teologii, podobnie jak w Mateuszowej refleksji zawartej we wstawce do Mt 26,29. Jednocześnie można dostrzec głęboką więź pomiędzy 1 Kor 11,26 a Mk 14,25¹⁰⁰. „Paweł przekształcił Królestwo Boże w Chrystusa i Jego Ciało”¹⁰¹. Można więc uznać, że 1 Kor 11,26 odzwierciedla ogólny kierunek rozwoju teologii pierwotnego Kościoła i że werset ten jest wynikiem przetworzenia tradycji synoptycznej, utrwalonej w Mt 26,29; Mk 14,25; Łk 23,16–18¹⁰².

⁹⁶ E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, s. 236; H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 2, *Teologia świętego Pawła*, Lublin 1992, s. 89; J. Lambrecht, *Pierwszy List do Koryntian*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. R. Farmer, Warszawa 22001, s. 1456–1486, zwł. s. 1476; J. Murphy-O'Connor, *Pierwszy list do Koryntian*, [w:] *Katolicki komentarz Biblijny*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, Warszawa 2001, s. 1321–1347, zwł. s. 1340.

⁹⁷ J. Gnilką, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, Kraków 2001, s. 388.

⁹⁸ Tenże, *Teologia Nowego Testamentu...*, s. 18.

⁹⁹ J. Stępień, *Teologia świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979, s. 163.

¹⁰⁰ C. S. Keener, *Komentarz...*, s. 364.

¹⁰¹ J. McDermott, *Królestwo Boże...*, s. 31.

¹⁰² Wpływ tradycji synoptycznej na Pawła G. Rafiński widzi w podjęciu tematu zdrady uczniów (Łk 22,24–30 i 1 Kor 11,17–22.27–32). Zob. *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej 'gnozy'*. *Pierwszy List św. Pawła do Koryntian*, [w:] *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, Warszawa 1997, s. 149–227, zwł. s. 205–206.

Podsumowanie

Badanie przekazu o królestwie Bożym w tradycjach eucharystycznych w Nowym Testamencie doprowadziło nas do kilku wniosków:

1. Temat przewodni nauczania Jezusa obecny był w kontekście przekazów o ustanowieniu Eucharystii od samego początku kształtowania się jej pisemnej formy i pozostawił głęboki ślad w Pawłowej refleksji teologicznej, przez którego został przetworzony.

2. Najstarsza wersja o uczcie mesjańskiej w eschatologicznym królestwie zachowała się w Ewangelii Marka.

3. Mateusz rozbudował ten tekst i wprowadził do niego wątki: eklezjalny i relacji z Ojcem.

4. Łukaszowa redakcja jest wtórna względem Markowej. Dotyczy to także kontekstu, w którym Łukasz umieszcza Jezusową wypowiedź o królestwie (23,16–18).

5. Wizja św. Pawła wprowadziła nowy wątek: sprawowania przez Kościół Eucharystii jako antycypacji udziału w eschatologicznej uczcie mesjańskiej. Podobne motywy widoczne są w rozwoju tradycji synoptycznej (Mt).

Wnioski te każą nam spojrzeć na omówiony materiał jako na kolejne etapy kształtowania się synoptyczno-Pawłowej tradycji, która podważa przekonanie o izolacji rozwoju dwóch niezależnych od siebie nurtów.

IL REGNO DI DIO NELLE TRADIZIONI EUCARISTICHE (Mc 14,25; Mt 26,29; Lc 23,16–18)

S o m m a r i o

L'appartenenza del tema del regno di Dio alla relazione sinottica e paolina dell'istituzione dell'eucaristia costituisce l'argomento principale dell'articolo. L'esistenza delle due tradizioni eucaristiche isolate, sinottica e paolina, non può essere provata. Piuttosto va riconosciuto uno sviluppo di un'unica tradizione sul regno di Dio nelle relazioni eucaristiche dalla forma testimoniata da Marco a quella di Paolo. Le tappe intermedie di questo sviluppo si trovano in Matteo e Luca. Nella relazione paolina il tema del banchetto messianico viene arricchito dalla visione della liturgia eucaristica celebrata dalla Chiesa come anticipazione del banchetto escatologico.