

PRZYPOWIEŚĆ O SYNU MARNOTRAWNYM — OBRAZEM MIŁOSIERDZIA UCIELEŚNIAJĄCEGO SPRAWIEDLIWOŚĆ

Encyklika *Dives in misericordia* jest pismem na wskroś biblijnym. Rozważa się w nim bowiem zasadniczy, objawiający się w Biblii przymiot Boga. Jest nim łaskawość, ujawniona w sposób najpełniejszy w osobie Jezusa Chrystusa-Zbawiciela. O encyklice nie można mówić generalnie, gdyż groziłoby to jej spłyceciem. W niniejszym artykule postaramy się pomóc czytelnikowi w zastanowieniu się nad jednym tylko problemem, a mianowicie, co powiedziano o stosunku Boga do człowieka jako syna. W związku z tym rozpatrzmy następujące zagadnienia: 1. Człowiek — synem Bożym; 2. Miłość Boga do człowieka-syna; 3. Konieczność troski Boga o człowieka-syna.

1. Człowiek — synem Bożym

Nazywanie człowieka czy też jakiejś grupy ludzi synem Boga jest zjawiskiem raczej rzadkim w tekstach Starego i Nowego Testamentu z tą oczywiście poprawką, że bardzo często czytamy o Jezusie, który jest Synem Bożym. Rzadkie nazywanie ludzi synami Bożymi jest dziwne, bo wiadomo, że w religiach pogańskich określenie relacji Boga do człowieka przy pomocy tego pojęcia występuje stosunkowo dość często. Taki tytuł przypisywano szczególnie władcom. Aleksander Wielki zwał się synem Ammona albo Zeusa¹. Od tego też czasu dodawano greckiemu imieniu władcy, zwłaszcza dynastom Ptolemeusza w Egipcie imię bóstwa (*hyios tou heliou*). To samo obserwujemy w czasach rzymskiego cesarstwa. Np. August nazywany był *divi filius*². Ale władcy nie stanowili w tym względzie wyjątku. Synami bogów nazywani byli także znaczniejsi obywatele kraju³.

Racją nazywania kogoś synem Boga jest przede wszystkim

fakt, że został on stworzony na obraz Boży (Rdz 1, 26-27): „Bóg stworzył więc człowieka na obraz swój. Na obraz Boży go stworzył. Mężczyznę i kobietę stworzył”. Fakt stworzenia człowieka przedstawiony został w Biblii jako ukoronowanie wszystkich innych dzieł Boga. Nie bez racji podkreśla to autor tradycji kapłańskiej, z którego pochodzi relacja w Księdze Rodzaju.

Bóg nie odebrał człowiekowi przywileju tego obrazu także wtedy, gdy ten zgrzeszył. Po zaistnieniu grzechu autorzy biblijni nie przestają powracać do tego faktu. Podobieństwo, obraz Boga w człowieku to nie tylko stan okresu *aurea aetas*. Czytamy bowiem: „Oto księga rodowodu Adama: W dniu, w którym Bóg stworzył człowieka, uczynił go na obraz Boży” (Rdz 5, 1). Kiedyś św. Tomasz interpretując ten tekst pisał: „Bóg stworzył wszystkie byty po to, aby przez nie objawiać swoją dobroć. A ponieważ żaden z bytów stworzonych nie jest w możności tego objawienia się Boga dokonać w pełni, dlatego stworzył ich wiele i tak różnorodne. Dobroć Boga, która jest jedna i niezłożona, w stworzeniach się okazuje w sposób różnoraki”⁴. Dobroć ta nie traci więc nic na swoim wyglądzie nawet wtedy, gdy człowiek zgrzeszył, gdyż objawia się poprzez naturę stworzeń, a nie przez łaskę. Ciekawym tego komentarzem może być ustanowione prawo zakazu przelewania krwi ludzkiej: „Kto przelewa krew człowieka, tego krew przez człowieka będzie przelana: bo na obraz Boży uczynił Bóg człowieka” (Rdz 9, 6). Podziw nad Bożym stworzeniem, jakim jest człowiek, nie skończył się więc w momencie grzechu, skoro Psalmista woła: „Uczyniłeś go niewiele mniejszym od niebieskich mocy chwałą i blaskiem ukoronowałeś go” (Ps 8, 6). Zachwyt ten nie wiąże się wcale z darami łaski, ale z bogactwem natury ludzkiej. Gdyby człowiek tylko wtedy był podobny do Boga, gdy jest obdarzony szczególną łaską, przenoszącą go ponad jego naturę, nie byłoby możliwe nazywanie go synem Bożym wtedy, gdy podlega on grzechowi, jak to czytamy w Ps 82, 6: „Bogami jesteście i synami Najwyższego”.

Ale określenia Starego Testamentu, charakteryzujące w ten sposób stosunek człowieka do Boga, mają raczej sens symboliczny. Inaczej w tej materii wypowiadają się już autorowie Nowego

Testamentu. W literaturze nowotestamentalnej zauważyć łatwo, że wyrażenie «obraz» nabiera znaczenia bardziej zdecydowanego. Zmianę tę wyjaśnił Autor Listu do Hebrajczyków na przykładzie starotestamentalnego kultu. Kult ten jest według niego cieniem (*skia*), obrazem niedoskonałym (*hypodeigma*) kultu niebieskiego, natomiast kult nowy, zainaugurowany przez Chrystusa jest doskonałym obrazem (*eikon*). W konsekwencji, kiedy się czyta z tym zastrzeżeniem pierwszy rozdział Księgi Rodzaju, że człowiek został stworzony na podobieństwo Boże, rozumieć to należy w ten sposób, że człowiek jest obrazem Boga w sposób nieadekwatny, chociaż autentyczny. Jak skutek wskazuje na przyczynę, tak syn wyraża ojca. Owo podobieństwo syna do ojca w sposób prawie drastyczny charakteryzuje św. Jakub w swym liście, gdy mówi: „Przy jego (tj. języka) pomocy przeklinamy Boga i Ojca i nim przeklinamy ludzi stworzonych na podobieństwo Boże” (Jk 3, 9). W takim postępowaniu widzi on wyraźną sprzeczność. Nie może ten, kto jest podobny do Boga uważać za godnego przekleństwa kogoś, kto również jest do Boga podobny. W ten sposób przeklina, tzn. staje przeciw Ojcu samemu.

Klasyczny tekst Starego Testamentu, w którym występuje zamiennie określenie Boga ojcem człowieka a człowieka synem Bożym (por. 2 Sm 7, 14) nie posiada wyraźnego związku z tym, że takie określenie jest motywowane stworzeniem człowieka na podobieństwo Boga. Następujące jednak po tym tekście zdanie (w. 15) jest zapewnieniem wiecznej życzliwości (*hesed*), która jest motywowana właśnie tym, że człowiek został stworzony na podobieństwo Boga i że z nim zawarł Bóg przymierze.

Synostwo Boże ludzi jest zbyt śmiałym określeniem, jeśli się zważy, że tytuł «syn Boży» odnosi się w tekstach nowotestamentalnych do Jezusa Chrystusa. Tylko w trzech wypadkach jest mowa w Ewangeliach o synostwie Bożym ludzi, mianowicie w tzw. błogosławieństwie za wprowadzenie pokoju (Mt 5, 9), w szóstej antytezie, gdzie zawiera się pouczenie o miłowaniu nieprzyjaciół (Mt 5, 45), oraz w pouczeniach Chrystusa dotyczących zmartwychwstania (Łk 20, 36). Wyraźniejsze teksty na temat synostwa Bożego ludzi znajdują się w listach św. Pawła. W trzech przy-

padkach zachodzi wyrażenie «synowie Boży» w Liście do Rzymian. W 8, 14 czytamy, że skutkiem działania Bożego Ducha jest synostwo Boże, w 8, 19 czytamy natomiast o oczekiwaniu przez całe stworzenie na «synów Bożych», tzn. tych, którzy będą zbawieni i związani ściśle z Chrystusem (zob. też Rz 9, 26)⁵. To określenie zachodzi też w 2 Kor 9, 26, gdzie zacytowano tekst Ozeaszowy (2, 1) oraz w 2 Kor 6, 18, w cytacie wziętym z Iz 43, 6. Wreszcie w Ga 3, 26 pojęcie «synowie Boży» oznacza ludzi dojrzałych w wierze.

Obok tego określenia użyto także wyrażenia «dziecko — dzieci» Boże (*teknon, tekna*). Zachodzi ono tak u Pawła (Rz 8, 16. 21; 9, 8; Flp 2, 15), jak i u Jana (J 1, 12; 11, 52; 1 J 3, 1. 2. 10; 5, 2). Oznacza ono całkowite uzależnienie od Ojca, a zarazem wielką słabość tego, kogo tym mianem się określa. Jest to po prostu niemowlę, które potrzebuje wszechstronnej pomocy i opieki; jest zdane na wolę Ojca, ale też całkowicie ufające Ojcu. Jeśli Paweł użył tych określeń obok wyżej wspomnianego «syn—synowie», to uczynił tak dlatego, aby pokazać właśnie słabość dziecka a zarazem całkowitą zależność od Ojca i całkowite dla Niego zaufanie. Tę samą rację upatrywać możemy w zastosowaniu tego określenia przez Jana⁶.

Rację nazywania ludzi synami lub dziećmi Bożymi, stanowi przede wszystkim Jezus Chrystus, Syn Boży. Najbardziej uwydatnił tę myśl Paweł Apostoł, co nie znaczy, że nie znali jej i inni autorowie nowotestamentalni. Przyczyny usynowienia upatrywano w konsekwencji we wcieleniu Syna Bożego, a ta tajemnica znajduje swoje odniesienie do faktu stworzenia człowieka na obraz Boży.

2. Miłość Boga do człowieka-syna

Prosta obserwacja życia ludzkiego, a zwłaszcza wzajemnych relacji między rodzicami i dziećmi, doprowadza do wysnucia wniosku, że skoro Bóg jest Ojcem, to niejako rzeczą naturalną jest to, aby On kochał swoje dzieło. Stąd w Biblii możemy znaleźć cały szereg tekstów, które pouczają o istnieniu takiej miłości,

tę miłość uzasadniają, przestrzegają przed jej lekceważeniem i wreszcie mówią o losie tych, którzy miłość Bożą odrzucili.

Miłość Boga do człowieka, umotywowaną tym, że jest on obrazem Bożym a zarazem jego synem, przedstawia Biblia w różny sposób. Wielka ilość zdarzeń historycznych z dziejów narodu izraelskiego uznana została w refleksji szeregu autorów ksiąg biblijnych i poprzedzających ich powstanie tradycji, za objaw miłości, jaką Bóg żywi wobec każdego człowieka. Miłość w Starym Testamencie wyraża przede wszystkim pojęcie *'ahab*. Najwięcej razy zachodzi ono w literaturze sapiencjalnej. Spośród 57 tekstów, w których je zastosowano, 23 przypada na Psalmy, 11 tekstów znajdujemy u Syracydesa, 10 w Pieśni nad Pieśniami, 7 w Księdze Mądrości i 6 w Księdze Przysłów. W tzw. księgach historycznych zachodzi to pojęcie w 24 przypadkach. Ważniejsze z nich to: Wj 20, 6; Joz 22, 5; 23, 11; Sdz 5, 31; 1 Krl 3, 3; 2 Krn 20, 7; Ne 1, 5; Tb 13, 10. 14. 15; 14, 7; 1 Mch 4, 33. W pismach prorockich znajdujemy ów wyraz w 9 tekstach: Jr 2, 2; Am 5, 15; Mi 6, 8; Iz 41, 8; 56, 6; 66, 10; Zch 8, 19; Dn 9, 4; 14, 37.

Jak łatwo się zorientować, termin ten stał się modny w okresie działalności deuteronomistów, a potem został zdecydowanie przyjęty w literaturze mądrościowej. Jest to słowo kluczowe, które łączy w sobie wszystkie obowiązki wynikające z przymierza. Szczególnie pouczającym w tej materii jest to, co na temat miłości Boga do człowieka mówi Księga Powtórzonego Prawa. Otóż w tej księdze wyczytać można wypowiedzi odkrywające całe bogactwo, spontaniczność i bezpośredniość uczucia miłości. Zawiera się w niej polecenie miłości Boga za wszystko, co On uczynił narodowi: „Będziesz miłował Boga twego, Jahwe, z całego serca swego, z całej duszy swojej, ze wszystkich sił swoich” (6, 5). Motyw tej miłości zakotwiczony został w fakcie miłości Boga do człowieka, Boga, który jest Bogiem wybranego narodu, który wyprowadził go z niewoli egipskiej, który też daje mu ziemię Kanaan w posiadanie. Nawet obcego człowieka winien Izraelita kochać, bo i Izraelici byli kiedyś obcymi w Egipcie (19, 34).

W hellenistyczno-rabinackim judaizmie pojęcie miłości (*agape*) jest określeniem zasadniczym i wskazuje na relację Boga do czło-

wieka. Bóg miłuje swój naród nawet wtedy, gdy na ten naród spadają nieszczęścia. Najlepszym tego dowodem jest Tora, która została powierzona narodowi w okresie całej serii nieszczęść i klęsk. Nie została mu ona odebrana przez Boga ⁷. Także w tekstach qumrańskich czytamy o miłości Boga do narodu z tym, że przedmiotem miłości są synowie światłości. Człowiek winien — na wzór Boga — miłować każdego, kogo Bóg miłuje, a nienawidzić tego, kogo On nienawidzi ⁸. Jest to z pewnością inny pogląd niż ten, który zawiera nakaz miłości nieprzyjaciół. I tych bowiem, jak o tym czytamy w Ewangelii św. Mateusza, oświeca słońce Boże (Mt 5, 43nn).

Teksty Nowego Testamentu pouczające o miłości, jaką mają świadczyć sobie ludzie nawzajem, jest umotywowane niezmierną miłością, jaką Bóg obejmuje każdego człowieka. Podobnie jak w LXX, wyrażeniem określającym tę miłość Bożą do człowieka, a także miłość człowieka do Boga i wzajemną miłość ludzi do siebie, jest też słowo *agapan*. W tradycji synoptycznej zwraca się szczególnie uwagę na największy objaw miłości Boga do człowieka, jakim jest zjawienie się na świecie jednorodzonego Syna Bożego. Przyszedł On po to, aby świat zbawić. Ale motyw tego Bożego działania nie jest wyrażany słowem *agapan*, a raczej przez inne obrazowe wyrażenia, jak *oiktirmon* (miłosierdzie — Łk 6, 36), bądź *eleos* (zmiłowanie — Łk 1, 50nn; 10, 37), lub czasownik *eleo* (lituję się) stosowany często w wezwaniach skierowanych do Jezusa (Mt 9, 27; 15, 22; 17, 15; 20, 30n; Mk 10, 47n; Łk 16, 24; 17, 13; 18, 38). Wyrażenie *agapan* nie zachodzi również w opisach samej męki Jezusowej, a przecież jest ona świadectwem niezmiernego miłosierdzia i miłości. Powiedzenie *hyper pollon* (za wielu) zachodzące w relacji o Ostatniej Wieczerzy (Mt 26, 28; Mk 14, 14) wskazuje przecież na skutki Jezusowej męki dla ludzi, podjętej z miłości.

Znajdujemy liczne w Ewangeliach synoptycznych pouczenia czy polecenia miłowania Boga i ludzi. Motyw tych poleceń stanowi Boże działanie, objawiające Jego miłość do ludzi. Taki np. kontekst ma przykazanie miłości Boga i bliźniego, przejęte ze sformułowań Tory (Mk 12, 28nn par.). To samo dotyczy wezwań do

naśladowania Boga czy Chrystusa, którego uczniowie winni pełnić to, co czyni ich Mistrz, a który z miłości do człowieka podjął zbawczą mękę i śmierć na krzyżu (Mt 10, 37nn; 25, 31nn; Łk 6, 22nn).

Kiedy Apostoł Paweł wypowiada się na temat miłości Boga do człowieka, łatwo w jego stwierdzeniach odkrywamy, że opiera się on w tej materii na nauce starotestamentalnej. Miłość Boga do człowieka w jego ujęciu ma swe uzasadnienie głównie w wybraniu: *kletoi* (wybrani) to także *agapetoi* (umiłowani — zob. Rz 1, 7; 9, 13nn; 11, 28; Kol 3, 12). Miłość Boża okazała się najpełniej w odkupieńczym dziele Chrystusa (Rz 5, 8; 8, 35nn). Ta miłość usuwa wszelkie skutki winy, gniewu i sądu Boga. Nic przeto dziwnego, że Bóg w ujęciu Apostoła Narodów jest synonimem miłości (1 Kor rozdz. 13). Słusznie zauważył K. Barth⁹, że w miejsce wyrazu «miłość», które określa stosunek Boga do człowieka, można umieścić imię: Jezus Chrystus. Miłość Boga do człowieka, do tego, którego On wybrał a w konsekwencji i odkupił przez swojego Syna, jest wzorem miłości małżeńskiej, a nie odwrotnie. To Bóg pokazuje człowiekowi, jak powinien on kochać drugiego człowieka, zwłaszcza współmałżonka, gdyż ta miłość jest mocniejsza niż wszystkie potęgi świata (Rz 8, 37n), jest ona mocniejsza nawet od śmierci (1 Kor 15, 55nn).

Miłość Boża w ujęciu i rozumieniu Apostoła Narodów jest miłością niezasłużoną, a nawet jakoby naruszającą zasady logiki, albowiem obejmuje ona zwłaszcza tych, którzy zgrzeszyli. Jest to więc miłość, która nie stanowi wcale nagrody za dobre czyny, ale jej motywem jest to właśnie, że człowiek jest Bożym obrazem, że z człowiekiem zawarł Bóg przymierze i temu przymierzemu miłości jest wierny zawsze. Szczególnie jednak jest to miłość Ojca, który pochyla się nad swoim stworzeniem (Oz 11, 1-4; 14, 2-10).

Jezus chciał, aby jego uczniowie zwracali się do Boga z całym zaufaniem, jak do Ojca. Wg Ga 4, 4-7 na tym polegało dopełnienie się czasów ostatecznych, że przez narodzenie się Syna Bożego z niewiasty, przez wykupienie na krzyżu z niewoli grzechu nastąpiło usynowienie. Stawszy się synami Boga, możemy w Duchu Bożym wołać do Niego Abba-Ojczy, czyli tak samo, jak zwraca

się do Niego Syn Jednorodzony. Są to te same słowa, jakie On kierował do Ojca w godzinie męki (*ipsissima verba Jesu* — zob. Mk 14, 36 par.; Łk 22, 42 i Mt 26, 39. 42)¹⁰. Ojcostwo Boże zostało ukazane najbardziej wszechstronnie w słynnym *locus theologicus* Listu do Efezjan¹¹ (1, 2; por. Kol 1, 2), zaś w Liście do Filipian pokazana została ranga „Ojca wszystkich wierzących” w kontekście prawdy o tajemnicy Trójcy Przenajświętszej (Flp 2, 11).

3. Konieczność troski Boga o człowieka-syna

Bóg stał się Ojcem ludzi przez stworzenie, to też człowiek ma niejako prawo do Jego miłości. Tę myśl najbardziej rozbudował w swych pismach Paweł Apostoł. Nawiązując do prawdy o obrazie Bożym w człowieku, która najpełniej urzeczywistnia się w Chrystusie (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15) zwrócił on uwagę na to, że ten najdoskonalszy obraz Boga uosobiony w drugiej Osobie — Synu, musiał podjąć śmierć krzyżową, aby człowiek przywrócony został do pierwotnego stanu przed grzechem. W ten właśnie sposób okazuje On największą miłość: „Bóg zaś okazuje nam miłość [właśnie] przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami. Tym bardziej więc będziemy przez Niego zachowani od karzącego gniewu, gdy teraz przez Jego Krew zostaliśmy usprawiedliwieni. Jeżeli bowiem będąc nieprzyjaciółmi zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna, to tym bardziej, będąc już pojednani, dostąpimy zbawienia przez Jego życie” (Rz 5, 8-10; por. 8, 31). Wielkość Bożej miłości jest niezmierna (Rz 5, 5), a jej skutkiem ma być przywrócenie nas Ojcu (2 Kor 5, 18). O tym przywróceniu poucza przypowieść o synu marnotrawnym, która w ten sposób staje się niejako komentarzem do wnikliwych, ale i teoretycznych rozważań św. Pawła. Pawłowa myśl teologiczna znajduje konkretne zastosowanie w wezwaniu do ufnej modlitwy do Boga, który „wskrzesza umarłych... i wybawił nas od tak wielkiego niebezpieczeństwa śmierci, i będzie wybawiał... Mamy nadzieję w Nim, że nadal będzie nas wybawiał przy współudziale waszych za nas modlitw” (2 Kor 1, 9-11; por. też 9, 14-15; Rz 8, 27; Flp 1, 4; Kol 4, 3-12).

Będąc konsekwentny w swoich założeniach teologicznych o uprzedzającej miłości Ojca niebieskiego do człowieka, w tym świetle też wyjaśnia fakt wylania zbawczej krwi Jezusa za ludzkie grzechy. Krew ta jest przelana dobrowolnie i dzięki Bożej inicjatywie sprawia zjednoczenie z Bogiem-Ojcem: „A teraz w Chrystusie wy, którzy niegdyś byliście daleko, staliście się bliscy przez krew Chrystusa” (Ef 2, 13). Paweł mówi częściej o tym, że Chrystus „siebie dał” za nas, lub za nasze grzechy (por. Ga 1, 4; 2, 20; Ef 5, 2. 25) i że nas umiłował (Ef 5, 2. 25; Ga 2, 20; Rz 8, 35. 37). Ten przymiot Chrystusa przypisywany jest też Ojcu (2 Tes 2, 16; zob. Rz 8, 32). Również Apostoł Narodów podkreślił z całym naciskiem, że męka Chrystusa została podjęta po to, aby „żyć dla Boga” (Ga 2, 19). Tej łaski danej przez Boga odrzucić nie można (Ga 2, 21).

Jeśli więc rację określania ludzi Bożymi dziećmi upatrywać możemy w dziele stworzenia, a zwłaszcza w fakcie uformowania ich na obraz i podobieństwo Boga, to rację miłości Boga do człowieka należy widzieć przede wszystkim we wcieleniu Syna Bożego i Jego męce. Te historyczne zdarzenia są podstawą przekonania, że miłość Boga do człowieka nie stanowi nagrody za zasługi, ale wynika po prostu z Bożego ojcostwa. Prostą powinnością ojca jest miłość do dziecka, niezależnie od jego zasług, a kary spadające czasem na dziecko są „karami synów ludzkich” (2 Sm 7, 14).

Ten rys Bożej miłości scharakteryzował także Jan Apostoł. Użył on określenia Ojca nie tylko jako synonimu Boga, ale też — odnosząc je doń jako tytułu nadawanego Mu przez wierzących, stwierdził, że przez Jezusa realizujące się synostwo Boże ludzi jest darem Bożej miłości i jako niezasłużony dar winno być ono przez nich przyjmowane (1 J 3, 1n). Dzięki temu darowi możemy być podobni do Boga ¹².

* * *

W ostatnich latach ukazało się szereg większych i mniejszych rozpraw na temat przypowieści o synu marnotrawnym. M. in. w czasopiśmie «Semeia» ukazały się w r. 1977 trzy artykuły: M. A. Tolbert ¹³, Dan O. Via ¹⁴ oraz B. B. Scott ¹⁵, których autorowie

zgodnie dowodzą, że istotną myśl tej perykopy stanowi charakterystyka łaskawości Ojca. On jest centrum całej perykopy. To samo spostrzeżenie wyczytujemy w artykule P. Grelota¹⁶ opublikowanym w «Revue Biblique». Podobne przekonanie wyrażał kiedyś W. K. Grossouw¹⁷, tego samego zdania jest także C. C. Pevel¹⁸. Chyba nie może być inaczej, skoro nauka o miłości Boga do człowieka stanowi centralną ideę Biblii, a w dziele św. Łukasza dochodzi ona szczególnie do głosu. Właśnie Łukasz nie bez racji używa nie znanego pozostałym synoptykom wyrażenia *soter* (zbawiciel — por. 1, 47; 2, 11), a pojęcie *soteria* (zbawienie) stanowi niejako motto do opisywanego przezeń «życia» i «zbawczej śmierci» Jezusa (por. 1, 69. 71. 77; 19, 9). W 19, 10 znajdujemy też wyjaśnienie tej postawy Ewangelisty, gdy mówi: „Syn Człowieczy przybył po to, aby szukać i ratować to, co zginęło”. To również zdanie jest wspaniałą konkluzją dla trzech charakterystycznych jemu przypowieści o zgubionej owcy, zgubionej drahmicie i synu marnotrawnym, które zawierają się w rozdz. 15. Ono też tłumaczy postawę Jezusa wobec Zacheusza (Łk 19, 1nn) i wobec wielkiej grzesznicy (Łk 7, 36n). Zbawienie jest istotnym zadaniem Ojca, który nie czeka na dziecko, jeśli złądzi, ale wychodzi mu naprzeciw. Do tego Ojca można się zwracać z całą ufnością: Ojczy ! (tzn. *Abba*, czyli Tatusiu — Łk 11, 2).

Bogu Ojcu niech będą dzięki za to, że o tej prawdzie przypomina wszystkim ludziom (nie tylko chrześcijanom wyznania rzymskokatolickiego) w swej encyklice Ojciec święty Jan Paweł II.

1 H. Bengtson, *Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die Römische Keiserzeit*, München³ 1965, s. 334n.

2 P. Wülfing von Martitz, *Hyios*, ThWNT, s. 336.

3 Tamże, s. 337.

4 S. th., I, q. 47, a. 1.

5 K. Romaniuk, *List do Rzymian*, Poznań 1978, s. 177.

6 S. Legasse, *Jesus et l'enfant. Enfants, petits et simples dans la tradition synoptique*, Paris 1969, s. 341; P. Gutierrez, *La paternité spirituelle selon saint Paul*, Paris 1968, passim; G. Braumann, *Kind*, art. w: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Wuppertal⁴ 1977, s. 780n.

7 Por. H. Strack—P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, s. 905. 917n; III, s. 451. 485. 766. 778.

8 1 QS 1, 3n.

9 K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Zollikon⁵ 1960, I, 2, s. 362.

¹⁰ Por. C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Lectio Divina 29, Paris 1961, s. 68n.

¹¹ C. Spicq, dz. cyt., s. 71.

¹² Na temat ojcostwa Bożego pisano wiele naukowych rozpraw. M. in. wymienić tu należy pracę polskiego uczonego W. Marchela, *Abba —Père. La prière du Christ et des Chrétiens*, Analecta Biblica 19, Roma 1963.

¹³ M. A. Tolbert, *The Prodigal Son. An Essay in Literary Criticism from Psychoanalytic Perspective*, Semeia 9 (1977) 1—20.

¹⁴ Dan O. Via Jr., *The Prodigal Son. A Jungian Reading*, tamże, s. 21—43.

¹⁵ B. B. Scott, *The Prodigal Son. A Structuralist Interpretation*, tamże, s. 45—73.

¹⁶ P. Grelot, *Le père et ses deux fils, Luc 15, 11-32, Essai d'analyse structurale*, RB 84 (1977) 321—348; *De l'analyse structurale a l'hermeneutique*, tamże, s. 538—565.

¹⁷ K. W. Grossouw, *Spiritualità Biblica, Coll. Orientamenti*, Roma 1963, s. 35.

¹⁸ C. C. Pevel, *Cele doua portrete morale di parabole fiului resipitor*, Studii Teologice Seria II, XXVII, 9—10 (1975) 701—707.