

DOMINIK NOWAK

Bielsko-Biała

## **ŁUKASZOWA TEOLOGIA BOGA POSZUKUJĄCEGO CZŁOWIEKA W ŚWIETLE PRZYPowieŚCI O ODNALEZIONYM SYNU (ŁK 15,11-32)**

1. Wprowadzające uwagi egzegetyczne – 2. Egzegeza szczegółowa – 3. Podsumowanie

Wśród wielu ważnych i charakterystycznych dla teologicznej refleksji św. Łukasza wątków, na szczególną uwagę zasługuje niewątpliwie jego koncepcja Boga poszukującego w Chrystusie grzesznego człowieka. Choć ta teologiczno-antropologiczna refleksja pełni w jego dwutomowym dziele bardzo istotną rolę, to jednak paradoksalnie w badaniach egzegetyczno-teologicznych pozostaje ona jednocześnie nieco niedowartościowana. Nie ulega wątpliwości, że Ewangelista Łukasz zasługuje na miano teologa Boga poszukującego w Chrystusie grzesznego człowieka. Właściwie należy uznać go za twórcę tego rodzaju koncepcji teologiczno-antropologicznej, a jeśli nawet nie za twórcę, to co najmniej za teologa, który jako pierwszy tę koncepcję tak bardzo rozwinął i wyraźnie oraz jednoznacznie nakreślił. Dobra Nowina Ewangelisty Łukasza o Bogu nieustającym w poszukiwaniach grzesznika znajduje swe odzwierciedlenie w wielu fragmentach jego ewangelicznej narracji. Kluczową rolę pełni w tym kontekście logion wieńczący historię Zacheusza, w którym Łukaszowy Jezus wskazuje jednoznacznie na istotę swej zbawczej misji: „Syn Człowieczy przyszedł odszukać i zbawić to, co zginęło” (Łk 19,10). Ten krótki logion, stanowiący hermeneutyczny klucz dla Łukaszowej koncepcji Boga poszukującego człowieka, skupia w sobie perspektywę chrystologiczną, hamartiologiczną, soteriologiczną oraz antropologiczną.

W niniejszym opracowaniu podjęta zostanie próba ukazania Łukaszowej teologii Boga poszukującego człowieka na podstawie przekazanej przez niego przypowieści o odnalezionym synu (Łk 15,11-32). Zaraz na wstępie jednak rodzi się zasadne pytanie: Czy w przypowieści tej jest rzeczywiście obecny motyw poszukiwania człowieka przez Boga? Co więcej: Czy można go uznać za istotę jej pouczenia? Narracja przypowieści wydaje się temu przeczyć. Ale tylko na pozór. Łukaszowy Jezus wydaje się tutaj nakreślać właśnie obraz miłosiernego Boga, który poszukuje

człowieka<sup>1</sup>. Podstawowy zarzut przeciwko tego rodzaju postrzeganiu Łk 15, 11-32 może powołać się na fakt, że przecież ojciec z przypowieści w żaden sposób nie poszukiwał czynnie młodszego syna. To wszakże on podjął decyzję o powrocie do ojcowskiego domu i doświadczył łaskawego przyjęcia ze strony ojca. Treść przypowieści jednakże ukazuje, iż to *de facto* po stronie ojca leży cała inicjatywa. Sposób, w jaki powitał on „marnotrawnego” syna, świadczy, iż pomimo jego odejścia, cały czas pozostawał on jego „własnością”. Nieustannie troszczył się o jego los, a po jego przybyciu do domu przeobraził jego nieszczęście i grzech w dobro<sup>2</sup>. Ostateczną przemianę swej negatywnej sytuacji egzystencjalnej syn zawdzięcza tylko i wyłącznie ojcu. Innymi słowy, Łukaszowy Jezus mówi tutaj z jednej strony o Bogu, który poszukuje zagubionego człowieka, z drugiej zaś o zagubionym człowieku, który pozwala się odnaleźć przez Boga. Prawdę, że motyw poszukiwania człowieka przez Boga rzeczywiście stanowi istotny rys przypowieści, potwierdza już chociażby dwukrotne, przewijające się w niej jak refren, stwierdzenie ojca, w którym radośnie konstataje on wydarzenie powrotu syna: ἦν ἀπολωλὼς καὶ εὐρέθη (Łk 15, 24.32)<sup>3</sup>. Czasowniki ἀπολλύειν oraz εὐρίσκειν nawiązują do kluczowych pojęć poprzedzających bezpośrednio przypowieść o odnalezionym synu przypowieści o odnalezionej owcy oraz odnalezionej drachmie. Tym samym podejmują bardzo wyraźnie obecny w nich motyw poszukiwania zagubionego człowieka przez Boga, który zostaje wprowadzony, kontynuowany i rozwijany w przypowieści o odnalezionym synu.

Niniejsze rozważania dzielą się na dwie zasadnicze części — pierwsza obejmuje wprowadzające uwagi egzegetyczne dotyczące się fragmentu Łk 15, 11-32, natomiast druga obejmuje analizę szczegółową tekstu. Całość wieńczy podsumowanie.

## 1. Wprowadzające uwagi egzegetyczne

Przypowieść o odnalezionym synu zamyka cykl pouczeń Łukaszowego Jezusa przekazanych w 15 rozdziale trzeciej Ewangelii, w ramach którego — jak zasygnalizowano — jako pierwsza pojawia się przypowieść o odnalezionej owcy (Łk 15, 1-7),

<sup>1</sup> Liczne opracowania na temat perykopy Łk 15, 11-32 ukazują, jak w rzeczywistości bardzo bogate jest jej przesłanie i jak badacze różnią się między sobą w próbach adekwatnego sformułowania jej głównego tematu. Perykopie tej nadaje się różne tytuły: *Przypowieść o synu marnotrawnym*, *Przypowieść o zagubionych synach*, *Przypowieść o miłosiernym ojcu*, *Przypowieść o ojcu marnotrawnego syna*, *Przypowieść o radości z powrotu syna* czy wreszcie po prostu *Miłość ojca*; zob. R. PINDEL, *Obraz ojca w przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15, 11-32)*, ACr 30-31 (1998-1999), s. 261.

<sup>2</sup> Por. P. POKORNÝ, *Theologie der lukanischen Schriften*, Göttingen 1998, s. 169.

<sup>3</sup> F. BOVON stwierdza, że oba wskazane wiersze należą do metalingwistycznego kodu; zob. TENŽE, *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11-32). Zweite Lesung*, w: TENŽE, *Lukas in neuer Sicht, Gesammelte Aufsätze*, Neukirchen-Vluyn 1985, s. 167, przyp. 16.

a jako druga przypowieść o odnalezionej drachmie (Łk 15,8-10)<sup>4</sup> Perykopa Łk 15,11-32 stanowi punkt kulminacyjny pouczeń. W kontekście całego pisma bywa ona określana mianem „Ewangelii w Ewangelii” lub też „streszczenia Ewangelii”<sup>5</sup>

Tekst należy do dobra własnego Łukasza<sup>6</sup>. Choć pozostaje on w ścisłym związku tematycznym z dwoma poprzedzającymi go perykopami, to jednak na potrzeby

---

<sup>4</sup> Analiza literacka ukazuje, że rozdział 15 jest efektem redakcyjnej pracy trzeciego Ewangelisty, który ukształtował w ten sposób w jednolity i podporządkowany wiodącemu tematowi cykl przemówień Jezusa, na który składają się wspomniane trzy przypowieści. Zebrany tutaj przez Łukasza materiał pochodzi w przeważającej mierze z jego dobra własnego (przypowieść o odnalezionej drachmie oraz o odnalezionym synu). Nadto pojawia się tutaj tradycja zaczerpnięta ze źródła Q (przypowieść o odnalezionej owcy). Na świadomą, redakcyjną pracę trzeciego Synoptyka wskazują dwa szczegóły, znajdujące się w wierszach wprowadzających cały ustęp Łk 15,1-32. Po pierwsze, w w. 2 pojawia się informacja o tym, że faryzeusze oraz uczeni w Prawie szemrali przeciwko Jezusowi. Ich „szemranie” wywołane było faktem, że Jezus przyjmuje grzeszników i jada razem z nimi. Motyw spożywania uczyty wydaje się być świadomym nawiązaniem do kontekstu poprzedzającego dalszego, gdzie jest mowa o uczcie w domu przywódcy faryzeuszów, w której uczestniczył Jezus i w czasie której także doszło do polemiki pomiędzy Nim a faryzeuszami (por. Łk 14,1-24). Nadto sama motywacja „szemrania” faryzeuszy oraz uczonych w Prawie przypomina sytuację uczyty w domu Lewiego, kiedy to również faryzeusze oraz uczeni w Prawie zarzucają uczniom Jezusa, a tym samym także Jemu, iż piją oni i jadają z celnikami oraz grzesznikami (zob. Łk 5,30nn). Po drugie, zwrócić należy uwagę, iż trzeci Ewangelista wspomina, że Jezus „odpowiadając” na szemranie duchowo-religijnych przywódców narodu, opowiedział im „taką przypowieść” (Łk 15,3). Termin *parabolh* występuje tutaj w *singularis*. Tymczasem Łukaszczy Jezus wygłasza trzy przypowieści. Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, do której z nich wzmianka ta odnosiła się pierwotnie. Niektórzy sądzą, że do przypowieści o odnalezionym synu, przed którą Łukasz zamieścił dwie pozostałe. Wprowadzenie do tej pierwszej zostało przez niego odpowiednio przeredagowane. Kwestię tę komplikuje nadto fakt, że przypowieści o odnalezionej owcy oraz o odnalezionej drachmie tworzą tzw. podwójną przypowieść (*Doppelgleichnis*). Jej pierwsza część — jak już zasygnalizowano — pochodzi ze źródła Q (por. Mt 18,12-14). Z wszelkim prawdopodobieństwem Łukasz przekazuje jej późniejszą, bardziej rozbudowaną narracyjnie wersję. Druga część podwójnej przypowieści z kolei pochodzi z dobra własnego Łukasza. Dopuszczana jest jednak też taka możliwość, że należała ona także do źródła Q, a Mateusz ją z jakichś przyczyn opuścił. Wiele jednak przemawia za tym, że przypowieść o odnalezionej drachmie stanowi pochodzący z dobra własnego Łukasza przekaz, który jawi się jako kontynuacja i uzupełnienie pierwszej przypowieści. Myśl tę zdaje się potwierdzać fakt, że już przypowieść o odnalezionej owcy posiada swoje własne zakończenie, które pojawia się jeszcze raz w zmodyfikowanej formie w przypowieści o odnalezionej drachmie. Gdyby Łukasz zaczerpnął obie przypowieści z tradycji Q i byłyby one już przekazane w formie *Doppelgleichnis*, wówczas obecność zakończenia w pierwszej przypowieści byłaby wątpliwa. Być może przypowieść o odnalezionej drachmie wpłynęła również na literackie przepracowanie przypowieści o odnalezionej owcy; zob. J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas* (RbNT), Regensburg 1977, s. 305n; J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1980<sup>8</sup>, s. 90; E. KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 1929, s. 155; R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1958<sup>4</sup>, s. 184n.

<sup>5</sup> Zob. J. TUM, *Pierwotna tradycja i redakcja w przypowieści o synu marnotrawnym — Łk 15,11-32 (analiza słownictwa)*, ŚSHT 17 (1984), s. 7.

<sup>6</sup> Przypowieść ta znajduje się w części Ewangelii Łukasza traktującej o objawieniu się Zbawiciela (Łk 4,14–21,38). Umieszczona jest w tzw. sekcji podróży Jezusa do Jerozolimy (9,51–19,27), a dokładniej pomiędzy pouczeniami Jezusa na temat Jego naśladowania (Łk 14,25-35) i na temat bogactwa (Łk 16,1-31); zob. J. CZERSKI, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne* (Opolska Biblioteka Teologiczna 59), Opole 2003, s. 235; M. UGLORZ, *Introdukcja do Nowego Testamentu*, cz. I, Warszawa 1994, s. 116.

niniejszych analiz można go potraktować jako samodzielną jednostkę literacką. Przypowieść o odnalezionym synu jest wyraźnie odrębna w stosunku do kontekstu następującego, a więc rozdziału 16. Porusza on bowiem w całości zupełnie inną problematykę, a mianowicie temat bogactwa i powinności charytatywnego działania na rzecz potrzebujących. Przypowieść Łukaszczyńskiego Jezusa należy uznać, mimo występujących w niej pewnych napięć, za spójną jednostkę tekstową. Z narracyjnego punktu widzenia można w niej wskazać dwie zasadnicze części. Pierwsza (ww. 12-24), następująca po narracyjnym wprowadzeniu (w. 11), koncentruje się na postaci młodszego syna i jego relacji wobec ojca. Druga natomiast (ww. 25-32) stawia w punkcie swego zainteresowania starszego syna oraz jego relację do ojca, choć przywołana w niej zostaje również postać młodszego syna i poruszona kwestia stosunku starszego brata do młodszego. Obie te części kończą się niemalże identycznie brzmiącymi słowami wypowiedzianymi przez ojca (ww. 24.32). Fakt ten implikuje, że cała przypowieść składa się niejako z dwóch odrębnych historii, z których każda posiada swoje rozwiązanie, przy czym jeśli w przypadku historii młodszego syna można mówić o jej wyraźnym zakończeniu, to w przypadku historii starszego syna sytuacja pozostaje otwarta. Wyraźnie jednak należy podkreślić, iż obie części przypowieści nie są względem siebie niezależne. Tworzą one wzajemnie dopełniającą się i konstytuującą jej przesłanie całość. Łukaszczyński Jezus zestawia ze sobą w paralelny oraz kontrastowy zarazem sposób postaci dwóch synów i ich relacje wobec ojca<sup>7</sup>. Przypowieść zdaje się tym samym posiadać niejako „dwa szczyty” — jest w niej mowa nie tylko o powrocie młodszego syna, ale także o proteście starszego<sup>8</sup>. Wydaje się jednak, iż stawianie tezy o „dwóch szczytach” nie jest do końca słuszne. Protest starszego syna wobec postępowania ojca jest tutaj bardzo istotny, ale o tyle, o ile na jego tle zostaje jaskrawo ukazana relacja ojciec — młodszy syn. To ona, a dokładniej mówiąc, jej paradoksalność stanowi główny wątek przypowieści. Motywem dla sprzeciwu starszego syna wobec ojca jest właśnie ona. To na jej tle wypowiada się on o swym stosunku do ojca. Ojciec w swej konfrontacji ze starszym synem mówi o relacji istniejącej między nimi, ale odwołuje się przy tym także do swej relacji względem młodszego syna.

<sup>7</sup> Por. PINDEL, *art. cyt.*, s. 263.

<sup>8</sup> Por. JEREMIAS, *dz. cyt.*, s. 88. Należy wspomnieć w tym miejscu, iż istnienie w ramach analizowanej przypowieści niejako dwóch odrębnych historii, zakończonych wspomnianym „refrenowym” wierszem, skłoniło egzegetów do przypuszczeń, iż nie posiadała ona pierwotnie takiej właśnie postaci. Wsuwano przypuszczenie, iż przypowieść obejmowała początkowo tylko historię młodszego syna i kończyła się wraz z w. 24. Jej druga część miałaby być dodatkiem, który skonstruował i dołączył Łukasz, względnie stało się to wcześniej, w procesie przekazu tradycji. Dokładne analizy jednakże wykazały bezpodstawność tego rodzaju przypuszczeń. Obie części stanowiły od początku integralną całość, w której jednakże można dostrzec pewne redakcyjne interwencje trzeciego Ewangelisty. Posiadały one przede wszystkim charakter stylistycznego wygładzenia. Wyjątek w tej mierze stanowią jedynie owe „refrenowe” fragmenty z ww. 24 oraz 32, poprzez zamieszczenie których Łukasz wyraźnie uwypuklił koncepcję swej soteriologii; por. TUM, *art. cyt.*, s. 7; BULTMANN, *dz. cyt.*, s. 212; inaczej B. HEININGER, *Methaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in der Sondergutgleichnissen bei Lukas*, Münster 1991, s. 152n.

Wskazany powyżej podział Łk 15, 11-32 na dwie zasadnicze części nie jest wyczerpujący. W istocie bowiem każda z nich posiada nieco inny układ, co implikuje, iż choć perykopa ta posiada charakterystyczne cechy przypowieści, to jednak określenie jej scenicznego układu oraz struktury narracyjnej jest nieco skomplikowane. W historii młodszego syna można by wskazać trzy człony. Pierwszy (ww. 11b-16) zawiera ekspozycję oraz kryzys, drugi (ww. 17-20a) obejmuje „scenę rozpoznania” (*Erkenntnisszene*), natomiast trzeci (ww. 20b-24) — rozwiązanie<sup>9</sup>. Odpowiednio do tego struktura narracyjna przebiega według schematu: kryzys (ww. 11-17: syn popada w nędzę) – wydarzenie (ww. 18-24: powrót do ojca) – rozwiązanie (ww. 22-24: przyjęcie syna przez ojca)<sup>10</sup>. W historii starszego syna z kolei można wskazać dwa człony: pierwszy (ww. 25-28a) zawiera ekspozycję oraz kryzys, natomiast drugi (ww. 28b-32) rozwiązanie, które przybiera postać dialogu z otwartym zakończeniem<sup>11</sup>. W tym przypadku narracja przebiegałaby według schematu kryzys (ww. 25-27: starszy syn dowiaduje się o świętowaniu z powodu powrotu jego młodszego brata) — pierwsza reakcja (ww. 28-30: starszy syn odmawia wzięcia udziału w uroczystości) — druga reakcja (ww. 31-32: ojciec zaprasza syna do przybycia na uroczystość)<sup>12</sup>. W całej tej różnorodności ukształtowania perykopy można by wskazać element, który mimo wszystko pozwala na dokonanie jej prostszego podziału scenicznego. Jest nim mianowicie miejsce akcji. Biorąc pod uwagę to kryterium, można by wydzielić w niej trzy sceny: w domu ojca (ww. 11n), w dalekim kraju (ww. 13-19) oraz ponownie w domu ojca (ww. ww. 20-32). W tego rodzaju podziale ważną rolę pełnią opisy przejścia ze sceny do sceny (ww. 13.20), które wyrażają nie tylko przemieszczanie przestrzenne, lecz — zgodnie z symboliką biblijną — posiadają odniesienie do przemiany w sferze duchowej<sup>13</sup>.

W analizowanej przypowieści można wskazać trzy kategorie działających bohaterów: ojciec oraz dwaj synowie. Wprawdzie zarówno w historii młodszego syna, jak i w historii starszego syna na scenie wydarzeń pojawiają się także postaci sług, ale ich rola nie ma znaczenia dla interpretacji przypowieści. Pełnią oni jedynie funkcję pośrednią. Relacje zachodzące pomiędzy wskazanymi bohaterami przybierają postać dramatycznego trójkąta. Ojciec jawi się jako bohater główny przypowieści (*Hauptperson*), wprowadzony na arenę wydarzeń zaraz w ekspozycji. Jest on skonfrontowany z antytetyczną parą bliźniaczą (*antithetisches Zwillingsspaar*),

<sup>9</sup> Por. W. HARNISCH, *Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung*, Göttingen 1985, s. 202.

<sup>10</sup> Por. B. PITTNER, *Studien zum lukanischen Sondergut. Sprachliche, theologische und formkritische Untersuchungen zu Sonderguttexten in Lk 5–19*, Leipzig 1991, s. 120. Sam autor (*tamże*, s. 121) jednakże wskazuje na możliwość wskazania w tej części perykopy schematu: wydarzenie (ww. 11-13: odejście syna) — kryzys (ww. 14-17: nędza syna) — rozwiązanie (ww. 18-24: powrót syna).

<sup>11</sup> HARNISCH, *dz. cyt.*, s. 206.

<sup>12</sup> Zob. PITTNER, *dz. cyt.*, s. 122. W tym przypadku autor (*tamże*, s. 124) również proponuje możliwość przyjęcia innego modelu struktury narracyjnej: kryzys – wydarzenie – otwarte zakończenie.

<sup>13</sup> Por. PINDEL, *art. cyt.*, s. 263.

a więc dwoma synami, którzy pojawiają się również już w ekspozycji. Pomiedzy nimi nie zachodzi bezpośredni kontakt. Zwrócić też należy uwagę, iż konfrontacja ojca z synami nie dokonuje się w procesie narracji równolegle, lecz najpierw ukazana jest relacja ojciec – syn młodszy, a następnie ojciec – syn starszy. W ramach dramatycznego trójkąta młodszy syn pełni rolę właściwej *dramatis persona* (*dramatisches Hauptfigur*), natomiast starszy — funkcję bohatera pobocznego, kontrastowego (*dramatisches Nebenfigur*).

Gatunek perykopy Łk 15,11-32 można określić jako aluzyjną przypowieść o Królestwie Bożym<sup>14</sup>. Jej pierwotnym *Sitz im Leben* była sytuacja konfliktu Jezusa z religijną elitą narodu, natomiast w procesie przekazu tradycji stało się nim zwiastowanie misyjne, względnie apologetyka na zewnątrz zboru.

## 2. Egzegeza szczegółowa

Przypowieść o odnalezionym synu rozpoczyna się w formie bezpośredniej narracji: Εἶπεν δὲ ἄνθρωπος τις εἶχεν δύο υἱούς („Powiedział też [Jezus]: «Pewien człowiek miał dwóch synów»”; Łk 15,11). Sformułowanie ἄνθρωπος τις jest charakterystyczne dla trzeciego Ewangelisty<sup>15</sup>. Fragment ten prezentuje wszystkich bohaterów przypowieści, a jednocześnie sygnalizuje jej paralelno-opozycyjną strukturę, która zostaje rozwinięta w biegu narracji. *Implicite* zawarta jest tutaj myśl, że każdy z synów był inny i odmienna była ich relacja wobec ojca<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Zob. J. TRELA, *Przypowieści Jezusa a starotestamentowe i rabinackie meszolim*, Lublin 1997, s. 113; por. J. ROLOFF, *Neues Testament*, Neukirchen-Vluyn 1985<sup>4</sup>, s. 94. K. BERGER z kolei odmawia tej perykopie miana przypowieści *par excellence* i określa ją jako *Gleichniserzählung*; zob. TENZE, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, s. 51 nn.

<sup>15</sup> Pojawia się ono zwłaszcza w przypowieściach należących do dobra własnego Łukasza. Na fakt ten zwrócił uwagę G. SELIN, który określa je mianem przypowieści-*ἄνθρωπος-τις* (*ἄνθρωπος-τις-Gleichnisse*); por. TENZE, *Lukas als Gleichniserzähler: Die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25 bis 37)*, ZNW 65 (1974), s. 187 n. J. JEREMIAS z kolei twierdzi, iż choć połączenie rzeczownika ἄνθρωπος z przymiotnikowym τις jest charakterystyczne dla Łukasza (na kartach Nowego Testamentu występuje wyłącznie w jego dwutomowym dziele; 7 razy rozpoczyna ono przypowieści [por. Łk 10,30; 12,16; 14,16; 15,11; 16,1,9; 19,12; 2 razy opisy cudów [por. Łk 14,2; Dz 9,33]), to jednak stanowi ono semityzm zaczerpnięty przez niego z tradycji. Sam Łukasz z kolei preferuje sformułowanie ἀνὴρ τις (na kartach Nowego Testamentu występuje także jedynie u niego: Łk 8,27; Dz 5,1; 8,9; 10,1; 13,6; 14,8; 16,9; 17,5,34; 25,14); zob. TENZE, *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums* (KEK), Göttingen 1980, s. 191.

<sup>16</sup> Topos dwóch synów i ich odmiennego stosunku do ojca, względnie jednego syna, który roztrwonił majątek ojca, był znany w literaturze greckiej oraz rzymskiej, a także pozabiblijnym piśmiennictwie judaizmu hellenistycznego i rabinicznego. Szczegółowe badania w tej mierze, wraz ze wskazaniem paraleli istniejących pomiędzy przypowieścią o odnalezionym synu a przekazami pozabiblijnymi, przedstawił szczegółowo m.in. W. PÖHLMANN, *Der Verlorene Sohn und das Haus. Studien zu Lukas 15,11-32 im Horizont der antiken Lehre von Haus, Erziehung und Ackerbau*, Tübingen 1993, s. 89–127. Sam topos dwóch synów i ich odmienną relacji wobec ojca pojawia się w zwiastowaniu Jezusa jeszcze raz: w przy-

Dalsza część przypowieści Łukaszowego Jezusa koncentruje się na postaci młodszego syna. Najpierw żąda on od ojca przekazania należnej mu części majątku: καὶ εἶπεν ὁ νεώτερος αὐτῶν τῷ πατρί· πάτερ, δός μοι τὸ ἐπιβάλλον μέρος τῆς οὐσίας (Łk 15,12a-b). Żądanie młodszego syna nawiązuje do prawa dziedziczenia<sup>17</sup>. Zgodnie z 5 Mż 21,17 pierwotnemu synowi przysługiwało  $\frac{2}{3}$  majątku, natomiast młodszemu —  $\frac{1}{3}$ <sup>18</sup>. Przekazanie należnej części majątku mogło nastąpić albo za życia ojca, albo też — w formie spadku — po jego śmierci<sup>19</sup>. Jak poświadczają źródła talmudyczne, przekazywanie części majątku na prośbę prawnych spadkobierców jeszcze za życia spadkodawcy było praktykowane<sup>20</sup>. Pośrednim tego świadectwem jest również znajdujące się w Syr 33,20-24 sapiencjalne ostrzeżenie przed tą praktyką, która mogła być źródłem zagrożenia dla rozdzielającego majątek<sup>21</sup>. Choć jednak praktyka tego rodzaju miała miejsce, to jednak nie znaczy to, iż była ona czymś zwyczajnym<sup>22</sup>. Postawa ojca zatem, który ostatecznie wychodzi naprzeciw żądaniu syna, choć z jednej wpisuje się w porządek prawny, to jednak z drugiej świadczy o jego wolności i relatywizuje mądrościowe doświadczenie dnia codziennego<sup>23</sup>. Należy również zwrócić uwagę na fakt, że gdy rozdzielenie majątku pomiędzy synów następowało jeszcze za życia ojca, to przekazany majątek funkcjonował jako dar<sup>24</sup>. Ojciec zachowywał nadal prawo do użytkowania go. Nie mógł go jednak sprzedać, podobnie jak nie mógł tego uczynić otrzymujący swą część majątku<sup>25</sup>. Młodszy syn tymczasem nie potraktował przekazanej mu części majątku wyłącznie jako dar, lecz jednocześnie — jak jednak ukazuje to *explicite* dopiero dalsza część przypowieści — przypisał sobie prawo do przejęcia go na własność i suwerennego dysponowania nim<sup>26</sup>. Żądanie młodszego syna mogło wynikać z chęci usamodziel-

---

powieści o dwóch synach przekazanej przez Mateusza. Motyw ten funkcjonuje na tym miejscu również w kontekście polemiki Jezusa z duchowo-religijnymi przywódcami narodu (por. Mt 21,28-32).

<sup>17</sup> W. WIEFEL, *Das Evangelium nach Lukas* (THNT 3), Berlin 1988, s. 288.

<sup>18</sup> Zob. S.L. GRABIANKA, *Syn marnotrawny* (Łk 15,11-31), RBL 17 (1964), nr 2, s. 111.

<sup>19</sup> PINDEL, *art. cyt.*, s. 265.

<sup>20</sup> Zdaniem W. Pöhlmana chodzi tutaj o konstrukcję prawną zwaną wydzieleniem. Polega ona na prawno-majątkowym usamodzielnieniu dziecka, które opuszcza dom celem założenia własnego gospodarstwa. Dzieje się to naturalnie jeszcze za życia spadkodawcy. Syn, który otrzymuje należną mu część masy spadkowej i opuszcza dom, wyzbywa się jednocześnie wszelkich dalszych roszczeń na przyszłość; por. J. GNILKA, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Freiburg im Br. 1993 (*Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1997, s. 161).

<sup>21</sup> Syr 33,20-24: „Ani synowi, ani żonie, ani bratu, ani przyjacielowi nie dawaj władzy nad sobą za życia, nie oddawaj też swoich dóbr komu innemu, abyś pożałował tego, nie musiał o nie prosić. Póki żyjesz i tchnienie jest w tobie, nikomu nie dawaj nad sobą władzy. Lepszą jest bowiem rzeczą, żeby dzieci ciebie prosiły, niż żebyś ty wyglądał czegoś z rąk swych synów. We wszystkich sprawach bądź tym, który góruje, abyś nie przyniósł ujmy swej sławie! W ostatnim dniu twego życia i w godzinie śmierci rozdaj swoje dziedzictwo!”

<sup>22</sup> Por. POKORNÝ, *dz. cyt.*, s. 161.

<sup>23</sup> Por. PÖHLMANN, *dz. cyt.*, s. 81.

<sup>24</sup> Por. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas* (THNT 3), Berlin 1974<sup>7</sup>, s. 311.

<sup>25</sup> Zob. PINDEL, *art. cyt.*, s. 265.

<sup>26</sup> GRUNDMANN, *dz. cyt.*, s. 311.

nienia się<sup>27</sup>. Pragnienie to więc, wzięwszy pod uwagę ówczesną sytuację ekonomiczną, można by uznać za pozytywne. Palestyna bowiem nie była w stanie wyżywić wszystkich mieszkańców, dlatego nie należało do rzadkości, iż Żydzi opuszczali ją i rozpoczynali samodzielne życie na terenie diaspory, by tam na nowo ugruntować swą egzystencję<sup>28</sup>. Z drugiej strony jednak, co staje się jednakże widoczne również dopiero na tle dalszego biegu wydarzeń, owa chęć usamodzielnienia przybrała postać negatywną i przerodziła się w sytuację całkowitego oddalenia się od ojca.

Z powyższego wynika, że żądanie młodszego syna nie było w istocie czymś niedopuszczalnym i złym. Wydaje się, iż znamion grzesznego postępowania nie można dopatrywać się już w tym początkowym fragmencie<sup>29</sup>. Zdaje się to potwierdzać także reakcja ojca. Łukaszowy Jezus stwierdza zwięźle: *ὁ δὲ διείλεν αὐτοῖς τὸν βίον* („On zaś podzielił majątek między nich”; Łk 15, 12c). Ojciec zatem w żaden sposób nie sprzeciwia się żądaniu młodszego syna. Dokonuje podziału majątku, przy czym znamionem jest, że Łukaszowy Jezus w ogóle nie precyzuje, jak ów majątek został podzielony. Czy rzeczywiście w nakazanych przez starotestamentowe Prawo proporcjach, czy też inaczej. Wydaje się, że trzeci Ewangelista jest tutaj zainteresowany nie tyle kwestiami prawnymi, co przede wszystkim suwerennością ojca, a także jego miłością wobec obu synów. Bez względu na potencjalne zagrożenie związane z jego decyzją, którego musiał być świadomy, dokonuje podziału majątku już za swego życia. Zwraca uwagę także fakt, że podczas gdy w żądaniu syna ów majątek zostaje określony terminem *οὐσία*, to w opisie zachowania ojca pojawia się pojęcie *βίος*. Termin *οὐσία* znaczy „własność”, „majątek”, „mienie”, natomiast *βίος* posiada znacznie szersze pole semantyczne — oznacza „środky do życia”, „utrzymanie”, „mienie”, „życie”<sup>30</sup>. Wydaje się jednak, iż w takiej zmianie pojęć nie można dopatrywać się jakiegoś szczególnego przesunięcia akcentów i że oba uznać należy za synonimy<sup>31</sup>.

Po otrzymaniu części dziedzictwa młodszemu synowi podejmuje kolejne działania: *καὶ μετ’ οὐ πολλὰς ἡμέρας συναγαγὼν πάντα ὁ νεώτερος υἱὸς ἀπεδήμησεν εἰς χώραν μακρὰν καὶ ἐκεῖ διεσκόρπισεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ζῶν ἀσώτως* („A po niewielu dniach młodszemu synowi zabrał wszystko, odjechał do dalekiej krainy i tam roztrwonął swój majątek, żyjąc rozrzutnie”; Łk 15, 13). Fragment ten konstytuuje moment decydującego przełomu. *Explicite* ukazuje on motywację, dla której syn zażądał części swego majątku. Tym samym przedstawia jego żądanie już w jednoznacznie pejoratywnym świetle. Określenie *μετ’ οὐ πολλὰς ἡμέρας* podkreśla dra-

<sup>27</sup> Por. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, s. 87.

<sup>28</sup> WIEFEL, *dz. cyt.*, s. 288.

<sup>29</sup> Por. POKORNÝ, *dz. cyt.*, s. 161; inaczej K.H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3), Göttingen 1967, s. 184n.

<sup>30</sup> R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, *ad locos*.

<sup>31</sup> H.-J. RITZ, *ὁ βίος, οὐ, βιωτικός*, 3, EWNT 1, k. 525n.



matyzację akcji — syn postanowił zrealizować swą już wcześniej podjętą decyzję o opuszczeniu ojcowskiego domu<sup>32</sup>. Nie zwlekał długo z urzeczywistnieniem swych postanowień. Najpierw zamienia on wszystko (πάντα), co otrzymał od ojca, na pieniądze — takiego przenośnego sensu nabiera czasownik συναγειν<sup>33</sup>. Już w tym momencie zatem wykracza on przeciwko zakazowi sprzedaży dziedzictwa otrzymanego za życia ojca<sup>34</sup>. Następnie opuścił on dom ojca — ἀπεδήμησεν εἰς χώραν μακρὰν. Całe to wyrażenie opisuje sytuację oddalenia, w pierwszej mierze przestrzennego. Na płaszczyźnie metaforycznej przypowieści zostaje tu jednak wyrażona również prawda o oddaleniu egzystencjalnym, które ostatecznie przekształca się w postać całkowitego zagubienia. Myśl o oddaleniu dochodzi do głosu już w samym czasowniku ἀποδημεῖν, który etymologicznie znaczy „być z dala od kraju”, „być z dala od ludu” (ἀπό + δῆμος)<sup>35</sup>. Zostaje ona wyraźnie wzmocniona przymiotnikiem μάκρος. Sposób użycia tego terminu przez Łukasza implikuje, iż chodzi tutaj o kraj pogański<sup>36</sup>.

Wzmianka o wyjeździe syna, która sygnalizuje zmianę miejsca wydarzeń (ojcowski dom – daleki/obcy kraj), jest bardzo ważna. Aspekt oddalenia i pobytu na obczyźnie jest niezmiernie ważny dla przypowieści. W historii młodszego syna jest on wciąż na nowo akcentowany (por. w. 13.14.15: χώρα; w. 13: ἐκεῖ; w. 17: ὄδε)<sup>37</sup>. Myśl o oddaleniu i popadaniu młodszego syna w egzystencjalny kryzys zostaje pogłębiona w dalszej części analizowanego wiersza. Syn roztrwonił cały swój majątek. Czasownikiem διασκοπίζεω w znaczeniu „roztrwaniać dobro, majątek” posługuje się pośród autorów nowotestamentowych wyłącznie Łukasz (por. Łk 16,1)<sup>38</sup>. Termin ten stoi w wyraźnej opozycji do czasownika συναγειν, jeśli weźmie się pod uwagę jego podstawowe znaczenie, a więc „zbierać, gromadzić”<sup>39</sup>. Stało się tak dlatego, gdyż żył on rozrzutnie. Jeśli dramatyczna prawda o grzechu młodszego syna wobec ojca została już niewątpliwie zasygnalizowana w informacji o sprzedaży dziedzictwa i opuszczeniu domu, to tutaj jest ona wyeksponowana w sposób szczególny. Stanowiący nowotestamentowy *hapaxlegomenon* przysłówek ἄσώτως, oddany tutaj polskim „rozrzutnie”, oznacza etymologicznie „beznadziej-

<sup>32</sup> Zob. J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 253.

<sup>33</sup> Zob. I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text, The New International Greek Testament Commentary*, Michigan 1979, s. 607; inaczej H. FRANKEMÖLLE, który przyjmuje dosłowne znaczenie tego terminu (por. συναγειν [EWNT 3], k. 701).

<sup>34</sup> Inny pogląd prezentuje w tej kwestii W. Pöhlmann. W świetle jego tezy, iż opisana tutaj sytuacja stanowi akt wydzielenia, akt zamiany przez syna masy spadkowej na pieniądze i zabranie ich ze sobą za granicę był zupełnie zgodny z prawem; por. GNILKA, *dz. cyt.*, s. 131.

<sup>35</sup> POPOWSKI, *dz. cyt.*, s. 60.

<sup>36</sup> Zob. POKORNÝ, *dz. cyt.*, s. 162.

<sup>37</sup> Zob. HEININGER, *dz. cyt.*, s. 154.

<sup>38</sup> Por. TUM, *art. cyt.*, s. 14.

<sup>39</sup> Por. U. BUSSE, διασκοπίζω, EWNT 1, k. 748.

nie, rozpaczliwie, straszliwie” Wyrażenie ἀσώτως ἔχειν mogło znaczyć „być beznadziejnie chorym” (por. Arist Probl 33,9 p 962 b 5). Z czasem przysłówki ten zaczął funkcjonować w sferze moralnej. Określenie ζῶν ἀσώτως można więc rozumieć dosłownie jako „żyć beznadziejnie, straszliwie”, ale ma to swe uzasadnienie w tym, że żyje się bądź w sposób nieuporządkowany, rozpustny i rozwiązły, bądź rozrzutny<sup>40</sup>. Jakiego znaczenia nabiera przysłówki ἀσώτως w analizowanym wierszu? Wydaje się, iż chodzi tutaj o życie beztroskie i dlatego rozrzutne. Niekoniecznie musi się tutaj pojawiać myśl o życiu rozpustnym, czy też rozwiązłym<sup>41</sup>. Taką myśl sugeruje dopiero treść zarzutu starszego brata (por. w. 30). Łukaszowy Jezus w istocie rzeczy nie precyzuje na tym miejscu, na czym polegało owo ἀσώτως. W każdym razie doprowadziło ono młodszego syna do materialnego upadku — z jednej strony, z drugiej zaś, co staje się wyraźne na tle dalszej narracji, niewątpliwie do upadku moralnego. Inaczej mówiąc: do egzystencjalnego zagubienia. Przez to, że roztrwonił on otrzymany od ojca dar, jego oddalenie od niego pogłębia się coraz bardziej.

Sam fakt roztrwonienia majątku stał się jednakże dla niego dopiero początkiem życiowego kryzysu: *δαπανήσαντος δὲ αὐτοῦ πάντα ἐγένετο λιμὸς ἰσχυρὰ κατὰ τὴν χώραν ἐκείνην, καὶ αὐτὸς ἤρξατο ὑστερεῖσθαι* („A gdy już wszystko wydał, nastął wielki głód w tym kraju, a on zaczął cierpieć biedę”; Łk 15,14). Położenie młodszego syna jest tutaj ukazane bardzo zwięźle. Fragment ten stanowi pełną kunsztu dramatyczną elipsę<sup>42</sup>. Podkreśla on, iż młodszy syn postępował zupełnie nierozsądnie i nieodpowiedzialnie. Głód, który nawiedził cały kraj, był dla niego całkowitym zaskoczeniem<sup>43</sup>. Wiodąc swe beztroskie życie, nie myślał on o przyszłości i o tym, co może ona przynieść. Ale zerwał też niejako ze swoją przeszłością, zapominając zupełnie o swym ojcowskim domu, miejscu, gdzie był bezpieczny i gdzie wszystko miał zapewnione. Stał on się niewolnikiem swojego tragicznego „teraz”. Jego próba samodzielnego życia z dala od ojca oraz pragnienie uniezależnienia się od niego zakończyło się pełnym fiaskiem i przeobraziło się w życiową tragedię. Wyjazd na obczyznę, który miał stać się dla niego nowym początkiem, stał się w istocie rzeczy początkiem jego egzystencjalnej degradacji i destrukcji. Myśl ta dochodzi do głosu w zwrocie ἤρξατο ὑστερεῖσθαι. Łukaszowy Jezus wyraża tutaj prawdę o całkowitym ubóstwie materialnym młodszego syna, o tym, że nie mógł on zaspokoić nawet najbardziej podstawowych potrzeb. Warto tutaj jednak zwrócić uwagę na fakt, że terminy wywodzące się od rdzenia ὑστερ- funkcjonują na kartach Nowego Testamentu przede wszystkim w teologicznej refleksji Pawła, dla

<sup>40</sup> Por. W. FOERSTER, *ἄσωτος, ἀσωτία*, TWNT 1, s. 504.

<sup>41</sup> Niektóre przekłady, jak np. Przekład Ekumeniczny czy też Biblia Tysiąclecia, tłumaczą omawiany przysłówki jako „rozwiązłe”, a więc wiążą go z nadużyciami w sferze seksualnej.

<sup>42</sup> POKORNÝ, *dz. cyt.*, s. 163.

<sup>43</sup> Por. GRUNDMANN, *dz. cyt.*, s. 312.

opisu kondycji człowieka przed Bogiem, a ściśle rzecz biorąc, istniejących w tym zakresie braków (np. Rz 3,23: πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ). Stoją one więc w służbie wyobrażeń hamartiologicznych. Podobnie ma się rzecz w pismach gnostyckich<sup>44</sup>. Wyobrażenie to zdaje się zresztą pojawiać już na kartach LXX (por. y 38,5). Z drugiej strony psalmista stwierdza, że niczego nie braknie człowiekowi, którego pasterzem jest Bóg (y 22,1: κύριος ποιμαίνει με καὶ οὐδέν με ὑστερήσει)<sup>45</sup>. Jak wspomniano, trzeci Ewangelista używa tutaj czasownika ὑστερεῖν na określenie materialnego ubóstwa młodszego syna. Nie można jednak wykluczyć, że na płaszczyźnie metaforycznej przypowieści pojawia się tutaj nawiązanie właśnie do wyobrażeń hamartiologicznych. Sytuacja oddalenia od domu ojca doprowadza młodszego syna do skrajnego upadku i skrajnej nędzy, nie tylko materialnej, ale i duchowej. Oddalenie od ojca i jego negatywne skutki pogłębiają się coraz bardziej.

Utrzymany w formie klimaktycznego wzrostu opis negatywnej kondycji młodszego syna zyskuje swe ostateczne dopełnienie w dwóch kolejnych wierszach przypowieści: καὶ πορευθεὶς ἐκολλήθη ἐνὶ τῶν πολιτῶν τῆς χώρας ἐκείνης, καὶ ἔπεμψεν αὐτὸν εἰς τοὺς ἀγροὺς αὐτοῦ βόσκειν χοίρους, καὶ ἐπεθύμει χορτασθῆναι ἐκ τῶν κερατίων ὧν ἤσθιον οἱ χοῖροι, καὶ οὐδεὶς ἐδίδου αὐτῷ („Poszedł więc i przyszedł do jednego z obywateli tego kraju, a on posłał go na swoje pole, aby paść świnie. I pragnął nasycić się strąkami, które jadły świnie, ale nikt mu nie dawał”; Łk 15,15n). Ten fragment przypowieści Łukaszowego Jezusa ukazuje, że młodszy syn doszedł już do krańcowego momentu swego egzystencjalnego uwikłania. Próbuje on zaradzić swej negatywnej sytuacji, ale doprowadza go to paradoksalnie do jeszcze większego poniżenia. Przy czym dzieje się to niejako na dwóch płaszczyznach.

Po pierwsze, jeśli do tej pory młodszy syn był podmiotem swego działania i suwerennie kształtował swą egzystencję (w. 12: „Ojcze, daj mi”; w. 13: „zabrał wszystko”, „odjechał”, „roztrwonil”, „żył rozrzutnie”; w. 14: „wszystko wydał”, „zaczął cierpieć biedę”), to teraz staje się on jego obiektem (w. 15: „przyszedł do jednego z obywateli”, tzn. „oddał się mu na służbę, do dyspozycji”, „został wysłany na pola”; w. 16: „nikt mu nie dawał”)<sup>46</sup>. W jego egzystencjalnym upadku więc nastąpił jeszcze bardziej radykalny przełom. Upragniona przez niego samodzielność i niezależność przekształciła się w całkowitą, negatywną zależność. Dramatyczne okoliczności (głód), jakie zastały go w dalekim kraju (przeciwieństwo ojczyzny/rodzinnego domu), sprawiły, że popadł on w zależność od obcego człowieka (przeciwieństwo ojca)<sup>47</sup>

<sup>44</sup> F. BOVON, *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32). Erste Lesung*, w: TENŽE, *Lukas in neuer Sicht*, s. 149n.

<sup>45</sup> Por. U. WILCKENS, ὑστερος, ὑστερον, ὑστερέω, ἀφυστερέω, ὑστέρημα, ὑστέρησις, TWNT 9, s. 592.

<sup>46</sup> Por. HEININGER, *dz. cyt.*, s. 154.

<sup>47</sup> Por. HARNISCH, *dz. cyt.*, s. 203.

Po drugie, sytuacja, do jakiej doprowadził się on na skutek własnego działania, wymusiła na nim niejako wyrzeczenie się samego siebie, a ostatecznie wyrzeczenie się nawet swego człowieczeństwa. Fakt, iż musiał on paść świnie, wskazuje na moment dyskwalifikacji religijnej. Zwierzęta te wszakże uchodziły dla Żydów za nieczyste (por. 3 Mż 11,7; 5 Mż 14,8). *Talmud* stwierdza: „Kto pasie świnie, ten jest przeklęty” (b BQ 82b)<sup>48</sup>. Dla słuchaczy Łukaszewego Jezusa sprawa była oczywista — młodszy syn odszedł od Prawa i porządku obowiązującego pośród jego ludu, których nie jest już w stanie zachowywać<sup>49</sup>. Jego oddzielenie od ojca nie rozgrywa się zatem już wyłącznie na płaszczyźnie relacji rodzinnych, ale również na płaszczyźnie bardziej uniwersalnej, religijno-społecznej. Nędza młodszego syna była na tyle głęboka, że pragnął on zaspokoić swój głód pokarmem, który jadały świnie, ale nawet tego nie otrzymywał<sup>50</sup>. Można tutaj dostrzec pewną niespójność w narracji przypowieści: Czy bowiem syn nie otrzymywał jakiegoś wynagrodzenia za swą służbę? Nie o logikę i spójność jednak tutaj chodzi, a o zamierzone uwypuklenie dramatyzmu. Młodszy syn wyrzeka się swego człowieczeństwa. Znalazł się on na poziomie egzystencji zwierzęcej, a nawet, skoro nie dostawał pokarmu dla świń, poniżej niego<sup>51</sup>. Upokorzył krańcowo samego siebie i był też upokarzany przez innych.

Stan zupełnej egzystencjalnej nędzy, w którym znalazł się ze swojej winy młodszy syn, doprowadził go do autorefleksji. Był to ostatni akt, na który było go jeszcze stać: εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθὼν ἔφη· πόσοι μίσθιοι τοῦ πατρός μου περισσεύονται ἄρτων, ἐγὼ δὲ λιμῶ ὡς ἀπόλλυμαι. Ἄναστας πορεύσομαι πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ ἐρῶ αὐτῷ· πάτερ, ἤμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου, οὐκέτι εἰμὶ ἄξιος κληθῆναι υἱός σου· ποίησόν με ὡς ἓνα τῶν μισθίων σου („Wówczas pomyślał: «Tylu najemników w domu mojego ojca ma pod dostatkiem chleba, a ja umieram tutaj z głodu. Wstanę i pójdę do mojego ojca i powiem mu: ‘Ojcze, zgrzeszyłem przeciwko niebu i przeciwko tobie. Nie jestem już godzien nazywać się twoim synem. Uczyni mnie chociaż jednym z najemników twoich’»”; Łk 15,17-19). Młodszy syn, choć chciał zerwać ze swoją przeszłością, teraz na powrót do niej powraca. Uświadamia sobie, do czego doprowadziło go odejście z domu ojca. Znamienne jednak, że nie wspomina o swojej wcześniejszej pozycji i sytuacji w domu, ale odwołuje się do postaci najemników swego ojca. Dochodzi tutaj do głosu świa-

<sup>48</sup> Por. GRUNDMANN, *dz. cyt.*, s. 312.

<sup>49</sup> Zob. ERNST, *dz. cyt.*, s. 310.

<sup>50</sup> Pokarm, który jady świnie, określony jest w tekście terminem κεράτιον – dosłownie „rozek”. Chodzi o strąki z drzewa chleba świętojańskiego, które były powszechnie stosowane jako pasza dla zwierząt. Praktycznie były one prawie niejadalne. Uchodziły za pokarm ludzi ubogich. Jedno z przysłów rabinackich głosi: „Kiedy Izraelici doznają takiego upokorzenia, że będą musieli jeść strąki z drzewa świętojańskiego, wówczas zaczną pokutować” (Lv r 35 [135c]); por. WIEFEL, *dz. cyt.*, s. 289; GNILKA, *dz. cyt.*, s. 132.

<sup>51</sup> Por. POKORNÝ, *dz. cyt.*, s. 163.

domość beznadziejności swego własnego, aktualnego położenia. Syn przywołuje wprawdzie swą relację z ojcem, ale czyni to od strony negatywnej. Uznaje ją za bezpowrotnie utraconą. Rozważa możliwość powrotu do domu ojca i do samego ojca, ale myśli przy tym już w zupełnie innych kategoriach. Jest świadomy swego karygodnego wykroczenia, które decydująco zmieniło jego sytuację.

Na szczególną uwagę zasługuje w analizowanym wierszu sformułowanie εἰς ἑαυτὸν ἐλθών. Dosłownie oznacza ono „wszedłszy w siebie”. Jego jednoznaczna interpretacja przysparza pewnych trudności. Zwrot ten znany był w języku greckim oraz łacińskim, posiada także cechy konstrukcji semickiej<sup>52</sup>. W grece klasycznej znaczy „myśleć rozsądnie”<sup>53</sup>. U Epikteta oznacza, że człowiek pokonuje napór świata i rozwija w sobie prawdziwe człowieczeństwo (Diss 3,1,15)<sup>54</sup>. W takim przypadku trudno byłoby mówić, iż wyraża on akt pokuty i nawrócenia młodszego syna. Jeśli jednak stanowi tutaj semityzm, to należy go uznać za kalkę hebrajskiego בָּרַךְ אֶת־נַפְשׁוֹ<sup>55</sup>. Odpowiednio do tego, jak wskazują to judaistyczne paralele (por. np. TestJzf 3,9), wyrażałby on prawdę o akcie pokuty i nawrócenia się młodszego syna<sup>56</sup>.

Zdania komentatorów co do znaczenia tego zwrotu są podzielone. Niektórzy zdecydowanie przeciwstawiają się tezie, iż wyraża on moment opamiętania syna. Miałyby to potwierdzać jego chłodna kalkulacja — syn podejmuje decyzję o powrocie do domu na podstawie porównania własnej nędzy z pozycją najemników swego ojca, którzy mają się zdecydowanie lepiej. Tymczasem on musi umierać z głodu. Jego decyzja zatem wyływałaby li tylko z rozsądnego myślenia i z w gruncie egoistycznej chęci wyzwolenia się ze swojej biedy<sup>57</sup>. Wydaje się jednak, że tego rodzaju interpretacja jest nieco zawężona. Potwierdza to wszakże dalsza część rozważań syna, w której mówi on o pragnieniu wyznania swego wykroczenia (πάτερ, ἡμάρτων εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου). Postanowienie o powrocie nie kończy się wyłącznie na zdroworozsądkowej kalkulacji. Syn uświadamia sobie, że zawiódł ojca, pokładane w nim przez niego nadzieje i jego miłość<sup>58</sup>. Uświadamia sobie, że sam doprowadził do zniszczenia swej synowskiej relacji. W tym sensie można powiedzieć, że jego „wejście w siebie” oznacza przemianę myślenia, a konstatacja na temat lepszej sytuacji najemników ojca służy uwydatnieniu beznadziejnego, stojącego pod znakiem zagrożenia śmiercią, położenia. Syn pragnie

<sup>52</sup> Zob. KLOSTERMANN, *dz. cyt.*, s. 159.

<sup>53</sup> Por. TUM, *art. cyt.*, s. 16.

<sup>54</sup> Por. POKORNÝ, *dz. cyt.*, s. 164.

<sup>55</sup> Zob. A. SCHLATTER, *Das Evangelium des Lukas. Aus seinen Quellen erklärt*, Stuttgart 1960<sup>2</sup>, s. 359.

<sup>56</sup> Por. BOVON, *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32). Erste Lesung*, s. 151.

<sup>57</sup> Por. HARNISCH, *dz. cyt.*, s. 203.

<sup>58</sup> Por. T.M. DĄBEK, „Nawracajcie się!”. *Metanoia w Nowym Testamencie*, Katowice 1996, s. 169.

pokonać swe oddalenie i wyobcowanie od ojca<sup>59</sup>. „Wszedłszy w siebie” zrozumiał swe niewłaściwe postępowanie, które doprowadziło go do skrajnej materialnej oraz duchowej nędzy. Inaczej mówiąc, uświadomił sobie, że jego beznadziejna egzystencja na obczyźnie, z dala od ojca i w całkowitej zależności od obcych dłań ludzi, jest niejako życiem „poza sobą”, życiem „nie swoim życiem”<sup>60</sup>. Uświadomił sobie również, że jego negatywną sytuację egzystencjalną może zmienić jedynie powrót do ojca<sup>61</sup>. Z powyższego wynika zatem, że choć w tekście nie pojawia się *explicite* pojęcie *μετάνοια*, to jednak zachowanie syna stanowi ten akt. Najpierw dokonuje on autorefleksji na temat swej tragicznej sytuacji i postanawia wyznać przed ojcem swój występki, a następnie, jak ukazuje to dalsza część przypowieści, zamienia on swoje rozważania w konkretne działanie<sup>62</sup>. Przemiana myślenia zatem implikuje konkretne postępowanie. Tego rodzaju organiczny związek przemiany myślenia i wyływającego z niej określonego działania jest charakterystyczny dla Łukasowego pojmowania tego aktu, jakim jest *μετάνοια*.

Wymowne w analizowanym fragmencie jest to, że młodszy syn, rozważając swą tragiczną sytuację, posługuje się czasownikiem *ἀπολλύειν*. Tutaj, odpowiednio do kontekstu, nabiera on znaczenia „umierać, ginąć” z głodu. Niemniej jednak intertekstualne powiązania z przypowieściami o odnalezionej owcy i odnalezionej drachmie pozwalają na wniosek, że pobrzmiewa w nim również prawda o dramatycznym, egzystencjalnym zagubieniu się syna. Odejście od ojca i próba samodzielnego, niezależnego i nieodpowiedzialnego życia sprawiły, że syn doprowadził się do skrajnej nędzy. Stał on wobec niebezpieczeństwa śmierci. Z jednej strony śmierci fizycznej, wynikającej z braku środków do życia, z drugiej zaś — śmierci duchowej, wynikającej z wyzbycia się swego człowieczeństwa, samotności oraz upokorzenia<sup>63</sup>. Jednocześnie zdał sobie on sprawę, że temu wszystkiemu zaradzić może jedynie powrót do ojcowskiego domu. Wyłącznie to wydarzenie może wyzwolić go z realnego niebezpieczeństwa śmierci.

Swój skrajny upadek młodszy syn postrzega *explicite* jako skutek grzechu — *πάτερ, ἡμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου*. Czasownik *ἀμαρτάνειν*, odpowiednio do treści przypowieści, odnosi się do konkretnych uchybień natury etyczno-

<sup>59</sup> Por. POKORNÝ, *dz. cyt.*, s. 164.

<sup>60</sup> Por. PINDEL, *art. cyt.*, s. 267.

<sup>61</sup> Zob. U. SCHNELLE, *Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes*, Neukirchen-Vluyn 1991, s. 30n.

<sup>62</sup> Por. J. ERNST, *Lukas. Ein theologisches Portrait*, Düsseldorf 1991<sup>2</sup>, s. 124.

<sup>63</sup> Św. Ambroży stwierdza, że głód młodszego syna to nie tylko głód pożywienia, ale jednocześnie dobrych uczynków i cnót. Kto bowiem odchodzi od Boga, ten głoduje; kto odchodzi od źródła, ten jest spragniony; kto odsuwa się od skarbu, ten jest biedny; kto odsuwa się od mądrości, staje się głupim; kto odsuwa się od cnoty, ten marnieje; por. R. ANDRZEJEWSKI, *Przypowieść o zbawieniu (Łk 15,4-32) w interpretacji św. Ambrożego z Mediolanu*, AK 73 (1981), nr 1, s. 66.

moralnej<sup>64</sup>. Jednocześnie ukazuje on istotę grzechu. Grzech młodszego syna wywarł swe negatywne skutki zarówno w płaszczyźnie wertykalnej, jak i horyzontalnej. Doprowadził on do istotnego zaburzenia tak relacji z Bogiem, jak i z ojcem. Przywiódł go do radykalnego oddalenia zarówno od Boga, jak i od ojca<sup>65</sup>. Zestawienie εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου sponuje także, że grzech przeciwko człowiekowi jest tożsamy z grzechem przeciwko Bogu<sup>66</sup>. Syn jest w pełni świadomy, że jego postępowanie spowodowało zniszczenie jego synowskiej relacji — οὐκέτι εἰμι ἄξιος κληθῆναι υἱός σου. Zdaje on sobie sprawę ze zła, jakie popełnił, zła, którego efektem było jego zupełne zagubienie. Równocześnie jest gotów w sposób odpowiedzialny przyjąć na siebie wszystkie konsekwencje swego postępowania<sup>67</sup>.

Wydaje się, iż pragnienie syna, by ojciec uczynił go chociażby jednym z jego najemników, nie wynika li tylko — jak sądzą niektórzy — z troski o zabezpieczenie swej egzystencji<sup>68</sup>. Z pewnością chodzi tu również o to, ale nie tylko. Jeśli bowiem syn postanowił wyznać swój grzech, to nie można sądzić, iż znów dokonuje w tym momencie jedynie chłodnej kalkulacji swego beznadziejnego położenia. Z pewnością pragnął on powrócić do domu ojca. Czuł się tego jednak zupełnie niegodny (οὐκέτι εἰμι ἄξιος). Stwierdzenie, że chciałby zostać uczynionym chociażby jednym z najemników, wpisuje się w tę postawę świadomości grzechu i pokory. Najemnik był osobą, która nie należała do właściwej rodziny oraz domu<sup>69</sup>. Jego pozycja była nawet gorsza, aniżeli niewolnika czy sługi — posiadał wprawdzie więcej wolności, ale też nie był otaczany szczególną opieką<sup>70</sup>. Młodszy syn zatem czuje się na tyle winny, że nie dopuszcza możliwości restytucji swej synowskiej

<sup>64</sup> Por. W. SCHRAGE, *Ethik des Neuen Testament*, Göttingen 1989<sup>5</sup>, s. 161.

<sup>65</sup> Interesującą interpretację zwrotu ἡμαρτον ἐνώπιόν σου prezentuje T. ZAHN. Stwierdza on, że nie oznacza on „zgrzeszyłem przeciwko tobie”, lecz „zgrzeszyłem w twoich oczach”, to znaczy: „ty widzisz oraz słyszysz mój grzech” (por. Łk 5, 18, 25; 8, 47; 23, 14; 24, 43). Sformułowanie to posiada więc charakter przestrzenny. Zwrot ἡμαρτον εἰς τὸν οὐρανόν interpretuje z kolei również w sensie przestrzennym, a mianowicie, że wszystko, co dzieje się na ziemi, zarówno to, co dobre, jak i to, co złe, wstępuje do nieba i jest znane Bogu oraz aniołom (por. 1 Mż 4, 10; Ezd 9, 7; zob. Dz 10, 4; Jk 5, 4; Obj 18, 5); zob. TENŻE, *Das Evangelium des Lucas*, Leipzig 1913, s. 562, przyp. 66.

<sup>66</sup> Zob. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 311. Należy wspomnieć, iż zestawienie to stanowi egzegetyczny problem. Występujące w nim rozdzielenie Boga i ojca implikuje, iż tego ostatniego nie można utożsamiać alegorycznie z Bogiem. Kwestia ta była wielokrotnie dyskutowana i jak dotąd nie doczekała się zadowalającego rozwiązania. Z jednej strony nie można dokonywać alegorycznej identyfikacji ojca z Bogiem. Z drugiej strony jednak przypowieść Łukaszewego Jezusa — jako zwiastowanie Królestwa Bożego — mówi o człowieku i jego relacji względem Boga. Dlatego też postać ojca z przypowieści mimo wszystko wskazuje w określony, metaforyczny sposób na Boga, a przede wszystkim na Jego działanie.

<sup>67</sup> Por. HARNISCH, *dz. cyt.*, s. 204.

<sup>68</sup> Tak np. PINDEL, *art. cyt.*, s. 267.

<sup>69</sup> *Tamże*.

<sup>70</sup> Por. H. BALZ, *ὁ μίσθιος, ου*, EWNT 2, k. 1062.

relacji. Co więcej, nie jest nawet pewny tego — co implikuje partykuła ὥς — jak właściwie zakończy się jego próba powrotu do ojca. Pragnie pokonania swego oddalenia i wyobcowania, ale posiada tak ogromną świadomość swej winy, że nie jest pewien, czy w ogóle będzie to możliwe, a jeśli tak, to w jaki sposób się to dokona. Jego cierpienie jest jednak na tyle duże, że chce podjąć tę próbę i będzie szczęśliwy, jeśli będzie mógł przebywać chociażby w pobliżu ojca<sup>71</sup>. Pomimo niewątpliwych obaw dręczących serce młodszego syna, przeobraża on swe przemyślenia w konkretne działanie: καὶ ἀναστὰς ἦλθεν πρὸς τὸν πατέρα ἑαυτοῦ („I wstawszy, poszedł do ojca swego”; Łk 15,20a). Decyzja o zerwaniu z tym, co „stare”, została ostatecznie podjęta. Syn powraca do ojca. „Przeszłość”, z którą zerwał przez odejście z domu, staje się teraz paradoksalnie jego „przyszłością” To jest jego jedyna nadzieja.

Narracja przypowieści wprowadza w tym momencie na arenę wydarzeń na powrót ojca. Jeśli w początku przypowieści postać oraz działanie ojca pozostawały wyraźnie w tle, nosząc raczej znamiona bierności, to teraz cała inicjatywa leży po jego stronie: Ἐτι δὲ αὐτοῦ μακρὰν ἀπέχοντος εἶδεν αὐτὸν ὁ πατήρ αὐτοῦ καὶ ἐσπλαγχνίσθη καὶ δραμῶν ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ κατεφίλησεν αὐτόν („A kiedy był jeszcze daleko, zobaczył go ojciec, ulitował się nad nim, pobiegł, rzucił mu się na szyję i ucałował”; Łk 15,20b-e). Akcja jest bardzo dynamiczna. Opis zachowania ojca potwierdza myśl, którą zasygnalizowano na początku rozważań — ojciec nie zapomniał o swym synu i cały czas troszczył się o jego los. Nie czekał biernie na jego powrót. Ujrzał go, gdy był jeszcze daleko. Owo μακρὰν koresponduje ze stwierdzeniem, iż syn odjechał do dalekiej krainy (w. 13: εἰς χώραν μακρὰν). Syn wprawdzie podjął decyzję o powrocie do ojca, o powrocie „z daleka”, ale to ostatecznie ojciec pokonuje owo μακρὰν. Wyrusza synowi na przeciw i pokonuje jego oddalenie. Fakt, iż zobaczył syna, gdy ten był jeszcze daleko, pozwala na przypuszczenie, że wyglądał go w swej tęsknocie każdego dnia<sup>72</sup>. Nigdy nie stracił go ze swoich oczu, nawet jeśli był on daleko od domu<sup>73</sup>. Cały czas poszukiwał go swym zatroskanym sercem. Na jego widok ulitował się — ἐσπλαγχνίσθη. Czasownik σπλαγχνίζεσθαι opisuje emocjonalną postawę człowieka, która rodzi się i wypływa z głębi, a wręcz z najgłębszej warstwy jego osobowości<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> Por. RENGSTORF, *dz. cyt.*, s. 185.

<sup>72</sup> Por. A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Kraków 2003<sup>4</sup>, s. 109.

<sup>73</sup> Por. POKORNÝ, *dz. cyt.*, s. 164.

<sup>74</sup> Czasownik σπλαγχνίζεσθαι wywodzi się etymologicznie od rzeczownika σπλάγχνον. Oba terminy nie posiadały od samego początku sensu antropologicznego. Pierwotnie rzeczownik σπλάγχνον oznaczał wnętrze zwierzęcia ofiarnego, jego serce, płuca, nerki lub wątrobę. Odpowiednio do tego czasownik σπλαγχνίζεσθαι oznaczał czynność spożywania wnętrześci. W późniejszym czasie oba pojęcia zostały przetransponowane na sferę antropologiczną. Termin σπλάγχνον oznaczał „wnętrześci człowieka”, a zwłaszcza „kobiece łono” lub „łędźwie jako siedzibę mocy płodności” (np. Pind Olymp 6,43; Soph



Jest ona wyrazem głębokiej solidarności z drugim człowiekiem, egzystencjalnego zaangażowania w jego sytuację, które jednak nie pozostaje wyłącznie na poziomie emocjonalnym, ale wiedzie do określonego rodzaju działania. Termin *σπλαγχνίζεσθαι* posiada równocześnie swoje istotne odniesienie do płaszczyzny teologicznej. Człowiek, jako stworzenie Boga, które popadło w niewolę grzechu, doświadcza Bożego miłosierdzia wypływającego z Jego miłości do człowieka i z Jego bezgranicznej łaski pokonującej wszystko, co człowieka od Boga oddziela. Na poziomie sensu dosłownego przypowieści omawiany czasownik posiada znaczenie antropologiczne. Na jej poziomie metaforycznym jednakże nabiera on znaczenia teologicznego, a ściślej: teo-antropologicznego. Wyraża bezgraniczne miłosierdzie i łaskę Boga okazywaną grzesznemu człowiekowi.

Ojciec, ujrzawszy syna, nie tylko ulitował się nad nim, ale wyszedł mu naprzeciw, a dosłownie: pobiegł do niego. Często wskazuje się, że tego rodzaju zachowanie jest w krajach orientalnych nie tylko niezwykłe dla osoby ojca, lecz wręcz jej niegodne<sup>75</sup>. Następnie ojciec rzucił mu się na szyję i ucałował go. Motyw „rzucenia się” na szyję, inaczej mówiąc, objęcia ramionami oraz pocałunku na powitanie posiada paralele tak w Starym Testamencie, jak i w piśmiennictwie apokryficznym oraz pseudoepigraficznym (np. 1 Mż 33,4; 45,14n; 46,29; por. Tob 10–11; JzfAs 22,5; TestAbr B 6,2)<sup>76</sup>. W dwutomowym dziele Łukasza pojawia się on

---

Ant 1066). W znaczeniu przenośnym oznaczał on początkowo „siedlisko gniewu, złości lub miłości” (np. Aristoph Ra 844; Eur Alc 1009; Theoc Idyll 7,99), a wreszcie ogólnie „siedzibę uczuć oraz osobistych doznań”. Czasownik *σπλαγχνίζεσθαι* z kolei nigdy w grece pozabiblijnej nie był używany w sensie przenośnym. W LXX oba pojęcia pojawiają się stosunkowo rzadko, przede wszystkim w jej późnych pismach. Niekiedy nie można w ogóle wskazać ich hebrajskich odpowiedników. Kluczowe pojęcia *מִן־לֵבָב* oraz *לֵבָב* LXX tłumaczyła najczęściej odpowiednio przez *οἰκτιρμοί* oraz *οἰκτίρω*. Decydującą zmianę w omawianej kwestii przyniosła literatura pseudoepigraficzna, a zwłaszcza Test XII. To tutaj należy upatrywać korzeni nowotestamentowego sposobu użycia wskazanych pojęć. W Test XII rzadko pojawiają się pojęcia preferowane przez LXX, a więc *οἰκτιρμοί* oraz *οἰκτίρω*, natomiast bardzo często występują *σπλάγχνον* oraz *σπλαγχνίζεσθαι*. Tym samym Test XII wlewa w terminy *מִן־לֵבָב* oraz *לֵבָב* głębszą treść i precyzują ich znaczenie. Oba pojęcia stosowane są w sferze antropologicznej. *Σπλάγχνον* oznacza „centrum, siedlisko uczuć oraz doznań”, zwłaszcza miłosierdzia oraz spontanicznej litości (np. TestZab 2,4; 7,3; 8,2.6; TestNef 7,4; TestBen 3,7). *Σπλαγχνίζεσθαι* z kolei, poza jednym wyjątkiem (TestZab 4,2), oznacza takie „wewnętrzne nastawienie człowieka, które wiedzie do miłosierdzia” (np. TestZab 6,4; 7,1n; 8,3). Test XII jednakże, co szczególnie ważne, stosują oba terminy również w wypowiedziach teologicznych, odnosząc je do miłosierdzia Boga względem grzesznego człowieka, zwłaszcza w kontekście Jego eschatologicznego działania (np. TestZab 8,1-3; 9,7; TestAbr 7,7). Mesjasza określają TestXII mianem *τὸ σπλάγχνον Κυρίου* (TestLew 4,4; TestNef 4,5). Wezwanie do praktykowania miłosierdzia oraz okazywania litości skierowane do człowieka motywowane jest miłosierdziem Boga; zob. H. KÖSTER, *σπλάγχνον, σπλαγχνίζομαι, εὐσπλαγχνος, πολὺσπλαγχνος, ἀσπλαγγος*, TWNT 7, s. 548nn; H.H. EßER, *Barmherzigkeit*, TBNT 1, s. 115n; por. też H.J. STOEBE, *לֵבָב*, THAT 2, k. 761nn; J. CZER-SKI, *Nowotestamentalna terminologia miłosierdzia*, RBL 40 (1987), nr 1, s. 23–26; S. WŁODARCZYK, *Miłosierdzie Jezusa w historii zbawienia (konferencje biblijne)*, RBL 37 (1984), nr 4, s. 355–363.

<sup>75</sup> Por. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 311.

<sup>76</sup> Zob. PÖHLMANN, *dz. cyt.*, s. 81.

dwukrotnie (por. Dz 20,37)<sup>77</sup> Postępowanie ojca wobec syna jest więc bardzo spontaniczne i — w świetle zwyczajów orientalnych — zaskakujące. Choć nie ma tutaj jeszcze *explicite* mowy o radości, to jednak nakreśla ono w całości obraz wielkiej radości ojca i jego ogromnego szczęścia z powrotu syna. Spotkaniu ojca i syna nie towarzyszy jednak wyłącznie radość. Sposób postępowania ojca posiada bowiem znacznie głębszy wymiar. Jest ono znakiem przebaczenia. Syn zostaje przyjęty „jak syn”, bez względu na to, co uczynił, co teraz powie i co jeszcze uczyni<sup>78</sup>. Ów cały szereg czasowników opisujących działanie ojca (zobaczył – ulitował się – pobiegł – rzucił się na szyję – ucałował) konstytuuje wydarzenie zupełnego pojednania<sup>79</sup>. Jeśli wcześniej młodszy syn, przebywając jeszcze na „obczyźnie”, był obiektem upokarzającego i degradującego działania „obcych”, to teraz, dzięki postępowaniu ojca, też jest on obiektem działania, ale działania absolutnie pozytywnego, polegającego na bezwarunkowym przyjęciu i całkowitym zwróceniu się do niego<sup>80</sup>.

Szczególnie wymowny jest fakt, że syn nie wypowiedział jak dotąd żadnego słowa. Ojciec wita i przyjmuje go w milczeniu. Dopiero po serdecznym przyjęciu syn realizuje swe wcześniej podjęte postanowienie i mówi do ojca: *πάτερ, ἡμάρτων εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου, οὐκέτι εἰμὶ ἄξιος κληθῆναι υἱὸς σου* (Łk 15, 21). Nie można niedoceniać tego wyznania syna, ponieważ stanowi ono istotny element aktu jego postanowienia o powrocie do ojca. Fakt, że wyznanie to zostaje przytoczone w przypowieści aż dwukrotnie, wskazuje, iż posiada ono istotne znaczenie dla jej przesłania. Uznanie i wyznanie grzechu przez człowieka stanowi istotny i konstytutywny moment jego powrotu do Boga. Z drugiej strony jednak nie można nie zauważyć, iż przebaczenie oraz pojednanie pomiędzy ojcem i synem następuje już zanim ten ostatni wyznaje swą winę. Decydującą rolę odgrywa tutaj postawa ojca, a ściślej rzecz ujmując, jego bezwarunkowa miłość, która zakrywa wszelkie zło.

Jak zasygnalizowano, ojciec „przerywa” inicjatywę syna i podejmuje dalsze działania: *εἶπεν δὲ ὁ πατήρ πρὸς τοὺς δούλους αὐτοῦ· ταχὺ ἐξενέγκατε στολὴν*

<sup>77</sup> Podczas gdy w analizowanym ustępie wpisuje się on w sytuację serdecznego powitania, w Dziełach Apostolskich pojawia się w kontekście aktu pożegnania. Warto zwrócić uwagę, że na obu miejscach dzieła Łukasza motyw ten wyrażany jest w identyczny sposób — za pomocą zwrotu *ἐπιπίπτειν ἐπὶ τὸν τράχηλον* występującego łącznie z czasownikiem *καταφιλεῖν*. Tego rodzaju opis zachowania pojawia się także, choć nie zawsze w identycznym brzmieniu i łącznie (objęcie ramionami oraz ucałowanie), we wskazanych paralelach starotestamentowych; por. G. SCHNEIDER, *ὁ τράχηλος, ου*, EWNT 3, k. 881; H. BALZ, *καταφιλέω*, EWNT 2, k. 666.

<sup>78</sup> Zob. PINDEL, *art. cyt.*, s. 268.

<sup>79</sup> Warto w tym miejscu wskazać jeszcze jedną starotestamentową paralelę, a mianowicie 2 Sm 14,33. W tekście tym pocałunek również uchodzi za znak pojednania.

<sup>80</sup> Por. HEININGER, *dz. cyt.*, s. 155.

τὴν πρώτην καὶ ἐνδύσατε αὐτόν, καὶ δότε δακτύλιον εἰς τὴν χεῖρα αὐτοῦ καὶ ὑποδήματα εἰς τοὺς πόδας, καὶ φέρετε τὸν μῶσχον τὸν σιτευτόν, θύσατε, καὶ φαγόντες εὐφρανθῶμεν („Ojciec jednak powiedział do swych sług: «Przynieście szybko najlepszą szatę i ubierzcie go, dajcie mu też pierścień i sandały na nogi. Przyprowadźcie tłuste cielę, zabijcie je i będziemy jeść oraz radować się»”; Łk 15,22n). Opisane tutaj postępowanie ojca zmierza w kierunku dopełnienia radości z odnalezienia się syna. Podkreśla ono jednocześnie moment całkowitego pojednania oraz przebaczenia. Ojciec „odpowiada” synowi czynami, które znaczą o wiele więcej, aniżeli słowa<sup>81</sup>. Partykuła δέ akcentuje, że cała inicjatywa spoczywa po stronie ojca i że to on czyni ze spotkania wydarzenie autentycznego powrotu syna. Z pewnością usłyszał wyznanie syna, ale to nie ono zdecydowało ostatecznie o jego przyjęciu, lecz przebaczenie, jakim został obdarzony przez ojca. W wydarzeniu tym w żadnej mierze nie może być mowy o jakiegokolwiek zasłudze ze strony syna. Wyznanie grzechu było jego powinnością. Akcja wydarzeń jest bardzo dynamiczna, ojciec działa bardzo zdecydowanie i szybko – ταχύ. Przysłówek ten jeszcze bardziej uwydatnia myśl o bezwarunkowości przyjęcia syna z jednej strony, z drugiej zaś o wielkiej radości zrodzonej jego powrotem<sup>82</sup>.

Polecenia wydane sługom zmierzają jednakże nie tylko w kierunku dopełnienia radości, ale — co najistotniejsze — ich celem jest pełna restytucja synowskiej relacji. Najlepsza, pierwsza szata (στολή πρώτη), w jaką miał zostać ubrany syn, symbolizuje wielką godność. Pierścień (δακτύλιον) symbolizuje władzę. Sandały z kolei (ὑποδήματα) symbolizują człowieka wolnego, odróżniając go od niewolnika<sup>83</sup>. Syn zostaje więc wyróżniony przez ojca w sposób szczególny. K.H. RENGSTORF stwierdza, iż został on w ten sposób obdarzony taką pozycją, jakiej nigdy dotychczas nie posiadał — owe gesty miałyby symbolizować przekazanie mu przez ojca pełnomocnictwa<sup>84</sup>. Wydaje się jednak, iż Łukaszowemu Jezusowi chodzi tutaj przede wszystkim o wyrażenie prawdy o ponownym i pełnym włączeniu syna do rodziny, a tym samym o całkowitej restytucji jego synowskiej relacji<sup>85</sup>.

<sup>81</sup> Por. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 311.

<sup>82</sup> Należy zwrócić uwagę, że świadectwa A W Q Y f 1 M sy p samss pomijają przysłówek ταχύ, przez co wyraźnie osłabiają wymowę tego fragmentu. Tekst przyjęty poświadczony jest jednak lepiej, a mianowicie przez P75 a B D L f 13 579. 892. 1241. 1 2211 pc latt sys.c.h\*\* samss bo.

<sup>83</sup> Por. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, s. 88; HARNISCH, *dz. cyt.*, s. 205. We fragmencie tym pojawia się być może nawiązanie do historii Józefa (por. 1 Mż 49,41-43). Faraon ustanawia Józefa „drugim w kraju” przez symboliczne gesty: szatę, pierścień, złoty łańcuch i obwożenie go po kraju na „drugim wozie”; zob. PINDEL, *art. cyt.*, s. 269, przyp. 24.

<sup>84</sup> Por. *Das Evangelium nach Lukas*, s. 186.

<sup>85</sup> Por. BOVON, *Das Gleichnis vom verlonen Sohn (Lk 15,11-32). Erste Lesung*, s. 153. Według św. Ambrożego szata, to „szata mądrości, która służy do tego, by mocą mądrości duchowej przyodziać słabość ciała. Pierścień z kolei jest symbolem szczerzej wiary i wyrazem prawdy. Sandały natomiast oznaczają głoszenie Ewangelii. Wszystkie honory, jakich doznał syn, są wezwaniem do wierności wobec

Ojciec nakazuje również zabicie tłustego cielęcia, co jest zapowiedzią szczególnej uczy. Tego rodzaju zwierzę zarzynano bowiem jedynie przy wyjątkowych okazjach<sup>86</sup>. Świadczy to, jak wielka radość wypełniała serce ojca. Co więcej, była to radość, której nie chciał on zatrzymać wyłącznie na sobie. Jak bowiem podkreślają to formy czasownikowe (φαγόντες εὐφρανόμεν), uczestnikami uczy mieli być wszyscy, którzy należeli do domu. Wszyscy mieli podzielać radość z odnalezienia syna. Występujący tutaj w formie *coniunctivus adhortativus*<sup>87</sup> czasownik εὐφραίνεω funkcjonuje w pierwszej mierze jako termin antropologiczno-psychologiczny<sup>88</sup>. Na płaszczyźnie metaforycznej przypowieści nabiera on jednak zabarwienia teologicznego — wyraża radość Boga z odnalezienia zagubionego grzesznika. Wydanie uczy, która przywołuje wyobrażenie o ściślejszej wspólnotce jej uczestników, dopełnia ostatecznie myśl o pełnej rehabilitacji syna<sup>89</sup>.

Wszystkie swoje skoncentrowane wokół syna i nakierowane na jego dobro działania ojciec motywuje końcowym stwierdzeniem: ὅτι οὗτος ὁ υἱός μου νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν, ἦν ἀπολωλὼς καὶ εὐρέθη („Gdyż ten syn mój był umarły a ożył, był zaginiony a został odnaleziony”; Łk 15,24a-b). Wypowiedź ojca utrzymana jest w formie podwójnego paralelizmu antytetycznego. Pojawiające się tutaj kontrastowe zestawienia łączą w sobie tragiczną przeszłość młodszego syna i jego terażniejszość. Innymi słowy, łączą w sobie ujętą w egzystencjalnych kategoriach hamartiologię oraz soteriologię. Oddalenie od ojca i pobyt „na obczyźnie” były dla młodszego syna czasem życia „nie swoim życiem”. Inaczej mówiąc, były one czasem egzystencjalnego zagubienia i egzystencjalnej destrukcji. Lecz nie tylko. Owo zagubienie bowiem było w istocie jego śmiercią. I nie chodzi przy tym jedynie, jak wspomina o tym *explicite* narracja przypowieści, o śmierć, do której mógł doprowadzić syna brak środków do życia. Chodzi tutaj przede wszystkim o jego śmierć duchową, do której doprowadziła go próba życia bez ojca i pragnienie uniezależnienia się od niego. Określenia „był umarły” i „był zaginiony” precyzyjnie wyrażają istotę

---

Boga; por. ANDRZEJEWSKI, *art. cyt.*, s. 68. Nieco inną interpretację proponuje TERTULIAN. Jego zdaniem szata jest dawna i zostaje podarowana ponownie. Pierścień natomiast jest darowany po raz pierwszy. Odzyskanie szaty oznacza odzyskanie stanu utraconego przez Adama. Otrzymanie pierścienia to znak chrztu umożliwiającego korzystanie z Eucharystii. Dlatego też Tertulian dostrzega w młodszym bracie pogan, natomiast w starszym — Żydów; zob. K. SKWIERAWSKI, *Przypowieść o synu marnotrawnym w interpretacji Tertuliana*, RBL 37 (1984), nr 4, s. 317.

<sup>86</sup> Por. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, s. 88.

<sup>87</sup> Zob. W. HAUBECK, H. VON SIEBENTHAL, *Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament*, t. I: *Matthäus – Apostelgeschichte*, Basel 1997, s. 457.

<sup>88</sup> Warto zwrócić uwagę, iż czasownik εὐφραίνεω w stronie biernej, w znaczeniu: weselić się, radować się, występuje w trzeciej Ewangelii wyłącznie w dobru własnym Łukasza. W analizowanej przypowieści występuje on czterokrotnie (zob. też Łk 12,19; 16,19); zob. TUM, *art. cyt.*, s. 17; A. SCHMOLLER, *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament*, Stuttgart 1994<sup>8</sup>, s. 206.

<sup>89</sup> Por. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 311.

grzechu. Grzech doprowadza do skrajnego upadku, do całkowitego wyobcowania i oddzielenia od Boga. Jest on źródłem duchowej śmierci człowieka. Wszelkie dążenia do uniezależnienia się od Boga i życia bez Niego wiodą nieuchronnie do fatalnych skutków.

Zgoła inaczej przedstawia się terazniejszość młodszego syna. Powrót do „ojczyzny” i do ojca radykalnie przemienił jego kondycję — „ożył” i „został odnaleziony”. Będąc jeszcze na „obczyźnie” i przeżywając swą życiową tragedię, podjął decyzję o powrocie do ojca i o wyznaniu mu swego grzechu. Ostateczną przemianę swej negatywnej sytuacji zawdzięcza on jednakże wyłącznie ojcu, jego miłości i łasce, które obdarzyły go przebaczeniem i na nowo w pełni restytuowały jego synowską relację. Innymi słowy, przywróciły go do życia i pełnej społeczności z ojcem. To, czego doświadczył syn ze strony ojca, zupełnie przerastało jego oczekiwania. Dzięki działaniu ojca doświadczył on czegoś w rodzaju wewnętrznej przemiany. Do tej pory widział on w ojcu niejako kogoś obcego, a dzięki jego postępowaniu na powrót doświadczył jego bliskości. Jego życie wydawało się zaprzepaszczone, a jednak dzięki ojcu został otwarty przed nim całkowicie nowy początek<sup>90</sup>. Hamartiologia zostaje tutaj w istotny sposób dopełniona przez soteriologię. To, co „stare”, zostało zastąpione tym, co radykalnie „nowe”. Określenia „ożył” oraz „został odnaleziony” są korelatami zbawienia. Opisują one łaskawe, zbawcze działanie Boga, który przemienia negatywną sytuację egzystencjalną grzesznika. Warto wspomnieć, że w stwierdzeniu, iż młodszy syn „ożył” wielu egzegetów dopatruje się prawdy, że jego powrót i odnalezienie stanowią niejako zmartwychwstanie<sup>91</sup>. W tego rodzaju interpretacji bez wątpienia znajduje swe odzwierciedlenie biblijne wyobrażenie o Bogu jako dawcy i zachowawcy życia. Nie można jednak wykluczyć, iż trzeci Ewangelista daje tutaj wyraz także swej koncepcji chrystologicznej. W drugim tomie swego dzieła wszakże określa on Jezusa mianem ἀρχηγός της ζωής (Dz 3,10).

Pierwsza część przypowieści kończy się krótką wzmianką Jezusa–narratora: καὶ ἤρξαντο εὐφραίνεσθαι („I zaczęli się radować się”; Łk 15,24c). Historia młodszego syna kończy się więc *de facto* wzmianką o początku – ἤρξαντο<sup>92</sup>. Moment ten wyraźnie wskazuje na nowy początek w życiu syna. Odtąd rozpoczyna się nowy czas stojący pod znakiem radości. To, co „stare”, definitywnie przeminęło. Owa wzmianka o nowym, urzeczywistnionym dzięki ojcu początku w życiu młodszego syna koresponduje na zasadzie kontrastu z informacją, która dotyczy jeszcze jego pobytu na „obczyźnie” i która sygnalizowała początek jego krańcowego, eg-

<sup>90</sup> Zob. GNILKA, *dz. cyt.*, s. 132.

<sup>91</sup> Por. np. F. GRYGLEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład – komentarz* (PŚNT III/3), Poznań–Warszawa 1974, s. 264; D. RUSAM, *Das Alte Testament bei Lukas*, Berlin–New York 2003, s. 116.

<sup>92</sup> HARNISCH, *dz. cyt.*, s. 206.

zystencjalnego upadku – καὶ αὐτὸς ἤρξατο ὑστερεῖσθαι (w. 14b). W czasowniku εὐφραίνειν, identycznie jak w wierszu poprzednim, styka się ze sobą płaszczyzna antropologiczna i — ujęta w kategoriach antropopatycznych — teologiczna.

Wraz z kolejnym wierszem analizowanej perykopy rozpoczyna się druga część przypowieści, a więc historia starszego syna (Łk 15,25-32). Łukaszowy Jezus koncentruje się teraz na jego postaci, choć jednocześnie pojawiają się tutaj istotne odwołania do historii młodszego syna. Choć w samą problematykę będącą przedmiotem zainteresowania niniejszego opracowania, a więc w temat poszukiwania człowieka przez Boga, druga część przypowieści nie wnosi w zasadzie żadnych nowych treści, to jednak w istotny sposób temat ten dopełnia. Pełni ona funkcję kontrastową. Na jej tle szczególnie wyraźnie ukazana zostaje bezgraniczna dobroć i miłość Boga nakreślona przez historię młodszego syna<sup>93</sup>. W historii starszego syna dochodzi do głosu apologetyczny rys pouczenia Łukaszowego Jezusa, a więc obrona zwrócenia się w Nim przez Boga do grzesznego człowieka, obrona jego poszukiwania przez Boga i okazywania mu bezgranicznej łaski. Jezus krytykuje tutaj tych, którzy negatywnie ustosunkowują się do tego rodzaju zbawczego działania Boga.

Odpowiednio do nakreślonego przez trzeciego Ewangelistę we wprowadzeniu do rozdziału 15 kontekstu sytuacyjnego, głos Jezusowej krytyki zaadresowany jest do faryzeuszy oraz uczonych w Prawie. W ten sposób ukonstytuowana zostaje relacja analogii pomiędzy nimi a starszym synem. Łukaszowy Jezus krytykuje ich negatywną postawę wobec Jego zbawczego zwrócenia się do grzeszników, a jednocześnie napomina do przemiany myślenia i uniknięcia tego rodzaju zachowania, jakie nakreśla postać starszego syna<sup>94</sup>. Niemniej jednak owa relacja analogii, a tym samym głos Jezusowej krytyki, nie zawęży się jedynie do grona duchowo-religijnych przywódców narodu. Posiada on wymiar uniwersalny — pouczenie Jezusa zaadresowane jest do wszystkich, którzy postępują analogicznie jak starszy syn i sprzeciwiają się zbawczemu, łaskawemu i miłosiernemu działaniu Boga.

Ekspozycja drugiej części przypowieści ukazuje starszego syna w trakcie pracy na polu (Łk 15,25a). W czasie, gdy zbliżał się do domu, usłyszał odgłosy radosnego świętowania, muzykę oraz tańce (Łk 15,25b). Wówczas przywołał jednego ze sług i pragnął dowiedzieć się, co się wydarzyło (Łk 15,26). Informacja sługi jest bardzo zwięzła: ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἤκει, καὶ ἔθυσεν ὁ πατήρ σου τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν, ὅτι ὑγιαίνοντα αὐτὸν ἀπέλαβεν („Ten zaś powiedział do niego: «Twój brat powrócił i twój ojciec zabił tłuste ciele, gdyż zdrowego go odzyskał»”; Łk 15,27). To stosunkowo lakoniczne, w porównaniu z wypowiedzią

<sup>93</sup> Por. ERNST, *Lukas. Ein theologisches Portrait*, s. 125.

<sup>94</sup> Por. W. RAKOCY, *Obraz i funkcja faryzeuszy w dziele Łukaszowym (Łk–Dz). Studium literacko-teologiczne*, Lublin 2000, s. 114n.

ojca, stwierdzenie sługi sprawia wrażenie, że dla niego postępowanie ojca było czymś całkowicie zrozumiałym<sup>95</sup>. Syn powrócił do domu, więc ojciec się raduje i w związku tym wydał świąteczną ucztę. Z drugiej strony jednak zaskakujące jest tutaj przytoczone przez sługę uzasadnienie postępowania ojca — ὅτι ὑγιαίνοντα αὐτὸν ἀπέλαβεν. Ukazuje ono, jak z różnych perspektyw spoglądali na to wydarzenie: sługa z jednej strony, z drugiej zaś ojciec, i jak różny wymiar miało ono dla każdego z nich. W oczach sługi ojciec odzyskał syna zdrowego cieleśnie — takie znaczenie posiada bowiem imiesłów ὑγιαίνων<sup>96</sup>. Dla ojca z kolei odnalezienie syna oznaczało jego powrót do życia, przywrócenie mu zdrowia w wymiarze cielesno-duchowym, radykalną przemianę jego egzystencjalnej kondycji. Relacja sługi zatem nie odsyła do metaforycznej płaszczyzny przypowieści, wszystko pozostaje w sferze życia fizycznego i osobowych relacji w rodzinie<sup>97</sup>. Inaczej mówiąc, nie posiada ona hamartiologiczno-soteriologicznego odniesienia.

Informacja sługi wywołuje u starszego syna kryzys: ὠργίσθη δὲ καὶ οὐκ ἤθελεν εἰσελθεῖν („On zaś rozgniewał się i nie chciał wejść”; Łk 15,28a). Zamiast radości z powrotu brata, starszy syn okazuje gniew. Czuje się, co *explicite* zostaje ukazane w dalszej części przypowieści, rozczarowany i zawiedziony tym wydarzeniem. Jego gniew wywołał nie tyle sam powrót brata, co przede wszystkim zachowanie ojca wobec niego. Starszy syn uznaje je za całkowicie nieuzasadnione. Oczekiwałby od ojca diametralnie innej reakcji. Nie rozumie dobra i łaski, jakie okazał on jego bratu. Gniew syna stoi w jaskrawym kontraście do postawy „ulitowania się” ojca (por. w. 20)<sup>98</sup>. Nie chce on wejść do domu, by przywitać się z bratem i radować się jego odnalezieniem — οὐκ ἤθελεν εἰσελθεῖν. Jego zatwardziałość także stanowi jaskrawy kontrast w stosunku do postępowania ojca, który, gdy ujrzał młodszego syna, nie czekał, ale wybiegł mu naprzeciw (por. w. 20). Negatywna postawa starszego syna staje się jednak wyrazista nie tylko w porównaniu z zachowaniem ojca, ale nawet w zestawieniu z zachowaniem owego sługi, z którym rozmawiał. Dla tego

<sup>95</sup> Por. WIEFEL, *dz. cyt.*, s. 289.

<sup>96</sup> Por. G. SCHNEIDER, *ὑγιαίνω*, EWNT 3, k. 909. F. Bovon zwraca uwagę, że w czasie, kiedy Łukasz pisał swą ewangelię, termin ὑγιής, choć odnosił się do zdrowia fizycznego, mógł być równie dobrze określeniem cechy chrześcijanina, a mianowicie jego związania z prawdziwą wiarą. Autor wskazuje także na fragment *Pasterza Hermasa*, w którym — w podobnym jak w analizowanej przypowieści kontekście i sensie — użyty jest czasownik ἀπολαμβάνειν: „Po ich odrzuceniu [ludzi złych, obłudników, bluźnierców, chwiejnych i popełniających różne niegodziwości – D. N.] Kościół Boży stanie się jednym tylko ciałem, jednym dążeniem, jedną myślą, jedną wiarą, jedną miłością. A wówczas Syn Człowieczy będzie radował się z nimi i weselił, że odnalazł swój lud czystym [ἀπειληφώς τὸν λαὸν αὐτοῦ καθαρὸν]” (IX,95,4); por. BOVON, *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32)*, s. 155. Przekład *Pasterza Hermasa* (tł. A. Świderkówna) za: M.. STAROWIEYSKI (opr.), *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 1998<sup>2</sup>, s. 281.

<sup>97</sup> Por. PINDEL, *art. cyt.*, s. 270.

<sup>98</sup> Por. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 312.

ostatniego postępowanie ojca było czymś absolutnie zrozumiałym. Odpowiadając na pytanie starszego brata, referował on w istocie rzeczy całkowicie normalny przebieg wydarzeń<sup>99</sup>. Choć ów młodszy syn był dla niego w istocie kimś obcym, to jednak podzielał radość ojca z jego odzyskania. Tymczasem ów starszy syn wyraża swój gniew i w ten sposób niejako świadomie wyłamuje się z rodzinnych relacji. Z jego strony następuje zdecydowane zaburzenie zarówno relacji z ojcem, jak i relacji ze swym młodszym bratem. Jego postawa przypomina — w metaforycznym odniesieniu przypowieści — postawę proroka Jonasza, który okazywał gniew wobec okazywanej przez Boga łaski (por. Jon 3,10–4,11)<sup>100</sup>.

Swą postawę gniewu i hardości starszy syn uznaje paradoksalnie za w pełni uzasadnioną, co przedstawia w swej wypowiedzi skierowanej do ojca: ἰδοὺ τοσαῦτα ἔτη δουλεύω σοι καὶ οὐδέποτε ἐντολήν σου παρῆλθον, καὶ ἐμοὶ οὐδέποτε ἔδωκας ἔριφον ἵνα μετὰ τῶν φίλων μου εὐφρανθῶ· ὅτε δὲ ὁ υἱὸς σου οὗτος ὁ καταφάγων σου τὸν βίον μετὰ πορνῶν ἦλθεν, ἔθυσας αὐτῷ τὸν σιτευτὸν μόσχον („Oto tyle lat ci służyłem i nigdy nie przekroczyłem twego rozkazu, a ty ani razu nie dałeś mi koźlęcia, abym mógł weselić się z moimi przyjaciółmi. Kiedy zaś przyszedł twój syn, ten, który roztrwonił majątek z nierządnicami, zabiłeś dla niego tłuste cielę”; Łk 15,29b-30). Syn mówi ojcu już *explicite* o swoim rozczarowaniu i niesprawiedliwości, jakiej — w jego odczuciu — doświadczył. Jego słowa właściwie nie są nakierowane na rozmowę z ojcem, lecz są w istocie pełnym pretensji monologiem. Przez postawę starszego syna przebija nie tylko brak miłości wobec brata, ale też brak szacunku dla ojca<sup>101</sup>. Zachowanie syna jest świadectwem jego głębokiej ὑβρις i przeświadczenia o własnej doskonałości, która — jak sądzi — nigdy nie została w żaden sposób odpowiednio wynagrodzona. Jego wypowiedź stoi w jaskrawym kontraście do wyznania młodszego syna wobec ojca. Starszy syn nie zwraca się do ojca, jak jego brat, sformułowaniem πάτερ, lecz rozpoczyna swą wypowiedź słowem ἰδοῦ. W przekładzie zostało ono oddane polskim „oto”, lecz dosłownie znaczy ono „patrz!” Już na samym początku zatem starszy syn zwraca uwagę ojca na siebie, a jednocześnie, nie wypowiadając z szacunkiem πάτερ, niejako sytuuje się poza i ponad swą synowską relacją. Zasygnalizowane w sformułowaniu ἰδοῦ zwrócenie uwagi na samego siebie przeradza się w dalszej części w rozwinięty monolog o samym sobie (δουλεύω, παρῆλθον, ἐμοί, εὐφρανθῶ). Z jednej strony starszy syn mówi w nim o swych zasługach wobec ojca — o wielolet-

<sup>99</sup> Por. HARNISCH, *dz. cyt.*, s. 206.

<sup>100</sup> Zob. POKORNÝ, *dz. cyt.*, s. 172. W. PESCH z kolei stwierdza, iż postawa starszego syna sygnalizuje prawdę, która wyraźnie jest przedstawiona w Objawieniu Jana. Gniew narodów przeciwko Bogu jest pełen próżności oraz przeświadczenia o własnej sprawiedliwości (Obj 11,18). Ów gniew pragnie pokrzyżować realizację Bożych planów zbawienia. Gniew jest postawą typową dla diabła (Obj 12,17); zob. TENŻE, *ὀργίζομαι*, k. 1297.

<sup>101</sup> Por. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 312.



niej służbie i doskonałości w wypełnianiu jego nakazów. Ten fragment przypomina modlitwę faryzeusza z przypowieści Łk 18,9-14. Z drugiej strony zaś mówi o swej wielkiej krzywdzie. Jego posłuszeństwo, wierność i oddanie ojcu nie zostały w jakikolwiek sposób wynagrodzone — kiedy (ὅτε) powrócił młodszy syn, ojciec kazał zabić tłuste cielę (σιτευτὸς μὀσχος), tymczasem dla niego nigdy (οὐδέποτε) nie pozwolił on zabić [choćby] kozłęcia (ἔριφος), by mógł weselić się ze swymi przyjaciółmi. Sformułowania οὐδέποτε – ὅτε oraz ἔριφος – σιτευτὸς μὀσχος tworzą antytetyczne zestawienia, na postawie których starszy syn unaocznia ojcu swą krzywdę i doznaną niesprawiedliwość. Wymownym jest także, że syn wypominając ojcu, że odmówił mu nawet kozłęcia, by mógł on weselić się ze swymi przyjaciółmi, posługuje się w tym kontekście czasownikiem εὐφραίνειν. Koncentruje się on tutaj na swojej radości, której nie mógł przeżywać. Po raz kolejny stawia w centrum swoje „ja” (εὐφρανθῶ). Jednocześnie nie chce wejść do domu i dzielić radości ze swym ojcem oraz wszystkimi, którzy do domu należeli (εὐφρανθῶμεν, ἤρξαντο εὐφραίνεσθαι). Wykazuje zatem postawę całkowitego egoizmu. Nie rozumie radości ojca i nie pojmuje jej istoty. Radość ujmuje on w zupełnie innych kategoriach. Umiejscawia ją na płaszczyźnie relacji praca i posłuszeństwo (zasługa) – nagroda. Świętować może jedynie ten, kto na to zasłużył<sup>102</sup>. Stawia siebie świadomie poza owym wspomnianym nowym czasem radości, pozostaje niewolnikiem tego, co „stare”, i nie chce brać czynnego udziału w szczęśliwym wydarzeniu odnalezienia zagubionego syna. Dar przebaczenia i pojednania, jakim obdarzył ojciec młodszego syna, jest dla niego absolutnie niezrozumiały.

W swej wypowiedzi starszy syn nie odnosi się jedynie do swej relacji z ojcem, ale nawiązuje także do swej relacji z bratem i jego relacji z ojcem. Negatywny przykład jego młodszego brata ma jeszcze bardziej ukazać jego pozytywne postępowanie z jednej strony, z drugiej zaś głębię jego krzywdy i rozczarowania. Znamienne przy tym, że nie określa swego brata bratem, lecz synem swego ojca – ὁ υἱός σου. Określenie to jest pełne sarkazmu<sup>103</sup>. Starszy syn kieruje się już nie tylko przeciwko ojcu, ale również przeciw bratu. Wyraźnie dystansuje się od niego, być może nawet nim pogardza i traktuje go jako kogoś zupełnie obcego. Sytuuje się w ten sposób poza wszelkimi rodzinnymi relacjami, o których mowa w przypowieści. Nie rozumie postępowania ojca i rani tym samym jego miłość, a jednocześnie radykalnie odrzuca swego brata<sup>104</sup>. Negatywny obraz młodszego brata starszy syn dopełnia przez wskazanie jego amoralnego postępowania – οὗτος ὁ καταφαγών σου τὸν βίον μετὰ πορνῶν. Fragment ten zatem już *explicite* ukazuje, na czym polegał grzech młodszego syna. Równocześnie przedstawia go w bardzo pejoratyw-

<sup>102</sup> Por. SCHNELLE, *dz. cyt.*, s. 32.

<sup>103</sup> Zob. HARNISCH, *dz. cyt.*, s. 207.

<sup>104</sup> Por. GRYGLEWICZ, *dz. cyt.*, s. 264.

nym świetle. Już w tradycji starotestamentowo-judaistycznej tego rodzaju postępowanie spotykało się z jednoznacznie negatywną oceną, a radykalnie została ona zaostrzona w zwiastowaniu Jezusa<sup>105</sup>. Jeśli zatem ojciec przyjmuje na powrót młodszego syna mimo tego rodzaju przekroczenia, to dla starszego brata jego postępowanie jest tym bardziej niezrozumiałe i bulwersujące. Co więcej, oskarża on pośrednio ojca o akceptację takiej praktyki<sup>106</sup>. Postępowanie starszego syna wobec ojca i młodszego brata wydawało mu się w pełni słuszne oraz uzasadnione. Miał realne powody ku temu, by oskarżać tak ojca, jak i brata. Ukazuje ono jednak w istocie rzeczy jego tragiczne uwikłanie w pychę i zatwardziałość.

Na wskroś negatywnej postawie starszego syna odpowiada całkowicie pozytywne zachowanie ojca wobec niego. Można właściwie stwierdzić, że pomimo gniewu i buntu syna ojciec wykazuje wobec niego taką samą postawę absolutnego zwrócenia się doń, jak miało to w przypadku młodszego syna<sup>107</sup>. W opisie zachowania starszego syna można zaobserwować klimaktyczny wzrost jego negatywnego zachowania — najpierw odmawia on wejścia do domu, a następnie otwarcie wypowiada swe pretensje zarówno pod adresem ojca, jak i młodszego brata. Temu klimaktycznemu wzrostowi gniewu oraz zatwardziałości starszego syna odpowiada od strony pozytywnej, przybierająca także postać klimaktycznego wzrostu, postawa miłości okazywanej mu przez ojca.

Najpierw, gdy starszy syn odmawia wejścia do domu (οὐκ ἤθελεν εἰσελθεῖν; Łk 15,28a), by powitać brata, wziąć udział w uczcie i radować się z faktu jego odnalezienia, ojciec wychodzi z domu i prosi go, by wszedł: ὁ δὲ πατὴρ αὐτοῦ ἐξελθὼν παρακάλει αὐτόν (Łk 15,28b). Czasowniki εἰσέρχεσθαι oraz ἐξέρχεσθαι konstytuują antytetyczne zestawienie. Ojciec także nie czeka beczynnie na starszego syna, lecz wychodzi mu naprzeciw. Próbuje pokonać również jego oddalenie i wprowadzić go do domu. Termin παρακαλεῖν posiada szerokie pole semantyczne — może znaczyć „przywoływać, wzywać, zachęcać, zapraszać, pobudzać do zrobienia czegoś, pocieszać, dodawać otuchy”<sup>108</sup>. Niemalże zawsze zawiera on w sobie moment osobistego, empatycznego zwrócenia się do drugiego człowieka<sup>109</sup>. Ojciec z przypowieści Łukasowego Jezusa zatem angażuje się dogłębnie w próbę wprowadzenia swego starszego syna do domu. Czule zachęca i zaprasza go, przy czym, jak podkreśla to gramatyczna forma czasownika παρακαλεῖν — *ind. impf. act.* — czyni to w sposób powtarzalny. Zależy mu bardzo na tym, aby jego οἶκος został wypełniony (por. Łk 14,23). Pragnie restytuować pełną wspólnotę rodziny<sup>110</sup>.

<sup>105</sup> Więcej na ten temat m.in. F. HAUCK, S. SCHULZ, πόρνη, πόρνος, πορνεία, πορνεύω, ἐκπορνεύω, TWNT 6, s. 579nn.

<sup>106</sup> PINDEL, *art. cyt.*, s. 271.

<sup>107</sup> Por. SCHNELLE, *dz. cyt.*, s. 31.

<sup>108</sup> Zob. POPOWSKI, *dz. cyt.*, s. 464.

<sup>109</sup> Zob. J. THOMAS, παρακαλέω, ἡ παράκλησις, εως, EWNT 3, k. 52.

<sup>110</sup> Por. PINDEL, *art. cyt.*, s. 271.

Następnie, gdy syn w obliczu jego prośby wypowiada otwarcie swe pretensje, sytuując się poza i ponad relacją tak synowską, jak i braterską, ojciec zwraca się do niego jeszcze bardziej czule: τέκνον, σὺ πάντοτε μετ' ἐμοῦ εἶ, καὶ πάντα τὰ ἐμὰ σὰ ἔστιν („Dziecko, ty zawsze jesteś ze mną, a wszystko, co moje, jest twoje”; Łk 15,31b-c). W wypowiedzi tej już wyraźnie dochodzi do głosu wielka miłość ojca wobec starszego syna. Jest to miłość, która potrafi poruszyć najbardziej zatwardziałe serce<sup>111</sup>. Jest to także miłość, która potrafi wznieść się ponad postawę otwartego buntu i niezadowolenia. Pod względem treściowym wypowiedź ta odpowiada opisowi reakcji ojca na powrót młodszego syna<sup>112</sup>. Posiada ona formę paralelną, przy czym w każdej części decydującą rolę odgrywają słowa wywodzące się od rdzenia παντ-. Przysłówek πάντοτε oraz przymiotnik πάντα stanowią jaskrawy kontrast w stosunku do podwójnego οὐδέποτε, które pojawia się w pierwszej części wypowiedzi — zarzutu starszego syna<sup>113</sup>. W ten sposób ojciec wyraźnie konfrontuje własną ocenę kondycji syna z jego subiektywnym, a przy tym niewłaściwym odczuciem. Pragnie z jednej strony przypomnieć czule swemu dziecku, jaka jest jego obiektywna sytuacja, z drugiej zaś rozwiać jego wątpliwości i zapewnić, że nic mu nie grozi. Jednocześnie pragnie ukazać w ten sposób, iż jego pretensje nie są w żaden sposób uzasadnione i pobudzić go do przemiany jego myślenia. W pierwszej części swej wypowiedzi ojciec przedstawia synowi, kim on niezmiennie jest — jest jego ukochanym dzieckiem, które stale przebywa w jego bliskości i doświadcza jego miłości. W drugiej części zaś przedstawia mu, co on niezmiennie posiada — posiada pełny udział we własności ojca, a powrót młodszego syna w żaden sposób nie naruszy tego udziału. Tę drugą część wypowiedzi ojca można interpretować dwojako. Z jednej strony dochodzi w niej do głosu aspekt prawniczy, związany z prawem dziedziczenia. Choć starszy syn odziedziczy swe dziedzictwo dopiero po śmierci ojca, to praktycznie, ponieważ z nim cały czas przebywa, dysponuje nim już teraz. Z drugiej strony jednak rozpatrywać ją można na płaszczyźnie stosunków międzyludzkich — ojciec i syn mają wszystko wspólne na podstawie relacji obopólnej miłości<sup>114</sup>. Przy czym przede wszystkim uwypuklony byłby tu aspekt miłości ojcowskiej, która potrafi wznieść się ponad niedoskonałą miłość synowską.

Swą czułą prośbę, przypomnienie i napomnienie jednocześnie, ojciec kończy wezwaniem skierowanym do syna: εὐφρανθῆναι δὲ καὶ χαρῆναι ἔδει, ὅτι ὁ ἀδελφός σου οὗτος νεκρὸς ἦν καὶ ἔζησεν, καὶ ἀπολωλὼς καὶ εὐρέθη („Trzeba zaś weselić i cieszyć się z tego, gdyż ten twój brat był martwy, a ożył, zaginął, a został odnaleziony”; Łk 15,32). Fragment ten z niewielkimi zmianami powtarza wcześniejszą wypowiedź ojca (por. w. 24). Ojciec wyraźnie motywuje tutaj prośbę

<sup>111</sup> Por. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 312.

<sup>112</sup> Por. POKORNÝ, *dz. cyt.*, s. 175.

<sup>113</sup> Por. PINDEL, *art. cyt.*, s. 272.

<sup>114</sup> Zob. BOVON, *Das Gleichnis vom verlonen Sohn (Lk 15,11-32). Erste Lesung*, s. 157.

zaadresowaną do starszego syna (ὄτι) — jest nią fakt odzyskania młodszego syna, inaczej mówiąc, zakończone sukcesem wydarzenie jego poszukiwania. Jeśli wcześniejsza część wypowiedzi ojca koncentrowała się na jego relacji ze starszym synem, to teraz przywołuje on również relację braterską (ὁ ἀδελφός σου). Ojciec zatem pragnie owej pełnej restytucji wspólnoty rodzinnej. W jednakowy sposób zależy mu na obu synach. Obdarza ich jednakową miłością. Raduje się z odzyskania młodszego syna, ale do pełni jego radości koniecznym jest również przybycie starszego syna. Pragnie on, by ten wyzbył się swej zatwardziałości i również cieszył się z odnalezienia swego młodszego brata. Innymi słowy, by odkrył wyjątkowy charakter tego wydarzenia i zrozumiał oraz zaakceptował działania ojca. Wymowne w analizowanym wierszu jest wyraźne wzmocnienie motywu radości — pojawiają się tutaj bowiem łącznie czasowniki εὐφραίνεῖν oraz χαίρειν. Ten pierwszy odsyła bezpośrednio do sytuacji radosnej uczty. Z jednej strony zatem, w kontekście całej wypowiedzi, wzywa on starszego syna do wzięcia w niej udziału i współradowania się wraz z ojcem oraz pozostałymi członkami domu nie tylko z powrotu swego brata, ale również z radykalnej, ukonstytuowanej dzięki ich ojcu, przemiany jego egzystencjalnej kondycji. Z drugiej strony dochodzi tutaj również do głosu moment kwalitatywnego odróżnienia radości, o której mówił wcześniej starszy syn (por. w. 29), od prawdziwej radości, o której mówi ojciec. Tym samym zostaje podkreślona i wskazana istota prawdziwej radości — jej źródłem jest wyjątkowe wydarzenie odnalezienia tego, który był zagubiony. Tego rodzaju szczególnej radości nikt nie powinien w żaden sposób zakłócać, a tym bardziej poddawać w wątpliwość jej zasadność.

Drugi z czasowników odnoszących się do aktu radości, χαίρειν, pojawia się w ramach całej perykopy po raz pierwszy. Nawiązuje on *explicite* do dwóch poprzednich pouczeń Łukaszowego Jezusa, a więc przypowieści o odnalezionej owcy i odnalezionym groszu. Tego rodzaju intertekstualne powiązanie implikuje, iż radość ojca z przypowieści jest rzeczywiście radością z zakończonego sukcesem poszukiwania.

Znamienne w analizowanym wierszu jest również to, iż ojciec wzywając syna do współradowania się, jednoznacznie podkreśla, iż trzeba się radować – ἔδει. Tam, gdzie człowiek pragnie powrócić do Boga i gdzie Bóg, dzięki swemu łaskawemu, zbawczemu działaniu pozwala mu do siebie powrócić, inaczej mówiąc, gdzie przemiana jego negatywną, wynikającą z uwikłania w grzech sytuację egzystencjalną, a więc niejako na nowo obdarza go życiem i nowymi możliwościami, radość jest obowiązkiem<sup>115</sup>. Jednocześnie radość ta, jak suponuje to czasownik δεῖ, zostaje osadzona przez Łukaszowego Jezusa w perspektywie historiozbawczej.

Z powyższych analiz wynika, iż starszy syn, choć przebywał cały czas u boku swego ojca, to też był na swój sposób zagubiony. Jego sprzeciwowi wobec niezro-

<sup>115</sup> Por. S. PEDERSEN, εὐφραίνω, EWNT 2, k. 219.

zumiałego dlań postępowania ojca względem jego młodszego brata ojciec wychodzi naprzeciw w swej miłości. Czyni on wszystko, by pokonać jego zagubienie oraz oddalenie zarówno od siebie, jak i od młodszego syna. Czule napomina swego starszego syna i ukazuje mu jego rzeczywiste położenie. Ojciec wzywa go do uznania w swym młodszym bracie brata i do radowania się z wydarzenia jego odnalezienia, a tym samym do pełnego zrozumienia i akceptacji jego postawy. Historia starszego syna nadaje całemu pouczeniu Łukaszowego Jezusa przekazanemu w Łk 15,11-32 wyraźny rys apologetyczny. Jawi się ona jako zaadresowana do duchowo-religijnych przywódców narodu obrona łaskawego, zbawczego zwrócenia się Boga w Jezusie do grzeszników. Historia starszego syna jednakże nie jest wyłącznie apologią. Stanowi ona bowiem równocześnie Jezusowe napomnienie, skierowane do faryzeuszów oraz uczonych w Prawie. Nakreślając obraz Boga działającego suwerennie oraz w miłości wobec grzeszników, ma sprowokować ich do przemiany myślenia. Przez historię starszego syna przebija głos krytyki religijnej pychy oraz zatwardziałości duchowo-religijnych przywódców narodu, która jest dla nich przeszkodą w wejściu do Królestwa Bożego<sup>116</sup>. Krytyka ta jednakże posiada charakter szczególny. Jest ona bowiem umotywowana postawą miłości ojca wobec starszego syna i jego całkowitym zwróceniem się doń. W tym sensie nabiera ona, jak już wskazano, charakter napomnienia, ale jest to napomnienie, któremu w istocie rzeczy towarzyszy czułość.

Znamienne w historii starszego syna jest to, że kończy się ona otwartym zakończeniem. Nie wiadomo, w jaki sposób starszy syn zareagował na słowa ojca. Fakt ten implikuje, iż Łukaszowy Jezus w żaden sposób nie chce narzucać swego pouczenia. Próbuje on pomóc swym słuchaczom pokonać swą zatwardziałość wobec radosnej nowiny płynącej ze zwiastowanej przez Niego Ewangelii. Pomaga im także rozpoznać popełniany przez nich „grzech niezrozumienia” i „grzech braku akceptacji” Uświadamia im, że ich przekonanie o własnej doskonałości i brak miłości wobec grzeszników wiodą ich do oddalenia od Boga<sup>117</sup>. Innymi słowy: do egzystencjalnego zagubienia.

### 3. Podsumowanie

Skrajna nędza i samotność, poniżenie i odczłowieczenie — oto tragiczne skutki odejścia młodszego syna od ojca. Nakreślają one obraz dramatycznego zagubienia się człowieka, którego egzystencjalna kondycja uległa zupełnej destrukcji. Droga młodszego syna na obczyznę okazała się drogą od życia i jego pełni ku śmierci.

---

<sup>116</sup> Por. RAKOCY, *dz. cyt.*, s. 115.

<sup>117</sup> Por. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, s. 89.

Jego postać uosabia człowieka, który pragnie żyć samodzielnie, niezależnie i z dala od Boga. Tego rodzaju pragnienie skazane jest jednakże na zupełne niepowodzenie. Doprowadza ono do degradacji egzystencji we wszystkich jej wymiarach. Los młodszego syna ukazuje istotę grzechu i jego fatalne skutki — jest on odejściem i oddaleniem od Boga, które prowadzi do zagubienia i duchowej śmierci. Swoją skrajny upadek młodsi syn postrzega *explicite* jako skutek grzechu. Jest świadomy, że powrót do ojca, a tym samym pokonanie swego oddalenia i wyobcowania, inaczej mówiąc, przemiana negatywnej sytuacji, w której okowach się znalazł, jest możliwa jedynie na drodze szczerego wyznania swego grzechu. Droga powrotu z „obczyzny” do „ojczyzny”, od „obcych” do „ojca” wiedzie przez odpowiedzialne i uczciwe uznanie oraz wyznanie swej winy.

Można stwierdzić, że młodsi syn stanowi paradygmatyczny przykład nawracającego się grzesznika. Grzeszny człowiek pragnący powrócić do Boga i chcący powrócić ze swojej egzystencjalnej „obczyzny” musi definitywnie zerwać z tym, co „stare”, i wyznać przed Bogiem swój grzech. Wyznanie swego grzechu sprawia, że człowiek zostaje pochwycony przez Bożą łaskę i zostaje na nowo obdarzony przez Boga zbawczą społecznością z Nim. Nie będzie chyba błędem konstatacja, że postawa młodszego syna eksplikuje stwierdzenia Łukaszowego Jezusa, znajdujące się w zastosowaniach przypowieści o odnalezionej owcy (por. Łk 15,7) oraz o odnalezionej drachmie (por. Łk 15,10). Zachowanie młodszego syna ukazuje, kim jest „nawracający się grzesznik”, który rodzi radość Boga. Przypowieść o odnalezionym synu dopełnia w tym sensie dwa poprzednie pouczenia Jezusa.

Z drugiej strony, choć to wprawdzie syn podjął decyzję o powrocie do ojca, o powrocie „z daleka”, to jednak ostatecznie ojciec pokonuje jego oddalenie. Wyrusza mu naprzeciw, pokonuje jego wyobcowanie i umożliwia powrót. Co więcej, powrót ten całkowicie przerasta wyobrażenia syna. Zostaje on przyjęty jak syn, w pełni ojcowskiej miłości i przebaczenia. Gest ojca na powrót otwiera przed nim, utracone z własnej winy, możliwości egzystencjalne. Umożliwia mu on powrót z „obczyzny” do „ojczyzny” i ojcowskiego domu. To ojciec ostatecznie pozwala synowi na podniesienie się z jego krańcowego życiowego upadku. Ich spotkanie otwiera synowi nowe perspektywy i poszerza jego życiową przestrzeń. Zagubiony syn pragnął powrócić i pragnął się odnaleźć, ale to wszystko stało się możliwe jedynie dzięki działaniu ojca. To on stanowi o sukcesie odnalezienia, gdyż niejako nigdy nie utracił go ze swych oczu i poszukiwał go swym pełnym miłości sercem. Ojciec nie myśli o „przeszłości” syna. Koncentruje się wyłącznie na pełnym szczęścia odnalezieniu i odzyskaniu go. Najważniejsze dla niego jest „teraz” spotkania, które dzięki niemu otwiera synowi nową „przyszłość”. Prawdę tę podkreśla również fakt, iż w istocie rzeczy syn wypowiada jedynie część swego wyznania — nie wysuwa swej prośby o to, by ojciec uczynił go chociażby jednym ze swych najemników. Dzieje się tak dlatego, że ojciec niejako nie zważa na słowa syna, lecz

przerywa mu i przystępuje do dalszego działania<sup>118</sup>. Łukaszowy Jezus kształtuje narrację przypowieści w ten sposób, by jednoznacznie oraz wyraźnie uwypuklić moment „wyjścia naprzeciw” synowi przez ojca<sup>119</sup>. Wyływające z łaski zbawienie wyprzedza pokutę<sup>120</sup>.

Mimo zastrzeżeń, jakie można by wysunąć przeciwko tezie, iż przypowieść o odnalezionym synu ukazuje Boga poszukującego człowieka, stwierdzić należy, że tak w istocie jest. Syn postanawia powrócić do ojca i pokonać swe oddalenie oraz zagubienie, ale to ostatecznie ojciec stanowi o przewycięzeniu jego egzystencjalnej diastazy. Jego wszystkie działania, jakie podjął od chwili gdy ujrzał syna, są świadectwem jego głębokiej miłości i troski. To ojciec pozwolił synowi odnaleźć się i powrócić do życia. Syn powrócił do życia i odnalazł się, gdyż pozwolił się odnaleźć. Na prawdę o Bogu poszukującym człowieka *explicite* wskazuje strona bierna czasownika εὐρίσκειν<sup>121</sup>. W swym pouczeniu Łukaszowy Jezus interesuje się młodszym synem nie tyle z punktu widzenia jego rozrzutności, co przede wszystkim z punktu widzenia faktu jego zagubienia się i odnalezienia go<sup>122</sup>.

Myśl o Bogu poszukującym człowieka nie dochodzi jednak do głosu wyłącznie w historii młodszego syna, lecz także w opowiadaniu o jego starszym bracie. Choć

<sup>118</sup> Zdecydowanie inaczej interpretuje wyznanie syna J.-W. TAEGER, przypisując mu decydujące znaczenie w akcji powrotu do ojca, a tym samym poddając w wątpliwość uprzedniość łaski: (...) *Dem zweifachen Sündenbekenntnis (V. 18f.21) des jüngeren Sohnes entscheidende Bedeutung zukommt und der passive Ausdruck „gefunden werden“ (V. 24.32; vgl. V. 6.9: „ich habe gefunden“) ein Geschehen bezeichnet, das wesentlich durch die Einsicht und die Tat des Verlorenen konstituiert wird (V. 17-20init. 21; vgl. V. 7.10). Dagegen sollte man nicht — wie immer wieder geschieht — auf die dem Sündenbekenntnis zuvorkommende Vergebung des Vaters verweisen, weil dem Leser eben schon in V. 17-20init. eindringlich vor Augen geführt wurde, wem der Vater vergibt, nämlich dem, der bereits zu Sündenbekenntnis und Umkehr gefunden hat. Zwar folgt der äußere Vollzug des Bekenntnisses der Geste des Vaters (V. 21), ist aber gerade nicht durch sie motiviert. Eine rezeptive Deutung der Metanoia, etwa als „das dankbare Empfangen seiner (sc. Jesu) Gabe“, wird so dem Text nicht gerecht und hat auch kontextanalytische Gründe gegen sich; zob. TENŽE, *Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas*, Gütersloh 1982, s. 205.*

<sup>119</sup> Por. HARNISCH, *dz. cyt.*, s. 205.

<sup>120</sup> Por. POKORNÝ, *dz. cyt.*, s. 168. Jak stwierdza J. ŁACH, zbawienie jest istotnym zadaniem ojca, który nie czeka na dziecko, jeśli zblądzi, lecz wychodzi mu naprzeciw; zob. TENŽE, *Przypowieść o synu marnotrawnym — obrazem miłosierdzia ucieleśniającego sprawiedliwość*, *Comp 1* (1981), nr 1–2, s. 96.

<sup>121</sup> Należy zauważyć, że w polskich przekładach (np. Biblia Warszawska, Biblia Tysiąclecia, Biblia Warszawsko-Praska, Przekład Ekumeniczny) wskazana forma grecka oddawana jest polskim „odnalazł” się, a więc w stronie medialnej. W przekładach obcojęzycznych z kolei zachowywana jest forma bierna (zob. np. Biblia Lutra [1984], *Einheitsübersetzung, Revidierte Elberfelder, New American Standard Bible, The New Jerusalem Bible*). Polskie przekłady, oddając ową formę czasownikową w stronie zwrotnej, a tym samym akcentując aktywność syna w całym wydarzeniu, zdają się dokonywać tłumaczenia bardziej *ad sensum*, aniżeli w wierności tekstowi greckiemu. Oczywiście tego rodzaju przekład dopuszcza historyczny rozwój języka greckiego, w którym obserwuje się zastępowanie strony medialnej stroną bierną, co implikuje, iż nie należy upierać się przy zachowywaniu formy *passivum*. Wydaje się jednak, że w tym przypadku tego rodzaju zabieg nie znajduje uzasadnienia.

<sup>122</sup> Por. BOVON, *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32). Zweite Lesung*, s. 167.

bowiem starszy syn jest przekonany o własnej doskonałości, to jednak sam popełnia grzech. Można by go określić jako „grzech niezrozumienia” i „grzech braku akceptacji”. Zupełnie nie rozumie oraz nie akceptuje on postępowania ojca wobec jego młodszego brata, podważając w ten sposób zarówno jego słuszość, jak i suwerenność. Nie rozumie oraz nie akceptuje daru przebaczenia i łaski, którymi ojciec obdarzył jego brata, tego, który – w jego głębokim przeświadczeniu — zupełnie na to nie zasłużył. Nie rozumie miłości okazanej przez ojca. Nie potrafi też okazać jej sam — zarówno ojcu, gdyż czuje się przez niego pokrzywdzony, a swoją relację wobec niego ujmuje w dalekich od miłości kategoriach zasługi i odpłaty, jak i swemu młodszemu bratu, ponieważ na płaszczyźnie tej relacji również kieruje się zasadą zasługi i odpłaty, a jego brat, w jego odczuciu, na tę miłość absolutnie nie zasłużył. Swym brakiem miłości uczynił on go dla siebie kimś „obcym”. Starszy syn kieruje się „logiką równoważności”, a nie „logiką nadmiaru”. Jest on zatem również na swój sposób zagubiony. Świadomie nie chce wejść do domu i stać się uczestnikiem radości z odnalezienia swego brata. Na skutek podjętej przez siebie decyzji pozostaje on „poza domem” i sytuuje się poza rodzinnymi relacjami, w których naczelną zasadą jest miłość rodząca dar przebaczenia i pojednania.

Jak wspomniano, pierwotne *Sitz im Leben* tej przypowieści każe dostrzegać relację analogii pomiędzy starszym synem a duchowo-religijnymi przywódcami narodu, sprzeciwiającymi się Jezusowemu zwróceniu się do grzeszników oraz celników. Łukaszowy Jezus nakreśla jednakże przez osobę i działanie tego bohatera przypowieści ogólnie obraz człowieka, który w swej pysze i zatwardziałości popełnia ów „grzech niezrozumienia” oraz „braku akceptacji” wobec łaskawego, zbawczego działania Boga. Obraz ten jest tak głosem krytyki, jak i głosem napomnienia wzywającym do przemiany myślenia.

Łukaszowy Jezus zwiastuje Boga, który obdarza wszystkich jednakową miłością i każdego poszukuje z jednakowym zaangażowaniem. Jego pouczenie jest zaproszeniem skierowanym do grzeszników, którzy oddalili się od ojcowskiego domu, wyruszyli na „obczyznę” i tam doprowadzili się do egzystencjalnego upadku, ale jest ono zaproszeniem także dla tych, którzy uważają się za sprawiedliwych i nie dostrzegają tego, że też są grzesznikami, skoro nie potrafią się radować z odnalezienia grzesznego człowieka<sup>123</sup>. Bóg w swej łasce i miłości chce pokonać oddalenie tak jednych, jak i drugich. Poszukuje on tak tych pierwszych, jak i tych ostatnich. Przez swe zbawcze działanie pragnie otworzyć nowe możliwości egzystencjalne przed każdym człowiekiem i chce, by Boża rodzina była pełna i by panowały w niej wzajemna miłość, przebaczenie, pojednanie i wspólna radość z każdego odnalezionego grzesznika.

---

<sup>123</sup> Por. POKORNÝ, *dz. cyt.*, s. 175.



## **Die lukanische Theologie des den Menschen suchenden Gottes im Lichte des Gleichnisses vom gefundenen Sohn (Lk 15,11-32)**

### **Zusammenfassung**

Die Analyse des Lukasevangeliums zeigt, daß einer der wichtigsten Zügen der lukanischen Theologie das Motiv des den Menschen suchenden Gottes ist. Lukas kann man als Autor der Theologie Gottes bezeichnen, der in Christus den verlorenen Menschen sucht. Diese theologisch-anthropologische Reflexion des dritten Synoptikers drückt sich in vielen Perikopen seines Evangeliums aus. In diesem Artikel wurde einer von diesen Texten, nämlich das Gleichnis vom gefundenen Sohn (Lk 15,11-32), untersucht. Die Verkündigung des lukanischen Jesus, die in diesem Gleichnis überliefert ist, zeigt den barmherzigen Gott, der den sündigen Menschen sucht. In der Geschichte des jüngeren Sohn erscheint das Wesen der Sünde. Dieser wollte das Haus des Vaters verlassen und selbständig leben. Seine Entscheidung hat aber ihn fast zum Tod geführt. Er hat sich ganz verloren. Erst sein materieller und geistlicher Untergang macht ihm bewusst, dass er den größten Fehler gemacht hat. Er hat sich entschieden nach Hause zurückzukehren und dem Vater seine Sünde zu bekennen. Er wurde von ihm mit Freude als Sohn und nicht als Sünder angenommen. Man muss jedoch bemerken, dass obwohl der jüngere Sohn zu Vater und Elternhaus zurückgekehrt hat, der Vater endlich seine Verlorenheit und Entfremdung überwunden hat. Der Sohn fand zurück, weil sein Vater ihn suchte und weil sein Vater sich von ihm finden ließ. Ausschließlich der Vater eröffnet dem Sohn neue existenzielle Möglichkeiten.

Die Sünde des Menschen, seine Entfremdung, seine Verlorenheit können nur von Gott überwunden werden. Der sündige Mensch soll Gott suchen, aber allein kann er Ihn nicht finden. In der Tat, wenn der Mensch Gott sucht, lässt er sich von ihm finden. Dem menschlichen Suchen kommt immer Gott in seiner Liebe und Gnade entgegen. Diese Wirkung Gottes ist eine große Gabe für den Menschen, die er mit Verantwortlichkeit und Dankbarkeit annehmen soll. Seinerseits soll sich der von Gott gesuchte Mensch für diese Gottessuche existenziell öffnen. Anders gesagt, er soll sich durch den ihn suchenden Gott finden lassen.