

# Przypowieści Jezusa



Ks. Wojciech Pikor

# Przypowieści Jezusa

Narracyjny klucz lektury

Seria: Biblia – Katecheza – Życie 4.1

**JEDNOŚĆ**

© Copyright by Wojciech Pikor, 2011

Recenzja

*ks. dr hab. Artur Malina*

Redakcja techniczna

*Wiktor Idzik*

Projekt okładki

*Justyna Kułaga-Wytrych*

ISBN 978-83-7660-485-5

Wydawnictwo JEDNOŚĆ

25-013 Kielce, ul. Jana Pawła II nr 4

Dział sprzedaży tel. 41 349 50 50

Redakcja tel. 41 349 50 00

[www.jednosc.com.pl](http://www.jednosc.com.pl)

e-mail: [jednosc@jednosc.com.pl](mailto:jednosc@jednosc.com.pl)

Druk i oprawa:

Drukarnia im. A. Półtawskiego

[www.drukarnia.kielce.pl](http://www.drukarnia.kielce.pl)

## WSTĘP

### „Dlaczego mówisz do nich w przypowieściach?” (Mt 13,10)

Ewangelisci wspominają o pewnym dniu, kiedy Jezus będąc nad Jeziorem Galilejskim, „mówił [tłumom] wiele w przypowieściach” (Mt 13,3; Mk 4,2). Przeglądając Ewangelie, zauważy się, iż Jezus wielokrotnie korzystał w swoim przepowiadaniu z przypowieści, o czym świadczy powracająca ich obecność w różnych momentach Jego działalności publicznej. Jaki był cel sięgania przez Jezusa po te obrazowe porównania, przyjmujące niekiedy postać rozbudowanych opowiadań? Odpowiedź, której udzielił Jezus swoim uczniom na to pytanie, została odnotowana przez wszystkich trzech ewangelistów synoptycznych. Chodzi o tajemnicę królestwa Bożego, której poznanie zostało dane uczniom Jezusa, innym zaś jest odsłanianie poprzez przypowieści (por. Mt 13,11; Mk 4,11; Łk 8,10). Jaka jest jednak droga do odkrycia tego Boskiego świata wyłaniającego się z przypowieści? Nawet uczniowie mieli kłopot ze zrozumieniem przypowieści, które były dla nich „zamknięte” (por. J 16,25.29). Niejednokrotnie dawali temu wyraz, prosząc Jezusa o wyjaśnienie ich (por. Mt 13,36; 15,15; Mk 4,10.13; 7,17; Łk 8,9; 12,41). Sam Jezus zapowiada, przywołując słowa proroka Izajasza (6,9-10; por. Mt 13,14-15; Mk 4,12; Łk 8,10), iż słuchacze Jego przypowieści „patrzac, nie widzą, i słuchając, nie słyszą ani nie rozumieją” (Mt 13,13). Czy zatem odsłaniając w przypowieściach tajemnicę królestwa, Jezus ją równocześnie zamyka? Problem nie leży w przypowieściach, ich języku, obrazach, enigmatyczności czy braku spójności. Trudność jest po stronie słuchaczy, którzy słuchając przypowieści, są „na zewnątrz”: „Wam dana jest tajemnica królestwa Bożego, dla tych zaś, którzy są na zewnątrz (*ekeinois de tou exō*), wszystko dzieje się w przypowieściach” (Mk 4,11). Kluczem do odczytania przypowieści, a tym samym do poznania tajemnicy królestwa, nie są narzędzia pozostające do dyspozycji człowieka wobec tekstu: słuch, inteligencja, rozum, umiejętności literackie. Rozstrzygające jest to, czy jest się „na zewnątrz”, czy też „wewnątrz”, i to nie przypowieści, ale Tego, który je mówi – Jezusa Chrystusa, oraz zgromadzonej wokół Jego osoby wspólnoty uczniów. Poprzez przypowieści Jezus zaprasza swoich słuchaczy do uczestniczenia w królestwie Bożym, które staje się wśród nich obecne poprzez Jego osobę. Przypowieści budują pomost między światem ludzkim i światem Boskim. By zanurzyć się w tajemnicy królestwa, nie wystarczy zidentyfikować obrazy, metafory, poznać kontekst kulturowy i historyczny, przeprowadzić analizę gramatyczną i syntaktyczną, zrekonstruować proces redakcji przypowieści. Te działania są ważne, ale wykonując je, można pozostawać wciąż „na zewnątrz”. Potrzeba uczestniczenia, które nie

ogranicza się do słuchania, analizowania i interpretowania, lecz stawia w środku toczącej się historii królestwa Bożego. Potrzeba zaangażowania się w prowadzone przez Jezusa opowiadanie, odtwarzania w swoim życiu słyszanej przypowieści, konfrontowania jej bohaterów ze swoją postawą i działaniem, odkrywania logiki panowania Boga w dynamice zdarzeń, które wymykają się ludzkiemu rozumowi. Słowo przypowieści ukrywa tajemnicę królestwa Bożego, ale tylko po to, by ją odsłonić temu, kto otworzy się na Jezusa, wejdzie w relację z Jego osobą, uwierzy Jego słowu.

## 1. Specyfika przypowieści

By zdefiniować gatunek literacki przypowieści, należy wskazać strukturę tej wypowiedzi. Istotą przypowieści jest **porównanie**, co wynika już z samej nazwy – *parabolē*, czyli postawienie obok siebie, zestawienie, porównanie, zbliżenie do siebie dwóch rzeczy. Pierwsza jest obrazem zaczerpniętym z codziennego życia, znanym dobrze słuchaczom. Druga leży poza ich doświadczeniem życia i dotyczy rzeczywistości królestwa Bożego. Odczytanie tak zbudowanej przypowieści polega na uchwyceniu związku między dwiema zestawionymi rzeczywistościami (tzw. *tertium comparationis*), przy czym rzecz materialna pozostaje sobą. Królestwo Boże jest podobne do ziarenka gorczycy w dynamice jego rozwoju, lecz sama gorczyca pozostanie ziarnkiem.

Przypowieści w swojej strukturze nie ograniczają się tylko do prostego, zwykłego porównania, lecz przyjmują kształt **metafory**. Grecki źródłosłów tego terminu – *meta-pherō* (prze-nosić) wskazuje, iż przypowieść nie tylko zestawia dwie rzeczywistości, lecz cechy jednej przenosi na drugą. W rezultacie użyte w metaforze słowa otrzymują nowe, przenośne znaczenie, w którym rzecz wyższego rzędu (królestwo Boże) zostaje utożsamiona z rzeczywistością niższą (obraz w przypowieści). W przypowieści o siewcy ziarno nie jest tylko materiałem siewnym, lecz zostaje utożsamione ze słowem Bożym.

Sama przenośnia może ulec dalszemu rozbudowaniu i przyjąć postać **alegorii**. Termin ten w języku greckim (*allēgoreō*) oznacza „powiedzenie czegoś inaczej”. W alegorii, inaczej niż w metaforze, więcej szczegółów ma znaczenie przenośne, lecz mając sens umowny, pozostaje ono ukryte i domyślne. Do zrozumienia alegorii potrzebny jest klucz. W przypadku przypowieści Jezusa bardziej zasadne jest mówienie o elementach alegorycznych niż uznanie któregoś z nich za alegoryczną w swojej całości. Poza tym pozostaje przedmiotem dyskusji, czy interpretacja jakiegoś szczegółu przypowieści jako alegoryczny pochodzi od samego Jezusa, czy też jest wynikiem alegoryzacji przypowieści przez późniejszych jej komentatorów (por. A. PACIOREK, „Przypowieść i alegoria – zarys problematyki”, s. 352-363). Przychylając się ku tej drugiej opinii, nie można zaprzeczyć, że niektóre elementy przypowieści od początku były

założone przez Jezusa jako alegoryczne. Tak będzie np. z postacią oblubieńca – figurą Chrystusa w przypowieści o dziesięciu pannach.

Trudno mówić o jakimś jednym modelu przypowieści. Często wymienione powyższej struktury wypowiedzi nakładają się na siebie, zaś sama przypowieść przyjmuje kształt porównania rozwiniętego w **opowiadanie**. Ten moment stanowi o podobieństwie przypowieści Jezusa z gatunkiem literackim znanym już w Starym Testamencie – *maszal*. Za tym terminem może kryć się wiele różnych gatunkowo wypowiedzi: porównanie, przysłowie, sentencja, zagadka, symbol, przykład, przenośnia, bajka, wypowiedź apokaliptyczna. W czasach Jezusa po *maszal* sięgają uczeni w Piśmie, a potem, po 70 r. po Chr., rabini. W tym przypadku chodziło o opowiadanie o ustalonej strukturze, którego celem była interpretacja, wyjaśnienie czy też zastosowanie jakiegoś tekstu biblijnego (por. J. TRELA, *Przypowieści Jezusa a starotestamentalne i rabinackie meszolim*, s. 51-61). Również świat grecki znał rozbudowane porównania (parabole), jakkolwiek częściej sięgano tam po alegorie oraz bajki o zwierzętach, którym nadawano cechy ludzkie. Jezus zatem posługuje się utartym sposobem mówienia, który był znany Jego słuchaczom. W czym jednak upatrywać wyjątkowość Jezusowych przypowieści? (por. A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 27-30). Zasadnicza różnica bierze się z faktu, że Jezus czerpie obrazy dla swoich przypowieści z codziennego życia ludzi: miejsc, które stanowią środowisko ich życia i pracy (pole, winnica, gospodarstwo, dom itd.), wspólnot, które tworzą (rodzina, społeczeństwo, naród, obcy) i sytuacji, które mogą być udziałem człowieka w relacji do innych (przebaczenie, nadużywanie władzy, pycha, zazdrość, dług itd.). Drugi moment różnicy zawiera się w opisie Boga, który daleki jest od abstrakcji i teoretyzowania. Zamiast tego Jezus przybliży w przypowieściach obraz Boga, który przychodzi do ludzi, jest im bliski, działa na sposób im podobny, co przybliżają rozliczne metafory: ojca, króla, pasterza, właściciela winnicy, spóźniającego się oblubieńca itd.

Jak zatem określić gatunek literacki przypowieści ewangelicznej? **Przypowieść** jest wymyślonym opowiadaniem, które dotycząc rzeczywistego świata, przedstawionego w sposób realny, ma inne niż tylko dosłowne znaczenie i w swojej strukturze metaforycznej wskazuje na tajemnicę królestwa Bożego – jego istotę i wymagania stawiane człowiekowi, będącego wezwanym, jako słuchacz (czytelnik), do osobistej odpowiedzi na płynące z przypowieści orędzie o królestwie.

## 2. Temat królestwa Bożego w przypowieściach

Temat królestwa Bożego – panowania Boga w świecie – stanowi centralny punkt nauczania Jezusa. Swoją działalność publiczną rozpoczyna On od stwierdzenia, że królestwo Boga jest blisko: „Czas się wypełnił i bliskie jest

królestwo Boże. Nawracajcie się i wierźcie w Ewangelię!” (Mk 1,15). Król, królestwo, panowanie – te słowa wywoływały u słuchaczy Jezusa różne oczekiwania. Nie brakowało wśród nich ludzi, którzy widzieli w Jezusie ziszczenie nadziei na przywrócenie monarchii Dawidowej, na zrzucenie jarzma okupacji rzymskiej, na ustanowienie na ziemi królestwa Bożego (por. Łk 24,21; J 6,15; Dz 1,6). „Królestwo moje nie jest z tego świata” (J 18,36) – tym słowem, wypowiedzianym w czasie procesu przed Piłatem, Jezus jednoznacznie odrzuca myślenie o królestwie w kategoriach politycznych jako jakiejś strukturze władzy świeckiej czy jakimś obszarze panowania. Obraz królestwa Bożego, jaki wyłania się z przypowieści, wskazuje na trzy zasadnicze elementy tłumaczące to panowanie Boga: jego wymiar osobowy, czasowy i zbawczy.

Podstawową kwestią jest pytanie o relację między królestwem Bożym a Chrystusem. „Królestwo Boże jest pośród was” (Łk 17,21), mówi Jezus faryzeuszom, którzy kontestowali Jego osobę, słowa i czyny. Nie umieją, ale też nie chcą dostrzec, że w Jezusie „przyszło do nich królestwo Boże” (Mt 12,28). Królestwo Boże jest **obecnością Boga** pośród swego ludu. Nie chodzi przy tym o fizyczną obecność Jezusa, w której zawierałoby się „królestwo Boże”, lecz o Jego działalność prowadzoną w Duchu Świętym (J. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, t. 1, s. 61). W słowach i czynach Jezusa objawia się panowanie Boga nad światem, szatanem i złem. W Tajemnicy Wcielenia i Odkupienia Bóg wszedł w ludzką historię i panuje w niej przez miłość „aż do końca”, do Krzyża (J 13,1).

Królestwo Boże zostaje zapoczątkowane w osobie Jezusa. Jest zatem wydarzeniem historycznym, ale też zorientowanym na przyszłe wypełnienie w powtórny przyjsię Syna Człowieczego i sądzie ostatecznym (Mt 25,31-46). Ten **eschatologiczny aspekt królestwa** jest zauważalny w wielu przypowieściach, które mówią o „wzroście” królestwa w historii (o siewcy – Mt 13,18-23, chwaście – Mt 13,24-30, ziarnku gorczycy – Mt 13,31-32). W tych wypowiedziach jest podkreślana słabość tego królestwa w historii. Będąc pośrodku obecnego świata, królestwo składa się z dobrych i złych, jak pokazuje to przypowieść o sieci (Mt 13,47-50) i o chwaście (Mt 13,24-30). Mimo swej maleńkości i niewidzialności królestwo jest potężną siłą podobną do mocy zaczynu, który – przy niewielkiej swojej ilości w zestawieniu z masą całego ciasta – decyduje o tym, co z niego wyrośnie (Mt 13,33).

Obecność królestwa Bożego w świecie w osobie Jezusa Chrystusa jest **wydarzeniem zbawczym**. Jezus mówi o królestwie jako darze zbawienia, który człowiek ma „szukać” (Mt 13,45; por. 6,33), „nabyć” (Mt 13,44.46), „odziedziczyć” (Mt 25,34; por. 5,5). Jezus wzywa do szukania królestwa Bożego i jego sprawiedliwości (Mt 6,33). Przypowieść o faryzeuszu i celniku (Łk 18,9-14) pokazuje, że sprawiedliwość jako właściwa relacja z Bogiem nie jest do osiągnięcia bez Boga, bez Jego przebaczenia, miłosierdzia i łaski. Tę świadomość



mają ci grzesznicy, celnicy i nierządnicę, którzy rozpoznali w Jezusie skarb, zaś wspólnotę z Nim uznali za drogocenną perłę (J. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, t. 1, s. 62). Oni to uprzedzają w drodze do królestwa Bożego tych, którzy mają się za sprawiedliwych (por. Łk 18,9) – faryzeuszy i uczonych w Piśmie (por. Mt 21,31). To przebacząca i wyzwalająca miłość Chrystusa przyjęta przez grzesznika uzdalnia go do prawdziwej miłości Boga i bliźniego, jak pokazują to przypowieści o darowanym długu (por. Łk 7,47) i nielitościwym dłużniku (por. Mt 18,35).

„Poznanie tajemnicy królestwa Bożego” przez przypowieści jest możliwe tylko poprzez **wejście w relację osobową z Jezusem** (por. Mk 4,11). Ten osobowy wymiar królestwa Chrystusa może być doświadczony przez każdego człowieka, który otworzy się na dar Jego osoby, Jego miłości, sprawiedliwości i pokoju.

### 3. Narracyjny charakter przypowieści

„Szczęśliwie oczy wasze, że widzą, i uszy wasze, że słyszą” (Mt 13,16). Wybór przypowieści, by mówić w nich o królestwie Bożym, był ze strony Jezusa posunięciem niezwykłym. Jakie bowiem ludzkie słowo jest w stanie wyrazić tajemnicę obecności „Boga z nami” – Emmanuela? Tymczasem przypowieści, będąc w swej zasadniczej strukturze porównaniami, opowiadają o rzeczywistości królestwa Bożego poprzez historie dziejące się w świecie ich słuchaczy: siewcy, ojca, kupca, pasterza, gospodarza, przyjaciela itd. Opowiadane przez Jezusa zdarzenia są wymyślone, ale w odniesieniu do królestwa Bożego pozostają jak najbardziej realne i wymagają zaangażowania ze strony słuchaczy.

Zrozumienie przypowieści nie polega na zinterpretowaniu tego czy innego obrazu. Jeśli przypowieści są opowiadaniem, to ich interpretacja wymaga **podejścia narracyjnego**, w którym zasadniczą rolę odgrywa jego adresat. To on jest wezwany, by opowiedzianą w przypowieści historię odtworzyć, nadać jej znaczenie i ostatecznie przenieść ją w kontekst swojego życia, odpowiadając na płynące z niej wezwanie.

Ten klucz interpretacyjny Jezus podsuwał w praktyce słuchaczom swoich przypowieści. Swoimi **pytaniami otwierającymi przypowieści**: „Kto z was...” (Łk 11,5.11; 14,28; 15,4), „Jak myślicie...” (Mt 18,12; 21,28), „Któż jest...” (Mt 24,45; Łk 12,42), Jezus skłaniał słuchaczy do odwołania się do swego osobistego doświadczenia, by mogli zrozumieć toczącą się opowieść i odczytać jej znaczenie. Świat przypowieści działa jak lustro, w którym jej adresaci konfrontują się z opowiadaną historią, weryfikują w swoim życiu sposób działania i myślenia bohaterów przypowieści. Jezus swoimi pytaniami wręcz wymusza na swoich słuchaczach zajęcie stanowiska wobec tej czy innej postaci (Łk 10,36: „Kto z tych trzech okazał się, według twego zdania, bliźnim tego, który wpadł w ręce zbójców?”; Mt 21,31: „Który z tych dwóch spełnił wolę ojca?”).

Niekiedy opowiadanie staje się rodzajem przypowieści sądowniczej, która zostaje skierowana do osoby nieuznającej swojej winy, by poprzez konfrontację z postępowaniem innej osoby otworzyła się na prawdę o sobie. Tak jest z faryzeuszem Szymonem, który odpowiadając na pytanie o skalę wdzięczności dwóch dłużników wobec darowanego długu: „Który z nich będzie go bardziej miłował?” (Łk 7,42), wydaje osąd o sobie samym (por. Łk 7,43).

Współtworzenie przypowieści przez słuchaczy dokonuje się szczególnie w odniesieniu do **postaci** biorących udział w opowiadanej historii. Rzadko kiedy Jezus opisuje bohaterów swoich opowieści w sposób deskryptywny poprzez wypowiedzi, które jednoznacznie wskazują na charakter danej postaci (por. np. charakterystykę sługi wiernego i niewiernego w Mt 24,45-48; dziesięciu panien w Mt 25,2; sługi, który nie pomnożył jednego talentu w Mt 25,26-30). O wiele częściej słuchacze muszą na bazie swoich doświadczeń dopowiadać sobie brakujące elementy kontekstu życiowego bohatera, zaś ocenę jego osoby oprzeć na analizie jego gestów, postaw, słów. Istotnym elementem w tej re-kreacji postaci przypowieści jest porównanie jej z innymi bohaterami w niej występującymi, szukając między nimi relacji podobieństwa, jedności, opozycji, a nawet konfrontacji. Jezus często ułatwia tę rekonstrukcję, budując przypowieść na scenach paralelnych, w których różni bohaterowi w analogicznej sytuacji zachowują się w odmienny sposób. Przykładem może być zestawienie zachowania kapłana, lewity i Samarytanina wobec rannego leżącego przy drodze (por. Łk 10,31-34) czy konfrontacja króla darującego ogromny dług swemu słudze z tym właśnie sługą, który za chwilę odmawia litości swemu dłużnikowi z niepomierne mniejszym długiem (por. Mt 18,23-35).

Jezus oczekuje od swoich słuchaczy również aktywnego włączenia się w **wypełnianie luk**, które pojawiają się w opowiadanych przez Niego przypowieściach. Szczególnie ważne są te, które występują w zakończeniu przypowieści, kiedy oczekiwana jest jakaś odpowiedź czy reakcja ze strony bohatera. Wspomnieć tylko przypowieść o robotnikach w winnicy (Łk 20,1-16), w której zakończeniu właściciel winnicy stawia pytanie: „Czy mi nie wolno uczynić ze swoim, co chcę? Czy na to złym okiem patrzysz, że jestem dobry?” (Mt 20,15). Jezus nie przytacza jednak odpowiedzi ze strony robotników kontestujących dobroć właściciela. Inny przykład to finał przypowieści o miłosiernym ojcu i jego dwóch synach (Łk 15,11-32). Kończy się ona zachętą skierowaną przez ojca do starszego syna, który odmawia wejścia do domu i przyjęcia swego młodszego brata – marnotrawnego syna (por. Łk 15,31-32). Ojciec przedstawia mu nie tylko konkretne powody świętowania, ale też mówi o swojej miłości do niego. Nie wiemy jednak, jaka była reakcja starszego syna na słowa ojca. Przypowieści te pozostają otwarte, zaś opowiedziana w nich historia jest współtworzona przez słuchaczy, którzy w miejsce Jezusa (jako narratora) muszą dopisać ich zakończenie swoim życiem.

W ten sposób zostaje potwierdzony **wymiar apelatywny** przypowieści. Zapraszają one swoich słuchaczy do działania: do wydania stokrotnego plonu (por. Mt 13,23), do odważnej decyzji poświęcenia wszystkiego dla Jezusa (por. Mt 13,44-46), do rozpoznania Go w drugim człowieku (por. Mt 25,40; Łk 10,37), do przyjęcia Go jako swojego brata (por. Łk 15,31-32), do pomnażania Bożych darów (por. Mt 25,14), do wiernej, pełnej poświęcenia, ale też cichej i pokornej służby (por. Łk 17,10). To tylko niektóre wymiary ludzkiego życia, które czekają na odpowiedź na słowo Jezusa z przypowieści. Poprzez przypowieści Jezus otwiera przed swoimi uczniami nowe możliwości życia pod panowaniem Boga, który jest i działa w świecie.

## 4. Założenia metodologiczne

### 4.1 Metoda badania

Uwzględniając narracyjny charakter przypowieści, w ich lekturze zostanie zastosowana **analiza narracyjna**. Zakłada ona podejście synchroniczne do tekstu, to znaczy czyni przedmiotem badania perykopę biblijną w jej kształcie finalnym, kanonicznym, który jest nam obecnie dostępny. Zostaną zatem pominięte kwestie związane z historią redakcji, która chce dotrzeć do pierwotnego brzmienia tekstu. Kwestie związane z dziejami przekazu materiału przypowieściowego będą jednak w pewnym stopniu przywoływane podczas doprecyzowania orędzia danej przypowieści, kiedy to pojawi się pytanie o pierwotnych jej adresatów.

Procedury badawcze stosowane w analizie narracyjnej doczekały się licznych opracowań, w których zwraca się uwagę na konieczność analizy warstwy czasownikowej narracji, relacji czasowych zachodzących między poszczególnymi wydarzeniami (scenami), programu narracyjnego opowiadania i sposobu jego realizacji, relacji między opowiadającym i czytającym daną narrację, technik narracyjnych zastosowanych przez narratora. Powyższa lista działań nie jest wyczerpująca, ale pokazuje, że punktem wyjścia w szukaniu znaczenia tekstu nie jest pytanie: „co zostało powiedziane”, lecz „jak to zostało powiedziane i dlaczego w ten sposób”.

To właśnie pytanie zostanie odniesione do przypowieści Jezusa, wychodząc naprzeciw ich strukturze narracyjnej. Ich interpretacja nie będzie polegała tyle na wyjaśnieniu tego czy innego słowa, ile raczej na odtworzeniu i współtworzeniu przypowieści Jezusa przez Jego słuchaczy. Stąd w komentarzu zostanie najpierw przedstawiona **dynamika opowiadania** poprzez powiązanie wydarzeń opowiedzianych w przypowieści w przyczynowo-skutkową fabułę. Podczas tego etapu badania zwróci się uwagę na strategie narracyjne, poprzez które Jezus chce zaangażować swoich słuchaczy w toczącą się opowieść. Przedmiotem dalszej analizy będą postaci występujące w przypowieści. Zostaną odkryte i zinterpretowane te wszystkie elementy przypowieściowej

narracji, przy pomocy których Jezus „buduje” bohaterów w niej występujących. Ta **re-kreacja** postaci jest niezbędna dla włączenia słuchacza (czytelnika) w aktualizację historii opowiadanej w przypowieści. Kolejny punkt komentarza to odczytanie **orędzia przypowieści**, które ściśle jest powiązane ze strukturą, sposobem i przedmiotem Jezusowego opowiadania. Wreszcie na koniec zostaje przybliżony biblijny **kontekst przypowieści**, w którym Jezusowe obrazy nabierają jeszcze większej głębi, koloru i blasku.

#### 4.2 Zakres badania

Przedmiotem badania są przypowieści występujące w Ewangelii wg św. Mateusza i Łukasza. Ze względu na różnice w rozpoznaniu gatunku literackiego przypowieści, złożonego procesu ich przekazu oraz wyboru źródeł (tylko synoptycy, czy też Ewangelia Janowa, źródło Q i Agrafy – tę kwestię omawia szczegółowo A.J. Najda, „Nowe perspektywy w badaniach nad przypowieściami Jezusa”, s. 302-307), nie da się ustalić dokładnej liczby przypowieści. W przybliżeniu można powiedzieć, że jest ich czterdzieści. Proponowane studium skupi się wyłącznie na przypowieściach przekazanych przez Mateusza i Łukasza, co wynika z rozpoznania w tradycji synoptycznej istnienia tzw. tradycji podwójnej, która każe łączyć właśnie te dwie Ewangelie (por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*. Rozdziały 1–13, s. 28). Obaj ewangelści korzystali z Ewangelii Marka i źródła logiów Jezusa określanego mianem dokumentu Q. Równocześnie zauważa się, iż każdy z nich czerpał z materiału własnego, co dotyczy także przypowieści. I tak tylko u Mateusza znajdzie się przypowieść o sieci (13,47-50), nielitościwym dłużniku (18,23-35), robotnikach w winnicy (20,1-16), dziesięciu pannach (25,1-13) i sędzie ostatecznym (25,31-46). Z przekazu wyłącznie Łukasza będzie znana przypowieść o dwóch dłużnikach (7,41-43), miłosiernym Samarytaninie (10,30-37), natrętnym przyjacielu (11,5-8), nieurodzajnym figowcu (13,6-9), budowniczym wieży i królu ruszającym na wojnę (14,28-33), kobiecie poszukującej zagubionej drachmy (15,8-10), miłosiernym ojcu i jego dwóch synach (15,11-32), obrotnym rządcy (16,1-9), bogaczem i Łazarzu (16,19-31), nieużytecznym słudze (17,7-10), niesprawiedliwym sędzi (18,1-8) oraz faryzeuszu i celniku (18,9-14). Dla porównania w Ewangelii Marka występuje tylko jedna przypowieść, która jest znana wyłącznie z tego przekazu ewangelicznego (o zasiewie, który sam rośnie w 4,26-29). Bogactwo przypowieści stanowiących materiał własny Mateusza i Łukasza stanowi przesłankę za zawężeniem studium przypowieści tylko do tych Ewangelii.

#### 4.3 Struktura pracy

Procedura badawcza przypowieści Jezusa oprze się na analizie narracyjnej. Porządek badanych perykop będzie odpowiadał kolejności ich wystąpień najpierw w Ewangelii Mateusza, a następnie Łukasza. W przypadku przypo-

wieści, która jest znana obu ewangelistom, ich analiza przebieganie paralelnie. Wyjątkiem jest przypowieść o przewrotnych rolnikach, uczcie i talentach, których Łukaszowy wariant zostaje omówiony oddzielnie w ramach analizy kontekstu, oraz o pasterzu poszukującym zagubionej owcy, której wersja Mateusza jest przedstawiona na zakończenie analizy tekstu Łukasza.

Przypowieści uznawane za „podwójne” (czy „bliźniacze” – jak chcą inni egzegeci) są omówione wspólnie. Dotyczy to przypowieści o gorczycy i zaccynie, skarbie i perle oraz budowniczym wieży i królu ruszającym na bitwę.

W tekst ciągły komentarza narracyjnego do przypowieści zostały wprowadzone dodatkowe informacje ujęte graficznie w ramki. Ekskursy te dotyczą tła ekonomicznego, kulturowego, religijnego i politycznego, pomocnego w zrozumieniu szczegółów danej przypowieści. Niekiedy w tym miejscu zostają poruszone kwestie filologiczne służące zrozumieniu struktur językowych omawianej przypowieści. Zestawienie wszystkich ekskursów w porządku alfabetycznym znajduje się na końcu pracy.

By ułatwić lekturę komentarza osobom nie do końca obeznanym z kwestiami egzegetycznymi, terminy techniczne stosowane w analizie narracyjnej, trudniejsze określenia z zakresu składni, jak również pewne terminy literackie, zostały zaznaczone w tekście gwiazdką (\*). Objasnienie tych terminów znajduje się w słowniku umieszczonym na końcu książki.

W przypadku przypisów została przyjęta zasada, iż są one włączone w tekst ciągły komentarza. By nie rozbijały one ciągu tekstu, zapis bibliograficzny jest podawany w formie skróconej: autor, tytuł, strona. Pełny zapis bibliograficzny danej pozycji znajduje się w bibliografii końcowej, w której przyjęto zasadę porządku alfabetycznego.

## 1. DOBRE DARY OJCA (MT 7,9-11//ŁK 11,11-13)

### 1. Dynamika narracji

Wśród komentatorów nie ma jednomyślności co do uznania wypowiedzi Jezusa o ojcu, który daje dobre dary swoim dzieciom, za przypowieść (por. zestawienie różnych opinii w: J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, s. 914). Jedni zaliczają ten fragment do powiedzeń mądrościowych Jezusa na temat wysłuchiwanie przez Boga ludzkich modlitw. Inni widzą w nim proste porównanie z dwoma przykładami. Rzeczywiście, nie sposób rozpoznać w tej wypowiedzi Jezusa opowieść, wewnątrz której wydarzenia są powiązane w łańcuch przyczynowo-skutkowy wyznaczający określoną fabułę\*. Struktura wypowiedzi Jezusa w Mt 7,9-11 i Łk 11,11-13 zawiera jednak pewne elementy typowe dla przypowieści.

Po pierwsze, pojawia się znane z innych przypowieści wprowadzenie w postaci pytania skierowanego do słuchaczy: „ktoś z was...” (por. Łk 11,5; 15,5). Pytanie jest retoryczne\* i zakłada odpowiedź: „nikt z was”. Tak sformułowane pytanie zmusza słuchaczy do zmiany pozycji względem przedstawianego obrazu i ożywienie go poprzez odwołanie się do własnego doświadczenia.

Po drugie, po dwóch porównaniach w formie pytań (Mt 7,9-10//Łk 11,11-12) Jezus buduje jeszcze jedno porównanie (Mt 7,11//Łk 11,13), które

#### Dary dobrego ojca

Jezus czerpie swoje obrazy w przypowieści o dobrych darach ojca z codziennego życia słuchających go ludzi. W wersji Mateusza ewidentny jest koloryt galilejski związany z Jeziorem Genezaret. To dla ludzi mieszkających nad tym akwenem, a będących słuchaczami tych właśnie słów Jezusa (jest to fragment Kazania na górze leżącej w bezpośredniej bliskości jeziora, por. Mt 5,1), podstawowym pokarmem był chleb i ryba. Wypieczony chleb – płaski, okrągły i ciemny – swoim kształtem i kolorem mógł przypominać kamień (jedną z pokus, wobec których staje Jezus na pustyni, jest zamiana kamienia w chleb, por. Mt 4,3 i paral.). Rybę, która swoim kształtem podobna jest do węża, to ryba z rodziny *Clarias* nazywana barabutem, występująca w Jeziorze Genezaret. Kształtem przypominała sumę, mogła osiągnąć długość nawet powyżej 1,5 m, a co najważniejsze, była zdolna do poruszania się również na lądzie dzięki odpowiedniemu narządowi nadskrzelowemu (por. A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 235). W wersji Łukasza miejsce pary chleb – kamień zastępuje zestawienie jajka i skorpiona, przez co hipotetycznie podana możliwość ofiarowania przez ojca synowi węża i skorpiona skutkowałaby jeszcze większymi szkodami. Skorpiony mogą osiągać długość nawet do 18 cm. Ich odwłok jest zakończony kolcem zawierającym jad paralizujący układ nerwowy ofiary. Gdy skorpion zwinie swój odwłok i przyciągnie do tułowia parę swoich kleszczy, może w jakimś stopniu przypominać swoim kształtem jajko.

przynosi zastosowanie prezentowanego obrazu. Jezus stosuje tu zasadę rabinackiej egzegezy *qal wachomer* (dosłownie: „lekki i ciężki”), która polega na argumentacji *a minori ad maius* („od najmniejszego do największego”). Zatem postawę ziemskiego ojca wobec prośby swych dzieci przenosi na płaszczyznę relacji Boga Ojca wobec proszących Go ludzi, podkreślając przy tym przewyższającą wszystko dobroć Boga.

Przywołane przez Jezusa porównania budują jednak w sposób szczątkowy narrację. Jezus ukazuje pewną sytuację wyjściową: oto ojciec (tak bohater zostaje nazwany wprost w Łk 11,11) zostaje poproszony przez swego syna o jedzenie. W zapisie Mateusza syn prosi o chleb i rybę, zaś w przekazie Łukasza o rybę i jajko. Z punktu widzenia narracyjnego jest to rodzaj problemu, który w trakcie opowiadania winien zostać rozwiązany. Zamiast tego słuchacze mają do czynienia z luką\*, którą muszą sami wypełnić. Pomocą w tym służy Jezus przedstawiając hipotetyczną, a przy tym niemożliwą odpowiedź ojca, który mógłby podać zamiast chleba kamień, w miejsce ryby węża (relacja Mateusza), zaś jajko zastąpiłby skorpionem (relacja Łukasza, który jako drugą parę podaje rybę – węża). Słuchacze zatem są kompetentni – nie tylko w oparciu o swoje doświadczenie życiowe, ale też przy ukierunkowaniu ze strony Jezusa – przekształcić porównania w prawdziwe opowiadanie, które w rozwiązaniu\* akcji potwierdziłoby, iż ojciec rzeczywiście poda chleb i rybę (Mateusz) czy też rybę i jajko (Łukasz).

## 2. Charakterystyka bohaterów

W przypowieści prośba o pokarm jest kierowana przez syna do ojca. Osoba ojca jest nazwana bezpośrednio w Łukaszczej wersji przypowieści (Łk 11,11), co jeszcze bardziej wzmacnia pouczenie zawarte w zastosowaniu (Łk 11,12), które pokazuje postawę „Ojca z nieba” wobec proszących Go. Dla słuchaczy jest oczywiste, że każdy ojciec, nawet gdy nie jest idealny i ma swoje wady, instynktownie kocha swoje dzieci i pragnie obdarować je wyłącznie dobrymi darami, a nie oszukiwać je czy zwodzić.

W zastosowaniu, zarówno w Mt 7,11 jak i Łk 11,13, słuchacze, identyfikowani z ojcem dającym dobre dary swoim dzieciom, są określani mianem „złych”. To stwierdzenie nie ma waloru osądu moralnego, lecz użyte jest ze względów retorycznych dla podkreślenia, iż Bóg jest dobry w stopniu absolutnym, podczas gdy ludzie nie. Jedynym „dobrym” jest Bóg (por. wypowiedź Jezusa w rozmowie z młodzieńcem w Mt 19,17).

## 3. Orędzie przypowieści

Celem przypowieści Jezusa o dobrych darach ojca jest ukazanie postawy Boga wobec modlącej się osoby. Obraz syna proszącego ojca pokazuje, że w modlitwie dochodzi do spotkania między Bogiem i człowiekiem na podo-

bieństwo relacji zachodzącej między ojcem i synem. Podobieństwo zostaje przekroczone, gdyż Bóg Ojciec przyjdzie z pomocą swoim dzieciom o wiele pewniej niż ziemscy ojcowie, którzy pomimo swoich ułomności starają się zaspokoić potrzeby swoich dzieci.

Moment przewyższenia jest jeszcze wyraźniej zaznaczony w Łukaszowej wersji tej przypowieści. W Ewangelii wg św. Mateusza Jezus interpretując przypowieść, mówi, iż Bóg Ojciec „da to, co dobre, tym, którzy Go proszą” (Mt 7,11). W kontekście Kazania na górze „to, co dobre” zdaje się odnosić do codziennych potrzeb egzystencjalnych człowieka (por. Mt 6,25-33). Tymczasem w Łukasowym zapisie tej wypowiedzi Jezusa zmienia się radykalnie perspektywa daru Ojca – z płaszczyzny egzystencjalno-materialnej na płaszczyznę duchową: „o wiele bardziej Ojciec z nieba udzieli Ducha Świętego tym, którzy Go proszą” (Łk 11,13). Duch Święty jest tym największym darem, którego Bóg pragnie udzielić proszącym Go. Duch Święty jest obietnicą Ojca dla wierzących, stając się w ich życiu przyczyną radości i wytchnienia (por. Łk 10,21), źródłem mocy w dawaniu świadectwa (por. Łk 24,49), natchnieniem do działania zgodnego z wolą Bożą (por. Łk 1,41; 2,25).

W ten sposób pouczenie Jezusa towarzyszące przypowieści o dobrych darach ojca podejmuje kwestię przedmiotu prośby w modlitwie (por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza*. Rozdziały 1–11, s. 593). Człowiek, podobny do dziecka, nie zawsze wie, o co prosi, natomiast Bóg jako Ojciec udziela tylko tego, co jest dobre i pożyteczne dla Jego dziecka. Człowiekowi może wydawać się, iż jego prośby są niewysłuchane przez Boga, gdy tymczasem winien zdać się na miłość Boga, który w swojej wszechwiedzy obdarowuje go dobrem, które jest właściwe dla proszącego, chroniąc go zarazem przed tym, co mogłoby mu zaszkodzić już teraz czy w przyszłości. Na pierwszym miejscu przedmiotem prośby wierzących powinien być dar Ducha Świętego. W obliczu zniechęcenia i zwątpienia to Duch Święty pozwoli człowiekowi na wniknięcie w zbawczy zamysł Boga, który nierzadko idzie pod prąd ludzkiej logice i oczekiwaniom, a następnie na przyjęcie tego dobra, które Bóg zamierzył dla człowieka.

#### 4. Przypowieść w kontekście

##### 4.1 Wspólny kontekst przypowieści Mt 7,9-11 i Łk 11,11-13

Przypowieść o dobrych darach ojca w obu Ewangeliach stanowi fragment większego pouczenia o modlitwie. Identyczny w obu wersjach przypowieści jest kontekst bezpośrednio poprzedzający, który przynosi trzy Jezusowe zachęty do modlitwy błagalnej (Mt 7,7-8//Łk 11,9-10). Są one krótkie, identyczne sformułowane, przez co ułatwiają zapamiętanie. Każdy pierwszy człon podkreśla potrzebę i konieczność błagania („proście..., szukajcie..., kołacz-



cie...”), zaś drugi człón przynosi korespondującą obietnicę nagrody (daru, znalezienia, przyjęcia). Strona bierna czasowników zastosowana w drugim członie („będzie dane, [...], zostanie otworzone”) stanowi tzw. *passivum theologicum*\*, które wyraża działanie Boga. Te trzy wezwania są zamienione w następującym dalej zdaniu (Mt 7,8//Łk 11,10) na zdanie oznajmujące, które wyraża pewność, iż każda modlitwa skierowana do Boga, mająca charakter prośby, szukania i usilnego pukania, zostanie wysłuchana.

Powyższe zachęty mogą sprawiać wrażenie, iż Bóg wysłuchuje ludzkie prośby w sposób bezwarunkowy. Istotne dopowiedzenie w tej kwestii przynosi przypowieść o dobrych darach ojca. W jej świetle trzykrotne wezwanie do modlitwy prośby służy podkreśleniu dobroci Boga, która objawia się poprzez odpowiedź na ludzkiego potrzeby. W tym kontekście warunkiem wysłuchania jest wytrwałość i usilność w modlitwie, które są wyrazem wiary w ojcowską dobroć Boga. Problem wysłuchania na modlitwie może również wynikać z błędnego formułowania przedmiotu swej prośby, który czasem rozmija się z tym, co Bóg uważa za dobre dla człowieka.

#### 4.2 Kontekst dalszy Łk 11,11-13

Przypowieść o dobrych darach ojca w Ewangelii Łukaszej stanowi zakończenie Jezusowej katechezy na temat modlitwy zapisanej w rozdz. 11, która została wywołana prośbą uczniów: „Panie, naucz nas modlić się” (11,1). Jezusowe pouczenie obejmuje najpierw wskazanie treści modlitwy (11,2-4), a następnie jej modalności (11,5-13). Zawartość modlitwy uczniów Jezusa zostaje przybliżona poprzez *Modlitwę Pańską*, która precyzuje przedmiot ich prośby kierowanej do Boga Ojca. Następująca dalej nauka o sposobie modlitwy kładzie nacisk przede wszystkim na konieczność wytrwałości, natarczywości i ufności na modlitwie. Zostaje to zilustrowane przez przypowieść o natrętnym przyjacielu (11,5-8), wobec której następujące dalej pouczenie zdaje się pełnić funkcję zastosowania, co podkreśla wprowadzająca je formuła: „a Ja wam powiadam” (11,9). Przypowieść o dobrych darach ojca (11,11-13) w perspektywie całości katechezy stanowi nie tylko rodzaj interpretacji do przypowieści o natrętnym przyjacielu. Poprzez nazwanie Boga Ojcem buduje wraz z *Modlitwą Pańską* obramowanie katechezy, a zarazem przynosi dalszy komentarz do modlitwy, której Jezus nauczył swoich uczniów, przede wszystkim w kontekście przedmiotu prośby.

## 2. DWAJ BUDOWNICZOWIE DOMU (Mt 7,24-27//Łk 6,47-49)

### 1. Dynamika przypowieści

Przypowieść o roztrópnym i nierozsądnym budowniczym domu ma postać rozbudowanego porównania, w którym zostają przedstawione dwie krańcowo odmienne czynności wznoszenia domu. To antytetyczne\* porównanie służy przedstawieniu dwóch różnych sposobów słuchania słów Jezusa przez Jego uczniów.

#### 1.1 Specyfika narracji w wersji Mateusza i Łukasza

Przypowieść występuje w dwóch przekazach ewangelicznych: Mateusza (7,24-27) i Łukasza (6,47-49). Nie ma między nimi różnicy co do obrazu zastosowanego w przypowieści (budowa domu z fundamentem i bez fundamentu) i wynikającego z tego pouczenia, jednak w swojej relacji dostosowują oni opowieść Jezusa do kontekstu życiowego swoich słuchaczy. Auditorium Mateusza zdaje się składać z ludzi żyjących w środowisku palestyńskim, natomiast Łukasz adresuje swój przekaz do ludzi żyjących poza Palestyną, w świecie hellenistycznym.

Po pierwsze, różnica dotyczy sposobu budowania domu. W przypadku solidnych domów konstruowanych w Palestynie ich fundament był zakładany na twardym, skalistym podłożu i na nim wznoszono całą budowlę. Taki sposób budowania był możliwy niemal w całej Galilei (to tam Jezus głosi swoją przypowieść, por. Mt 5,1), której doliny i wzgórza miały podłoże skaliste (piaskowiec, bazalt i przede wszystkim wapień). W wielu jednak miejscach, szczególnie na równinie nadmorskiej, ale też wiele kilometrów w głąb lądu, grunt był piaszczysty. Tymczasem na północ od Galilei uwarunkowania geologiczne były inne. Przy budowie domu należało najpierw wkopać się w ziemię, dotrzeć do skały i dopiero na niej założyć solidne fundamenty.

Po drugie, dom musi stawić czoła różnym żywiołom natury. W przekazie Mateusza zagrożenie dla domu przychodzi ze strony deszczu, spływających z gór wezbranych strumieni i gwałtownych burz (Mt 7,25). Te nieszczęścia mogły dotknąć mieszkańców Palestyny w porze deszczowej, której kulminacja miała miejsce w październiku i listopadzie. Na ten czas przypadało 70% opadów z całego roku. Wyschnięta gleba o podłożu skalistym nie była w stanie przyjąć takiej ilości wody, która zamieniała się w rwące potoki niosące zniszczenie wszystkiego, co napotykały na swojej drodze. W relacji Łukasza zagrożenie dla domu przychodzi ze strony wezbranej rzeki, która występuje z brzegu. Na terenie Palestyny nie dochodziło do powodzi (Jordan niósł zbyt mało wody, poza tym jego koryto leżało zbyt nisko w stosunku do terenu, przez który przepływał). Inaczej było na północ od Palestyny, na terenie Syrii, z której pochodził Łukasz. Syria była wprawdzie krainą górzystą, ale też na jej

terenie znajdowało się wiele rzek, które mogły przynieść powódź (taką rzeką był Orontes, nad którą leżało rodzinne miasto Łukasza, Antiochia Syryjska).

Pozostałe różnice zachodzące między Mateuszową i Łukaszkową wersją przypowieści o dwóch budowniczych zostaną przywołane w trakcie charakteryzowania bohaterów występujących w przypowieści oraz podczas interpretacji jej orędzia.

### 1.2 Struktura narracji

W obu wersjach przypowieści jest: antytetyczne obrazy zostają poprzędzone wprowadzeniem przynoszącym klucz interpretacyjny: dwaj budowniczy domu ilustrują postawę dwóch uczniów Jezusa słuchających Jego słów, z których jeden wypełnia je (dom na fundamencie), drugi zaś nie (dom bez fundamentu). W przekazie Łukasza Jezus swoją przypowieść wprowadza pytaniem, w którym wskazuje na brak spójności między słowami i czynami swoich słuchaczy (Łk 6,46).

Opowiadanie w przypadku każdego antytetycznego\* porównania składa się z trzech scen. Pierwsza – budowa domu – przynosi rozwiązanie\* akcji. Opis wznoszenia budynku jest skrótowy i koncentruje się na jednym tylko elemencie konstrukcji – fundamencie (Mateusz: skała – piasek; Łukasz: skała – ziemia). Wyjątkiem jest relacja Łukasza o budowie domu na fundamencie (Łk 6,48a), która zakłada z jednej strony długi czas wznoszenia budowli (sygnalizuje to imiesłów czasownika „budować”), z drugiej zaś strony rejestruje początkowe, jak się później okaże również kluczowe, etapy budowy: zrobienie wykopu pod dom i założenie fundamentów.

Druża scena wprowadza w akcję moment komplikacji\*. Wzniesiony dom musi stawić czoła żywiołom natury. Opis ataku sił przyrody jest bardzo plastyczny. U Mateusza (7,27a) gwałtowna burza z ulewą, która sprowadza z gór rwące potoki, staje się podobna do kamienia czy przeszkody, o którą dom, niczym człowiek, ma potknąć się (czasownik *proskoptō*) i upaść. Łukasz kreśli obraz powodzi (6,48b). Wezbranie rzeki jest tak gwałtowne, że rozlewająca się woda swoją siłą chce „rozerwać na kawałki” (czasownik *prosrēssō*) stojący dom.

Zamykająca scena stanowi punkt zwrotny\*, który równocześnie jest rozwiązaniem\* akcji. Dom, który był zbudowany na solidnym fundamencie, ostał się żywiołom, zaś dom bez odpowiedniego fundamentu upadł. W pierwszym przypadku zostaje wskazany fundament (Mt 7,25b) i dobra konstrukcja (Łk 6,48c) jako źródło trwałości budowli. W przypadku domu bez właściwego fundamentu w obu relacjach podkreśla się dużą skalę tego upadku (Mt 7,27b: „upadek był wielki”; Łk 6,49b: „ruina tego domu była wielka”).

## 2. Charakterystyka bohaterów

Tylko w Mateuszowej wersji przypowieści o dwóch budowniczych pojawia się bezpośrednia charakterystyka bohaterów: ten, który zbudował dom na skale, nazwany jest roztropnym (*phronimos*, Mt 7,24), zaś ten, który wznosił swój dom na piasku, jest określony mianem osoby nieroztropnej (*mōros*, Mt 7,26). Podobna przeciwstawna charakterystyka bohaterów ma miejsce w przypowieści o dziesięciu pannach (Mt 25,1-13). Sam termin *phronimos* pojawia się na określenie protagonisty przypowieści o wiernym słudze (Mt 24,45//Łk 12,42) i o obrotnym rządcy (Łk 16,8).

Oba przymiotniki są mocno zakorzenione w tradycji mądrościowej Starego Testamentu, jakkolwiek w opowieści o budowie domu pojawia się pewien specyficzny rys mądrości postulowanej przez Jezusa. Roztropność objawia się w sposobie budowy, w tym wypadku na skale. By jednak podjąć taką decyzję, należy najpierw właściwie ocenić podłoże, na którym będzie konstruowany dom. Roztropność zatem to rodzaj właściwej oceny swoich możliwości, potencjału, na którym można budować przyszłość, z uwzględnieniem również tego wszystkiego, co może być słabością lub przeszkodą. Decyzja winna być podejmowana z uwagi na przyszłe jej skutki, przez co roztropnością będzie również zdolność przewidywania konsekwencji swego działania. Chcąc zapewnić trwałość, solidność i bezpieczeństwo budowli, trzeba ją oprzeć na fundamencie, który jej to zagwarantuje. Wybór fundamentu musi być adekwatny do czynników, które mogą w przyszłości wpływać na wznoszone dzieło.

Opis budowy domu na trwałym fundamencie jest rozbudowany w przekazie Łukasza (6,48). W jego relacji zauważa się jeszcze jeden element charakteryzujący roztropnego człowieka. Mówiąc o budowaniu na skale, Łukasz używa czasownika w formie imiesłowu, który zakłada czynność rozciągniętą w czasie. Działanie budowniczego nie jest pospieszne, lecz długofalowe, nie jest obliczone na łatwy sukces, lecz podejmuje niezbędny wysiłek do zapewnienia trwałości realizowanemu przedsięwzięciu. Roztropność umie zatem działać powoli, solidnie, cierpliwie, zgadzając się, iż efekt nie będzie od razu widoczny (fundament, który stanowi podstawę trwałości domu, pozostaje tak naprawdę cały czas pod ziemią).

## 3. Orędzie przypowieści

Metaforyka zastosowana przez Jezusa w przypowieści o dwóch budowniczych domu jest bogata, jakkolwiek sama przypowieść nie powinna być interpretowana jako alegoria, w której Chrystus byłby tożsamy ze skałą (w takim kluczu tę przypowieść odczytują Orygenes i Augustyn, por. K.R. SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 335.694). Mimo że taka alegoryzacja osoby Jezusa jako skały jest znana z 1 Kor 10,4, to nie należy zapomnieć, iż omawiana przypowieść jest budowana poprzez porównanie, analogię: kto słuca słów Jezusa

i wypełnia je, jest podobny do osoby roztropnej, która zadbała o właściwy fundament dla swego domu. Dom w tym wypadku pełni funkcję metafory ludzkiego życia, wykraczając poza typową dla św. Pawła metaforę domu jako ciała człowieka (por. 2 Kor 5,1-10). Metaforyczny wymiar niosą ze sobą również żywioły akwaticzne (ulewa, powódź) atakujące zbudowany dom, które w tekstach biblijnych przywołują różne przeciwności w ludzkim życiu (np. Ps 69,2), ale też są zapisem sądu Bożego (np. Iz 8,7-8; Ez 13,11.13). Z tego powodu komentatorzy dopatrują się w przypowieści perspektywy eschatologicznej\*, kiedy to na końcu czasu dom ludzkiego życia zostanie poddany osądowi Bożemu (por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*. Rozdziały 1–13, s. 330).

Przesłanie metaforyczne analizowanej przypowieści pozostaje jednak do odczytania wewnątrz czasu, który tu i teraz jest udziałem człowieka. Ten klucz proponuje sam Jezus, kiedy wprowadzając przypowieść, wskazuje na czynność słuchania swego słowa i wypełniania go jako sposób na osiągnięcie pomyślnego i szczęśliwego życia przez Jego uczniów. W obliczu różnych trudności i przeciwności, które mogą pojawić się w życiu, jedynym fundamentem gwarantującym jego sens, bezpieczeństwo i trwałość jest osoba Jezusa i Jego słowo. Ta prawda zostaje ukazana przez Mateusza i Łukasza w nieco odmiennych kontekstach życia chrześcijanina.

### 3.1 Słuchanie i zachowywanie słowa Jezusa w ujęciu Mateusza

W sposób naturalny przypowieść o dwóch budowniczych jest zachętą nie tylko do przyjęcia Jezusowego Kazania na górze (Mt 5–7), ale i wprowadzenia go w czyn. Tylko kształtując swoje życie zgodnie ze słowem Chrystusa, można doświadczyć mocy, trwałości i oparcia ze strony Jego słowa. Zarazem przypowieść jest ostrzeżeniem. W wypowiedzi bezpośrednio ją poprzedzającej Jezus zwraca uwagę na niewystarczalność bycia tylko deklaratywnie Jego uczniem (7,21), jak również powoływania się na posiadane dary charyzmatyczne (w 7,22 są wymienione: prorokowanie, wypędzanie duchów i uzdrowienia) jako kryterium swojej znajomości Chrystusa. Ta bowiem zakłada posłuszeństwo nauczaniu Jezusa, które wcielane w życie stanowi o żywej relacji z Chrystusem.

### 3.2 Słuchanie i zachowywanie słowa Jezusa w ujęciu Łukasza

Łukasz podejmuje trop interpretacyjny poddany przez kontekst, w którym Mateusz umieścił przypowieść o dwóch budowniczych. Również u niego przypowieść ta zamyka Kazanie na równinie (6,17–49), jednakże zostaje wprowadzona bezpośrednio pytaniem Jezusa podnoszącym kwestię bycia Jego uczniem. Zamiast jednak tylko ostrzegać przed rozdźwiękiem między słowami i czynami swoich uczniów, Jezus tą przypowieścią chce pokazać, w jaki sposób Jego uczniowie mają „przyjść do Niego” (6,47), a w konsekwen-

cji pójść za Nim. Łukaszowy opis budowy domu przesuwając akcent ze skały jako fundamentu, na wysiłek człowieka, by wkopując się w głąb ziemi, położyć fundament na skale (por. G. DE VIRGILIO – A. GIONTI, *Le parabole di Gesù*, s. 22). Osiągnięcie tego celu wymaga wysiłku i czasu. Podobnie bycie uczniem Chrystusa nie jest kwestią jednorazowej decyzji, porywu serca czy deklaracji słownej, lecz stanowi proces stopniowego i konsekwentnego dochodzenia do bycia dojrzałym i solidnym uczniem Chrystusa. Jest nim ten, kto wprowadza słowa Jezusa w czyn.

#### 4. Przypowieść w kontekście

##### 4.1 Jezus nowym Prawem

W Ewangelii wg św. Mateusza Kazanie na górze jest przedstawione jako nowe Prawo, które przynosi Jezus. Odpowiedzią Izraelitów na dar Prawa u stóp góry Synaj było zobowiązanie do słuchania i wypełniania Prawa (por. Wj 24,3,7; Pwt 5,27). W tradycji żydowskiej na miano mądrego zasługiwał ten, kto zachowuje Torę (por. np. Jr 8,8-9; Syr 19,20). Mądrość uczniów Chrystusa objawia się w posłuszeństwie wobec słowa Jezusa i we wcielaniu go w swoje życie. Ostatecznie tą przypowieścią Jezus nadaje swoim słowom, nie tylko tym z Kazania na górze, walor normatywny i zobowiązujący.

##### 4.2 Jezus drogą nowego życia

Wewnątrz Mateuszowego zapisu Kazania na górze czasownik „czynić” (*poieō*) w ostatnim fragmencie tego tekstu – 7,12-27 – występuje aż jedenaście razy. W tej finalnej części kazania, obok przypowieści o dwóch budowniczych domu, pojawiają się trzy inne wypowiedzi, w których Jezus kreśli przed swoimi uczniami dwie przeciwstawne możliwości: dwóch dróg, z których tylko jedna wiedzie do zbawienia (7,13-14), dwóch rodzajów proroków, z których tylko jedni mogą być przedstawiani metaforą dobrego drzewa (7,15-20), dwóch rodzajów uczniów, z których tylko jedni zostaną rozpoznani przez Jezusa (7,21-23). W Starym Przymierzu Prawo stawiało człowieka wobec alternatywnego wyboru szczęścia i życia lub nieszczęścia i śmierci (por. Pwt 30,15). W Nowym Przymierzu alternatywą jest opowiedzenie się za lub przeciw słowu Chrystusa. Nie chodzi jednak o słowo Boże jako przedmiot zrozumienia i interpretacji. Słowem jest Chrystus. To Jego osoba ma wcielać się w czyny wierzących w Niego, by stać się ostatecznie ich życiem.

### 3. DZIECI NA RYNKU (MT 11,16-19//ŁK 7,31-35)

#### 1. Dynamika przypowieści

Przypowieść o dzieciach na rynku stanowi rodzaj porównania, które służy ukazaniu ludzi „tego pokolenia” (Mt 11,16a). Zostają oni sportretowani przez Jezusa jako dzieci bawiące się na rynku, między którymi doszło do kłótni z powodu braku porozumienia co do formy zabawy (Mt 11,16b-17). To zdarzenie zostaje następnie zaaplikowane do postawy „tego pokolenia” wobec Jana Chrzciciela i Jezusa (Mt 11,18-19a). Całość zamyka sentencja mówiąca o usprawiedliwieniu mądrości (Mt 11,19b). Niemal identycznie brzmi ta przypowieść w relacji Łukasza (Łk 7,31-35). Różnice w stosunku do przekazu Mateusza są niewielkie: Łukasz wprowadza przypowieść dwoma pytaniami, Mateusz tylko jednym (por. Mt 11,16a i Łk 7,31); Łukasz doprecyzowuje opinię ludzi o Janie odnotowaną przez Mateusza poprzez dodanie do czasowników odpowiednich dopełnień bliższych: „nie jadł chleba i nie pił wina” (por. Mt 11,18a i Łk 7,33a); końcowa sentencja mówi o usprawiedliwieniu mądrości, tyle że u Mateusza decydują o tym „jej czyny” (Mt 11,19b), zaś u Łukasza „dzieci mądrości” (Mt 7,35).

Od strony narracyjnej przypowieść jest bardzo zwięzła. Sprowadza się tylko do przedstawienia sceny, która stanowi zakończenie nieudanej zabawy

#### **Flet *aulos***

Z czasownika greckiego *auleō* użytego w Mt 11,17// Łk 7,32 na określenie gry na flecie wynika, iż chodzi o instrument zwany *aulos*. Zbudowany był z dwóch niezależnych piszczałek, z których wydobywano ostre i przenikliwe dźwięki o tej samej wysokości układające się w jedną melodię.

dzieci na rynku w jakimś miasteczku. Dzieci przerzucają na siebie wzajemnie winę za zepsucie zabawy poprzez odmowę podjęcia gry polegającej na naśladowaniu wydarzeń z życia dorosłych: jedno to or-

szak weselny, który przechodzi ulicami miasteczka przy akompaniamencie fletów; drugi to kondukt żałobny, któremu towarzyszy płacz i zawodzenie, wykonywane często przez wynajęte do tego płaczkę.

Z wypowiedzi dzieci trudno do końca zrekonstruować przebieg owej zabawy, która w komentarzach jest oddawana w różny sposób (por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza*. Rozdziały 1–11, s. 394-395). Część komentatorów dzieli dzieci na dwie grupy, z których jedna chciała „bawić się w wesele”, tańcząc w rytm melodii granych na flecie, zaś druga „w pogrzeb”, naśladowując zawodzenia żałobników. Żadna z grup nie chciała ulec drugiej i w rezultacie zamiast wspólnej zabawy są teraz wzajemne pretensje o zepsucie jej. W opinii innych słowa pretensji są wypowiedane przez grupę dzieci, która

zachęcała do zabawy inne dzieci. Te jednak nie chciały podjąć proponowanej zabawy zarówno „w pogrzeb”, jak i „w wesele”. Wreszcie pojawiają się głosy, iż zabawa była formą pantomimy: jedna grupa dzieci odgrywała bez słów jakąś scenkę, której rozpoznanie należało do drugiej grupy. Ta jednak nie zdołała rozpoznać wymyślonych scenek z życia – wesela i pogrzebu.

## 2. Charakterystyka bohaterów

Próba rekonstrukcji przebiegu zabawy ma pewne znaczenie dla interpretacji podanego przez Jezusa nieco dalej zastosowania przypowieści. Niezależnie od przyjętego rozwiązania charakterystyka dzieci spierających się na rynku o winę za nieudaną zabawę nie nastręcza większych trudności.

Po pierwsze, dzieci nie chcą się bawić. Są znudzone, kapryśne, grymaszą. Nie potrafią zdecydować się na formę zabawy, tak jakby miały już jej przesyć. Stąd ich wybredność i poszukiwanie jeszcze bardziej wyrafinowanej rozrywki.

Po drugie, dzieci są kłótlive, drażliwe, uparte. Nie potrafią dojść do porozumienia, trzymają się kurczowo swojego planu działania, nie chcą spojrzeć

na inną propozycję, która wymagałaby ustąpienia, kompromisu, a może nawet przyznania racji drugiej stronie. Obie grupy dzieci są przekonane, że wszystko wiedzą i to wiedzą lepiej niż ci drudzy.

Po trzecie, dzieci są zamknięte w sobie, pozostają skupione na sobie. Brak w nich zdolności do współpracy, współ-

### Dzieci na rynku

„Nadaśane, kapryśne, przemądrzałe dzieci – nie wiadomo, czego chcą. W moich stronach używało się przymiotnika «smobri». Było to określenie koni, które, przyzwyczajone do życia bez zajęcia, nie nadają się już do pewnych prac i stają się trudne do prowadzenia. Trudno ten termin przetłumaczyć, jeśli zostanie odniesiony do osób. Można by go tłumaczyć jako: wybredny, oporny, pyszny, kapryśny, nieposłuszny, grymaśny, drażliwy. Wszystkie te synonimy nie oddają jednak siły tego wziętego z dialektu wyrażenia, w którym obecna jest też idea «pełnego brzucha». Chodzi zatem o kogoś, kto ma (lub sądzi, że ma) wszystko. Uważa, że wszystko wie i jest ciągle niezadowolony”. (A. PRONZATO, *Przypowieści Jezusa*, t. 1, s. 279-280).

działania, brania na siebie współodpowiedzialności za atmosferę i kształt grupy, którą budują z rówieśnikami. Myślą tylko o swoim dobru, a nie o dobru innych dzieci.

## 3. Orędzie przypowieści

Celem przypowieści Jezusa jest scharakteryzowanie ludzi „tego pokolenia” (Mt 11,16a). To wyrażenie odnosi się w Ewangeliach do współczesnych Jezusowi ludzi. Przymiotniki dołączane do tego zwrotu podkreślają, iż chodzi w tym wypadku o osoby nieposłuszne Bogu, przewrotne i wiarołomne (por.



Mt 12,39; 16,4 – „pokolenie złe i wiarołomne”; 12,45 – „pokolenie złe”; 17,17 – „pokolenie niewierne i przewrotne”). Już to wyrażenie sugeruje, iż opinia Jezusa o tej grupie ludzi będzie negatywna.

Jezus przywołuje poglądy „tego pokolenia” odnośnie do swojej osoby i Jana Chrzciciela. Ich opinie są zestawione na zasadzie paralelizmu\*, który przeciwstawia postawę Jana Chrzciciela i Jezusa. Ten pierwszy jest postrzegany jako ten, który „nie jadł ani nie pił” (11,18a), co stanowi nawiązanie do jego ascetycznego trybu życia (por. Mt 3,4: „żywił się szarańczą i miodem leśnym”). By go zdyskredytować i tym samym usprawiedliwić odrzucenie go, ludzie, a przynajmniej ta część, która nie przyjęła od niego chrztu w Jordanie (przede wszystkim przywódcy religijni Izraela), rzucają na niego oszczercze oskarżenia o bycie opętany przez złego ducha (11,18b). Jezus, przeciwnie do Jana, uchodzi za tego, który „je i pije” (11,19a), co jednak spotyka się z zarzutem, iż jest „żarłokiem i pijakiem, przyjacielem celników i grzeszników” (11,19b). Te opinie o Jezusie rozpowszechniali przede wszystkim faryzeusze, którzy podważali Jego autorytet, zarzucając mu kontakty z ludźmi wykluczonymi społecznie i religijnie.

Zastosowanie przypowieści do Jana Chrzciciela i Jezusa sugeruje pewną korespondencję, z jednej strony, między lamentacjami pogrzebowymi i stylem życia Jana Chrzciciela, z drugiej zaś strony, między radościami weselnymi i działalnością Jezusa. Nie do przyjęcia jest jednak interpretacja alegoryczna, w której grupy dzieci byłyby alegoryzowane i przyporządkowywane albo Janowi Chrzcicielowi, albo Jezusowi (tak np. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*. Rozdziały 1-13, s. 472). Logika porównania zakłada, iż „to pokolenie” zostaje przyrównane do tego, co następuje dalej (por. A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 205). W przypowieści kluczową sprawą jest odmowa dzieci – kapryśna, uparta i egoistyczna – na propozycje obu zabaw, w orszak zarówno smutny, jak i radosny. Analogicznie w postawie „tego pokolenia” zauważa się opór, bunt i kaprys wobec propozycji zarówno Jana Chrzciciela, jak i Jezusa. Ten pierwszy wzywał do nawrócenia wobec nadchodzącego sądu, ten Drugi akcentując konieczność nawrócenia (por. Łk 13,3), zachęcał do radości z powodu odpuszczenia grzechów (por. Łk 15,7.10). „To pokolenie” ma jednak zupełnie inne wyobrażenie pokuty i radości, przez co odrzucają zaproszenie płynące ze strony Jana i Jezusa. „Podobnie jak kapryśna dziatwa gotowa jest na skutek złego humoru zawsze odmawiać posłuchu każdej propozycji, tak pokolenie ówczesne, zwłaszcza uczeni w Piśmie i faryzeusze, znajdowali zawsze sposób odrzucenia Bożych wysłanników” – Jana Chrzciciela, który zapowiada przyjście Jezusa, i tak samo Jezusa, Syna posłanego przez Boga Ojca (A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 116).

Zakończenie przypowieści jest jednak optymistyczne za sprawą zdania, w którym Jezus mówi o Mądrości. Jako zbawczy zamysł Boga manifestuje się

ona na różne sposoby wobec człowieka. Zarówno Jan Chrzciciel, jak i Jezus, głoszą Bożą mądrość, jednak to Jezus jest uosobieniem przedwiecznej Mądrości Boga. Czyny Jezusa dają świadectwo o Nim jako Mesjaszu (por. Mt 11,4-5), a tym samym uwiarygodniają Bożą Mądrość (Mt 11,19b: „mądrość jest usprawiedliwiona przez swe czyny”). W zapisie Łukasza słuszność Mądrości zostaje przyznana przez jej dzieci (Łk 7,35: „mądrość jest usprawiedliwiona przez wszystkie swe dzieci”). Nie wszyscy zatem z „tego pokolenia” pozostali zamknięci na słowa i czyny Jezusa objawiające Mądrość Bożą.

#### 4. Przypowieść w kontekście

Przytoczone w przypowieści o dzieciach na rynku opinie „tego pokolenia” o Jezusie i Janie Chrzcicielu pokazują, iż postawa Jezusa i Jana była postrzegana na zasadzie opozycji. W tym konkretnym przypadku wybrzmiewa kwestia ascetycznego trybu życia Jana i zachowanie Jezusa, które, w kontekście jego kontaktów z celnikami i grzesznikami, miałyby być przeciwieństwem Janowej ascezy.

Wobec tej kontrowersji Jezus ustosunkowuje się w innym miejscu Ewangelii. W porównaniu z postami podejmowanymi przez Jana Chrzciciela i faryzeuszów praktyki postne Jezusa i Jego uczniów wydają się być znikome czy wręcz pomijane, co wywołuje pytanie ze strony uczniów Jana (Mt 9,14; u Łk 5,33 to pytanie pochodzi od faryzeuszy i uczonych w Piśmie). Jezus odpowiada na to pytanie (a właściwe zarzut) przywołując obraz gości weselnych, którzy nie mogą pościć w trakcie trwania uroczystości weselnych (Mt 9,15a). Jezus ma na myśli królestwo Boże, które urzeczywistniało się poprzez Jego słowa i czyny. Teraz jest czas, kiedy to Jezus jako Oblubieniec jest pośrodku swoich uczniów, przez co zrozumiała jest ich radość. Smutek i post będą usprawiedliwione w przyszłości, gdy Jezus nie będzie już cieleśnie obecny pośrodku swoich uczniów (Mt 9,15b). „Zabranie pana młodego” odnosi się nie tylko do momentu śmierci Jezusa, ale bardziej jeszcze do czasu popaschalnego, kiedy to uczniowie Jezusa żyją w oczekiwaniu na powtórne przyjście Pana.

W tym kontekście czasowym Jan Chrzciciel jest tym, który zapowiada dopiero przyjście Jezusa, głosząc chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów (por. Łk 3,3). Ten chrzest domagał się pokuty i umartwienia, by przebłaganie za grzechy stało się skuteczne. Jezus również wzywa do nawrócenia (por. Łk 5,32), ale w rzeczywistości królestwa Bożego, które nastąpiło w Jego osobie, powrót grzesznika do Boga jest źródłem radości i stanowi powód do świętowania (por. przypowieści w Łk 15). Stąd odmienna postawa Jana Chrzciciela i Jezusa w kwestii postu winna być postrzegana w perspektywie postępującej historii zbawienia, która wypełnia się w osobie Jezusa. By jednak wejść do królestwa Bożego, potrzeba uwierzyć prorocत्वu Jana Chrzciciela, a następnie przyjąć naukę Jezusa. Tę prawdę wobec „tego pokolenia” potwierdza Jezus przypowieścią o dzieciach bawiących się na rynku.

## 4. SIEWCA (Mt 13,1-9.18-23//Łk 8,4-8.11-15)

### 1. Dynamika narracji

Przypowieść o siewcy występuje w każdej z Ewangelii synoptycznych\*. Mimo zachodzących drobnych różnic w ich przekazie widać wyraźnie, że chodzi o ten sam obraz, którego pierwotna wersja jest zgodnie rozpoznawana przez biblistów w zapisie ewangelisty Marka (4,1-9.13-20). W poniższym komentarzu punktem odniesienia będzie wersja Mateusza, która przy interpretacji metaforycznej zostanie uzupełniona o pewne szczegóły z zapisu Łukasza.

Przypowieść o siewcy składa się z dwóch części: właściwej przypowieści (Mt 13,1-9) i następującego dalej jej wyjaśnienia (Mt 13,18-23). Określenie „przypowieść o siewcy” pochodzi od Mateusza, w którego przekazie Jezus

#### Technika zasiewu w czasach Jezusa

Zasiew opisany przez Jezusa w przypowieści o siewcy odpowiada warunkom uprawy roli w Palestynie, jakkolwiek z opowieści Jezusa nie sposób ustalić wszystkich szczegółów. I tak komentatorzy zastanawiają się, czy zasiew miał miejsce na polu już zaoranym czy też orka nastąpiła dopiero po obsianiu. Przyjmując pierwsze rozwiązanie, trudno wytłumaczyć zróżnicowanie podglebia, które winno być spulchnione i wilgotne dzięki orce następującej dopiero po intensywnych deszczach jesiennych. Przy drugim rozwiązaniu problematyczną wydaje się możliwość wydziobania ziarna przez ptaki, gdyż zaraz za siewcą szedł oracz, który spulchniał ziemię, przykrywając tym samym ziarno. Dyskusja toczy się również wokół pierwszego rodzaju gleby. Jej określenie w tekście greckim (*para tēn hodon*) pozwala na tłumaczenie „na drogę”, jak i „przy drodze, wzdłuż drogi”. W pierwszym przypadku chodziłoby o ścieżkę przecinającą pole, którą wydeptali ludzie idący na przełaj. Drugie tłumaczenie zakładałoby ogrodzone pole, na obrzeżach którego biegłaby droga. Problem stanowi też podany przez Jezusa plon. Przeciętny plon wahał się od 3,75 do 7,5 wielokrotności zasiewu, jakkolwiek są świadectwa o plonie trzydziestopięciokrotnym z przeciętnych zasiewów oraz o pojedynczych zasiewach przynoszących plon stokrotny. W rezultacie część komentatorów uważa tę obfitość plonu za hiperboliczną, widząc w niej zapowiedź eschatologicznej\* pełni Bożego błogosławieństwa. Inni z kolei uznają plon za nadzwyczajny, jakkolwiek za zdarzający się przy wysokiej jakości ziarna. Powyższe dyskusyjne kwestie są omówione szerzej w: A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 189-190; K.R. SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 155. Należy ostatecznie pamiętać, że przypowieść jest opowiadaniem o zdarzeniu prawdopodobnym, które pomimo odniesień do realiów upraw palestyńskich zawiera pewne szczegóły uproszczone, a inne jeszcze przesadzone.

tak nazywa tę przypowieść, gdy podejmuje się jej interpretacji wobec swoich uczniów (Mt 13,18). Ta perspektywa wyznaczana jest przez pierwsze zdanie przypowieści, które w strukturze narracji stanowi o zawiązaniu\* akcji: „Oto siewca wyszedł siał” (Mt 13,3b). Osoba siewcy nie pojawia się w dalszej części przypowieści, która koncentruje się na losie zasianego ziarna. Wobec czterech kolejnych scen siewca jest postacią jednoczącą, gdyż to jego czynność siania daje początek akcji, której podmiotem jest już samo ziarno. Użyta w opowiadaniu technika powtarzania służy powrotowi w każdej kolejnej scenie do zawiązania\* akcji: „gdy siewca siał” (Mt 13,4a). Nie są to cztery różne historie, lecz jedna, która ma swój początek tego samego dnia, na tym samym polu.

Siła narracji leży zatem w powtórzeniu. Cztery sceny rozpoczynają się w tym samym czasie, jednak rozgrywają się w czterech różnych miejscach. Schemat opowiadania jest identyczny: najpierw jest opisany zasiew ziarna (pada ono na określony grunt), następnie przedstawia się rozwój ziarna (zależy on od różnych czynników), na końcu wzmiankuje się wydanie (lub nie) plonu. Powrót w każdej scenie do punktu wyjścia sprawia, że sceny zachodzą na siebie na podobieństwo dachówki ułożonej na dachu (ang. *tiling technique*).

Powtarzająca się struktura opowiadania ułatwia zauważenie zmieniających się okoliczności, w których przychodzi wzrastać ziarnu: droga (Mt 13,4), grunt skalisty z niewielką ilością gleby (13,5-6), ziemia nieoczyszczona z chwastów (prawdopodobnie przy wyrwaniu korzenie ich zostały w ziemi – 13,7), ziemia żyzna (13,8).

W perspektywie czasowej każda scena w opisie historii ziarna dochodzi do kolejnej fazy jego rozwoju, co nadaje całości opowiadania, pomimo chronologicznie identycznego punktu wyjścia każdej ze scen, dynamikę progresywnego rozwoju\* akcji. Słuchacze są najpierw świadkami zasiewu ziarna (13,4), dalej jego kiełkowania i wschodu (13,5), następnie krzewienia się (13,7), wreszcie, już po wydłużeniu się w kłos, jego dojrzenia aż do wydania plonu (13,8). W rezultacie rozwój\* akcji w pierwszych trzech scenach układa się w postępujący obraz zniszczenia: na drodze ziarno ginie wydziobane przez ptaki zaraz po wysianiu, na gruncie skalistym – po wschodzie w trakcie fazy krzewienia zostaje wypalone przez słońce, przed którym nie może się obronić z powodu braku korzenia, na ziemi zachwaszczonej – w okresie tworzenia się łądygi, kiedy rosnące chwasty zagłuszyły je. Tylko ostatnia scena przynosi zapis pełnej historii ziarna – od zasiewu do dojrzałego kłosa.

Czynniki, które w trzech pierwszych scenach uniemożliwiają pełny rozwój ziarna, można uznać narracyjnie za moment komplikacji\*. Zniszczenie kolejnych części zasiewu stanowi w tym kontekście rodzaj suspensu\*. Dzięki powracającego opowiadania o kolejnych częściach zasiewu akcja postępuje dalej aż do punktu zwrotnego\*, który ma miejsce w ostatniej scenie. Ziarno

wysiane na ziemi żyznej wydało plon stokrotny, sześćdziesięciokrotny i trzydziestokrotny (13,8). Trzy części ziarna, które natrafiły na niesprzyjające warunki i przepadły, zostają skontrastowane z trzema częściami ziarna, które na sprzyjającej ziemi wydało obfity plon.

## 2. Charakterystyka bohaterów

Jedyną postacią występującą w przypowieści jest siewca, jakkolwiek jego obecność zostaje zawężona tylko do zawiązania\* akcji. Brak w narracji bliższej charakterystyki jego postaci – pewne ustalenia w tym względzie są możliwe na bazie podjętej przez niego czynności siania.

Siewca nie jest nieudolny, jak można by sądzić po miejscach, na które trafia rzucone przez niego ziarno, nie tylko na ziemię żyzną, ale też na powierzchnię skalistą, ziemię kryjącą ciernie gotowe do wegetacji. Jest to jednak normalna sytuacja, jeśli uwzględni się fakt, iż chodzi o wczesny zasiew, kiedy to ziemia po lecie jest spalona i twarda. Rolnik jest zatem gotów ponieść ryzyko zmarnowania części swego ziarna, gdyż zakłada powodzenie swego działania. Siewca jest w jakimś sensie rozrzutny, ale nie marnotrawi ziarna. Ma świadomość możliwych strat, bez których nie ma możliwości obfitych zbiorów.

## 3. Orędzie przypowieści

Wyjaśnienie przypowieści o siewcy pochodzi od samego Jezusa (Mt 13,18-23), który nadaje jej walor alegoryczny. Wprawdzie w przekazie Mateusza ziarno jest identyfikowane z tymi, którzy „słuchają słowa o królestwie” (Mt 13,19), lecz u Łukasza czyta się, iż „ziarnem jest słowo Boże” (Łk 8,11). W ten sposób odmienne rodzaje gleby symbolizują różne kategorie słuchaczy słowa Bożego, zaś to wszystko, co dzieje się z nasieniem posianym na danym gruncie, wyobraża proces słuchania (H. WITCZYK, „Słuchacze słowa Bożego”, s. 69-70; tam też [s. 70-81] szczegółowa egzegeza objaśnienia przypowieści w Łk 8,11-15 w perspektywie owocnego słuchania słowa Bożego).

### 3.1 Ziarno leżące na drodze

Droga to ta część pola, która nie przyjmuje nasienia. Obraz ten wskazuje na słuchacza, którego serce jest zamknięte na skierowane do niego słowo. Wprawdzie trafiło ono do serca człowieka, ale ten go „nie zrozumiał” (Mt 13,19). W świetle wyjaśnienia ziemi żyznej w Mt 13,23 rozumienie oznacza rozpoznanie woli Bożej i wypełnienie jej. Zatem pierwsza kategoria słuchacza to ktoś, kto pozostaje obojętny wobec usłyszanego słowa.

Ta bierność zostaje bliżej scharakteryzowana w Łukaszowym zapisie przypowieści, w którym ziarno posiane na drodze zostało nie tylko „wydziobane przez ptaki”, ale i „podeptane”. Ta druga czynność wyraża fakt wzgardzenia

słowem jako czymś nieprzydatnym. W podanym dalej wyjaśnieniu (Łk 8,12) czyta się, iż słowo zostało usłyszane, ale zabrakło wobec niego wiary, nawet najmniejszego jej przejawu. Gdy Szatan później zabiera słowo, wspomniany akt wiary, konieczny do zbawienia, nie ma już szans na zaistnienie.

### 3.2 Ziarno na gruncie skalistym

Ziarno, które pada na grunt skalisty, zostaje przyjęte przez leżącą na skale glebę i może nawet wyrosnąć. Problemem jest jednak skała, która z jednej strony nie daje roślinie odpowiedniej wilgoci (por. Łk 8,6), z drugiej zaś strony uniemożliwia jej zapuszczenie korzenia (por. Mt 13,21a; Łk 8,13b). Przywołany w Łukasowym opisie zasiewu brak wilgoci zdaje się mieć w świetle Jr 17,8 jeszcze głębsze znaczenie, mimo że nie zostało ono podane bezpośrednio w wyjaśnieniu przypowieści. Prorok Jeremiasz przyrównuje człowieka, który pokłada ufność w Bogu, do krzewu, który „puszcza swe korzenie ku wilgoci”. Odnosząc ten obraz prorocki do ewangelicznego słuchacza podobnego gruntowi na skale, można scharakteryzować go językiem Jeremiasza jako kogoś, kto „pokłada nadzieję w człowieku, w ciele upatruje swą siłę, od Pana odwraca swe serce” (Jr 17,5). Przyjęcie słowa jest zatem tylko powierzchowne, gdyż napotyka ono skałę w ludzkim wnętrzu, którą jest świat własnych wyobrażeń i przekonań o swojej sile. Taki człowiek jest zamknięty na wszelkie formy obecności i działania Boga. Usłyszane słowo wzbudza w nim chwilowy entuzjazm, który jest pewną postacią wiary (por. Łk 8,13: „wierzą do czasu”). Ta jednak jest bardzo powierzchowna, niestała i niedostateczna, by zapewnić zbawienie. Kończy się ona szybko wraz z przyjściem „ucisku lub prześladowania z powodu słowa” (Mt 13,21) bądź też „pokusy” (Łk 8,13b). Nie chodzi tylko o zewnętrzne zagrożenia, które mogą spaść na ucznia Chrystusa z powodu wiary, ale też o chwile doświadczeń i pokus, których niemało w życiu codziennym.

### 3.3 Ziarno między cierniami

Ciernie, między którymi przychodzi wzrastać nasionom, są zdolne do stłumienia i zagłuszenia ich, gdy wejdą w fazę wypuszczania łodygi. W Mateuszowej wersji przypowieści ciernie symbolizują „troski doczesne i ułudę bogactwa” (Mt 13,22), zaś w zapisie Łukasza – „troski, bogactwo i przyjemności życia” (Łk 8,14b). Ich działanie neutralizujące i ostatecznie niszczące słowo Boże jest rozciągnięte w czasie i stale się intensyfikuje, co podkreśla w Łk 8,14b odniesiony do nich imiesłów *poreuomenoi* („nieustannie wzrastające”). Spraw, które mogą rozpraszać i odciągać od słowa Bożego, jest wiele. Są nimi codzienne troski związane z utrzymaniem zdrowia, zapewnieniem sobie pokarmu, ubrania itp. (por. Mt 6,25-33 i paral.). Bogactwo rodzi pokusę źle pojętej samowystarczalności, która zapomina o Bogu (por. Łk 12,16-21) i zamyka oczy na potrzeby ubogich (por. Łk 16,19-22). Wspomniane tylko przez Łukasza przyjemności (gr. *hedonai*) to wszelkiego rodzaju zabawa, używanie

i konsumpcja (por. Łk 16,19). Te wszystkie sprawy są w stanie pochłonąć całą uwagę człowieka, tak że jest on zainteresowany wyłącznie doczesnością, przez co nie rozwija w sobie wniesionego przez słowo Boże życia wiecznego.

### 3.4 Ziarno w ziemi żyznej

Słuchacz podobny do ziemi żyznej zostaje przedstawiony w Mt 13,23 jako ten, który „słucha słowa, rozumie je i wydaje plon”. Rozumienie ma miejsce wtedy, kiedy to, co zostało usłyszane, wpływa na serce (por. Mt 13,19) symbolizujące w Biblii umysł, wolę i emocje człowieka, tak iż wypełnia on wolę Bożą objawioną w słowie (por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*. Rozdział 1–13, s. 536).

Ten proces wprowadzania słowa Bożego w czyn jest bliżej opisany w wyjaśnieniu przypowieści zawartym w Łukasze Ewangelii (8,15). Podkreślona zostaje najpierw jakość ludzkiego serca, które jest „szlachetne” (*kalē*) i „dobre” (*agathē*). Dobroć człowieka o takim sercu nie jest tylko zewnętrzna, co zakłada pierwszy przymiotnik, ale stanowi jego istotę, co sugeruje drugi przymiotnik. Przymiotnik *agathē* jest charakterystyką osoby kierującej się sumieniem (por. Łk 6,45), poczuciem sprawiedliwości (por. Łk 23,50-51) i uczciwości (por. Łk 19,17). W przypadku takiej osoby słowo usłyszane zostaje „zachowane”. Zatrzymanie słowa nie oznacza tylko faktu posiadania go, lecz opiera się na relacji wzajemnego oddziaływania i zależności między słuchaczem i słowem (por. H. WITCZYK, „Słuchacze słowa Bożego”, s. 80). Dla dobrego słuchacza czynność słuchania nie jest jednorazowa, lecz stanowi nieustanne wsłuchiwanie się w słowo, w jego przesłanie, nawiązywanie z nim dialogu, poszukiwanie i odkrywanie jego głębszego znaczenia. Potrzebny jest zatem trwały wysiłek wnikania w treść słowa oraz czujność, by różnego rodzaju troski, bogactwa i przyjemności życia nie opanowały serca i nie zagłuszyły przyjętego w nie słowa. Stąd w procesie słuchania potrzeba, jak podpowiada Jezus w swoim objaśnieniu przypowieści, „wierności” (Łk 8,15b), która oznacza stałe i cierpliwe trwanie przy słowie Bożym w codziennym życiu. W ten sposób owocne słuchanie sfinalizuje się w „wydaniu owocu”.

### 3.5 Strategia siewcy

Mateuszowy tytuł – „przypowieść o siewcy” (13,18) – wymaga spojrzenia na przypowieść również z perspektywy tego, który głosi „słowo o królestwie” (13,19). Czteroraki los ziarna przedstawia odmienne skutki siewu dokonanego przez Jezusa. Przypowieść mówi o historii Jego posługi słowa, przez co ma charakter chrystologiczny. Późniejsza wspólnota uczniów odczyta w przypowieści również swoje doświadczenie głoszenie słowa. Tej lekturze eklezyjalnej towarzyszy zasadnicze pytanie: dlaczego słowo Boże najpierw głoszone przez Jezusa, a teraz przez wspólnotę, zbyt często okazuje się bezowocne? (por. B. MAGGIONI, „Przypowieści ewangeliczne”, WA 22/2 [1994], s. 129). Odpo-

wiedź wypływająca z przypowieści niesie ze sobą konkretne przesłanie dla współczesnych głosicieli słowa Bożego.

Po pierwsze, przypowieść wzywa do ufności i wiary w zdolność owocowania słowa, w jego skuteczność działania. Trud siewcy nie jest nigdy daremny, gdyż słowo jest zawsze skuteczne, aczkolwiek na swój sposób. Ponieważ podąża ono swoimi drogami, które nie zawsze są drogami ludzkimi (por. Iz 55,8-9), nie zawsze będzie dane głosicielowi słowa wiedzieć, gdzie, kiedy i jak słowo spełni to, co Bóg przez nie zamierzył (por. Iz 55,11). Pozostaje tylko siac z ufnością.

Po drugie, siew słowa musi być wspaniałomyślny, bezinteresowny, przeobfity, ocierający się wręcz o marnotrawstwo. Inaczej nie można spodziewać się obfitego plonu. „Kto skąpo siew, ten skąpo i zbiera, kto zaś hojnie siew, ten hojnie też zbierać będzie” (2 Kor 9,6) – wprawdzie słowa te wypowiada św. Paweł w kontekście zbiórki na rzecz Kościoła w Jerozolimie, ale odpowiadają one również strategii, jaką winien przyjąć głosiciel słowa Bożego.

Po trzecie, głosiciel słowa musi respektować jego darmowość. Nie do niego należy segregowanie i klasyfikowanie swoich słuchaczy. Królestwo jest darem Boga ofiarowanym człowiekowi w Chrystusie. Obfitość Bożego zasiewu jest konsekwencją miłości Boga, która objawia się w słowach i czynach Jezusa, w Jego krzyżu i zmartwychwstaniu. Ta miłość Chrystusa, Słowa-Logosu, wymaga przyjęcia Go ochoczym sercem, które słucha z uwagą, bierze do siebie i dochowuje Mu wierności. Do takiej odpowiedzi należy słuchaczy zachęcać, a nie z góry ją wykluczać.

## 4. Przypowieść w kontekście

### 4.1 Dynamika ziarna – dynamika królestwa Bożego

Obok przypowieści o siewcy w Ewangeliach synoptycznych\* znajdują się trzy inne przypowieści, w których Jezus przywołuje obraz ziarna dla zilustrowania określonej prawdy o królestwie Bożym. Przypowieść o ziarnie rosnącym własną siłą (Mk 4,26-29) służy podkreśleniu, iż królestwo ma wewnętrzną moc i żywotność, które doprowadzą je do wypełnienia u końca historii. Przypowieść o ziarnku gorczycy (Mt 13,31-32//Mk 4,30-32//Łk 13,18-19) zestawia skromne początki królestwa z jego końcową ekspansją. Na obecnym jednak etapie rozwoju królestwa należy się liczyć z przeciwnościami, za którymi stoi diabeł, na co wskazuje Jezus w przypowieści o chwacie (Mt 13,38-39). Chwast jest obrazem „synów złego”, którzy będą istnieli w królestwie obok dobrych aż do sądu ostatecznego, który przyniesie definitywny rozdział dobrych i złych.

### 4.2 Słuchanie słowa Bożego poprzez wprowadzanie go w czyn

Z przypowieści o siewcy wynika, iż najważniejszą fazą autentycznego słuchania słowa Bożego jest wprowadzenie go w czyn. Tę myśl można znaleźć



w innych miejscach Ewangelii, co zostanie pokazane na przykładzie Ewangelii wg św. Łukasza. Rozdz. 8, w którym występuje przypowieść o siewcy, kończy się wypowiedzią Jezusa o Jego prawdziwych krewnych (Łk 8,21). Słuchanie i wypełnianie słowa Bożego stanowi kryterium rozstrzygające o relacji z Jezusem. Te dwie wypowiedzi – przypowieść o siewcy i słowo o prawdziwych krewnych – są rozdzielone w rozdz. 8 zachętą Jezusa skierowaną do uczniów, by swoim codziennym, owocnym życiem świadczyli o przyjęciu słowa Bożego (Łk 8,16-18). Obraz zapalanej lampy pokazuje, iż nasienie słowa najpierw ukryte w sercu szlachetnym i dobrym, poprzez świadectwo życia staje się jawne i stokrotnie pomnożone. U Łukasza, podobnie jak u pozostałych synoptyków, konieczność wypełniania konkretnym czynem usłyszanego słowa Jezusa wyrażona jest w przypowieści o budowie domu na skale (Łk 6,46-49 i paral.). Jednak tylko Łukasz podejmuje problem wzajemnej relacji między słuchaniem słowa i wypełnianiem go. Czyni to podczas gościny w domu Marty i Marii (Łk 10,38-42). Jezus nie koryguje tylko postawy Marty. Jest prawdą, że zwraca jej uwagę na pierwszeństwo słuchania słów przed służbą, ostrzegając tym samym przed takim zaangażowaniem się w służbę, które pozbawi ją możliwości dalszego słuchania Jezusa. Równocześnie Jezus chwali postawę Marii, mówi, iż wybrała „najlepszą część” (Łk 10,42). Słuchanie słowa Bożego jest czymś najlepszym, ale stanowi tylko część, a nie całość i pełnię. Słuchanie słowa Bożego koniecznie winno być dopełnione w czynie służby bliźniemu.

### 4.3 Maryja – wzór słuchacza słowa Bożego

W Ewangelii wg św. Łukasza wzorem słuchania słowa Bożego i realizowania go w życiu jest Maryja, matka Jezusa. Dynamikę jej owocnego słuchania słowa oddają dwa zdania komentujące jej postawę w trakcie wydarzeń z dzieciństwa Jezusa: „Maryja zachowywała wszystkie te wydarzenia rozważając je w swoim sercu” (Łk 2,19), oraz: „Matka Jego chowała wiernie wszystkie te wydarzenia w swym sercu” (Łk 2,51). Co znaczy, że Maryja „zachowywała” i „rozważała” słowa Jezusa i o Jezusie? Pierwszy z czasowników przynależy do słownictwa mądrościowego (grecki czasownik *dia-terein*, *syn-terein* oznacza „przebić się przez to słowo, obcować z nim”) i ma potrójne znaczenie. Najpierw oznacza zachowywanie w sercu słowa Boga jako normy życia i postępowania (por. Syr 28,7 i in.). Dalej „zachowywanie w sercu” odpowiada „pamiętaniu, wspomnianiu” wydarzeń z historii zbawienia. Pamięć dla Izraela jest kluczem do zrozumienia historii i siebie, ale też źródłem pouczenia (por. Pwt 32,7: „Na dawne dni wspomnij, rozważajcie lata poprzednich pokoleń”). Wreszcie „zachowywanie w sercu” jest zachowywaniem objawienia dotyczącego przyszłości, a więc jest wyczekiwaniem zrealizowania się tego słowa.

Drugi z czasowników wyrażających postawę Maryi wobec słowa Bożego tłumaczony jest jako „rozważać”. Czasownik grecki *symbollein* oznacza „ze-

stawianie”, „konfrontowanie” ze sobą dwóch lub trzech rzeczywistości. Chodzi zatem o czynność umysłu, w której dochodzi do konfrontacji ze sobą różnych aspektów jakiegoś wydarzenia, a w ten sposób do sformułowania jasnej wizji tej rzeczy. Mówiąc krótko, następuje interpretacja faktów.

Słuchanie przez Maryję słowa Bożego nie jest zatem pasywne, ograniczające się tylko do usłyszenia słowa. Maryja zachowuje pamięć o tym słowie, które dociera do niej również poprzez wydarzenia. Pojedyncze wydarzenia, oderwane od siebie, Maryja łączy ze sobą, konfrontuje. Wnika w tajemnicę tych wydarzeń i odczytuje ich sens. Narodziny Jezusa Maryja umie odczytać w świetle słowa Bożego i odnaleźć ich sens w perspektywie całego planu zbawczego Boga. Co więcej, poddaje się temu słowu. Czyni je punktem orientującym jej życie.

## 5. CHWAST W PSZENICY (Mt 13,24-30.36-43)

### 1. Dynamika narracji

Przypowieść o chwacie składa się z przypowieści właściwej (Mt 13,24-30), którą Jezus wygłosił do ludzi zgromadzonych na brzegu jeziora (por. Mt 13,2), i jej wyjaśnienia (Mt 13,36-43), które Jezus skierował tylko do uczniów, gdy byli już w domu po wcześniejszym odprawieniu tłumu (por. Mt 13,24). Mimo naturalnego związku tych dwóch tekstów, wręcz paralelizmu\* zawartej w nich fabuły\*, ich dynamika narracji jest odmienna, za czym idzie inne rozłożenie akcentów w nauce płynącej z przypowieści i z jej wyjaśnienia. Analiza opowiadania zawartego w wyjaśnieniu zostanie przybliżona przy interpretacji orędzia, jako że następujące wyjaśnienie podaje konkretny klucz do zrozumienia przesłania metaforycznego przypowieści.

Początek przypowieści (Mt 13,36) opowiada o zasianiu dobrego nasienia na polu przez pewnego człowieka. Jezus nic nie mówi na temat siewcy (coś więcej o nim będzie można wywnioskować z dalszego toku narracji), przez co całą uwagę słuchaczy skupia na „dobrym nasieniu”, wywołując u nich ciekawość co do dalszych losów zasiewu – czy wyda on plon korespondujący z jakością ziarna.

Akcja komplikuje się niemal natychmiast, gdyż „gdy ludzie spali”, to znaczy zaraz w pierwszą noc po zasiewie, „nieprzyjaciel” nasiał chwastu między pszenicę (Mt 13,25). Ponownie nic nie zostaje powiedziane więcej na temat

#### Zachwaszczenie w prawie rzymskim

Zachwaszczenie czyjogoś pola poprzez rozsiane ziarna chwastu było traktowane w prawie rzymskim jako przestępstwo agrarne (por. kodeks Justyniana z 533 r. po Chr. *Digesta Iustiniana. Ad legem Aquiliam IX,2*). Według Księgi I *Wyroczni Sybilli* (linia 396), żydowskiej przepowiedni pochodzącej z I wieku po Chr., za podobny czyn Żydzi mieli zostać wygnani przez rzymskiego cesarza. Te przypadki dowodzą, iż wzmianka o posianiu chwastu w przypowieści Jezusa jest realistyczna.

człowieka działającego pod osłoną nocy; kluczową sprawą jest przedmiot jego zasiewu – chwast.

Następnascena rozgrywa się – przy uwzględnieniu niezbędnego czasu wegetacji – około dwóch miesięcy

później, kiedy zboże wzrosło i wypuściło kłosa. Podobne stadium osiągnął chwast (Mt 13,26). Ujawnił się on na polu („pojawił się”) dopiero w momencie, gdy na jego łodydze otworzył się kłos.

Na tym tle rozgrywa się dialog między gospodarzem i jego sługami (Mt 13,27-30). Jest jasne, iż wspomniany na początku właściciel pola, który zasiał dobre ziarno, jest „gospodarzem”, czyli człowiekiem zamożnym, o czym

### **Zizanion – życica roczna**

Grecka nazwa chwastu zizanion oznacza życicę roczną (*Lolium temulentum*), określaną w starożytności mianem kąkolu. Osiąga wysokość 40-80 cm, jest więc niższa od pszenicy, zaś jej kłos jest długości ok. 25 cm (por. Z. WŁODARCZYK, *Przyroda w Biblii*, s. 170-171). Rozróżnienie jej w łanie pszenicy jest możliwe dopiero w czasie wykształcania się kłosa. U początku kłoszenia kłos pszenicy ma szerokość 4-5 mm, zaś życicy – 2-3 mm. Po około tygodniu, gdy kłos osiąga swoją właściwą długość, szerokość kłosa pszenicy to 6-12 mm, przy 3 mm kłosa życicy (por. K.R. SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 198). Życica była rośliną trującą z powodu pasożytniczego grzyba, który mógł się rozwijać w jej kłosie. Tak skażone ziarno życicy mogło powodować bóle głowy, ślepotę człowieka, a nawet doprowadzić do śmierci człowieka (przy dawce 0,04 g) (Z. WŁODARCZYK, *Przyroda w Biblii*, s. 171).

świadczy nie tylko fakt posiadania „sług” (Mt 13,27), ale też możliwość zatrudnienia na czas żniw dodatkowych pracowników – „żniwiarzy” – wspomnianych w trakcie rozmowy (Mt 13,30). Z punktu widzenia narracji dialog odgrywa ważną rolę w opowiadaniu, gdyż daje słuchaczowi (czytelnikowi) bezpośredni wgląd w rozgrywające się wydarzenie. Co więcej, w przypowieści o chwacie ten właśnie dialog zajmuje najwięcej miejsca, stanowiąc formalnie ostatnią scenę w opowiadaniu. Dzięki temu fabuła\* wykracza poza tę scenę, gdyż w trakcie rozmowy zostają zapowiedziane wydarzenia, które będą miały miejsce miesiąc później, podczas żniw (por. Mt 13,30). Jest to zatem tzw. *prolepsis*\* – technika narracji, która polega na uprzednim opowiedzeniu tego, co nastąpi później.

W rozmowie gospodarz odmawia prośbie sług, by jeszcze w trakcie kształtowania się kłosów wyrwać chwast. Takie działanie mogłoby uszkodzić pszenicę, której korzenie pozostawały silnie oplecione przez korzenie chwastu (Mt 13,29). Rozwiązanie problemu gospodarz przenosi na czas żniw: „Pozwólcie obojgu rósć aż do żniw” (Mt 13,30a). Żniwo jest przedstawione dokładniej: gospodarz poleci żeńcom, by zebrali najpierw chwast, powiązali go w snopki na spalenie, a na końcu zwieźli pszenicę do spichlerza (Mt 13,30b). Zauważa się, iż nie sładzy, lecz wynajęci żeńcy dokonają żniwa. Ponadto istotna jest kolejność czynności: najpierw zostanie usunięty i spalony chwast. Ostatnim aktem będzie więc zebranie pszenicy do spichlerza. Tak zostaje rozwiązany problem wyjściowy przypowieści: dobre ziarno zasiane w rolę wydało plon, który zostanie zebrany.

## **2. Charakterystyka bohaterów**

Bohaterowie przypowieści są zbudowani na zasadzie kontrastu. O ich charakterze dowiadujemy się poprzez analizę ich czynów oraz ich wypowiedzi.

Przypowieść w punkcie wyjścia jest naznaczoną opozycją między dwiema osobami: właściciel siew na polu dobre ziarno, zaś jego nieprzyjaciół w nocy rozrzuca nasienie chwastu. Nieprzyjaciół działa w ukryciu, pośpiesznie, podstępnie, gdy ludzie śpią. Mimo że w swoim działaniu naśladuje gospodarza, to towarzyszy mu odwrotna intencja: chce, by zasiew nie wydał dobrego plonu. Po tej nocnej akcji nie pojawia się więcej w opowiadaniu.

Natomiast właściciel pola jest nieustannie obecny. Stać go na żeńców, ale sam obsiewa pole. Szczególna troska o pole objawia się w punkcie krytycznym uprawy, kiedy sprzeciwia się sugestii sług oczyszczenia pola przez wyrwanie chwastu. Chodzi mu każdy kłos, by dojrzał, a potem został zebrany. Gospodarz jest też osobiście zaangażowany w żniwowanie. Dogląda prac, wydaje polecenia żeńcom, wskazuje właściwy sposób postępowania dla zebrania jak najlepszego plonu.

Postać gospodarza stoi też w kontraście ze „sługami”. Sprawa jest oczywista na poziomie stosunków społecznych (pan – słudzy), ale w przypowieści ta pozycja gospodarza jest jeszcze bardziej podkreślona. Najpierw przez tytuł „pan” (gr. *kyrios*), którym słudzy zwracają się do niego (Mt 13,27). Dalej zauważa się, że rola sług jest całkowicie podporządkowana gospodarzowi. Jedyną realną czynnością, którą wykonują w przypowieści, jest dialog z właścicielem. Prośbą o możliwość natychmiastowego wyrwania chwastu, jeszcze przed pełnym wykształceniem się kłosów pszenicy, zdradzają oni swoją niecierpliwość, pośpiech i brak odpowiedzialnego myślenia, które uwzględniłoby skutki podejmowanych decyzji (zniszczenie, przynajmniej częściowe, pszenicy). Co więcej, w pytaniu sług skierowanym do gospodarza, czy nie posiał on dobrego ziarna, zawiera się nuta pretensji, a nawet posądzenia go o działanie na szkodę przez wysianie niedobrego ziarna. W jakiś sposób słudzy zwalniają się z odpowiedzialności za to, co się stało.

W rozmowie ze sługami gospodarz objawia się nie tylko jako właściciel pola, ale również jako „pan czasu” (A. PRONZATO, *Przypowieści Jezusa*, t. 1, s. 130). Jego cierpliwość nie jest przyzwoleniem na zło, którym był chwast w pszenicy. Pozwolenie na ich współrośnięcie nie jest wyrazem obojętności, lecz myślenia o niezbędnym czasie dla dojrzewania pszenicy (por. Mt 13,30a). Gospodarz też decyduje o tym, kiedy żeńcy wyjdą na pole (por. Mt 13,30b), co potwierdza, iż do niego należy decyzja o czasie rozdzieleniu chwastu od pszenicy.

### 3. Orędzie przypowieści

Jezus rozpoczyna swoje opowiadanie zdaniem: „Królestwo niebieskie jest podobne do człowieka...” (Mt 13,24), co nie znaczy, że przedmiotem porównania jest człowiek. Punktem odniesienia dla zrozumienia królestwa Bożego jest to, co dzieje się, kiedy ów człowiek zasiewa pole dobrym ziarnem. Czasownik „jest podobne” występuje w tekście greckim w czasie przeszłym

(*aoristum\* passivi*), co sugeruje, iż królestwo jest nie tylko aktualnie obecne, lecz posiada już swoją historię (A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*. Rozdziały 1-13, s. 539). Opowiadanie rozgrywa się na trzech płaszczyznach: zasiew jako wydarzenie definitywnie przeszłe; dialog jako moment odpowiadający czasowo wypowiedzi Jezusa; żniwa jako przyszłe wydarzenie. Punktem kulminacyjnym\* jest dialog, który przekształca obraz pola pszenicy w figurę królestwa Bożego obecnego już w czasie, kiedy Jezus mówi tę przypowieść. Pytanie sług o pojawienie się chwastu na polu obsianym dobrym ziarnem jest w istocie uniwersalnym pytaniem o przyczynę istnienia zła na świecie, skoro Bóg jest dobry. W kontekście działalności Jezusa to pytanie przyjmuje jeszcze bardziej konkretną formę: jak wytłumaczyć w gronie towarzyszącym Jezusowi obecność celników, nierządnic, grzeszników itd., a więc osób, które trudno utożsamiać z „dobrym nasieniem”. Jezus jest wielokrotnie kontestowany za akceptowanie tych osób i kontakt z nimi (por. Mt 9,10-11; 11,19 i paral. Łk 7,34; Łk 15,1-2).

Jezus nie jest obojętny wobec dobra i zła. Jest prawdą, że przyzwala, aby zło współistniało z dobrem, ale nie jest to znakiem Jego obojętności na zło. Wyrwanie chwastu może spowodować wyrwanie zboża, co przenośnie oznacza, iż do-

#### Synowie „Złego”

„Należący do królestwa Bożego względnie do sfery Złego nazwani są na sposób semicki ich «synami». Żli to słudzy szatana, «sprawcy bezprawia» [*Biblia Tysiąclecia* tłumaczy w Mt 13,41: «ci, którzy dopuszczają się nieprawości», W.P.], czyli postępujący wbrew przykazaniom zawartym w Prawie Bożym. Efekt ich postępowania to «zgorzenie». Po grecku mamy tu trudne do przełożenia słowa *skandala*, które oznacza dosłownie kamienie, o które można się potknąć. Chodzi więc o to, że nieprawi są przyczyną upadku innych, czy to gnębiąc ich, czy to dając im zły przykład” (M. WOJCIECHOWSKI, *Przypowieści dla nas*, s. 59-60).

bro i zło (ludzie święci i grzeszni) współistnieją razem. Nie zawsze jest możliwe zewnętrzne rozróżnienie między nimi. Nie da się też wygubić na tym świecie złych, nie raniąc i nie krzywdząc dobrych, którzy są związani z nimi na różne sposoby (M. WOJCIECHOWSKI, *Przypowieści dla nas*,

s. 57). Stąd zderzenie miłosiernej cierpliwości Boga z niecierpliwością człowieka o władniętym manią oceniania, klasyfikowania, dzielenia, oddzielania, wykluczania. Spojrzenie Boga jest pełne nadziei na ostateczne dobro, które stanie się udziałem człowieka. Stąd w czasie obecnym Bóg troszczy się zarówno o dobrych, jak i o złych (por. Mt 5,45). Aktualny czas jest czasem Bożej cierpliwości, by wszystkich doprowadzić do nawrócenia i zbawienia (por. 2 P 3,9). Bóg widzi jednak konieczność oddzielenia dobra i zła, co nastąpi na końcu czasu, czego obrazem jest żniwo. Ta pewna perspektywa sądu i kary dowodzi, iż Bóg traktuje na serio człowieka i dokonywane przez niego wybory.

### Opis sądu w przypowieści o chwacie

Obraz żniwa w Mateuszowej przypowieści o chwacie jest biblijnym symbolem sądu ostatecznego (por. Mk 4,29; Mt 3,12 i paralel. Łk 3,17), zaś ogień przedstawia Bożą karę (por. Mt 3,10 i paral. Łk 3,9; Mt 13,50; 18,8-9; 25,41; Łk 9,54; J 15,6).

Opis sądu w Mt 13,40-43 wykorzystuje również terminologię apokaliptyczną, przez co jest niekiedy nazywany „małą apokalipsą” (J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, s. 98). Do obrazów apokaliptycznych należy wzmianka o aniołach wymierzających karę (por. Mk 13,27 i paral. Mt 24,31), piecu ognistym jako symbolu odrzucenia (por. Mt 13,50) oraz jaśniejących sprawiedliwych (por. Dn 12,3).

Typowa dla Mateusza jest natomiast terminologia wyrażająca odsunięcie bezbożnych od zbawienia (Mt 13,42): „płacz” jest symbolem ich intensywnego cierpienia, zaś „zgrzytanie zębami” wskazuje na ich przygnębienie i gniew wobec niemożności uniknięcia kary (oba wyrażenia jeszcze w Mt 8,12; 13,50; 22,13; 24,51; 25,30; ponadto tylko w Łk 13,28).

Tradycja biblijna łączy symbolikę światła z osobą Boga (por. J 1,4-5), przez co stwierdzenie w Mt 13,43 o jaśnieniu sprawiedliwych jak światło zapowiada ich udział we wspólnocie zbawionych z Bogiem.

Przyzwolenie Boga na współistnienie dobra i zła w perspektywie ludzkiego życia uświadamia, iż linia podziału między nimi nie przebiega w ściśle wyznaczonych granicach. W istocie linia podziału między dobrem i złem przechodzi przez ludzkie serce (A. PRONZATO, *Przypowieści Jezusa*, t. 1, s. 137). Nikt nie może sądzić, iż jest po jednej lub po drugiej stronie. Każdy może popełnić niegodziwość, ale nawet wtedy nie powinien tracić nadziei na dobro, które jest w nim obecne dzięki Bożemu zasiewowi.

Powyższa interpretacja jest uzasadniona faktem, iż przypowieść została skierowana do „tłumu”, który w trakcie jej opowiadania przez Jezusa był zaproszony do odczytania (analiza narracyjna powie: do współtworzenia) jej znaczenia. Późniejsze wyjaśnienie przypowieści w Mt 13,37-43 jest relekturą\* – odczytaniem na nowo – jej znaczenia przez Jezusa wobec samych już tylko uczniów (por. Mt 13,36). W kontekście redakcji Ewangelii komentatorzy będą widzieli w powstaniu tego tekstu również udział wspólnoty kościelnej, wewnątrz której i do której pisze Mateusz (por. A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 64).

Wyjaśnienie przypowieści przekształciło jej opowieść w rodzaj alegorii, w której poszczególne postaci i elementy są z czymś porównane (por. Mt 13,37-39): siewcą jest Syn Człowieczy (Jezus), rolą jest świat, dobre nasienie to synowie królestwa, zaś chwast to synowie Złego, nieprzyjaciół przedstawia diabeł, żniwo tożsame jest z końcem świata, a żęńcy z aniołami.

Takie objaśnienie nie jest sprzeczne z pierwotnym przesłaniem przypowieści, lecz stanowi jego uzupełnienie. Przypowieść przybliżała na pierwszym

miejscu logikę, którą Bóg kieruje swoim królestwem (por. Mt 13,29-30), natomiast wyjaśnienie eksponuje przede wszystkim sąd ostateczny (por. Mt 13,40-43). W wyjaśnieniu znikło wszelkie odniesienie do pytań sług i odpowiedzi gospodarza. Przypowieść miała charakter teologiczny, wyjaśnienie tymczasem ma charakter etyczny. W wyjaśnieniu chodzi już nie tyle o problem obecności dobrych i złych we wspólnocie, lecz o ostateczny los dobrych i złych. Zarazem wyjaśnienie niesie ze sobą ostrzeżenie przed nadużywaniem przez chrześcijan Bożej cierpliwości, gdyż nie zostało jeszcze stwierdzone, że są oni dobrym nasieniem. W ten sposób należy też uznać, iż w obecnej fazie królestwa Bożego na ziemi będą istnieli w Kościele niegodziwi obok sprawiedliwych. W przyszłym jednak królestwie Ojca będzie miejsce wyłącznie dla sprawiedliwych (por. Mt 13,43).

#### 4. Przypowieść w kontekście

Mateuszowa „przypowieść o chwaście” (tak jest określona w Mt 13,36) nie ma paralelnej\* wersji w Ewangeliach synoptycznych\*. Sam jednak obraz wzrastania zasiewu z ziarna pojawia się dwóch innych przypowieściach: o siewcy (Mt 13,1-9 z paral. Mk 4,1-9 i Łk 8,4-8) oraz o zasiewie rosnącym własną siłą (tylko w Mk 4,26-29).

Przypowieść o chwaście w Ewangelii Mateusza następuje zaraz po przypowieści o siewcy, a zatem zajmuje analogiczną pozycję, co przypowieść o zasiewie w Ewangelii Marka (Mk 4,26-29). Z tą przypowieścią o zasiewie omawiana przypowieść o chwaście ma wiele elementów wspólnych. Nie chodzi tylko o podobieństwo słownikowe, ale również o analogiczną fabułę\*. W obu przypowieściach pewien człowiek zasiał ziarno, śpi, kiedy ono rośnie (ten element jest domyślnie obecny w Mt 13,25a, gdzie mowa o „spaniu ludzi”), a zbiór zaczyna się wraz z porą żniwa. Brak jednak w Markowej przypowieści o zasiewie momentu zakłócenia\*, którym byłoby rozsianie nasion chwastu, przez co żniwo - obraz fazy finalnej królestwa Bożego - sprowadza się do zbioru wyłącznie ziarna pełnego w kłosie. Przesłaniem płynącym z tej przypowieści jest prawda o wewnętrznej sile rozwoju królestwa Bożego, która powoli, lecz skutecznie doprowadzi je do wypełnienia w czasach ostatecznych.

Tymczasem Mateuszowa przypowieść o chwaście podkreśla, że w obecnym czasie królestwo Boże obejmuje dobrych i złych, sprawiedliwych i grzesznych. Ta sytuacja zostanie rozwiązana dopiero w czasie ostatecznym, kiedy jedni znajdą się w niebie, Bożym spichlerzu, a drugich spotka kara obrazowana przez spalenie w ogniu. Ten motyw przyszłego sądu występuje jeszcze w przypowieści o sieci (Mt 13,47-50), uczcie weselnej (Mt 22,1-14) i sądzie ostatecznym (Mt 25,31-46). Wszystkie te przypowieści są znane tylko z Ewangelii wg św. Mateusza.



## 6. GORCZYCA I ZACZYN (Mt 13,31-33//Łk 13,18-21)

### 1. Lektura strukturalna

Dwie bliźniacze przypowieści: o gorczycy (Mt 13,31-32) i zaczynie (Mt 13,33), zasługują na miano przypowieści kontrastu lub dysproporcji. W obydwu przypowieściach chodzi o obraz, który przez porównanie przybliży rzeczywistość królestwa Bożego.

#### 1.1 Przypowieść o ziarnku gorczycy

W pierwszym opowiadaniu pojawia się obraz ziarnka gorczycy. Nie ono jednak stanowi punkt porównania z królestwem Bożym, lecz jego histo-

#### Gorczyca

Brak zgodności między komentatorami co do gatunku gorczycy, jaki kryje się za greckim terminem *sinapai*: gorczyca biała czy gorczyca czarna. Ziarno gorczycy jest średnicy 1,5 mm. W *Talmudzie*\* (traktat *Niddah* 5,4) najmniejsza kropla krwi jest przyrównana właśnie do ziarna gorczycy (aram. *hardel*). Po okresie wegetacji trwającym cztery miesiące gorczyca osiąga wysokość od 1,8 do 3,6 m, a w wyjątkowych wypadkach nawet 4,5 m (A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 375). Rabin Szymon Ben Halafta żyjący w II wieku po Chr. opowiada, iż „w jego ogrodzie rosło drzewo gorczycy. Wdrapałem się na nie tak, jak można wdrapać się na czubek figowca” (G. VERMES, *Jesus in his Jewish Context*, s. 153-154).

ria, która rozwija się w trzech etapach czasowych: sianie, wzrost i stanie się drzewem. W przypowieści Jezus zwraca uwagę tylko na punkt wyjścia i punkt dojścia: ziarno gorczycy jest „najmniejsze ze wszystkich roślin”, natomiast po wyrośnięciu staje się „drzewem większym od innych jarzyn” (Mt 13,32). Akcent spoczywa zatem na prze-

ciwstawieniu: najmniejsze – największe, nie zaś na procesie rozwoju. Nie ma żadnej wzmianki o stopniowym rozwoju czy ewolucji, jest za to bezpośrednio i natychmiastowość: wielkie drzewo czerpie swoją moc z maleńkiego ziarenka. Ale to dzięki temu drzewu rozpoznaje się moc, którą nasienie gorczycy posiada samo w sobie. Kontrast w tej przypowieści nie oznacza, że istnieje jakieś przerwanie, ani tym bardziej jakieś zastąpienie. Raczej pozwala dostrzec tajemnicze powiązanie między ziarnkiem gorczycy i wyrośniętym z niego drzewem.

#### 1.2 Przypowieść o zaczynie

Dynamika drugiej przypowieści o zaczynie chlebowym jest odmienna od tej o ziarnie gorczycy. Nic bowiem nie mówi się o małości zaczynu, przez co nie chodzi o kontrast między skromnym początkiem a wspaniałym końcem. Centralna prawda zawiera się w kontraście między małą ilością za-

### Wypiek chleba w czasach Jezusa

W czasach Jezusa wypiek chleba należał wyłącznie do kobiet i odbywał się każdego dnia. Zaczyn stanowił mały kawałek ciasta poddany procesowi przyspieszonej fermentacji lub drożdże winne. W przypowieści Jezusa chodzi zapewne o mały kawałek suchego ciasta, który przypominał zasuszone ziarno. Do wypieku zostaje użyta mąka pszenna (gr. *aleurion*), lepsza i droższa od codziennie używanej mąki jęczmiennej. Jej ilość „trzech miar” odpowiada ok. 40 litrom – jedna „miara” (gr. *saton*) to 13,2 litra, co odpowiada 18 kg mąki (por. A. JAN-KOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 44-45).

czynu a wielką masą ciasta. Wyeksponowana zostaje zatem niespodziewana siła zaczynu. Jest ona tym większa, że zaczyn zostaje włożony w trzy miary mąki, które odpowiadają blisko 40 litrom (= 18 kg) mąki, z czego można wypiec chleb dla ponad 100 osób. Nacisk zostaje położony na przerobioną przez zaczyn całość masy ciasta („aż wszystko się zakwasiło”, Mt 13,33b). Nie siła rozrostu, jak w przypowieści o ziarnku gorczycy, lecz moc przetworzenia, przekształcenia jest eksponowana w przypowieści o zaczynie.

## 2. Charakterystyka bohaterów

Mimo że w omawianych przypowieściach pojawiają się ludzkie postacie bohaterów: ziarno gorczycy zostaje posiane w roli przez pewnego „mężczyznę”, zaś zaczyn zostaje włożony w ciasto przez pewną „kobietę”, to cała dynamika przypowieści jest związana z ziarnkiem gorczycy i kawałkiem zaczynu. W punkcie wyjścia narracji są one nieaktywne, poddane działaniu innych, jakby „martwe”. Ale znalazłszy się w sobie właściwym środowisku stają się podmiotem działającym: ziarno gorczycy samo w sobie podlega rozwojowi dostrzegalnemu na zewnątrz, natomiast zaczyn oddziałuje w sposób ukryty na ciasto (w Mt 13,33 Jezus mówi, że kobieta dosłownie „ukryła” – gr. *enkryptein* – zaczyn w cieście, co *Biblia Tysiąclecia* tłumaczy jako „włożyła”). Działanie ziarnka i zaczynu jest zorientowane na życie. Ziarno gorczycy staje się bowiem drzewem, w którego koronie ptaki wiją swoje gniazda, znajdując dla siebie schronienie (por. Mt 13,32b). Zaczyn jest nieodzowny dla wypieku chleba koniecznego do codziennej egzystencji człowieka. W tych skromnych rzeczywistościach kryje się zatem olbrzymi potencjał życia. Nie jest on zauważalny od razu. Potrzeba czasu, by go dostrzec: ziarno potrzebuje czterech miesięcy, by osiągnąć swoją dojrzałość; zaczyn potrzebuje wielu godzin, by wyrosło ciasto. Dla postronnego obserwatora ziarno gorczycy i niewiele większy od niego kawałek zaczynu są proste, zwyczajne i codzienne, ale ich banalność jest tylko pozorna, gdyż noszą one cały czas w sobie ukrytą moc przekraczającą ich skromną postać.

### 3. Orędzie przypowieści

Historia opowiedziana w obu przypowieściach ma za zadanie ilustrować historię królestwa Bożego. Nie jest ono porównane to ziarenka gorczycy ani

**Biblijna symbolika drzewa**

Część komentatorów dopatruje się w gałęziach, ptakach i gniazdach wspomnianych na końcu przypowieści o ziarenku gorczycy symboliki znanej ze snu Nabuchodonozora o drzewie, „na gałęziach którego mieszkają ptaki podniebne” (Dn 4,9). Drzewo to, podobnie jak w Ez 17,23; 31,6, symbolizuje mocarstwo światowe, które daje schronienie wielu narodom (ptakom). Idąc tym tropem, drzewo gorczycy z ptakami wijącymi w jego gałęziach gniazdo byłoby obrazem przyszłego (eschatologicznego) panowania Boga, które daje zbawienie wszystkim ludom.

do zaczynu, lecz do właściwej im historii działania. Słuchacze Jezusa mają poprzez te obrazy odkryć rzeczywistą dynamikę królestwa Bożego głoszonego przez Jezusa. W perspektywie Starego Testamentu panowanie Boga musiało mieć jakiś wymiar zewnętrzny, przekładający się na

określone struktury społeczne. Co więcej, było łączone w jakiś sposób z widzialnym Izraelem. Stąd wśród Żydów, w tym również wśród uczniów Jezusa, było oczekiwanie na przywrócenie królestwa Izraela (por. Dz 1,6). Tymczasem rzeczywistość królestwa Bożego głoszonego przez Jezusa jest zupełnie inna. Od strony zewnętrznej to mała grupa uczniów, niemal wyłącznie prostych i bez znaczenia, skupiona wokół swego Mistrza. Po zmartwychwstaniu nie inaczej przedstawia się pierwotny Kościół wobec świata grecko-rzymskiego. A jednak przy całej swojej znikomości podobnej ziarenku gorczycy, był wciąż rosnący, stając się przestrzenią życia i zbawienia dla nowych ludzi, z różnych języków i narodów.

W tym skromnym początku królestwa Bożego objawia się niezwykła moc panowania Boga. Mimo że jest ono jeszcze nie zawsze rozpoznawalne w świecie, jego przyjście jest pewne, zależy bowiem tylko od woli Boga, a nie od tego, czy zyska aprobatę ludzi. Będąc już w świecie, królestwo Boże rozwija się powoli, stopniowo i w ukryciu, przemieniając świat od wewnątrz.

Te dwie przypowieści odsłaniają zarazem właściwą miarę wartościowania w królestwie Bożym. Znaczenie i wielkość w ludzkim rozumieniu stanowią wręcz przeszkodę dla królestwa Bożego. Jego moc nie może być mylona z ważnością, prestiżem, urokiem władzy czy wpływami. „Królestwo Boże jest obecne w prostych gestach. Podzielenie się chlebem, uśmiech, oznaka solidarności, okazanie sympatii, przyjaźni, stanięcie po stronie słabszych [...] – te wszystkie rzeczy świadczą o jego obecności” (A. PRONZATO, *Przypowieści Jezusa*, t. 1, s. 85).

Przypowieść o ziarnie gorczycy i zaczynie wzywają zarazem do cierpliwości i stałości. Nie chodzi o tanie pocieszenie się w obliczu trudności, na jakie może napotkać w świecie uczeń Jezusa. Obrazy zaczerpnięte z przyrody uczą, iż życie Boże musi się w nas rozwijać na sposób stały i ciągły (A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 48). Rozwój życia duchowego jest obowiązkiem każdego wierzącego w Jezusa, niezależnie od wieku, statusu czy miejsca życia. Rozwój królestwa Bożego ma dokonywać się przez Chrystusa działającego w wierzących przez swoje słowo i Ducha. Ta moc Chrystusa w nas ukryta jest siłą przemieniającą świat.

#### 4. Przypowieść w kontekście

##### 4.1 Ziarno gorczycy

Przypowieść o ziarnku gorczycy występuje we wszystkich Ewangeliach synoptycznych\* (Mt 13,31-32; Mk 3,30-32; Łk 13,18-19). Mimo że opowiadanie w Ewangelii Mateusza i Łukasza jest utrzymane w czasie przeszłym, przypowieść przedstawia sytuację typiczną i aczasową, przez co można mówić o porównaniu. Zestawiając te dwie wersje przypowieści ze sobą, zauważa się kilka różnic, z których należy wskazać przynajmniej jedną: w Mt 13,32 zostaje podkreślone, że ziarno gorczycy „jest najmniejsze ze wszystkich nasion, lecz gdy wyrośnie, jest większe od innych jarzyn”. Ta wzmianka zostaje pominięta u Łukasza, który akcentuje nie tyle kontrast między początkiem a końcem, lecz sam wzrost ziarnka.

O przysłowiowej małości ziarnka gorczycy świadczy wypowiedź Jezusa, w której przywołuje On ziarno gorczycy w kontekście wiary swoich uczniów: „Jeśli będziecie mieć wiarę jak ziarno gorczycy, powiecie tej górze: «Przesuń się stąd tam!», a przesunie się. I nic niemożliwego nie będzie dla was” (Mt 17,20; por. też Łk 17,6). Motyw ziarna powraca w nauczaniu Jezusa z powodu siły życia tkwiącej w ziarnie. Ziarno pszenicy tylko obumierając, daje nowe życie (por. J 12,24). Podobnie ziarno gorczycy musi umrzeć, by stać się przestrzenią, siedliskiem życia dla innych. W tych obrazach ziarna (także ziarna gorczycy) zawiera się słowo pocieszenia Jezusa dla uczniów, jak i zachęty do ufności: mimo że początki królestwa są skromne, odniesie ono mocą Chrystusa rzeczywiste zwycięstwo w świecie.

##### 4.2 Zaczyn

Przypowieść o zaczynie znana jest tylko Ewangelii Mateusza i Łukasza (Mt 13,33; Łk 13,20-21). Nie ma między nimi różnic (poza odmiennym wprowadzeniem: u Łukasza Jezus pyta się swoich słuchaczy o przedmiot porównania dla królestwa Bożego, natomiast u Mateusza pojawia się proste wprowadzenie narracyjne: „powiedział im inną przypowieść”). W tej przypowieści symbolika zaczynu jest pozytywna, gdyż obraz zaczynu służy opisaniu nieuchronnej

mocy królestwa, które mimo że pozostaje ukryte, przekształci całe stworzenie, podobnie jak zaczyn przekształca mąkę.

W innych jednak miejscach Nowego Testamentu symbolika zaczynu jest negatywna: wystarczy niewiele zła, by zniszczyć bardzo wiele dobra. Jezus zachęca swoich uczniów, by „strzegli się kwasu faryzeuszów i saduceuszów” (por. Mt 16,6 i paral. Mk 8,15; Łk 12,1). Negatywna symbolika zaczynu bierze się z oglądu codziennych praktyk religijnych Żydów. Zaczyn chlebowy wraz z innymi kwasami zostaje wykluczony z ofiar przepisanych Prawem (por. Kpł 2,11; 7,12). Podobna restrykcja obowiązuje przy świętowaniu Paschy (por. Wj 13,6-7; Pwt 16,3-4). Dlatego św. Paweł zachęca do „porzucenia starego kwasu, aby się stali nowym ciastem, jako że przaśni jesteście” (1 Kor 5,7; por. Ga 5,7-9). Przypowieść odwraca tę negatywną symbolikę zaczynu, pokazując, iż nie tylko zło, ale również i dobro jest „zakaźne” (por. B. MAGGIONI, „Przypowieści ewangeliczne”, *WA* 22/3 [1994], s. 98).

## 7. SKARB I PERŁA (Mt 13,44-46)

### 1. Dynamika przypowieści

Historia opowiedziana w bliźniaczych przypowieściach o skarbie (Mt 13,44) i perle (Mt 13,45-46) ma podobną fabułę\*, co jest uwydatnione przez identyczne czynności, które podejmują bohaterowie przypowieści w obliczu pożądanych przez siebie drogocennych przedmiotów, gdy je „znaleźli”: i jeden, i drugi „poszedł, sprzedał wszystko, co miał, i kupił”, odpowiednio, rolę z ukrytym w niej skarbem i drogocenną perłą.

Początek obu przypowieści przynosi konkretny problem, który w trakcie opowiadania znajdzie rozwiązanie. W pierwszej przypowieści jest nim „skarb

#### **Rabiniczna przypowieść o skarbie**

Jedną z najbardziej znanych historii rabinicznych o ukrytym skarbie w ziemi jest przypowieść przypisywana rabinowi Symeonowi ben Jochai, który opowiada o sprzedaniu przez pewnego człowieka odziedziczonej rezydencji za małą sumę. Nabywca znalazł w niej ukryte skarby srebra, złota, drogich kamieni i perłę. Rabin wyciąga z tej przypowieści morał o odkryciu przez Egipcjan niezwyklej wartości Żydów dopiero po tym, jak wyszli oni z niewoli (tekst przypowieści w: J. TRELA, *Przypowieści Jezusa a starotestamentalne i rabinackie meszolim*, s. 264).

ukryty w ziemi” – rodzi się pytanie, czy zostanie on przez kogoś znaleziony i jak ten ktoś wobec niego się zachowa. Druga przypowieść wprowadza na scenę „kupca poszukującego pięknych perł”, pobudzając do pytania, czy temu człowiekowi uda znaleźć się taką perłą. Sytuacje nakre-

ślone w punkcie wyjścia przypowieści są dobrze znane słuchaczom, którzy mają wyobrażenie takiego „skarbu ukrytego w roli” i są świadomi wartości perł.

Ukrywanie w ziemi wartościowych rzeczy (pieniędzy, dokumentów, kosztowności) było praktyką znaną w całej starożytności. W niespokojnych czasach starano się ocalić i zachować je przez włożenie do glinianych naczyń lub drewnianych skrzyń, które następnie były zakopywane w ziemi lub chowane w grotach trudno dostępnych. Nierzadko taki ukryty skarb na skutek nieszczęśliwych wypadków ulegał zapomnieniu. Historie przypadkowego znajdowania zakopanych skarbów poświadczono są zarówno przez literaturę hellenistyczną jak i żydowską.

Perły tworzą się wewnątrz muszli małży. W czasach Jezusa były one sprowadzane głównie z Indii, ale też znad Morza Czerwonego i Zatoki Perskiej. Perły były niezwykle cenne także dla Żydów, czego dowodem może być fakt, iż w tradycji biblijnej są one stawiane na równi ze srebrem i złotem (por. Prz 8,10-11). Rzymski historyk Pliniusz Starszy (†79 po Chr.) stwierdza, że „ze wszystkiego na świecie najcenniejsze są perły” (*Historia naturalis*, IX, 106).

### Perła

O wartości materialnej pereł w starożytności może zaświadczyć kilka przykładów. Pliniusz Starszy opowiada o tym, jak Kleopatra w ramach zakładu z Antoniuszem, że urządzi ucztę wartą 10 milionów sestercji, rozpuściła w pucharze z octem perłę wartą właśnie 10 milionów sestercji i wypła ją (*Historia naturalis*, IX, 119-121). Według Swetoniusza (†ok. 130 po Chr.) Cezar miał podarować matce Brutusa perłę wartości 6 milionów sestercji (*Żywot cesarów*, I, 50). Cztery sestercje odpowiadały wartości jednego srebrnego denara, a ten stanowił dniówkę niewykwalifikowanego robotnika najemnego (por. Mt 20,21). Taki człowiek, by móc zakupić wspomnianą perłę Kleopatry, musiałby pracować przez dwa i pół miliona dni.

Po ukazaniu sytuacji wyjściowej obie przypowieści przechodzą od razu do punktu zwrotnego\*. W przypadku skarbu zostaje on znaleziony przez nieprzedstawionego bliżej człowieka. Dla interpretacji przypowieści nie ma znaczenia, czy był on robotnikiem najemnym pracującym na polu, czy też przypadkowym przechodnim wędrującym przez to pole. Nie zabiera jednak skarbu, lecz „ukrył go ponownie”, by nie stał się on własnością kogoś innego. To swoiste zawieszenie\* akcji może być wytłumaczone ówczesnym prawem nie tylko żydowskim, ale też rzymskim. Bohater przypowieści popełniłby kradzież, gdyby skarb zabrał dla siebie. Jednym legalnym sposobem wejścia w posiadanie skarbu był zakup pola, a wraz z nim skarbu. By jednak nabyć pole, musi sprzedać „wszystko, co miał”. Za zdobyte w ten sposób środki „kupił tę rolę”. Zdanie to w strukturze narracji przynosi zatem zakończenie akcji: skarb jest nie tylko odkryty, ale ma swego właściciela.

Podobny przebieg ma fabuła\* drugiej przypowieści. Zamiast opisywać żmudne poszukiwania przez kupca tej jedynej perły, Jezus przechodzi od razu do punktu zwrotnego\*: kupiec „znalazł jedną drogocenną perłę”. By stać się jej właścicielem, musi sprzedać „wszystko, co miał”. Uzyskawszy w ten sposób odpowiednie środki, „kupił” tę perłę.

## 2. Charakterystyka bohaterów

Podobna dynamika opowiadań w obu przypowieściach nie oznacza, że nie ma między nimi różnic. One to pozwolą na bliższą charakterystykę ich bohaterów.

O człowieku, który znalazł skarb, nic nie można powiedzieć, dopóki nie zobaczy się go w działaniu. Na skarb natrafia przypadkiem, ale wszystko to, co czyni dalej, nie jest już przypadkowe. Po pierwsze, umie właściwie ocenić to, co można nazwać zrzędzeniem losu: znaleziony skarb zostaje odczytany przez niego jako niepowtarzalna szansa, jedyna okazja, która każe spojrzeć w nowym świetle na to, co dotąd było dla niego wartościowe. Po drugie,

jego działanie nie jest podszyte emocjami ani też chaotyczne. Radość, której doświadcza, pobudza go do działania, które jednak opiera się na właściwej ocenie siebie i swoich możliwości. Po trzecie, mimo że zatajenie przez niego przed właścicielem pola informacji o znalezieniu skarbu może wydawać się dzisiaj moralnie naganne, to jednak w ówczesnym systemie prawnym nie było oszustwem. Od strony prawnej patrząc, człowiek ten jest gotów ponieść wszystkie niezbędne koszty, by wejść w legalne posiadanie skarbu. Po czwarte, jest on zdolny nie tylko do ryzyka (wszak sprzedaje wszystko, co ma), ale przede wszystkim do wyrzeczenia, poświęcenia i rezygnacji. Ocena wartości skarbu prowadzi go do decyzji, która uwalnia go od tego, co tak naprawdę jest bezwartościowe wobec znalezionej skarbu. I jest gotów zapłacić za niego należną cenę.

Bohaterem drugiej przypowieści jest człowiek bogaty, który zajmuje się handlem na dużą skalę. Dzisiaj grecki termin *emporos* – tłumaczony jako „kupiec” – należałoby odnieść raczej do „hurtownika”, który dysponuje okrętem do przewożenia towarów (por. J.H. MOULTON – G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament*, s. 208). Nie jest on jednak zwykłym kupcem. Przy okazji swojej profesji poszukuje bowiem pereł, a więc szuka tego, co na rynku było najcenniejsze. Zna się na tym drogocennym towarze, odbywa dalekie podróże, by poszukiwać tej najcenniejszej perły, gotów jest do wyrzeczeń i narażenia życia, by zrealizować swoje pragnienie. Jest prawdziwym pasjonatem. Dalsza charakterystyka jego postaci odsłania się w momencie, gdy znajduje tę „jedyną drogocenną perłę”. Po pierwsze, nic nie wspomina się o jego radości, co nie znaczy, że jej nie odczuwał w obliczu swego znaleziska. Pozostaje jednak człowiekiem poważnym, zdeterminowanym i racjonalnym wobec sytuacji, która wymaga natychmiastowej, radykalnej decyzji (por. A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 398). Po drugie, jest gotów do zaryzykowania całym swym majątkiem, by nabyć perłę. Sprzedając „wszystko, co miał”, pozbył się nie tylko rzeczy, które nabył wcześniej i posiadał, ale też narzędzi swojej pracy (statek do transportu, zwierzęta juczne, wozy itp.).

Tym ostatecznie, co obydwu bohaterów łączy, jest identyczna postawa wobec życiowej szansy, która przekłada się na całkowite, heroiczne wręcz zaangażowanie się w nabycie odnalezionych drogocennych przedmiotów za cenę wszystkich innych posiadanych rzeczy. Właściwa ocena wartości znalezionych rzeczy prowadzi ich do decyzji, która pociąga za sobą konieczność ofiary i rezygnacji. Nie rezygnacja jednak stanowi cel ich działania, lecz „znalezienie” i „kupienie” tego, co zaspokoi najgłębsze pragnienie ich serca.

### 3. Orędzie przypowieści

Przypowieści są rozbudowanymi porównaniami, przez co ich interpretacja nie polega na szukaniu głębszego sensu wszystkich szczegółów, lecz na



zrozumieniu tematu, który przybliży prawdę o królestwie Bożym. Stąd też nieporozumieniem jest widzenie w przypowieści o skarbie jakiejś aprobaty ze strony Jezusa dla oszustwa. Jezus ani nie ocenia postępowania znalazcy, ani też nie przypisuje mu głębszego znaczenia. Tym bardziej zatajenie przez niego prawdy o skarbie przed właścicielem pola nie powinno być brane jako przykład do naśladowania, jak ma to miejsce w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie.

Omawiane przypowieści przyrównują królestwo Boże nie do skarbu i perły, lecz do postawy bohaterów przypowieści wobec tych drogocennych rzeczy. Wybór skarbu i perły nie jest przypadkowy, gdyż służy z jednej strony podkreśleniu bezcennej wartości królestwa niebieskiego, z drugiej zaś strony pokazaniu, że królestwo będąc realnie istniejące i obecne, nie zawsze jest dostrzegalne, nie zawsze też ujawnia się na zewnątrz.

Program narracyjny\* obu przypowieści podkreśla, że skarb i perła czekają na swoich znalazców. W tej perspektywie królestwo niebieskie winno być postrzegane jako rzeczywistość osobowa i relacyjna. Tym, co naprawdę jest ważne i bezcenne, to sam Bóg. To wobec Niego człowiek ma się zaangażować i poświęcić całkowicie. Dlatego też w centrum przypowieści znajdują się nie skarb i perła, lecz identyczne postawy bohaterów obu przypowieści, którzy rozpoznawszy wartość „odnalezionych” przedmiotów, wybrali je za cenę wszystkich innych posiadanych wartości.

Bohaterowie przypowieści różnią się statusem materialnym. Nie sposób rozstrzygnąć, czy człowiek znajdujący skarb w roli był najemnym robotnikiem. Niezależnie od odpowiedzi, jest jasne, że kupione przez niego pole nie mogło kosztować zbyt wiele, przez co „sprzedanie przez niego wszystkiego, co miał”, przemawia za jego raczej skromnym stanem posiadania. Inaczej jest z kupcem poszukującym pereł. Nabycie tej „jedynej drogocennej” wymagało olbrzymich środków materialnych, przez co uzasadnione jest uznanie go za bogacza. W ten sposób zostaje powiedziane, iż królestwo Boże jest darem Boga dla każdego człowieka, niezależnie od jego statusu ekonomicznego, społecznego czy politycznego. Nie jest ono sprawą dziedziczną, lecz pozostaje darmową inicjatywą Boga. Co więcej, sposób spotkania z rzeczywistością Boga nie ogranicza się do jakiegoś jednego modelu: dla jednych królestwo Boże będzie doświadczeniem niespodziewanym, zupełnie nieprzygotowanym przez działanie człowieka, podobnym do zaskakującego znalezienia skarbu w ziemi; dla drugich spotkanie z królestwem Bożym będzie rezultatem długich poszukiwań, poważnego zaangażowania się, życia jakby w ciągłym pragnieniu serca.

Obie przypowieści wzywają do odpowiedniego działania w obliczu szansy osiągnięcia królestwa Bożego. Odkrywając Boga jako jedyne, ostateczne dobro, człowiek jest wezwany do odrzucenia tego wszystkiego, co w jego życiu bezwartościowe, a zarazem do poświęcenia wszystkiego dla doświadcze-

nia najwyższego Dobra, którym jest Bóg. Przypowieści te odsłaniają prawdę, iż „spotkanie z Chrystusem nie przynosi nam żadnych innych zysków, ponieważ On sam jest największą wartością” (A. PRONZATO, *Przypowieści Jezusa*, t. 1, s. 150).

#### 4. Przypowieść w kontekście

Przypowieść o skarbie i perle znajduje się tylko w Ewangelii wg św. Mateusza. Obie są adresowane do uczniów po tym, jak Jezus odprawił tłumy (por. Mt 13,36). Przypowieści te są dla nich wezwaniem do rzeczywistego zaangażowania się na rzecz królestwa Bożego poprzez wyrzeczenie się posiadanych dóbr (por. Mt 19,21) i więzów rodzinnych (por. Mt 19,29) na rzecz umiłowania Chrystusa i pójścia za Nim (por. Mt 10,37-38).

Z punktu widzenia tematycznego zachęta do pełnego zaangażowania się w sprawę królestwa Bożego obecna w obu przypowieściach Mateusza odsyła do innej pary przypowieści występujących w Ewangelii Łukaszej: budowy wieży i króla wyruszającego na wojnę (Łk 14,28-33). W obliczu takich decyzji, i budowniczy, i król, nie tylko muszą namyśleć się, by podjąć właściwą decyzję, lecz muszą być gotowi do wyrzeczeń. Ta ich postawa winna być podjęta przez uczniów Jezusa, co zostaje wyraźnie wskazane poprzez poprzedzające te dwie przypowieści wezwanie do wzięcia swego krzyża i pójścia za Jezusem (Łk 14,27).

## 8. SIEĆ (MT 13,47-50)

### 1. Dynamika narracji

Przypowieść o sieci przyrównuje królestwo Boże nie tyle do samej sieci (tak sugerowałoby zdanie: „królestwo podobne jest do sieci”), lecz do wydarzenia opisanego dalej. Właściwa przypowieść zawiera się w Mt 13,47-48, po czym następuje jej wyjaśnienie (Mt 13,49-50).

Obrazem użytym w przypowieści jest połów ryb, który dla słuchaczy Jezusa żyjących w okolicach Jeziora Tyberiadzkiego - do niego odnosi się bowiem

#### Techniki połowu w czasach Jezusa

Technika połowu opisana w przypowieści odnosi się do rybołówstwa na akwenach śródlądowych (bez wątplenia chodzi o Jezioro Galilejskie). Sieć (gr. *sagēnē*) o sporych rozmiarach (od 250 do 450 m długości i 2 m szerokości) była rozciągana między dwiema łodziami, które ciągnęły ją do brzegu. Obciążenia (kamienie lub ciężarki ołowiane) przytwierdzone w odpowiednim miejscu powodowały jej zanurzenie, natomiast kawałki drewna lub korka utrzymywały brzegi sieci na powierzchni wody. Gdy łodzie dociągnęły sieć do brzegu, rybacy wciągali ją z całą zawartością na ląd. Sieć mogła być też zarzucana w jezioro przez pojedynczą łódź. Wówczas sieć była ciągnięta linami ku brzegowi przez stojących na nim rybaków. Innym sposobem było przywiązanie jednego końca sieci do brzegu, zaś drugiego do łodzi, która wykonując duży półokrąg, zagarniała do sieci wszystko, co napotkała na swojej drodze. Gdy sieć z całą zawartością była już wyciągnięta na brzeg, rybacy sortowali ryby według kryterium jadalności oraz rytualnej czystości (wg Kpł 11,10-12 i Pwt 14,9 nieczystymi były ryby pozbawione łusek). Ryby nieczyste albo niejadalne były wyrzucane (na śmieci, nie w morze), pozostałe ryby zbierano w kosze lub w naczynia (por. R.H. STEIN, *An Introduction to the Parables of Jesus*, s. 140).

grecki termin *thalassa* (Mt 13,47; por. Mt 4,18; 8,24; J 6,1), przetłumaczony przez *Biblię Tysiąclecia* jako „morze” - brzmiał znajomo. Słyszac zdanie o zarzuconej w jezioro sieci, stawiali sobie pytanie o wynik tego połowu.

Półów przebiega typowo. Pierwsza scena rozgrywa się na jeziorze: sieć została zarzucona w jezioro; ciągnięta do brzegu, zagarnia po drodze „ryby wszelkiego rodzaju” (Mt 13,47). W czasach Jezusa w Jeziorze Tyberiadzkim żyło ok. 20 gatunków ryb, w tym ryby pozbawione łusek, jak węgorz i sum, oraz różne skorupiaki (por. A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 295). Gdy sieć jest już pełna, zostaje wyciągnięta na brzeg (Mt 13,48a).

Brzeg stanowi scenę dla drugiego aktu połowu. Ma miejsce segregacja dokonanej połowu na „dobre” i „złe” w celu zachowania tych pierwszych i odrzucenia tych drugich. Na określenie „złej” części połowu użyty jest grecki

przymiotnik *sapra*, który dosłownie znaczy „zepsute, zgniłe” (a w konsekwencji „niejadalne”) – można przypuszczać, że chodzi nie tylko o ryby nadpsute czy o przykrym zapachu błota, ale też o niejadalne skorupiaki (np. kraby).

W perspektywie programu narracyjnego\* – zawiera się on w pytaniu: jaki będzie rezultat połowu? – punktem kulminacyjnym\* opowiadania jest moment, gdy sieć jest napełniona w całości (Mt 13,48a), jednakże do zwrotu\* akcji dochodzi w trakcie sortowania. Rozwiązanie\* akcji w postaci zachowania dobrych ryb, a odrzucenia całej reszty, jest wynikiem wcześniej selekcji, która zadecydowała o rezultacie połowu.

Analiza warstwy czasownikowej narracji każe zwrócić uwagę na pominięcie bezpośredniej wzmianki o rybakach jako podmiocie opisanych czynności. Do tego w scenie otwierającej przypowieść czynności zasadnicze dla powodzenia połowu są wyrażone w stronie biernej: sieć „została rzucona” (Mt 13,47a) i „została napełniona” (Mt 13,48a), co rodzi pytanie o podmiot tych czynności.

## 2. Charakterystyka bohaterów

Przypowieść w zwięzły sposób opowiada o połowie, który został przedstawiony w sposób konwencjonalny, w znacznym stopniu przewidy-

### Sortowanie ryb

Półow ryb jest możliwy dzięki sieciom, które zagarniają „wszelkiego rodzaju ryby”. Dalej ryby te są kategoryzowane jako „dobre”, czyli jako nadające się do zjedzenia, do tego będące – z punktu rytualnego – czyste, oraz jako „złe”, czyli nienadające się do spożycia nie tylko ze względów rytualnych. Rozróżnienie między nimi i selekcja następuje dopiero po otwarciu sieci. W czasie właściwego połowu nie sposób rozróżnić między nimi, co jest możliwe dopiero, gdy cała zawartość sieci znajdzie się na brzegu.

walny, gdy chodzi o kolejność czynności podejmowanych przez rybaków. Zaskakuje w narracji brak bezpośredniego odniesienia do samych rybaków. Są naturalnie obecni przez swoje czynności, ale pozostają z punktu widzenia narracji postaciami „płaskimi”\* (analiza narracyjna

nazywa takich bohaterów również mianem postaci „monolitycznych” lub „nieprzezroczystych”). Nic bliższego nie można o nich powiedzieć, brak jakiegokolwiek odniesienia do ich życia wewnętrznego.

Wspomniane już strony bierne czasowników w scenie przedstawiającej zarzucenie sieci i jej napełnienie się (Mt 13,47a.48a), wskazują paradoksalnie na drugorzędną rolę rybaków w połowie. Dokonuje się on ich rękoma, ale sieci jakby zarzucał i napełniał ktoś inny. Ten szczegół zostanie rozjaśniony w analizie metaforycznej przypowieści.

### 3. Orędzie przypowieści

#### 3.1 Metaforyka przypowieści

Pozostając w obrębie samej przypowieści, jej interpretacja nie przedstawia większych trudności. Historia połowu siecią ilustruje prawdę o królestwie Bożym, które rozwija się w dwóch fazach.

Pierwszy etap to czas zbierania (Mt 13,47). Królestwo na podobieństwo sieci ogarnia wszystkich ludzi, i dobrych, i złych. Taka jest wspólnota ludzi zgromadzona wokół Jezusa i w Kościele. Jak nie da się sortować ryb, gdy są jeszcze w głębinie wody ogarnięte siecią, tak królestwo Boże w swoim ziemskim stadium (jego postacią, ale nie wyłączonej, jest Kościół) obejmuje każdego, kogo uda się złowić. Dobro i zło będą w tym wypadku wymieszane ze sobą. Nie chodzi tylko o zróżnicowanie w wymiarze moralnym między ludźmi – w samym człowieku dobro i zło bywa splątane ze sobą, tak że nie sposób ocenić od razu, jaki jest, ani też jaki będzie. Taka forma istnienia Kościoła jest wpisana w Boży zamysł zbawienia, na co wskazuje przemilczenie podmiotu zarzucającego i wypełniającego sieć. Użyta strona bierna wydaje się być formą *passivum theologicum*<sup>\*</sup>, czyli wskazuje, iż działający w ten sposób – zapraszający wszystkich do udziału w swoim królestwie – jest sam Bóg. Nawet gdy owo zaproszenie jest zapośredniczone w świecie przez apostołów, to ich „bycie rybakami ludzi” ma swoje źródło w Jezusie i Jego słowie powołania (por. Mt 4,19 i paral. Mk 1,17).

Druga faza królestwa Bożego pozostaje wciąż w przyszłości, ale jej nadejście jest pewne. Gdy sieć zostanie napełniona – użycie strony biernej może być ponownie uznane za *passivum theologicum*<sup>\*</sup>, które wskazuje na Boga jako tego, który decyduje o napełnieniu sieci – wówczas nastąpi czas selekcji, oddzielenia dobrych od złych w królestwie Bożym (Mt 13,48). Obecność rybaków – w tym punkcie narracji – jako tych, którzy segregują połów, jest tylko domyślna, gdyż ponownie chodzi o czynność pozostającą w gestii Boga. Jej rezultat jest pozytywny: oddzielenie dobrych od złych sprawi, że połów zakończy się sukcesem, gdyż królestwo niebieskie ostatecznie będzie udziałem tych, którzy są dobrzy (por. A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 296).

#### 3.2 Metaforyka wyjaśnienia przypowieści

Wyjaśnienie, które towarzyszy przypowieści w Mt 13,49-50, nadaje jej walor przypowieści alegoryzującej, rozszerzając tym samym jej sens metaforyczny. Interpretacja kładzie nacisk nie na zbieranie, lecz na selekcję, która prowadzi do usunięcia złych. Moment, kiedy sieć „zostaje napełniona” (Mt 13,48a), zostaje zinterpretowany jako „koniec świata”, w którym dokona się sąd i kara. Miejsce rybaków zajmują „aniołowie”, którzy „wyłączą złych spośród sprawiedliwych”. Rozróżnia się już nie między „dobrymi” i „nieużytecznymi” (przenosząc sens przymiotnika *sapra* z „niejadalnych” ryb [Mt 13,48b]

na człowieka), lecz między „sprawiedliwymi” i „niegodziwymi” (gr. *ponēros*), co jednoznacznie wskazuje na moralne kryterium oceny ludzkiego postępowania. „Odrzucenie złych” (Mt 13,48b) staje się „wrzuceniem w piec rozpalony”, gdzie będzie „płacz i zgrzytanie zębów”. Symbolika tego obrazu pozostaje zgodna z ówczesnymi wyobrażeniami sądu: ogień jako narzędzie kary, zaś płacz i zgrzytanie zębów jako wyraz cierpienia odrzuconych, którzy obok rozpacz przeżywają wściekłość. Wyjaśnienie pomija natomiast wspomniane w przypowieści „zebranie dobrych w naczynia” (Mt 13,48b). Akcent nie jest zatem położony na zbawienie sprawiedliwych, co odpowiadałoby przesłaniu przypowieści, lecz na zniszczeniu nieprawych.

Interpretacja przypowieści o sieci przekształca ją zatem z pouczenia w ostrzeżenie skierowane do Kościoła. Ta wspólnota zgodnie z wolą Boga obejmuje „złych” i „dobrych”. Kościół jest *corpus mixtum* (św. Augustyn), w którym znajdują się dobrzy i źli. Przy końcu świata niegodziwi zostaną oddzieleni od dobrych i wydani wiecznej karze. Ta perspektywa winna mobilizować uczniów Chrystusa, by ich postępowanie pozwoliło na zaliczenie ich do grona „dobrych”. Inaczej niż w przypowieści, w przestrzeni ludzkiego życia jest wciąż nadzieja na stanie się dobrą częścią połowu poprzez nawrócenie i przemianę.

#### 4. Przypowieść w kontekście

W Nowym Testamencie przypowieść o sieci występuje jedynie w Ewangelii wg św. Mateusza, zamykając – jako siódma w serii – nauczanie Jezusa w przypowieściach (Mt 13,3-52). Właściwa przypowieść o sieci została połączona z jej wyjaśnieniem (Mt 13,47-48.49-50), co przypomina podobną strukturę przypowieści o chwaście (Mt 13,24-30.36-43). Obie te przypowieści łączy podobny temat rozdzielenia dobrych od złych, jakkolwiek przypowieść o chwaście wzywa na pierwszym miejscu do cierpliwości, natomiast przypowieść o sieci przynosi ostrzeżenie przed sądem. Motyw oddzielenia dobrych od złych w kontekście końca czasów powraca jeszcze w przypowieści o sądzie ostatecznym (Mt 25,32).

W obliczu sądu dochodzi do podziału na „dobrych” i „niegodziwych”. Analizowana przypowieść pomija kryteria takiego rozstrzygnięcia. Można je znaleźć w tekście Mt 7,16-20, w którym Jezus wskazuje na owoce ludzkiego postępowania jako kryterium oceny („Po owocach ich poznacie”, Mt 7,20).

## 9. NIELITOŚCIWY DŁUŻNIK (Mt 18,23-35)

### 1. Dynamika narracji

#### 1.1 Powtórzenie jako technika narracyjna

Przypowieść o nielitościwym dłużniku zbudowana jest na schemacie trójkowym (por. B.B. SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 272). Takie ujęcie jej struktury jest uzasadnione przy spojrzeniu statycznym na kompozycję, co jednak nie oddaje rzeczywistej dynamiki opowieści. Pozwala ono jednak zauważyć, iż Jezus posługuje się w swoim opowiadaniu powtórzeniem jako techniką narracyjną. W ten sposób w przypowieści zostają wyeksponowane elementy kontrastujące w słowach i działaniu postaci biorących udział w akcji.

Komentatorzy odwołujący się do schematu trójkowego rozpoznają w przypowieści trzy sceny: Mt 18,24-27.28-30.31-34, w których zostają przedstawione kolejno rozliczenia między panem (nazwanym wcześniej królem, por. Mt 18,23) i jego sługą (18,24-27), następnie między owym sługą a jego współsługą (18,28-30), na koniec ponownie między panem i pierwszym sługą (18,31-34). Każda scena jest trzyczęściowa, co wynika ze zmieniającego się podmiotu działania w ramach danej pary bohaterów. Ten paralelizm\* jest najbardziej widoczny między dwiema pierwszymi scenami, które zapisują identyczny rozwój\* akcji, zainicjowany w pierwszej scenie przez pana wobec sługi, w drugiej – przez sługę wobec swego współsługi: wierzyciel żąda rozliczenia – dłużnik przedstawia swoją prośbę – wierzyciel ustosunkowuje się do niej. Biorąc pod uwagę ten ostatni element, paralelizm\* między scenami będzie antytetyczny\*: pan darował dług sługi (18,27), ale sługa nie darował swojemu dłużnikowi (18,30). Trzecia scena stanowi jeszcze wyraźniej odwrócenie pierwszej, gdyż przynosi zmianę decyzji pana o umorzeniu długu swojemu słudze (por. 18,27 i 18,34).

#### 1.2 Struktura narracyjna przypowieści

Z punktu widzenia narracyjnego dynamika przypowieści jest o wiele bardziej dramatyczna. Pierwsze zdanie przypowieści wskazuje słuchaczom na główny wątek\* opowiadania: jest nim rozliczenie, które chce przeprowadzić król ze swoimi sługami (18,23). Zawiązanie\* akcji następuje w następnym wersecie, kiedy przed oblicze pana zostaje przyprowadzony sługa, który jest mu winien 10 tysięcy talentów (18,24). Jezus nie przedstawia bliżej zajęcia sługi ani też powodu tak wielkiego jego zadłużenia. Wypełnienie tej luki\* nie jest konieczne dla zrozumienia dalszego rozwoju\* akcji.

Kwota zadłużenia jest tak ogromna, że wręcz niemożliwa do spłacenia. Z tego powodu pan decyduje się na sprzedanie sługi wraz z całą jego rodziną i majątkiem, by odzyskać swój dług (słuchacze dopowiedzą – przynajmniej

### Talent

Suma zadłużenia pierwszego sługi jest niewyobrażalna. Jeden talent w okresie grecko-rzymskim odpowiadał ok. 42 kg złota lub srebra. W I wieku po Chr. talent był jednostką monetarną równą 6 tysięcy denarów. Kwota 10 tysięcy talentów odpowiada zatem 60 milionom denarów. Dla uzmysłowienia sobie wielkości tej sumy wystarczy wspomnieć, że przeciętna dniówka robotnika wynosiła jeden denar. Ktoś taki, zakładając, że pracuje 300 dni w roku, potrzebowałby 200 tysięcy lat na zgromadzenie tej kwoty. Dla porównania roczny dochód z podatków króla Heroda Wielkiego wynosił 900 talentów (por. JÓZEF FLAWIUSZ, *Dawne dzieje Izraela*, 17, XI, 4).

Suma 10 tysięcy talentów jest normalnie niemożliwa do spłacenia przez sługę. Z tego powodu właściwe jest uznanie jej za hiperbolę. Warto przy tym zauważyć, że zarówno „dziesięć tysięcy”, jak i „talent” są wielkościami największymi: dziesięć tysięcy, czyli miriad, w greckim systemie liczenia stanowi największą znaną liczbę, zaś talent to największa jednostka monetarna w całej Azji Mniejszej. W ten sposób suma dziesięciu tysięcy talentów byłaby zapisem nieskończonego długu (por. A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 42-43).

w części; 18,25). Wobec takiego rozstrzygnięcia pana sługa podejmuje działanie, które ma je zmienić. Gest prostracji sługi („upadłszy, oddał pokłon”; 18,26a) wyraża najgłębszy szacunek dla pana, do którego kieruje prośbę o prolongatę długu i deklaruje spłacenie go w całości (18,26b). W tym momencie dochodzi do niespodziewanego zwrotu\* akcji. Oddanie długu pozostaje w sposób oczywisty obietnicą bez pokrycia. Tymczasem pan nie tylko wychodzi naprzeciw prośbie dłużnika, ale przekracza całkowicie jego oczekiwania: „uwalnia go” od długu, który mu „daruje” (18,27). Z tą zmianą sytuacji program narracyjny\* przypowieści zostaje zrealizowany: słuchacze już wiedzą, w jaki sposób pan rozliczył się ze sługami, i dlatego mogą spodziewać się rozwiązania\* akcji.

Tymczasem Jezus kontynuuje swoją opowieść. Pojawia się bowiem element zaskoczenia, który wprowadza nowy wątek\*: uwolniony od zobowiązań sługa domaga się teraz od swojego współsługi zwrotu długu w wysokości stu denarów (18,28a). Ta technika narracyjna nazywana jest dublowaniem wątku\* (ang. *duplicate plots*) i pozwala na skonstrastowanie rozliczenia dokonanego przez pana z tym podjętym obecnie przez sługę, co doprowadzi do komplikacji\* akcji.

Przed wszystkim zauważa się olbrzymi kontrast między kwotami długu: domaga się zwrotu stu denarów, podczas gdy sam co dopiero dostąpił darowania długu 10 tysięcy talentów (co odpowiada 60 milionom denarów). On sam – jako wierzyciel – zachowuje się brutalnie wobec swego dłużnika: chwyta go i dusi rękoma (18,28b). Ten okazuje mu tę samą uniżoność co on wcześniej swemu wierzycielowi – upada przed nim, jakkolwiek nie jest to prostracja na



ziemię (18,29a) – i prosi o prolongatę długu, który obiecuje spłacić (18,29b). W jego przypadku ta obietnica jest jak najbardziej realna. Tymczasem sługawierzyciel odmawia jego prośbie („nie chce”) i wtrąca go do więzienia, oczekując spłaty zobowiązań przez jego rodzinę (18,30).

W tym miejscu narracji pojawiają się słudzy, którzy byli świadkami tego zdarzenia i informują o nim pana (18,31). W perspektywie programu narracyjnego\* ten epizod wprowadza moment komplikacji\*. Co więcej, słuchacze nie są w stanie przewidzieć, w którym kierunku potoczy się akcja i czego będzie dotyczyć interwencja pana. Spotkanie sług z panem stanowi rodzaj sceny podnoszącej dramatyzm akcji i prowadzącej zarazem do punktu kulminacyjnego\* opowiadania.

Jest nim drugie spotkanie pana ze sługą, któremu darował 10 tysięcy talentów. Dynamika tego spotkania, mimo pewnych podobieństw z pierwszym, różni się tym, iż po zarzucie postawionym słudze o nieokazanie swemu wierzycielowi miłosierdzia (18,32-33), pan przechodzi od razu do ukarania go (18,34). Cofa swoją wcześniejszą decyzję o darowaniu długu i wydaje sługę na tortury, „dopóki nie odda całego długu” (18,34b). Być może w ten sposób pan chciał wymusić na krewnych dłużnika spłacenie jego zobowiązań lub też zmusić do ujawnienia miejsca ukrycia kapitału (A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 157). Niebotyczna jednak wysokość długu sprawiała, iż sługę czekał bezterminowy pobyt w więzieniu.

Informacja o wydaniu dłużnika katom (18,35) stanowi rozwiązanie\* akcji. Sługa, który miał się rozliczyć z panem, w zawiązaniu\* akcji został przyprowadzony do niego (18,24), by w rozwiązaniu\* akcji zostać wydany katom.

#### **Kontekst historyczny przypowieści o nielitościwym dłużniku**

Część komentatorów uważa, iż historia opowiedziana przez Jezusa musiała mieć miejsce poza Palestyną, najlepiej w ptolemejskim Egipcie (por. A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 156). Król z przypowieści byłby zatem poganinem, zaś sługa, sądząc po długu, ministrem, a nawet satrapą prowincji. Za takim rozwiązaniem przemawiałyby kary dotyczące niewypłacalnego dłużnika, które były zabronione przez prawo żydowskie, zaś znane były w prawodawstwie hellenistycznym i rzymskim. Dotyczy to zarówno sprzedania w niewolę dłużnika i jego rodziny, uwięzienia dłużnika, jak i stosowania tortur. Jednak świadectwa biblijne i pozabiblijne nie są już tak jednoznaczne co do rzeczywistego przestrzegania tych norm w społeczności żydowskiej. Stary Testament wielokrotnie mówi o sprzedawaniu ludzi za długi (por. 2 Krl 4,1; Ne 5,5; Iz 50,1; Am 2,6). *Miszna\** w traktacie *Sota* (*M. Sot.* 3,8) potwierdza fakt sprzedania kobiety jako formy restytucji kradzieży. Tortury natomiast były stosowane za panowania Heroda Wielkiego, co zostaje odnotowane przez Józefa Flawiusza w *Dawnych dziejach Izraelach* (15, VIII, 4; 16, VIII, 1) (por. K.R. SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 66).

Następująca dalej konkluzja (18,35) przynosi zastosowanie przypowieści, której znaczenie zostaje przeniesione na realia życiowe słuchaczy również wezwanych do „przebaczenia z serca swemu bratu”.

## 2. Charakterystyka bohaterów

Poprzez strukturę paralelną\* opowiadania słuchacze są zaproszeni do odтворzenia postaci sługi poprzez konfrontację jego słów i czynów z zachowaniem pana. To działanie interpretacyjne ułatwia symetryczne wręcz ustawienie względem siebie wątku\* głównego: pan rozlicza się ze swoim sługą winnym mu 10 tysięcy talentów, i wątku\* pobocznego, dublującego główny: sługa, któremu pan darował dług, rozlicza się ze swoim współsługą dłużnym mu 100 denarów. Fabuła\* obu wątków\* ma identyczną strukturę, jednakże finał obu rozliczeń jest odmienny dla dłużników, co jest konsekwencją przeciwstawnej postawy wierzycieli. W ten sposób postać sługi dłużnego 10 tysięcy talentów jest budowana w opozycji do postaci króla wielkodusznie uwalniającego go od długu. Przeciwstawienie ich sobie na poziomie akcji jest konsekwencją opozycji zachodzącej między tymi dwiema postaciami na poziomie wartości, którymi się kierują. Zostaje to wprost sformułowane przez króla, który postulowaną czynność darowania długu ukazuje jako akt okazania miłosierdzia: „Darowałem ci cały dług, ponieważ mnie prosiłeś. Czy więc i ty nie powinieneś być ulitować się nad swoim współsługą, jak ja ulitowałem się nad tobą?” (18,32b-33).

### 2.1 Miłosierny król

Obraz miłosiernego pana jest złożony. Niektórzy komentatorzy uznają tę postać wręcz za wewnętrznie sprzeczną. Świadczyć by o tym miała zmiana decyzji podjęta przez niego: cofa wcześniejsze darowanie długu i wtrąca swego dłużnika do więzienia. Działanie króla miałoby być zatem nieprzewidywalne, chaotyczne i pozbawione logiki, na której opiera się struktura hierarchicznego świata (por. B.B. SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 277-278). Tymczasem działanie króla od początku do końca historii jest wewnętrznie spójne, gdyż pozostaje ukierunkowane na czynienie miłosierdzia, które objawia się w anulowaniu długu. Miłosierdzie nie jest jednak tylko działaniem, lecz postawą, z której czyn miłosierdzia wypływa. Ta postawa miłosierdzia zostaje wyrażona w przypowieści przez trzy czasowniki.

Pan „wzruszył się głęboko” na prośbę sługi (18,27). Użyty tu czasownik *splanchnizomai* oznacza poruszenie, zauważalne także zewnętrznie, na widok osoby, która znajduje się w sytuacji skrajnej potrzeby. Taka reakcja zachodzi w przypadku Samarytanina widzącego leżącego przy drodze pobitego człowieka (Łk 10,33) i ojca przejętego nędzą młodszego syna powracającego do domu (Łk 15,20). W innych miejscach Ewangelii czasownik ten ma za swój podmiot wyłącznie osobę Jezusa, który okazuje swoje współczucie wobec ludzi znękanym i utrudzonym życiem (por. Mt 9,36; 14,14; 20,34 i in.).

Odpowiedzią na prośbę sługi nie jest wcale „okazanie cierpliwości”, jak pragnie tego sługa (por. Mt 18,28), lecz darowanie długu. Ten czyn przy drugim spotkaniu ze sługą-wierzycielem jest opisany jako akt „zlitowania się” (Mt 18,33). Czasownik *eleō* pojawia się na ustach osób, które dotknięte jakimś nieszczęściem (chorobą, utratą kogoś bliskiego), proszą Jezusa o zarządzenie ich niedoli (por. w samej tylko Ewangelii Mateusza: 9,27; 15,22; 17,15; 20,30.31). Miłosierdzie jest zatem konkretnym działaniem zmierzającym do wyprowadzenia człowieka z sytuacji nieszczęścia, które niszczy człowieka i wobec którego pozostaje on bezradny, i stworzenia mu takich warunków życia, które będą dla niego pomyślne.

Pozostaje wreszcie czasownik *orgizō*, który w 18,34 wyraża gniew pana na nielitościwego sługę. Ta reakcja nie ma charakteru emocjonalnego, nie ma też nic wspólnego z szukaniem zemsty czy działaniem arbitralnym, z pozycji siły. Czasownik ten, pojawiając się w przypowieściach, zapisuje dezaprobatę wobec sytuacji, na którą nie zgadza się bohater (por. Mt 22,7; Łk 14,21; 15,28). W przypadku przypowieści o nielitościwym słudze gniew pana jest aktem sprzeciwu i potępienia braku miłosierdzia w działaniu sługi wobec swego dłużnika. Gniew jest zatem metaforą sprawiedliwości, która dąży do przywrócenia naruszonego porządku. Nawet gdyby uznać działanie nielitościwego sługi za prawnie dopuszczone – to akurat jest wątpliwe, gdyż decyzja o uwięzieniu powinna być sankcjonowana przez proces sądowy (por. Mt 5,25-26//Łk 12,58-59), to kłóci się ono z poczuciem sprawiedliwości w obliczu darowanego mu wcześniej nieporównywalnie większego długu.

Czy wobec tego cofnięcie decyzji o darowaniu długu i wydanie dłużnika katom jest brakiem miłosierdzia? W logice przypowieści jest działaniem zmierzającym do przywrócenia porządku sprawiedliwości, która winna kierować się miłosierdziem.

## 2.2 Niemiłosierny sługa

Negatywna charakterystyka sługi zostaje wyostrzona przez skonfrontowanie jego postawy i działania z osobą króla. Przede wszystkim rzuca się w oczy małoduszność sługi, gdy uwzględni się dysproporcję między jego wierzytelnościami wobec pana a długiem, który miał wobec niego współsługa (ten był 600 tysięcy razy mniejszy od tego pierwszego). Sługa pozostaje obojętny na prośby swego dłużnika, mimo że te powinny być mu dobrze znane, skoro sam jeszcze bardziej dramatycznie błagał o prolongatę swego długu. W egzekwowaniu swojej wierzytelności nie unika sięgnięcia po przemoc fizyczną wobec dłużnika (por. 18,28). Stosuje ją, zanim jeszcze usłyszał jakiegokolwiek wyjaśnienie czy prośbę ze strony współsługi, co stanowi ewidentne naruszenie zasad prawa.

Nielitościwy sługa nie chce rozumieć logiki miłosierdzia, które okazał mu jego pan (por. 18,30). Uwolnienie od długu było zarazem zobowiązaniem

do czynienia miłosierdzia, do dzielenia się miłosierdziem, którego sam doświadczył. I to jest wina sługi, która staje się podstawą ukarania go. Wcale nie jego nieudolność w administrowaniu czy prawdopodobne zdefraudowanie pieniędzy swego pana, lecz brak miłości i miłosierdzia stanowi przedmiot rozliczenia, które jego pan podejmuje wobec niego.

### 3. Orędzie przypowieści

#### 3.1 Przypowieść o przebaczącym Bogu

Zdanie zamykające przypowieść wskazuje kierunek jej zastosowania: „Podobnie uczyni wam Ojciec mój niebieski, jeżeli każdy z was nie przebaczy z serca swemu bratu” (Mt 18,35). Przypowieść jest zatem interpretowana jako przypowieść o Bożym przebaczeniu, którego konsekwencją powinno być praktykowanie przebaczenia przez uczniów Chrystusa. W tym kontekście darowanie długu jest metaforą przebaczenia grzechów, na co wskazuje już sama obecność czasownika „przebaczyć” (gr. *aphiēmi*), gdyż normalnie jest on używany na określenie czynności odpuszczenia grzechów (np. Mt 6,14-15; Mk 2,5-10; Łk 7,47-49; 11,4) i przebaczenia bliźniemu (por. Mt 18,21.35). Przebaczenie ze strony Boga jest łaską niczym niezasłużoną, przekraczającą wszelką symetrię między występkiem człowieka a miłosierdziem Boga. Boże przebaczenie przekracza logikę ludzkiej zasady sprawiedliwości, która co najwyżej zgadzałaby się na zawieszenie w czasie odpłaty i zadośćuczynienia (por. prośbę ze strony sługi do pana w Mt 18,26: „okaż cierpliwość”). Miłosierdzie Boga jest nieskończone, absolutnie darmowe, właśnie dlatego, że człowiek o własnych siłach nie jest w stanie spłacić swego długu wobec Boga.

#### 3.2 Przypowieść o praktykowaniu przebaczenia

Przebaczenie jest darem Boga dla człowieka, z którego wynika obowiązek dzielenia się tym darem z siostrami i braćmi. Przebaczenia nie można zatrzymać tylko dla siebie, lecz musi ono iść dalej, aż dotrze do bliźniego. Nie chodzi wcale o przebaczenie innym tylko po to, by otrzymać od Boga przebaczenie i zbawienie. Przebaczenie, do którego wezwany jest uczeń Jezusa, jest konsekwencją, a nie przyczyną zbawienia, jest odpowiedzią na uprzedzające miłosierdzie i przebaczenie Boga. Jeśli bowiem ludzkie przebaczenie miałoby być warunkiem przebaczenia ze strony Boga, to nikt nie dostałby go od Boga z tego powodu, że ludzkie przebaczenie nigdy nie będzie doskonałe. Przebacząc drugiemu, wyraża się pragnienie, by Bóg przebaczył tej osobie. W tym zawiera się istota „przebaczenia z serca”, które postuluje Jezus w zakończeniu przypowieści (Mt 18,35). Bez przebaczenia nie ma szansy na pojednanie między ludźmi (por. Mt 18,15-18), które jest podstawą budowania wspólnoty między nimi.

Przypowieść kończy się nie tylko wezwaniem do czynienia miłosierdzia, ale i ostrzeżeniem, iż bez praktykowania przebaczenia łaska podarowania

grzechów przez Boga może zostać utracona. Obraz sądu potwierdza wagę miłosierdzia w kontekście Bożej sprawiedliwości. Bóg jest cierpliwy, ale ta cierpliwość może się wyczerpać wobec grzesznika, który pomimo Bożego przebaczenia pozostaje niemiłosierny w stosunku do bliźnich. Stąd ostrzeżenie i zachętę płynące z przypowieści można zawrzeć w zdaniu pochodzącym od apostoła Jakuba: „Sąd nieubłagalny dla tego, który nie czynił miłosierdzia; miłosierdzie odnosi triumf nad sądem” (Jk 2,13).

#### 4. Przypowieść w kontekście

##### 4.1 Mateuszowa katecheza o przebaczeniu (Mt 18)

Kontekstem bezpośrednio poprzedzającym przypowieść o nielitościwym słudze jest odpowiedź Jezusa na pytanie o granice przebaczenia, do którego zobowiązany jest człowiek wobec bliźniego. Jezus mówi o potrzebie nieograniczonego i bezwarunkowego przebaczenia („nie aż siedem razy, ale aż siedemdziesiąt siedem razy”; Mt 18,21-22). Jest ono konieczne wewnątrz wspólnoty Kościoła, która jeśli chce napominać grzesznego brata (w celu przywrócenia go do łączności ze wspólnotą), winna najpierw przebaczyć z serca popełnione przez niego zło. Takie postawienie sprawy mogło wydawać się działaniem jednostronnym, nieuzasadnionym w obliczu zatwardziałości winnego. Tymczasem przypowieść o nielitościwym słudze przynosi istotne dopowiedzenie w tej kwestii, wskazując na darmowe i wielkoduszne Boże darowanie grzechów, które uprzedza jakiegokolwiek ludzkie działanie.

Uwzględniając paralelną\* kompozycję rozdz. 18 w Ewangelii Mateusza, zauważa się, iż przypowieść o nielitościwym słudze (18,23-35) koresponduje z przypowieścią o pasterzu poszukującym zagubionej owcy (18,12-14). Obie przypowieści kończą się konkluzją, która objawia tajemnicę Bożego miłosierdzia. Boże przebaczenie (18,35) jest wyrazem Bożego pragnienia nieutrącenia nikogo ze swoich dzieci (18,14). Wspólnota z Ojcem jest niemożliwa bez wspólnoty między siostrami i braćmi, którzy są gotowi do okazania sobie przebaczenia.

##### 4.2 Bóg bogaty w miłosierdzie

W swojej mowie programowej, która w relacji Łukasza jest wygłoszona na równinie, Jezus podkreśla, iż miarą ludzkiego miłosierdzia jest Boże miłosierdzie: „Bądźcie miłosierni, jak miłosierny jest Ojciec wasz niebieski” (Łk 6,36). Tajemnica Bożego miłosierdzia jest ukazywana w wielu przypowieściach. Nadzwyczajna miłość Boga poszukująca każdego zagubionego człowieka jest przybliżana przez przypowieści o pasterzu poszukującym zagubionej owcy (Mt 18,12-14; Łk 15,4-7), o kobiecie odnajdującej zapodziałą drachmę (Łk 15,8-10), wreszcie o miłosiernym ojcu i jego dwóch synach (Łk 15,11-32). Boże pragnienie obdarowania miłością każdego człowieka jest wypowiedzia-

ne w przypowieści o robotnikach w winnicy (Mt 20,1-16). Temat przebaczenia grzechów powraca też w przypowieści o dwóch skreślonych długach, którą Jezus opowiada w domu faryzeusza Szymona, by ukazać, jak jawnogrzesznica odpowiedziała miłością na otrzymane przebaczenie (Łk 7,36-50). Wreszcie przypowieść o miłosiernym Samarytaninie w opinii wielu komentatorów jest w istocie obrazem miłosiernego Jezusa (Łk 10,30-37).

## 10. ROBOTNICY W WINNICY (Mt 20,1-16)

### 1. Dynamika narracji

#### 1.1 Techniki narracyjne wykorzystane w przypowieści

Akcja przypowieści o robotnikach w winnicy rozgrywa się w ciągu jednego dnia. Rozpoczyna się wczesnym rankiem (ok. godziny szóstej, por. 20,1)

#### Sposób liczenia dnia w czasach Jezusa

Żydzi w czasach Jezusa łączyli swój sposób obliczania czasu z kalendarzem księżycowym. Przez „dzień” rozumieli oni przedział czasu liczony od pojawienia się księżyca aż do następnego wieczora. Na oznaczenie całego dnia posługiwano się wyrażeniem „noc i dzień” (por. np. Mk 4,27; 5,5; Łk 2,37), jakkolwiek znane są przypadki odwrócenia tej kolejności (por. Mt 4,2; 12,40; Łk 18,7). Sam dzień od wschodu do zachodu słońca był dzielony na dwanaście godzin, które w zależności od pory roku były dłuższe (w lecie) lub krótsze (w zimie). Obecnie godziny są wyliczane matematycznie, każda z nich jest jedną dwudziestą czwartą częścią dnia kalendarzowego. W cesarstwie rzymskim długość godziny była zależna od widzialności słońca na niebie. Przy przesileniu zimowym (25 grudnia), gdy dzień liczył tylko 8 godzin i 54 minuty światła słonecznego, dzienna godzina kurczyła się do 45 naszych minut, podczas gdy godzina nocna wydłużała się do 1 godziny i 15 minut (por. H. DANIEL-ROPS, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, s. 169). Ponieważ przypowieść o robotnikach w winnicy rozgrywa się prawdopodobnie pod koniec sierpnia lub w początkach września (czas winobrania), pierwsza godzina, która zbiega się ze świtaniem, odpowiadałaby naszej godzinie szóstej. Wzmiankowane dalej w przypowieści godziny to: trzecia (nasza dziewiąta rano), szósta (południe), dziewiąta (nasz trzecia popołudniu) i wreszcie wieczór. Godzina jedenasta byłaby tożsama z naszą godziną piątą popołudniu.

i kończy się wieczorem (po godzinie osiemnastej, por. 20,8). Granice kolejnych scen są wyznaczone przez informację o upływającym czasie (godzina „trzecia” – 20,3; „szósta” i „dziewiąta” – 20,5; „jedenasta” – 20,6), z którym wiążą się następujące po sobie w ciągu dnia „wyjścia” właściciela winnicy na rynek (por. czasownik *exerchomai* – „wyjść” w 20,1.3.5.6) oraz następujące po sobie w godzinach wieczornych „przyjścia” robotników z pierwszej i ostatniej godziny po odbiór zapłaty (por. czasownik *erchomai* „przyjść” w 20,9.10).

Tak wyraźny szkielet opowiadania ułatwia budowanie paralelizmu\* między scenami. Powtórzenia zachodzące między paralelnymi\* scenami wyjść właściciela winnicy na rynek oraz przyjścia robotników po zapłatę nie czynią opowiadania monotonnym, lecz ułatwiają zauważenie różnic zachodzących między tymi scenami. Dla zrozumienia przesłania przypowieści podsta-

wową kwestią będzie zinterpretowanie różnic dotyczących kwestii zapłaty w momencie najmowania robotników do pracy (w 20,2 jest mowa o jednym denarze; w 20,4 – o tym, „co słuszne”, zaś w 20,6 ta sprawa jest pominięta milczeniem; przy zapłacie opisaną w 20,9-10 pierwsi i ostatni robotnicy otrzymują po jednym denarze).

W tym kontekście zauważa się jeszcze jedną technikę narracyjną, która wyróżnia tę przypowieść spośród innych. Jest nią luka\*, czyli pominięcie jakiegoś szczegółu opowiadania, który zostanie uzupełniony (lub nie) później w trakcie narracji. Kolejne pojawienia się właściciela winnicy na rynku, by zatrudnić nowych robotników, szczególnie to ostatnie pod wieczór, są niezrozumiałe. Nie sposób ustalić, co było powodem najmowania kolejnych pracowników: nawał pracy przy zbiorze winogron, perspektywa zbliżającego się szabat (przy założeniu, że akcja rozgrywa się w piątek) czy też bliskość pory deszczowej (por. A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 55). Jeszcze istotniejsza dla zrozumienia dynamiki narracji jest luka\* dotycząca wynagrodzenia, na które umawia się właściciel z robotnikami. Ten brak zostanie uzupełniony w scenie wypłaty, w której nie tylko że pozna się jej wysokość (por. 20,9-10), ale również motyw, którymi kierował się właściciel przy zapłacie (por. 20,13-15).

### 1.2 Konstrukcja opowiadania

Opowieść Jezusa dotyczy historii pewnego właściciela winnicy, który wczesnym rankiem najął do pracy robotników i umówił się z nimi na zapłatę w wysokości jednego denara (20,1-2). Narracyjnie ta scena stanowi zawiązanie\* akcji, w której pojawia się problem wymagający postawienia pytania o to, czy obie strony wywiążą się z zawartej umowy. Odpowiedzi na to pytanie należy się spodziewać w dalszej części opowiadania.

Kolejne zdarzenie rozgrywa się trzy godziny później (20,3-4), kiedy na rynku pojawia się ponownie właściciel i najmuje kolejnych robotników, usta-

#### Robotnicy najemni

Życie robotników najemnych w starożytnym świecie było trudniejsze niż można to sobie dzisiaj wyobrazić. Robotnicy jednodniowi byli w gorszej sytuacji niż ci, którzy byli zatrudnieni na stałe, gdyż ich byt zależał od tego, czy w danym dniu udało im się znaleźć jakąś pracę. Z rana gromadzili się w jednym miejscu, znanym potencjalnym pracodawcom, którzy przychodzili na to miejsce i zatrudniali tyle osób, ile potrzebowali. Położenie robotników jednodniowych było w pewnym sensie gorsze od sytuacji niewolników. Ci bowiem, mimo że nie cieszyli się wolnością, pozostawali na utrzymaniu swego właściciela, który zaspokajał ich podstawowe potrzeby, jak jedzenie i nocleg. Robotnicy najemni byli często wykorzystywani. Przy dużym bezrobociu i przy niewielu ofertach pracy, byli niejednokrotnie zmuszeni pracować za mniejszą niż zwyczajowo stawkę.



lając, iż zapłaci im to, co „słuszne” (gr. *dikaion*; 20,4b). Ta scena, mimo że chronologicznie wskazuje na rozwój\* akcji, wnosi w nią istotne zakłócenie (komplikację\*). Nie chodzi tylko o niejasną kwestię zapłaty, ale też o powód zatrudnienia kolejnych pracowników, który pozostaje nieznanym. Podobna sytuacja powtórzy się o godzinie „szóstej” i „dziewiątej”, jakkolwiek Jezus nie opisuje szczegółowo tego zdarzenia, ograniczając się do stwierdzenia, iż było identyczne jak to z godziny „trzeciej” (por. przysłówek *hōsautōs* – „tak samo” w 20,5). O wiele obszerniej zostaje zrelacjonowane wyjście właściciela na rynek tuż pod wieczór o godzinie „jedenastej” (20,6-7). Napotyka on ponownie na rynku robotników stojących beczynnym i posyła ich do swojej winnicy, bez wspomnienia jednak o wynagrodzeniu, jakby było ono oczywiste.

Z porządku chronologicznego narracji wynika, że punktem kulminacyjnym\* opowiadania jest scena rozgrywająca się wieczorem (por. 20,8), kiedy to

### Denar

Przyjętą zapłatą za dzień pracy był jeden denar. Była to srebrna moneta rzymska o wadze 3,85 g, posiadająca taką samą wartość jak drachma grecka. Ocenia się, że minimum bytowe, niezbędne do codziennego przeżycia osoby dorosłej, wynosiło pół denara. W skali roku osoba, która zarabiała mniej niż 200 denarów, znajdowała się poniżej progu ubóstwa. Dla uchwycenia wartości jednego denara warto wiedzieć, że za 3-4 denary można było kupić ok. 15 kg chleba, za 30 denarów – ubranie dla niewolnika, zaś za 100 denarów – osła (por. K.R. SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 370).

ma miejsce zapłata robotnikom wynajętym do pracy. Polecenie właściciela skierowane do rządcy, by wezwał robotników i rozliczył się z nimi (20,8), stanowi rodzaj sceny przygotowującej finał. Jest on zaskakujący nie tylko z powodu zwrotu\* akcji, który nastąpi. Od strony formalnej słuchacze mogą być

zdziwieni, że po zapłacie zgłaszają się jako pierwsi robotnicy, którzy zostali zatrudnieni na końcu, o godzinie „jedenastej” (20,9), zaś jako ostatni otrzymują zapłatę ci, którzy rozpoczęli pracę jako pierwsi wczesnym rankiem (20,10). W ten sposób, przy pominięciu informacji o zapłacie pozostałym robotnikom, zostaje wyostrzony moment kontrastu między wynagrodzeniem, które otrzymały te dwie grupy robotników. Gdy chodzi o wysokość jest ono identyczne: w jednym i w drugim przypadku jest to jeden denar. Jednak z punktu widzenia proporcji między czasem ich pracy, takie zrównanie może budzić niezrozumienie nie tylko u samych robotników, ale też u słuchaczy przypowieści.

Zmiana sytuacji, która nastąpiła w opowiadaniu na skutek zapłaty robotnikom za ich pracę, nie prowadzi do natychmiastowego rozwiązania\* akcji. Raczej w ostatniej scenie przypowieści (20,11-15) należy widzieć rodzaj suspensu\*, przez co opowiadanie pozostaje otwarte, czekające na swoje dokończenie przez słuchaczy.

Wprawdzie robotnicy pracujący od rana odchodzą ze swoją zapłatą (por. 20,11), ale czują się wykorzystani i skrzywdzeni przez właściciela, co wyrażają wobec niego werbalnie, przedstawiając swoje racje (20,12). Właściciel winnicy wchodzi w dialog z jednym z nich i wyjaśnia powody, dla których wypłacił wszystkim robotnikom po jednym denarze (20,13-15). Słowa właściciela prowadzą do zwrotu\* akcji na płaszczyźnie poznania: robotnicy (a wraz z nimi słuchacze), dotąd nierozumiejący działania właściciela, otrzymują możliwość poznania motywów jego działania. Dotrzymał on swojej umowy wobec robotników najętych do pracy wczesnym rankiem (20,13), przez co zapłata, której udzielił robotnikom zatrudnionym na końcu, nie jest krzywdą dla pracujących dłużej. Ta hojna – w stosunku do ilości godzin pracy – zapłata stanowi wyraz jego prawa nie tylko do swobodnego dysponowania swoją własnością (20,14b-15a), ale również do kierowania się dobrocią, która jest jego osobistym wyborem (20,15b). Te dwa argumenty zostają sformułowane w formie pytania, na które nie słyszy się odpowiedzi. Jest ona oczekiwana od słuchaczy, którzy muszą przyznać słuszność jednej lub drugiej stronie.

W jakimś sensie właściwa odpowiedź jest sugerowana przez zdanie podsumowujące przypowieść (20,16). Wypowiedź Jezusa o pierwszych, którzy będą ostatnimi, i ostatnich, którzy będą pierwszymi, przyznaje słuszność właścicielowi, jakkolwiek nie do końca uwzględnia fakt równej zapłaty wszystkim robotnikom. Bibliści są zgodni, iż to zdanie o charakterze przysłowiowym, jest niezależną wypowiedzią Jezusa, która przez ewangelistów redagujących swoje teksty została dołączona do różnych wystąpień Jezusa w Mt 19,30; Mk 9,35; 10,31 i Łk 13,30 (por. J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, s. 41). Nie można wykluczyć, iż w przypadku dwóch wystąpień tego zdania w Ewangelii Mateusza – 19,30 i 20,16 – nie chodzi o konkluzję wcześniejszych wypowiedzi Jezusa – odpowiednio słowa o nagrodzie pójścia za Jezusem (19,28-29) i przypowieści o robotnikach w winnicy (20,1-15). Uznając pozycję inkluzywną\* tych zdań, pierwsze z nich – jako wprowadzenie – podsuwałoby uprzedzająco klucz do lektury przypowieści (19,30), zaś drugie z nich – jako podsumowanie – powtarzałoby zasadniczą myśl przypowieści (20,16).

## 2. Charakterystyka bohaterów

Głównym bohaterem przypowieści jest właściciel winnicy. W trakcie opowiadania staje się on postacią kompletną, co wiąże się przede wszystkim z ujawnieniem przez niego samego logiki swego postępowania wobec robotników, w szczególności jego rozumienia tego, co „słuszne” (por. 20,5). W finalnej rozmowie z jednym z robotników pracujących przez cały dzień dochodzi do starcia się dwóch różnych koncepcji sprawiedliwości.

## 2.1 Protestujący robotnicy jako wcielenie sprawiedliwości rozdzielczej

Robotnicy, którzy pracowali przez cały dzień, rozumieją sprawiedliwość w kategoriach odpłaty: dają, aby coś otrzymać w zamian. Skoro za ich całodzienną pracę należał się denar, to normalnym wynagrodzeniem za część dnia byłby ułamek tej sumy. Ich zdaniem decyzja właściciela winnicy naruszała poczucie sprawiedliwości również dlatego, że nie uwzględniała warunków, w jakich przyszło im pracować: oni musieli zmagać się z upałem, który był oszczędzony tym zatrudnionym pod wieczór (por. 20,12).

Ich wyobrażenie sprawiedliwości jest podszyte zawiścią, na co zwraca im uwagę właściciel, który ich sposób patrzenia oddaje obrazem „złego oka” (20,15). Jest to metafora wyrażająca spojrzenie kogoś, kto jest przekonany, że ma mniej niż inni, co wywołuje w nim zazdrość (por. Syr 14,8.10; 31,13). W rezultacie taka osoba jest chciwa (por. Prz 28,22), a przy tym skąpa, zamknięta na pomoc ludziom w potrzebie (por. Prz 22,9). Biorąc pod uwagę status materialny robotników najemnych, są oni zainteresowani utrzymaniem siebie, co samo w sobie jest zrozumiałe. Równocześnie jednak myślą wyłącznie o sobie, nie zauważając sytuacji bytowej ludzi sobie podobnych.

## 2.2 Właściciel winnicy jako uosobienie sprawiedliwości wielkodusznej

Wyznawana przez robotników zasada sprawiedliwości dystrybucyjnej jest respektowana przez właściciela winnicy, ale zarazem zostaje przez niego przekroczone i zastąpiona sprawiedliwością opartą na hojności. Podejmując logikę protestujących robotników, wykazuje im, że nie popełnił wobec nich niesprawiedliwości, gdyż zapłacił im za pracę tyle, na ile się umówił (por. Mt 20,13). Taka koncepcja sprawiedliwości jest jednak niewystarczająca, by móc rozstrzygać o tym, co „słuszne” w relacjach międzyludzkich.

Próby wyjaśnienia powodów, dla których właściciel zatrudniał kolejnych robotników, szczególnie tych z ostatniej godziny, poprzez odwołanie się do naglącej potrzeby zakończenia prac w winnicy, nie są do końca satysfakcjonujące. Wypełnienie tej luki\* w oparciu o tekst przypowieści jest możliwe, jeśli zwróci się uwagę na intencję, z jaką właściciel wychodził na rynek. Jeśli wczesnym rankiem chodziło mu o najęcie robotników (por. 20,1), to relacje o kolejnych jego wyjściach na rynek pomijają milczeniem powód, dla którego tam się pojawił (por. 20,3.5.7). W zamian za to zostaje podkreślone, że widział na rynku stojących „bezczyinnie” robotników (20,3.6), co było spowodowane tym, iż nie znaleźli oni pracy, mimo że jej szukali (por. 20,7). W konsekwencji nie mogli zdobyć środków na utrzymanie siebie i swojej rodziny.

W tym kontekście staje się zrozumiałe wyjaśnienie właściciela dane protestującym robotnikom, że kieruje się „dobrocią” (20,15b). Nie jest ona żadnym jego kaprysem, lecz wyrazem jego wolności w dysponowaniu swoją własnością (20,15a). W tej wolności jest wspaniałomyślny. Nie zastanawia się, ile powinni zarobić ci, którzy zaczęli pracować później, ani też czy są oni

w ogóle mu potrzebni (por. J. McLAUGHLIN, *Syn marnotrawny czy rozrzutny ojciec?*, s. 124-125). Istotne jest tylko to, że ci ludzie muszą zarobić. Miarą tego, co „słuszne” są ich potrzeby, a nie to, ile zdołali zapracować. Główną cechą właściciela jest zatem dobroć, która jest nie tylko sprawiedliwa, ale też wielkoduszna.

### 3. Orędzie przypowieści

#### 3.1 Właściciel winnicy jako metafora Boga

W Starym Testamencie winnica była symbolem Izraela (por. Iz 5,1-7; 27,2-5; Jr 2,21; 5,10; 12,10; Ez 15,1-8; Oz 10,1; Ps 80,9-17 i in.). W tym kontekście właściciel winnicy wyobraża Boga, który jest dobry (por. Mt 20,15 z Mt 19,17). Winobranie, do którego zostają zatrudnieni – jak można zakładać – robotnicy, może przywoływać na myśl czasy ostateczne, które w symbolice biblijnej pojawiają się w związku z obrazem tłoczenia winogron (por. Iz 63,3; Jr 4,13; Lm 1,15; Ap 14,16-20). Wprawdzie ten motyw jest nieobecny w przypowieści o robotnikach w winnicy, lecz samo ich posłanie do pracy w winnicy, jak również następująca u schyłku dnia wypłata, podsuwają ideę udziału w zbawieniu. Nie chodzi jednak w tej przypowieści o przyszłe zbawienie na końcu czasu, lecz o obecny czas, w którym Bóg objawia swoją dobroć wobec ludzi (por. A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 91-92).

#### 3.2 Tajemnica miłości Boga

Przedmiotem krytyki ze strony protestujących robotników jest dobroć właściciela winnicy. Wyznacznikiem jego hojności nie jest wysokość zapłaty udzielonej robotnikom z ostatniej godziny, lecz fakt, że wynagrodził ich tak samo jak tych, którzy pracowali przez cały dzień.

Przenosząc ten obraz na postawę Boga wobec ludzi, centralnym tematem przypowieści będzie miłość Boga, która wykracza poza kategorie ludzkiej sprawiedliwości. Pan Bóg pragnie zbawienia wszystkich ludzi, zarówno tych, którzy służyli Mu od początku wiernie i z zaangażowaniem, jak i tych, którzy odpowiedzieli później na wezwanie Boże. Zbawienie nie może być traktowane jako słuszna i godziwa zapłata za ludzkie zasługi, gdyż ograniczałoby to miłość Boga, która przewyższa w absolutny sposób jakiegokolwiek oczekiwania człowieka. Bóg w swoim miłosierdziu zawsze daje więcej, niż wynikałoby to ze sprawiedliwości.

#### 3.3 Patrzyć oczyma Boga

Przypowieść kończy się dwoma pytaniami, które w istocie dotyczą postawy nie właściciela winnicy, lecz Pana Boga. Pytania zostają bez odpowiedzi, przez co to słuchacze opowieści Jezusa muszą ustosunkować się wobec prawdy o dobroci i miłosierdziu Boga. Oczekiwana przez Jezusa odpowiedź zakła-

da nowe spojrzenie człowieka, który odrzuci swoje „złe oko” (por. Mt 20,15), a przyjmie perspektywę Bożego myślenia i działania.

Potrzeba najpierw spojrzenia na siebie w świetle nieskończonej dobroci Boga do ludzi. Dramat robotników z ostatniej godziny dnia zawierał się w tym, że nikt ich nie najął do pracy. Moment, w którym zostali wezwani do pracy w winnicy, zmienił diametralnie ich sytuację, czego dopełnieniem była zapłata. Nie ona jednak warunkowała ich działanie, gdyż przy najmowaniu do pracy temat wynagrodzenia nie był podjęty. Kluczową dla nich sprawą było wyjście z beznadziei, bezczynności i bezsensu, które dotyczyły ich życia jako robotników najemnych. Ponieważ odpowiedzieli na wezwanie właściciela z ufnością i zaangażowaniem, doświadczyli radości z powodu jego hojności. Ta postawa jest obca robotnikom z pierwszej godziny, którzy sens swojej pracy widzą dopiero w perspektywie zapłaty. Sama praca jest dla nich tylko doświadczeniem olbrzymiego wysiłku i trudu (por. 20,12). Traktują siebie wyłącznie jako najemników, pozbawiając się tym samym poczucia sensu, spełnienia i radości płynących z możliwości pracy.

W tej perspektywie, podążając za Chrystusem, nierzadko jesteśmy podobni do tych robotników, którzy pracowali cały dzień i byli rozczarowani otrzymaną zapłatą. Tymczasem potrzeba rozpoznania się w sytuacji robotników z ostatniej godziny i dostrzeżenia, że nagrodą jest już samo kroczenie za Chrystusem, doświadczenie pokoju w spotkaniu z Nim, przeżywanie sensu miłości i ofiary ze względu na Jego miłość. Już tu i teraz żyjemy dzięki łaskowości Pana, która okaże się niewyobrażalnie większa, gdy przyjdzie czas ostatecznej zapłaty. Z tego powodu zadania, które stawia przed nami Bóg w życiu, nie powinniśmy traktować jako ciężaru i wysiłku, lecz jako niezwykle szansę, niezasłużony dar, zaproszenie do radości.

Jeśli nasza relacja z Bogiem opiera się na zaufaniu w Bożą dobroć, to nasza relacja z drugim człowiekiem nie może być budowana na zasługach, na sprawiedliwości rozdzielczej. Nie wystarczy być wobec drugiego człowieka tylko porządnym i poprawnym w granicach wyznaczanych wzajemnością. Potrzeba postawy miłosierdzia i wielkoduszności, których doświadczamy od Boga.

Odczytując w ten sposób przesłanie płynące z przypowieści, nabiera znaczenia również zdanie zamykające przypowieść: „Tak ostatni będą pierwszymi, a pierwsi ostatnimi” (20,16). To zdanie nie kłóci się z centralną myślą przypowieści o równej zapłacie rozumianej jako dar zbawienia. Przyjmując, że ta przysłowiowa wypowiedź czyni aluzję do zmiany kolejności udzielonej zapłaty (najpierw ci, którzy zostali zatrudnieni pod koniec dnia, na końcu zaś ci, którzy zaczęli pracę wczesnym rankiem, por. 20,9-10), niesie ostrzeżenie dla tych, którzy w perspektywie Bożego zbawienia liczą przede wszystkim na swoje zasługi. Może się okazać, że na drodze do królestwa zostaną wyprze-

dzeni przez tych, którzy w ufności i wierności podjęli Boże wezwanie, zaś świadomi swoich ograniczeń i grzechów, zdają się całkowicie na miłosierdzie Boga.

#### 4. Przypowieść w kontekście

Przypowieść o robotnikach w winnicy jest wprowadzona spójnikiem „albowiem” (gr. *gar* – Mt 20,1). W ten sposób przynosi ona dalsze wyjaśnienie pouczenia, które Jezus skierował do Piotra (i uczniów) w kontekście pytania o nagrodę za ich wyrzeczenia (por. Mt 19,27). Czekają ich olbrzymia odплата („stokroć tyle”) i życie wieczne (por. 19,28-29). W tym miejscu (19,30) pojawia się wypowiedź o pierwszych, którzy będą ostatnimi, i ostatnich, którzy będą pierwszymi – identyczna jak w zakończeniu przypowieści o robotnikach w winnicy (20,16). Skierowana do uczniów stanowi rodzaj ostrzeżenia przed popadnięciem w pychę z powodu obietnicy wspaniałej odplaty. Ta bowiem, w świetle przypowieści o robotnikach winnicy, jest darem miłosiernego i dobrego Boga, a nie wypadkową jakiś ludzkich zasług. Co więcej, ten sam dar zbawienia jest przewidziany dla tych, którzy jako „ostatni” odpowiedzieli na wezwanie Chrystusa.

Biorąc pod uwagę pewne podobieństwo myśli z przypowieścią o miłosiernym ojcu i dwóch synach (Łk 15,11-32), przypowieść o robotnikach w winnicy ma jeszcze bardziej uniwersalny wymiar niż zakładałoby to jej usytuowanie w Ewangelii Mateusza. Robotnicy z pierwszej godziny w swoim myśleniu przypominają starszego brata z Łukaszczej przypowieści, który nie zgadza się z miłosierną postawą swego ojca i odrzuca wspólnotę braterską ze swoim młodszym bratem – marnotrawnym synem. Nie można zatem wykluczyć, że przypowieścią o robotnikach w winnicy, podobnie jak tą o miłosiernym ojcu, Jezus odpiera zarzuty, które stawiali Mu faryzeusze i uczeni w Piśmie, iż okazuje miłosierdzie grzesznikom (por. Łk 15,2). Bóg pragnie obdarzyć miłosierdziem także te osoby, które według kryteriów ludzkiej sprawiedliwości nigdy by na to nie zasługiwały.

## 11. DWÓCH SYNÓW (MT 21,28-32)

### 1. Dynamika narracji

Biorąc do ręki przekład tej przypowieści w *Biblii Tysiąclecia* i w *Biblii Paulistów*, można być zaskoczony różnym brzmieniem ich tłumaczeń. Bohaterami opowieści są dwaj synowie, którzy zostali posłani przez swego ojca do pracy w winnicy. Jeden z nich się zgodził, mówiąc: „Idę, panie”, lecz nie poszedł, zaś drugi odwrotnie – powiedział: „Nie chcę”, lecz później zmienił zdanie i poszedł do winnicy. Taka kolejność przedstawienia dwóch różnych postaw synów występuje w przekładzie *Biblii Tysiąclecia*, której tłumacz opiera się na *Kodeksie Watykańskim* (odpis tekstu Pisma Świętego z IV wieku po Chr.) i innych późniejszych manuskryptach. W odwrotnej kolejności pojawiają się synowie w przekładzie *Biblii Paulistów*, który bazuje na *Kodeksie Synajskim* (odpis tekstu Pisma Świętego również z IV wieku po Chr.) i innych późniejszych manuskryptach. Współcześnie preferuje się drugą wersję, jednakże niezależnie od wyboru wariantu tekstowego, na którym oprze się przekład, sens przypowieści jest ten sam. Proponowany dalej komentarz pójdzie za przekładem *Biblii Tysiąclecia*, który jest najbardziej rozpowszechniony w Polsce.

Przypowieść o dwóch synach jest przykładem przypowieści sądowniczej\*. Jezus stawia swoich słuchaczy, w tym wypadku arcykapłanów, starszych ludu

#### Ironia\*

Specyficznym narzędziem opowiadania, którym Jezus posługuje się w tej przypowieści jest ironia. Przyjmuje ona postać ironii słownej i dramatycznej. Ta pierwsza zachodzi wtedy, kiedy wypowiedź bohatera ma podwójne znaczenie: oprócz tego, co zakłada w niej mówiący, kryje ona w sobie jeszcze inny sens, nieznanym mówiącemu. Tak jest w przypadku słuchaczy przypowieści, którzy są proszeni o opinię w sprawie postępowania dwóch synów (w. 31). Uznając za słuszne zachowanie drugiego syna, nieświadomie dokonują oceny swego postępowania wobec woli Boga. Ironia dramatyczna płynie z kontrastu między tym, co bohater mówi, a tym, co w rzeczywistości czyni. Dotyczy to szczególnie pierwszego brata, który zaraz po wypowiedzeniu swego „tak” ojcu, robi przeciwnie do danego słowa (w. 29). Przypadek drugiego brata jest podobny, jakkolwiek między czynem odwracającym słowo ma miejsce jego refleksja („opamiętał się”) prowadząca do zmiany sytuacji, przez co sama ironia wydaje się być słabsza. Sięgnięcie po ironię w opowiadaniu służy nie tylko uczynieniu opowieści bardziej dramatyczną (z powodu niewiedzy bohaterów). Bardziej chodzi o wprowadzenie słuchaczy do środka opowiadanej historii, by odkrywając rozbieżności między słowami i czynami bohaterów, konfrontowali siebie, swoje myślenie i działanie, z ich postępowaniem.

i faryzeuszów (por. Mt 21,23.45), wobec historii dwóch synów, którzy różnie odpowiadają na polecenie ojca, by iść do pracy w winnicy. Słuchacze od samego początku opowiadania są zaproszeni do aktywnego współtworzenia tej historii, gdyż Jezus wprowadza swoją przypowieść pytaniem: „Jak myślicie?” (w. 28). Intencją tego pytania nie jest tylko zainteresowanie rozmówców, ale również wskazanie im roli przypisanej idealnemu słuchaczowi, który konfrontuje siebie z opowiadaną historią, ocenia jej bohaterów, odwołuje się do swojego doświadczenia, by zrozumieć sens rozgrywających się wydarzeń. Rola przypisana słuchaczom przez Jezusa wyłania się z całą wyrazistością w pytaniu, które Jezus zadaje im w zakończeniu przypowieści: „Który z tych dwóch spełnił wolę ojca?” (w. 31a). Słuchacze nie są jeszcze świadomi, że opiniując w tej sprawie, wypowiedzą prawdę o sobie, o swojej relacji do Boga i pełnieniu Jego woli. Ich zdaniem wolę ojca spełnił drugi syn, który najpierw odmówił poleceniu pójścia do winnicy, ale później, pod wpływem wyrzutów, poszedł pracować (w. 30). Tym samym oceniają negatywnie zachowanie pierwszego syna, który powiedział „tak” ojcu, nie poszedł do winnicy (w. 29).

To słuszne rozstrzygnięcie ze strony słuchaczy, staje się podstawą Jezusowego wyjaśnienia przypowieści. Uroczysta formuła objawieniowa *amen* („Zaprawdę, powiadam wam”, w. 31), którą Jezus otwiera swoją wypowiedź, podkreśla znaczenie komunikowanej przez Niego prawdy dotyczącej słuchaczy. Ta musiała być dla nich szokująca: „Celnicy i nierządnicę wchodzą przed wami do królestwa niebieskiego” (w. 31). W przekonaniu słuchaczy Jezusa, reprezentujących elitę religijną narodu, celnicy i nierządnicę byli grzesznikami, dla których nie ma przystępu do Boga. Tymczasem to oni obecnie ich wyprzedzają w drodze do Boga. Czasownik *proagō* – „iść przed, wyprzedzać” – oznacza poprzedzanie kogoś na drodze w sensie czasowym i przestrzennym. Nie znaczy to, że dla słuchaczy tej przypowieści – przywódców religijnych ludu – ta droga została zamknięta. Są po prostu na tej drodze daleko za tymi, którym tę drogę chcieliby zamknąć.

Uzasadnienie tego zastosowania przypowieści przynosi zdanie zamykające opowieść (w. 32). Jezus przywołuje osobę swego prekursora, Jana Chrzciciela. To on „kroczył drogą sprawiedliwości”, nie tylko wypełniając w swoim życiu wolę Bożą, ale również głosząc ją ludowi. Termin „sprawiedliwość” odniesiony do sposobu życia Jana Chrzciciela można uznać za synonim woli Bożej, co sugeruje jego wystąpienie w Mt 3,15 (por. A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 220). Wobec bliskości królestwa Bożego Jan Chrzciciel wzywa do nawrócenia (por. Mt 3,2). To słowo spotkało się z oporem i odrzuceniem ze strony tych, którzy uważali się za posłusznych Bogu – establishment religijny Izraela w osobie faryzeuszy, arcykapłanów i innych. Ich odmowa była tym dobitniejsza, że wobec owoców nawrócenia ze strony celników i nierządnic, którzy uwierzyli Janowi Chrzcicielowi („patrzyliście na to”), pozostali obo-



jętni. Zmarnowali tym samym jeszcze jedną szansę na „opamiętanie się”, by okazać posłuszeństwo woli Bożej objawionej w posługiwaniu Jana.

## 2. Charakterystyka bohaterów

Przypowieść zestawia dwie kontrastujące ze sobą postawy synów wobec polecenia ojca udania się do pracy w winnicy. Ojciec zwraca się do pierwszego słowem „dziecko”, przez co niektórzy komentatorzy sądzą, iż obaj synowie są jeszcze nastolatkami, a tym samym ich niezdecydowanie, krnąbrność i zmienność można by tłumaczyć wiekiem (por. M. WOJCIECHOWSKI, *Przypowieści dla nas*, s. 61). Bardziej prawdopodobne jest, iż to słowo w ustach ojca objawia jego serdeczny stosunek wobec synów, czułość i troskę o nich. W podobny sposób zwraca się miłosierny ojciec do drugiego syna, gdy ten odmawia wejścia do domu (por. Łk 15,31). Tym samym słowem buduje też Jezus swoją relację z paralitykiem, któremu odpuszcza grzechy (por. Mt 9,2).

W przypadku pierwszego syna oczywista jest sprzeczność między słowami i czynami, co objawia jego nieposłuszeństwo wobec ojca. Jego gotowość do spełnienia woli ojca wyrażona słowami: „Idę, panie” (w dosłownym przekładzie Mt 21,29: „Oto ja, panie”), jest tylko pozorna. Nazwanie ojca „panem” ma jakby wzmocnić jego poddanie woli ojca, ale w rzeczywistości jest działaniem na pokaz. Być może kryje się za tym chęć zyskania uznania ze strony ojca i innych osób. Ta wierność respektująca formy, zdyscyplinowana i pełna karność, może stanowić maskę dla cynizmu, wyrachowania czy wewnętrznego buntu. Te bowiem są jakby ukryte za jego słowami, skoro natychmiast po wyrażeniu zgody wobec woli ojca, postępuje odwrotnie do tego, co obiecał. Za parawanem słów pierwszego syna kryje się brak miłości wobec ojca.

Drugi syn jest również niekonsekwentny wobec polecenia ojca. Wpierw odmawia prośbie ojca, później jednak „opamiętuje się” i idzie pracować (Mt 21,30). Kluczową sprawą jest przemiana, która dokonała się w nim na skutek opamiętania. Ta czynność wewnętrzna jest oddana czasownikiem *metamelomai*, który oznacza zmianę odczuwania jakiejś sprawy. Chodziłoby zatem o wyrzuty sumienia, które prowadzą do zmiany zdania (por. A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 218). Paralelne\* zestawienie postawy obu braci pozwala sądzić, iż ta przemiana dokonała się na skutek rzeczywistego posłuszeństwa ojcu. Ta relacja z ojcem jest przeżywana w wolności. Posłuszeństwo drugiego syna nie jest ani ślepe, ani tylko udawane. Przemiana wewnętrzna dokonuje się pod wpływem uświadomienia sobie swej relacji z ojcem, której istotą jest miłość. Zmiana decyzji nie jest podyktowana strachem przed ojcem, lecz miłością, której doświadcza od ojca i na którą chce odpowiedzieć również miłością. Przy tym jest to miłość krnąbrna, ale przez to zaangażowana, szukająca, sprawdzona.

### 3. Orędzie przypowieści

#### 3.1 Pełnienie woli Bożej

Odmienne postawy dwóch synów z przypowieści zostają przeniesione przez Jezusa na zachowanie tych osób, którym głosi Dobrą Nowinę. Z jednej strony są nimi arcykapłani i starsi ludu, czy patrząc szerzej, elity religijne Izraela, do których bezpośrednio jest adresowana ta przypowieść. Z drugiej strony Jezus zwraca się do celników i nierządnic, a w ich osobach do tych wszystkich, którzy byli uważani za publicznych grzeszników, wykluczonych ze wspólnoty z Bogiem. Podstawą do oceny obu tych grup słuchaczy jest ich odpowiedź na wolę Bożą, którą głosił Jan Chrzciciel. Ci, którzy uważali siebie za sprawiedliwych, okazali się być nieposłuszni Bożemu wzywaniu do nawrócenia. Tymczasem ci, którzy byli powszechnie uważani za grzeszników, uwierzyli słowom Jana i weszli na drogę prowadzącą do królestwa Bożego.

Wyjaśniając przypowieść, Jezus kładzie zatem nacisk na posłuszeństwo woli Bożej jako podstawę relacji człowieka z Bogiem. Wiara nie może być przeżywana tylko na poziomie deklaracji, lecz musi przekładać się na konkretne „owoce nawrócenia”, do których wzywał Jan Chrzciciel faryzeuszy (por. Mt 3,8). Tak było w przypadku tych celników i nierządnic, którzy uwierzyli Janowi (por. Mt 21,32) i weszli – przed tymi, którzy byli „sprawiedliwi” we własnych oczach (Łk 18,9) – na drogę prowadzącą do królestwa (por. Mt 21,31).

Pierwszy z synów, za którego słowami nie poszły czyny, na polecenie ojca odpowiada: „Idę, panie” (Mt 21,29). Ojciec zostaje nazwany przez niego „panem” (gr. *kyrios*), co w perspektywie dalszego wyjaśnienia przypowieści nabiera znaczenia metaforycznego. Jezus bowiem w zakończeniu Kazania na górze będzie podkreślał, iż „nie każdy, kto Mi mówi: «Panie, Panie!», wejdzie do królestwa niebieskiego, ale ten, kto spełnia wolę mojego Ojca” (Mt 7,21). W świetle tych słów przypowieść o dwóch synach jest ostrzeżeniem skierowanym nie tylko do tych, którzy byli jej pierwszymi adresatami, tzn. przywódców religijnych ludu, lecz do wszystkich uczniów Chrystusa, którym grozi bycie wobec Boga tym pierwszym synem, który tylko składa obietnice bez pokrycia, a w istocie jest nieposłuszny.

#### 3.2 Rozpoznanie woli Bożej

Zarzut, który Jezus wysuwa przeciwko przywódcom religijnym, nie ogranicza się tylko do hipokryzji polegającej na rozdźwięku między deklarowaną przez nich wiarą a ich rzeczywistymi czynami. Jezus podkreśla dwa momenty czasowe ich niewiary. Pierwszy wiąże się z odrzuceniem wezwania do nawrócenia, które kierował do nich Jan Chrzciciel (Mt 21,32a). Drugi ma miejsce później, gdy mogą już widzieć owoce nawrócenia grzeszników, którzy uwierzyli słowom Jana (Mt 21,32b). Mimo tych znaków uwiarygodniających na-

uczanie Jana nie uwierzyli jego słowom, a tym samym „odrzućli wolę Bożą względem siebie” (Łk 7,30).

Jezus zatem oskarża tych, którzy uważali siebie za przewodników duchowych ludu, o nierozpoznanie woli Bożej, zamknięcie się na nią i odrzucenie jej, co skutkowało nie tylko w ich życiu, ale także tych, za których byli odpowiedzialni jako przywódcy religijni. Pod ich adresem wypowie Jezus nieco dalej siedem „biada” (Mt 23,13-33), na czele których umieści groźbę: „Biada wam [...], bo zamykacie królestwo niebieskie przed ludźmi. Wy sami nie wchodzicie i nie pozwalacie tym, którzy do niego idą” (w. 13). Trzymając się ślepo swojej tradycji, nie byli zdolni do zinterpretowania wydarzeń, które miały ich otworzyć na rozpoznanie i przyjęcie woli Bożej względem siebie. Chcieli zamknąć Boga w swoich schematach, a tymczasem Bóg przez Jana Chrzciciela chciał ich z nich wyzwolić, proponując relację opartą nie na literze prawa, lecz na prawie miłości. Celnicy i nierządnicę w Janowym wezwaniu do nawrócenia rozpozнали głos Boga, który zaprasza ich do relacji miłości z sobą, wyzwalając ich z brzemienia grzechu i słabości. Przywódcy religijni nie dopuszczali do siebie prawdy o swoim grzechu, a tym samym odrzucali miłość Boga do siebie. W rezultacie pozostali ze swoim posłuszeństwem na pokaz, pod którym krył się brak miłości.

#### 4. Przypowieść w kontekście

Przypowieść o dwóch synach została przekazana tylko przez ewangelistę Mateusza (Mt 21,28-32). Otwiera ona serię trzech przypowieści (Mt 21,28–22,14), które Jezus skierował do faryzeuszy, arcykapłanów i starszych ludu podczas nauczania w świątyni drugiego dnia od swojego triumfalnego wjazdu do Jerozolimy w niedzielę palmową (por. 21,1-10). Drugą w tej serii jest przypowieść o przewrotnych dzierżawcach (21,33-46), zaś trzecią – o uczcie weselnej (22,1-14). Między przypowieściami zauważa się narastający ton oskarżenia przeciwko elitom religijnym: w pierwszej zarzut dotyczy przeszłego odrzucenia Jana, w drugiej – aktualnego odrzucenia Jezusa, i w trzeciej – odrzucenia królestwa Bożego przedstawionego w obrazie uczty u końca czasów. Tym narastającym oskarżeniem towarzyszy zapowiedź coraz ostrzejszej kary w kontekście ich udziału w królestwie Bożym: w pierwszej przypowieści możliwość wejścia do niego, pomimo ich odmowy, wciąż istnieje, w drugiej jest zapowiadane zabranie im królestwa, a w trzeciej mowa jest o wykluczeniu ich z królestwa.

Pewne podobieństwo do przypowieści o dwóch synach można znaleźć w przypowieści o miłosiernym ojcu i dwóch synach (Łk 15,11-32). Nie ma podstaw, by twierdzić, że Mateusz zredagował swoją przypowieść poprzez radykalne streszczenie i uproszczenie Łukaszej przypowieści, jednak od strony treściowej przynajmniej dwa momenty podobieństwa są godne pod-

kreślenia. Po pierwsze, w obu przypowieściach postawy synów wobec ojca są kontrastujące ze sobą, przy czym w toku opowiadania ulegają one odwróceniu w stosunku do tego, co było na początku: w Mt 21,28-32 pierwszy mówi, że idzie, a nie idzie, zaś drugi odmawia, ale później idzie; w Łk 15,11-32 marnotrawny syn wraca do domu, zaś starszy syn, który wydawał się być wierny ojcu, pozostaje poza domem. Po drugie, obie pary synów występujące w omawianych przypowieściach mają charakter typiczny, gdyż ilustrują postawę dwóch grup: faryzeuszy i innych liderów religijnych ludu oraz celników i innych grzeszników.

Tę opozycję między grzesznikami i faryzeuszami można zauważyć jeszcze w kilku innych przypowieściach. Przede wszystkim należy wskazać na przypowieść o faryzeuszu i celniku, którzy modlą się w świątyni (Łk 18,10-14), oraz o dwóch dłużnikach (Łk 7,41-43). Ta ostatnia przypowieść służy Jezusowi do przeciwstawienia postawy faryzeusza Szymona i jawnogrzesznicy wobec Bożego przebaczenia (por. Łk 7,44-47).

## 12. PRZEWROTNI DZIERŻAWCY (Mt 21,33-46//Łk 20,9-19)

### 1. Dynamika narracji

Przypowieść o przewrotnych dzierżawcach – analizowana dalej w oparciu o wersję przekazaną przez ewangelistę Mateusza – stanowi kolejny wśród przypowieści przykład „narracji w narracji”. Jezus kilka dni przed swoją śmiercią naucza w świątyni jerozolimskiej i po raz kolejny musi stawić czoła zarzutom ze strony religijnych przywódców żydowskich, którzy kwestionują Jego autorytet i władzę (por. Mt 21,23). Polemizując z nimi, Jezus opowiada również przypowieść o przewrotnych dzierżawcach. Bibliści dyskutują nad miejscem, w którym kończyłaby się ta przypowieść (por. A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 348-349): jest nim pytanie Jezusa skierowane do słuchaczy o reakcję właściciela winnicy (Mt 21,40), odpowiedź słuchaczy na to pytanie (21,41) czy też komentarz Jezusa (21,42-44) do zacytowanego wcześniej Ps 118,22-23? Rozstrzygnięcie tego problemu winno uwzględnić strukturę narracyjną przypowieści. Opowieść Jezusa zostaje wprowadzona formalnie w 21,33a („Posłuchajcie innej przypowieści”) i kończy się w 21,45 komentarzem pochodzącym od narratora (ewangelisty), który opisuje reakcję „arcykapłanów i faryzeuszów słuchających Jego przypowieści”. Zatem dialog Jezusa ze słuchaczami w 21,40-44 winien być łączony z przypowieścią nie tylko jako jej zastosowanie (w sensie wskazania pouczenia płynącego z przypowieści), ale również jako jej kontynuacja (w sensie doprowadzenia poprzez dialog do rozwiązania\* akcji).

Przedstawiony na początku przypowieści opis założenia winnicy przez pewnego gospodarza, który następnie przekazuje ją dzierżawcom, a sam powraca do siebie (21,33), stanowi niezbędne tło dla rozgrywających się dalej wydarzeń. Opowiadanie odwołuje się do pieśni o winnicy w Iz 5,2, czerpiąc z tego prorocstwa (w przekładzie greckim) wyrażenia ilustrujące czynności właściciela. Ogradza on winnicę, by zabezpieczyć ją przed zwierzętami i złodziejami, wykuwa w skale tłocznię do wygniatań soku z winogron i wznosi wieżę umożliwiającą nie tylko dogłębne oglądanie całej winnicy, ale również przechowywanie narzędzi i plonów. Po zakończeniu tych prac gospodarz oddaje winnicę w dzierżawę rolnikom. Czasownik wyrażający jego odjazd *apodēmeō* zakłada podróż poza granice kraju (por. Łk 15,13), co świadczyłoby, iż gospodarz z przypowieści jest obcokrajowcem, który jest właścicielem olbrzymich posiadłości ziemskich (latyfundiów). W świetle tak nakreślonej sytuacji wyjściowej słuchacze przypowieści mogą przewidywać, iż dalsza opowieść będzie dotyczyła postawy dzierżawców wobec właściciela winnicy

Właściwa akcja rozgrywa się w „czasie zbiorów”, kiedy to właściciel winnicy posyła swoje sługi do dzierżawców w celu otrzymania „swoich plonów” (Mt 21,34). Niekoniecznie musiało chodzić o zapłatę dzierżawną w naturze

### Zeloci

Przypowieść o przewrotnych dzierżawca nie opowiada o jakimś rzeczywistym zdarzeniu, które miało miejsce. Pozostaje jednak głęboko zakorzeniona w rzeczywistości i doświadczeniu słuchaczy Jezusa. Opowieść odzwierciedla sytuację ekonomiczną Palestyny w I wieku po Chr., kiedy to w Galilei, szczególnie wzdłuż górnej doliny Jordanu, występowały wielkie latyfundia należące do właścicieli obcego pochodzenia (por. J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, s. 89, przypis 101). Pracujący w nich rolnicy nierzadko buntowali się przeciwko niesprawiedliwościom ze strony potężnych i bogatych właścicieli. Motywacje nacjonalistyczne były tu wymieszane z roszczeniami ekonomicznymi. Tę nienawiść podsycali jeszcze zeloci. Był to najbardziej gorliwy i radykalny odłam faryzeizmu, który rozszerzył się po 6 r. po Chr. po buncie Judy Galilejczyka przeciwko Rzymianom. Bunt został stłumiony, lecz zeloci dalej wzmacniali nastroje nacjonalistyczne i wszczynali nierzadko krwawe zamieszki. Nieprzypadkowo inne określenie zelotów brzmiało „sykaryjczycy”, które brało swoją nazwę od krótkiego sztyletu – *sica*. Przypowieść o przewrotnych dzierżawcach nie wydaje się być zatem sztucznie skonstruowaną alegorią, lecz daje wyobrażenie o nastrojach, które panowały w Galilei w ciągu półwiecza poprzedzającego powstanie w 66 r. po Chr. (C.H. DODD, *Przypowieści o Królestwie*, s. 95).

– raczej odpowiednia część zbiorów musiała zostać spieniężona i w tej formie przekazana sługom. Od założenia winnicy musiały upłynąć przynajmniej cztery lata, gdyż zgodnie z Prawem przez pierwsze trzy lata owoce z drzew pozostawały nienaruszone, zaś zbiór w czwartym roku należał do Pana (por. Kpł 19,23-25). Zamiast spodziewanej zapłaty słudzy spotykają się z odmową ze strony dzierżawców, którzy dopuszczają się wobec nich krwawej przemocy: pierwszy ze sług zostaje „pobity”, drugi – „zabity”, zaś trzeci – „ukamienowany” (21,35). W tych czynach zauważa się narastającą agresję, od fizycznego naruszenia ciała po ukamienowanie.

Po bliżej nieokreślonym czasie (musiał być to jednak dłuższy okres, gdy uwzględni się obce pochodzenie właściciela) zostają posłani nowi słudzy, tym razem w większej liczbie (21,36). Ci zostali potraktowani w podobny sposób jak pierwsi słudzy.

W tym miejscu opowiadania dochodzi się do punktu kulminacyjnego\*, na co wskazuje przysłówek *hysteron* („w końcu”) otwierający scenę wysłania do dzierżawców jeszcze jednego posłańca (21,37). Właściciel posyła swego syna, gdyż zakłada, jak mogą przekonać się słuchacze z jego monologu wewnętrzznego, iż rolnicy okażą respekt wobec syna dziedzica. Tymczasem ich reakcja jest zupełnie inna. Zabicie przez nich syna właściciela winnicy (21,39) nie jest podyktowane tylko chęcią uniknięcia płacenia dzierżawy, lecz ma na celu przejęcie na własność winnicy, o czym dowiadują się słuchacze z zapisu ich rozmowy wywołanej pojawieniem się syna właściciela (21,38).

Dotychczasowy rozwój wypadków układa się w linię wstępującą. Rozwój\* akcji jest związany z wysłaniem przez właściciela najpierw trzech posłańców, następnie liczba posłanych sług jest jeszcze większa. Ostatecznie posyła swojego syna, w którego osobie – jako dziedzica – sam staje przed dzierżawcami. Ze strony dzierżawców dochodzi do eskalacji przemocy, której szczytem jest zamordowanie syna właściciela (por. J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, s. 91). W tej sytuacji gospodarz rusza osobiście do winnicy (por. 21,40a). Zamiast spodziewanego opisu jego działania Jezus stawia swoim słuchaczom pytanie, które służy nie tyle zawieszeniu\* akcji, ile raczej przekształceniu opowieści w przypowieść sądowniczą\*: „co uczyni [on] z owymi rolnikami?” (21,40b). To słuchacze muszą ustosunkować się w stosunku do prezentowanej historii, ocenić postępowanie krwawych dzierżawców i w imieniu pana winnicy wydać na nich wyrok. Odpowiedź (21,41) zawiera kwalifikację czynu rolników, którzy są ocenieni jako „źli”. Następnie przynosi wyrok w postaci „marnego wygubienia”. Wreszcie wskazuje na rozwiązanie problemu dzierżawy poprzez przekazanie jej rolnikom, którzy wiernie wypełnią swoje obowiązki.

W tym miejscu przypowieść mogłaby się skończyć, gdyż odpowiedź udzielona przez słuchaczy zapowiada uprzedzająco nie tylko zwrot\* akcji (ukaranie winnych dzierżawców), ale również rozwiązanie\* akcji (wyznaczenie nowych dzierżawców). Jezus kontynuuje jednak dialog ze słuchaczami, który przynosi rzeczywiste rozwiązanie\* akcji przypowieści. Jezus sięga po

#### **Zasada chazaki**

Rozumowanie dzierżawców wobec przybywającego syna właściciela nie jest całkowicie nierealistyczne. Jeśli przybywa syn, to mogą zakładać, że pan umarł, zaś syn pragnie wziąć w posiadanie swoje dziedzictwo. Zabijając syna, winnica jako bezpieczne dobro będzie mogła zostać przez nich przejęta (por. J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, s. 91). Podstawą do takiego przejęcia byłaby znana z *Talmudu*\* zasada *chazaki*, która stanowiła, że każda rzecz, w określonych okolicznościach, jako rzecz niczyja była do legalnego przejęcia przez innych, z pierwszeństwem dla tych, którzy wcześniej byli w jej nieprzerwanym posiadaniu lub użytkowaniu. W przypadku pól ten okres wynosił trzy lata. By przejąć pole, trzeba było ustanowić jakiś dowód własności, np. ogrodzić je lub zrobić furtkę w ogrodzeniu (por. A. COHEN, *Talmud*, s. 346-348).

tekst Ps 118,22-23, w którym jest mowa o kamieniu odrzuconym przez budujących, przez Boga jednak uczynionym „głowicą węgła”. Intencja tego cytatu jest polemiczna, co sugeruje pytanie, którym Jezus go wprowadza: „czy nigdy nie czytaliście w Piśmie?” (por. tę samą formułę w Mt 12,3.5; 19,4; 21,16; 22,31). Jezus poddaje interpretacji odpowiedź swoich słuchaczy, którzy wydając wyrok na dzierżawców, mogli sądzić, iż opisana historia ich nie dotyczy.

Tymczasem osądzając przypowieściowe zdarzenie, oceniali w istocie samych siebie, swoją relację wobec Boga, swoją historię jako lud Boży. Wypowiedziany przez nich wyrok Jezus przenosi na rzeczywistość królestwa Bożego, które „im zostanie zabrane, a dane narodowi, który wyda jego owoce” (21,43). Kamień przez nich odrzucony jest tożsamy w przypowieści z osobą syna właściciela winnicy. Jezus zatem mówi o sobie samym, odnosząc do siebie już nie obraz kamienia odrzuconego, lecz skały niezwykłej i groźnej dla tych, którzy Mu się sprzeciwiają (21,44).

Takie wyjaśnienie przypowieści wywołuje reakcję u części jej słuchaczy, którymi są faryzeusze i arcykapłani (21,45). Rozpoznają, że to do nich Jezus odnosi postaci dzierżawców. Tej prawdy o sobie nie akceptują i próbują podjąć działanie przeciwko Jezusowi, na razie bezskutecznie z powodu tłumu, który ma Go za proroka (21,46).

## 2. Charakterystyka bohaterów

Analiza struktury narracyjnej przypowieści pokazuje, iż słuchacze w trakcie jej opowiadania dostrzegli w niej obecność elementów alegorycznych, przede wszystkim dzięki przywołaniu w opisie założenia winnicy w Mt 21,33 bezpośrednich nawiązań do proroctwa Iz 5,2 o Izraelu jako winnicy Boga. Zatem w gospodarzu rozpoznają osobę Boga, zaś dzierżawców łączą z przywódcami Izraela. To swoiste przedrozumienie opowiadanej przypowieści nie powinno jednak przeszkodzić w charakterystyce głównych postaci opowieści przy wykorzystaniu narzędzi właściwych analizie narracyjnej.

### 2.1 Właściciel winnicy

Charakter gospodarza można poznać zasadniczo poprzez czynności, które wykonuje. Tylko przy decyzji posłania swego syna do dzierżawców słuchacze są świadkami jego monologu wewnętrznego, który pozwala im zrozumieć motywy jego działania. Jezusowy opis założenia winnicy odwołuje się do proroctwa Iz 5,2. Czynności, które wykonuje gospodarz są zwyczajne, jakkolwiek ważne jest zwrócenie uwagi na to, że Jezus z tekstu Izajasza wybiera tylko trzy czynności: ogrodzenie winnicy, wzniesienie wieży i zbudowanie tłoczni. Dwa pierwsze przedsięwzięcia mają na celu zabezpieczenie winnicy przed intruzami. Wzniesienie tłoczni jest niezbędne, by winnica była miejscem produkcji wina. Zatem osobista troska właściciela jest ukierunkowana na uchronienie winnicy przed jakąkolwiek szkodą oraz na zagwarantowanie jej jak największej efektywności (w sensie umożliwienia jej bycia tym, do czego jest powołana jako winnica).

Pozostawienie winnicy w rękach dzierżawców jest działaniem standardowym. Zaskakuje jednak sposób, w jaki właściciel obchodzi się z dzierżawcami w związku z należną mu opłatą dzierżawną. Wobec zbuntowanych rolników



okazuje zdumiewającą cierpliwość. Nie reaguje od razu na akty przemocy z ich strony, zakładając, że się opamiętają. Posłanie własnego syna nie jest aktem naiwności, lecz stanowi ostateczną szansę, którą właściciel chce dać dzierżawcom. Jest on głęboko przekonany, że z niej skorzystają (21,37: „Uszanuję mojego syna”). Gospodarz jest zatem człowiekiem, który do końca szuka porozumienia, daleki jest od sięgania po przemoc, w miejsce której ofiarowuje dzierżawcom przebaczenie ich winy.

Gdy dzierżawcy ostatecznie odrzucają inicjatywę właściciela, ten ukarze ich w sposób adekwatny do ich czynu, co wyraźnie wybrzmiewa w 21,41 w figurze paronomazji\*. Polega ona na zastosowaniu dwóch słów brzmiących podobnie: dzierżawcy są „źli” (gr. *kakos*), przez co zostaną „marnie (gr. *kakōs*) wygubieni”. Zatem kara, jaka spadnie na dzierżawców, będzie odpowiadała brutalności, z jaką oni mordowali. Równocześnie właściciel zatroszczy się o samą winnicę, znajdując dla niej nowych dzierżawców.

## 2.2 Dzierżawcy

Dzierżawcy zostają ocenieni przez słuchaczy przypowieści jako „źli” (21,41). Odmowa przez nich zapłaty należności wynikających z dzierżawy jest złamaniem przez nich umowy z właścicielem. Odrzucają swoją zależność od właściciela winnicy, uzurpują sobie prawo do dysponowania jego majątkiem. Motywacja, którą się kierują, staje się w pełni znana, gdy podejmują decyzję o zabiciu syna gospodarza (por. 21,38). Celem ich działania jest przejęcie na własność winnicy. Dla osiągnięcia tego celu nie wahają się sięgnąć po przemoc, włącznie z przelaniem krwi osób posłanych przez gospodarza. Odpowiedzialność za śmierć niektórych z posłanych sług spoczywa na każdym z dzierżawców, gdyż kamienią ich wspólnie. W zabijaniu znajdują wręcz jakąś rozrywkę, bowiem ukamienowanie jest publiczną egzekucją, która dla sprawców, jak i świadków tej zbrodni, stanowi rodzaj widowiska (por. J 8,3; Dz 7,58). Ilość popełnionych przez nich morderstw, łącznie z zabiciem syna właściciela, dowodzi, iż są oni całkowicie zdeprawowani.

## 3. Orędzie przypowieści

### 3.1 Jezus – kulminacyjny punkt historii zbawienia

Dla słuchaczy Jezusa było oczywiste, że opowieść o winnicy nawiązuje do tradycyjnego obrazu Izraela jako winnicy, której panem i właścicielem jest Bóg. W opisie założenia winnicy (Mt 21,33) bez trudu rozpoznali nawiązania do Izajaszowej pieśni o winnicy, którą Pan Bóg wypowiada wobec swego ludu (por. Iz 5,2). Podążając tym tropem, było zrozumiałe, iż dzierżawcy, którym Bóg zawiera troskę o swój lud, to przywódcy Izraela. Oni sami, w osobie arcykapłanów i faryzeuszy, przyznają na zakończenie przypowieści, iż Jezus mówi o nich (por. Mt 21,45).

Historia Izraela w ujęciu Jezusa to pasmo powtarzających się i narastających aktów nieposłuszeństwa wobec Boga. Posyłani słudzy przywołują na myśl proroków, których Bóg posyłał do nich „każdego dnia, bezustannie”, ci jednak byli odrzucani przez lud (por. Jr 7,25-26; 25,4). Jezus mówi wielokrotnie wprost o odrzuceniu przez lud proroków posłanych przez Boga (por. Mt 23,34.37 i paral.). Doświadczali oni różnych form agresji ze strony słuchaczy, w tym również śmierci. Wspomniane w przypowieści ukamienowanie sług przywodzi na myśl historię ukamienowania proroka Zachariasza, syna Jojady (por. 2 Krn 24,21), którą Jezus wspomina bezpośrednio w innych swoich wypowiedziach (por. Mt 23,37 i paral.).

Wobec niepowodzenia misji proroków Pan Bóg decyduje się na posłanie swojego Syna (por. Mt 21,37). Za taką lekturą chrystologiczną „posłania swego syna” przemawia zaimek dzierżawczy dołączony do rzeczownika „syn”, jak również określenie go mianem „dziedzica” (por. 21,38). W przekonaniu ludu Jezus jest prorokiem (por. Mt 21,46). Zamordowany w przypowieści syn właściciela znajduje się „na końcu” (por. 21,37a) szeregu proroków posłanych przez Boga. W kontekście zbliżającej się śmierci Jezus postrzega ją jako coś nie do uniknięcia. Poprzez przypowieść wyrażałby zatem swoją ocenę współczesnych sobie przywódców ludu, którzy w niczym się nie różnią od swoich przodków odrzucających proroków. Równocześnie Jezus zapowiada swój tragiczny los w Jerozolimie, gdzie zostanie odrzucony i ukrzyżowany z winy przywódców żydowskich.

Dialog, który Jezus podejmuje ze swoimi słuchaczami, pozwala nie tylko na pogłębienie znaczenia przypowieści, lecz stanowi o dalszym jej rozwoju,

### „Głowica węgla”

Występujące w greckim tekście Ps 118,22 wyrażenie *kephalē gōnias* jest tradycyjnie tłumaczone jako „kamień węgielny”. Grecki termin jest jednak dwuznaczny, gdyż może oznaczać kamień spoczywający bądź na samym rogu – na węgle, lub też u samego szczytu – jako zwornik sklepienia. Stąd w tłumaczeniach (tak jest w *Biblii Tysiąclecia*) pojawia się coraz częściej zwrot „głowica węgla”, który w większym stopniu zachowuje wspomnianą wieloznaczność.

jednak już wyraźnie na poziomie alegorycznym. Przywołany przez Jezusa w Mt 21,42 fragment Ps 118,22-23 (w przekładzie greckim *Septuaginty*\* – a z niej jest zaczerpnięty cytat – będzie to Ps 117) odsłania rzeczywiste znaczenie Jego osoby

w Bożych planach. Lud wprawdzie odrzuca Go, ale to z woli Boga („Pan to sprawił” – Ps 118,23) Jezus stanie się głowicą węgla, w czym można widzieć skałę, na której wznosi się cała budowla. To dokona się już w niedalekiej perspektywie – będzie nią zmartwychwstanie Jezusa, prawdziwy „cud w oczach” ludu (Ps 118,23). To wydarzenie stanowić będzie przełom w historii zbawie-

nia. Tłumacząc sens cytowanego Ps 118, Jezus nie mówi już o winnicy, lecz o królestwie Bożym, które zostanie „dane narodowi, który wyda jego owoce” (Mt 21,43).

### 3.2 Izrael a Kościół

Przypowieść o przewrotnych rolnikach przynosi negatywne spojrzenie na postawę Izraela wobec zbawczych inicjatyw Boga. Nie jest to wizja substytucyjna, w której historia Izraela kończy się wraz z wydarzeniem Chrystusa, a Kościół zastępuje Izrael jako lud Boży. Przypowieść nie neguje Bożego wybraństwa Izraela. „Winnica” nie zostaje bowiem zniszczona, lecz przekazana nowym dzierżawcom, by mogła dalej przynosić owoce.

W zakończeniu przypowieści ta myśl zostanie rozwinięta przez wprowadzenie idei królestwa Bożego. To ono „będzie wam zabrane, a dane narodowi, który wyda jego owoce” (Mt 21,43). Królestwo Boże oznacza tu obietnicę i błogosławieństwo zbawienia (por. Mt 13,44-46; 25,44; A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 355). Dar zbawienia zostaje zatem zabrany przywódcom religijnym Izraela i tej części ludu, która razem z nimi odrzuca Jezusa, by stać się udziałem wspólnoty uczniów – „narodu” złożonego z Żydów i pogan. „Winnica” jako lud wybrany trafi pod nowe, apostołskie zwierzchnictwo. „Królestwo” jako dobro zbawienia zostaje rozciągnięte na wspólnotę otwartą dla wszystkich tych, którzy wydadzą oczekiwane przez Boga owoce. Nie ma zatem mowy o tym, że Kościół zastąpi Izrael czy, patrząc szerzej, chrześcijaństwo judaizm. Raczej Kościół jest przedstawiony jako kontynuacja tej samej winnicy, która została założona przez Boga w Starym Przymierzu.

### 3.3 Odpowiedzialność dzisiaj za „winnicę” Boga

Przypowieść o przewrotnych rolnikach nie powinna być odczytywana tylko jako refleksja teologiczna nad przeszłą historią Izraela. Jeśli żyjąca dzisiaj wspólnota uczniów Chrystusa stanowi winnicę Boga, wówczas jest to przypowieść o Kościele żyjącym dzisiaj. Z jednej strony w opowieści Jezusa można znaleźć słowo pokrzepienia i ufności dla Kościoła, z drugiej jednak strony nie sposób nie zauważyć, że przypowieść jest ostrzeżeniem również dla Kościoła.

Z nakreślonej przez Jezusa historii zbawienia wynika, że wspólnota wiążących w Niego stanowi przedmiot szczególnej troski Boga. Obecność Chrystusa w Kościele sprawia, że ta wspólnota ma dostęp do pełni daru Bożego błogosławieństwa i zbawienia. Bóg w swojej miłości do człowieka czyni się ubogi, ponieważ daje wszystko, w tym własnego Syna. Ma zatem prawo oczekiwać owoców (por. 21,41).

Z przypowieści wyłania się obraz Boga pełnego cierpliwości, zaufania i nadziei, że dar Jego miłości spotka się z odpowiedzią ze strony człowieka.

Nawet gdy jest odrzucany, Bóg pierwszy wychodzi naprzeciw, stwarza możliwość powrotu do relacji z sobą. Nie znaczy to jednak, że cierpliwość Boga jest niewyczerpana. Przypowieść kończy się groźbą, która w równym stopniu dotyczy Izraela, jak i Kościoła (21,44). Zmartwychwstały Chrystus jest niezwykłą skałą dla tych, którzy w Niego wierzą, ale stanie się kamieniem upadku dla tych, którzy odrzucają Jego osobę i odmawiają wydania owoców oczekiwanych przez Boga.

Arcykapłani i faryzeusze słuchający przypowieści rozpoznali, iż było to ostrzeżenie skierowane do nich (por. 21,45). Jeśli Bóg zawierzył wspólnie Kościoła dar zbawienia, to znaczy, że czyni ją odpowiedzialną za zbawienie wszystkich ludzi. Ta odpowiedzialność spoczywa na pierwszym miejscu na osobach sprawujących władzę w Kościele, co nie znaczy, że pozostali wierni mogą się uznać za zwolnionych z troski o wspólnotę wiary. Chodzi przede wszystkim o to, by nie zapomnieć, iż jesteśmy tylko dzierżawcami, a nie właścicielami winnicy należącej do Boga. Dla kierujących Kościołem płynie z tej prawdy wezwanie do autentycznej troski o wspólnotę, a nie traktowanie jej jako swoją własność, która daje im władzę, prestiż i materialne korzyści.

#### 4. Przypowieść w kontekście

##### 4.1 Izajaszowa pieśń o winnicy

Przypowieść Jezusa o przewrotnych dzierżawcach stanowi przykład tego, jak Jezus odczytuje słowa Pisma Świętego. Jest to lektura aktualizująca, odnajdująca sens słowa Bożego w nowych kontekstach życiowych, w których to słowo jest czytane. Jezus sięga po Izajaszową pieśń o winnicy (Iz 5,1-7), jednak odsłania w tym proroctwie nowe znaczenia. W wyroczni Izajasza winnica-Izrael wydała cierpkie jagody (por. 5,4), przez co zostaje skazana na zniszczenie (por. 5,5-6). Jezus tę historię opowiada na nowo, o czym świadczą włączenie do niej dzierżawców. To oni, a nie winnica, zostają ukarani. W ten sposób Jezus odwołuje się do innego tekstu Izajasza o winnicy, którą jest Izrael. W Iz 27,2-5 Pan Bóg opowiada o swojej trosce o winnicę. Strzegąc jej bezpieczeństwa, Bóg zniszczy każdego, kto chciałby jej zaszkodzić (por. 27,4). W tle przypowieści Jezusa znajdują się zatem obie pieśni Izajasza, które nabierają pełnego znaczenia w perspektywie osoby Jezusa Chrystusa.

##### 4.2 Przypowieść o przewrotnych robotnikach w przekazie Łukasza (Łk 20,9-19)

Omawiana przypowieść występuje jeszcze w Mk 12,1-12 i Łk 20,9-19. Porównanie tych wersji ograniczy się tylko do przekazu Łukasza, który w opinii większości biblistów, jest zależny – podobnie jak Mateusz – od Markowego tekstu tej przypowieści.

Narracja Łukasza jest o wiele bardziej uproszczona, przez co pewne elementy przesłania przypowieści zostają wyostrome. W mniejszym stopniu zauważa się obecność alegorii, co sygnalizuje już sam początek przypowieści, w którym Łukasz przejmuje z Iz 5,2 tylko zdanie o „założeniu winnicy”. W przeciwieństwie do Mateusza nie pogłębia na końcu przypowieści znaczenia winnicy jako wspólnoty Kościoła, której jest zawierzone królestwo Boże (por. Mt 21,43). Przez to końcowym przesłaniem przypowieści jest groźba kary dla tych, którzy odrzucają Chrystusa. Jest to możliwe dzięki temu, że w wersji Łukasza Jezus cytuje tylko w. 22 z Ps 118, w którym mówi się o „odrzuconym kamieniu”, późniejszej „głowicy węgla”, a pomija w. 23, w którym to wydarzenie zostaje uznane przez lud za „cud” (por. Łk 20,17). W ten sposób Jezus przechodzi od razu do interpretacji „kamienia” z psalmu jako skały, o którą rozbiją się ci, którzy go odrzucili (por. Łk 20,18).

Uproszczenia wprowadzone przez Łukasza do fabuły\* przypowieści służą zdramatyzowaniu biegu wydarzeń. Łukasz o wiele wyraźniej niż Mateusz sygnalizuje narastanie przemocy ze strony dzierżawców. Właściciel wysłał tylko trzy sługi, ale każdego osobno (por. Łk 20,10-12). Żaden z nich nie został zabity, ale kolejno doznają coraz większych aktów przemocy: pierwszy zostaje pobity, drugi – pobity i znieważony, trzeci – pobity do krwi i wyrzucony. W ten sposób brutalna agresja ze strony dzierżawców osiąga swoje apogeum w zamordowaniu syna właściciela (20,14-15). Ten zostaje nazwany w przypowieści „umiłowanym synem” (20,13), co z jednej strony podkreśla jeszcze bardziej dramat ojca (w Łk 20,13 jego monolog wewnętrzny prowadzący do decyzji o wysłaniu syna jest o wiele bardziej rozbudowany i naznaczony nadzieją, podszytą jednak wątpliwościami), z drugiej zaś strony nadaje przypowieści jeszcze wyraźniejszy wymiar chrystologiczny. To Chrystus w godzinie chrztu został nazwany przez Boga „Jego umiłowanym Synem” (por. Mt 3,17 i paral.).

### 13. ZAPROSZENI NA UCZTĘ (MT 22,1-14//ŁK 14,15-24)

#### 1. Dynamika akcji

Przypowieść o uczcie weselnej w swojej strukturze narracyjnej zaskakuje wielokrotnie. Program narracyjny\* zawiera się w pragnieniu króla urządzenia uczty weselnej swojemu synowi (Mt 22,2). Od tego momentu czytelnik (słuchacz) śledzi dalej opowiadanie, by dowiedzieć się, czy królowi udało się zrealizować to pragnienie.

Zawiązanie\* akcji następuje poprzez posłanie sług przez króla, by zwołali zaproszonych na ucztę. W tym momencie dochodzi do komplikacji\*

#### **Alegoryczny wymiar przypowieści o uczcie**

Przypowieść o uczcie weselnej w Mt 22,1-14 jest pełna niemożliwych sytuacji. Jak wytłumaczyć odmowę zaproszenia na ucztę weselną ze strony tych, którzy wcześniej owo zaproszenie przyjęli (por. Mt 22,3)? Jak pomimo spalenia miasta przez króla można było jeszcze przygotować ucztę, co więcej, znaleźć po karnej ekspedycji chętnych na nią (por. Mt 22,7-9)? Jak wreszcie można było oczekiwać od zagarniętego z ulicy człowieka, przypadkowego i zaskoczzonego, by był ubrany odświętnie na ucztę weselną (por. Mt 22,12)? Z tego powodu należy sądzić, iż przypowieść ta nie jest relacją o zwyczajnym wydarzeniu, lecz zawiera elementy alegorii odnoszące się do innej jeszcze rzeczywistości niż ta wskazana w opowiadaniu.

w narracji, ponieważ zaproszeni „nie chcieli przyjść” (Mt 22,3). Wobec tej trudności król ponawia swoje zaproszenie, posyłając inne sługi, przez których podaje argumenty mające skłonić zaproszonych do przybycia. Zaproszenie jednak zostaje odrzucone po raz drugi. Część zaproszonych odmawia ostentacyjnie, lekceważąc (gr.

czasownik *amelēsantes*) zaproszenie poprzez udanie się do swoich zajęć (jeden do uprawy pola, drugi do handlowania) (Mt 22,5). Inni natomiast znieważyli sługi króla i zabili ich (Mt 22,6). Tym razem król reaguje gniewem: zaproszonych, którzy odrzucili zaproszenie, każe ukarać śmiercią, a ich miasto spalić (Mt 22,7).

W tym miejscu historia mogłaby się skończyć. Królowi nie udało się urządzać uczty. Tymczasem dochodzi do zwrotu\* akcji poprzez skierowanie zaproszenia po raz trzeci przez króla. Tym razem jednak król poleca swoim sługom wyjść na rozstaje dróg i zaprosić „wszystkich, których spotkają” (Mt 22,9), „złych i dobrych” (Mt 22,10). Sala wypełnia się wreszcie biesiadnikami.

Zamiast rozwiązania\* akcji następuje suspens\*. Oto bowiem król wchodzi na salę i dostrzega człowieka nieubranego w szatę weselną, za co gani go i potępia (Mt 22,11-13): każe go usunąć na zewnątrz jak złoczyńcę, gdzie są tylko ciemności i zgrzytanie zębów.

Przypowieść kończy się zdaniem interpretującym i podsumowującym, które jednak nie przynależy już do opowiedzianej historii: „wielu jest wezwanych, ale niewielu jest wybranych” (Mt 22,14). Sens tej wypowiedzi musi uwzględnić semicki sposób myślenia. Wielu” (gr. *polloi*) znaczy „wszyscy”, zaś „niewielu” (gr. *oligoi*) oznacza „nie wszyscy”. Jezus zatem na kanwie tej przypowieści stwierdza, iż wszyscy są wezwani, ale nie wszyscy wybrani, co pozwala na złożoną interpretację przypowieści w perspektywie metaforycznej.

## 2. Charakterystyka bohaterów

Historia opowiedziana przez Jezusa rozwija się stopniowo (linearnie), jednak jej fabuła\* zostaje oparta na trzykrotnym posłaniu przez króla sług z zaproszeniem na ucztę (Mt 22,3.4.8-9), co każe odczytywać dynamikę opowiadania w świetle różnic zachodzących między powtarzającymi się elementami narracji. To pozwoli również na bliższą charakterystykę występujących w przypowieści postaci.

Pierwszoplanową postacią opowiadania jest król. To do niego należą główne czynności, inne zaś są tylko wypełnieniem jego rozkazów albo odpowiedzią na jego inicjatywę. Tylko słowa króla są przytaczane w opowiadaniu. Pozostałe postaci: syna, sług, pierwszych i drugich zaproszonych, człowieka bez szaty weselnej – milczą.

Tylko raz pojawia się wzmianka o emocjach towarzyszących królowi: wobec odrzuconego po raz drugi zaproszenia „uniósł się gniewem” (Mt 22,7).

**Zaproszeni na ucztę**

Ile zaproszeń skierował król do tych, którzy odmówili udziału w uczcie? Narracja wspomina bezpośrednio o dwóch (Mt 22,3.4). Jednakże musiało mieć miejsce jeszcze jedno zaproszenie przed historią opowiedzianą w przypowieści. Król poleca sługom, by „zaproszonych na ucztę zwołali” (Mt 22,3). Chodzi zatem osoby, które już uprzednio były zaproszone i owo zaproszenie zaakceptowały.

Sama narracja jednak zdaje się usprawiedliwiać tę reakcję króla jako uzasadnioną wobec arogancji zaproszonych. Nie gniew jednak jest uczuciem wyznaczającym działanie króla i charakteryzującym jego osobę. Król zaprasza swoich

poddanych na ucztę weselną swojego syna, by razem z nim mogli się radować z tego wydarzenia. Ponawiając swoje zaproszenia, król jest stały w swojej łaskawości i dobroci wobec poddanych (por. trzykrotne ponowienie przez niego zaproszenia), jego szczodroblivość jest niczym nieograniczona (por. zakres przygotowań do uczty opisany w drugim zaproszeniu w Mt 22,4), sam jest zaangażowany w przygotowania (por. jego słowa otwierające drugie zaproszenie: „Oto przygotowałem moją ucztę” w Mt 22,4) i w ugoszczenie gości (por. jego wejście na salę weselną w Mt 22,11). W tym wszystkim jest bezinte-

resowny: oczekuje bowiem tylko odpowiedzi na zaproszenie skierowane nie tylko do elit, ale „wszystkich, złych i dobrych” (Mt 22,10).

Z postawą króla kontrastuje zachowanie zaproszonych na ucztę. Opowiadanie przemilcza powody, dla których odrzucili zaproszenie. Mowa jest tylko o ich reakcji na zaproszenie komunikowane przez sługi. Odmowa pierwszego zaproszenia jest nie tylko niestosownością, ale też znieważeniem króla, skoro wcześniej zgodzili się wziąć udział w uczcie (por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*. Rozdziały 14–28, s. 354). Przy drugiej odmowie część zaproszonych okazuje wprost lekceważenie królowi poprzez odejście do swoich codziennych zajęć. Nie są zainteresowani darem króla. Inni natomiast okazują się być „zabójcami” (Mt 22,7), którzy mordują sługi króla (Mt 22,6). Tym czynem okazują już nie tylko lekceważenie królowi, lecz ujawniają swoją wrogość i nienawiść wobec niego.

Pozostaje trzecia grupa zaproszonych, która przyjmuje wezwanie i wypełnia salę weselną. Słudzy wychodzą na rozstajne drogi i zapraszają wszystkich,

#### **Człowiek bez szaty weselnej**

Użyty w Mt 22,12 grecki czasownik *phimoō* na określenie reakcji człowieka bez szaty weselnej na zwróconą mu przez króla uwagę tłumaczy się nie tyle jako „oniemieć”, jak czyni to *Biblia Tysiąclecia*, ile raczej jako „zamilknąć” wobec braku argumentów (jak w przypadku saduceuszy bezradnych wobec słów Jezusa: Mt 22,34, por. 1 P 2,15), czy też będąc do tego przymuszonym (jak w przypadku złych duchów ucziszonych przez Jezusa: Mk 1,25; Łk 4,35; por. Mk 4,39).

kich, bez wyjątku, złych i dobrych (Mt 22,10). Zwraca uwagę fakt, iż w tej charakterystyce zaproszonych na pierwszym miejscu są wymienieni źli – jakby grzesznicy byli wręcz uprzywilejowani w tej sytuacji. To oni zastępują pierwszych i drugich zaproszonych.

Trudność budzi ostatnia scena narracji (Mt 22,11-13). Oto jeden z tych zgarniętych z ulicy okazuje się być bez szaty weselnej, za co zostaje wyrzucony z uczy. Niekoniecznie musiało chodzić w tym wypadku o brak odświętnej szaty. Bardziej napiętnowane jest jego niedbalstwo, przez które wszedł on nieumyty, z nieoczyszczonym ubraniem (por. A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 126). Strój weselny oznaczałby zatem gotowość do wzięcia udziału w uczcie. Tymczasem ów człowiek potraktował ucztę jako coś oczywistego, niewymagającego z jego strony jakiegos zaangażowania i odpowiedzi.

### **3. Orędzie przypowieści**

Przypowieść o uczcie weselnej służy przybliżeniu rzeczywistości królestwa Bożego. Stąd wiele elementów przypowieści ma walor metaforyczny, a nawet alegoryczny. Król dla osób obeznanych z biblijnym sposobem wyra-



zania się to Bóg. Syn jest identyczny z synem z przypowieści o przewrotnych rolnikach (Mt 21,37), przypowieści, która bezpośrednio poprzedza przypowieść o uczcie. Chodzi zatem o Jezusa. On jest Oblubieńcem (por. Mt 9,15). Królestwo niebieskie podobne jest do uczy, którą król przygotowuje swojemu synowi. Uczta w tradycji biblijnej jest metaforą eschatologicznego\* (ostatecznego) zbawienia (por. Iz 25,6). Samo wesele mogło wyobrażać czas zbawienia podobnie jak w przypowieści o dziesięciu pannach (Mt 25,1-12). Zaproszenie na ucztę było przekazywane przez proroków, w tym również przez Jana Chrzciciela. W tym momencie dochodzi się do kwestii tożsamości zaproszonych na ucztę, co wymaga odniesienia się do kontekstu historycznego, w którym została wypowiedziana przypowieść.

Jezus kieruje swoją przypowieść do arcykapłanów i faryzeuszów (por. Mt 21,45; 22,15). To oni zostali zaproszeni do udziału w królestwie Bożym, lecz odrzucają słowa przynaglenia ze strony Jezusa, podobnie jak wcześniej sprzeciwiali się słowu proroków. W ich miejsce Bóg zaprasza do wspólnoty z sobą celników, grzeszników, nierządnicę i pogan.

Przypowieść Jezusa nosi ślady dalszych przepracowań ze strony Kościoła pierwotnego. Oto wspólnota popaschalna chrześcijan znajduje w tej przypowieści wytłumaczenie faktu, że Izrael – naród wybrany odrzuca Ewangelię, ta zaś zostaje przyjęta przez pogan. Przy takim ujęciu drugimi wysłannikami, którzy zostali odrzuceni przez zaproszonych, byłby Jezus i Jego uczniowie, ale też apostołowie i misjonarze pierwotnego Kościoła (por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*. Rozdziały 14-28, s. 355). W tym kontekście staje się też zrozumiała wzmianka o zniszczeniu miasta, która byłaby aluzją do zburzenia Jerozolimy w roku 70 przez wojska rzymskie. To tragiczne wydarzenie zostałoby odczytane jako kara za odrzucenie, znieważenie i zabicie proroków oraz wysłanników Jezusa.

Czytając przypowieść w jej obecnym kształcie, obie sytuacje należy widzieć łącznie. W obu przypadkach Bóg kieruje zaproszenie, które zostaje świadomie odrzucone. Jezus przebywa z grzesznikami, dlatego że „sprawiedliwi” odrzucili orędzie o królestwie Bożym. Królestwo Boże przeszło z Izraela na pogan, gdyż naród wybrany to królestwo odrzucił. Jednak lektura przypowieści o uczcie weselnej nie ma sprowadzać się tylko do panoramicznego spojrzenia na historię zbawienia, co wyraźnie podkreśla zdanie zamykające, a zarazem poddające klucz interpretacyjny do przypowieści: „wielu jest wezwanych, ale niewielu jest wybranych”, co znaczy, że „wszyscy są wezwani, ale nie wszyscy są wybrani”. To powiedzenie tłumaczy sytuację historyczną Izraela w perspektywie odrzucenia przez niego – mimo bycia narodem wybranym – osoby Jezusa. Żydzi odrzucili Boże orędzie miłosierdzia i łaski, a tym samym wykluczyli się z eschatologicznej\* uczy zbawionych. Ich sytuacja jest przestawiona jako ostrzeżenie dla wspólnoty wierzących.

Uczniowie Jezusa mogą również podzielić los zaproszonych, jeśli nie zachowają się odmiennie od zaproszonych z przypowieści.

Przypowieść jest apelem do przyjęcia słowa Ewangelii. Wobec wezwania Ewangelii nie można pozostać obojętnym i nieuważnym. Nie ma bowiem ważniejszych spraw do zrobienia niż przyjęcie zaproszenie do wspólnoty z Bogiem. Ci, którzy odrzucili zaproszenie, byli zajęci sobą, swoimi interesami (polem, handlem). Uznali, iż ich życie zależy wyłącznie od nich, od ich pomysłu i pracy, a nie łaskawości i bezinteresowności zapraszającego na ucztę. Tymczasem radość, święto, spotkanie i wspólnota są koniecznym darem, by doświadczyć swego życia w pełni.

Pan Bóg kieruje swoje zaproszenie do wszystkich ludzi, „złych i dobrych”. To lekcja dla współczesnych głosicieli Ewangelii, by nie dokonywali sądu przed czasem, lecz starali się pozyskać wszystkich dla królestwa Bożego.

W tym kontekście odsłania się nowy sens powiedzenia o „wielu wezwanych, a niewielu wybranych”. Przypowieść pokazuje, iż samo przyjęcie

#### Szata weselna

Szata godowa (weselna) wspomniana w Mt 22,12 jest jednym z tych elementów przypowieści, który jest wyjaśniany w kluczu alegorii. Szatę upatrywano w świętości życia lub w dobrych uczynkach (tak Ireneusz z Lyonu i Orygenes), w miłości płynącej z czystego serca, dobrego sumienia i szczerzej wiary (tak Augustyn) czy też w chrzcie, Duchu Świętym albo w Chrystusie, w którego przyobleka się chrześcijanin (Tomasz z Akwinu) (por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*. Rozdział 14-28, s. 359).

zaproszenia i wejście na salę nie jest jeszcze gwarancją uczestnictwa w uczcie. Owo zgromadzenie nie znosi wymagań moralnych. Nie każde zachowanie jest zgodne z przyjętą wiarą. „Odpowiedź na wezwanie Jezusa nie jest przykrywką, która może usprawiedliwić każdy sposób postępowania”

(A. PRONZATO, *Przypowieści Jezusa*, t. 1, s. 233). Wszyscy są zobowiązani do życia w nowy sposób, do czuwania, do nieustannego posłuszeństwa wobec słowa Chrystusa. Taka postawa dopiero czyni z nas prawdziwie „wybranych”, a nie tylko „wezwanym”.

#### 4. Przypowieść w kontekście

Mateuszowa przypowieść o uczcie weselnej ma swoją paralelę\* w Łk 14,15-24. Mimo podobieństw między tymi tekstami zauważa się też wiele różnic, które przesuwają akcenty w przesłaniu przypowieści.

#### 4.1 Różnice między Mateuszową i Łukaszową wersją przypowieści o uczcie

Po pierwsze, inne są ramy narracyjne przypowieści. W Ewangelii Mateusza przypowieść zostaje wypowiedziana przez Jezusa w świątyni (Mt 21,23) w toku polemiki z przywódcami Izraela, którym Jezus odsłania prawdę o odrzuceniu przez nich Bożego zaproszenia (por. przypowieść o dwóch synach w 21,28-32 i o przewrotnych rolnikach w 21,33-44). W Ewangelii Łukasza przypowieść o uczcie zostaje wypowiedziana przez Jezusa podczas posiłku w domu pewnego przywódcy faryzeusza (Łk 14,1), po tym jak Jezus opowiedział przypowieść o zajmowaniu pierwszego miejsca na ucztach (Łk 14,7-11) i zalecił bezinteresowność w zapraszaniu na nie (Łk 14,12-14). Jeden z współbiesiadników na swój sposób interpretuje pouczenia Jezusa (na sposób eschatologiczny\*: „Szczęśliwy ten, kto będzie ucztował w królestwie Bożym!”, Łk 14,15), na co Jezus odpowiada przypowieścią o uczcie.

Po drugie, przypowieść relacjonowana przez Łukasza jest bardziej prawdopodobna w swoich szczegółach niż ta przekazana przez Mateusza. Przypowieść Mateuszowa zbliża się, jak to zostało pokazane, w kilku swoich elementach do alegorii. U Łukasza zapraszającym jest jakiś zamożny człowiek, który urządza świąteczne przyjęcie, a nie ucztę weselną (por. Łk 14,16). Nie posyła on wielu sług, tylko jednego, by zachęcił zaproszonych do przybycia (por. Łk 14,17.21.23). Wobec odmowy gospodarz jest rozgniewany, jednak nie posyła wojska, aby spalić miasto. Zamiast tego wysyła sługę, aby zgromadził ubogich, ułomnych, niewidomych i chromych (por. Łk 14,21). Nie zostaje wspomniany epizod z szatą weselną, której brak wykluczył w przypowieści Mateuszowej jednego z tych, którzy zgarnięci z ulicy przyjęli zaproszenie.

Po trzecie, w relacji Łukasza sługa zostaje posłany trzykrotnie z zaproszeniem na ucztę, lecz odmawiający temu zaproszeniu są zaprezentowani inaczej niż w przypowieści Mateusza. W opowiadaniu Mateuszowym dwa pierwsze posłania są do osób, które odrzuciły zaproszenie, natomiast u Łukasza tylko pierwsze posłanie kończy się odmową zaproszenia (por. Łk 14,17-20). U Łukasza jest więcej szczegółów usprawiedliwienia, którymi zaproszeni tłumaczą swoje nieprzybycie: jest ich trzech, z których pierwszy wymawia się troską o nabyte pole, drugi chęcią sprawdzenia kupionych pięciu par wołów, trzeci zaś odpowiedzialnością za rodzinę (poślubił co dopiero żonę). U Mateusza mówi się o dwóch zaproszonych, którzy nie tyle się tłumaczą, co po prostu odchodzą: jeden do swojej roli, drugi do swego handlu (Mt 22,5). Natomiast pozostali zaproszeni z przypowieści Mateusza pochwytili i zamordowali sługi (Mt 22,6), o czym w ogóle nie wspomina przypowieść Łukaszowa.

Po czwarte, w przypowieści przekazanej przez Łukasza do napełnienia domu gośćmi potrzeba dwukrotnego wyjścia sługi z zaproszeniem, które dociera do coraz szerszego kręgu osób: są to najpierw ludzie żyjący na mar-

ginesie społeczeństwa, ubodzy i chorzy, kryjący się w zaułkach miasta (por. Łk 14,21), a następnie ludzie żyjący poza miastem, pozbawieni znaczenia i władzy (por. Łk 14,23) (por. J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, s. 1057).

#### 4.2 Orędzie Łukaszej przypowieści o uczcie

Mimo wskazanych różnic, orędzie obu przypowieści jest spójne: tłumaczą one, w jaki sposób zbawienie staje się udziałem grzeszników i pogan. Najpierw jest to konsekwencja odrzucenia orędzia o królestwie Bożym przez przywódców Izraela, w rezultacie czego ich miejsce zajmują ludzie z marginesu narodu żydowskiego (grzesznicy), a następnie przez naród wybrany jako taki, w miejsce którego na Boże słowo zbawienia otwierają się poganie. Wskazane wyżej różnice między Mateuszowym i Łukaszym przekazem pozwalają na uchwycenie Łukaszej specyfiki przesłania przypowieści o uczcie.

Po pierwsze, Łukasz bardzo wyraźnie kontrastuje stan posiadania i status tych, którzy zaproszenie odrzucili, z sytuacją egzystencjalną tych, którzy zaproszenie przyjęli. Pierwsi odmawiają, bo są przejęci troską o swoją własność, pracę i rodzinę. W istocie jednak pochłonięci są ułudą bogactwa. Na przeciwnym biegunie są „ubodzy, ułomni, niewidomi i chromi”, po prostu żebracy pogardzani i wykluczeni przez społeczeństwo. Oni są przedmiotem szczególnej troski Boga.

Po drugie, Łukasz jeszcze mocniej kładzie nacisk na uniwersalny wymiar Bożego zbawienia. Jest on wyrażony przez rozszerzający się zasięg misji sługi posłanego z zaproszeniem, który wychodzi poza granice miasta (por. Łk 14,21.23). Do udziału w uczcie są zaproszeni wszyscy ludzie. W domu Boga Ojca jest zawsze miejsce, dopóki wszystkie Jego dzieci nie znajdą się za stołem (por. Łk 14,22-23). Bóg nie wyklucza nikogo: wyklucza się tylko ten, kto odmawia Bożemu zaproszeniu.

Po trzecie, kontekst, w którym zostaje opowiedziana przez Jezusa przypowieść o uczcie w Ewangelii Łukasza, wskazuje, iż przeszkodą w przyjęciu zaproszenia na ucztę nie jest tylko bogactwo czy skupienie się na swoich obowiązkach. Przyczyną może być również brak pokory, właściwej oceny swojej osoby (por. spór o zajęcie pierwszego miejsca przed ucztą w domu faryzeusza w Łk 14,7-11) oraz interesowność, która zamyka człowieka na bezinteresowność Boga (por. Jezusową krytykę ludzkiej logiki zapraszania na ucztę w Łk 14,12-13). Bez ducha ubóstwa, pokory i wdzięczności realne jest niebezpieczeństwo odrzucenia przez człowieka Bożego zaproszenia, które mimo że jest wciąż ponawiane przez Boga, może nigdy więcej nie zostać usłyszane przez człowieka.

## 14. WIERNY I NIEWIERNY SŁUGA (Mt 24,45-51//Łk 12,41-48)

### 1. Dynamika przypowieści

Przypowieść o słudze wiernym i niewiernym ma paralelną\* strukturę: Jezus przedstawia najpierw postawę sługi, który zasługuje na miano „wiernego i roztropnego” (Mt 24,45-47), a następnie zachowanie tego, który zostaje nazwany „złym sługą” (24,48-51). Nie jest to historia dwóch różnych sług (zarówno w w. 46, jak i w w. 48, sługa, mimo odmiennej oceny: „szczęśliwy” – „zły”, jest określony tym samym zwrotem: „ten sługa”), lecz tego samego, który wobec polecenia swego pana może wybierać między dwoma przeciwstawnymi sposobami działania.

Pytanie, którym Jezus otwiera przypowieść: „Kto jest zatem sługą wiernym i roztropnym?” (Mt 24,45a), ma na celu nie tylko zwrócenie uwagi słuchaczy, ale zmusza ich do zaangażowania się w opowieść, gdyż odpowiedź na pytanie wymaga od nich odniesienia się do własnego wyobrażenia wiernej i roztropnej służby. Sługa, o którym opowiada Jezusa, otrzymuje od swojego pana zadanie zarządzania służbą w domu i wydzielania jej w odpowiednim czasie żywności (24,45b). Mam być kimś w rodzaju majordomusa, który nie tylko organizuje pracę całej służby w domu, ale również jest odpowiedzialny za jej odpowiednie wynagrodzenie, co jest sygnalizowane przez wzmiankę o rozdzielaniu im żywności w formie zapłaty (por. J. GNILKA, *Matthäusevangelium* 14,1-28,20, s. 343). Ten opis sytuacji wyjściowej zawiera pewną lukę\*, która zostanie uzupełniona w trakcie przypowieści. Otóż pan zleca zarządzanie służbą swemu słudze, gdyż wyjeżdża w podróż (w 24,46.50 mówi się o jego powrocie), nie podając przy tym, kiedy będzie z powrotem. Musi być to dłuższy czas, skoro słudze może przyjść na myśl, iż pan ociąga się z powrotem (por. 24,48b).

Jezus swoją opowieść skraca do maksimum, przechodząc od razu do jej finału. Oto pan powraca i zastaje sługę w trakcie realizacji zadań, które powierzył mu przy swoim wyjeździe (24,46). Nagrodą za taką służbę jest awans sługi z majordomusa zarządzającego służbą na rządcę odpowiedzialnego za majątek pana (24,47).

Historia mogłaby się skończyć w tym miejscu, jednakże Jezus kontynuuje swoją opowieść, prezentując alternatywny wariant zdarzeń, co jest już sugerowane uprzedzająco przez nazwanie tego samego sługi mianem „złego” (24,48). Wobec opóźniającego się powrotu pana, sługa modyfikuje sposób realizacji otrzymanego zadania. Nie traktuje go w kategorii służby, lecz wyłącznie władzy, która nie stroni od przemocy fizycznej wobec służby („bije swoje współsługi”) i jest zainteresowana wyłącznie swoim dobrem i przyjemnością (sługa „je i pije z pijakami”; 24,49a). Sługa jest zaskoczony powrotem pana

### Kara dla niewiernego sługi

Kara, która dotknie złego sługę (Mt 24,51), koresponduje z jego wcześniejszym postępowaniem. Tak jak on bił sługi, tak teraz sam zostanie poddany cierpieniom fizycznym, co zakłada czasownik *dichotomeō*, tłumaczony dosłownie jako „rozciąć na pół”. W sensie przenośnym może oznaczać on oddzielenie od wspólnoty (taki sens w tekstach qumrańskich; por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*. Rozdziały 14–28, s. 489), co znajduje swoje potwierdzenie w dalszej karze w postaci zaliczenia go do grona „obłudników”. Pan usankcjonuje zatem wcześniejszą postawę sługi, który sam się wykluczył ze wspólnoty ze współsługami i ze swoim panem, łącząc się z pijakami (por. 24,49). Zamiast szczęścia przewidzianego za wierną służbę (por. pochwałę nazywaną makaryzmem\* – „szczęśliwy” – adresowaną w 24,46 do sługi wiernego i roztropnego), czeka go „płacz i zgrzytanie zębów”, co symbolizuje rozpacz, smutek i intensywne cierpienie. Ten sam obraz kary powraca jeszcze w Mt 8,12; 13,42.50, 22,13; 25,30 oraz w Łk 13,28, wpisując się już metaforycznie w zapowiedź sądu ostatecznego i kary wiecznej. Los sługi z przypowieści jest podobny do losu „obłudników”, którymi są, w świetle Mt 23,13-33, uczeni w Piśmie i faryzeusze, którzy swoim postępowaniem odrzucili wspólnotę z Jezusem – Panem.

(24,49b), który widząc, jak sługa sprzeniewierzył się otrzymanemu zadaniu, karze go surowo, wykluczając go ze swojego domu (24,51).

## 2. Charakterystyka bohaterów

Bohaterem przypowieści jest sługa, który otrzymał polecenie zarządzania służbą podczas nieobecności pana. Sposób realizacji przez niego tego zadania pokaże, na ile zasługuje on na miano sługi „wiernego i roztropnego” (24,45), a na ile „złego” (24,48). Celem przypowieści jest ostatecznie scharakteryzowanie tej pierwszej postawy.

Wierność sługi objawia się przede wszystkim poprzez relacje do powierzonych mu osób. Udzielona mu władza jest narzędziem służby, a nie panowania. Rozdzielanie zajęć służbie, nadzorowanie jej prac, nie wymaga wcale siły, lecz mądrości. Konieczna jest umiejętność dostrzeżenia w każdym ze sług tych darów i zdolności, które pozwolą im na jak najlepsze wykonanie pracy. Poczucie sprawiedliwości wyraża się nie przez siłę uciekającą się do przemocy, lecz poprzez dobroć, która właściwie ocenia pracę sług, jest zatroskana o ich dobro i codzienną egzystencję, konsekwentnie spełnia zaciągnięte wobec nich zobowiązania. Sługa, mimo otrzymanej władzy, musi pozostać sługą.

Ważnym elementem wierności jest konsekwencja w działaniu. Przedłużająca się nieobecność pana może rodzić pokusę nie tylko mniejszego zaangażowania się w pracę, ale również całkowitego zarzucenia jej na rzecz szukania rozrywki i przyjemności. Działanie wiernego sługi dalekie jest od doraźności

i skupienia się na własnej chwilowej korzyści i zadowoleniu. Ma on cały czas świadomość powrotu pana, którego przyjdzie, pomimo opóźnienia, jest pewne. Stąd w jego działaniu obecna jest świadomość końca – przyścia pana, który zweryfikuje uczynki sługi.

Roztropność sługi wiąże się z umiejętnością długofalowego i konsekwentnego działania. Zadania, przed którymi stanął, były dla niego nowe. Nie przestraszył się ich, wszedł w nowe obowiązki z zapałem i zaangażowaniem, był odpowiedzialny do końca. Fakt, że pan zawiera mu jako nagrodę zarząd nad całym swoim majątkiem, dowodzi, iż sługa był zdolny do podejmowania nowych zadań, nie bał się trudnych decyzji, umiał dostosować swoje postępowanie do okoliczności chwili. Ta roztropna służba stanowiła argument za powierzeniem mu przez pana zarządu całym swym majątkiem, niezależnie od braku właściwego doświadczenia w tym zakresie. Sługa nie jest bierny, pozostaje otwarty na różne rozwiązania, jest gotowy do zmian. Te kwalifikacje są rozstrzygające o mądrości, która jest roztropna.

### 3. Orędzie przypowieści

Kluczową sprawą dla interpretacji przypowieści jest ustalenie jej adresatów. Mimo że w relacji Mateusza (24,45-51), jak i w paralelnym\* przekazie Łukasza (12,41-46), odbiorcami przypowieści są uczniowie Jezusa, to nie można wykluczyć, iż Jezus przez skontrastowanie dwóch odmiennych postaw sługi krytykuje współczesnych sobie przywódców religijnych Izraela. Do nich czyniłby też aluzję w określeniu „obłudnicy” (Mt 24,51), do grona których zostaje zaliczony ukarany zły sługa. Faryzeusze, uczeni w Piśmie, kapłani i inni liderzy Izraela zawiedli Boga, sprzeniewierzając się zadaniu troski o wybrany przez Boga lud. To oni przestali oczekiwać interwencji Boga w momencie, w którym Chrystus-Pan rzeczywiście do nich przyszedł.

W przypowieści zauważa się jednak kilka elementów, które sytuują opowiadaną historię w perspektywie przyszłego powrotu Chrystusa-Pana. Nie spodziewany dzień i nieznaną godziną powrotu pana w innych zapowiedziach Jezusa odnosi się już bezpośrednio do Jego osoby (por. Mt 24,36; 25,13). Obraz płaczu i zgrzytania zębami pojawia się w opisach wiecznej kary (por. Mt 22,13; 25,30 i in.). Ten kontekst oczekiwania na powrót Chrystusa sprawia, iż w obrazie sługi ustanowionego nad służbą należałoby widzieć przełożonych wspólnot chrześcijańskich, którzy otrzymali od Pana zadanie troski o wiernych. „Wydawanie im żywności we właściwym czasie” (Mt 24,45) odnosi się metaforycznie do głoszenia słowa Bożego (por. różne rodzaje pożywienia jako metaforę słowa Bożego w Iz 55,1-3). Ta posługa Ewangelii winna być podejmowana bez szukania własnych korzyści i nadużywania swojej władzy (zaprzeczenie tego w obrazie sługi, który bije współsługi). Wierność głoszo-

nemu słowu powinna się przekładać na styl życia, który włącza we wspólnotę z Chrystusem, a nie jej się sprzeciwia albo ją niszczy (zaprzeczenie tego w postawie sługi, który ucztuje z pijakami). Jakakolwiek posługa w Kościele, nawet przyjmująca kształt urzędu, nie może odciągać od osób, dla których jest podejmowana, winna być służbą wobec nich, a nie pretekstem do wywyższania się i oczekiwania honorów.

Ostatecznie przypowieść jest kierowana do wszystkich chrześcijan. Sługa, któremu zostali powierzeni inni, ma ich uważać za równe sobie sługi. Zatem przed wszystkimi uczniami Chrystusa stoi zadanie wiernej i roztropnej służby, nie tylko w kontekście jakiejś posługi podejmowanej we wspólnocie Kościoła. Uczniowie Chrystusa żyją w świecie, w którym ma nastąpić królestwo Boże. To posługiwanie na rzecz przemiany świata dokonuje się poprzez świadectwo chrześcijańskiego życia w tym miejscu, które Pan wyznaczył: w rodzinie, pracy, wobec przyjaciół, w polityce... Chodzi nie tyle o oczekiwanie na przyjście Jezusa, co bardziej o wypełnianie tych zdań, które zostały nam powierzone jako Jego uczniom. Teraźniejszość jest czasem odpowiedzialności i wierności Chrystusowi, wysiłku i zaangażowania w głoszenie i urzeczywistnianie Jego słowa w świecie.

#### 4. Przypowieść w kontekście

Przypowieść o słudze wiernym i niewiernym pojawia się również w Ewangelii wg św. Łukasza (12,41-48). Ma ona identyczną strukturę paralelną\* jak tekst z Mt 24,45-51, jakkolwiek zauważa się pewne zmiany, które rozszerzają przesłanie przypowieści znanej z Ewangelii Mateusza.

Po pierwsze, Łukasz w sposób bardziej bezpośredni czyni adresatami przypowieści przywódców wspólnot chrześcijańskich. Przypowieść o wiernym i niewiernym słudze zostaje przedstawiona jako odpowiedź Jezusa na pytanie Piotra o adresatów wcześniejszej przypowieści o czuwających sługach (Łk 12,35-40). Wszyscy są sługami Chrystusa, ale niektórym z nich został powierzony większy zakres odpowiedzialności. To zróżnicowanie widzi się w obrazie sługi ustanowionego nad współsługami: podczas gdy u Mateusza jest on określony mianem „sługi” (24,45), to u Łukasza jest nazwany „rządcą” (gr. *oikonomos*; Łk 12,42), co zakłada jego wyższą pozycję i odpowiedzialność w stosunku do współsług.

Po drugie, w relacji Łukasza ukaranie sługi dokonuje się przez zaliczenie go do grona „niewiernych” (gr. *apistoi*; Łk 12,46), a nie „obłudników” kojarzonych z faryzeuszami i uczonymi w Piśmie, jak jest to w Mt 24,51. Przedmiotem krytyki są zatem ci uczniowie Chrystusa, którzy stojąc na czele wspólnot chrześcijańskich, pełnią swoją posługę w sposób „niewierny”.

Po trzecie, u Łukasza przypowieść zostaje rozbudowana o dwa wersety, które zawierają powiedzenia o różnym stopniu odpowiedzialności sług (Łk



12,47-48). Dwie pierwsze sentencje (12,47-48a) są zbudowane na zasadzie paraleli\* i pokazują zróżnicowanie kary dla niewiernego sługi („wielka chłosta” – „mała chłosta”) w zależności od tego, na ile ów sługa był świadomy woli pana („poznał jego wolę” – „nie poznał jego woli”) przy zaniedbywaniu swoich obowiązków. Trzecie powiedzenie (12,48b) wskazuje na proporcję zachodzącą między udzieloną łaską a stawianym wymaganiem: „Komu wiele dano, od tego wiele wymagać się będzie, a komu wiele powierzono, tym więcej od niego żądać się będzie”. Te powiedzenia stanowią zatem rodzaj ostrzeżenia dla wszystkich uczniów Chrystusa, by w sposób wierny i roztropny, czynny i zaangażowany oczekiwali powrotu Pana. Stopień ich odpowiedzialności wobec Chrystusa jest jednak zróżnicowany ze względu na powierzone im zadania. Stąd odpowiedzialność osób stojących na czele wspólnot jest większa niż w przypadku innych członków wspólnoty. Nikt jednak nie został wykluczony ze wspólnoty obdarowanych zadaniem służby Chrystusowi w świecie oraz posługiwania Mu w siostrach i braciach. Wprawdzie do końca pozostanie tajemnicą, kto ile otrzymał, ale każdy jest wezwany do rozpoznania woli Jezusa wobec siebie w tym miejscu i czasie, które zostały mu powierzone.

## 15. DZIESIĘĆ PANIEN (Mt 25,1-13)

### 1. Dynamika narracji

Wydarzenia opisane w przypowieści o dziesięciu pannach mają miejsce podczas uroczystości weselnych. Sytuacja przedstawiona w przypowieści nawiązuje już do samego finału obrzędu wesela, którym jest urzędowe potwierdzenie małżeństwa. Będąc już w domu oblubieńca, panna młoda otoczona druhnami oczekuje jego przybycia, by w ceremoniale zwanym *chuppa* (nazwa

#### Wesele w czasach Jezusa

Wesele w czasach Jezusa było zawierane w dwóch etapach. Pierwszym były zaręczyny, które miały rangę zaślubin: młodzi, mimo że dalej żyli osobno, stawali się rzeczywistym małżeństwem, które mogło być zerwane tylko rozwodem. Drugi etap miał miejsce rok później i łączył się z uroczystością weselną. W wigilię uroczystości narzeczony w towarzystwie przyjaciół udawał się po narzeczoną do domu jej rodziców. Orszak weselny, w którym oblubienica była niesiona w lektyce, przybywał do domu oblubieńca, gdzie rodzice wypowiadali formułę błogosławieństwa, a następnie wszyscy obecni składali życzenia. Wieczór upływał na zabawie, jednak oblubienica pozostawała z przyjaciółkami w oddzielnym pokoju. Następnego dnia przypominał swoim charakterem festyn ludowy. Pod wieczór miał miejsce ceremoniał zaślubin. Oblubienica otoczona druhnami z zapalonymi lampami zajmowała miejsce pod baldachimem (hebr. *chuppa*) i oczekiwała przybycia swego oblubieńca. Gdy przybył, stawał pod baldachimem i następowało urzędowe potwierdzenie małżeństwa (przez przedstawiciela synagogi), po czym miało miejsce wesele z ucztą, śpiewami i tańcami. Święto trwało siedem dni, ale już pierwszego wieczoru młoda para zniknęła, by małżeństwo zostało dopełnione poprzez współżycie. W tamtych czasach nie znano praktyki podróży poślubnej. (Por. H. DANIEL-ROPS, *Życie codzienne w czasach Jezusa*, s. 111-114; A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 173-174).

bierze się od hebrajskiego słowa „baldachim”, pod którym stoi młoda para) doszło do zawarcia małżeństwa. Po tej uroczystości nastąpi uczta weselna.

Komentatorzy zwracają uwagę, iż przypowieść zawiera wiele elementów nieprawdopodobnych, które rozbijają jej wewnętrzną logikę. Czy panny dwukrotnie wychodziły naprzeciw oblubieńca (por. Mt 25,1.6)? Czym tłumaczyć, że oblubieniec nadszedł dopiero o północy (Mt 25,6)? Jaki był sens polecenia pośrodku nocy, by panny, którym zabrakło oliwy w lampach, poszły ją kupić (por. Mt 25,9)? Dlaczego zamknięto drzwi sali weselnej (Mt 25,10)? Jak oblubieniec mógł powiedzieć do druchen swojej oblubienicy, że ich nie zna (por. Mt 25,12)? Jezus w opowiadanej historii jest zainteresowany „logiką na

płatczyźnie znaczeniowej, a nie logiką przedstawionej sceny. [...] Staranie się o rekonstrukcję tego, czego brakuje w przypowieści i usiłowanie uczynienia prawdopodobnym tego, co nieprawdopodobne, nie pomaga w zrozumieniu przypowieści, ale tylko prowadzi do dekoncentracji. [...] Aby przekazać nam swoje przesłanie, [Jezus] nadał opowiadaniu formę taką, jaką ma” (B. MAGGIONI, „Przypowieści ewangeliczne”, WA 22/4 [1994] s. 132-133). Nie-spójność narracyjna przypowieści służy jej spójności teologicznej.

Zdanie otwierające przypowieść – „królestwo niebieskie będzie podobne do dziesięciu panien, które wzięły swoje lampy i wyszły na spotkanie pana młodego” – pełni podwójną funkcję: narracyjną i teologiczną. W perspektywie narracyjnej przynosi temat opowiadania, czyli inaczej program narracyjny\*: czytelnik (słuchacz) będzie szukał w dalszej historii odpowiedzi na pytanie, czy i jak do tego spotkania doszło. Zdanie to zatem uprzedza relację z Mt 25,10 o przyjściu pana młodego i wejściu wraz z nim części druhen. W perspektywie teologicznej zdanie otwierające przypowieść stanowi klucz interpretacyjny, który budowany jest przez formę czasu przyszłego tego zdania: „królestwo będzie podobne” nie do dziesięciu panien, ale do sytuacji, która zostanie opisana na końcu, gdy część z nich zostanie zaproszona na uroczystość weselną, a część nie (Mt 25,10-12). Na płaszczyźnie teologicznej wszystkie szczegóły narracji (także te nieprawdopodobne) są podporządkowane temu finałowi, który odsłania pewną prawdę o królestwie Bożym.

Opowiadanie nie ma właściwego zawiązania\* akcji. W to miejsce wchodzi ekspozycja\* ukazująca sytuację wyjściową, która przybliży postać dziesię-

#### Lampy dziesięciu panien

Komentatorzy nie są zgodni co do wyglądu lamp nazywanych greckim terminem lampas. Jedni uważają je za pochodnie, czyli odpowiedniej długości kawałki drewna, których jeden koniec był owinięty szmatami nasączonymi oliwą. Inni widzą tu lampki oliwne z terakoty. Za tym drugim rozwiązaniem przemawia wzmianka w Mt 25,7 o „opatrzeniu lamp” przez roztropne panny, co oznaczało, że dołączyły do lamp oliwy i ustawiły knoty (por. J. GNILKA, *Matthäusevangelium* 14,1-28,20, s. 350).

ciu panien (druhen) z orszaku oblubienicy. Pięć z nich określona jest mianem „roztropnych”, a pięć – „nierozsądnych”, w czym zawiera się informacja o tym, co zrobiły one w ramach przygotowania do spotkania z panem młodym: te pierwsze zabrały z lampami również

naczynia z oliwą, natomiast te drugie ograniczyły się do wzięcia z sobą tylko lamp.

Po przedstawieniu wyjściowego układu zdarzeń pojawia się w opowiadaniu od razu komplikacja\*: pan młody opóźnia swoje przyjście. Zamiast po-

dania przyczyny takiego stanu rzeczy, Jezus mówi o postępującym znużeniu oczekiwaniem na oblubienca i senności, która ogarnęła dziewczęta, tak że wszystkie zasnęły (Mt 25,5). Nie wiemy, ile czasu spały – musiała to być dłuższa chwila, skoro ich lampy po przebudzeniu zaczęły gasnąć (por. Mt 25,8). Ze snu zostają wyrwane o północy, gdy rozległ się okrzyk o nadchodzącym oblubieńcu i wezwanie do wyjścia mu naprzeciw (Mt 25,6). Zbliża się więc punkt zwrotny\* opowiadania, ale w tym momencie pojawia się kolejna komplikacja\*. Druhny, które miały ze sobą zapas oliwy, oporządziły swe lampy (Mt 25,7), czego nie mogły uczynić pozostałe panny. Wywiązuje się między dwiema grupami dziewcząt dialog, który pozwala słuchaczom (czytelnikom) na bezpośredni udział w rozgrywającym się wydarzeniu. Nierozsądne proszą roztropne o pożyczenie oliwy (Mt 25,8), lecz te odmawiają, obawiając się, iż może i im zabraknąć oliwy. Zamiast tego proponują im, by poszły zakupić sobie oliwy (Mt 25,9). Pewnie z powodu uroczystości weselnych nie wszyscy mieszkańcy spali, przez co, jak pokaże to dalszy rozwój wypadków (por. Mt 25,11), taki zakup był możliwy.

Gdy panny niemające oliwy w lampach poszły ją zakupić, nadszedł oblubieniec (Mt 25,10a), co stanowi punkt zwrotny\* akcji: panny, które „były gotowe” – tzn. miały oliwę w lampach – weszły na ucztę, po czym „drzwi zamknięto” (Mt 25,10b). Zamknięcie drzwi symbolicznie stanowiłoby o rozwiązaniu\* akcji, ale ta zostaje przedłużona przez rodzaj suspensu\*, który relacjonuje dialog, jaki wywiązał się między panem młodym i pannami nieroztropnymi (Mt 25,11-12). Te powróciwszy – z zakupioną zapewne oliwą i zapalonymi lampami (mimo że opowiadanie o tym nie mówi) – stanęły wobec zamkniętych drzwi. Na ich prośbę o otwarcie: „Panie, panie, otwórz nam”, oblubieniec odpowiada: „Nie znam was”, co ostatecznie potwierdza, że tylko rozsądne panny dostały spotkania z panem młodym. Zamykające przypowieść zdanie wzywające do czuwania (Mt 25,13) nie należy już narracyjnie do przypowieści. Jest swoistym komentarzem interpretującym i aktualizującym przypowieść dla jej słuchaczy (czytelników).

## 2. Charakterystyka bohaterów

Dwie kategorie drухen zostają określone w przypowieści greckimi przymiotnikami: *phronimos* i *mōros*. W przekładzie Jakuba Wujka z końca XVII wieku to pierwsze słowo jest oddane jako „mądre”, zaś drugie jako „głupie”. *Biblia Tysiąclecia* tłumaczy je odpowiednio: „roztropne” i „nierozsądne”. Zderzenie tych dwóch przeciwstawnych postaw jest częste w księgach mądrościowych Starego Testamentu. I tam, i tu, w przypowieści Jezusa, mądrość nie oznacza posiadania wiedzy czy jakiejś wybitnej kwalifikacji intelektualnej, lecz odnosi się do praktycznego działania naznaczonego roztropnością, rozsądkiem, przezornością i odpowiedzialnością za swoje decyzje. Tego akurat

zabrakło pięciu pannom oczekującym na oblubieńca bez odpowiedniego zapasu oliwy.

W oczekiwaniu jest czymś naturalnym, że przychodzi znużenie, zmęczenie i senność. W perspektywie wydłużającego się oczekiwania jest wręcz czymś koniecznym, by nie zabrakło sił w momencie, gdy przyjdzie działać. Samo zaśnięcie jest moralnie neutralne.

O kwalifikacji panien jako „rozsądne” stanowi to, że są przygotowane („gotowe” w Mt 25,10) w chwili, gdy przychodzi oblubieniec. Druhny te zatem myślą długofalowo, z jednej strony biorą pod uwagę różne scenariusze wymagające odpowiedniego działania, z drugiej zaś strony przewidują skutki swoich czynów. To wybrzmiewa w odpowiedzi, której udzielają swoim towarzyszkom proszącym o pożyczanie oliwy (por. Mt 25,9). Ich negatywna odpowiedź nie jest ani niegrzeczna, ani ironiczna\* (tak interpretuje św. Augustyn), lecz jest wyrazem myślenia rozsądnego, realnie oceniającego sytuację: „mogłoby i nam, i wam nie wystarczyć [oliwy]”. Nie jest to jednak myślenie tylko o sobie, gdyż w tej trudnej sytuacji poszukują jakiegoś rozwiązania dla nieroztropnych drухen, które będzie optymalne w danym momencie. Nie żyją zatem bezmyślnie teraźniejszą chwilą, nie obchodzą się bez troski z przedmiotami, które służą realizacji zadania, przewidują wreszcie skutki swojego działania.

### 3. Orędzie przypowieści

Przypowieść o dziesięciu pannach, mimo że pozostaje osadzona w realiach ówczesnego czasu, zawiera wiele elementów przenośnych. Niektórzy komentatorzy mówią nawet o rysach alegorycznych, widząc je np. w zamknięciu drzwi jako wyobrażeniu sądu ostatecznego czy w oblubieńcu jako przedstawieniu Chrystusa (por. A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 179; za nim: A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*. Rozdziały 14-28, s. 493). Wydaje się jednak właściwsze mówienie o przypowieści z metaforycznym rdzeniem (por. A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 193). Przypowieść opowiedziana przez Jezusa wpisywała się w kontekst głoszenia przez Niego królestwa Bożego, które jednak nie przez wszystkich Jego słuchaczy było przyjmowane. Przypowieść ilustrowała prawdę, iż wszyscy są zaproszeni do udziału w królestwie, ale nie wszyscy to zaproszenie przyjmują i nie wszyscy właściwie przygotowują się na przyjęcie. Po zmartwychwstaniu Chrystusa i Jego wniebowstąpieniu przypowieść nabiera nowego znaczenia, które wynika z sytuacji pierwotnego Kościoła: żyje on między „pierwszym przyjściem” Jezusa, które dokonało się przez Wcielenie, i „drugim przyjściem” (nazywanym „paruzją”), które miało nastąpić na końcu czasów. W tym kontekście oczekiwany oblubieniec to Chrystus, który ma powrócić w przyszłości, co jednak, jak pokazuje opóźnienie oblubieńca z przypowieści, nie nastąpi

od razu. Uczta weselna jest symbolem zbawienia. Dziesięć panien symbolizuje wspólnotę wierzących w Chrystusa, która jest zaproszona na gody weselne. Surowość oblubieńca przypomina, że spotkanie z Jezusem będzie jednocześnie świętem i sądem. Stąd na to spotkanie trzeba się przygotować wcześniej.

Chrześcijanin „wie”, że Chrystus nadejdzie, lecz nie wie „kiedy” ani „jak”. Stąd jego życie w czasie obecnym musi łączyć w sobie gotowość i stałość: gotowość, bo Jezus może nadejść w każdej chwili (por. Mt 25,13: „nie znacie ani dnia, ani godziny”), oraz stałość, bo Jezus może się opóźnić (por. Mt 25,5). Stąd przypowieść Jezusa kończy się wezwaniem do czuwania (Mt 25,13). Nie jest ono „przedstawione jako miłosna egzaltacja, ani też jako wzlot duchowy czy intelektualny, lecz jako praktyczna przezorność, rozsądne przygotowanie się do przyszłości” (M. WOJCIECHOWSKI, *Przypowieści dla nas*, s. 142).

Pozostając przy symbolice przypowieści, kluczową sprawą jest posiadanie naczynia z oliwą. Wprawdzie nie lampa i oliwa stanowią istotę metafory

### Symbolika oliwy

Już od dawna komentatorzy poszukują symbolicznego znaczenia oliwy. Wielu uważa, że oliwa oznacza dobre uczynki, które winny towarzyszyć wierze symbolizowanej przez lampę (tak np. Cyryl Aleksandryjski). Św. Augustyn widzi w lampach uczynki, zaś oliwę uznaje za symbol usposobienia, jakie winno być u źródeł wszelkich dobrych czynów chrześcijanina – za symbol miłości. W tym kontekście warto przywołać jeszcze alegoryczną interpretację panien proponowaną przez św. Hieronima, który w pannach nieroztropnych widzi Synagogę i Żydów, a w rozsądnych – Kościół i chrześcijan (por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*. Rozdziały 14-28, s. 499).

królestwa, lecz symbolicznie wskazują one na ową postawę roztropnego i wiernego czuwania, która umożliwi udział w królestwie Bożym. Tradycyjnie upatruje się w płonących lampkach zaopatrzonych w oliwę symbolikę dobrych uczynków. Interpretacja tego obrazu może jednak zostać oparta na przeciwstawieniu w tej

przypowieści snu (Mt 25,5) i czuwania (Mt 25,13) oraz łączonymi z nimi odpowiednio ciemnością i światłem. Oliwa symbolizowałaby zatem odrzucenie tego wszystkiego, co jest przeciwne światłu i życiu, odrzucenie zła i grzechu, a opowiedzenie się za dobrem i miłością. Podążając tym tropem, mądrość i roztropność będzie wyborem drogi życia zgodnej z wolą Bożą objawioną w słowach i czynach Jezusa Chrystusa.

Pan młody wyczekiwany przez dziesięć panien z punktu widzenia narracyjnego stanowi „postać płaską”\* (to znaczy pozbawioną głębi, niepodlegającą zmianie w trakcie akcji, w jakimś sensie nieprzezroczyście). Niewiele można dowiedzieć się o nim z przypowieści. On sam zabiera głos dopiero w rozmowie z pannami nieroztropnymi, które po zdobyciu oliwy prosiły o wpusz-

czenie na ucztę. Pan młody odpowiada krótko, ale z emfazą, iż ich nie zna. Trudno jednak wnioskować z tego zdania, że przykładowo miał gwałtowny charakter, bądź też, że był surowy w kontakcie z innymi. Jego pojawienie się w przypowieści jest konieczne ze względu na losy innych bohaterów.

#### 4. Przypowieść w kontekście

Przeciwstawienie roztropności i nierozsądku jest typowe dla Jezusowych przypowieści. Potwierdzenie można znaleźć w przypowieści o roztroprnym człowieku, który dom swój zbudował na skale, i nieroztroprnym, który wznosił go na piasku (Mt 7,24-27); o nierozsądnym bogaczu, który nie pamięta, że śmierć może nadejść w każdej chwili (Łk 12,16-21); o nieuczciwym rządcy, który otrzymuje pochwałę za swoją roztropność (Łk 16,1-8). Szczególnie bliska przypowieści o dziesięciu pannach jest przypowieść o budowaniu domu, która przekonuje, iż mądrością jest budowanie własnego życia na słuchaniu słowa Bożego i praktykowaniu go.

Ten ostatni moment można zauważyć w ostrej odmowie, jakiej udziela oblubieniec nieroztroprnym pannom proszącym o wpuszczenie na wesele. Wołają one: „Panie, Panie”, na co słyszą odpowiedź: „Nie znam was” (Mt 25,11-12). W tym dialogu zawierają się echa końcowego fragmentu Kazania na górze w Mt 7,21-23: „Nie każdy, kto mówi Mi: «Panie, Panie», wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto pełni wolę mojego Ojca” (w. 21). Ktoś, kto wzywa imienia Chrystusa i równocześnie czyni niegodziwość, usłyszy od Chrystusa: „Nigdy was nie znałem” (w. 23). W paralelnym\* tekście z Ewangelii wg św. Łukasza 13,25-27 ten dialog odbywa się w kontekście wejścia przez drzwi do królestwa niebieskiego: „Skoro Pan domu wstanie i drzwi zamknie, wówczas stojąc na dworze, zaczniecie kołatać do drzwi i wołać: «Panie, otwórz nam!»; lecz On wam odpowie: «Nie wiem, skąd jesteście»” (Łk 13,25). Nie można zatem oczekiwać od Jezusa, że On nas „rozpozna”, jeśli nam nie zależy w życiu na tym, by poznać Jego przesłanie, Jego głos (por. J 10,3), jeśli nie staramy się wcielić w życie Jego słowa. W godzinie spotkania Jezus będzie respektował tę odpowiedź, jaką Mu udzielaliśmy w naszym życiu (por. Mt 10,32 i paral. Łk 12,8).

## 16. TALENTY (MT 25,14-30)//MINY (ŁK 19,11-27)

### 1. Dynamika narracji

Struktura narracji w przypowieści o talentach jest przejrzysta. Zdanie otwierające przypowieść zawiera informację niezbędną do zawiązania\* akcji: pewien

#### Talent

Suma przekazana sługom jest ogromna. Jeden talent w okresie grecko-rzymskim odpowiadał ok. 42 kg złota lub srebra. W I wieku po Chr. talent był jednostką monetarną równą 6 tysiącom denarów. Jeśli przeciętna dniówka robotnika wynosiła jeden denar, to zakładając, że pracuje się 300 dni w roku, jeden talent stanowiłby zapłatę za 20 lat pracy. Pierwszy ze sług otrzymał pięć talentów (równowartość 30 tysięcy denarów albo 100 lat pracy), drugi dwa talenty (odpowiednik 12 tysięcy denarów albo 40 lat pracy), a trzeci jeden talent.

człowiek ma zamiar udać się w podróż (Mt 25,14a). Przed odjazdem wzywa do siebie sługi i przekazuje im swój majątek (25,14b), po czym odjeżdża (25,15b). Trzej słudzy otrzymują, stosownie do swych umiejętności, odpowiednio pięć, dwa i jeden talent (25,15a). Wprowadzie

pan nie pozostawia żadnych wytycznych co do przekazanych sługom pieniędzy, ale jest zrozumiałe, iż ich zadaniem będzie właściwe zainwestowanie tych środków, by przyniosły one zysk właścicielowi, gdy powróci.

Następna część przypowieści zawiera rozwinięcie\* akcji (Mt 25,16-18). W trzech krótkich scenach zostaje pokazane, jak postąpili słudzy z otrzymanymi pieniędzmi. Ten,

#### Pomnożenie talentów przez sługi

Jezus nie wyjaśnia, w jaki sposób dwaj słudzy pomnożyli otrzymane talenty. Greckie wyrażenie *ergazomai en autois* (Mt 25,16), przetłumaczone przez *Biblię Tysiąclecia* jako „puścić [talenty] w obieg”, oznacza dosłownie: „pracować z nimi”. Tak duży zysk był niemożliwy do uzyskania przez zdeponowanie tych pieniędzy w banku. Można zatem tylko przypuszczać, że słudzy zrobili interes albo na handlu towarami, albo na spekulacjach przy wymianie pieniędzy (por. C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu* [Prymasowska Seria Biblijna], Warszawa 2000, s. 68).

który otrzymał pięć talentów, natychmiast (por. 25,15b) rzucił się w wir interesów i pomnożył swój kapitał (25,16). W podobny sposób postąpił sługa, który miał do dyspozycji dwa talenty – zainwestowane, przyniosły drugie dwa (25,17). W przeciwieństwie do nich

ostatni ze sług nie puszcza w obieg swoich pieniędzy, lecz zakopuje je w ziemi (25,18). Traktuje zatem otrzymany talent jako depozyt, a nie jako środek do inwestowania.



Ostatnia część przypowieści rozpoczyna się informacją o powrocie po dłuższym czasie pana, który wzywa swoje sługi do rozliczenia się (Mt 25,19). Trzy kolejne sceny spotkania pana ze sługami są opowiedziane według podobnego schematu: (1) sługa przedstawia sprawozdanie ze sposobu zarządzania powierzonym majątkiem; (2) ocena sługi ze strony pana; (3) werdykt finalny dotyczący przyszłości sługi. To podobieństwo formalne przekłada się na podobieństwo treściowe w przypadku dwóch pierwszych sług, co wiąże się z tym, iż obaj pomnożyli pieniądze otrzymane od pana. W identyczny sposób podkreślają oni swoje zaangażowanie w interes pana: „Panie, przekazałeś mi pięć/dwa talenty, oto drugie pięć/dwa talenty zyskałem” (25,20.22). Obaj otrzymują tę samą ocenę ze strony pana, na którą składa się określenie ich mianem „sługi dobrego i wiernego”, a następnie uznanie ich „wierności w rzeczach niewielu” jako podstawy do „postawienia [ich] nad wieloma” (25,21a.23a). Wreszcie spotka ich identyczna nagroda: obaj są zaproszeni do „wejścia do radości swego pana” (25,21b.23b).

Relacja o spotkaniu trzeciego ze sług z panem podąża za podobnym schematem narracji, lecz jej finał jest odwróceniem dwóch pierwszych. Sługa od-

#### **Instytucje bankowe w czasach Jezusa**

Przy rozliczeniu z trzecim ze sług pan zauważa, iż przy chęci uniknięcia ryzyka sługa mógł spokojnie złożyć jeden talent do banku, co potem pozwoliłoby panu osiągnąć jakiś zysk z odsetek (Mt 25,27). Prawo żydowskie zabraniało domagania się procentów od pożyczek lub depozytów (por. Wj 22,25; Kpł 25,36-37 i in.), lecz nie dotyczyło to pogan. Poza tym Żydzi mogli żądać procentów od pogan. W ten sposób istnienie banków nie kolidowało z Prawem żydowskim. We wszystkich ważniejszych miastach imperium rzymskiego Żydzi posiadali własne banki (dalsze informacje o bankach za: J. GNILKA, *Matthäusevangelium* 14,1-28,20, s. 359-360). Operacje bankowe sprowadzały się zasadniczo do trzech obszarów: wymiany waluty, przechowywania pieniędzy bez zysku i obracania powierzonymi pieniędzmi przy zysku na odsetkach. Te ostatnie mogły być nawet znaczące, jak poświadcza Józef Flawiusz (*Dawne dzieje Izraela*, 18, VI, 3), gdy wzmiankuje o pożyczce, której udzielił Protos, wyzwoleniec Berenike, królowi Agryppie w wysokości 17 500 drachm. Weksel dłużny został jednak wystawiony na 20 tysięcy drachm, czyli zysk wyniósł 2 500 drachm (14,2%).

daje swemu panu pieniądze bez żadnego zysku, co tłumaczy swym lękiem przed panem (25,24-25). Słowa jego tłumaczenia brzmią w istocie jak oskarżenie skierowane przeciwko panu. Ocena sługi ze strony pana jest negatywna: „sługo zły i gnuśny” (25,26a), po czym następuje uzasadnienie ze strony pana, który wskazuje słudze sposób działania pozwalający na choćby minimalny zysk z jednego talentu – wystarczyło przekazać pieniądze bankierom (25,27). Kara jest odwróceniem nagrody, która stała się udziałem dwóch pierwszych

sług. Ci zostali dopuszczeni do wspólnej uczty z panem przy jednym stole (taki jest sens zaproszenia do „wejścia do radości swego pana”), natomiast trzeci ze sług zostaje wyrzucony „na zewnątrz, w ciemności, gdzie jest płacz i zgrzytanie zębów” (25,30). Za tą metaforą kryje się zapowiedź wiecznej kary, która niesie ze sobą rozpacz i cierpienie (por. Mt 13,50; 22,13; 24,51). Odebrany trzeciemu ze sług talent zostaje przydzielony jako nagroda dla sługi posiadającego już dziesięć talentów (25,28).

## 2. Charakterystyka bohaterów

Każdy z bohaterów przypowieści otrzymuje bezpośrednią charakterystykę ze strony postaci, z którą współtworzy relację opartą na zależności sługa – pan. Pan ocenia działanie swoich sług, nazywając dwóch pierwszych mianem „sług dobrych i wiernych” (Mt 25,21.23), zaś ostatniego – „złym sługą i gnuśnym” (25,26). Trzeci ze sług przy rozliczaniu się ze swoim panem określa go jako „człowieka twardego”, który jest wręcz nieludzki w swoim dążeniu do osiągnięcia zysku (25,24: „źniesz tam, gdzie nie posiałeś, i zbierasz tam, gdzie nie rozsypałeś”). Powyższe opisy sylwetki bohaterów wymagają zweryfikowania i dopełnienia poprzez analizę ich działania.

### 2.1 „Sługa dobry i wierny”

Słudzy, którzy otrzymali pięć i dwa talenty, traktują ów kapitał, zgodnie z intencją swego pana, jako swoją własność. Przy rozliczaniu z panem obaj prezentują zarobione pieniądze jako efekt swojej pracowitości i zaradności: „Panie, przekazałeś mi pięć/dwa talenty, oto drugie pięć/dwa talenty zyskałem” (Mt 25,20.22). Działają oni w sposób zdecydowany, bez ociągania się, wykorzystując maksymalnie czas, który mają do dyspozycji: w przypadku pierwszego sługi jest powiedziane, iż wziął się za interesy „natychmiast” (gr. *eutheōs* w 25,15b) po odjeździe pana. Podobną gotowością do działania wykazał się drugi sługa (por. przysłówek *hōsautōs* – „tak samo” w 25,17a). Są rzutcy, zdecydowani, pomysłowi w zarządzaniu pieniędzmi swego pana. Pozostają wierni powierzonymu sobie zadaniu. Olbrzymia suma pieniędzy, którą mają do swojej dyspozycji, nie przewraca im w głowie, a nieobecność pana nie staje się dla nich pretekstem do porzucenia służby na rzecz korzystania z życia (por. takie zachowanie sług pod nieobecność pana w Mt 24,48-49). Wytrwale i sumienie realizują otrzymane od pana polecenie zarządzania jego majątkiem.

### 2.2 „Sługa zły i gnuśny”

Charakterystyka trzeciego ze sług znajduje swoje dopełnienie w słowach, którymi ów człowiek tłumaczy się panu przy rozliczeniu (Mt 25,24-25). Wobec otrzymanego zadania nie wykazał się on żadną inicjatywą. Ukrycie przez niego talentu w ziemi jest dowodem jego braku myślenia, co wykazuje mu pan,

gdy wskazuje na banki, które mogły mu przynieść spokojnie i bez ryzyka jakiś zysk (por. 25,27). Sługa jest człowiekiem zachowawczym, zainteresowanym przede wszystkim zabezpieczeniem się przed ewentualnymi trudnościami i niebezpieczeństwami. Jako źródło zagrożenia postrzega swego pana, którego „się boi” (25,25a). Uważa go za człowieka twardego, drapieżnego, chciwego na zysk (por. wypowiedź sługi w 25,24). Nie identyfikuje się z otrzymanym zadaniem, otrzymane pieniądze traktuje cały czas jako własność swego pana, a nie jako kapitał będący do jego dyspozycji. Przy rozliczeniu z panem konsekwentnie używa zaimka dzierżawczego drugiej osoby liczby pojedynczej dla podkreślenia, iż pieniądze należą do pana (por. „twój talent”, „twoja własność” w 25,25). Zaniechania, pasywność i w konsekwencji brak wierności stają się podstawą do uznania nie tyle sługi, co jego działania za „złe”.

### 2.3 Pan – „człowiek twardy”?

W kontekście całej przypowieści rodzi się pytanie, na ile opinia o panu jako „człowieku twardym” (Mt 25,24) pochodząca od trzeciego sługi jest obiektywna. Sam pan odrzuca ten osąd. Zgadza się ze sługą co do tego, że czerpie zyski z nie swojej pracy: za sługą powtarza, iż „żnie tam, gdzie nie posiał, i zbiera tam, gdzie nie rozsypał” (25,26), lecz pomija określenie siebie jako „człowieka twardego”. Jaki zatem obraz pana wyłania się z jego działań wobec sług?

Po pierwsze, pan darzy swoje sługi zaufaniem, czego dowodem są olbrzymie kwoty pieniędzy, którymi mają obracać.

Po drugie, pan zna dobrze swoje sługi, rozpoznaje ich umiejętności i w konsekwencji różnicuje zdania postawione przed nimi. Z tego powodu trudno uznać, że pan w swoich oczekiwaniach wobec sług jest nieracjonalny lub okrutny. Podobnie też jego ocena sług przy rozliczeniu z nimi jest adekwatna do ich działania.

Po trzecie, nagroda, którą otrzymują dwaj pierwsi słudzy, narusza ówczesny porządek społeczny. Niewyobrażalne jest bowiem, żeby słudzy ucztowali ze swoim panem, co jest zakładane przez zaproszenie: „Wejź do radości tego pana” (por. A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 151).

Po czwarte, pan nie jest nastawiony na łatwy i szybki zysk. Jest człowiekiem oszczędnym. Nie traktuje pieniędzy jako okazji do beztroskiego i rozrzutnego życia, lecz inwestuje dalej. Pomnożone przez sługi pieniądze „nie przejada”, lecz powierza im do dalszego inwestowania, jak można sądzić z przekazania pierwszemu ze sług, mającemu już dziesięć talentów, talentu pozostającego wcześniej do dyspozycji trzeciego sługi (por. 25,28).

Oczywiście, błędem byłoby sprowadzać bogatego pana z przypowieści do kategorii wyłącznie przedsiębiorcy, jakkolwiek przywołany przez Jezusa przykład z ówczesnego życia gospodarczego stanowi pochwałę aktywnego przedsiębiorcy, pomnażania majątku i wolności gospodarczej (por. M.

WOJCIECHOWSKI, *Przypowieści dla nas*, s. 40). Niemniej jednak obraz tego kapitalisty jako człowieka jest pozytywny i dowodzi, iż zarządzanie ludźmi, obracanie pieniędzmi i korzystanie z bogactwa może dokonywać się z poszanowaniem wartości i zasad.

### 3. Orędzie przypowieści

Przypowieść o talentach w swoim obecnym kształcie zawiera wiele elementów alegorycznych, przez co jest często odczytywana w perspektywie powtórnego przyjścia Chrystusa. Postawiony na czele przypowieści spójnik *hōsper* („podobnie też” – 25,14) nawiązuje do zdania otwierającego poprzednią przypowieść o dziesięciu pannach (25,1), w którym sytuacja tych drухen służy za obraz przybliżający rzeczywistość królestwa Bożego. Podobny cel przyświeca również przypowieści o talentach.

#### 3.1 Lektura eschatologiczna\* i chrystologiczna

Przypowieść zawiera bez wątpienia wiele elementów alegoryzujących. Umieszczona w ramach mów eschatologicznych\* Jezusa (Mt 24–25) jawi się jako przypowieść o paruzji (J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, s. 71). „Wejście do radości swego pana” zapowiadałoby wejście wiernych do królestwa Chrystusa-Pana (gr. *kyrios*), które nastanie u końca czasów. Rzucenie niewiernego sługi „w ciemności, na zewnątrz” byłoby obrazem sądu ostatecznego i kary wiecznej. Wzmianka o „powrocie pana po dłuższym czasie” stanowiłaby metaforę opóźniającej się paruzji – powtórnego przyjścia Chrystusa na ziemię. Słudzy z przypowieści przywoływaliby chrześcijan, którym Pan powierzył różne dary i zadania. Pouczenie płynące w tym kontekście z przypowieści dotyczyłoby odpowiedzialności uczniów Chrystusa w obliczu paruzji i ostatecznego sądu.

#### 3.2 Talenty jako dary królestwa Bożego

Nie ma wątpliwości, iż w obecnej postaci przypowieści o talentach uważa się wiele metafor, które pozwalają na budowanie pewnych alegorii (Pan – Chrystus, słudzy – wierni, powrót – paruzja, rozrachunek – sąd Boży). Pozostałe jednak elementy stanowią „integralną część obrazu przypowieściowego” (A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 151), przez co w interpretacji przypowieści należy zastosować klucz analogii. Chodzi o uchwycenie związku między sytuacją nakreśloną w przypowieści a rzeczywistością królestwa Bożego.

Współcześnie słowo „talent” łączone jest zwykle ze szczególnymi zdolnościami, umiejętnościami i naturalnymi predyspozycjami, lecz takie rozumienie rozmija się z tekstem przypowieści. Jezus bowiem wyraźnie mówi, iż słudzy otrzymali talenty stosownie do swoich zdolności (gr. *dynamis*, Mt 25,15). Zdolności są zatem czymś wcześniejszym i to one decydują o liczbie otrzymanych talentów, które są im powierzone jako zadanie. W perspektywie

### Odebranie talentu trzeciemu ze sług

Wydane przez pana polecenie przekazania talentu trzeciego sługi temu, który ma ich dziesięć (Mt 25,28), zostaje uzasadnione przysłowiowym stwierdzeniem: „Każdemu, kto ma, będzie dodane, tak że nadmiar mieć będzie. Temu zaś, kto nie ma, zabiorą nawet to, co ma” (Mt 25,29; por. podobne zdanie w przypowieści o minach w Łk 19,26). Znaczenie tego zdania musi być odczytywane w kontekście przypowieści. Dwaj pierwsi słudzy zostają nagrodzeni przez pana dlatego, że sprawdzili się w małych rzeczach, przez co mogą liczyć na to, że zostaną im powierzone wielkie (por. Mt 25,21.23). Zatem trzeci ze sług został pozbawiony swego talentu nie dlatego, że miał mało, ale dlatego, że nie pomnożył powierzonych mu dóbr. „Kiedy człowiek korzysta z darów Bożych, przynosząc owoce, Bóg jeszcze bardziej je pomnaża. Kiedy zaś dary Boże pozostają bezowocne, ustają całkowicie” (A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*. Rozdziały 14-28, s. 505).

królestwa Bożego chodzi o dary Boże o charakterze duchowym i zbawczym: słowo Boże, wiara, przebaczenie, powołanie, modlitwa, miłość do Chrystusa i szereg innych. W szerszym kontekście można by mówić o łasce Bożej, która jest niezbędna do zbawienia. Dary te są dane człowiekowi uprzednio, z góry (por. Mt 25,15). Jest to kapitał, który otrzymuje człowiek na drogę życia, by osiągnąć zbawienie. Dary Boże nie mogą pozostać nietknięte, „zakopane” w ziemi, lecz wymagają od człowieka współpracy, starania się o jak najlepsze ich wykorzystanie. Zbawienie człowieka dokonuje się z łaski Boga, ale zależne jest również od zaangażowania się człowieka w sprawę królestwa Bożego. „Bóg stworzył cię bez ciebie, ale nie zbawia cię bez ciebie” (św. Augustyn, *Sermones*, 169, 11, 13; PL 38, 923).

### 3.3 Wierność otrzymanym talentom

Przypowieść o talentach podkreśla konieczność wierności wobec zadań, które wynikają z darów udzielonych nam przez Boga. Pan Bóg patrzy na każdego człowieka indywidualnie, rozpoznaje jego możliwości i stosownie do nich obdarowuje go darami. Istotna jest nie wielkość daru, lecz sam dar, który zawsze jest wyrazem łaskawości i zaufania Boga wobec człowieka. Bóg nie oczekuje od nas rzeczy niemożliwych, lecz tylko przyniesienia owoców na miarę otrzymanego daru. Odpowiedź na dary Boże możliwa jest tylko w miłości wolnej od lęku i niewolniczego posłuszeństwa, miłości, która nie ogranicza się tylko do oddania tego, co otrzymała. Sługa dobry i wierny „pokonuje niewolniczy lęk i ciasną koncepcję obowiązku religijnego, podejmuje inicjatywę konkretnych, wspaniałomyślnych i odważnych czynów, nie boi się ryzyka własnej odpowiedzialności” (B. MAGGIONI, „Przypowieści ewangeliczne”, WA 22/4 [1994], s. 134).

## 4. Przypowieść w kontekście

### 4.1 Mateuszowa przypowieść o talentach a Łukaszowa przypowieść o minach

W Ewangelii Łukasza (Łk 19,11-27) występuje podobna przypowieść do Mateuszowej przypowieści o talentach (Mt 25,14-30). Fabuła\* obu przypowieści jest identyczna. Zamożny człowiek przed wyjazdem w daleką podróż powierza swoim sługom pieniądze, by nimi obracali. Po powrocie następuje rozliczenie. Dwaj pierwsi słudzy, którzy pomnożyli otrzymane sumy, zostają pochwaleni przez pana i dostępują nagrody. Ostatni sługa, tłumacząc się lękiem przed panem, zwraca otrzymane wcześniej pieniądze, za co spotyka go kara. Bibliści dyskutują, na ile Łukaszowy przekaz jest odrębną przypowieścią, a na ile stanowi przeróbkę przypowieści o talentach. Wydaje się być uzasadnione twierdzenie, iż obaj ewangelisti korzystali z pierwotnej przypowieści Jezusa o pomnożeniu (lub nie) przez sługi powierzonych im przez pana dóbr. Ta przypowieść już w trakcie przekazu ustnego mogła ulec modyfikacjom, które ostatecznie zostały dostosowane przez ewangelistów do struktury i celów redagowanych przez nich Ewangelii (por. A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 267-268). Z różnic zachodzących między wersją Mateuszową i Łukaszową przypowieści zostaną wskazane tylko te ważniejsze, mające wpływ na rozkład akcentów w pouczeniu płynącym z przypowieści.

### 4.2 Specyfika Łukaszowej przypowieści o minach

Łukaszowa przypowieść zdaje się być bardziej osadzona w realiach historycznych. Występujący u niego pan jest człowiekiem wysokiego rodu, który stara się o władzę królewską i w tym celu udaje się do dalekiego kraju, by tam otrzymać potwierdzenie swojej władzy (por. Łk 19,12.14.27). Inspiracją do tego wątku\* mogły być starania Archelaosa, syna Heroda, który po śmierci ojca w 4 r. po Chr. udaje się do Rzymu po zatwierdzenie przez cesarza Augusta jego tytułu do tronu Judei, Samarii i Idumei. Część arystokracji żydowskiej próbowała zablokować te starania, wysyłając swoją delegację do Rzymu, jednak bezskutecznie. Archelaos po uzyskaniu tytułu etnarchy sprawował brutalne rządy, od których po dwóch latach został odsunięty przez samych Rzymian i skazany na wygnanie do Galii.

W przekazie Łukasza inaczej też zostaje przedstawiona kwestia pieniędzy. Nie są nimi talenty, lecz miny. Jeden talent równa się sześćdziesięciu minom. Z kolei jedna mina odpowiada stu denarom. Wartość jednego denara jest równoważna dziennej zapłacie robotnika. Pan wzywa do siebie dziesięciu sług i wręcza każdemu z nich po jednej minie (por. Łk 19,13). Suma ta jest zatem stosunkowo niska, jeśli porówna się ją z pięcioma, dwoma i jednym talentem, które zostają przekazane sługom w Mateuszowej wersji przypowieści.

Zmieniona jest również u Łukasza liczba sług. Jest ich aż dziesięciu, jakkolwiek, gdy przychodzi do rozliczenia, zostaje przedstawione spotkanie z panem tylko trzech z nich (por. Łk 19,16-17.18-19.20-26). Łukasz nie przybliża, co słudzy zrobili z minami, lecz prezentuje od razu wyniki ich działania. Dwaj pierwsi słudzy w znaczący sposób powiększyli powierzone sobie miny: pierwszy pomnożył ją dziesięć razy (por. 19,16), zaś drugi – pięć razy (por. 19,18). Dla porównania, słudzy z przypowieści o talentach tylko podwoili powierzone sobie sumy pieniędzy (por. Mt 25,20.22).

Inna jest również nagroda i kara w przypowieści o minach. Dwaj pierwsi słudzy otrzymują – stosownie do zarobionych min – władzę nad dziesięcioma i pięcioma miastami (por. Łk 19,17.19). Natomiast nic nie wspomina się o szczególnej karze, która miałaby spaść na trzeciego ze sług (w Mt 25,30 ma ona walor kary wiecznej), poza tym tylko, że została mu odebrana jedna mina, która trafia do tego, który zyskał dziesięć (por. Łk 19,24). Zostaje za to wprowadzony wątek\* ukarania wrogów pana, którzy zostają wymordowani (por. 19,27).

Kluczowa zmiana dla interpretacji przypowieści o minach dotyczy kontekstu, w którym Jezus opowiada tę przypowieść. W przekazie Łukasza przypowieść o minach zamyka opowiadanie o podróży Jezusa do Jerozolimy (Łk 9,51–19,27), gdzie nastąpi Jego śmierć i zmartwychwstanie. Wobec bliskości Jerozolimy – Jezus z uczniami jest już w Jerychu, 27 km od świętego miasta (por. Łk 19,1) – uczniowie wypowiadają wobec Jezusa swoje oczekiwanie na bliskie już przyście królestwa Bożego (por. Łk 19,11). Jezus koryguje ich pragnienia poprzez przypowieść o minach. W przeciwieństwie do przypowieści o talentach Łukaszowy przekaz kładzie nacisk nie na wydarzenia eschatologiczne\* związane z paruzją i sądem ostatecznym, lecz na czas nieobecności pana, który winien zostać wykorzystany przez sługi do jak najwierniejszej służby. To swoim uczniom Jezus powierzył „tajemnice królestwa” (Mt 13,11; Łk 8,10). Zamiast zajmować się przyszłą perspektywą królestwa, winni się skupić na obecnym czasie, w którym to królestwo w tajemniczy sposób jest już obecne pośród nich (por. Łk 17,21). Ono objawiło się w osobie Chrystusa, w Jego słowach i czynach, ale zarazem jest udziałem uczniów, jeśli będą rozwijali swoją relację z Jezusem, przyjmując i pomnażając dary, których On im udzielił (por. J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, s. 1161-1162).

W perspektywie późniejszego pokolenia uczniów Chrystusa (a więc i współczesnych słuchaczy tej przypowieści) ważne jest, że suma pieniędzy powierzona sługom jest jednakowa i niewygórowana. W ten sposób akcent spoczywa na równej dla wszystkich sług próbie wierności, przy równoczesnym zróżnicowaniu wyników. Stąd przy równych szansach zostaje wyeksponowane różne zaangażowanie się sług w realizację otrzymanego od pana

zadania, co w rezultacie przekłada się na obraz sługi gorliwego, przeciętnego i leniwego (por. A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 151). Słuchacze przypowieści mają zatem uświadomić sobie, iż każdy z nich otrzymał od Boga dar, który nie jest ani większy, ani mniejszy, lecz w oczach Boga jest równie ważny jak każdy inny. Ich zadaniem jest pomnażanie tych darów w sposób twórczy i efektywny, mając na uwadze ostateczne przyjście królestwa Bożego. W oczekiwaniu na jego przyjście kluczową sprawą jest wiara i wierność, co zostało podkreślone przez Jezusa w komentarzu towarzyszącym przypowieści o obrotnym rządcy (por. Łk 16,10-12) i w zakończeniu przypowieści o niesprawiedliwym sędzi (por. Łk 18,8).



## 17. SĄD OSTATECZNY (MT 25,31-46)

### 1. Dynamika narracji

Opis Sądu Ostatecznego w Mt 25,31-46 nie przez wszystkich biblistów jest uważany za przypowieść. Z egzegetów polskich A. Jankowski w swojej monografii poświęconej przypowieściom pomija ten tekst, zaś A. Paciorek (*Ewangelia według świętego Mateusza*. Rozdziały 14-28, s. 511) odmawia mu waloru przypowieści. Nie ma wątpliwości, że porównanie rozdzielania ludzi do oddzielenia owiec od kozłów przez pasterza w ww. 32-33 jest elementem typowym dla przypowieści. Następujące dalej opowiadanie (ww. 34-46) przynosi zastosowanie tej przypowieści, wyjaśniając powody i znaczenie tego oddzielenia. W tej części narracji, podobnie jak we wcześniejszym porównaniu, opisywane zdarzenie ma charakter fikcyjny, pozostając obrazowym przedstawieniem sądu ostatecznego. W miejsce realnego obrazu Syna Człowieczego i zgromadzonych przed nim narodów (w. 31) wchodzi osoba „króla”, który zwraca się „do tych po prawej stronie” (w. 34) i następnie „do tych po lewej stronie” (w. 41). Jest to język analogiczny i symboliczny, który tylko w kilku miejscach zostaje porzucony na rzecz opisu realnej sytuacji (chodzi o określenia: „sprawiedliwi” [ww. 37.46], „błogosławieni Ojca mego” [w. 34] i „przeklęci” [w. 41]; por. G. DE VIRGILIO – A. GIONTI, *Le parabole di Gesù*, s. 175). Ilościowa dysproporcja między tekstem właściwej przypowieści i jej zastosowaniem nie zmienia faktu, iż opowiadanie w Mt 25,31-46 stanowi obrazowe porównanie, które jest przypowieścią, a nie mową zapowiadającą wydarzenia końca czasów. Przesłanie tej przypowieści zawiera się bowiem nie w opisie przebiegu sądu, lecz we wskazaniu kryteriów będących jego podstawą.

Struktura przypowieści jest przejrzysta. Otwierająca opowiadanie teofania Syna Człowieczego przynosi opis sytuacji wyjściowej przypowieści (Mt

#### Symbolika prawej strony

W świecie starożytnym prawa strona oznaczała miejsce zaszczytne, zaś lewa strona była uważana za miejsce gorsze. Ten sposób myślenia wynikał z doświadczenia posługiwania się rękoma. Prawą ręką udzielano błogosławieństwa (por. Rdz 48,17-20), przez jej podniesienie potwierdzano przysięgi i umowy (por. Rdz 14,22; Ez 17,18; Dn 12,7). Przydzielenie komuś miejsca po prawej stronie było oznaką okazywanego mu zaufania. Osoba siedząca po prawej stronie mogła z łatwością unieruchomić swą lewą ręką prawą rękę sąsiada, a następnie zadać mu cios swoją prawą ręką. Stąd obraz prawej ręki (prawicy) Boga (por. Ps 138,7; 139,10) oraz stania Boga przy prawym boku człowieka (por. Ps 121,5) jest wykorzystywany jako metafora Bożej opieki i ochrony.

25,31-32a). Dla słuchaczy Jezusa postać Syna Człowieczego jest tożsama z Mesjaszem czasów ostatecznych (por. Dn 7,13-14), jakkolwiek po Zmartwychwstaniu stanie się oczywiste, iż chodzi tu o Jezusa. Po ten tytuł Jezus sięgał wielokrotnie w swoim nauczaniu, również w podobnej zapowiedzi swego przyjścia na sąd u końca czasów (por. Mt 24,30b-31). Syn Człowieczy zostaje nazwany dalej „królem” (25,34), co odpowiada sposobowi, w jaki zostaje przedstawiony On w momencie swego przyjścia: towarzyszą Mu aniołowie jako Jego orszak królewski, zasiada On na „swoim tronie chwalebny” i zostają zgromadzone przed Nim „wszystkie narody”. Nie zostaje powiedziane, kto zbierze te narody. Strona bierna czasownika „zgromadzić” sugeruje, że podmiotem tej czynności jest Bóg, którego imię przez szacunek zostaje pominięte. Jednak podobny opis przyjścia Syna Człowieczego w Mt 24,31 pozwala sądzić, iż za tą czynnością stoją aniołowie, którzy wypełniają wolę Boga (por. J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, s. 251).

Scena sądu zostaje przedstawiona w 25,32b-33 przez porównanie króla do pasterza, który rozdziela owce od kozłów, stawiając te pierwsze po swojej prawej, a te drugie po swojej lewej stronie. Ten moment wyznacza zwrot\* akcji na poziomie zmiany sytuacji, gdyż wyraża metaforycznie wydanie wyroku wobec zgromadzonych ludzi, którzy mogą się tylko domyślać znaczenia wyznaczonej im prawej i lewej strony. Przy rozdzielaniu nie są oni traktowani *en bloc* (jako zbiorowość narodów), lecz indywidualnie (jako pojedyncze osoby). Wskazuje na to użycie – jako dopełnienia czasownika „rozdzielić” – zaimka osobowego trzeciej osoby liczby mnogiej rodzaju męskiego „ich” (gr. *autous*), a nie rodzaju żeńskiego „je” (gr. *autas*), który byłby niezbędny w przypadku „wszystkich narodów”.

Wyjaśnienie tego obrazu następuje poprzez dialog króla z tak podzielnymi ludźmi (25,34-35). Dialog jest zbudowany na zasadzie przeciwstawnej paraleli\*, gdyż rozmówcami króla są najpierw ci stojący po prawej, a następnie ci będący po Jego lewej stronie. Struktura obu dialogów jest identyczna. Z ust króla zostaje wypowiedziany najpierw werdykt, który jest przeciwny dla rozdzielonych grup: „Pójdźcie, błogosławieni...” (w. 34) – „Idźcie precz ode Mnie, przeklęci...” (w. 41). Dalej ma miejsce uzasadnienie wyroku, w którym są zestawione następujące czyny miłosierdzia: udzielenie pokarmu głodnym i napoju spragnionym, ofiarowanie schronienia podróżnym, przyodzianie nagich oraz odwiedzenie chorych i uwięzionych. Te uczynki były spełnione wobec króla przez stojących po prawej (ww. 35-36), zaś nieuczynione wobec Niego przez stojących po lewej (ww. 42-43). Obie grupy są zdumione tym werdyktem i stawiają szczegółowe pytania o czas, w którym spełnili lub nie tych sześć uczynków wobec Niego (ww. 37-39.44). Na pytania jednych i drugich król udziela brzmiącej niemal identycznie odpowiedzi, uwzględniającej tylko różnicę w ich wcześniejszym postępowaniu: „Wszystko, co uczyniliście

[nie uczyniliście] jednemu z tych braci moich najmniejszych [z tych najmniejszych], uczyniliście dla Mnie [również dla Mnie nie uczyniliście]” (ww. 40.45). W ten sposób dochodzi do zwrotu\* akcji w wymiarze poznania: do obu grup ludzi, dotąd tkwiących w niewiedzy, dociera prawda o rzeczywistym odbiorcy ich uczynków.

Przypowieść kończy się zdaniem, które od strony narracyjnej można uznać za rozwiązanie\* akcji: sprawiedliwi odchodzą do życia wiecznego, zaś niesprawiedliwi udają się na wieczną karę (w. 46). Tym samym ich rozdzielnie dokonane na sądzie będzie miało charakter definitywny.

## 2. Charakterystyka bohaterów

### 2.1 Syn Człowieczy

Pierwszoplanową postacią przypowieści jest Syn Człowieczy (25,31), który w toku narracji zostaje określony mianem „króla” (25,34). Przypowieść

#### **Pasterz rozdzielający stado**

Trudno ustalić, w jakim celu pasterz rozdelał swoje stado. Być może jest to aluzja do rozdzielania ich podczas strzyżenia owiec i dojenia kóz. Inna możliwość to konieczność rozdzielania zwierząt wieczorem, gdy kozy pozbawione dłuższej sierści, a przez to mniej odporne na zimno, wprowadzano do krytych pomieszczeń, zaś owce o gęstszej sierści pozostawały na zewnątrz. Jeszcze inna hipoteza zakłada, że chodzi o wydzielenie przez pasterza kóz przeznaczonych na ofiarę. Znajomość tła działania pasterza nie jest jednak niezbędna dla uchwycenia sensu czynności rozdzielania w czasie sądu. (Por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*. Rozdziały 14-28, s. 513-514).

eksponuje przede wszystkim funkcję sędowniczą króla, która jest potwierdzona wielokrotnie przez teksty Starego Testamentu (np. 2 Sm 12,1-6; 15,4-6; 1 Krl 3,16-28; Prz 20,8). W Mt 19,28 pojawia się podobny obraz Syna Człowieczego zasiadającego na tronie, by sądzić dwanaście pokoleń Izraela. Obraz króla i sędziego zostaje do-

pełniony przez figurę pasterza. Mimo że pasterz nie odgrywa w społeczności żadnej roli sędowniczej, to jest ona zakładana w przypowieści przez czynność rozdzielania owiec od kóz (por. Mt 25,32b). Nie do końca jest jasne, w jakich okolicznościach pasterz musiał rozdelać te zwierzęta. Nie można wykluczyć, że ten obraz pochodzi z prorocтва Ezechiela o Bogu jako pasterzu Izraela (Ez 34). Tam Bóg zapewnia, iż będzie pasł swój lud sprawiedliwie (w. 16), dokonując również nad nim sądu (w. 17). Tym samym Bóg jako pasterz troszczy się o życie swego ludu, zapewniając mu nie tylko bezpieczeństwo, ale również to wszystko, co jest niezbędne do spokojnej i pomyślnej egzystencji (por. ww. 13-15).

Boska natura i władza Syna Człowieczego nie oddzielają Go od ludu, lecz paradoksalnie zbliżają Go do niego. Przypowieść nie ogranicza się tylko do podkreślenia troski króla o biednych i potrzebujących, co było naturalnym obowiązkiem monarchy wobec swoich poddanych. W przypowieści bowiem król wyzna, iż utożsamia się z „najmniejszymi ze swoich braci” – ubogimi, potrzebującymi, wykluczonymi, cierpiącymi (por. Mt 25,40.45).

## 2.2 Osądzeni ludzie

Na sąd zostają zgromadzone „wszystkie narody”, jednak osądowi zostają poddane poszczególne osoby tworzące te zbiorowości. W wyniku sądu wyłaniają się dwie grupy ludzi: „błogosławieni” (w. 34), nazwani dalej „sprawiedliwymi” (ww. 37.46), oraz „przeklęci” (w. 41), których przez analogię można określić mianem niesprawiedliwych. Podstawą tej oceny są dobre uczynki, które albo spełniali, albo ich odmawiali wobec ludzi znajdujących się w potrzebie: głodnych, spragnionych, podróżujących, bez odzienia, chorych i uwięzionych (por. ww. 35-36.42-43). Tym, co różni te dwie osądzone grupy, jest gotowość lub jej brak do spieszenia z pomocą potrzebującym tylko dlatego, że są w ciężkim położeniu. Równocześnie obie grupy łączy nieświadomość dotycząca rzeczywistej tożsamości osób, którym służą (por. ww. 37-39.44), a z którymi utożsamia się sądzący ich król (por. ww. 40.45).

Wymienione w przypowieści uczynki nie były nakazane przez Prawo żydowskie, ani nie odpowiadały typowym cnotom uznawanym przez starożytnych (roztropności, męstwa, umiarkowaniu, współczuciu) (por. A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 303). Pochodzą one raczej z miłości i współczucia, stając się ich praktycznym wyrazem. Czynności wymienione przez Jezusa w przypowieści przypominają znane z tradycji rabinistycznej *gemilut chasadim* – „miłosierne uczynki”, które są wypełnianie wobec osób znajdujących się w potrzebie (por. A. COHEN, *Talmud*, s. 232-235). Podobne listy występują w Starym Testamencie, jakkolwiek są krótsze i brak w nich uczynków spełnianych wobec więźniów (por. Iz 58,7-10; Hi 22,6-7; Tb 1,16-17; Syr 7,34-35).

## 3. Orędzie przypowieści

### 3.1 Powszechny charakter sądu

O charakterze metaforycznym przypowieści o Sądzie Ostatecznym świadczy już fakt, iż tożsamość „wszystkich narodów” poddanych sądowi, jak również „tych najmniejszych z braci” Jezusa, może być rozumiana w różny sposób. Zasadnicze propozycje interpretacji w tym względzie idą w trzech kierunkach (por. A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 307-314; tam też szczegółowa argumentacja na rzecz interpretacji uniwersalistycznej. Za Hultgrenem podąża A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*. Rozdziały 14-28, s. 517.520-527):

(1) uniwersalistyczna: na sądzie zostaną zgromadzeni wszyscy ludzie, którzy będą sądzeni na podstawie przykazania miłości bliźniego;

(2) tradycyjna: zakłada, że przedmiotem sądu będą wszyscy ludzie, przede wszystkim chrześcijanie, którzy będą rozliczani z uczynków miłosierdzia spełnionych wobec współbraci w wierze. W tym wypadku „ci najmniejsi z braci” Jezusa są tożsami z chrześcijanami;

(3) ekсклюzywistyczna: sąd obejmie tylko narody pogańskie, zaś podstawą sądu będzie stosunek pogan do misjonarzy chrześcijańskich, którzy są nazywani „najmniejszymi z braci” Jezusa.

Współczesny czytelnik tej przypowieści w naturalny sposób będzie rozpoznawał powszechny charakter sądu, w którym miłość stanowić będzie kryterium rozstrzygające o ocenie ludzkiego życia. Dla potwierdzenia poprawności tego kierunku interpretacji warto rozjaśnić znaczenie dwóch wyrażań, od rozumienia których zależy przesłanie przypowieści.

Wieloznaczność zwrotu *panta ta ethnē* (Mt 25,32), tłumaczonego zwykle jako „wszystkie narody”, bierze się z możliwości rozumienia rzeczownika *ethnos* jako „naród, lud” i jako „poganie”. W Ewangelii Mateusza rzeczownik ten jest stosowany w obu znaczeniach. Rozstrzygający musi być zatem kontekst, w którym pojawia się dyskutowane wyrażenie. W Ewangelii Mateusza występuje on jeszcze trzy razy: w 24,9,14; 28,19. Dwa pierwsze wystąpienia przynależą do bezpośredniego kontekstu przypowieści, którym jest mowa eschatologiczna\* Jezusa w 24,1–25,46. Odnoszą się one do wszystkich ludów ziemi, co jest jednoznacznie wskazane przez umiejscowienie ich „na całej ziemi” (24,14). Identyczna sytuacja zachodzi w 28,19. Rozszerzając badany kontekst, należy przywołać inne zapowiedzi sądu z Ewangelii Mateusza, w których dynamika tego wydarzenia jest podobna (przyjście Syna Człowieczego, obecność aniołów). W 16,27 zostaje powiedziane, iż „odda On każdemu według jego postępowania”. Za przysłówkiem „każdy” należy widzieć jakiegokolwiek człowieka, niezależnie od jego pochodzenia etnicznego czy wyznawanej religii. Ten sens wynika ze zdania poprzedzającego (w. 26), które zawiera refleksję o możliwości zachowania życia przez człowieka jako takiego. Natomiast sąd zapowiadany w mowie eschatologicznej\* w 24,29-31 obejmie cały świat w jego wymiarze kosmicznym. W odniesieniu do ludzi dotknie on „wszystkie plemiona ziemi” (w. 30).

W przypadku terminu *adelphoi* („bracia”) zauważa się, iż w Ewangelii Mateusza jest on używany również w sensie duchowym na określenie osób, które są sobie wzajemnie oddane ze względu na swoją relację z Jezusem (np. 5,22-24; 7,3-5; 12,49-50). Określenie ich jeszcze mianem „najmniejszych” (gr. *elachistoi*) mogłoby sugerować, że chodzi tu o jakąś odrębną grupę w łonie wspólnoty wierzących. Ta byłaby identyfikowana albo z tymi chrześcijanami, którzy są ubodzy i potrzebujący, zgodnie z ich opisem w ww. 35-39,

albo z uczniami-misjonarzami, określonymi w Mt 10,42 mianem „najmniejszych” (gr. *mikroi*), którzy w swojej misji natrafiają na przeciwności i prześladowania.

Tego rodzaju interpretacje redukcjonistyczne terminu „bracia” są nie do przyjęcia. Pozostając w obrębie samej przypowieści, zauważa się następujące argumenty. Po pierwsze, sprzeciwia się jej powszechny charakter sądu. Po drugie, rzeczownik „bracia” nie może zawężyć tożsamości osób potrzebujących tylko do chrześcijan z tego powodu, że jest on użyty przez króla tylko w w. 40 („jednemu z tych braci moich najmniejszych”), a już nie w w. 45 („jednemu z tych najmniejszych”). Po trzecie, przymiotnik *elachistoi* („najmniejszy”) tylko w przypowieści o Sądzie Ostatecznym jest użyty przez Mateusza w odniesieniu do podmiotu ludzkiego. W dwóch innych wystąpieniach w tej Ewangelii łączony jest z przedmiotami (2,6: Betlejem; 5,19: przykazania). Nie ma zatem żadnej podstawy, by nadawać mu jakieś jednoznaczne i standardowe znaczenie zawężane do określenia jakieś specyficznej grupy chrześcijan.

Zapowiadany w Mateuszowej przypowieści sąd na końcu czasów będzie miał charakter uniwersalistyczny. Zostaną na nim zgromadzeni wszyscy ludzie, niezależnie od swego statusu społecznego, pochodzenia etnicznego i wyznawanej religii. Podstawą tego sądu będzie ocena ze strony Boga tego, jak służyło się osobom znajdującym się w trudnej sytuacji życiowej.

### 3.2 Miłość bliźniego jako sprawdzian wiary w Boga

Intencją przypowieści o sądzie ostatecznym nie jest nakreślenie scenariusza tego przyszłego wydarzenia. Poprzez rozbudowane, obrazowe porównanie przypowieść ma odsłonić kryteria, które będą podstawą do osądzenia człowieka. Tym samym do słuchaczy przypowieści jest kierowana z jednej strony zachęta do podjęcia określonego sposobu postępowania, z drugiej zaś strony ostrzeżenie przed realnym potępieniem osób, które to wezwanie odrzucają.

Miłość względem bliźnich przekładająca się na konkretne uczynki miłości i miłosierdzia stanowi miarę oceny postępowania człowieka. Przedmiotem sądu będzie to, co zrobiliśmy lub nie dla drugiego. Nie chodzi o jakieś nadzwyczajne czyny. Wszystkie z wymienionych w przypowieści uczynków miłosierdzia wpisują się w zwyczajną, codzienną egzystencję człowieka, która jest niemożliwa bez pokarmu, ubrania, mieszkania. Te wszystkie jednak gesty miłości wymagają człowieka, który te potrzeby drugiego dostrzeże, wyjdzie im naprzeciw i na nie odpowie. Sądzeni będziemy rzeczywiście z miłości.

W przypowieści o sądzie ostatecznym przykazanie miłości bliźniego nie zostaje jednak oderwane od przykazania miłości Boga. Ci, którzy pomagali potrzebującym, jak i ci, którzy tej pomocy im odmawiali, są zaskoczeni, gdy

okazuje się, iż w tych ludziach mieli okazję służyć samemu Chrystusowi. Tajemnica obecności w nich Chrystusa jest tajemnicą Jego ubóstwa, ogołocenia, wcielenia się, bycia ostatnim. Jeśli zatem chcemy budować relację z Chrystusem, to musi być ona przeżywana w relacji do ludzi. Miłość do bliźniego staje się sprawdzianem naszej miłości do Boga: „Kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (1 J 4,20).

W perspektywie przyszłego sądu ta świadomość obecności Chrystusa w drugim człowieku winna stać się podstawą nowego sposobu myślenia i działania. Najpierw przez odkrycie, że miłość sama w sobie jest nagrodą, gdyż w niej spotyka się Chrystusa. To w miłości doświadcza się, iż Bóg nas pierwszy umiłował (por. 1 J 4,19). W tej miłości Boga do człowieka kryje się nowa motywacja do miłości bliźniego. Umilowanie drugiego jest zawsze na miarę tej miłości, którą jest się kochanym. Zatem przeżywając nieskończoną miłość Boga do siebie, człowiek staje się zdolny do jeszcze większej miłości. Motywacją jego miłości jest miłość Boga, której doświadcza w swoim życiu.

#### 4. Przypowieść w kontekście

Przypowieść o Sądzie Ostatecznym znana jest tylko z Ewangelii wg św. Mateusza. W tej Ewangelii zamyka ona mowę eschatologiczną\* Jezusa (Mt 24,1–25,46), stanowiąc jej punkt kulminacyjny. W pierwszej części swego wystąpienia dotyczącego końca czasów Jezus mówi o znakach, które poprzedzą Jego powtórne przyjście (24,1-31). Sam jednak moment czasowy, w którym to nastąpi, jest znany tylko Bogu Ojcu (24,36). Stąd skierowane do uczniów wezwanie do czuwania, by nie zostać zaskoczonym przez tę godzinę (24,42.44). Postawa czuwania zostaje następnie przybliżona w trzech przypowieściach: o słudze wiernym i niewiernym (24,45-51), pannach roztropnych i nierozsądnych (25,1-14) i talentach (25,14-30). Poprzez te obrazy Jezus uzmysławia swoim słuchaczom, iż ich oczekiwanie winno być naznaczone wiernością i odpowiedzialnością wobec powierzonych im przez Boga zadań. W tym kontekście przypowieść o sądzie powszechnym stanowi ostateczne wyjaśnienie istoty chrześcijańskiego czuwania, którą jest służba drugiemu człowiekowi. Sekwencja sześciu uczynków miłosierdzia zostaje powtórzona czterokrotnie, ale przy ostatnim razie ulega znaczącej modyfikacji. Dotąd każda z wymienionych sześciu sytuacji potrzeby była połączona z odpowiednią czynnością, która miała wyjść naprzeciw danej trudności (ww. 35-36: „byłem głodny, daliście Mi jeść...”; ww. 37-39: „kiedy widzieliśmy Cię głodnym i nakarmiliśmy Cię, ...”; ww. 44-45: „byłem głodny, a nie daliście mi jeść...”). Za czwartym jednak razem (ww. 44-45) w tej sekwencji Jezus zastępuje sześć czynności, które miały zaradzić konkretnym potrzebom, jednym czasownikiem – „służyć” („Kiedy widzieliśmy Cię głodnym albo spragnionym, albo..., a nie usłu-

żyliśmy Tobie?”). Zasada, która leży u podstaw sądu, zawiera się w służbie – diakonii. Jej istotą jest utożsamienie się Chrystusa z każdym człowiekiem będącym w ciężkim położeniu. Tym samym służba potrzebującym jest służbą Chrystusowi. W niej realizuje się postawa wiernego i odpowiedzialnego czuwania chrześcijanina.



## 18. DAROWANY DŁUG DWÓCH DŁUŻNIKÓW (ŁK 7,41-43)

### 1. Dynamika narracji

Przypowieść o dwóch dłużnikach, którym wierzyciel darował długi (Łk 7,41-43), zostaje opowiedziana przez Jezusa podczas posiłku w domu faryzeusza Szymona (7,36-50). Narracja ta jest uznawana za przykład greckiego rodzaju literackiego nazywanego sympozjonem. Taka forma opowiadania czyni z uczyty okoliczność, którą mędrzec wykorzystuje do przedstawienia swoich poglądów (por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza*. Rozdziały 1–11, s. 399-400). Sposób włączenia przypowieści w narrację dowodzi jednak, iż pełni ona funkcję przypowieści sądowniczej\*. Najbardziej znany przykład takiej przypowieści znajduje się w 2 Sm 12,1-4. Po grzechu Dawida z Batszebą i doprowadzeniu do śmierci jej męża, Uriasza, prorok Natan opowiada królowi przypowieść o owcy biedaka zabranej przez bogacza. Celem przypowieści jest otwarcie oczu Dawidowi na popełnioną przez niego zbrodnię i doprowadzenie go do wyznania swojej winy (por. 2 Sm 12,7). Faryzeusz, który zaprosił Jezusa na posiłek, nie popełnił wprawdzie żadnej zbrodni, ale w swojej ocenie grzesznej kobiety rozmija się z prawdą o jej osobie, co jest konsekwencją jego zamknięcia się w schematach, uprzedzeniach i błędnie pojętej sprawiedliwości. Przypowieść o dwóch skreślonych długach ma doprowadzić go do wyznania prawdy o swoim niezrozumieniu Boga, Jego miłości i przebaczenia, jak również do rozpoznania swojej winy, którą jest brak wdzięczności wobec nieskończonej miłości Boga.

Dysputa podczas posiłku przyjmuje kształt debaty sądowniczej, w której jedno i to samo wydarzenie zostaje trzykrotnie opowiedziane. Najpierw jest to narracja ewangelisty Łukasza o namaszczeniu stóp Jezusa przez jawnogrzesznicę w domu faryzeusza (7,36-40). Następująca dalej przypowieść jest opowieścią Jezusa, który w sposób metaforyczny opisuje czyn kobiety oraz reakcję faryzeusza na jej zachowanie (7,41-43). Całość zamyka dialog Jezusa z faryzeuszem (7,44-50), w którym Jezus raz jeszcze opowiada o kontrastującym zachowaniu kobiety i faryzeusza, by wydobyc prawdę o zależności między Bożym przebaczeniem i miłością człowieka ku Bogu.

#### 1.1 Pierwsze opowiadanie: relacja Ewangelisty (7,36-40)

Pierwsze zdanie narracji przybliży okoliczności, w których doszło do spotkania Jezusa z jawnogrzesznicą w domu faryzeusza Szymona. Ten zaprosił Jezusa do siebie na posiłek (w. 36a), co było nawiązaniem do praktykowanego w ówczesnej Palestynie zwyczaju zapraszania wędrownego nauczyciela do swego domu, by nie tylko usłyszeć od niego budujące pouczenie czy wymienić z nim poglądy, ale również by uczynić zadość wymogom

gościnności. Jezus nie odrzuca zaproszenia: zawiązanie\* akcji jest opisane w scenie, w której Jezus wchodzi do domu faryzeusza i zajmuje miejsce przy stole (w. 36b). Dosłownie tekst grecki mówi, że Jezus „zajął pozycję leżącą”, co świadczy o tym, że ucztą była wystawna, przygotowana na niskim stole, przy którym biesiadnicy spoczywali na niskiej sofie.

Kolejna scena przynosi zaskakującą zmianę perspektywy spojrzenia na ucztę, co jest zasygnalizowane przez partykułę „oto”: „A oto kobieta...”. Wprowadzenie na scenę kobiety uznawanej powszechnie za grzesznicę dokonuje się z punktu widzenia uczestników uczy, może nawet samego Szymona, który „widząc” (w. 39a), jak ta kobieta namaszcza stopy Jezusa, nie potrafi ukryć swojej dezaprobaty dla jej zachowania i braku reakcji ze strony Jezusa. W opinii uczestników posiłku kobieta ta jest „grzesznicą”, co nie oznacza wcale, że musi ona być nierządnicą. Ten osąd pochodzi od faryzeuszy, których oczyma patrzymy na ucztę, a ci uważali za grzesznika każdą osobę, która żyła w niezgodzie z przepisami religijnymi.

#### **Kobieta będąca „grzesznicą” (Łk 7,36)**

Nazwanie kobiety „grzesznicą” pochodzi od faryzeuszy, którzy tak właśnie oceniają jej życie znane wszystkim w mieście. Nie musi to oznaczać, że jest nierządnicą. Dla faryzeuszy mogła być grzeszną przez fakt życia w konkubinacie lub posiadania za męża kogoś, kto wykonywał „nieczysty” zawód, np. celnika (por. J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, s. 155). Jeszcze inna możliwość wynika z faktu, że Jezus mówi po aramejsku, który jest językiem używanym w tym czasie w Palestynie. W tym języku termin *chayyabta* odnosi się nie tylko do „grzesznika”, ale również do „dłużnika”, co czyniłoby aluzję do następującej dalej przypowieści o dwóch darowanych długach (por. K.R. SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 85).

W tym punkcie narracji wtrąca się na chwilę narrator, który tłumaczy zjawienie się kobiety na uczcie tym, iż dowiedziała się ona o obecności na niej Jezusa (w. w. 37b). Nie można wykluczyć, iż spotkała Jezusa już wcześniej i teraz przychodzi wyrazić Mu wdzięczność za coś, co jest znane tylko jej i Jezusowi, a na koniec zostanie poznane przez wszystkich uczestników uczy. Ci są zaszokowani jej zachowaniem, ponieważ łamie ona wszelkie konwenanse społeczne ówczesnego czasu (w. 38). Gdyby nie jej łyzy, to dla postronnych obserwatorów jej czyn były obsceniczny, podszyty wręcz erotyką (por. K.R. SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 82). Kobieta upada do stóp Jezusa, zaczyna płakać i całować Jego stopy. Odsłaniając i rozpuszczając swoje włosy, łamie reguły przyzwoitości – według późniejszej nauki rabinów w *Misznie*\* taki czyn jest wystarczającym powodem do rozwodu (por. traktat *M. Sota* 5,9). Włosami, zamiast ręcznikiem, wyciera kobieta stopy Jezusa, a następnie namaszcza je drogocennym wonnym olejkami.

**Alabastrowy flakonik olejku**

Kobieta namaszcza stopy Jezusa olejkiem przyniesionym w alabastrowym flakoniku (Łk 7,38). Grecka nazwa olejku – *myron* – zostaje dookreślona w Mk 14,3-5 i J 12,3-5 jako „olejek nardowy”. Nard był wonnością sprowadzaną z Himalajów. Ponieważ był kosztowny – wspomniane teksty Marka i Jana mówią o trzystu denarach, co odpowiada rocznemu zarobkowi najemnego robotnika – używano go przy szczególnych okazjach. Pojemnik wykonany z alabastru był uważany w starożytności za najlepszy do przechowywania olejków (por. PLINIUSZ STARSZY, *Historia naturalis*, XIII, 3).

Szymon, podobnie jak inni goście, obserwuje bez słowa komentarza zachowanie kobiety i milczącą akceptację ze strony Jezusa. Jednakże w swoich myślach faryzeusz jednoznacznie potępia Jezusa, kwestionując Jego wiarygodność jako proroka, skoro nie zna opinii o tej kobiecie, jak i sa-

mej kobiety, że jest grzesznicą (w. 39). Ten dialog wewnętrzny jest naznaczony ironią\*, gdyż przerywa go właśnie Jezus (w. 40), który rozpoznaje myśli faryzeusza. Jezus jest zatem kimś więcej niż prorokiem, gdyż wie, co kryje ludzkie wnętrze (por. J 2,29). Zwraca się do faryzeusza po imieniu („Szymonie”), by wejść z nim w dialog, na co on przystaje, tytułując Jezusa „Nauczycielem” (w. 40). W ten sposób następuje przejście do przypowieści, która rzuci nowe światło na zdarzenie, którego świadkami byli faryzeusz i jego goście.

**1.2 Drugie opowiadanie: przypowieść (7,41-43)**

Przypowieść Jezusa jest bardzo zwięzła. Pierwsze zdanie przedstawia sytuację wyjściową (w. 41). Pewien wierzyciel ma dwóch dłużników, z których jeden był mu winien pięćset denarów, a drugi pięćdziesiąt. Historia wydaje się być zwyczajna, jedna z wielu, które mogły być znane słuchaczom Jezusa, gdyż i dług nie jest specjalnie wysoki (dniówka niewykwalifikowanego robotnika wynosi jeden denar), ani dysproporcja między zadłużeniem nie jest zbyt wielka. Drugie zdanie przynosi punkt zwrotny\* opowiadania, który jest zaskakujący dla słuchaczy. Dłużnicy nie mają z czego oddać swojego zadłużenia, wobec czego wierzyciel daruje każdemu z nich cały dług (w. 42a). Użyty czasownik *charizomai* na określenie anulowania długu oznacza na pierwszym miejscu „darzyć kogoś względami, łaskawie czymś obdarzyć”. W ten sposób zostaje podkreślona łaskawość i wielkoduszność wierzyciela względem dłużników.

Rozwiązanie\* akcji w przypowieści następuje nie przez narrację, lecz przez pytanie Jezusa skierowane do faryzeusza, który ma rozstrzygnąć, „który z nich [dwóch dłużników] będzie bardziej miłował” (w. 42b). Uwzględniając semicki sposób mówienia, pytanie dotyczy wdzięczności, którą okażą wierzycielowi dłużnicy. W języku hebrajskim i aramejskim nie ma bowiem oddzielnego słowa na określenie podziękowania za doznaną przysługę i w to miejsce używa się czasownika „kochać” (por. J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, s. 156).

Odpowiedź na pytanie o skalę wdzięczności dłużników po podarowaniu długów, z których jeden był dziesięciokrotnie wyższy od drugiego, jest oczywista. Jezus jednakże włączając Szymona bezpośrednio w tok narracji, chce, by jego osobiste zdanie stało się przyczynkiem do dalszej rozmowy. Przyznanie mu racji przez Jezusa: „Słusznie osądziłeś” (w. 43b), stanie się za chwilę podstawą osądzenia faryzeusza ze strony Jezusa, co przyjmie formę nowego opowiadania o namaszczeniu stóp Jezusa przez kobietę.

### 1.3 Trzecie opowiadanie: narracja Jezusa (ww. 44-50)

Jezus kieruje swoje opowiadanie do Szymona i jednocześnie patrzy na kobietę (w. 44a). W ten sposób Jezus odwraca wcześniejsze spojrzenie faryzeusza na kobietę, który ma teraz spojrzeć na nią poprzez słowa Jezusa odsłaniające prawdę o jej czynie. To spojrzenie na nią ma doprowadzić Szymona do spojrzenia na samego siebie.

Jezus opowiada raz jeszcze o namaszczeniu, którego dokonała kobieta, tyle że w tę opowieść zostaje włączony na zasadzie kontrastu Szymon i jego postawa wobec Jezusa (ww. 44b-46). Porównanie gestów grzesznicy z czynami zaniechanymi przez faryzeusza wypada na jego niekorzyść. Jezus nie zarzuca faryzeuszowi uchybień w samej gościnności, gdyż obmycie nóg, powitanie pocałunkiem i namaszczenie głowy oliwą nie należą do obowiązków gospodarza domu. Rozpoznając je jednak w czynach kobiety, Jezus wykazuje Szymonowi, iż z jego strony zabrakło gestów, które są wyrazem przy-

#### Odpuszczenie grzechów a miłość grzesznika

Zdanie, którym Jezus podsumowuje swoją rozmowę z faryzeuszem, dokonując ostatecznej oceny czynów kobiety, brzmi w przekładzie *Biblii Tysiąclecia* następująco: „odpuszczone są jej liczne grzechy, ponieważ bardzo umiłowała” (Łk 7,47a). Występujący w tekście greckim spójnik *hoti* – w przytoczonym tłumaczeniu oddany jako „ponieważ” – pozwala na wydobycie różnych znaczeń tego zdania (por. J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke I–XIII*, s. 686-687; F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza*. Rozdziały 1–11, s. 404-405). Przyjmując sens przyczynowy spójnika *hoti*, miłość grzesznicy stałaby się przyczyną odpuszczenia jej grzechów przez Jezusa. Zakładając sens skutkowy tego spójnika („dlatego”), jej miłość byłaby odpowiedzią na przebaczenie ze strony Jezusa, co pozostaje w zgodzie z następującą dalej sentencją: „Komu mało odpuszcza się, ten mało miłuje” (Łk 7,47b). Jest jeszcze trzecia możliwość interpretacji zdania wprowadzonego spójnikiem *hoti* – wskazywałby on na rzeczywistość, która ujawnia coś, co jest normalnie zakryte przed ludzkimi zmysłami: „odpuszczone są jej liczne grzechy, skoro bardzo miłuje”. Innymi słowy, miłość okazana przez kobietę Jezusowi byłaby dowodem, że zostały jej odpuszczone grzechy. To ostatnie rozwiązanie jest przyjęte w naszym objaśnieniu przypowieści.

jaźni, wyróżnienia i szczególnego szacunku wobec zaproszonego gościa (F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza*. Rozdziały 1–11, s. 404). Ta kontrastująca postawa kobiety i Szymona znajduje swoje wyjaśnienie w opowiedzianej co dopiero przypowieści. Podobnie jak wdzięczność dłużników wobec wierzyciela, który darował ich zadłużenie, była zależna od wielkości ich osobistego długu, tak ta, która uważana jest przez wszystkich za grzesznicę, okazuje więcej dowodów wdzięczności niż faryzeusz.

Tak Jezus dochodzi do zdania podsumowującego pouczenie płynące z przypowieści, które zarazem stanowi końcową ocenę czynu kobiety: „Odpuszczone są jej liczne grzechy, skoro wiele umiłowała. A ten komu mało się odpuszcza, mało miłuje” (w. 47). Komentatorzy dyskutując nad sensem tej wypowiedzi Jezusa, chcieliby ostatecznie ustalić, na ile miłość jawno grzeszniczy była przyczyną odpuszczenia jej grzechów, a na ile jej skutkiem. Logika przypowieści o dwóch dłużnikach zakłada, iż przebaczenie jest uprzednie wobec wdzięczności. Podobnie też użycie przez Jezusa formy *perfectum*\* w stwierdzeniu, iż kobiecie zostały odpuszczone grzechy (ww. 47a.48), wskazuje na przebaczenie jako akt poprzedzający okazaną przez nią wdzięczność. Można zatem przypuszczać, iż doznała ona już wcześniej przebaczenia ze strony Jezusa, a teraz przynaglona sercem pragnie okazać Mu wdzięczność poprzez spontaniczne, pełne pokory i miłości gesty, które miały ujawnić wobec innych fakt uprzedniego przebaczenia (por. A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 98).

Tę rzeczywistość Bożego przebaczenia Jezus potwierdza na koniec, zwracając się bezpośrednio do kobiety: „Odpuszczone są twoje grzechy” (w. 48). Użycie strony biernej w tym zdaniu wskazuje, iż podmiotem, który dokonał tego czynu, jest Bóg (tzw. *passivum theologicum*\*). Uczestnicy uczytują jednak, iż to Jezus odpuścił grzechy tej kobiecie, co zostaje wyrażone w pytaniu, które stawiają oni sami sobie w skrytości serca: „Któż On jest, że nawet grzechy odpuszcza?” (w. 49). Pytanie pozostaje bez odpowiedzi, przez co cała narracja pozostaje jakby niedokończona. To jej słuchacze (czytelnicy) muszą sami odpowiedzieć na pytanie o tożsamość Jezusa.

Również historia kobiety zostaje otwarta na nowe możliwości. Drugie zdanie, które kieruje Jezus do kobiety: „Twoja wiara cię ocaliła, idź w pokój” (w. 50), stanowi formalne rozwiązanie\* akcji. Z jednej strony Jezus wskazuje na wiarę kobiety jako przyczynę jej ocalenia, z drugiej zaś posyła ją w pokój, który zapanował w niej po dostąpieniu przebaczenia grzechów. Życie w pokoju staje się nową perspektywą życia kobiety.

## 2. Charakterystyka bohaterów

W opowiadaniu zapisanym przez ewangelistę Łukasza głównymi bohaterami są faryzeusz, Jezus i kobieta. Na drugim planie widzi się innych uczest-

ników uczy (por. 7,49). Przypowieść o dwóch dłużnikach każe jednak skupić się na osobie kobiety i faryzeusza, których zachowanie stanowi dla Jezusa impuls do przedstawienia fikcyjnej historii wierzyciela i jego dwóch dłużników. Jezus przygotowuje w ten sposób grunt do skontrastowania ze sobą postawy kobiety i faryzeusza wobec doświadczenia Bożego przebaczenia.

W odczuciu społecznym kontrast między tymi osobami jest oczywisty. Sama uczyła wyklucza ze wspólnoty stołu kobiety, które mogą co najwyżej obserwowane ją z boku pomiędzy sługami (K.R. SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 83). Kobieta w opinii mieszkańców miasta prowadzi życie grzeszne, co stoi w sprzeczności z rozpoznawaną powszechnie prawością i nienagannością życia faryzeusza. To on jest przedmiotem szacunku społeczności, a nie kobieta uznawana za jawno grzesznicę. Przez swój grzech jest ona oddalona od Boga, pozostaje też poza wspólnotą kultu, podczas gdy faryzeusz jest przez wszystkich uważany za przykład pobożności i gorliwego zachowywania Prawa.

Poprzez przypowieść o dwóch dłużnikach Jezus koryguje ten błędny odbiór nie tylko tych dwóch konkretnych osób, ale w ogóle człowieka jako takiego. Płaszczyzną porównania nie są bowiem ludzkie opinie o człowieku ani też jego czyny odpowiadające lub nie konwenansom społecznym i religijnym. Prawda o człowieku ujawnia się w jego relacji do Chrystusa.

## 2.1 Kobieta

Jezus nie neguje grzechu kobiety, ale odtąd to nie grzech wyznacza prawdę o jej osobie. Doświadczyła ona bowiem Bożego przebaczenia, które nadało nowy kierunek jej życiu. Jak zauważa Jezus na koniec (7,50), kluczową sprawą jest jej wiara, która pozwoliła jej zaufać słowu przebaczenia, zawierzyć jego mocy i odpowiedzieć na miłość Boga. Świadomość własnej winy, ale w konsekwencji także ogromu Bożego miłosierdzia, wyzwala w niej wdzięczność, która przekłada się na konkretne gesty miłości wobec Jezusa. Jest to miłość pokorna i unizona, gdyż kobieta ośmiela się dotknąć tylko stóp Jezusa (por. Est 4,17d; Ps 2,12). Łzy są przejawem nie tylko jej skruchy i żalu wobec popełnionych win, ale też radości i wdzięczności za otrzymane przebaczenie. Pocałunki składane na stopach Jezusa wyrażają jej szacunek wobec Niego. Jej wdzięczność przekracza granice przyzwoitości wyznaczone konwenansami społecznymi, gdyż kobieta nie cofa się przed rozpuszczeniem swoich włosów, by nimi wycierać jego stopy. Usługuje wobec Niego tym, co stanowi o jej pięknie, przynależy do atrybutów jej kobiecości. Drogocenna wonność świadczy o bezgranicznej jej wdzięczności, która nie liczy się z żadnymi kosztami ekonomicznymi.

Wobec bezgraniczności przebaczenia, którego dostała od Boga, jej miłość jest bezgraniczna i totalna, wdzięczna i twórcza. To jej miłość okazana przez konkretne czyny wobec Jezusa ujawnia prawdę o jej życiu. Jest uwolniona od swego grzechu, w jej sercu panuje pokój, pozostaje w żywej, pełnej

wiary i miłości relacji z Bogiem. Jezus przywraca ją nie tylko do wspólnoty z Bogiem, ale też do wspólnoty z ludźmi, do czego przynagla ją końcowe słowo posłania: „Idź w pokoju” (7,50).

## 2.2 Faryzeusz

Na tym tle relacja faryzeusza wobec Jezusa jest czysto formalna, brak jej jakichkolwiek przejawów wdzięczności, przyjaźni i miłości, daleka jest od spontaniczności i otwartości. Za tym wszystkim kryje się postawa zadowolenia z siebie, przekonanie o swojej wyższości i nienaganności, przez co faryzeusz nie odczuwa potrzeby oczekiwania czy proszenia o cokolwiek Jezusa. Niewątpliwie darzy on szacunkiem Jezusa jako nauczyciela, którego właśnie w ten sposób tytułuje (por. 7,40). Równocześnie jednak wyraża dezaprobatę wobec akceptacji przez Jezusa gestów kobiety (por. 7,39), jakkolwiek nie werbalizuje jej, co świadczy nie tyle o jego szacunku dla gościa, ile raczej o trosce o pozory, formę i etykietę. W jego odczuciu dopuszczenie przez Jezusa grzesznej kobiety do siebie dowodzi, iż nie jest on prorokiem (por. 7,39), a tym samym nie pozostaje w żadnej szczególnej relacji z Bogiem. Raczej przez swoje kontakty z grzesznikami z niej się wyklucza.

Poprzez przypowieść o dwóch dłużnikach Jezus pragnie odsłonić Szymonowi prawdę o jego osobie. To on jest tym dłużnikiem, który mniej miłuje. Przyczyna tkwi w samym faryzeuszu, który nie zauważa swojego grzechu i winy. Czuje się lepszy od kobiety i Jezusa, ocenia ich, a Jezusa zdaje się wręcz potępiać. Szymon pozostaje skupiony na sobie. Inni, w tym także Jezus, są mu potrzebni tylko po to, żeby jeszcze bardziej zaznaczyć jego pozycję i wielkość w społeczeństwie. Zaproszenie Jezusa do siebie ma dodać mu prestiżu i uznania jako osobie, która jest wykształcona i pozostaje w kontakcie z naukami propagowanymi przez wędrownych nauczycieli (por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza*. Rozdziały 1–11, s. 404). Na tle szokującego zachowania kobiety i równie gorszącej postawy Jezusa wobec niej, faryzeusz tym bardziej podkreśla swoją pobożność i prawość (por. jego monolog wewnętrzny w 7,39). Jezus tłumaczy jego brak miłości i wdzięczności negowaniem przez niego swojego grzechu (7,47b). Miłość rodzi się w przebaczeniu. By jednak doszło do odpuszczenia grzechów, trzeba je najpierw uznać. Faryzeusz przekonany o nienaganności swojego życia pozostaje zamknięty na przemieniającą moc miłości Boga.

## 3. Orędzie przypowieści

### 3.1 Jezus – objawienie miłości Boga Ojca

Przypowieść o dwóch dłużnikach włączona w tok narracji stanowi alegorię, z jednej strony, wdzięczności kobiety, która doświadczyła Bożego przebaczenia, z drugiej zaś, zachowawczej, oszczędnej w gesty i skupionej na sobie

postawie faryzeusza (por. J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke I-IX*, s. 687). Jezus ujawnia znaczenie szokujących faryzeusza i pozostałych biesiadników gestów kobiety jako znak uprzedniego przebaczenia jej ze strony Boga, przebaczenia, które zostało przez nią przyjęte i osiągnęło swój skutek. Uczestnicy posiłku, mimo że kryją się z tą myślą, mają świadomość, iż to Jezus odpuścił grzechy tej kobiecie (por. 7,49). Stąd ich pytanie o tożsamość Jezusa, o to, kim On jest.

Jezus swoją postawą wobec kobiety i faryzeusza objawia miłość Boga do każdego człowieka. Tak jak Jezus przychodził w gościnę do celników i grzeszników, tak teraz nie waha się być gościem w domu ludzi bogatych, zajmujących wysoką pozycję społeczną czy religijną, nawet gdy ci uważają się za lepszych od innych. Również gdy jest przez nich kontestowany, Jezus okazuje im szacunek, tak jak to czyni wobec faryzeusza, do którego zwraca się po imieniu (7,40). Szuka właściwego słowa, przez które będzie mógł dotrzeć do ich serca i otworzyć ich na prawdę, którą negują. Ma wobec nich cierpliwość i wyrozumiałość, daleki jest od upokorzenia ich w sytuacji, w której odsłania się w całej pełni ich wina. Słowo upomnienia jest w istocie słowem zachęty do większego dobra i większej miłości (por. 7,47b).

Znaczące są nie tylko słowa Jezusa wobec kobiety, ale również gesty, poprzez które Jezus objawia wobec niej miłość Boga. Już sam moment dopuszczenia jej do siebie odsłania prawdę o Bogu, który nie oddziela się od grzesznika, ale dopuszcza go wspólnoty z sobą poprzez przebaczenie. Jezus nie gorszy się gestami jej miłości, rozpoznaje ich szczerłość i czystość, pozwala jej na okazanie ich, nawet jeśli w ludzkim odczuciu gesty te naruszają normy społeczne. Bóg jest wolny w swoim spotkaniu z człowiekiem, nie jest skrepowany żadnymi opiniami czy względami ludzkimi. Spojrzenie Jezusa na kobietę (por. 7,44), w przeciwieństwie do sposobu patrzenia na nią faryzeusza (por. 7,39), jest wyzwalające, podnoszące, przywracające ją do wspólnoty z Bogiem i z ludźmi. To spojrzenie Jezusa wnosi pokój w jej serce, które na nowo jest zdolne do prawdziwej miłości.

### 3.2 Przebaczenie i miłość

Przypowieść o dwóch dłużnikach odsłania prawdę o naszym długu zaściągniętym przez grzech wobec Boga. Nikt z nas nie jest w stanie go do końca spłacić, niezależnie od uczynków pokuty i zadośćuczynienia, których by się nie podejmował. Tylko Bóg może wyzwolić człowieka z grzechów. Ze strony grzesznika potrzeba wiary, która zwróci go ku Bogu, sprawi, że otworzy się on przed Bogiem i wyzna z pokorą swoją winę. Wiara jest aktem zawierzenia się Bożemu miłosierdziu z przekonaniem o mocy Bożego przebaczenia, które czyni grzesznika nowym człowiekiem, zdolnym do prawdziwej miłości.

Przebaczenie Boże uprzedza naszą miłość ku Bogu, stanowi jej powód i miarę. Relacja między przebaczeniem i miłością jest jednak zwrotna: nasza



miłość ku Bogu objawia, iż doświadczyliśmy odpuszczenia grzechów, miejsce których zajęła osoba Boga i Jego miłość. Miłość nie jest kwestią znajomości przepisów Prawa i rygorystycznego przestrzegania ich zapisów. Ona jest przeżywana na poziomie serca, które wobec daru Bożego miłosierdzia nie może milczeć i poszukuje sposobu na jak najpełniejsze wyrażenie swojej wdzięczności. W oczach Boga ważna jest tylko nasza miłość okazana względem Niego i bliźniego.

#### 4. Przypowieść w kontekście

##### 4.1 Tożsamość jawnogrzesznicy

Łukasz nie określa bliżej tożsamości kobiety, która namaściła stopy Jezusa. Tradycja powstała na Zachodzie w VI wieku po Chr. (od Grzegorza Wielkiego) łączy jawnogrzesznicę z przekazem Łukaszkowym z Marią Magdaleną. Nie ma jednak żadnych ewangelicznych przesłanek, by utożsamić jawnogrzesznicę opisaną przez Łukasza z Marią Magdaleną, tym bardziej że nieco później Łukasz mówi wprost o Marii Magdalenie w kontekście wyrzucenia z niej przez Jezusa siedmiu demonów (por. Łk 8,2). Pozostali ewangeliści wspominają podobne namaszczenie Jezusa, jednak ma ono miejsce na kilka dni przed Jego śmiercią. Mateusz i Marek umieszczają to zdarzenie w Betanii w domu Szymona Trędowatego, lecz nie podają imienia tej kobiety ani też nie nazywają jej grzesznicą (por. Mt 26,6-13; Mk 14,3-9). Jan natomiast sytuuje to namaszczenie w domu Łazarza i jego siostr, identyfikując namaszczającą kobietę z Marią, siostrą Łazarza (J 12,1-11). Wydaje się zatem zasadne przyjęcie założenia, iż ewangeliści mówią w swoich relacjach o trzech różnych osobach: bezimiennej kobiecie z przekazu Łukasza, Marii Magdalenie oraz Marii, siostrze Łazarza i Marty.

##### 4.2 Jezusowa władza odpuszczania grzechów

W kontekście przypowieści o darowaniu długu dwom dłużnikom pojawia się problem władzy odpuszczania grzechów. Jezus stwierdza fakt, iż kobiecie zostały przebaczone grzechy, używając przy tym strony biernej w celu uniknięcia wymówienia imienia Boga (Łk 7,47.48). Sens jednak Jego wypowiedzi jest jasny: to Bóg odpuścił jej grzechy. To zdanie wywołuje u świadków tego zdarzenia pytanie o tożsamość Jezusa: „Kim On jest, że nawet grzechy odpuszcza?” (7,49).

Podobna sytuacja miała miejsce już wcześniej, gdy Jezus odpuścił grzechy pewnemu paralitykowi z Kafarnaum (por. Łk 5,17-26; identyfikacja miejsca tego wydarzenia za paralelnym\* tekstem Mk 2,1). Tam słowa Jezusa wzbudzają sprzeciw ze strony faryzeusza i uczonych w Piśmie, którzy pytają o tożsamość Jezusa, skoro dopuszcza się bluźnierstwa stwierdzeniem o odpuszczeniu grzechów paralitykowi (por. Łk 5,21). Taka władza jest zarezerwowana tylko

Bogu. Ten pogląd jest zgodny z nauką Starego Testamentu, którego teksty wielokrotnie podkreślają, iż jedynie Bóg może przebaczać grzechy (por. np. Iz 1,18; 43,45; 44,22). Na pytanie swoich oponentów Jezus odpowiada pytaniem, w którym proponuje weryfikację swojej władzy odpuszczania grzechów przez uzdrowienie paralityka. Ponieważ czynność uzdrowienia jest możliwa do skontrolowania, trudniej jest powiedzieć paralitykowi, by wstał i chodził (por. Łk 5,23). Tymczasem łatwiej jest powiedzieć o odpuszczeniu grzechów, gdyż tego faktu nie da się w żaden sposób sprawdzić. Z tego punktu widzenia Jezus uzdrawiając paralityka, dowodzi prawdziwości i skuteczności swojej władzy odpuszczania grzechów, a tym samym objawia swoją boską naturę.

## 19. MIŁOSIERNY SAMARYTANIN (ŁK 10,30-37)

### 1. Dynamika narracji

Wydarzenie opowiedziane w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie rozgrywa się na trakcie wiodącym z Jerozolimy do Jerycha. Pierwsze zdanie narracji (Łk 10,30) przynosi równocześnie zawiązanie\* akcji, jak i program narracyjny\*: oto pewien człowiek schodzący z Jerozolimy do Jerycha został napadnięty przez zbójców, ograbiony i pozostawiony przy drodze na wpół martwy. Problem, który mają podjąć słuchacze (czytelnicy) tej opowieści, dotyczy sytuacji tego pobitego, umierającego człowieka: czy przeżyje, a jeśli tak, to w jaki sposób?

Jezus wprowadza tę historię bez żadnego właściwego usytuowania jej w wymiarze przestrzenno-czasowym (bez tzw. ekspozycji\*). Jedyna informacja dotyczy miejsca zdarzenia: droga schodząca z Jerozolimy do Jerycha. Dla słuchaczy Jezusa ta krótka informacja mówiła o wiele więcej niż nam dzisiaj. Droga ta „schodzi” ku depresji, gdyż Jerozolima leży na wysokości ok. 820 m n.p.m., zaś Jerycho znajduje się 250 m p.p.m. 27 km tej drogi wiodło przez tereny skaliste, pełne wąwozów i jaskiń, w sposób naturalny niezamieszkałe, co stanowiło okazję dla różnej maści rabusiów do napadania na wędrowców i grabienia ich. Już w Starym Testamencie nazywano tę drogę terminem *ʾadummim* (Joz 18,17) przywołującym słowo „krew”, co czyniło aluzję do aktów przemocy i rozboju mających miejsce na tej drodze. Józef Flawiusz wspomina, iż przemieszczający się tą trasą esseńcyzy byli zawsze uzbrojeni do obrony przed bandytami (*Wojna żydowska*, IV. 8,2).

Rzecz\* akcji wyznaczany jest przez zjawienie się na scenie (miejscu, gdzie leży umierający człowiek) kolejno trzech postaci: kapłana (Łk 10,31), lewity (Łk 10,32) i Samarytanina (Łk 33-34a). Ich wystąpienie oddane jest przez powtarzający się schemat narracyjny:

a) czasownik ruchu opisujący zbliżenie się do tego miejsca: kapłan „schodzi tą drogą”, lewita „przychodzi na to miejsce”, Samarytanin „wędrując, przechodzi obok”;

b) czasownik spojrzenia: wszyscy trzej „zobaczyli go” leżącego przy drodze;

c) czasownik ruchu wyrażający reakcję na spostrzeżonego umierającego: kapłan, podobnie też lewita, „przeszedł na drugą stronę drogi i poszedł dalej” (gr. czasownik *antiparerchomai*), natomiast Samarytanin „wzruszył się” i „podszedł (*proserchomai*) do niego”.

Odejście od schematu następuje w relacji o zachowaniu Samarytanina. Jak wcześniej przechodzący drogą kapłan i lewita, również on przychodzi na to miejsce, zauważa leżącego, ale w przeciwieństwie do nich nie omija go, lecz

### Zastosowanie wina i oliwy w medycynie

Używanie mikstury wina i oliwy w celach medycznych jest poświadczane przez greckiego filozofa Teofrasta (†287 przed Ch.) w jego *Historia plantarum* (IX, 11,1) oraz przez późniejszą tradycję rabiniczną w traktacie *Miszny\** poświęconym szabatowi (m. *Szab* 19,2.4).

poruszony jego widokiem, podchodzi do niego. Pojawienie się zatem Samarytanina stanowi punkt zwrotny\* w przypowieści.

Jezus znaczną część swojej opowieści poświęca opisowi działań, które podjął Samarytanin wobec poranionego człowieka. Z punktu widzenia narracyjnego (zasada, że im ważniejsze wydarzenie, tym więcej poświęca mu się miejsca w opowiadaniu) zabiegi Samarytanina wobec ранnego zasługują na szczególne podkreślenie. Samarytanin opatrzył mu rany w oparciu o środki, które miał ze sobą w podróży: wino posłużyło za środek dezynfekujący, zaś olej za środek łagodzący ból. Następnie wsadził ранnego na swego wierzchowca (gr. *ktēnos*) i zawiózł do gospody (gr. *pandocheion*), gdzie osobiście go pielęgnował (Łk 10,34). Następnego dnia Samarytanin rusza w dalszą drogę, lecz przed opuszczeniem gospody przekazuje jej gospodarzowi dwa denary, by ten zaopiekował się chorym. Sam natomiast zobowiązuje się pokryć dalsze koszty leczenia przy okazji swojego powrotu (Łk 10,35).

Pojawiająca się na koniec informacja o „następnym dniu” pozwala opisać zdarzenie usytuować w kontekście czasowym dwóch następujących po sobie dni, co podkreśla

### „Gospoda” (Łk 10,34)

Grecki termin *pandocheion* w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie to rodzaj zajazdu, na który składało się kwadratowe ogrodzenie pod gołym niebem dla zwierząt, drewniany portyk służący za schronienie dla ludzi oraz kilka małych izdebek przeznaczonych dla bogaczy (H. DANIEL-ROPS, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, s. 236).

jeszcze bardziej zaangażowanie Samarytanina na rzecz leżącego przy drodze człowieka. Człowiek został napadnięty wczesnym rankiem, gdy niewielu jeszcze podróżnych

było w drodze. Kapłan i lewita wracali ze swojej służby świątynnej po złożeniu codziennej ofiary porannej, zatem napotkali na swojej drodze ранnego około godzin południowych. Tuż po nich jest w tym samym miejscu Samarytanin. Po przewiezieniu opatrzonego do gospody sam pielęgnuje go, spędzając przy nim popołudnie, wieczór i noc. Następnego dnia opuszcza chorego, ale zapewnia mu dalszą opieką. Sam zaś deklaruje swoje ponowne przybycie do gospody w celu uregulowania kosztów, które jej gospodarz może jeszcze ponieść w opiece nad chorym. Zatem mimo fizycznej nieobecności, Samarytanin pozostaje nie tylko ze swoimi środkami materialnym, ale z całą swoją troską i sercem przy ранnym. W ten sposób historia pozostaje nieskończona.

Możemy bowiem założyć, że ranny powrócił do pełni sił, ale nie wiemy, czy Samarytanin spotkał go w gospodzie po swoim powrocie. Opowiadanie kończy się zatem suspensem\*, jakkolwiek można mieć uzasadnioną nadzieję na całkowicie pozytywny finał tego wydarzenia.

## 2. Charakterystyka bohaterów

Dynamika przypowieści opiera się na skontrastowaniu ze sobą reakcji trzech kolejnych postaci, które znajdują na drodze pobitego, na wprost umierają-

### Samarytanie

Początki Samarytan sięgają 722 r. przed Chr., kiedy to Asyria podbiła Królestwo Północne (Izrael). Asyryjczycy przesiedlili na te tereny, po deportowaniu części Izraelitów, obcą ludność z różnych zakątków swego imperium, która czciła obcych bogów (por. 2 Krl 17,24-41). Ostatecznie zasymilowali się oni z rdzenną ludnością Izraela, ale w rezultacie powstała społeczność, która w znacznym stopniu odeszła od wierzeń Izraelitów. Zbudowali własną świątynię na górze Gerazim koło Sychem i z ksiąg Starego Testamentu uznawali tylko pięć pierwszych ksiąg (Rdz – Pwt), tzw. Pięcioksiąg Samarytański. Jan Ewangelista komentując zdumienie Samarytanki wobec prośby Jezusa o wodę, podkreśla, że „Żydzi i Samarytanie unikali się wzajemnie” (J 4,9). Potwierdza to starszy o kilka wieków od Ewangelii tekst Syr 50,25-26. Świadcstwo tej trudnej relacji znajdzie się również w *Talmudzie*\*, w którym stwierdza się, iż „kawałek chleba podany przez Samarytanina jest bardziej nieczystszy niż wieprzowina” (traktat *Szewiim* 8,10).

cego człowieka. Jezus zaskakuje swoich słuchaczy doborem osób przechodzących drogą. Mówiąc najpierw o kapłanie, a następnie o lewicie, oczekiwano by się, iż podaży za tradycyjnym trójczłonowym podziałem narodu żydowskiego i jako trzeciego wskaże kogoś ze zwykłych Izraelitów (por. taki podział w 2 Krn 35,2-3.18; Ezd 10,5; Ne 11,3.20). Tymczasem jako trzeci pojawia się na drodze Samarytanin – człowiek pochodzący z narodu uznawanego przez Żydów za nieczysty, odszczepieńczy i pogański. Kontrast zbudowany na pochodzeniu tych osób jest zatem jednoznaczny: kapłan i lewita przynależą do pokolenia Lewiego, stanowiąc uprzywilejowaną część narodu żydowskiego, bez której niemożliwe było sprawowanie kultu w świątyni jerozolimskiej. Pozycja kapłanów jako pochodzących z linii kapłańskiej Aarona była wyższa od tej lewitów, którzy asystowali kapłanom przy składaniu ofiar, przygotowywali ofiary ze zwierząt i chlebów pokładnych oraz pracowali w administracji świątynnej.

Dalsza charakterystyka tych postaci wymaga zinterpretowania ich zachowania wobec rannego leżącego przy drodze. Jezus przemilcza motywację, która stała za taką a nie inną ich reakcją. Powody ich zachowania są do odnalezienia

w czynnościach, których się podjęli. Ponieważ Jerycho było tzw. miastem kapłańskim, a więc zamieszkiwanym przez kapłanów, można założyć, że kapłan i lewita wracali do domu po skończeniu swojej służby liturgicznej w świątyni jerozolimskiej. Kapłan, podobnie też lewita, widząc rannego przy drodze, uznaje go za martwego. Ominięcie go może tłumaczyć się chęcią zachowania czystości rytualnej, bez której kapłan nie mógł sprawować posługi w świątyni; dotknięcie przez kapłana ciała zmarłego, chyba że byłby to zmarły z jego rodziny, czyniło go nieczystym na okres siedmiu dni (por. Kpł 21,1-2; Ez 44,25-27). Ta sama nieczystość przez kontakt z ciałem zmarłego była zaciągana przez innych Żydów, w tym również przez lewitów (por. Lb 5,2; 19,11-13).

Motywacja kapłana i lewity nie do końca tłumaczy się tylko chęcią zachowania Prawa i czystości rytualnej. Gdy zestawia się ich reakcję na pobitego

### „Poruszenie” Samarytanina w Łk 10,33

Czasownik *splanchnizomai*, wyrażający fizyczne poruszenie wnętrza na widok czyjejś niedoli, przejęcie się do głębi czymś nieszczęściem, ma za swój podmiot w Ewangeliach niemal wyłącznie Jezusa, przez co reakcja Samarytanina z przypowieści jest w istocie naśladowaniem współczucia i solidarności, jaką przeżywa Jezus wobec ludzkiej biedy i tragedii (por. Mt 9,36 i paral. Mk 6,34; Mt 14,14; 15,32 i paral. Mk 8,2; Mt 20,34). Czasownik ten w Ewangelii Łukaszczej występuje w odniesieniu do Jezusa tylko w Łk 7,13, gdzie Jezus w ten właśnie sposób reaguje na widok wdowy z Naim oplakującej śmierć jedyne go syna. W Łk 15,20 mowa jest o wewnętrznym wzruszeniu ojca na widok marnotrawnego syna, co jest obrazem uczuć Boga Ojca wobec ludzkiej niedoli.

człowieka z postawą Samarytanina, to zauważa się, iż Jezus kontrastuje nie tylko ich odejście („przeszli na drugą stronę drogi i poszli dalej”) ze zbliżeniem się („podszedł”) Samarytanina do rannego. Różnica zawiera się w ich pierwszej reakcji po ujrzeniu potrzebującego: Jezus podkreśla, że Samarytanin „wzruszył się głęboko” (gr. *splanchnizomai*), gdy tymczasem dwaj pierwsi przeszli na drugą stronę drogi i poszli dalej. Za tym ruchem kryje się nie tylko ich obojętność, ale też jakaś odraza i wstręt na widok pobitego człowieka. Tymczasem Samarytanin kieruje się sercem i współczuciem, wczuwa się w sytuację poranionego człowieka, jest przejęty jego losem, naśladowując tym samym samego Jezusa.

O współczuciu Samarytanina świadczy konkretne zatroskanie o potrzebującego. Miłość przekłada się na czyny w których Samarytanin dzieli się z rannym swoją oliwą, winem, wierzchowcem, pieniędzmi. Jest on osobiście zaangażowany w sytuację potrzebującego: sam opatruje mu rany, dogląda go w gospodzie. W swojej trosce o rannego wykracza poza ramy czasowe opowiedzianej historii, gdyż odjeżdżając następnego dnia, zapewnia gospodarza, iż przy powrocie dowie się o postępach w leczeniu i pokryje ewentualne dal-

sze koszty. Dobroć i miłosierdzie Samarytanina nie znają granic narodowościowych (ranny nie jest Samarytaninem), prawnych (Samarytanin, uważany przez Żydów za poganina, w istocie zna przepisy Prawa odnośnie czystości), materialnych (dzieli się swoją własnością) ani czasowych (jego działanie nie jest tylko doraźne i chwilowe).

### 3. Orędzie przypowieści

Przypowieść o miłosiernym Samarytaninie została opowiedziana przez Jezusa w trakcie dyskusji tocznej w synagodze z uczonym w Prawie, który naprowadzony przez Jezusa wskazał na przykazanie miłości Boga i bliźniego jako drogę do osiągnięcia życia wiecznego (por. Łk 10,25-28). Uczony w Prawie, ratując swoją twarz, pragnie usłyszeć od Jezusa doprecyzowanie pojęcia „bliźni”. Dla Żydów termin ten oznaczał wprawdzie kogoś bliskiego, z tej samej rodziny czy rodu, a więc wykluczał tych, którzy byli nie-Izraelitami. Jezus nie teoretyzuje, lecz opowiada przypowieść o miłosiernym Samarytaninie. Nie ma ona charakteru porównania, metafory czy alegorii, lecz stanowi „opowiadanie z przykładem” (por. A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 105), w którym Jezus teoretyczne pytanie znawcy Prawa przenosi na płaszczyznę praktyczną.

Punkt widzenia, jaki Chrystus proponuje na końcu narracji, jest zupełnie inny niż uczonego w Prawie. Ten postawił pytanie obiektywne, a przy tym chłodne i wyrachowane: „Kto jest moim bliźnim?” (Łk 10,29). Jezus odrzuca jego teoretyczną diatribę\* i stawia jakościowo nowe pytanie, wprawdzie subiektywne, ale zdecydowanie emocjonalne, spontaniczne i egzystencjalne: „Który z tych trzech okazał się, według twego zdania, bliźnim tego, który wpadł w ręce zbójców?” (Łk 10,36). Jezusowi nie chodzi zatem o przyklejanie etykiety „bliźni” określonej tylko osobie czy grupie osób. O wiele ważniejszym jest zapytanie się siebie, na ile ja jestem bliźnim drugiego człowieka, na ile ja zachowuję się jak bliźni. Bliźnim w sensie aktywnym ma być każdy z nas względem wszystkich i to kosztem własnej wygody, mienia i czasu. „Dla Jezusa zatem pytanie o to, kto jest bliźnim, jest ostatecznie fałszywym problemem: bliźni istnieje, jest blisko, można go dostrzec, zauważyć. Prawdziwym problemem jest to, że ja muszę stać się bliźnim każdego, obalać bariery i różnice, które są we mnie i które budują poza sobą. Muszę zachować się jak Samarytanin, który zrozumiał, kto jest bliźnim, zareagował, okazał się bratem wobec nieznanego” (B. MAGGIONI, „Przypowieści ewangeliczne”, WA 23/1 [1995], s. 126).

### 4. Przypowieść w kontekście

Przypowieść o miłosiernym Samarytaninie występuje tylko w Ewangelii wg św. Łukasza. Pojawia się ona w ramach dyskusji, jaką prowadzi Jezus z uczonym w Prawie na temat drogi do odziedziczenia „życia wiecznego” (Łk

10,25-28). Ta debata znana jest również z pozostałych Ewangelii synoptycznych\* (por. Mt 22,34-40; Mk 12,28-34), tyle że w nich punktem wyjścia do dyskusji jest pytanie uczonego w Prawie o hierarchię przykazań: które jest „największe” (Mt 22,36), „pierwsze” (Mk 12,28). W relacji Mateusza i Marka Jezus udziela wprost odpowiedzi, wskazując na przykazanie miłości Boga i miłości bliźniego, co spotyka się z uznaniem ze strony znawcy Prawa. Tymczasem u Łukasza Jezus na pytanie odpowiada pytaniem, podprowadzając uczonego w Prawie do udzielenia właściwej odpowiedzi. Tę debatę Jezus kończy apelem o wcielenie tego podwójnego przykazania w czyn: „To czyn, a będziesz żył” (Łk 10,28). W tym momencie Łukasz odchodzi od opowiadania Mateusza i Marka, dając do zrozumienia, że uczoney w Prawie chce się usprawiedliwić, na co wskazuje jeszcze jedno jego pytanie: „Kto jest moim bliźnim?” (Łk 10,29).

Ta dyskusja zapisana przez Łukasza pokazuje, jak człowiek próbuje ograniczyć Boga swoimi pytaniami, przekonaniami, osądami. Jezus swoimi pytaniami wykracza poza zakres pytań Mu stawianych przez uczonego w Prawie. Tym samym uświadamia mu, że życie to nie przestrzeń teoretycznej, kazuistycznej czy teologicznej debaty, ale konkretne sytuacje życiowe domagające się postawy czynnej miłości. Przypowieść o Samarytaninie kolejny raz zmienia pytanie uczonego w Prawie i przesuw go od pozycji zewnętrznej i teoretyzującej wobec przykazania miłości (kim jest ktoś inny?) do pozycji wewnętrznej i praktycznej wobec przykazania miłości (kim jestem ja?). Jezus nie kończy przypowieści pytaniem: „Który z tych trzech potrafił w rannym dostrzec bliźniego, którego trzeba kochać?”, lecz pyta się: „Który z tych trzech okazał się, według twego zdania, bliźnim tego, który wpadł w ręce zbójców?” Wskazawszy na Samarytanina, uczoney w Prawie słyszy od Jezusa wezwanie: „Idź, i ty czyn podobnie!” (Łk 10,37).

Przypowieść o miłosiernym Samarytaninie musiała być szokująca dla słuchaczy Jezusa, ale tym bardziej zmuszała do refleksji, jako „prowokacja była środkiem do poruszenia sumienia i nawrócenia” (M. WOJCIECHOWSKI, *Przypowieści dla nas*, s. 75). Pogardzany przez Żydów Samarytanin jest nie tylko bliźnim, ale i wzorem do naśladowania w okazywaniu miłosierdzia ludziom. Jest jeszcze inna historia zapisana przez Łukasza, której pozytywnym bohaterem jest ktoś spośród Samarytan (por. Łk 17,11-19). Oto Jezus zmierzając do Jerozolimy, na pograniczu Samarii i Galilei uzdrowił dziesięciu trędowatych. Spośród nich tylko jeden, właśnie Samarytanin (Łk 17,16), powrócił, by wyrazić swą wdzięczność Jezusowi. Kontrast między postawą Samarytanina i dziesięciu pozostałych Żydów idzie jeszcze dalej, gdy Jezus wskazuje na Samarytanina jako tego, którego wiara jest godna pochwały i naśladowania (Łk 17,19).



## 20. NATRĘTNY PRZYJACIEL (Łk 11,5-8)

### 1. Dynamika narracji

Przypowieść zaczyna się od pytania znanego z wprowadzenia do innych przypowieści: „Któż z was...” (por. Łk 11,11; 15,4; 17,7). Pytanie tak sformułowane jest retoryczne\* i oczekuje odpowiedzi: „nikt, żaden z was”. Słuchacze są zatem zaproszeni do wejścia w opowiadaną historię, by w oparciu o swoje doświadczenie samemu udzielić odpowiedzi i w ten sposób wyciągnąć wnioski z przypowieści. Ten model komunikacji przyjmuje jednak w omawianej przypowieści specyficzny kształt.

Po pierwsze, pytanie retoryczne\*, które stawia Jezus, jest wyjątkowo długie, gdyż zawiera się w ww. 5-7. W rezultacie jest niezwykle trudno – z powodu ilości zdań tworzących ten fragment – wyrazić tę konstrukcję w przekładzie na język polski. We wszystkich polskich tłumaczeniach Biblii zdanie pytające zostaje tutaj oddane jako oznajmujące (wyjątkiem jest komentarz A. Mickiewicza).

Po drugie, mimo że odpowiedź jest oczywista dla słuchaczy i nie wymaga dopowiedzenia, to Jezus jednak jej udziela, by podprowadzić w ten sposób do przesłania płynącego z przypowieści. Jezus zaskakuje słuchaczy motywacją, dla której człowiek obudzony w środku nocy wstanie i zaradzi prośbie swego przyjaciela. Tym oczekiwanym przez słuchaczy powodem byłaby przyjaźń. Tymczasem Jezus wskazuje na natarczywość proszącego, którego nieustępliwość zmusza przyjaciela do działania.

Po trzecie, po dojściu do finału opowieści Jezus nie przedstawia zastosowania przypowieści. Ten moment interpretacyjny jest oczekiwany w przypowieściach, które zostały wprowadzone podobnym pytaniem retorycznym\* (por. Łk 11,13; 15,7; 17,10). Przesłanie przypowieści staje się zrozumiałe dopiero w jej kontekście, w którym obecny jest temat modlitwy (por. Łk 11,1-4.9-13). Motyw prośby z przypowieści ma zatem przełożenie na doświadczenie modlitwy.

Przypowieści o natarczywym przyjacielu nie można jednak sprowadzić tylko do „zwykłego, prostego pytania opisującego okoliczności prośby, której nikt nie odmówił” (K.R. SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 442). Jezus bowiem swoim pytaniem prowadzi narrację, do której rekonstrukcji zaprasza swoich słuchaczy. Oni mają wcielić się w rolę człowieka, który w środku nocy idzie prosić swego przyjaciela o trzy chleby (Łk 11,5). Przyczynę tak niezwyklej wizyty o tak niespotykanej porze słuchacze poznają z treści prośby (por. w. 6). Przyjaciel „grany” przez słuchaczy został zaskoczony niespodziewanymi odwiedzinami swego przyjaciela, który zawitał do niego z podróży. Nie dziwi więc pora nocna, która w kontekście klimatu Palestyny sprzyjała wędrówce

**Prośba o trzy chleby (Łk 11,5)**

Liczba trzy, która określa ilość chleba stanowiącego przedmiot prośby, jest na różne sposoby wyjaśniania przez komentatorów (por. A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 227). Jedni tłumaczą to niewielką wielkością bochenków chleba, przez co do jednego posiłku konieczne były trzy bochenki. Inni zakładają, że jeden bochenek był wystarczająco duży, dlatego użyczenie ich w liczbie trzech było oznaką szczodroblewości. Jeszcze inaczej ta liczba jest tłumaczona przez odwołanie się do epizodu z trzema chlebami użyczonymi wędrowcy w 1 Sm 10,3-4, z którego wynika, iż jeden bochenek był dla gospodarza, zaś dwa pozostałe dla jego gościa będącego w podróży.

(por. A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 167). Tu pojawia się jednak komplikacja\*, gdyż w domu nie było chleba. Ten szczegół znowu nie budzi zdziwienia słuchaczy, gdyż praktyką był codzienny wypiek chleba przez kobiety w ilości koniecznej dla wyżywienia rodziny, bez robienia zapasów. Gościnność była jednak świętym obowiązkiem dla ludzi Wschodu. W tym kontekście jest zrozumiałe, że gospodarz udaje się do swego przyjaciela, o którym wie, że ma chleb, i prosi go o pomoc.

Odpowiedź przyjaciela jest odmowna (w. 7), jakkolwiek jego tłumaczenie jest wątpliwe. Jezus posługuje się tu ironią\*, która pozwala słuchaczom odkryć prawdziwy powód odrzucenia prośby. Przyjaciel tłumaczy się tym, że „drzwi są zamknięte i jego dzieci są w łóżku”. W ten sposób usprawiedliwia swoją odmowę tym, iż nie chce zbudzić współdomowników. Tymczasem pamiętając, że domy prostych ludzi były jednoizbowe i cała rodzina spała w jednym pomieszczeniu, kołatanie do drzwi i rozmowa toczona „przez ścianę” na głos (jeśli nie krzykiem) musiała wszystkich obudzić. Bohater zatem mówi coś innego od tego, co myśli. Zrzuca winę na śpiących, jakoby mógłby swoim wstaniem ich obudzić, podczas gdy w rzeczywistości byli oni już wszyscy wytrąceni ze snu. Przyjaciel nie ma odwagi się przyznać, iż prośba jego przyjaciela tak naprawdę to mu zabiera odpoczynek i spokój nocy. Mówi: „nie mogę wstać i dać tobie”, podczas gdy winien powiedzieć, że „nie chce wstać”. Paradoksalnie jednak tą odmową przyznaje się, że ma chleb, który jest teraz koniecznie potrzebny jego przyjacielowi.

W tym miejscu kończy się pytanie retoryczne\* otwierające przypowieść. Spodziewana odpowiedź słuchaczy to zaprzeczenie takiemu scenariuszowi zdarzeń. Nikt z nich prosząc swego przyjaciela w tej sytuacji o pomoc, nie zostałby odesłany z niczym. Odpowiedź, której Jezus udziela w ich miejsce, potwierdza ich przekonanie. Równocześnie Jezus snuje w nim dalej swoją opowieść (w. 8), by w rozwiązaniu\* akcji – będzie nim pozytywna odpowiedź na prośbę – wskazać na związek między natarczywością prośby i jej wysłuchaniem.

Wobec odmowy ze strony przyjaciela proszący nie zrezygnował, co więcej, został utwierdzony, że jego przyjaciel jest rzeczywiście w stanie mu po-

móc, bo ma potrzebne chleby. Stojąc na dworze, nie daje za wygraną, lecz puka do drzwi domu przyjaciela i doprasza się tak długo pomocy, aż wreszcie ją otrzyma. Jezus raz jeszcze zaskakuje swoich słuchaczy, gdy okazuje się, że gospodarz domu nie pomógł proszącemu z racji przyjaźni, która ich łączyła, lecz dlatego, że był już nim udręczony i chciał się go wreszcie pozbyć. Gest pomocy, której mu udziela, jest jednak prawdziwie przyjacielski, pełen szczodrobliwości i wielkoduszności. Jeśli bowiem był proszony przez przyjaciela tylko o trzy chleby, to ostatecznie „daje mu, ile potrzebuje”.

## 2. Charakterystyka bohaterów

Bohaterami przypowieści są trzech przyjaciele. Na starożytnym Wschodzie przyjaźń była bardzo cenną wartością. Nie istniały wówczas żadne instytucje zabezpieczenia socjalnego, przez co w potrzebie można było liczyć na pomoc tylko ze strony przyjaciół i rodziny. Tym, co różni trzech przyjaciół, to sposób, w jaki przeżywają oni swoją przyjaźń.

### 2.1 Przyjaciel w potrzebie

Na drugim planie opowieści pojawia się postać człowieka, który będąc w podróży, zachodzi w gościnę do swego przyjaciela. Jego niespodziewane przyście do domu przyjaciela świadczy o tym, iż przyjaźń jest dla niego kwestią wzajemnego zaufania, które pozwala liczyć na pomoc ze strony przyjaciela o każdej porze dnia i nocy. Wobec świętego prawa gościnności mógł zatrzymać się u kogokolwiek na noclegu, ale idzie do przyjaciela, bo jest pewny jego osoby, jego gotowości do poświęcenia. Przyjaźń jest przez niego przeżywana jako wewnętrzny imperatyw, który sprawia, że miłość wobec przyjaciela jest nie tylko odruchowa i spontaniczna, ale wręcz przymusowa: przyjaciel bowiem jest kimś tak bliskim jak własne życie (por. Pwt 13,7).

### 2.2 Natarczywy przyjaciel

Przyjaciel, z którym mają utożsamiać się słuchacze przypowieści, wchodzi w podwójną relację: z jednej strony ma przyjść z pomocą swojemu przyjacielowi w podróży, z drugiej zaś strony sam musi prosić swojego przyjaciela o pomoc. Przyjaźń nie jest dla niego czymś abstrakcyjnym, lecz przekłada się na konkretne czyny miłości. Nie waha się poświęcić dla przyjaciela swojego czasu, wygody i reputacji. Tę ostatnią naraża przemierzając w środku nocy miejscowość i robiąc hałas, by zbudzić przyjaciela. Wierzy w przyjaźń i dlatego ma odwagę niepokoić przyjaciela. Sposób, w jaki to czyni, stanowi istotę przesłania przypowieści.

Jego zachowanie jako proszącego jest określone słowem *anaideia* (w. 8). Termin ten normalnie wyraża postawę kogoś, kto jest „bezczelny” i „bezwstydy” (etymologicznie rzeczownik pochodzi od słowa *aidōs* – „skromność, szacunek”). Z tego można wyprowadzić znaczenie: „śmiałość, natarczywość,

nachalność”, które odpowiada sytuacji opisanej w naszej przypowieści. Natarczywość, z jaką drugi przyjaciel prosi, jest uparta i wytrwała. Mimo odmowy ze strony przyjaciela, nie rezygnuje. Trudności jakby wzmacniają i intensyfikują jego prośbę.

### 2.3 Przyjaciel proszony o pomoc

W osobie trzeciego z przyjaciół przyjaźń zostaje wystawiona na próbę. Jego odmowa pomocy przyjacielowi świadczy o tym, iż przyjaźń postrzega on w kategoriach przykrego ciężaru. Jego słowa o „naprzykrzaniu się” przyjaciela w w. 7 znaczą dosłownie, że ten „dostarcza mu mazołu”. Tylko pozornie dla tego człowieka większą wartością od przyjaźni jest rodzina. Wprawdzie mówi o chęci niezakłócania jej spoczynku nocnego, ale tak naprawdę myśli tylko o sobie, o swojej wygodzie.

Z tej perspektywy patrząc, można by sądzić, iż udzielona przez niego pomoc przyjacielowi pochodziła z czysto egoistycznych pobudek. Dotarło bowiem do niego, iż nie zaśnie, dopóki nie pozbędzie się swego nieustępliwego przyjaciela (por. w. 8). Jednakże gest, którym odpowiada na jego prośbę, dowodzi, że i on nie lekceważy przyjaźni. Wspierając swojego przyjaciela, nie stosuje arytmetyki i zamiast trzech chlebów daje mu znacznie więcej, niż prosił: „da mu wszystko (*hosōn*), co potrzebuje”. Jego odpowiedź zatem nie jest już na „prośbę”, lecz na „potrzeby”, które ma jego przyjaciel. Jego potrzeby nie sprowadza tylko do „trzech chlebów”, gdyż wtedy w zdaniu pojawiłyby się zaimki względny *hōn* („to, co potrzebuje”). Tymczasem użyty przez Jezusa zaimek *hosōn*, w świetle innych wystąpień w Ewangelii Łukasza (np. 4,23.40; 18,12.22), wyraża ideę całości, totalności. Skąd właściwsze będzie tłumaczenie: „wszystko, co potrzebuje”. Zatem ostatni z przyjaciół pod wpływem postawy swego proszącego przyjaciela sam dojrzewa do przyjaźni.

## 3. Orędzie przypowieści

### 3.1 Wytrwałość w modlitwie

Jezus pozostawia przypowieść o natrętym przyjacielu bez żadnego bezpośredniego słowa wskazującego na jej zastosowanie. Z usytuowania przypowieści w Ewangelii Łukasza wynika jasno, iż pouczenie z niej płynące dotyczy modlitwy. Błędem byłoby jednak szukać odpowiedniości między proszącym przyjacielem i osobą modlącą się oraz między przyjacielem odpowiadającym na prośbę dopiero wtedy, gdy nie może jej dłużej znieść, i osobą Boga odpowiadającego na modlitwę człowieka. Przypowieść nie jest alegorią i dlatego jej interpretacja w kontekście modlitwy musi skupić się na głównym motywie opowiadania, jakim jest wytrwałe i usilne proszenie.

Wytrwałość proszącego w środku nocy człowieka z przypowieści buduje się na ufności, że zostanie wysłuchany. Z jednej strony odwołuje się on do

przyjaźni (swoją prośbę w w. 5b rozpoczyna od nazwania osoby, do której się zwraca, „przyjacielem”), z drugiej zaś strony bazuje na pewności, że jego przyjaciel dysponuje chlebem, o który prosi. W ten sposób Jezus formułuje pierwszy element argumentacji nazywanej *a minori ad maius* („od najmniejszego do największego”): jeżeli ten człowiek z przypowieści mógł być pewny, że zostanie wysłuchany przez przyjaciela, to dalece bardziej może tak sądzić osoba zwracająca się w modlitwie do Pana Boga.

Natarczywość prośby rozlegającej się w przypowieści jest wyrazem – jak wskazuje na to etymologia terminu *anaideia* (w. 8) – śmiałości proszącego. Śmiałość na modlitwie nie sprowadza się do bezczelności czy zarozumiałości w przedstawianiu swoich prośb Bogu. Chodzi raczej o ufność i pokorę w przedstawieniu Bogu każdej sprawy, nawet tej najbardziej krępującej i trudnej. Także o odwagę zwrócenia się do Boga z prośbą o każdej porze, nawet gdy po ludzku wydawać się będzie, że jest już za późno. Wreszcie o formę modlitwy, która nie będzie roszczeniowa i pretensjonalna, lecz skromna i wdzięczna, świadoma wielkości jej Adresata.

Przypowieść eksponuje różnicę między tym, co jest przedmiotem prośby („trzy chleby”, w. 5), a tym, co stanowi jej spełnienie („wszystko, co potrzebowałem”, w. 8). Proszący musiał być zaskoczony hojnością swego przyjaciela, który wykroczył poza jego precyzyjnie określone oczekiwania. W tym kontekście modlitwa nie może być miejscem rozkazywania Panu Bogu. Ważniejsze jest otwarcie się na nieskończoną hojność Pana Boga. Jej miarą nie są nasze ludzkie możliwości, które ujawniają się przy okazji formułowanych przez nas prośb. Bóg nie jest małostkowy wobec naszych modlitw. Miarą Jego działania wobec nas jest nasza wiara w Jego możliwości, które są nieograniczone.

### 3.2 Modlitwa otwarta na drugiego człowieka

Przedmiotem prośby, którą kieruje człowiek w środku noc do swego przyjaciela, są trzy chleby (w. 5b). Ta potrzeba została wywołana przybyciem innego przyjaciela, który trafił do jego domu w nadziei otrzymania gościny (w. 6). Brak chleba w domu spowodował, że trzeba było znaleźć sposób na to, by gościna doszła do skutku. To zaspokojenie głodu przyjaciela stanowi treść prośby znajdującej się w centrum przypowieści. Prośba zatem nie buduje relacji tylko między dwoma przyjaciółmi (proszącym i proszonym), ale między trzema – tamci dwaj zostają połączeni potrzebą przyjaciela będącego w podróży, której trzeba wspólnie zaradzić.

Ten aspekt przypowieści sugeruje konieczność otworzenia naszej modlitwy na drugiego człowieka (por. A. PRONZATO, *Przypowieści Jezusa*, t. 2, s. 89-92). Modlitwa nie może zamknąć się w dwustronnej relacji: ja – Bóg. Rodzi to bowiem niebezpieczeństwo, że modlitwa będzie wówczas zamkniętym dialogiem, z którego są wykluczeni wszyscy inni. Pojawienie się drugiego, który prosi o pomoc, niekoniecznie będąc naszym przyjacielem,

powinno być czynnikiem wyzwalającym modlitwę. Nie chodzi jednak, by od razu zwrócić się z prośbą do Boga. Trzeba wpierw otworzyć się na prośbę drugiego, wysłuchać jej i podjąć konkretne działanie, które wyjdzie jej na przeciw. Modlitwa nie może stanowić alibi dla obojętności wobec bliźniego, jego potrzeb, mimo że dysponuje się środkami, którymi można go wspomóc. Zanim bohater przypowieści pobiegł do swego przyjaciela z prośbą o trzy chleby, uczynił wszystko, by godnie przyjąć swego gościa pod swój dach. Podzielił się tym, co miał, dopiero wobec braku chleba poszedł szukać pomocy u przyjaciela. W sytuacji własnego ubóstwa, niemożności i bezradności w obliczu potrzeb drugiego człowieka nie pozostaje nic innego jak właśnie modlitwa – uboga i pokorna – skierowana do Boga, który pragnie zaradzić wszelkim naszym brakom.

#### 4. Przypowieść w kontekście

##### 4.1 Miejsce przypowieści o natrętym przyjacielu w Łukasze Ewangelii

Przypowieść o natrętym przyjacielu stanowi jeden z elementów Jezusowego pouczenia na temat modlitwy w rozdz. 11 Ewangelii Łukasza. Impuls do niego daje prośba uczniów, by Jezus nauczył ich modlić się, na którą odpowiada On *Modlitwą Pańską* (ww. 1-4). Po przypowieści o trzech przyjaciółach (ww. 5-8) Jezus wypowiada trzy zachęty do modlitwy błagalnej (ww. 9-10), które przechodzą w przypowieść o dobrych darach ojca (ww. 11-13). W tej ostatniej akcent zostaje położony na ojcowską dobroć Boga, która objawia się poprzez odpowiedź na ludzkie potrzeby. Ta ostatnia przypowieść została omówiona w oddzielnym rozdziale tej książki.

Za paralelną\* przypowieść do tej o natrętym przyjacielu należy uznać przypowieść o niesprawiedliwym sędzi (Łk 11,1-8), która również została zaprezentowana w oddzielnym rozdziale naszego opracowania. Niektórzy bibliści uznają je za przypowieści bliźniacze ze względu na podobny schemat narracji: prośba wdowy napotyka najpierw na odmowę, lecz na skutek swej wytrwałości i zdecydowania zostaje w końcu wysłuchana. Przy omawianiu kontekstu tamtej przypowieści zostały omówione szerzej różnice w ich pouczeniu dotyczącym wytrwałości w modlitwie.

##### 4.2 Wysłuchana modlitwa Jezusa w świetle Hbr 5,7-8

W przypowieściach o modlitwie Jezus nie tylko zachęcał swoich słuchaczy do wytrwałej modlitwy, ale też zapewniał, iż będzie ona wysłuchana przez Boga Ojca. W odczuciu wielu jednak chrześcijan ich wytrwałe modlitwy pozostają bez odpowiedzi ze strony Boga. Różnie próbuje się tę kwestię wyjaśnić: zbyt małą wytrwałością w modlitwie, niewłaściwie sformułowanym przedmiotem prośby, milczeniem Boga, doświadczeniem próby itd. Zamiast tego pytania warto spojrzeć na fragment Listu do Hebrajczyków 5,7-8, w któ-

rym autor mówi o modlitwie Jezusa. W świetle tego tekstu zostanie podjęte pytanie o warunki, jakie musi spełnić modlitwa, by została wysłuchana. Analiza Hbr 5,7-8 podąży za opracowaniem A. Vanhoye'a, wybitnego znawcy tego Listu (A. VANHOYE, „Kapłaństwo Chrystusa”, s. 54-57). Oto interesujący nas fragment w przekładzie *Biblii Tysiąclecia*:

„Z głośnym wołaniem i płaczem za dni ciała swego zanosił [dosłownie: ofiarowywał] On gorące prośby i błagania do Tego, który mógł Go wybawić od śmierci, i został wysłuchany dzięki swej uległości. A chociaż był Synem, nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał”.

W tym krótkim tekście zauważa się pewną sprzeczność. Jezus prosił o wybawienie od śmierci, ale jej nie uniknął. Mimo to autor stwierdza, że Jezus został wysłuchany przez Ojca. Jak pogodzić te dwie wypowiedzi?

Punktem wyjścia niech będzie obserwacja dotycząca charakteru modlitwy Jezusa. W dosłownym brzmieniu czytamy, że Jezus „ofiarowywał prośby” (w. 7). Zwykle rozróżnia się między ofiarą i prośbą – ten, kto ofiarowuje, nie prosi, a kto prosi, nie ofiarowuje. Tymczasem w modlitwie Jezusa obie te postawy – prośby i ofiary – były połączone ze sobą. Jezus uczy, że każda modlitwa prośby musi być także ofiarą złożoną Bogu. Nawet gdy prosimy, musimy być gotowi do oddania się Bogu. W modlitwie prośba jest ofiarowaniem Bogu spraw, które tylko On może przemienić i uczynić doskonałymi: „Ofiaruje to Tobie, Panie. Wiem, że to, co Ci ofiaruję, jest niedoskonałe. Ale właśnie dlatego, Panie, dotknij to, przemień, ogarnij swoim błogosławieństwem”.

W trakcie tej modlitwy Jezusa prośba stała się aktem ofiary. Było to możliwe dzięki Jego „uległości” (w. 8), która jest postawą głębokiego szacunku, poważania i uwagi wobec Ojca. Jezus nie chce narzucać Bogu swojej woli. W swej udręce prosi, ale pozostaje pełen szacunku i otwarcia na Bożą wolę: „Nie moja wola, lecz Twoja wola niech się stanie” (Łk 22,42). Jezus nie chce decydować sam, lecz otwiera się na działanie Boga i powierza się Jego mocy, która Go przemienia. Przedmiotem Jego modlitwy staje się wypełnienie woli Boga, bo tym, co się tylko liczy, jest relacja z Ojcem.

W ten sposób modlitwa przemienia pragnienie, które poddaje się woli Ojca. To wyjściowe pragnienie – „niech Mnie ominie ten kielich” – staje się teraz zasadniczym przedmiotem modlitwy: „Niech się stanie wola Twoja” (Mt 26,42). Jezus nie przestaje błagać o zwycięstwo nad śmiercią, ale swoją drogę powierza całkowicie Bogu. Modlitwa Jezusa została wysłuchana. Jednak zwycięstwo Jezusa nie polegało na uniknięciu śmierci, lecz na przejściu przez nią.

W tej perspektywie modlitwa, które będzie wysłuchana, to modlitwa, która nas przemienia, ofiarowuje nasze sprawy Bogu z ufnością, że On je ogarnie swoją miłością i błogosławieństwem. To modlitwa, która z otwartością oddaje się woli Boga, włącza nas w Jego działanie. To modlitwa, która w swej uległości pragnie zjednoczenia się z miłością Ojca.

## 21. GŁUPI BOGACZ (ŁK 12,16-21)

### 1. Dynamika narracji

Przypowieść o głupim bogaczu (Łk 12,16-21) występuje tylko w przekazie Łukasza. Przynależy ona do kategorii przykładów przypowieściowych, w których Jezus przywołuje określone postępowanie jako ilustrację jakiegoś

#### Prawo spadkowe w czasach Jezusa

Prawo stanowiło, iż najstarszy syn winien otrzymać podwójną część majątku w stosunku do pozostałych braci (por. Pwt 21,15-17). Z prośby skierowanej przez młodszego brata do Jezusa (Łk 12,13) trudno ustalić, czego dotyczył konflikt między braćmi w kwestii spadku. Być może starszy brat, w przeciwieństwie do młodszego, nie chciał podziału majątku. Inna możliwość to dążenie starszego brata do zatrzymania dla siebie spadku, który należał się młodszemu bratu. Ideałem wychwalanym przez Pismo Święte jest wspólne życie braci bez dzielenia majątku ojca (por. Ps 133,1). Oczekiwanie od Jezusa rozstrzygnięcia sporu między braćmi dowodzi, iż Jezus jest traktowany jak jakiś znaczący rabin. Rabini, mimo że nie byli sędziami, byli proszeni jako znawcy Prawa o tego rodzaju osąd (por. K.R. SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 394-395).

problemu lub stwierdzenia (np. przypowieść o miłosiernym Samarytaninie w Łk 10,30-37). Historia głupiego bogacza jest przykładem negatywnym, który ma potwierdzać krótkowzroczność opierania swojego życia wyłącznie na posiadaniu dóbr materialnych. Temat wartości rzeczy materialnych został wywołany przez jakąś osobę z tłumu, która prosi Jezusa o interwencję w sprawie podziału majątku między nią a jej starszym bratem (por. Łk 12,13-14). Jezus odmawia tej prośbie, wykluczając tym samym swój udział jako sędziego w sporach między ludźmi o spadek (czy w ogóle o jakiś swój własny interes). W zamian za to ostrzega swoich słuchaczy (już nie tylko proszącego, ale cały tłum) przed chciwością i stawia problem rzeczywistej wartości dóbr materialnych (12,15), co obrazuje następnie przypowieścią o głupim bogaczu. Sama przypowieść zawiera się w 12,16-20, po czym następuje jeszcze jedno zdanie służące interpretacji przypowieści (por. 12,21).

Przypowieść o głupim bogaczu jest wyjątkowa wśród innych przypowieści z dwóch powodów. Po pierwsze, jedyny raz w przypowieściach pojawia się na scenie sam Bóg, który kładzie kres planom snutym przez bogacza poprzez „zażądanie jeszcze tej nocy jego duszy” (12,20). Po drugie, cała akcja rozwija się „w głowie bogacza”, który w monologu wewnętrznym próbuje znaleźć sposób na zapewnienie sobie długiego, dostatniego i beztrudnego życia poprzez zagospodarowanie spodziewanych, wyjątkowo obfitych, plonów (12,17-19).



**„Zażądają twej duszy od ciebie” (Łk 12,20)**

„Forma *zażądają twej duszy od ciebie* (Łk 12,20) jest zapewne echem żądania «spłacenia długu duszy» (Mdr 15,8), którą Bóg tylko «wypożycza» człowiekowi. Bezosobowa zaś jego forma – to znany zwrot biblijny, który zastępuje powiedzenie «Bóg żąda». Żyd przez nadmierny szacunek dla imienia Bożego wołał stosować zwroty omowne, np. stronę bierną, tzw. *passivum theologicum*\* (Mt 7,7) lub, jak tutaj, trzecią osobę liczby mnogiej” (A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 79)

Monolog wewnętrzny bogacza zawiera trzy elementy wpisujące się w klasyczny model opowiadania. Najpierw zostaje przybliżony problem, przed którym stanął bohater: „Co tu zrobić? Nie mam bowiem gdzie zgromadzić moich plonów” (12,17). Odpowiedź, której sam sobie udziela, wskazuje na dalszy rozwój\* akcji mający doprowadzić do rozwiązania problemu: „Tak zrobię: zburzę moje spichlerze, zbuduję większe i tam zgromadzę całe zboże i moje dobra” (12,18). W swoich planach bogacz idzie dalej i snuje wizję swojego życia po zabezpieczeniu jego podstaw materialnych na długie lata: „I powiem sobie: «[...] Odpoczywaj, jedz, pij i używaj»” (12,19). Ta aktywność zakładająca czerpanie z życia maksimum przyjemności stanowi od strony narracyjnej rozwiązanie\* akcji.

Plany bogacza zostają przerwane przez interwencję Boga, która przynosi zwrot akcji. Bóg wkracza na scenę przez swoje słowo, które przekazuje bogaczowi w jakiś bezpośredni sposób (Łk 12,20). Biorąc pod uwagę kontekst nocy, można przypuszczać, że ta komunikacja miała miejsce poprzez sen lub za pośrednictwem anioła (por. Mt 1,20; 2.13.19). Pan Bóg najpierw nazywa bogacza „głupcem”, wyrażając w ten sposób opinię o jego planach, a następnie zapowiada jego śmierć „jeszcze tej nocy” (Łk 12,20a). Niespodziewana śmierć pozbawia go dóbr, które teraz przypadną w udziale komuś innemu (12,20b).

**2. Charakterystyka bohaterów**

Bohater przypowieści nazwany jest „bogatym człowiekiem” (Łk 12,16). Chodzi bez wątpienia o zamożnego właściciela ziemskiego, który dysponuje spichlerzami (por. 12,18a), zaś jego stan posiadania (nie tylko zboża, ale i innych dóbr, por. 12,18b) jest wystarczający do zapewnienia mu bezpiecznej egzystencji na długie lata (por. 12,19). Problemem w jego życiu nie jest wcale chciwość, jak można by sądzić z ostrzeżenia poprzedzającego przypowieść („strzeżcie się wszelkiej chciwości”; 12,15a). Etymologicznie grecki termin *pleoneksia* – chciwość – oznacza dosłownie „więcej chcieć”. Bogacz nie tyle chce więcej – jest bowiem przekonany, że ma już „wielkie dobra” (12,19), ile raczej pragnie w oparciu o posiadane dobra zabezpieczyć sobie przyszłość.

W tym kontekście należy poszukiwać powodu, dla którego Bóg określa go mianem „głupca” (gr. *aphrōn*; 12,20). Pan Bóg nazywa go tak, gdyż pokłada on całą swoją ufność w bogactwie. Liczy się dla niego tylko to, co posiada, temu też podporządkowuje swoje życie, zakłada, iż jego życie gwarantowane

### Głupota bogacza

„Bogacz jest głupi, ponieważ opiera swoje na życie na tym, co ma, a nie na tym, kim jest. [...]

Ponieważ sądzi, że więcej pieniędzy oznacza więcej życia.

Ponieważ wierzy, że egoistyczne posiadanie przynosi radość. [...]

Ponieważ otacza wciąż własne «ja» i nie widzi nic poza nim. Nigdy nie staje wobec «ty».

Ponieważ nie rozumie, że «ja» jest chronione najlepiej wówczas, gdy o nim zapominamy.

Ponieważ nie zdaje sobie sprawy, że nie można wypełnić pustki odpadkami.

Ponieważ nie zauważa, że życie trzeba wypełnić przyjaźnią, darami, relacjami, a nie rzeczami”. (A. PRONZATO, *Przypowieści Jezusa*, t. 2, s. 95)

jest przez dobra materialne, które zdobył. W Starym Testamencie głupcem nazwany jest człowiek, który wyklucza ze swego życia Boga, nie uwzględnia Go w swoim myśleniu i działaniu. Przekład grecki Ps 14,1 na określenie takiej osoby używa właśnie przymiotnika *aphrōn* („głupi”): „Mówi głupi w swoim sercu: «Nie ma Boga»”. Głupiec z Ps

14 odrzuca swoją zależność od Boga, podobnie czyni bohater przypowieści, który swoje życie uzależnia od posiadanych rzeczy, a nie od Boga, który jest źródłem jego życia i posiadanych dóbr. To Bóg jest źródłem urodzaju, a nie jakieś szczególne działania bogacza.

Bogacz pozostaje przez całą przypowieść skoncentrowany na sobie. W polu jego zainteresowania nie pojawia się nikt inny poza nim samym. W jego monologu wewnętrznym zauważa się nagromadzenie rzeczowników z zaimkiem dzierżawczym pierwszej osoby liczby pojedynczej („moje zbiory” w 12,17; „moje spichlerze” i „moje dobra” w 12,18). Podobnie wszystkie użyte przez niego czasowniki są w pierwszej osobie liczby pojedynczej. W jego myśleniu wszystko kręci się wokół niego samego, przez co można uznać go za egoistę, który myśli i mówi tylko o sobie. Nie ma wokół niego nikogo z ludzi. Nawet gdyby miał żonę i dzieci, nie wspomina o nich, w jego słowach nie pojawia się nikt z przyjaciół. Liczą się dla niego tylko rzeczy, które nie są już środkiem do budowania relacji z innymi, lecz stają się celem samym w sobie, któremu zostaje wszystko podporządkowane. W podobny, przedmiotowy sposób bogacz traktuje swoje życie. Pragnie nim dysponować tak, jakby życie było jeszcze jedną z rzeczy, które on posiada i o których on decyduje.

Egoizm bogacza ujawnia się ostatecznie w celu, który chce on osiągnąć wraz z posiadaniem „wielu dóbr złożonych na długie lata”: „odpoczywać, jeść,

pić i używać” (12,19b). Posiadane dobra nie mają służyć zapewnieniu mu codziennej egzystencji. Nie chodzi tu bowiem o zwykłe jedzenie i picie konieczne do utrzymania się przy życiu, lecz o życie w luksusie, beztrzesko, bez liczenia się z kosztami. Zwraca na to uwagę ostatni z czasowników przełożony jako „używać” (gr. *euphrainō*). Pojawia się on jeszcze w przypowieści o miłosiernym ojcu, który urządza wystawną ucztę na cześć powracającego marnotrawnego syna (czasownik *euphrainō* w Łk 15,23.24.32). Bogacz pragnie w życiu przyjemności, które chce czerpać z posiadanych dóbr. Wprawdzie zakłada, iż zrealizowanie swoich planów pozwoli mu na spokojne życie „na długie lata”, ale w istocie pozostaje człowiekiem, któremu brakuje dalekowzroczności. Jest to postawa, która była już krytykowana przez proroka Izajasza: „Jedźmy i pijmy, bo jutro pomrzemy” (Iz 22,13; te same słowa podjęte w 1 Kor 15,32). Wprawdzie bogacz nie wyklucza śmierci, odsuwa ją jednak w daleką przyszłość, która jest tym bardziej odległa, im więcej dóbr on posiada. To one mają mu pozwolić na cieszenie się życiem bez umiaru, wręcz w nadmiarze.

W przypowieści o bogaczu jest jeszcze jeden wyjątkowy bohater: Bóg, który jest pomijany, nieobecny w planach bogacza. Tymczasem obfite plony – podstawa jego bogactwa – są możliwe dzięki Bożej łaskawości. Pan Bóg jest źródłem i panem życia, o czym przekonuje się bogacz tej samej nocy, w której snuje wizję swojego dostatniego życia. Do Boga należy również ocena postępowania bogacza.

### 3. Orędzie przypowieści

Przypowieść o głupim bogaczu nie ma charakteru metaforycznego, przez co winna być interpretowana jako realistyczny obraz przedstawiający negatywny przykład człowieka, który w niemądry sposób całą swoją ufność pokłada w dobrach materialnych. Dwie wypowiedzi Jezusa obramowujące przypowieść (Łk 12,15.21) potwierdzają tę linię interpretacji, ale równocześnie poszerzają znaczenie przypowieści w dwóch aspektach: istoty życia i istoty bogactwa.

#### 3.1 Cel życia

Bogacz sprowadza życie wyłącznie do kategorii materialnych. Żyje w przekonaniu, iż „życie zależy od jego mienia” (Łk 12,15b). Traktuje życie jako jeszcze jeden przedmiot, który może posiadać i o którym może decydować. Perspektywy swego życia widzi tylko w wymiarze doczesności. W teraźniejszości, a nie w przyszłości oczekuje spełnienia swojego życia, którego celem miałyby być beztrzeska, przyjemność i używanie. Temu mają służyć posiadane dobra.

Tymczasem niespodziewana śmierć bogacza odsłania prawdę o kruchości i niepewności ludzkiego życia. Nie znaczy to, iż życie człowieka jest

nieprzewidywalne, stanowi wypadkową splotu okoliczności, zależy od bliżej nieokreślonego losu. Taką wizję życia ma bogacz, który chce zapewnić sobie kontrolę nad czynnikami mogącymi wpływać na jego kształt. Ambitne plany bohatera przypowieści są jednak skazane na porażkę z jednego powodu: istotą życia nie jest bowiem posiadanie, które zamyka coraz bardziej człowieka w sobie. Naiwność bogacza zawiera się w przekonaniu, że posiadanie więcej oznacza więcej życia. W rezultacie żyje tylko dla siebie, a właściwie dla swoich dóbr, którym podporządkowuje swoją egzystencję.

Interwencja Boga wobec bogacza odsłania na nowo prawdę o zależności ludzkiego życia od Boga. Przypowieść brzmi jak ostrzeżenie, ale zarazem niesie w sobie głęboko optymistyczne i radosne przesłanie o życiu, które znajduje swój sens i pełnię w relacji do Boga. Ta relacja z Bogiem wykracza poza horyzont doczesności i stanowi jedyny fundament trwałości ludzkiego życia poza i na przekór śmierci. Podstawą tej relacji jest uznanie Boga za źródło życia i dawcę wszelkiego dobra. Bez tego odniesienia do Pana Boga człowiek popada w pychę i arogancję, które cechują bogacza z przypowieści. Równocześnie rozpoznając prawdę o byciu obdarowanym przez Boga, człowiek staje się zdolny do bycia darem dla innych, odkrywa, że dobra materialne nie są celem same w sobie, lecz stanowią środek do budowania relacji z innymi.

### 3.2 Cel bogactwa

Bogacz stanowi przykład osoby, która „skarby gromadzi tylko dla siebie, a nie jest bogata przed Bogiem” (Łk 12,21). Głupotą jest gromadzenie tylko dla siebie. Potrzeba ten kierunek odwrócić i gromadzić dla Boga. Wyrażenie „dla Boga” w języku greckim zakłada nie tyle ofiarowanie rzeczy Bogu, ile raczej używanie ich zgodnie z Jego wolą (por. J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, s. 974). Tę myśl rozjaśnia Jezus nieco dalej – w Łk 12,33b – w zachęcie do „sprawienia sobie trzosu, który nie ginie, skarbu niewyczerpanego w niebie, gdzie złodziej się nie dostaje ani mól nie niszczy”. Drogą ku gromadzeniu takiego skarbu w niebie jest jałmużna: „Sprzedajcie wasze mienie i dajcie na jałmużnę” (Łk 12,33a). Człowiek nie ma zatem być posiadany przez rzeczy, tak jak jest to w przypadku głupiego bogacza, lecz ma je posiadać, by czynić z nich narzędzie do budowania relacji z innymi ludźmi. Dopiero wypuszczając je ze swojej ręki, by służyły innym, prawdziwie je posiada. W ten sposób czyni przestrzeń dla drugich w swoim życiu, co nadaje sens jego istnieniu, czyni je bezpiecznym i spełnionym poza granicami śmierci. Otwarty w ten sposób na innych, człowiek jest otwarty na Boga.

### 4. Przypowieść w kontekście

Problem posiadania rzeczy materialnych jest kontynuowany przez następujące po przypowieści o bogaczu powiedzenia Jezusa dotyczące doczesnych trosk (Łk 12,22-31). Życie samo w sobie jest większą wartością niż jakiegokol-

wiek inne dobro materialne konieczne do życia (por. Łk 12,23). Ta prawda leży u podstaw troski Boga o człowieka. Jeśli Bóg troszczy się o każde swoje stworzenie, nawet jeszcze bardziej ulotne i kruche niż istota ludzka, jak pokazuje to Jezus w obrazie ptaków, lilii polnych i trawy (por. Łk 12,24-28), to tym bardziej zależy Mu na dobru człowieka (por. Łk 12,30). Ta postawa Boga wyznacza nową postawę człowieka, dla którego kryterium działania winno być „staranie o królestwo” Boże (Łk 12,31a; Mt 6,33 doda „i o jego sprawiedliwość”). Jezus nie potępia w tym momencie bogactwa, tylko podporządkowuje je swemu królestwu. Nie wartości materialne, lecz duchowe winny stanowić o celu życia ucznia Chrystusa. Zabiegając o wcielenie ich w rzeczywistość ziemską, otrzymuje on zapewnienie od Jezusa o zabezpieczeniu wszelkich potrzeb materialnych (por. Łk 12,31b). Dobra materialne nabierają wartości w oczach Boga dopiero wtedy, gdy nie są egoistycznie gromadzone dla siebie, lecz są dzielone z innymi poprzez jałmużnę (por. Łk 12,33).

Temat właściwego używania bogactwa jest podjęty w Ewangelii wg św. Łukasza jeszcze w przypowieści o bogaczu i Łazarzu (Łk 16,19-31). Tam głupota bogacza zostaje wprost powiązana z jego egoistycznym podejściem do bogactwa, którego nie chciał dzielić z nikim. Możliwości pomocy Łazarzowi było wiele, można nawet powiedzieć, że nic by go nie kosztowały (por. Łk 16,21), a jednak bogacz był zainteresowany tylko sobą. Jego wyobrażenie szczęścia i pomyślności nie wykroczyło poza horyzont doczesności i materialnego bogactwa (por. Łk 16,25).

## 22. GOTOWOŚĆ DO CZUWANIA (ŁK 12,35-40)

### 1. Dynamika narracji

Komentatorzy zawężają tę przypowieść tylko do fragmentu 12,35-39, co nie do końca respektuje granice wskazane formalnie przez następujące daley pytanie Piotra do Jezusa o adresatów „tej przypowieści”, która została im co dopiero przedstawiona (12,41). Ta zaczyna się w 12,36 charakterystycznym dla przypowieści wprowadzeniem wykorzystującym przymiotnik *homoios*: „bądźcie podobni do”, i przynosi dwa obrazy czuwania: sług w oczekiwaniu na powrót pana (12,36-38) oraz gospodarza czujnego wobec możliwości włamania się do domu (12,39-40). Drugi obraz pełni funkcję komentarza do godziny powrotu pana (12,38), co zostaje podkreślone przez bezpośrednie zwrócenie się do słuchaczy: „To zaś rozumieście, że” (12,39a), wprowadzające eksplikację wypowiedzianego bezpośrednio wcześniej zdania. Od strony redakcyjnej przypowieść powstała przez fuzję dwóch przypowieści, które pierwotnie mogły funkcjonować niezależnie od siebie, jednak w obecnym kształcie Łukaszej Ewangelii są przedstawione jako dwa skrzydła jednego dyptychu (por. J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, s. 114).

Przypowieść o gotowości do czuwania zostaje wprowadzona wezwaniem do czujności, które Jezus kieruje do swoich uczniów (por. 12,22): „Niech będą

#### **Biblijne obrazy czuwania**

Obraz przepasanych bioder jest w Piśmie Świętym symbolem gotowości do wykonania jakiegoś zadania. Tunika, rodzaj koszuli noszonej bezpośrednio na ciele, mogła mieć różną długość (krótsze sięgały kolan, dłuższe – kostek). Z tego powodu, by nie krępowała ruchów podczas marszu czy pracy, przewiązywano ją pasem na biodrach.

Zapalone pochodnie przywołują obraz znany z przypowieści o dziesięciu druhnach oczekujących oblubieńca (Mt 25,1-13). Tam występuje termin *lampas* – „lampa”, podczas gdy w przypowieści o czuwających sługach rzeczownik *lynchos*, który oznacza w pierwszym rzędzie „pochodnię”. Symbolika obu obrazów jest identyczna: zapalone lampy/pochodnie są oznaką czuwania.

przepasane biodra wasze i zapalone pochodnie” (12,35). Ta zachęta podsuwa słuchaczom klucz interpretacyjny do następującej daley przypowieści. W obrazie czuwających sług winni oni rozpoznać samych siebie („a wy podobni do”; 12,36) i przenieść dynamikę ich czuwania na swój sposób oczekiwania na przyjsie Chrystusa.

Zdanie otwierające przypowieść wprowadza na scenę sługi, którzy oczekują na powrót pana z uczy. Zadaniem sług jest otworenie drzwi, gdy za-

**Makaryzm\***

Makaryzm to nazwa gatunku literackiego, którego najbardziej znany przykład w Nowym Testamencie stanowi Ośiem Błogosławieństw z Kazania na górze (Mt 5,3-12). Nazwa makaryzm pochodzi od gr. *makarios* – „szczęśliwy”. Makaryzmy ukazują określony model życia, którego urzeczywistnienie sprowadza błogosławieństwo Boże, zapewnia radość i szczęście.

kołacze on do drzwi (12,36). Po tak nakreślonej sytuacji wyjściowej słuchacze spodziewaliby się, że Jezus w toku opowiadania rozwinie fabułę\*, której punktem kulminacyjnym\* bę-

dzie pukanie pana do drzwi. Tymczasem Jezus przechodzi od razu do zdania, które brzmi jak konkluzja opowiadania. Makaryzm\* wychwalający sługi za to, że pan zastał ich czuwających (12,37a), wskazuje, iż słudzy spełnili swoje zadanie.

Słuchacze mogliby się spodziewać w tym miejscu rozwiązania\* akcji. Tak rzeczywiście jest, ale będzie ono odbiegać od ich oczekiwań. Wskazuje na to bezpośrednia ingerencja Jezusa jako narratora w opowiadanie: „Zaprawdę, powiadam wam” (12,37b). W scenie zamykającej akcję pan zamienia się rolą ze swoimi sługami. To słudzy na polecenia pana zsiadają do stołu i są przez niego obsługiwani (12,37b).

Przypowieść o sługach kończy się ponownym makaryzmem\* (12,38), który równocześnie pozwala na wypełnienie luki\* dotyczącej okoliczności czuwania sług. Chodzi o moment powrotu pana, który mógł nastąpić o drugiej lub o trzeciej straży nocnej. Według żydowskiego podziału nocy chodzi o przedział czasowy między godziną dwudziestą drugą i szóstą rano, przy czym granicę między drugą i trzecią strażą stanowiła godzina druga w nocy. Powrót pana mógł zatem mieć miejsce o którejkolwiek godzinie w nocy, przez co jest możliwe, że słudzy musieli czuwać całą noc aż do świtu.

Jezus nie kończy jednak swojego opowiadania, lecz raz jeszcze zwraca się jako narrator bezpośrednio do swoich słuchaczy: „A to rozumieście” (12,39a). Zaimek wskazujący „to” w tej zachęcie odnosi się do zdania bezpośrednio poprzedzającego, czyli do informacji o możliwej godzinie powrotu pana z wesela. W ten sposób opowieść o gospodarzu mającym czuwać, by nie zostać zaskoczonym w nocy przez złodzieja (12,39), mimo że stanowi zupełnie nowy wątek\* w przypowieści, formalnie i tematycznie pozostaje związana z pierwszą fabułą\* i jawi się jako jej zdublowanie. Sięgnięcie po technikę powtórzenia pozwala na skonstrastowanie tych dwóch czuwań ze sobą, by tym samym rozszerzyć znaczenie przypowieści. Finał pierwszego czuwania jest pozytywny: słudzy w momencie powrotu pana byli czuwający. W przypadku drugiego oczekiwania rezultat jest negatywny: gospodarz nie czuwał i dlatego złodziej mógł włamać się do domu. Ta zwięzła narracja, sprowadzająca się do nakreślenia tylko dwóch zdarzeń związanych ze sobą przyczynowo-skutkowo, zmienia zatem ton przy-

powieści, który z zachęty przechodzi w ostrzeżenie. Taki też ma wydźwięk konkluzja przypowieści w 12,40, w której powraca wezwanie do czuwania. Użyta w nim forma imperatywu („bądźcie gotowi”) łączy się z analogiczną formą zachęty otwierającej przypowieść („niech będą przepasane...”; 12,35), jednak poszerza jej znaczenie. Godzina powrotu Syna Człowieczego jest nieznaną, przez co postawa czuwania jest konieczna, by nie zostać zaskoczonym.

## 2. Charakterystyka bohaterów

Temat czuwania jest przybliżony paralelnymi\* obrazami sług oczekujących powrotu pana (gr. *kyrios*) z uczty weselnej i gospodarza domu (gr. *oikodespotēs*) mającego czuwać na wypadek włamania. Różne terminy użyte na określenie pana i gospodarza wskazują, iż chodzi o dwie różne osoby. Ponieważ rezultat oczekiwania w obu historiach jest odmienny, postawa sług zostaje skontrastowana z działaniem gospodarza, a właściwie brakiem tego działania (a przynajmniej gotowości do podjęcia czuwania; por. A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 184), skoro złodziej zdołał włamać się do domu.

Na tym tle portret czuwających sług jest pełniejszy. Ich postawę można odtworzyć już z zachęty otwierającej przypowieść, a skierowanej do słuchaczy: „Niech będą przepasane biodra wasze i zapalone pochodnie” (Łk 12,35). Te dwie czynności wyrażają symbolicznie postawę kogoś, kto jest gotowy do działania i służby. Skoro słuchacze mają utożsamiać się z czuwającymi sługami, to jest uzasadnione odwrócenie tego kierunku interpretacji i ujrzenie już we wprowadzeniu do przypowieści obrazu czuwających sług. Informacja o zapalonych pochodniach pozwala na określenie miejsca ich czuwania: pochodnie w ich rękach świadczą o tym, że nie są pod dachem w domu, lecz pod gołym niebem, między domem a bramą w murze okalającym zabudowania (por. A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 195). Ich zadaniem jest zatem nie tylko otworzenie bramy panu powracającemu z wesela, ale również oświetlenie mu później drogi do domu.

Ich czwanie rozciąga się na godziny nocne. Moment powrotu pana nie jest znany i może nastąpić podczas drugiej lub trzeciej straży nocnej, a zatem o dowolnej godzinie w nocy. Fakt, że pan zastaje ich czuwających przy swoim powrocie, dowodzi, iż nie ulegli oni znużeniu i zmęczeniu, nie zasnęli nawet w najbardziej krytycznym momencie nocy, którym były godziny poprzedzające świt. Pozostali czujni i skupieni, by usłyszeć kroki pana i jego kołatanie do bramy. Całą swoją osobą byli zwrócenii ku swemu panu.

W zakończeniu przypowieści dochodzi do zaskakującej zamiany ról między sługami i panem. Słudzy nie mieli prawa oczekiwać żadnej nagrody za solidne spełnienie swego obowiązku (por. Łk 17,7-10), a tymczasem pan sadza ich do stołu, przepasuje się i usługuje im (12,37b). Ta sytuacja musiała



wyglądać tak nieprawdopodobnie, że Jezus wprowadza ją uroczystą formułą objawieniową *amen*. Zachowanie pana, właśnie z powodu nieprawdopodobieństwa tego obrazu, wykracza poza ramy realnej historii i wymaga interpretacji na poziomie metaforycznym.

### 3. Orędzie przypowieści

Klucz do interpretacji metaforycznej przypowieści zawiera się w wezwaniach obramowujących jej tekst: zachęta początkowa (Łk 12,35) przedstawia czuwanie jako postawę właściwą uczniom Chrystusa, natomiast wezwanie końcowe (12,40) nadaje czuwaniu wymiar eschatologiczny\*, związany z ostatecznym przyjściem Chrystusa. W perspektywie całości przesłanie przypowieści nabiera cech chrystologicznych.

Pan powracający z uczytu weselnej (12,36) jest metaforycznym obrazem ostatecznego przyjścia Chrystusa – Syna Człowieczego (12,40). Wprawdzie sam moment przyjścia Chrystusa jest nieznany, ale kluczową sprawą jest czuwanie w obecnym już czasie. Dzięki tej postawie uczniowie Jezusa zasługują na miano „błogosławionych” (12,37.38). Przyjście Jezusa jest przedstawiane jako radosna obietnica, a nie jako jakaś groźba sądu i kary. Zaskakujący obraz pana usługującego przy stole swoim sługom (12,37) przywołuje znany ze Starego Testamentu motyw szczęśliwości wiekuistej jako uczytu (por. Iz 25,6). W słowie Jezusa nabiera on jednak nowego znaczenia, gdyż to Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy staje pośrodku swoich uczniów jako sługa (por. Łk 22,27) i przepasawszy się, wykonuje konkretny uczynek służby, jakim jest obmycie nóg uczniom (por. J 13,4-5). Obraz przyszłej uczytu zawarty w przypowieści nie może być odczytywany dosłownie, gdyż niesie on w sobie zapowiedź nagrody dla tych uczniów Chrystusa, którzy na podobieństwo czujnych sług z przypowieści dostąpią gościnności od samego Pana. Ziemskie życie Jezusa było służbą (por. Mt 20,28 i paral.). Mimo że po zmartwychwstaniu zmienia się forma obecność Jezusa pośród nas, to pozostaje On wciąż jako Ten, który służy. Radość przeszłego życia zawierać się będzie bardziej w otrzymywaniu od Pana (a więc na Jego służbie) niż na służeniu Panu. W czasie swojego drugiego przyjścia Jezus powtórzy te same gesty, których dokonał wcześniej. Służba charakteryzuje wszystkie etapy istnienia Jezusa: Jego życie ziemskie, Jego obecność we wspólnocie wierzących po zmartwychwstaniu, Jego istnienie w chwale, Jego powrót przy końcu czasów (por. A. PRONZATO, *Przypowieści Jezusa*, t. 2, s. 112).

Przypowieść opisuje czuwanie sług symbolami, które dla współczesnego czytelnika pozostają obce kulturowo. Ważne jest jednak podkreślenie, iż czuwanie sług wpisuje się w ich służbę, czyli w ich normalne zajęcia. Przenosząc to doświadczenie na codzienną egzystencję chrześcijanina, należy zauważyć, że czuwanie będzie przeżywane w perspektywie ostatecznego powrotu Jezusa

tylko wtedy, gdy będzie nadawać sens i treść teraźniejszości. Czas oczekiwania sług z przypowieści był czasem wypełnionym ich normalnymi obowiązkami. Nie był to czas pusty, lecz przez czwanie stał się czasem działania. Czuwanie zatem nie jest jakąś odrębną, specyficzną czynnością chrześcijanina, lecz wpisuje się w każde jego działanie, poprzez które pragnie on być świadkiem innego świata, innych wartości, innych ideałów, innego Pana, któremu służy i ku któremu zdąża.

#### 4. Przypowieść w kontekście

Przypowieść o czuwających sługach (Łk 12,35-40) stanowi fragment ostrzeżenia, które kieruje Jezus do swoich uczniów podczas drogi do Jerozolimy (Łk 12,1-13,9). W ramach tej sekwencji mów pojawiają się inne przypowieści rozwijające temat właściwej postawy czuwania. Przeciwnieństwem czuwających sług jest głupi bogacz, którego plany zostały zniweczone przez niespodziewaną śmierć (12,16-21). Obraz sług powraca w przypowieści o wiernym i niewiernym słudze, który tak zostaje określony ze względu na swoją postawę czuwania (nie w sensie oczekiwania, lecz właśnie działania) podczas nieobecności swego pana (12,41-49). Ta ostatnia przypowieść jest zachowana również w Ewangelii wg św. Mateusza (Mt 24,45-51), w której wezwanie do czuwania pojawia się w przypowieści o dziesięciu pannach (Mt 25,1-13). Gdy porówna się konteksty, w których Łukasz i Mateusz umieścili przypowieści wzywające do czujności, to zauważa się, iż perspektywa paruzji jest wyraźniejsza w Mateuszowej wersji wezwania do czuwania. Łukasz widzi tę zachętę przede wszystkim w kontekście codziennego życia ucznia Chrystusa, w którym ma się urzeczywistnić królestwo Boże (por. J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, s. 987).

## 23. NIEURODZAJNY FIGOWIEC (ŁK 13,6-9)

### 1. Dynamika narracji

Przypowieść o nieurodzajnym figowcu (Łk 13,6-9) stanowi odpowiedź Jezusa na doniesienie o masakrze Galilejczyków, której dokonał prokurator Piłat na dziedzińcu świątyni, gdy ci składali ofiary (Łk 13,1). Fakt ten nie jest potwierdzony przez ówczesnych historyków, lecz znane są inne przykłady takiego okrucieństwa Piłata. Za podobny czyn został on złożony z urzędu w 35 r. po Chr., gdy dopuścił się morderstwa na Samarytanach na górze Gerazim podczas ich pielgrzymki. Przedstawiona Jezusowi historia stanowiła dla Żydów poważny problem religijny, na co zwraca uwagę sam Jezus, gdy w odpowiedzi przywołuje ich interpretację tego zdarzenia (Łk 13,2-3), jak również ich ocenę tragicznej śmierci pod zawaloną wieżą osiemnastu mieszkańców Siloam, jednej z dzielnic Jerozolimy (Łk 13,4). W przekonaniu Żydów tak tragiczna i nagła śmierć musiała być karą Bożą dla tych ludzi za popełnione przez nich grzechy. Jezus tymczasem odrzuca zasadę proporcjonalności nieszczęścia do nieznaney winy i stawia zupełnie inny problem: kruchości i nieprzewidywalności życia, przez co konieczna jest odpowiednia postawa w życiu wyrażająca się w nawróceniu (Łk 13,5).

Opowiedziana w tym kontekście przypowieść o nieurodzajnym figowcu sytuuje problem nawrócenia w kontekście Bożej cierpliwości, co wynika

#### **Czas zbierania owoców z figowca**

Właściciel winnicy trzy lata wyglądał owoców z figowca, jednakże ten czas oczekiwania mógł być dłuższy. Figowiec zaczyna owocować pięć lat od zasadzenia. Przez pierwsze trzy lata owocowania Prawo zabraniało korzystać z owoców drzew (por. Kpł 19,23-25). Dopiero zatem po ośmiu latach od posadzenia figowca jego właściciel mógł zbierać owoce. Tymczasem przez trzy kolejne lata wciąż ich nie było.

z akcentu położonego na aspekt czasowy opowiadanej historii. Zdarzenie ma miejsce w winnicy, która w warunkach palestyńskich była rodzajem sadu z różnymi drzewami, w tym również z drzewami figowymi. Właściciel winnicy jest

rozczarowany pewnym figowcem, który od trzech lat nie wydaje owocu (Łk 13,7a). Okres trzech lat jest wystarczający do stwierdzenia, iż drzewo jest bezpłodne. Co więcej, wyjaławia glebę, przyczyniając się tym samym do gorszego owocowania reszty winnicy (por. Łk 13,7b). Stąd właściciel winnicy podejmuje decyzję o wycięciu drzewa.

Wydane ogrodnikowi polecenie przez właściciela winnicy brzmi jednoznacznie: „Wytnij go!” (Łk 13,7b). Z punktu widzenia narracji sprawa jest jasna: wszystkie okoliczności przemawiają za wycięciem figowca, ogrodnik otrzymał

polecenie wycięcia, zatem należy spodziewać się realizacji tego zadania. W tym jednak miejscu pojawia się komplikacja\*. Oto ogrodnik ocenia sytuację inaczej i prosi właściciela winnicy o rok zwłoki, by przez ten czas poddać figowiec szczególnym zabiegom: okopania i obłożenia nawozem, a tym samym dać mu szansę owocowania (Łk 13,8-9a). Gdyby wówczas okazał się dalej być bezpłodny, wówczas zostanie spełnione polecenie wycięcia (Łk 13,9b).

Tu historia urywa się. Można zakładać, że właściciel winnicy przychylił się do prośby ogrodnika, a ten zatroszczył się o figowca. Z zapisanej historii nie sposób wywnioskować, czy drzewo wydało owoce. Opowiadanie pozostaje otwarte, zaś jego finał zależy od samych czytelników (słuchaczy), od ich postawy wobec apelu o nawrócenie, którym Jezus poprzedził przypowieść. Jeśli się nie nawrócą, pozostaną bezowocnym figowcem, skazanym na zagładę.

## 2. Charakterystyka bohaterów

Bohaterami przypowieści są właściciel winnicy i ogrodnik. Ich charakter ujawnia się poprzez działania, jakie podejmują wobec bezpłodnego figowca. Właściciela cechuje niezwykła cierpliwość, co podkreśla okres trzech lat, w czasie którego przychodził i wyglądał wciąż na nowo, cierpliwie, ale i pełen nadziei, owoców na drzewie figowym. To jego osobiste zainteresowanie figowcem pokazuje, iż jest on związany ze swoją winnicą, czuje się za nią odpowiedzialny, ogarnia troską każde drzewo, ale zarazem nie traci z pola widzenia dobra wszystkich. Decyzja o wycięciu figowca jest podyktowana w znacznym stopniu myślą o reszcie winnicy, by ta mogła korzystać maksymalnie z gleby.

Na tym tle jeszcze wyraźniej zarysowuje się postać ogrodnika. Nie przeciwstawia się on właścicielowi, lecz tylko prosi. Nie neguje zasadności decyzji o wycięciu, lecz odsuwa ją w czasie. On wciąż wierzy w zdolność figowca do odrodzenia się, z ufnością pragnie jeszcze jednego roku oczekiwania, który wykorzysta do jeszcze większej troski o drzewo. Za jego słowem wstawienia się za figowcem idą czyny, które mają umożliwić drzewu powrót do życia.

Oczekiwanie właściciela winnicy i ogrodnika wobec figowca są identyczne: by wydał on owoc. W kontekście wieloletniego oczekiwania na jego owoce wymagania stawiane drzewu mogą wydawać się nieuzasadnione i zbyt wygórowane. Tymczasem owocowanie figowca stanowi rację jego istnienia. Figowiec ma być tylko sobą, czyli figowcem, który wydaje owoce.

## 3. Orędzie przypowieści

Przypowieść o nieurodzajnym drzewie figowym ma wartość metaforyczną, na co wskazuje zdanie, którym Jezus wprowadza swoje opowiadanie: „Jeśli się nie nawrócicie, wszyscy tak samo zginiecie” (Łk 13,5). Jest jasne, że

podmioty występujące w tej przypowieści odsyłają do innej rzeczywistości, która jest udziałem słuchaczy Jezusa.

Właściciel winnicy przedstawia metaforycznie Boga Ojca. Ten trop jest znany z innej przypowieści Jezusa – o robotnikach w winnicy (por. Mt 20,1). Winnica jest w Biblii tradycyjną metaforą całego Izraela jako przedmiotu szczególnej troski Boga (por. np. Ps 80; Iz 5,1-7). Obraz winnicy łączy się z obrazem figowca, którego obecność w winnicy stanowi oznakę pomyślności, dobrobytu i pokoju (por. Mi 4,4; Za 3,10). Samo drzewo figowe pojawia się w tradycji biblijnej również jako metafora Izraela (por. Oz 9,10; Jl 1,7).

Bóg jest cierpliwy wobec Izraela, który odmawia wydania owocu. Owocami Izraela ma być wierność i posłuszeństwo wobec Boga i Jego przy-

#### **Obraz Boga w przypowieści o figowcu**

Nie można wykluczyć, że postać ogrodnika przedstawia symbolicznie osobę Jezusa. Jednakże pojawia się wśród komentatorów przekonanie o tym, iż właściciel winnicy i ogrodnik przywołują symbolicznie w przypowieści dwa oblicza Boga: Sędziego i miłosiernego Ojca. Jakby Bóg był przeciw sobie samemu, poszukując właściwego kształtu i relacji dla swojej sprawiedliwości i miłosierdzia.

kazań, życie, które będzie świadectwem o Izraelu jako ludzie pozostającym w przy mierzu z Bogiem. Decyzja o wycięciu figowca jest reakcją na brak owoców. W wymiarze metaforycznym zapowiada ona sąd Boga wobec Izraela,

który nie odpowiada na zaofiarowaną mu przez Boga miłość. Czasownik „wyciąć”, który pojawia się w przypowieści dwukrotnie (por. Łk 13,7,9), odsyła do przepowiadania Jana Chrzciciela, który ostrzegał, iż „siekiera do korzenia drzew jest już przyłożona. Każde więc drzewo, które nie wydaje dobrego owocu, będzie wycięte i w ogień wrzucone” (Łk 3,9).

Pan Bóg jednak zмага się z tą decyzją. W swojej sprawiedliwości chce pozostać wierny sobie, co przekłada się na wierność swemu dziełu stworzenia, które z miłości powołał do istnienia. Postać ogrodnika może być odczytana jako wyraz zwyciężającej cierpliwości Boga, który wydłuża czas swojego miłosierdzia, by dać szansę na przemianę i odrodzenie. Ta Boża cierpliwość, za którą idą konkretne uczynki miłości, ma postać Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który wstawia się za grzesznikiem, uwalnia go z niemocy i otwiera mu drogę do nowego życia.

Postulowane przez przypowieść nawrócenie grzesznika oznacza z jednej strony przemianę życia: wyjście z sytuacji śmierci do życia, a tym samym powrót do tego, kim ma się być z woli Boga Ojca. Z drugiej strony nawrócenie pozostaje odpowiedzią na miłosną inicjatywę Boga, który w swoim Synu ofiarowuje grzesznikowi miłosierdzie i przebaczenie.

#### 4. Przypowieść w kontekście

Przypowieść o nieurodzajnym figowcu nie jest jedynym miejscem w Ewangelii, w którym figa jest przedmiotem zainteresowania Jezusa. Kilka

##### Figowiec

Występujący w przypowieści figowiec to figowiec pospolity (*Ficus carica*). Osiąga on wysokość 6-10 m. Jest drzewem dwupiennym, to znaczy występuje jako drzewo męskie i jako drzewo żeńskie. Ten pierwszy rodzaj figowca daje owoce niejadalne zwane figami kozimi. Natomiast drzewa żeńskie owocują dwukrotnie w ciągu roku. Figi zimowe (por. Ap 6,13) są małe, twarde i niejadalne. Figi letnie (por. Mt 24,32; Łk 21,29) dojrzewają w sierpniu i wrześniu. Mają kształt gruszkowy i są jadalne zarówno na surowo, jak i po przetworzeniu. Płon z jednego drzewa może dochodzić do 100 kg. Figowce owocują 50-80 lat. (Por. J. ПИСК, *W świetle Biblii*. Flora, s. 45-46)

dni przed swoją śmiercią Jezus wracając rankiem z Betanii do Jerozolimy napotyka nieurodzajny figowiec (Mt 21,18-19; Mk 11,12-14). Są na nim tylko liście. Wobec braku owoców Jezus skazuje go na wyschnięcie. W kontekście przypowieści o nieurodzajnym figowcu można powiedzieć, że rok oczekiwania na owoce, pomimo nadzwyczajnych zabiegów, zakończył się fiaskiem. Nie wydając owoców, figowiec odmówił danej mu szansie nowego życia.

Św. Paweł pisze, iż wielkoduszność, cierpliwość i dobroć Boga mają na celu doprowadzenie człowieka do nawrócenia (Rz 2,4; por. 2 P 3,9). Jednakże te przymioty Boga w odczuciu niektórych są dowodami słabości i ociągania się Boga. Paweł tymczasem dowodzi, że odpowiedzią Boga jest Jego gniew, który ujawni się w dniu sądu ostatecznego (Rz 2,5). Podobna perspektywa jest też w przypowieści Jezusa w słowach wypowiedzianych na końcu przez ogrodnika: jeśli w następnym roku figowiec nie przyniesie owoców, zostanie ścięty.

W życie chrześcijanina winno zatem na stałe być wpisane nawrócenie i wewnętrzna odnowa. Każdy dzień jest nową szansą na skrucę i przyniesienie owoców nawrócenia, które będą odpowiedzią na miłosierną miłość Boga.

## 24. BUDOWNICZY WIEŻY I KRÓL RUSZAJĄCY NA WOJNĘ (ŁK 14,28-33)

### 1. Dynamika opowiadania

Przypowieści o budowie wieży (Łk 14,28-30) i o królu przygotowującym się na wojnę (Łk 14,31-33) są bliźniacze w swojej strukturze narracyjnej. W obu narracjach zostaje w punkcie wyjścia nakreślone trudne i wymagające przedsięwzięcie (zbudowanie wieży, wyruszenie na wojnę). Następnie podmioty stojące wobec tego zadania (budowniczy, król) muszą dokonać oceny adekwatności posiadanych środków do skali przedsięwzięcia. Finalna scena obu przypowieści przedstawia stan przedsięwzięcia w sytuacji, w której środki okazały się niewystarczające. Związek obu przypowieści jest wzmocniony przez jedno wspólne wprowadzenie narracyjne w Łk 14,28: „Któż z was...”, a następnie przez spójnik „albo” na początku drugiej przypowieści (Łk 14,31). Obie historie, mimo odmiennej fabuły\* i różnych bohaterów, winny być interpretowane razem, jako ilustracja tej samej prawdy. Zastąpienie typowego dla przypowieści wprowadzenia: „Królestwo niebieskiego podobne jest...”, pytaniem retorycznym\*: „Któż z was...” (wprowadza ono jeszcze przypowieść o zagubionej owcy w Łk 15,4), służy zmianie pozycji słuchaczy/adresatów tych dwóch opowiadań. Będąc w drodze za Jezusem (por. Łk 14,25), zostają zaproszeni do znalezienia się wewnątrz opowiadanej historii, współtworzenia jej przez odwołanie się do własnego doświadczenia.

#### 1.1 Wieża

W pierwszej przypowieści słuchacze mają postawić się w sytuacji człowieka, który chce zbudować wieżę na terenie swojej posiadłości. Taka inwe-

#### Wieża na terenie posiadłości ziemskiej

Wieża z przypowieści (gr. *pyrgos*) mogła być konstrukcją okrągłą lub kwadratową o średnicy do 8 metrów, która była wznoszona na terenie jakiejś posiadłości lub w strukturze murów miejskich. Mogła służyć do celów obronnych, ale też być wykorzystywana w działalności rolniczej, o czym świadczą liczne świadectwa biblijne (por. Iz 5,2; Mi 4,8; Mt 21,33 i paral. Mk 12,1-2). W tym drugim zastosowania wieża mogła służyć za budynek gospodarski do magazynowania zboża i innych produktów rolnych, jak również do przechowywania narzędzi do uprawy roli.

stycja jest poważna, nie tylko od strony konstrukcyjnej, ale przede wszystkim finansowej. Stąd pierwszym krokiem w kierunku jej realizacji jest „obliczenie wydatków”, by móc zweryfikować swoje możliwości pokrycia kosztów tej budowy (Łk 14,28b). Ciąg dalszy narracji przedstawia alternatywny bieg wydarzeń w sytuacji, gdy budowniczy nie dokonał takiej kalkulacji. Pod wieżę

został położony fundament, została wzniesiona część murów, lecz konstrukcja nie została dokończona z powodu braku funduszy (Łk 14,29a). Niedokończona wieża staje się powodem kpin i szyderstw z niemądrego budowniczego (Łk 14,30).

## 1.2 Wojna

Druga przypowieść stawia słuchaczy w sytuacji króla szykującego się na wojnę, jakkolwiek nie ma bezpośredniego wezwania do utożsamienia się z opowiadaną historią, co może wynikać z niemożliwości wydarzenia się jej w życiu słuchaczy, którzy nigdy nie dostąpią władzy królewskiej. Nie znaczy to jednak, iż nie są w stanie dokonać oceny działań króla stojącego w obliczu wojny, tym bardziej, że opowiedziana przez Jezusa historia zawiera prawdopodobną aluzję do rozejmu, jaki zawarł Tou, król Chamat, z królem Dawidem, gdy usłyszał, że Dawid pokonał wszystkie ościenne narody. Tou posyła do Dawida swego syna, „prosząc o warunki pokoju” (2 Sm 8,10) – identyczne zdanie występuje w przypowieści Jezusa w Łk 14,32b (por. J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, s. 1066). Obraz króla szykującego się na wojnę przeciwko innemu królowi był dobrze znany z historii zawartych w Starym Testamencie, w świetle których czasem właściwym na rozpoczęcie działań militarnych przez króla była wiosna (por. 2 Sm 11,1).

Przypowieść przywołuje postać króla chcącego wyruszyć przeciw innemu królowi (Łk 14,31a). W opowiadaniu Jezusa jest luka\* czasowa obejmująca przygotowania do wojny. Czasowniki: „wyjść naprzeciw” (gr. *hypantaō*) i „ruszyć przeciwko” (gr. *erchomai epi*) użyte w Łk 14,31b na określenie ruchu wojsk sugerują, iż przeciwnicy ruszyli już naprzeciw siebie, jakkolwiek są jeszcze od siebie daleko (por. Łk 14,32). Królowi udało się zgromadzić 10 tysięcy ludzi, jednakże przeciwnik ma do dyspozycji dwa razy tyle wojska. Uświadamiając sobie tę dysproporcję sił, król podejmuje decyzję o wysłaniu poselstwa z prośbą o rozejm (taki sens zdania: „prosić o warunki pokoju”, w Łk 14,32). Czytelnicy nie znają dalszego biegu wydarzeń, ale mogą się domyślać pozytywnego finału. Z punktu widzenia narracyjnego punkt zwrotny\* nastąpił w momencie, w którym król – wobec braku perspektyw na zwycięstwo w bitwie – zmienia swoją wcześniejszą decyzję o wojnie.

Mimo że fabuła\* obu przypowieści jest różna – pierwsza mówi o budowie wieży, a druga o wojnie – to dynamika ich narracji w wymiarze przyczynowo-skutkowym jest identyczna. Punkt zwrotny\* pojawia się w tym samym miejscu opowiadania, kiedy to bohaterowie mają dokonać oceny możliwości realizacji podjętych zamierzeń (analiza narracyjna określa ten moment narracji mianem *anagnorisis* – zmiany poznania bohatera, czyli jego przejścia od ignorancji do wiedzy). Ponieważ tylko u jednego z nich doszło do zmiany poznania (król uznał swój brak odpowiednich sił do prowadzenia wojny), rozwiązanie\* akcji jest różne. Król nie odnosi zwycięstwa, ale też nie pono-



si porażki, co było udziałem budowniczego wieży, który nie poznał prawdy o sobie.

## 2. Charakterystyka bohaterów

Przypowieść o wieży i o wojnie przez część komentatorów jest określana mianem „przypowieści o mądrości” (A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 136). Zawarte w nich obrazy mają swoje korzenie w tradycji mądrościowej, która podkreśla potrzebę mądrości przy budowie domu i w prowadzeniu wojny (por. Prz 24,3-6). Jest oczywiste, że Jezus nie ma na myśli tylko tych dwóch sytuacji wymagających mądrości, lecz poprzez postawę bohaterów przypowieści pragnie wskazać na ten rodzaj mądrości, który winien charakteryzować Jego uczniów.

Finał historii opowiedzianych przez Jezusa pozwala sądzić, iż postaci budowniczego i króla są zbudowane na zasadzie kontrastu. Różni ich pozycja społeczna i stan posiadania. Szydercza reakcja ludzi na niepowodzenia człowieka wznoszącego wieżę (Łk 14,30) sugeruje, iż to przedsięwzięcie było podyktowane chęcią wywyższenia się i zyskania uznania w oczach innych. Samo pragnienie budowy wieży w kontekście biblijnej historii wieży Babel może być odczytane właśnie jako wyraz ludzkiej pychy (por. J.D.M. DERRETT, „Nisi dominus aedificaverit domum”, s. 245-246). Nie sposób wywnioskować z przypowieści o przyczynach, dla których król rusza na wojnę. Jednak w zestawieniu z budowniczym nie można sądzić, iż stałaby za tym pycha. W momencie, w którym król uznaje swoją słabość militarną, nie obawia się opinii innych i pokornie zabiega o rozejm.

Porażka budowniczego wieży jest konsekwencją pominięcia przez niego momentu zasadniczego dla budowy – oceny powodzenia przedsięwzięcia (Łk 14,28: „nie usiadł wcześniej i nie skalkulował wydatków”). Jego działanie dalekie jest od realizmu. Nie tylko dlatego, że nie posiada on umiejętności poznania celów, które chce osiągnąć, jak i środków temu służących (budowa zatrzyma się niewiele po wyjściu z fundamentów), ale brakuje mu też realistycznego spojrzenia na samego siebie, na swoje możliwości. Jego przeciwieństwem jest król, który podejmuje działanie starannie zaplanowane (dowodem jest zgromadzenie dziesięcioletniej armii). Przez cały czas weryfikuje rezultaty swojego działania, nie tracąc z pola widzenia zakładanego celu. Kiedy odkrywa fakt dwukrotnej przewagi nieprzyjacielskich wojsk, „siada i rozważa” możliwości powodzenia swojej kampanii (por. Łk 14,31), by podjąć adekwatne do sytuacji działanie. Szukanie rozejmu niewątpliwie jest dyktowane troską o siebie, ale można w tym widzieć również przejaw odpowiedzialności króla za życie swoich poddanych.

Oba przedsięwzięcia wymagają odwagi. Ta jest konieczna nie tylko w punkcie wyjścia, kiedy zakładany cel może wydawać się przerastający moż-

liwości człowieka. Bez odwagi będzie tylko bojaźliwość i rezygnacja z wyzwań. Odwaga to też konsekwencja w działaniu. Ta jest rezultatem właściwej oceny sytuacji, a w konsekwencji właściwego doboru środków. Tego zabrakło budowniczemu, ale już nie królowi. Ten odważnie i wytrwale dążył do celu, poddając cały czas ocenę swoją sytuację i możliwości działania. Szukanie rozejmu nie było jego przegrana, gdyż otwierało mu nowe perspektywy osiągnięcia celu. Odwaga nie jest zatem emocją budującą się na pysze, lecz wolą działania opartego na realnej ocenie siebie. Paradoksalnie kluczem do sukcesu nie są środki materialne, lecz uznanie prawdy o sobie, co wymaga od człowieka pokory, za którą idzie umiejętność rezygnacji i wyrzeczenia się tego, co odciągałoby od celu.

### 3. Orędzie przypowieści

Przypowieść o budowie wieży i o królu ruszającym na wojnę, mimo że stanowi narracyjną całość, pozostaje częścią większej narracji o wędrówce tłumu za Jezusem (por. Łk 14,25). Ludzie towarzyszą Jezusowi z różnych powodów: pociąga ich sława Jezusa, kieruje nimi ciekawość, powodowani są wdzięcznością za cuda. Jezus tymczasem pragnie, by ich kroczenie za Nim

#### „Nienawidzić” bliskich w kroczeniu za Jezusem

Uczeń Jezusa ma „nienawidzić” swoją rodzinę (Łk 14,26) – tak brzmi pierwszy z warunków podążania za Jezusem. Użyty czasownik „nienawidzić” (gr. *miseō*) jest semityzmem. W świetle zastosowania jego hebrajskiego ekwiwalentu (czasownik *śānā*) w Rdz 29,31-33 i Pwt 21,15-17 czasownik ten ma znaczenie „miłowania mniej” w stosunku do miłości okazywanej innej osobie. Takie rozumienie wypowiedzi Jezusa znajduje się w relacji Mateusza: „Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż mnie...” (Mt 10,37). Radykalizm Łukasowego sformułowania tej wypowiedzi Jezusa jest wzmocniony przez dodanie (w porównaniu z wersją Mateusza) jeszcze jednego przedmiotu „nienawiści” – „siebie samego” (dosłownie: „swego życia”).

było drogą ucznia naśladowującego swego Mistrza. Stąd Jezus kieruje do nich pouczenie na temat warunków, jakie musi spełnić uczeń chcący Go naśladować. Interpretacja omawianych przypowieści musi zatem uwzględnić poprzedzające je sentencje traktujące o byciu uczniem (ten związek zakłada spójnik *gar* – „bowiem” otwierający przypowieść w Łk 14,28), jak również musi się odnieść do zdania następującego bezpośrednio po nich jako ich konkluzja (na taką funkcję Łk 14,33 wskazuje otwierające to zdanie wyrażenie *houtōs oun* – „tak więc”).

Z tych tekstów wyłania się konkretna charakterystyka ucznia Chrystusa. Po pierwsze, uczeń Chrystusa stawia relację z Nim ponad więzi rodzinne (Łk 14,26). Po drugie, idąc za Jezusem, wchodzi na Jego drogę krzyża, miłości

i ofiary (Łk 14,27). Po trzecie, jest gotów do wyrzeczenia się wszystkiego, co posiada (Łk 14,33).

W tym kontekście przypowieść o wieży i o wojnie zawiera pouczenie odnoszące się do bycia uczniem Chrystusa. Część komentatorów łączy je z decyzją, jaką ktoś chce podjąć, by stać się uczniem Jezusa: przypowieści byłyby wezwaniem do poważnego zastanowienia się nad tym wyborem, do przekalkulowania własnych możliwości i do stworzenia warunków pozwalających na zrealizowanie postanowienia pójścia za Jezusem. Bez tej rzetelnej refleksji nad swoimi możliwościami podążania za Jezusem, będzie się później uczniem tylko „w połowie”, bojaźliwym czy nawet obojętnym (por. A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 146-147).

Powyższa interpretacja tylko częściowo wyczerpuje przesłanie obu przypowieści. Nie chodzi bowiem tylko o rozważenie kosztów bycia uczniem Chrystusa, ale jeszcze bardziej o bycie nim w sposób zaangażowany, konsekwentny i odpowiedzialny. Kluczowe jest zdanie podsumowujące przypowieści: „Tak więc nikt z was, kto nie wyrzeka się wszystkiego, co posiada, nie może być moim uczniem” (Łk 14,33). Sprzeczność między tą konkluzją a orędziem przypowieści jest tylko pozorna. Przemysłana decyzja budowniczego i króla oznacza podjęcie się realizacji przedsięwzięcia przy zgromadzeniu odpowiednich środków. Jednakże punkt zwrotny\* w obu tych narracjach zawiera się w rozpoznaniu prawdy o sobie, która pozwala na wybór mądrego działania poprzez odrzucenie nieracjonalnych ambicji, zaślepionej pychy, nieliczenia się z dobrem (życiem) innych. Uczeń Chrystusa prawdę o sobie może znaleźć tylko w relacji do Chrystusa, którego pragnie naśladować i do którego pragnie przynależeć. Tak jak w przypadku budowy wieży i kampanii wojennej były potrzebne określone zasoby materialne i ludzkie, tak w podążaniu za Chrystusem podstawowym środkiem jest zdolność do wyrzeczenia dla Chrystusa i Jego sprawy (por. A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 57).

#### 4. Przypowieść w kontekście

##### 4.1 Warunki bycia uczniem Jezusa

Przypowieści o budowie wieży i o królu wyruszającym na wojnę występują jedynie w Ewangelii wg św. Łukasza. Jednak zawarte w nich wezwanie do refleksji nad znaczeniem i sposobem bycia uczniem Chrystusa powraca wiele razy w innych tekstach Ewangelii. W Mt 8,18-22 (i paral. Łk 9,57-62) Jezus stawia określone warunki trzem swoim potencjalnym uczniom. Pojawiające się w Mt 16,26 (i paral. Mk 8,36; Łk 9,25) pytanie o korzyści, jakie płyną z zyskania świata przy równoczesnej utracie życia, jest wezwaniem do przemyślenia swoich wyborów w relacji do Jezusa. Prośba Jakuba i Jana o możliwość królowania z Chrystusem zostaje wykorzystana przez Jezusa do postawienia im pytania o ich rzeczywistą gotowość do podążenia drogą Jego krzyża i ofia-

ry (Mt 20,20-23 i paral. Mk 10,35-40). W świetle tych tekstów bycie uczniem Chrystusa to z jednej strony gotowość do wyrzeczeń, gdyż pójście za Jezusem wyklucza wszelkie kompromisy i ustępstwa na rzecz wygodnego i przyjemnego życia. Z drugiej strony uczeń Jezusa musi wykorzystać wszystkie środki, którymi dysponuje (czas, energię, zdolności, zasoby materialne), by jego życie było całkowicie oddane Chrystusowi i Jego Ewangelii.

#### **4.2 Uczeń Chrystusa „solą ziemi” (Łk 14,34-35)**

W Ewangelii Łukasza przypowieści o budowniczym wieży i królu ruszającym na wojnę zostają zakończone konkluzją o wyrzeczeniu się wszystkiego jako warunku bycia uczniem Chrystusa (Łk 14,33). Charakterystyka ucznia Chrystusa znajduje swoje dopełnienie w następującym dalej fragmencie Łk 14,34-35 określanym mianem przypowieści o soli (J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, s. 1067). W kontekście omawianych przypowieści metafora soli traktuje o relacji ucznia do Jezusa. Sól jest obrazem pragnienia wiernego podążania za Chrystusem. Jeśli jednak uczeń porzuci swoją wież z Jezusem, jego pierwotny zamiar bycia uczniem Chrystusa staje się bezużyteczny niczym zwiędła sól. Uczeń pozbawiony entuzjazmu czy też podążający bez przekonania za Jezusem jest jak bezużyteczna sól.

## 25. ZAGUBIONA OWCA (Łk 15,1-7//Mt 18,12-14) I DRACHMA (Łk 15,8-10)

### 1. Dynamika narracji

Przypowieść o pasterzu szukającym zagubionej owcy (Łk 15,1-7) i o kobiecie poszukującej zapodziejanej drachmy (Łk 15,8-10) stanowią w Ewangelii Łukasza kolejny przypadek bliźniaczych przypowieści (por. przypowieść o gorczycy i zaczynie w Łk 13,18-21 oraz o wieży i wojnie w Łk 14,28-32). Zestawianie parami podobnych tematycznie przypowieści służy wzmocnieniu zawartego w nich wspólnego pouczenia.

#### 1.1 Podobieństwa w przypowieściach

Dynamika narracji w obu przypadkach jest podobna. Początek opowiadania wyznacza zwięzła prezentacja bohaterów przypowieści (rodzaj eks-

##### Drachma

Drachma była srebrną monetą o wadze 3,6 grama z czasów panowania Seleucydów (II wiek przed Chr.), za którą wówczas można było nabyć jedną owcę. Drachma ulegała stopniowej dewaluacji i w czasach Jezusa odpowiadała wartości rzymskiego denara. Ten stanowił wynagrodzenie dniówki niewykwalifikowanego robotnika (G.W. FORBES, *The God of Old*, s. 125).

pozycji\*): pasterza mającego sto owiec i kobiety posiadającej dziesięć drachm, po czym następuje program narracyjny\* wskazujący na problem stojący przed bohaterami: pasterzowi zagubiła się jedna z owiec

(Łk 15,4a), zaś kobiecie – jedna drachma (Łk 15,8a). Dalsza narracja to opis poszukiwania, które w obu przypadkach jest prowadzone bez żadnych ograniczeń czasowych aż do momentu znalezienia (por. „aż ją znajdzie” w Łk 15,4b.8b). Punkt zwrotny\* następuje w chwili znalezienia owcy przez pasterza (Łk 15,5a) i drachmy przez kobietę (Łk 15,9a). Rozwiązanie\* akcji jest identyczne: oboje zapraszają przyjaciół i sąsiadów, by razem z nimi cieszyć się z odnalezienia swoich zgub (Łk 15,5b.9b). Przypowieści zamyka zdanie je interpretujące o radości w niebie z powodu jednego grzesznika, który się nawraca (Łk 15,7.10).

#### 1.2 Różnice zachodzące między przypowieściami

Mimo podobieństw w fabule, przypowieści nie są do końca identyczne. Po pierwsze, bohaterów różni płeć: poszukującym owcy jest mężczyzna, zaś drachmy kobieta. To zróżnicowanie płci jest zasygnalizowane w pierwszych zdaniach przypowieści. Pierwsza zaczyna się od pytania Jezusa skierowanego do słuchaczy: „Który mężczyzna z was...”, dla konfrontacji ich z pasterzem będącym mężczyzną. Druga przypowieść kieruje uwagę słuchaczy od razu na „pewną kobietę mającą dziesięć drachm”. Drugi moment w przypowie-

### Domy w czasach Jezusa

Opis poszukiwań zagubionej drachmy w Łk 15,8 pozwala sądzić, iż był to dom kogoś będącego ubogim. Domy te były dosyć prymitywne, z rzadkimi otworami, jeśli w ogóle je posiadały (z racji klimatycznych – by zapewnić chłód) poza drzwiami. Wobec kiepskiego światła dziennego potrzeba było zapalić przy poszukiwaniu świecę. Wnętrze składało się często tylko z jednej izby, która była dzielona na dwie części: połowa domu służyła bydłu, druga – rodzinie. Niektóre domy były na wpół jaskiniami: wciśnięte w skały wapienne, wykorzystywały na mieszkanie skalną wnękę. Podłoga w takim domu była skalista, dlatego zamiatając ją gałęzią palmową, można było mieć nadzieję na usłyszenie metalicznego dźwięku potraconej monety (H. DANIEL-ROPS, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Jezusa*, s. 198-199).

ściach, w którym podkreśla się różnicę płci, następuje już po znalezieniu owcy i drachmy, kiedy bohaterowie zapraszają swoich „przyjaciół i sąsiadów” na święto. Na ich określenie użyte są te same rzeczowniki, tyle że z różną końcówką rodzaju gramatycznego: męskiego w pierwszej (*philous, geitonas* w Łk 15,6), żeńskiej w drugiej (*philoas, geitonas* w Łk 15,9). Już wcześniej w podobnie bliźniaczych przypowieściach o perle i o zaczynie występowali bohaterowie odmiennej płci. Jezusowy wybór kobiety na protagonistkę przypowieści był niezwykle ważny w kulturze tamtego czasu, która pomniejszała rolę kobiety. Tymczasem Jezus podkreśla znaczenie kobiet w formowaniu się i ekspansji królestwa Bożego.

Po drugie, bohaterów różni status materialny. Stado stu owiec świadczyło jeśli nie o bogactwie, to przynajmniej o zamożności ich właściciela. Wartość dziesięciu drachm była stosunkowo niska, jednakże dla samej kobiety ich wartość była niepomierna, gdyż stanowiła całe jej bogactwo i oszczędności. Nosiła je być może cały czas przy sobie umieszczone w fałdach swego zwoju na głowie bądź też jako ozdobę przytwierdzoną do turbanu. To ostatnie rozwiązanie proponowane jest przez J. Jeremiasa (*Le parabole di Gesù*, s. 165). Jest jednak ono mało prawdopodobne, gdyż monety posiadające otwory do umocowania na zwoju traciły swoją wartość. Przy utracie jednej drachmy zasoby pieniężne kobiety były uszczuplone o jedną dziesiątą. W przypadku pasterza strata była mniejsza (1:100), nawet przy uwzględnieniu wartości jednej owcy w stosunku do drachmy.

Po trzecie, Jezus opowiada o zgubieniu i poszukiwaniu różnych przedmiotów: owca jest żywą istotą, podczas gdy drachma jest martwym przedmiotem. W konsekwencji ich zagubienie nastąpiło w odmienny sposób, co poświadcza wypowiedź ich właścicieli wobec przyjaciół zaproszonych już po znalezieniu. Pasterz mówi o owcy, która „mu zginęła”, co oznacza, że owca sama oddaliła się od stada w poszukiwaniu kęp trawy na pustyni. Tymczasem kobieta dzieląc się swoją radością, stwierdza, że odnalazła drachmę,

którą sama „zgubiła”. W konsekwencji między pasterzem i owcą (owcami) jest relacja osobowa. Takiej relacji kobieta nigdy nie zbuduje wobec monety. Z tego powodu tylko w przypowieści o zagubionej owcy zostaje odnotowane, iż pasterz poszukując jej, zostawił resztę owiec. Nie znaczy to, że zostały one wydane na pastwę losu. Raczej były już w zagrodzie, albo też pozostały pod opieką innych pasterzy lub członków rodziny właściciela stada (por. B.B. SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 425).

Po czwarte, między przypowieściami zachodzi różnica co do czynności, która przez ilość poświęconej sobie narracji zostaje wyeksponowana znaczeniowo. W opowiadaniu o pasterzu jest to moment już po znalezieniu owcy, kiedy zostaje opisana z detalami jego delikatność i troska wobec zagubionej owcy (Łk 15,5a). Natomiast opowiadanie o zagubionej drachmie akcentuje moment poszukiwania jej, który jest łączony z trzema czynnościami: zapalenia lampy, wymiatania domu i starannego szukania (Łk 15,8b).

Obie przypowieści są połączone spójnikiem „lub” (gr. *ē* w Łk 15,8a), który sygnalizuje wymiennosc między obrazem poszukiwania owcy przez pa-

#### **Pozycja społeczna pasterzy w czasach Jezusa**

Zajęcie pasterza nie cieszyło się szacunkiem w świecie żydowskim. W midraszu do Ps 23,2 rabin Josef bar Chanina stwierdza, iż „w całym świecie nie ma zajęcia bardziej pogardzanego niż to pasterza”. *Miszna*\* zakłada, że pasterze są złodziejami, gdyż prowadzą owce na pola innych ludzi (traktat *Kidduszin* 4.14). W innym miejscu zalicza ich do ludzi nienadających się do bycia świadkami i łączy ich w tym z celnikami (traktat *Sanhedrin* 25b). W *Misznie*\* wyrażony jest też pogląd, iż pasterze mają trudność w okazaniu skruchy i w dokonaniu restytucji (traktat *Baba kamma* 94b).

sterza i drachmy przez kobietę. W ten sposób pytanie otwierające pierwszą przypowieść: „Który mężczyzna z was...” (Łk 15,4a), buduje równocześnie sytuację komunikacyjną dla drugiej przypowieści. Adresatami tego pytania są faryzeusze i uczeni w Piśmie, którzy mają za złe Jezusowi, że dopuszcza do siebie grzeszników i celników (Łk 15,1-2). Pytanie Jezusa jest szokujące i prowokujące zarazem, gdyż zmusza słuchaczy do konfrontacji swego zachowania z postawą pasterza i kobiety – osób przez nich samych marginalizowanych w społeczności. Swoim pytaniem Jezus zaprasza słuchaczy do wejścia w doświadczenie przypowieściowych bohaterów, by w ich szukaniu i znalezieniu odkryli zasadniczą prawdę o relacji nie tylko Boga do człowieka, ale też człowieka do drugiego człowieka.

## **2. Charakterystyka bohaterów**

Przybliżona wcześniej pozycja społeczna bohaterów obu przypowieści – osób w pewnym sensie upośledzonych społecznie – służy uwypukleniu ich

rzeczywistego charakteru, który objawia się w podjętym przez nich działaniu. Mimo podobieństwa zachodzącego między czynnościami kolejno wykonywanymi przez nich zauważa się specyficzne rysy w obrazie pasterza i kobiety.

### 2.1 Pasterz

W przypadku pasterza zostaje wyeksponowane jego działanie na rzecz jednej zagubionej owcy. Próba negatywnego interpretowania faktu, że pozostawia on dziewięćdziesiąt dziewięć innych, jest błędna, gdyż nie uwzględnia praw rządzących narracją. Narrator podaje czytelnikowi tylko te informacje, które są konieczne dla śledzenia fabuły\*. W tym przypadku cała uwaga jest skupiona na tej jednej zagubionej owcy, stąd też opisując poszukiwanie jej przez pasterza, pomija się szczegóły, które nie mają związku z fabułą\*. Docho- dzi do tego również technika hiperboli (przesady). Jest oczywiste, że pasterz nie zostawił dziewięćdziesięciu dziewięciu owiec na pastwę losu na rzecz troski o tę jedną. Jednakże poprzez zderzenie ze sobą pozbawionych proporcji liczb Jezus podkreśla wyjątkową, wręcz niespotykaną troskę pasterza o zagubioną owcę.

Troska pasterza zostaje wyrażona kilkakrotnie w narracji. Przede wszystkim zwraca uwagę osobiste poszukiwanie owcy przez jej właściciela, a nie przy wykorzystaniu najemnych pasterzy. Cechuje go wytrwałość - szuka, „aż ją znajdzie” (Łk 15,4b), bez względu na swoje zmęczenie i nadciągającą noc. To „pójście za zaginioną” (Łk 15,4b) jest konsekwencją jego przejęcia się każdą owcą z osobna, która sama w sobie stanowi dla niego jedyną i niepowtarzalną wartość. Mimo relatywnie niskiej wartości pojedynczej owcy w porównaniu z całym stadem, każda z nich ma wartość absolutną z powodu troski, jaką otacza je pasterz (B.B. SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 407). Jest ona naznaczona czułością i delikatnością, która objawia się w momencie znalezienia: pasterz „bierze ją z radością na ramiona” i niesie do domu (Łk 15,5a). Należałoby się raczej spodziewać, że pasterz „kazałby jej iść przed sobą, być może nawet popędzał ją lekkimi uderzeniami kija” (A. PRONZATO, *Przypowieści Jezusa*, t. 2, s. 171-172). Z drugiej jednak strony gest pasterza może się tłumaczyć wyczerpaniem i ranami, które odniosła owca (por. J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, s. 1077).

Dobitnie zostaje podkreślona w narracji również radość pasterza. Nie jest ona chwilowa, związana z momentem odnalezienia zguby (por. Łk 15,5a), lecz trwa po powrocie do domu, kiedy pasterz sprasza przyjaciół i sąsiadów, by dzielili jego radość (por. Łk 15,6b). Jego radość nie jest też uczuciem przeżywanym w samotności (by nie powiedzieć, egoistycznie), lecz ma wymiar wspólnotowy, wręcz wspólnototwórczy, gdyż służy wzmocnieniu jego więzi z przyjaciółmi i sąsiadami.



## 2.2 Kobieta

Podobną charakterystykę można odnieść do kobiety poszukującej zagubionej drachmy, jakkolwiek rozłożenie akcentów jest nieco inne. W poszukiwaniu monety zostaje wyeksponowana nie tylko jej wytrwałość, podkreślona identycznie jak w przypowieści o pasterzu: szuka drachmę, „aż ją znajdzie” (Łk 15,8b). Szczegółowy opis czynności, jakie podejmuje ona w trakcie poszukiwania, a więc zapalenie światła, wymiatanie domu, staranne przeszukiwanie wszystkich zakamarków, służy wyeksponowaniu intensywności jej poszukiwań. Jest ono totalne, gdy chodzi o skalę poszukiwania. Angażuje ją całkowicie, gdyż wszystkie inne zajęcia zostają odłożone na bok. Nie liczy się też czas, który zajmuje poszukiwanie. To działanie - znowu można powiedzieć, że przesadne wobec niewielkiej wartości utraconej drachmy - objawia jej sposób patrzenia na świat, w którym wartość osób i rzeczy określana jest miarą zaangażowania serca.

Kobieta, inaczej niż pasterz poszukujący zagubionej owcy, czuje się odpowiedzialna za to, co się stało: drachma „nie zgubiła się sama”, lecz, jak wyznaje kobieta wobec przyjaciółek, ona sama ją „zgubiła”. Z przypowieści nie można nic wywnioskować o sytuacji rodzinnej kobiety. Próbując jednak wypełnić tę lukę\*, można założyć, iż poszukiwanie drachmy było podyktowane również jej odpowiedzialnością za dom i rodzinę, troską o ich utrzymanie i życie (por. G.W. FORBES, *The God of Old*, s. 126).

Kobiecie towarzyszy podobna radość po znalezieniu co pasterzowi, jakkolwiek zostaje wzmiankowana tylko poprzez przytoczenie słów zaproszenia, które skierowała do swoich przyjaciółek i sąsiadek, by „cieszyły się [razem] z nią” (Łk 15,9b). Ponownie radość buduje wspólnotę, jest darem dzielonym z innymi. Jej radość jest jednak jakby większa niż pasterza, gdy uwzględni się wartość materialną odnalezionej owcy i drachmy.

## 3. Orędzie przypowieści

Klucz do interpretacji metaforycznej jest podany przez samego Jezusa, który zakończywszy właściwą przypowieść, dodaje jej wyjaśnienie („tak samo”, gr. *houtos*) wprowadzone formułą „mówię wam” (Łk 15,7.10). W tej konkluzji radość pasterza i jego przyjaciół oraz kobiety i jej przyjaciółek zostaje przeniesiona na Boga i Jego aniołów. Termin „niebo” w Łk 15,7 zdaje się funkcjonować jako peryfrazja imienia Bożego (por. Mt 21,25), przez co radość z nawracającego się grzesznika jest udziałem Boga. Wymiar wspólnotowy tej Bożej radości jest przywołany w Łk 15,10 przez wyrażenie „aniołowie Boży”, którzy radują się wraz z Bogiem z powodu jednego nawróconego grzesznika (por. A.F. WALLS, „«In the Presence of the Angels» (Luke XV,10)”, s. 314-316). Podążając tym tropem, poszukiwanie zagubionej owcy i zapodziejanej drachmy należy uznać za metaforę Boga szukającej

go grzesznika. Dynamika tego działania Boga pozwala zawrzeć się w kilku punktach.

Po pierwsze, Bóg nie godzi się z faktem zagubienia się przez kogokolwiek z ludzi. Poprzez stworzenie człowiek jest chciany przez Boga, jest Jego własnością. Dlatego Bóg nigdy nie pogodzi się z utratą choćby jednej osoby. Ta stałość, a zarazem intensywność poszukiwania człowieka przez Boga (por. pytanie Boga w Rdz 3,9: „Adamie, gdzie jesteś?”), odsłania się ostatecznie w Jezusie Chrystusie, w którym Bóg objawia się jako „Miłośnik” ludzkiego życia (por. Mdr 11,26).

Po drugie, dla Boga każdy człowiek jest ważny, jedyny i niepowtarzalny. Nawet gdy ktoś według ludzkich kryteriów nie zasługuje na uznanie i uwagę, wartość takiej osoby w oczach Boga jest absolutna, gdyż jest mierzona Bożą miłością. Swojej miłości Bóg nie odmawia nikomu.

Po trzecie, inicjatywa szukania pochodzi od Boga, który szuka grzesznika, „aż go znajdzie”. Paradoksalnie to Bóg pierwszy wychodzi w swojej miłości naprzeciw grzesznika, zanim ten jeszcze podejmie decyzję o powrocie. To zwrócenie się Boga do grzesznika (a więc w pewnym sensie nawrócenie Boga) otwiera grzesznikowi drogę nawrócenia. Działanie miłosiernego Boga objawione w osobie Jezusa Chrystusa gorszyło faryzeuszy i uczonych w Piśmie (por. Łk 15,2), którzy oczekiwali, że królestwo Boże będzie wspólnotą wyłącznie sprawiedliwych, za jakich uważali siebie. Tymczasem miłosierdzie i przebaczenie ze strony Boga jest darem dla grzesznika, który zostaje uzdolniony do wejścia na drogę nawrócenia (gr. *metanoia*). To nawrócenie zawiera się przede wszystkim w „zmianie myślenia” pojednanego z Bogiem grzesznika, który przyjmuje perspektywę patrzenia, myślenia i działania Boga. Nowa staje się nie tylko jego relacja z Bogiem, ale również z siostrami i braćmi.

Po czwarte, Bóg objawia się we wspólnocie, która raduje się z Bożego przebaczenia. Radość z odnalezienia zagubionego grzesznika jest radością z odzyskanego, uratowanego życia. Ta radość Boga ma być udziałem całej wspólnoty, która na powrót jest pełna, kompletna.

W tym kontekście komentarza wymaga zdanie, którym Jezus podsumowuje swoją pierwszą przypowieść: „W niebie będzie większa radość z jednego grzesznika, który się nawraca, niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia” (Łk 15,7). Z tego zdania nie wynika, by Bóg wolał grzesznika od człowieka sprawiedliwego. Punktem odniesienia dla interpretowania tej Bożej radości musi być moment znalezienia, a więc ujrzenia zagubionej owcy, który wyzwala radość pasterza. „Bóg tu jak przypowieściowy właściciel raduje się z **chwili** nawrócenia grzesznika bardziej niż ze **stanu** sprawiedliwych” (A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 103; wytluszczenie: A.J.). Być może w tym zdaniu należy widzieć również nutę ironii\* i polemiki z pierwotnymi adresatami tej przypowieści. Wszak to oni – faryzeusze i uczeni w Piśmie – uznają siebie za sprawiedliwych (por. Łk

18,9), uważając tym samym, że nie potrzebują uzdrowienia ani nawrócenia, które przynosi Jezus (por. Łk 5,32). Tymczasem tacy sprawiedliwi we własnym mniemaniu potrzebują nawrócenia, w którym rozpoznają prawdę o swoim grzechu, słabości i ubóstwie duchowym, a przez to otworzą się na miłość Chrystusa, który „przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło” (Łk 19,10).

#### 4. Przypowieść w kontekście

##### 4.1 Obraz pasterza w Starym Testamencie

W Starym Testamencie obraz pasterza i owiec jest wielokrotnie odnoszony metaforycznie do relacji Boga i Izraela. W Ps 77,21 jest przywołana wędrówka ludu z niewoli egipskiej, kiedy to Bóg „wiódł swój lud jak trzodę ręką Mojżesza i Aarona”. Również w przyszłości, zapowiada prorok Deutero-Izajasz, Bóg będzie pasł swój lud jak pasterz (Iz 40,11). Nie brak tekstów, w których człowiek – czy to jako jednostka, czy to jako członek ludu wybranego – wyznaje, iż jest podobny do zagubionej owcy potrzebującej Boga-Pasterza, który go odnajdzie (por. 1 Krl 22,17; Ps 119,176; Iz 53,6). Prorok Jeremiasz wysuwa oskarżenia przeciwko przywódcom Izraela, którzy sprzeniewierzyli się swemu zadaniu pasterzy, skutkiem czego lud jest jak „trzoda błąkająca się po górach” (Jr 50,6; por. 23,1-4). Jeszcze szerszy katalog win pasterzy Izraela formułuje prorok Ezechiel, wymieniając m.in., iż „zabłąkanej nie sprowadzili z powrotem, zagubionej nie odszukali” (Ez 34,4). Stąd też Bóg zapowiada: „Oto Ja sam będę szukał moich owiec!” (Ez 34,11). To proroctwo spełnia się w osobie Jezusa Chrystusa. Jezus mówi o sobie jako Dobrym Pasterzu, który zna swoje owce, oddaje za nie swoje życie i szuka owiec zagubionych (J 10,11-18).

##### 4.2 Przypowieść o pasterzu szukającym zagubionej owcy w Mt 18,12-14

Łukaszowa przypowieść o pasterzu poszukującym zagubionej owcy (Łk 15,1-7) ma swoją paralelną\* wersję w Ewangelii wg św. Mateusza (Mt 18,12-14). Teksty te różnią się formalnie w tym czy innym elemencie narracji, co przekłada się na pewne różnice w ich pouczeniu skierowanym do słuchacza (czytelnika).

Po pierwsze, w Mateuszowej Ewangelii adresatami przypowieści są uczniowie Jezusa (Mt 18,1), a nie faryzeusze i uczeni w Piśmie jak u Łukasza (Łk 15,1). W relacji Mateusza przypowieść jest włączona w mowę skierowaną do wspólnoty, która jest pouczana przez Jezusa odnośnie zasad budowania relacji braterskich, co najwyraźniej wybrzmiewa w słowach o napomnieniu braterskim (Mt 18,15-18) i wezwaniu do przebaczenia (Mt 18,21-22), po którym następuje przypowieść o nielitościwym dłużniku (Mt 18,23-35). Zasadniczą zatem kwestią w rozdz. 18 Ewangelii Mateusza jest troska o brata, który pobłądził i zerwał więź ze wspólnotą uczniów.

Po drugie, zmienia się znaczenie metaforyczne owcy. U Łukasza odnaleziona owca jest obrazem grzesznika, który się nawraca, natomiast u Mateusza

chodzi o chrześcijanina, który się pogubił, ale został przywrócony do wspólnoty. W obu przypowieściach przedmiotem szukania jest jedna owca ze stada liczącego sto sztuk. Jednak ze zdania, które podsumowuje Mateuszową przypowieść, można wywnioskować, że ta jedna owca jest „jedną z tych małych” owiec (Mt 18,14; por. 18,10).

Po trzecie, w relacji Łukasza znalezienie owcy jest przedstawione jako pewne („gdy ją znajdzie”, Łk 15,5a), natomiast w wersji Mateusza ma walor warunkowy („jeśli mu się uda ją znaleźć”, Mt 18,13a). Za takim sformułowaniem u Mateusza może stać doświadczenie wspólnoty, która pomimo prób „odnalezienia” kogoś zagubionego spośród siebie poniosła porażkę. Ten realizm nie pozwala jednak pozostać obojętnym wobec słabego brata.

Po czwarte, Mateusz mówi o radości pasterza (Mt 18,13), pomijając Łukaszowy przekaz o radości, którą pasterz dzieli ze swoimi przyjaciółmi (Łk 15,6). Radość pasterza u Mateusza ma też wymiar bardziej osobowy: źródłem radości nie jest znalezienie jako takie (w Łk 15,5a czyta się dosłownie: „a gdy znajdzie, bierze na ramiona”), lecz ten, który został znaleziony (w Mt 18,13 czyta się dosłownie: „a jeśli uda się mu ją odnaleźć” [wytłuszczenie: W.P.]).

Po piąte, zdanie konkludujące przypowieść u Mateusza nie mówi o radości w niebie (por. Łk 15,7), lecz o „woli Ojca waszego, który jest w niebie, żeby nie zginęło jedno z tych małych” (Mt 18,14). Troska o zagubionego brata, dążenie do włączenia go ponownie do wspólnoty, przebaczenie mu, stanowią wyraz woli Boga Ojca, który nie chce nikogo utracić.

#### 4.3 Przypowieść o kobiecie szukającej zagubionej drachmy

Dodać jeszcze należy, iż przypowieść o kobiecie poszukującej zagubionej drachmy występuje tylko w Ewangelii wg św. Łukasza (15,8-10) jako jedna z trzech przypowieści, poprzez które Jezus odpowiada na krytykę faryzeuszy i uczonych w Piśmie, iż jada z celnikami i grzesznikami, tworząc tym samym z nimi więzi nieakceptowalne z punktu widzenia Prawa (por. Łk 15,1-2). Z przypowieścią o poszukiwaniu zagubionej owcy (Łk 15,3-7) i o miłosierdnym ojcu (Łk 15,11-32) łączy ją wspólna tematyka, co objawia się na płaszczyźnie pola semantycznego\*. We wszystkich trzech przypowieściach (dalej podane zostaną tylko odniesienia do trzeciej przypowieści) występuje słowo „grzesznik” (lub „grzeszyć”, por. 15,18.21), czasowniki „zgubić” (15,24.32) i „znaleźć” (15,24.32), pojawia się też motyw radości tego, który odnalazł zgubę (15,32), jak również zaproszenia z tego powodu innych na ucztę, by razem weselić się (15,24.32).

## 26. MIŁOSIERNY OJCIEC I JEGO DWÓCH SYNÓW (ŁK 15,11-32)

### 1. Dynamika narracji

Głównymi postaciami występującymi w przypowieści są ojciec i dwaj jego synowie. *Biblia Tysiąclecia* pragnie skonkretyzować temat przypowieści i nadaje jej tytuł „przypowieści o marnotrawnym synu”. Analiza narracyjna pokaże, że głównym bohaterem jest jednak ojciec, stąd właściwsze będzie nazywanie jej mianem „przypowieść o ojcu, który oczekuje” (analogia do tematu dwóch wcześniejszych przypowieści o osobach poszukujących zagubionej owcy i drachmy w Łk 15,1-10), lub też „przypowieść o miłosiernym ojcu/o miłości ojca”. Przypowieść odznacza się wyjątkowym pięknem literackim i głębią teologiczną. Jej narracja jest bardzo rozbudowana i pełna szczegółów, jednakże żaden z elementów nie może być usunięty bez szkody dla dynamiki opowiadania.

#### 1.1 Ojciec i młodszy syn

Przypowieść zaczyna się od zwięzłej ekspozycji\*, która wprowadza na scenę głównych bohaterów: „Pewien ojciec miał dwóch synów” (15,11). Z dalszej narracji można wywnioskować, że ojciec jest właścicielem ziemskim, któ-

#### Prawo spadkowe w czasach Jezusa

Według zwyczajów żydowskich ojciec mógł rozdysponować swoją własność albo poprzez testament realizowany po jego śmierci, albo poprzez przepisanie jej na dzieci jeszcze za życia. Ten drugi sposób przekazywania spadku jest oceniany w Syr 33,20-24 jako niemądry. Zgodnie z prawem dziedziczenia zawartym w Pwt 21,17 pierwotny syn otrzymywał podwójną ilość tego, co dostawali pozostali synowie. Zatem młodszy syn z przypowieści otrzymał jedną trzecią, zaś starszy dwie trzecie majątku ojca. Jeśli ojciec przekazał swoje dobra dzieciom jeszcze za życia, majątek pozostawał cały czas pod kontrolą ojca aż do jego śmierci. Jeśli syn sprzedał swoją część wcześniej, nabywca mógłby ją przejąć dopiero po śmierci ojca. Stąd w przypowieści słowa ojca skierowane do starszego syna, iż „wszystko, co moje, do ciebie należy” (Łk 15,31) – syn jest właścicielem, lecz do ojca wciąż należy prawo dysponowania majątkiem. W tym kontekście trudniej jest wytłumaczyć fakt sprzedania przez młodszego syna należącej mu części dziedzictwa. Być może regulacje prawne w tym zakresie zawarte w *Misznie*\* w traktacie *Bara batra* 108 obowiązywały dopiero od II wieku po Chr., zaś przekazana przez ojca część majątku młodszemu synowi była nie spadkiem, lecz prezentem, którym mógł on swobodnie dysponować (J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, s. 1087). Ponieważ przypowieść opisuje zmyślane, lecz prawdopodobne wydarzenie, nie wszystkie szczegóły jej narracji muszą odzwierciedlać rzeczywisty stan rzeczy (por. A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 89).

ry nie tylko posiada sługi (w 15,22 są oni określani greckim terminem *doulos*, zaś w 15,26 słowem *pais*), ale też jest w stanie zatrudniać na dniówki robotników najemnych (gr. *misthois* w 15,17.19).

Program narracyjny\* jest do odczytania w prośbie młodszego syna skierowanej do ojca o wydanie należnej mu części majątku (15,12a). Niezwykłość tej prośby – wszak normalnie spadkobiercy dzielą się spadkiem dopiero po śmierci spadkodawcy – musiała wywołać u słuchaczy pytanie o to, jak zachowa się ojciec. Jeśli zgodzi się, przychodzą kolejne pytania: co ze swoją częścią majątku zrobi młodszy syn? Jak w tym wszystkim postąpi starszy z synów? Co będzie z rodziną, której przez podział majątku grozi dezintegracja? Na te pytania przyniesie odpowiedź dalsze opowiadanie.

Zawiązanie\* akcji następuje w momencie podziału majątku przez ojca między synów (15,12b). Kilka dni później (początek zdania w 15,13 brzmi dosłownie: „po niewielu dniach”, co *Biblia Tysiąclecia* tłumaczy: „niedługo potem”) młodszy syn spieniężył swoją część spadku i wyruszył w „dalekie strony”, za czym kryje się określenie jakiegoś pogańskiego kraju, skoro hoduje się w nim świnie – zwierzęta nieczyste dla Żydów (por. 15,15). Tam stopniowo trwoni swój majątek, żyjąc „rozpustnie” (15,13b).

W tym punkcie opowiadania pojawia się pierwsza komplikacja\* (zakłócenie akcji): młodzieńcowi skończyły się pieniądze, do tego nastął głód i w rezultacie zaczął on cierpieć niedostatek (15,14). Rozwiązaniem jest zatrudnienie się jako robotnik najemny u jednego z obywateli tego kraju, który posyła go, by pasł świnie. Zmuszony głodem, pragnie pożywić się strąkami przeznaczonymi dla świń, ale nawet te są mu odmawiane (por. 15,16).

Całkowita degradacja człowieczeństwa stanowi jednak katalizator, który wyzwoli przemianę młodszego syna. Jego monolog wewnętrzny zapisany w 15,17-19 w perspektywie narracyjnej należy uznać za zmianę poznania młodzieńca. W krytycznym momencie, cytując dosłownie tekst grecki,

#### „Strąki” (Łk 15,16)

Świnie były uważane przez Prawo żydowskie za zwierzęta nieczyste (por. Kpł 11,7; Pwt 14,8), stąd zajęcie świniopasa było najgorszym rodzajem poniżenia. Według *Talmudu\* babilońskiego* człowiek hodujący świnie jest przeklęty (traktat *Sota* 49b). „Strąki”, którymi karmią się świnie, a które są odmawiane młodszemu synowi, to owoce drzewa nazywanego szarańczynem strąkowym (*Ceratonia*). Osiąga ono wysokość nawet 18 m, jednak na glebach mało urodzajnych rzadko przekracza wysokość 7 m. *Ceratonia* jest drzewem wiecznie zielonym. Liście ma skórzaste, zimnozielone, złożone z 5-9 listków ułożonych pierzasto. Jego owoce mają kształt strąków o długości do 20 cm i szerokości 2 cm, które popularnie są nazywane „chlebem świętojańskim” (B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 72-73).

„wchodzi w siebie”, czyli odzyskuje rozum, opamiętuje się. Przypomina sobie dom rodzinny i chleb, który mają pod dostatkiem najemnicy jego ojca (15,17). Dociera do niego świadomość zmarnowanego synostwa i odrzucenia miłości ojca. Decyzja o powrocie jest wynikiem uznania swojej winy względem Boga i własnego ojca (15,18), jak również konsekwencji swych czynów, wobec czego może już tylko prosić ojca o możliwość bycia jednym z najemników (15,19).

W ten sposób narracja dochodzi do punktu kulminacyjnego\*: „powstał i poszedł do swojego ojca” (15,20a). Ale „gdy był jeszcze daleko, ujrzał go ojciec, wzruszył się głęboko, wybiegł mu naprzeciw, rzucił mu się na szyję i ucałował go” (15,20b). Te gesty są wyrazem pojednania i przebaczenia ze strony ojca. Z przygotowanej wcześniej mowy młodszy syn zdoła tylko wyznać swój grzech i przyznać się do utraty godności syna (15,21), ale już nie zdąży wypowiedzieć prośby o uczynienie go jednym z najemników, gdyż ojciec przerywa mu i wykonuje kolejne gesty, które nie tyle przywracają mu godność syna – z perspektywy ojca nigdy jej nie utracił, ile raczej potwierdzają ją na nowo: syn otrzymuje „najlepszą szatę”, pierścień na rękę oraz sandały, by następnie uczestniczyć w uczcie wyprawionej dla niego przez ojca (15,22-23). W tym momencie następuje zwrot\* akcji w wymiarze zmiany sytuacji bohatera, co podkreśla wyjaśnienie, jakie ojciec dołącza do polecenia danego sługom odnośnie syna: ten przeszedł ze śmierci do życia, z bycia zagubionym do zostania znalezionym (15,24). Tym tłumaczy się radość ojca dzielona z innymi podczas uczty na cześć syna (15,23b.24b).

### 1.2 Ojciec i starszy syn

Zamiast spodziewanego rozwiązania\* akcji następuje w tym miejscu jeszcze jedna komplikacja\*. Akcja zostaje zakłócona informacją o powrocie z pola starszego z synów, który dowiedziawszy się od jednego ze sług o przyjęciu, jakiego doświadczył jego brat, reaguje gniewem i odmawia wejścia do domu (15,28a). Jak wcześniej ojciec wybiegł naprzeciw powracającego młodszego syna (por. 15,20b), tak teraz wychodzi do starszego, by wyjaśnić mu motyw swego postępowania (15,28b). Wywiązuje się dialog, który zajmuje resztę narracji (15,29-32). Starszy syn zarzuca ojcu faworyzowanie młodszego syna jego kosztem. Pomimo swojej wierności ojcu, nie ma on możliwości zabawić się z przyjaciółmi (15,29), gdy tymczasem młodszy syn, który roztrwoniał majątek z nierządnicami, jest traktowany z honorami (15,30). W odpowiedzi ojciec zaprasza go, by rozpoznał swoją godność synowską, której dowodem jest stała bliskość ojca („zawsze jesteś przy mnie”) i dzielenie z nim majątku („wszystko, co moje, do ciebie należy”) (15,31). Druga część wypowiedzi ojca ma na celu umożliwienie starszemu synowi powrót do relacji braterskiej (15,32), czego wyrazem będzie wspólne przeżywanie radości z powrotu jego młodszego brata do domu (15,30a).

Przypowieść kończy się słowami ojca. Nie zostaje przywołana odpowiedź starszego syna. Z punktu widzenia narracyjnego jest to luka\* permanentna, gdyż słuchacze nie znają rezultatu tego dialogu ojca ze starszym synem, a tym samym nie są w stanie poznać odpowiedzi dotyczącej programu narracyjnego\* przypowieści: wprawdzie młodszy syn powrócił do domu, ale wciąż pozostaje otwartą kwestią powrót starszego syna, który zerwał swoje więzi z bratem i z ojcem.

### 1.3 Punkty widzenia obecne w przypowieści

Charakteryzując sposób narracji prowadzonej w przypowieści o miłosiernym ojcu, należy zwrócić jeszcze uwagę na element narracji nazywany „punktem widzenia” (lub „fokalizacją”). Historia jest bowiem zawsze opowiadana z czyjejś perspektywy. W przypowieściach Jezusa dominuje punkt widzenia narratora, którym jest Jezus lub któryś z ewangelistów relacjonujących słowa Jezusa. Słuchacz (czytelnik) patrzy zatem na wydarzenie poprzez oczy Jezusa lub ewangelisty. Tymczasem w przypowieści o ojcu i dwóch synach znaczna część opowiadania jest prowadzona z „perspektywy wewnętrznej”, to znaczy z perspektywy bohaterów przypowieści. Taka sytuacja ma miejsce dwa razy. Najpierw gdy młodszy syn prowadzi monolog wewnętrzny („wszedł w siebie”) w 15,17-19, mówiąc o swoim widzeniu domu ojca i rozpoznając swoją odpowiedzialność za upadek, który stał się jego udziałem. Drugi raz perspektywa wewnętrzna pojawia się w narracji w finalnym dialogu między ojcem i starszym synem (15,29-32). Mówią oni ze swojej perspektywy o relacji, jaka jest między nimi. W ich wypowiedzi nie ingeruje narrator, który przytacza je dosłownie, bez żadnego komentarza.

Technika focalizacji\* wewnętrznej ma znaczenie dla procesu interpretacji przypowieści przez słuchaczy (czytelników). Monolog wewnętrzny i dialog są bowiem tym sposobem narracji, w którym czas historii (czas realnie dziejącego się monologu czy dialogu) pokrywa się z czasem opowiadania (czas potrzebny do zrelacjonowania słów monologu czy dialogu). Słuchacz zatem uczestniczy bezpośrednio w danym wydarzeniu, którego przekaz nie jest w żaden sposób ograniczony przez narratora. W konsekwencji, słuchacz może sam wyrobić sobie opinię o tym, co słyszy i widzi. W przypadku dialogu kończącego przypowieść między ojcem i starszym synem rola interpretacyjna słuchacza jest jeszcze większa. Rozmowa pozostaje bowiem niedokończona, gdyż brakuje odpowiedzi syna na wyjaśnienia ojca. Tej musi udzielić słuchacz, który użył swego głosu starszemu bratu. W istocie jednak będzie to odpowiedź słuchacza na propozycję miłości, którą kreśli ojciec.

## 2. Charakterystyka bohaterów

Przypowieść o ojcu i dwóch synach daje wyjątkową możliwość wszechstronnej charakterystyki bohaterów. Wynika to nie tylko z obszerności nar-



racji, ale też z faktu, iż postaci są prezentowane z perspektywy nie tylko narratora, ale też innych bohaterów opowiadania, a nawet z perspektywy ich wewnętrznego świata odsłoniętego przez monolog czy dialog.

### 2.1 Ojciec

W centrum przypowieści znajduje się postać ojca. W spotkaniu z nim zarówno młodszy, jak i starszy syn, mogą na powrót odkryć i odzyskać swoje człowieczeństwo wyrażające się w godności syna.

Ojciec jest wierny swemu ojcostwu. Nie przestaje kochać swego młodszego syna, mimo że ten swoją prośbą o należną mu część majątku odcina się od niego. Ojca boli jednak nie tyle roztrwonienie rodzinnego majątku przez syna, ile raczej to, że „zagubił się” i „umarł” (por. 15,24,32). Dowodem na jego nieprzerwane czekanie na syna jest fakt, iż pierwszy zobaczył go powracającego do domu (15,20), co świadczy o konsekwentnym wyglądaniu (także w sensie fizycznym) jego powrotu. Podobnie ojciec przeżywa swoją miłość wobec starszego syna. Tego samego dnia wychodzi po raz drugi z domu, tym razem, by wyglądać powrotu starszego syna, który odmawia wejścia do domu (15,28). W rozmowie wyznaje przed nim swoją miłość (15,32), która jest niezmienna zarówno w wymiarze „być” („ty zawsze jesteś ze mną”), jak i „mieć” („wszystko, co moje, do ciebie należy”).

Miłość ojca do synów jest pełna uczucia, którego nie wstydzi się uewnętrznić. Ujrzenie powracającego młodszego syna wywołuje w nim „głębokie wzruszenie” (czasownik *splanchnizomai* w 15,20), którego nie jest w stanie kontrolować: biegnie ku niemu, rzuca mu się na szyję i całuje go (15,20). Podobne uczucie ojciec okazuje starszemu synowi. Wprawdzie nie ma szczególnych gestów przy ich spotkaniu, co jest oczywiste przy jego byciu zawsze z ojcem (por. 15,32). Jednak ojciec zdradza swoje uczucie nazywając go „dzieckiem” (gr. *teknon*). Za takim zwrotem kryje się głęboka czułość, serdeczność i tkliwość (por. Mt 21,28; Łk 2,48).

Gesty i słowa ojca pokazują, iż jego miłość jest uprzedzająca. Zanim młodszy syn zdoła cokolwiek uczynić i powiedzieć, ojciec poprzez swój gest objęcia i pocałunku okazuje mu przebaczenie. Gdy syn zaczyna swoje przyznanie się do winy (15,21), ojciec przerywa mu, nie pozwalając mu tym sa-

#### Poruszenie miłosiernego ojca

Ojciec ujrawszy powracającego syna, „wybiega mu naprzeciw” (Łk 15,20). Takie zachowanie jest niezwykłe. Wg Syr 19,30 po sposobie chodzenia poznaje się „kim jest” dana osoba. Nosząc długie szaty, ojciec musiał je podwinąć, by móc biec, w efekcie czego odsłaniał swoje nogi, co w kulturze semickiej uchodziło za niegodne zachowanie (por. A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 92). To pokazuje, jak wielkie było poruszenie ojca, skoro nie zważa na konwenanse tamtego czasu.

### Uczta (Łk 15,23)

Uczta, którą urządza ojciec, by wspólnie radować się z powrotu młodszego syna, była zrobiona z rozmachem. Świadczą o tym towarzyszące jej „muzyka i tańce”, które słyhać było poza domem (por. Łk 15,25). Wskazuje na to również utuczone ciele, które zostaje zabite na tę okoliczność (por. 15,23). Takie ciele były zachowywane dla uczczenia szczególnych gości (por. 1 Sm 28,24-25). W I wieku po Chr. mięso w Palestynie spożywano z okazji wyjątkowych świąt (zwykle religijnych). Biorąc pod uwagę ilość mięsa przeznaczonego na ucztę, ojciec musiał na nią zaprosić nie tylko członków swojej rodziny, ale też wszystkie znaczniejsze osoby ze swojej miejscowości (por. J. NOLLAND, *Luke: 9,21-18,34* [CD-ROM]).

mym na wypowiedzenie prośby o uczynienie go najemnikiem (por. 15,19b). Miłość ojca wyprzedza jego skrucę i nawrócenie. Niezależnie od tego, co sądził o sobie młodszemu synowi (na bycie synem musi sobie zasłużyć), dla ojca pozostaje wciąż (zawsze był) synem. Następujący dalej dar najlepszej szaty, pierścienia, sandałów i uczty nie jest przywróceniem mu godności syna, lecz obdarowaniem go godnością, która jest jeszcze większa od tej, którą posiada jako syn (por. A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 93). Najlepsza szata nie jest tylko wyróżnieniem go na oczach wszystkich mieszkańców, którzy widzieli jego powrót w łachmanach, lecz stanowi oznakę potraktowania go jako wyjątkowego gościa, czego wyrazem będzie również uczta (por. J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, s. 1090). Pierścień – symbol władzy należącej do ojca – powinien trafić do starszego syna, a otrzymuje go młodszemu. Sandały nie tylko odróżniają go od niewolników, ale nałożone mu przez sługi są wyrazem uznania go za pana.

W tym kontekście można by posądzać ojca o faworyzowanie młodszego syna. Ale miłość ojca jest uprzedzająca również wobec starszego syna. Po pierwsze, nie tylko młodszemu, ale również starszemu synowi otrzymał od ojca należną mu część majątku (por. 15,12: „podzielił majątek między nich”). Po drugie, to ojciec wychodzi naprzeciw starszemu synowi, który odmawiał wejścia (por. 15,28). „Zachęcając go” do wejścia domu (15,28; *Biblia Tysiąclecia* przekłada grecki czasownik *parakaleō* jako „tłumaczyć”), ojciec okazuje mu tym samym swoje przebaczenie wobec jego rozgniewania. Po trzecie, wobec następującego dalej wyznania syna – wyznania nie tylko pełnego pretensji do ojca, ale też degradującego siebie do rangi sługi (por. 15,29a) – ojciec uświadamia mu na nowo jego godność synowską, która dla ojca nie jest tylko kwestią prawną, ale przede wszystkim osobową, przeżywaną we wspólnocie miłości, a nie dóbr materialnych. Te ostatnie, dzielone z ojcem aż do jego śmierci, są w istocie jego własnością.

Ojciec pragnie dzielić swoją radość z odzyskania młodszego syna ze wszystkimi (por. 15,23-24), w tym również ze starszym synem, któremu

mówi wręcz o konieczności (grecki czasownik *dei*) cieszenia się z odzyskania i odzyskania tego, który jest jego bratem (15,32). Pragnieniem ojca jest też, by synowie dzielili jego miłość we wzajemnej miłości braterskiej do siebie. Ich powrót do ojca nastąpi poprzez powrót do prawdy o sobie jako braciach.

## 2.2 Młodszy syn

Z punktu widzenia narracji młodszy syn jest postacią złożoną\*, mającą wiele cech, a zarazem dynamiczną, zmieniającą się radykalnie w trakcie akcji. Punktem zwrotnym\* jest zmiana poznania, która staje się jego udziałem, gdy „przymierając głodem”, „wchodzi w siebie” (15,17) i odkrywa prawdę o sobie. Stanowi ją utracona godność i zmarnowane synostwo.

Przemiana w wymiarze jego synostwa jest uchwytana, gdy zestawi się punkt wyjścia jego historii (15,12) ze zmianą poznania, która dokonuje się poprzez refleksję nad samym sobą (15,17-19). Domaganie się od ojca części majątku (15,12) objawia w istocie zerwanie wszelkich więzi z ojcem, co zostaje przypieczętowane opuszczeniem domu rodzinnego kilka dni później (15,13). Syn jest arogancki: rozkazuje, a nie prosi („daj mi”). Jest nastawiony na egoistyczne korzystanie z dóbr, a nie na budowanie relacji z ojcem i z innymi ludźmi (w ogóle nie wspomina starszego brata). Żądanie podziału majątku jeszcze za życia ojca jest więcej niż niestosowne – jawi się jako pragnienie jego śmierci. Syn ucieka też od odpowiedzialności za ojca w jego starości. W tym wszystkim uchybia czwartemu przykazaniu Bożemu (Wj 21,12; Pwt 5,16). Nie znamy powodów, dla których opuszcza dom, ale towarzyszący temu pośpiech sprawia wrażenie, iż dom ojcowski jawi mu się jako więzienie.

Wraz ze sprzeniewierzeniem się godności syna następuje też stopniowa degradacja jego godności. Najpierw przez hulaszczę i rozwiązłe życie. Przymiotnik *asôtōs* wskazuje w 15,13 na życie w sposób zgubny, przeciwny dobru własnej osoby, niosąc w sobie również odcień rozwiązłości (por. Ef 5,18; 1 P 4,4). Gdy głód i niedostatek stają się nie do zniesienia, najmuje się do pracy u gospodarza, który posyła go do zajmowania się świniami. Bycie świniopasem jest dla Żyda wstrętne i poniżające z powodu nieczystości tych zwierząt. Upadek syna postępuje jeszcze dalej, gdy jest zmuszony podkraść pożywienie świniom.

Ta sytuacja śmierci – w wymiarze społecznym, religijnym, ale też fizycznym, o czym świadczą jego słowa w 15,17b: „przymieram głodem” – daje impuls do „powstania” (*anistēmi*) nie tylko w sensie ruchu, ale przede wszystkim w wymiarze moralnym, umożliwiającym wejście na drogę powrotu do domu ojca (15,18a: „wstanę i pójde do domu ojca”). Ta decyzja rodzi się dzięki zmianie poznania, która zachodzi w młodszy synu. On najpierw „powraca do siebie” (*eis heauton eltchōn*) – do prawdy o zmarnowanym przez siebie człowieczeństwie i synostwie (15,17-18). Uznaje swój grzech („zgrzeszyłem”) względem Boga (taki sens rzeczownika „Niebo”) i względem swego ojca. Za

tym idzie zgoda na poniesie konsekwencji swojej winy: nie zasługuje już na miano syna, lecz co najwyżej najemnego robotnika (parobka). Te słowa świadczą o wewnętrznej przemianie i nawróceniu syna, co w wymiarze zewnętrznym dokona się w powrocie do domu ojca. Niektórzy komentatorzy zwracają jednak uwagę na fakt, iż do powrotu skłoniły syna okoliczności zewnętrzne (głód), przez co nie można mówić o prawdziwym nawróceniu i doskonałym żalu (por. B. MAGGIONI, „Przypowieści ewangeliczne”, WA 22/1 [1994], s. 127; M. WOJCIECHOWSKI, *Przypowieści dla nas*, s. 87). Na ile tak było, trudno rozstrzygnąć. Pamięć o „chlebie pod dostatkiem dla najemników jego ojca”, która stanowi punkt wyjścia do przemiany syna (por. 15,17), jest w istocie pamięcią o miłości ojca dla każdego członka rodziny, zarówno w sensie wąskim (dla synów), jak i szerokim (sług i niewolników). Ta miłość ojca daje początek nawróceniu syna, które dopełni się w chwili, gdy on tę miłość zrozumie do końca, będąc w objęciach swego ojca. W tym momencie, w spotkaniu z miłością ojca, przygotowane wcześniej wyznanie służby staje się wyznaniem syna (por. pominięcie przez syna prośby o przyjęcie go domu w randze najemnika w 15,21). Jego nawrócenie ostatecznie dokonuje się w przyjęciu i zrozumieniu miłości ojca.

### 2.3 Starszy syn

Narracyjnie starszy syn jest postacią złożoną\*, jednak w porównaniu z młodszym synem jego osoba nie podlega przemianie w trakcie akcji. Raczej ujawnia się coraz bardziej jego opozycja względem ojca i młodszego brata, która w zakończeniu przypowieści pozostaje nadal nierozwiązanym konfliktem.

Od strony zewnętrznej postępowanie starszego syna jest przykładne. On nie prosi ojca o podział majątku, pozostaje przy ojcu w domu, a gdy pojawia się jako aktywny podmiot akcji, widzi się go „przebywającego na polu” (15,25), co dowodzi jego pracowitości, solidności i posłuszeństwa ojcu. Są to jednak tylko pozory. Powrót młodszego brata i przyjęcie go przez ojca wyzwala w nim tłumione dotąd postawy, emocje i pragnienia, co z całą siłą ujawni się w rozmowie z ojcem. Odmowa wejścia do domu nie jest tylko wyrazem dezaprobaty dla postępowania ojca (por. 15,28a.30). W istocie jego reakcja objawia, iż tak naprawdę jest poza domem, poza wspólnotą miłości z ojcem i bratem. Wprawdzie pozostaje w domu i wiedzie przykładne życie, lecz w rzeczywistości nie jest wcale lepszy od swego młodszego brata. Woli ojca nie spełnia bezinteresownie, gdyż oczekuje wyróżnienia, uznania i rekompensaty („tyle lat ci służyć, [...] ale mnie nigdy nie dałeś kozłęcia”, 15,29). Swoją relację wobec ojca przeżywa nie jako syn, lecz jako sługa, stawiając na pierwszym miejscu prawo, a nie miłość („nigdy nie przekroczyłem twojego nakazu”, 15,29). Za fasadą przyzwoitości skrywa pragnienie „zabawy z przyjaciółmi”. Oskarżając młodszego brata o marnotrawienie majątku z nierządnicami (por. 15,30), sam być

może ujawnia własne, wypierane marzenia. Odcina się od swego młodszego brata, którego określa mianem „syna swego ojca” (15,30a). Zamiast rodziny i przeżywania w jej wspólnocie radości i miłości woli przyjaciół i dzielenie z nimi zabawy i rozrywki (por. 15,29b). Mimo że sytuacja zewnętrzna obu synów jest różna, przed każdym z nich stoi konieczność odkrycia na nowo godności syna. Jest to możliwe tylko przez otwarcie się na miłość ojca, która nie dzieli, lecz łączy, nie jest nagrodą, lecz darem, nie jest obowiązkiem prawa, lecz istotą człowieczeństwa.

### 3. Orędzie przypowieści

Jezus opowiada przypowieść o ojcu i dwóch synach, by odpowiedzieć na krytykę, jaką wysuwają przeciw Niemu faryzeusze i uczeni w Piśmie, widząc, jak „przyjmuje grzeszników i jada z nimi” (Łk 15,2). W tym kontekście Jezus tłumaczy swoje zachowanie, posługując się figurą miłosiernego ojca, w której można dostrzec słowa i gesty Jezusa pochylającego się nad grzesznikami, przebaczącego im i przywracającego ich do pełnej wspólnoty z Bogiem.

Ten kierunek interpretacji metaforycznej zostanie pogłębiony, gdy znaczenie przypowieści będzie szukane w kontekście Jezusowego przepowiadania o królestwie Bożym. Bierze ono swój początek w osobie Jezusa, który objawia ludziom miłość Boga do każdego człowieka, zarówno tego, który uznaje swój grzech (młodszy syn), jak i tego, który mniema, że jest sprawiedliwy (starszy syn). Ojciec z przypowieści jest wyobrażeniem Boga i Jego postępowania z ludźmi. Ta przypowieść pozwala nam zrozumieć, na czym polega miłosierdzie Boże (por. JAN PAWEŁ II, Encyklika o Bożym miłosierdziu *Dives in misericordia*, nr 6). Bóg jest wierny swojemu ojcostwu, przez co jest zatroskany o każdego człowieka. Wychodzi wciąż naprzeciw człowiekowi, by ocalić jego godność i człowieczeństwo. Boża miłość jest zdolna do pochylenia się nad każdą ludzką nędzą, w czym przekracza miary wyznaczane ludzką sprawie-

#### Metaforyczny wymiar „domu ojca”

„W przypowieści zachodzi interakcja między dwiema metaforami: «dalekiego kraju» i «domu ojca». Dom ojca jest odpowiedzią na to wszystko, czego nie daje daleki kraj. [...] Dom ojca nie jest miejscem pozbawionym życzliwości, w którym nikt nic ci nie da. Jest miejscem nadzwyczajnej szczodrości; nie jest miejscem wyobcowanego egzystowania, lecz miejscem zażyłości i bliskości rodziny. Nie jest miejscem służalczości, lecz synostwa. Nie jest miejscem głodu, lecz święta. Nie jest miejscem upokorzenia, lecz godności. Nie jest miejscem smutnym, lecz radosnym. Nie jest miejscem bez miłości, lecz właśnie miłości. Dom ojca pomógł młodszemu synowi w uświadomieniu sobie dobra, które zostawił, i w zrozumieniu surowych realiów swego położenia w dalekim kraju” (P.R. JONES, *Studying the Parables of Jesus*, Macon 1999, s. 224)

dliwością, będąc tym samym miłosierdziem. Stąd grzesznik, który doznaje Bożego miłosierdzia, nie czuje się poniżony, ale odnaleziony i dowartościowany, wyzwolony z samotności i przywrócony do wspólnoty. Boża miłość uprzęda ludzka skruchę i nawrócenie, uzdalnia grzesznika do odkrycia na nowo prawdy o byciu córką i synem Boga. Tej godności można się sprzeniewierzyć: można ją zmarnotrawić jak młodszemu syn, bądź też odrzucić na podobieństwo starszego z synów. Ale nawet wtedy Bóg pozostaje zarówno ze swoim spojrzeniem oczekującym powrotu marnotrawnego syna, jak i ze swoim słowem zaproszenia do wspólnoty miłości skierowanym do syna przekonanego o swojej samowystarczalności.

Jezus pragnie poprzez przypowieść o miłosiernym ojcu doprowadzić swoich słuchaczy do odpowiedzenia na nowo na miłość Boga poprzez odkrycie swojego synostwa, jak i więzi braterskich z innymi. Ta propozycja Jezusa wychodzi poza sytuację opisaną w tekście. Jezus bowiem opowiadając tę przypowieść, zwraca się do każdego człowieka, który będzie ją czytał. Czytanie nie polega tylko na zrozumieniu, na zinterpretowaniu historii opowiedzianej w tekście. Przypowieść o miłosiernym ojcu i dwóch synach jest jak lustro, w którym czytelnik może na nowo spojrzeć na siebie, na swoje relacje z Bogiem i z drugim człowiekiem. Interpretując przypowieść, tak naprawdę odczytuje siebie na nowo poprzez pryzmat doświadczeń jej bohaterów. Jezus pozostawia swoją przypowieść niedokończoną, zapraszając tym samym jej czytelników do dalszego współtworzenia jej fabuły\*. Ona wciąż czeka na odpowiedź starszego syna na ojcowskie zaproszenie do wspólnoty miłości.

#### 4. Przypowieść w kontekście

Przypowieść o miłosiernym ojcu i dwóch synach występuje tylko w Ewangelii wg św. Łukasza. Jest bezpośrednio poprzedzona przez przypowieść o pasterzu szukającym zagubionej owcy (Łk 15,4-7) i kobiecie poszukującej zapodziejanej drachmy (Łk 15,8-10). Dla tych trzech przypowieści wspólny jest motyw zagubienia i znalezienia oraz radości, która jest przeżywana we wspólnocie. Nowość, którą wprowadza przypowieść o miłosiernym ojcu, zawiera się w tożsamości tego, który „zaginął, a odnalazł się” (15,24.32). Jest to ludzka osoba (syn), a nie owca czy moneta. Zatem przypowieść nie tylko odsłania prawdę o Bożym poszukiwaniu i znajdowaniu grzesznika, ale przybliży też tajemnicę ludzkiego zagubienia się i bycia odnalezionym przez Boga. W ten sposób przypowieść stanowi ilustrację zdania konkludującego wcześniejsze przypowieści, które mówi o nawracającym się grzeszniku i o sprawiedliwych we własnych oczach (por. 15,7.10).

Centralną postacią przypowieści jest miłosierny ojciec. W Ewangelii Łukasza ojcostwo Boga jest modelem dla ludzkiego przeżywania miłości wobec innych. Przewodnią myślą Łukaszowego Kazania na równinie (Łk 6,17-49),

paralelnego\* do Mateuszowego Kazania na górze (Mt 5-7), jest miłosierdzie. Podczas gdy w relacji Mateusza kluczową rolę odgrywa wezwanie do doskonałości (Mt 5,48: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski”), w Łukaszej wersji słowa Jezusa są wezwaniem do miłosierdzia: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6,36). Od strony negatywnej miłosierdzie przekłada się na niesądzenie i niepotępienie drugiego (por. Łk 6,37), zaś od strony pozytywnej wyraża się w przebaczeniu drugiemu i szczodropliwości wobec niego (por. Łk 6,38).

Wezwanie do konkretnej postawy miłosierdzia w kontekście ojcostwa Boga wybrzmiewa silnie w *Modlitwie Pańskiej*, w której prośba o przebaczenie skierowana do Boga pozostaje w ścisłym związku z przebaczeniem, do którego człowiek jest wezwany wobec swoich siostr i braci (por. Mt 6,12; Łk 11,4).

## 27. OBROTNY RZĄDCA (ŁK 16,1-9)

### 1. Dynamika narracji

Przypowieść o obrotnym rządcy zaczyna się od razu od zawiązania\* akcji. Słuchacze zatem w punkcie wyjścia poznają problem, który stanie się wątkiem\* opowiadania. Pewien bogaty właściciel ma rządcę, na którego doniesiono właścicielowi, iż trwoni jego majątek (Łk 16,1). Dalszą lekturę będą orientowały zatem dwa pytania: (1) jak zachowa się w tej sytuacji właściciel, oraz (2) jaki los spotka rządcę?

Odpowiedź wydaje się być niemal natychmiastowa. W kolejnej scenie właściciel wzywa swego rządcę, żąda od niego obrachunku ze sprawowanego

#### Prawa i obowiązki rządcy

Brak bliższego usytuowania tej historii nie stanowił dla słuchaczy Jezusa trudności, gdyż opisana sytuacja odpowiadała ówczesnym stosunkom. Rządca, nazwany greckim terminem *oikonomos*, dysponuje wszystkimi pełnomocnictwami właściciela: w jego imieniu może obracać majątkiem, udzielać pożyczek, odbierać należności, zmniejszać lub darować długi. Zysk rządcy był związany nie tyle z przypisanym mu wynagrodzeniem, ile bardziej z prowizjami, jakimi były obłożone transakcje. Zarzut o marnotrawienie majątku nie dotyczy zawłaszczenia go sobie przez rządcę, lecz odnosi się do jego niekompetencji lub opieszałości w zarządzaniu dobrami, które traciły na wartości. Wskazują na to słowa właściciela przy spotkaniu z rządcą w 16,2. Nie domaga się on żadnej rekompensaty ani zwrotu majątku, lecz tylko dokonania obrachunku w sensie zestawienia posiadłości, listy transakcji, nazwisk dłużników, by móc przekazać zarząd innej osobie (por. J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, s. 1098. 1100).

dotąd zarządu, a następnie zwalnia go ze stanowiska (w. 2). Brak jakichkolwiek słów rządcy na decyzję właściciela dowodzi, iż uznaje on swoją winę i akceptuje jego decyzję.

W tym miejscu opowiadania pojawia się moment komplikacji\*. Jezus przytacza monolog wewnętrzny, jaki prowadzi rządcza sam ze sobą (ww. 3-4). Otwiera go pytanie: „Co uczynię, skoro mój pan pozbawia mnie zarządu?” (w. 3a). Dwa alternatywne działania, które przychodzą mu na myśl, zostają od razu wykluczone. Na kopanie, a więc pracę na roli czy też przy budowie lub w kamieniołomach (por. A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 155), nie ma odpowiednich sił. Zostaje jeszcze możliwość żebrania, ale tę wyklucza z powodu wstydu, jakby opowiadając się za myślą Syracha, iż „lepiej umrzeć niż żebrac” (Syr 40,28). W tym krytycznym punkcie dochodzi do zwrotu\* akcji na płaszczyźnie poznania: „Wiem już, co uczynię” (w. 4a), co ma doprowadzić



do przyszłej zmiany sytuacji rządcy: „by ludzie przyjęli go do swoich domów, gdy zostanie odsunięty od zarządzania” (w. 4b).

Kolejna scena pokazuje działanie rządcy, które ma doprowadzić do zmiany jego położenia. Wzywa do siebie „każdego z dłużników swego pana” (w. 5a) i zmniejsza ich zobowiązania, by w ten sposób zapewnić sobie ich wdzięczność. Sądząc po wysokości sum, które byli winni, musieli oni być zamożnymi ludźmi, którzy albo byli dzierżawcami zobowiązanymi do dostarczenia opłaty w naturze za dzierżawę, albo też byli hurtownikami mającymi do uregulowania w naturze swoje należności za towary. Jezus w przypowieści przytacza tylko dwa przykłady takiego działania rządcy wobec dłużników. Jeden jest winien sto beczek oliwy o pojemności jednego *bat* (ok. 39,3 l) każda, co daje razem blisko 4 tysiące litrów oliwy. Ten dług zostaje zmniejszony o połowę. Drugi jest dłużny sto korców (hebr. *kor*) pszenicy, co przy przeliczeniu jednego *kor* na dziesięć *bat* daje blisko 40 tysięcy litrów zboża (por. R. DE VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1, s. 215). Ten dług zostaje pomniejszony o jedną piątą. Biorąc pod uwagę ceny tych produktów znane z *Talmudu*<sup>\*</sup>, dług pierwszego wynosił 1000 denarów, zaś drugiego 2500 denarów. Obaj zatem dostąpili redukcji swego długu o 500 denarów, co stanowiło poważną kwotę, jeśli jeden denar stanowił dniówkę niewykwalifikowanego robotnika (por. J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, s. 222).

Działanie rządcy jest nieuczciwe. Wprawdzie pojawiają się głosy komentatorów, iż rządcą nie dokonuje żadnej malwersacji, gdyż obniża zadłużenia,

### Sposób redukcji długów przez rządcę

Nie wiemy, w jaki sposób właściciel dowiedział się o redukcji długów dokonanej przez zwolnionego już rządcę. Działanie rządcy jest przemyślane i obliczone na ukrycie sfałszowania kwitów dłużnych. Są one podpisane przez dłużników, którzy teraz na jego polecenie własnym piśmem czynią korektę swoich zobowiązań. Dokonując obrachunku, rządcą musiał zwrócić właścicielowi majątku również te zobowiązania dłużników, które jednak nie powinny wzbudzić podejrzeń ze względu na jednolity charakter pisma. Powstałe w ten sposób straty rządcą mógł wliczyć we wcześniej „roztrwoniony majątek”, który stał się przyczyną jego dymisji (por. 16,1). Te szczegóły nie są jednak istotne dla zrozumienia przypowieści i stanowią drugorzędne ilustracje, niezbędne dla zachowania realności opowiedzianej historii (por. M. GOURGUES, *Le parabole di Luca*, s. 152).

rezygnując z należnej mu prowizji (por. A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 142), lecz taka interpretacja jest problematyczna. Po pierwsze, przypowieść mówi wyraźnie, że chodzi o należność wobec pana. Po drugie, pożyczki produktów żywnościowych (zboże, wino, oliwa itd.) były zawsze obłożone wysokim procentem, ale nieznanne są przypadki procentu sięgającego

50% (najwyższy dopuszczalny procent w Rzymie w pierwszym wieku po Chr. wynosił 12% w skali roku, por. R. DE VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1, s. 185). Poza tym, jak wytłumaczyć powód, dla którego rządcą udzielił dwóch różnych procentowo obniżek długu. Po trzecie, rządcą działa „w pośpiechu, szybko” (*tacheōs*, w. 6), ponagłając dłużników do zmiany zapisu swoich długów w kwitach, zanim jeszcze dotrze do nich wiadomość o tym, że nie ma już odpowiednich pełnomocnictw. Ma zatem świadomość, iż jego działania są sprzeczne z prawem.

Rozwiązanie\* akcji wprowadza na scenę ponownie osobę właściciela majątku. Jego reakcja na postępowanie zarządcy jest zaskakująca: „pochwalił nieuczciwego rządcę, że roztropnie postąpił” (w. 8b). W tych słowach przedmiotem pochwały nie jest nieuczciwość zarządcy, ale jego pomysłowość, która pozwoliła mu znaleźć sposób na zabezpieczenie dostatniej egzystencji pomimo utraty dotychczasowego stanowiska.

Zdania zamykające przypowieść (ww. 8b-9) przynoszą pewien klucz interpretacyjny, który zostanie przywołany podczas analizy metaforycznej przypowieści.

## 2. Charakterystyka bohaterów

Pochwała, którą właściciel wypowiada pod adresem rządcy (w. 8a), jak również następująca dalej aplikacja zestawiająca działanie rządcy z postępowaniem „synów tego świata” i „synów światłości” (w. 8b), świadczy o tym, iż w zamierzeniu Jezusa postawa rządcy stanowi przykład do naśladowania dla Jego uczniów. W żaden sposób Jezus nie pochwała nieuczciwości, niesprawiedliwości i oszustwa, których odpuścił się rządcą. Jest on jednoznacznie oceniony jako „nieuczciwy” (w w. 8a pojawia się typowo hebrajska konstrukcja brzmiąca dosłownie: „rządcą nieuczciwości”, w której rzeczownik *adikia* [„niesprawiedliwości, nieuczciwość”] w dopełniaczu pełni funkcje przymiotnika, przez co wyrażenie jest tłumaczone jako „nieuczciwy rządcą”). Ta kwalifikacja odnosi się do zredukowania przez niego wiarygodności dłużników. To działanie narusza prawo, jako że rządcą nie dysponował już pełnomocnictwami swego pana, a przy tym dopuszcza się fałszowania rachunków. Skutkiem tego oszustwa jest konkretna strata, którą ponosi właściciel w swoim majątku.

Jezus tymczasem ustami właściciela pochwała działanie rządcy jako „roztropne” (gr. *phronimos*), doceniając tym samym jego umiejętność poradzenia sobie w trudnej sytuacji. Co składa się na ową roztropność przedstawioną jako wzór do naśladowania?

Po pierwsze, roztropność to zdolność używania rozumu. Rządcą stracił wszystko oprócz rozumu. Jest człowiekiem zdolnym do autorefleksji, o czym świadczy jego monolog wewnętrzny („rzekł sam do siebie”, w. 3). W nim

dokonuje procesu rozeznania swoich możliwości, poszukuje dróg wyjścia z niesprzyjających okoliczności, wreszcie podejmuje decyzję w oparciu o racjonalne przesłanki.

Po drugie, roztropność to gotowość do działania w trudnościach. Rządcą w obliczu trudności nie jest bierny, lecz aktywny, reaguje na zmieniającą się sytuację życiową, jest zdolny do podjęcia ryzyka. Jest daleki od schematycznego działania. Raz podjąwszy decyzję („wiem, co uczynię”, w. 4a), dąży niezwłocznie do realizacji podjętego zamysłu (por. jego ponaglenie wierzyciela w w. 6: „siadaj prędko i napisz”). Nie boi się odważnych decyzji.

Po trzecie, roztropność to umiejętność patrzenia na teraźniejszość w perspektywie przyszłości. Rządcą zrozumiał, iż jego przyszłość rozstrzyga się tu i teraz. Teraz należy podejmować decyzje, które są niezbędne dla stawienia czoła nieuniknionej przyszłości. Nie chodzi tylko o działanie doraźne, ale o strategię obliczoną na osiągnięcie celów gwarantujących rzeczywistą pomyślność.

Po czwarte, roztropność to otwarcie się na innych. Dotąd rządcą nieroztropnie wiązał swoją przyszłość wyłącznie z bogactwem i pozycją społeczną gwarantowaną mu przez funkcję zarządcy. Rozwiązaniem na przyszłość jest zbudowanie relacji z innymi, by ci „przyjęli go do swoich domów” (w. 4). Kieruje się wprawdzie własnym interesem, ale paradoksalnie dopiero w obliczu klęski życiowej odkrywa wartość przyjaźni i otwarcia się na drugiego człowieka, rozpoznaje sens dzielenia się z innymi, uznaje priorytet miłości i miłosierdzia (por. A. PRONZATO, *Przypowieści Jezusa*, t. 2, s. 276).

### 3. Orędzie przypowieści

Znaczenie przypowieści zostaje odsłonięte przez dwa zdania ją zamykające, w których jej przesłanie zostaje zaaplikowane do sytuacji życiowej uczniów Chrystusa. Pierwsza aplikacja (w. 8b) dotyczy sposobu przeżywania przez nich wiary, zaś druga (w. 9) odnosi się do sposobu korzystania przez nich z „niegodziwej mamony”.

#### 3.1 Kreatywność wiary (Łk 16,8b)

Jezus zachęca swoich uczniów – nazywa ich „synami światłości” (identyczne określenie w J 12,36; Ef 5,8; 1 Tes 5,5) – by byli „roztropni” na podobieństwo rządcy z przypowieści. Chodzi w tym wypadku o ich postawę i zaangażowanie w sprawy królestwa Bożego. Do rządcy bowiem okazują się być podobni „synowie tego świata”, a więc ludzie skupieni na wartościach doczesnych, w pomnażaniu których wykazują się pomyślnością i przebiegłością. Tę samą postawę winni wykazać uczniowie Jezusa na płaszczyźnie wiary. Gdy w grę wchodzi zbawienie, życie Ewangelią, podążanie za Chrystusem, potrzeba inteligencji, kreatywności, fantazji, energii i zdecydowania, które cechowały rządcę. Jeśli na płaszczyźnie materialnej ludzie są gotowi

wykorzystywać wszystkie swoje możliwości, to tym bardziej wierzący winni zmobilizować wszystkie swoje siły nie tylko do przyjęcia Ewangelii, ale też do dzielenia się nią z innymi w sposób żywy, pomysłowy, nowatorski. Chrześcijanin nie może być gnuśny, opieszły, zrezygnowany. Jeśli „gwałtownicy zdobywają królestwo Boże” (Mt 11,12), wówczas chrześcijanin musi sobie zdać sprawę, że „rozum został nam dany po to, abyśmy go używali, że nieco fantazji na pewno nie zaszkodzi, że przezorność nie musi być wyłącznym przywilejem «synów tego świata», a zamiłowanie do ryzyka da się pogodzić z miłością Boga” (A. PRONZATO, *Przypowieści Jezusa*, t. 2, s. 285).

### 3.2 Kreatywność miłości (Łk 16,9)

Druga aplikacja w w. 9 nawiązuje do słów rządcy, który poszukuje sposobu, by „ludzie przyjęli go do swoich domów, gdy będzie odsunięty od zarządu” (w. 4). Jezus zachęca swoich uczniów do takiego używania „niegodziwej mamony”, by „gdy [wszystko] się skończy [w sensie końca obecnego, ziem-

#### Mamona

Termin *mamōnas* (pol. „mamona”) jest zgrecyzowaną formą aramejskiego słowa *māmônā*. W aramejskim rzeczownik ten jest zbudowany na rdzeniu *mn* („być mocnym, pewnym”), przez co oznacza on „to, co jest pewne, na co można liczyć, to, co twarde”. Stąd bierze się przekład tego słowa jako „pieniądze, bogactwo”. Nazwanie mamony „niegodziwą” nie oznacza wcale, że została ona zdobyta w sposób nieprawy. Bardziej chodzi o to, że mamona może prowadzić ku nieuczciwości, może zaslepić człowieka na potrzeby drugiego, może zamknąć go na Boga, stając się jego panem i wypełniając cały jego horyzont życiowy (por. Łk 16,13).

skiego czasu], przyjęto was do wiecznych przybytków [w sensie wiecznego przebywania z Bogiem]” (w. 9). To wskazanie stawia w centrum uwagi już nie przebiegłość rządcy, lecz jego umiejętne używanie dóbr, które miał do dyspozycji. Postępowanie rządcy zostaje przeniesione na inną płaszczyznę: to, co umiał on czynić

w sprawach tego świata, należy czynić w perspektywie wieczności (M. GOURGUES, *Le parabole di Luca*, s. 156). Nie wystarcza czynić sobie przyjaciół, by osiągnąć korzyści w tym świecie; potrzeba czynić sobie przyjaciół, by osiągnąć korzyści w wieczności. „Pozyskiwanie sobie przyjaciół niegodziwą mamoną” oznacza wykorzystanie swoich bogactw, by wspomagać biednych. Przyjaciółmi są biedni. Ci, będąc przyjaciółmi Boga, winni stać się naszymi przyjaciółmi. Takie wykorzystanie dóbr czyni człowieka bogatym przed Bogiem (por. Łk 12,21). Chodzi przede wszystkim o jałmużnę (por. Łk 11,41; 12,33; 19,8), dzięki której, gdy pieniądze przestaną mieć jakiegokolwiek znaczenie i wartość po śmierci, pozostaną zawsze ubodzy – nasi przyjaciele przed Bogiem, nasz kapitał na wieczność.

#### 4. Przypowieść w kontekście

Przypowieść o obrotnym rządcy otwiera rozdz. 16 Ewangelii wg św. Łukasza, który niemal w całości (wyjątkiem są powiedzenia Jezusa w ww. 16-18) podejmuje kwestię właściwej postawy człowieka wobec pieniędzy i dóbr materialnych. Zamykająca rozdział przypowieść o bogaczu i Łazarzu (16,19-31) stanowi apel o właściwe wykorzystanie bogactw w perspektywie życia wiecznego, w czym widzi się ilustrację wypowiedzi Jezusa o „zdobywaniu przyjaciół niegodziwą mamoną” (16,9a). W żadnej z tych dwóch przypowieści nie napotyka się na słowo potępiające bogactwo. Dobra materialne mają bowiem służyć budowaniu relacji z potrzebującymi – przyjaciółmi, którzy „przyjmą nas do wiecznych przybytków” (16,9b). Przypowieść o obrotnym rządcy zostaje jednak poddana dalszej interpretacji poprzez dołączone w 16,10-13 słowa Jezusa wypowiedziane pierwotnie prawdopodobnie w innych kontekście (por. J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, s. 1105-1007). Wypowiedź o obowiązku wierności w zarządzaniu dobrami właściciela (ww. 10-12) czyni z rządcy postać negatywną, której nieuczciwości nie należy naśladować. Wykluczenie możliwości jednoczesnego służenia Bogu i mamonie (w. 13) nie ma bezpośredniego związku z przypowieścią i stanowi raczej wypowiedź podsumowującą temat stosunku ucznia Chrystusa do bogactwa. To ostatnie zdanie jest szczególnie skierowane przeciwko faryzeuszom, którzy są słuchaczami przypowieści o obrotnym rządcy, sami będąc niewolnikami mamony: „słuchali tego wszystkiego chciwi na grosz faryzeusze” (w. 14a).

O właściwym użyciu bogactwa mówi też przypowieść o głupim bogaczu (Łk 12,16-21), która potwierdza prawdę, iż życie człowieka nie jest zależne (gwarantowane) obfitością posiadanych dóbr (por. Łk 12,15b). Równocześnie przypowieść odczytuje właściwe używanie bogactwa w relacji do Boga: zamiast bogacić się, myśląc egoistycznie tylko o sobie, należy dążyć do gromadzenia bogactwa przed Bogiem (Łk 12,21), co dokonuje się poprzez wykorzystanie dóbr na rzecz tych, którzy znajdują się w potrzebie (por. Łk 14,12-14).

## 28. BOGACZ I ŁAZARZ (ŁK 16,19-31)

### 1. Dynamika narracji

Przypowieść o bogaczu i Łazarzu jest pełna „obrazów maksymalnie kontrastujących” (M. WOJCIECHOWSKI, *Przypowieści dla nas*, s. 121), które zostają zestawione w zdaniu z 16,25: „Wspomnij, synu, że za życia otrzymałeś swoje dobra, a Łazarz przeciwnie, niedołę; teraz on tu doznaje pociechy, a ty męki cierpisz”. Przeciwne elementy są zauważalne na poziomie: (1) czasu („za życia” / po śmierci), (2) przestrzeni („tu”, tzn. w zaświatach, w opozycji do „za

#### Motyw odwrócenia losów po śmierci w literaturze starożytnej

Motyw odwrócenia po śmierci uprzednich losów był w świecie starożytnym dość znany i Jezus zdaje się nawiązywać do tego tematu, koncentrując się jednak nie tyle na kwestii odplaty po śmierci, co raczej na potrzebie właściwego korzystania z bogactwa. Egipskie opowiadanie o podróży Si-Ozyrysa i jego ojca Sentona-Haemwese do krainy zmarłych kończy się sentencją: „Kto jest dobry na ziemi, temu także w krainie umarłych jest dobrze; ale temu, kto jest zły na ziemi, źle jest także i tam”. Ta opowieść została przyniesiona do Palestyny przez Żydów aleksandryjskich i przybrał postać opowiadania o ubogim uczonym w Piśmie i synu bogatego celnika, Bar Ma’janie. W tej historii znajduje się zasadniczy wątek przypowieści: pogrzeb uczzonego w Piśmie jest skromny, podczas gdy celnik zostaje pochowany z wielką pompą. Następuje po tym konkluzja. Jeden z przyjaciół ubogiego uczzonego widzi we śnie, jak ten przebywa w ogrodzie rajskim obfitującym w wodę, zaś Bar Ma’jan stoi na brzegu rzeki spragniony i bezskutecznie usiłuje dosięgnąć wody (por. J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, s. 224).

życia” ziemskiego), (3) akcji (na ziemi: otrzymać dobra / niedołę; w zaświatach: doznać pociechy / cierpieć), (4) bohaterów (Łazarz / bogacz). Te różne elementy stanowią w 16,22 o przejściu z życia ziemskiego do życia po śmierci, za czym idzie zmiana sytuacji życiowej dwóch bohaterów. Ten podział zostaje potwierdzony formułą narracyjną otwierającą werset 16,22: *egeneto de* („stało się, że umarł biedak”), która w Ewangelii wg św. Łukasza wyznacza przejście z jednej sceny do drugiej wewnątrz tego samego opowiadania (por. Łk 1,8; 2,6; 11,27; 22,24).

Z punktu widzenia narracyjnego tak wydzielona pierwsza scena (16,19-21) w rzeczywistości jest ekspozycją\*, która dostarcza niezbędnych informacji o życiu bogacza i Łazarza na ziemi, bez których byłoby niemożliwe zrozumienie ich sytuacji po śmierci prezentowanej w dalszej części opowiadania. W tym fragmencie narracji dominują formy czasownikowe podkreślające cykliczny charakter opisanej sytuacji bogacza i Łazarza (w w. 19 *imperfectum*\*, w. 20 *plusquamperfectum*\*, w. 21 imiesłowy czasu teraźniejszego). O bogac-

twie pierwszego świadczy ubiór z purpury i bisioru podkreślający jego wysoki status społeczny. Jego głównym zajęciem jest oddawanie się codziennie świętowaniu podczas wystawnych uczt. O nadmiarze jedzenia świadczy rzucany na podłogę chleb, który wcześniej posłużył do wycierania rąk ociekających tłuszczem (por. J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, s. 225). O ubóstwie drugiego świadczy „ubranie” z wrzodów (Łazarz jest nimi „pokryty” – *heilkōmenos*, w. 20). Zamiast leżeć u stołu, jest on dosłownie „rzucany” (*ebeblēto*, w. 20) pod bramę pałacu bogacza, gdzie znajduje się jego stałe miejsce zebrania. Jest on całkowicie bezwładny, gdyż nie ma siły nie tylko na samodzielne przemieszczanie się, ale i na odganianie bezdomnych psów, które lizały jego rany, czując „świeże mięso” (A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 122). Głód Łazarza jest stały i pozostaje niezaspokojony, gdyż odmawia mu się rzuczanych pod stół kawałków chleba, podobnie jak było to z głodem marnotrawnego syna, któremu odmawiano strąków służących za pokarm dla świń (to samo wyrażenie: „pragnąć zaspokoić głód” w Łk 15,16 i 16,21).

Rzeczywista akcja zaczyna się w w. 22, w którym zostaje odnotowana śmierć Łazarza i bogacza. Ich los pośmiertny jest odwróceniem ich wcze-

#### Obraz zaświatów w czasach Jezusa

Jezus opisuje pośmiertny los bogacza i Łazarza poprzez odwołanie się do popularnych wśród Żydów owego czasu wyobrażeń zaświatów, by w ten sposób zbudować swoje pouczenie. Obrazowy, wręcz anegdotyczny styl przypowieści nie pozwala traktować tych opisów jako zapis wyglądu nieba („łono Abrahama”) i piekła („otchłań”) (por. M. WOJCIECHOWSKI, *Przypowieści dla nas*, s. 121). Otchłań, w greckim tekście Hades, to znany ze Starego Testamentu obraz *Szeolu* – miejsca wiecznego przebywania zmarłych. Dodać należy, iż wiara w zmartwychwstanie dochodzi do głosu wśród Żydów dopiero w II wieku przed Chr. (por. Dn 12,1-3) i w czasach Jezusa jest przedmiotem sporu między głównymi ugrupowaniami żydowskimi, faryzeuszami i saduceuszami (por. Dz 23,8). W przypowieści Jezus łączy z Otchłanią straszliwe męki (grecki rzeczownik *basanos* – „cierpienie, męka”, w 16,23-28, oraz czasownik *odynaō* (w stronie biernej) – „cierpieć, być w agonii”, w 16,24,25). Tymczasem „łono Abrahama” jest symbolem honorowego miejsca, jakie zajmuje Łazarz przy stole obok Abrahama (takie miejsce zajmował Jan przy Jezusie podczas Ostatniej Wieczerzy, por. J 13,23) podczas uczyty zbawionych (por. Łk 13,28-30). Podobne obrazy znane są z literatury międzytestamentalnej (nazywanej apokryficzna), przede wszystkim z *Pierwszej Księgi Henocha* 22,8-11 (por. B.B. SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 153-154).

śniejszej sytuacji życiowej. W sensie przestrzennym Łazarz z pozycji porzuconego pod bramą zebraka zostaje wyniesiony w górę do wspólnoty świętujących na uczcie w królestwie Bożym wespół z Abrahamem (por. Łk

13,28-29). Tymczasem bogacz, pochowany wprawdzie z honorami w ziemi, trafia do Otchłani. Znajduje się zatem w miejscu, które w wymiarze przestrzennym jest całkowicie przeciwstawne miejscu przebywania Łazarza. Jeśli za życia biedak był trzymany na dystans od stołu bogacza (leżał „u bramy” pałacu), to po śmierci bogacz jest odsunięty od uczyty zbawionych, którą ogląda „z daleka” (w. 23).

W wymiarze narracyjnym znalezienie się bogacza po pogrzebie w Otchłani stanowi punkt komplikacji\* w opowiadaniu. Nie tylko on, ale i słuchacze przypowieści zakładali, iż Boże błogosławieństwo materializujące się w bogactwie będzie udziałem bogacza także po śmierci. Luka\* w tym miejscu opowiadania jest oczywista, gdyż Jezus nie tłumaczy powodu, dla którego bogacz został ukarany mękami w Otchłani. Kluczową sprawą jest pytanie, na ile ta sytuacja pośmiertna bogacza jest nieodwracalna.

Bogacz wchodzi w dialog z Abrahamem, patriarchą, który jest w porządku wiary ojcem ludu wybranego, zatem jest również ojcem bogacza. Ten tytułuje go mianem „ojca” (ww. 24.27), na co Abraham odpowiada mu słowem „synu” (w. 25). Dialog ma dwie odsłony. W pierwszej części (16,24-26) bogacz prosi patriarchę, by ten poprzez posłanie Łazarza z „końcem palca umocznym w wodzie” ulżył mu w jego cierpieniach (w. 24). W odpowiedzi Abraham potwierdza definitywne odwrócenie pośmiertnego losu bogacza i Łazarza: bogacz już za życia otrzymał swoje dobra (jakby była jakaś ustalona ich ilość), których Łazarz dostąpił po śmierci (w. 25). Ta sytuacja jest nieodwracalna, co obrazowo podkreśla dzieląca ich po śmierci „przepaść”, nieprzekraczalna dla jednej i drugiej strony (w. 26). Tłumaczenie *Biblii Tysiąclecia* mówi, iż ta „ogromna przepaść zionie między nimi”, lecz słowo Abrahama ma jeszcze mocniejsze brzmienie: dosłownie ta przepaść „jest ustanowiona” – forma bierna czasownika podkreśla, iż za tą sytuacją stoi postanowienie Boże.

Wobec bezowocności swojej prośby bogacz w drugiej części dialogu formułuje drugą prośbę, w której ma na uwadze sytuację swoich pięciu braci (16,27-31). Oni wciąż pozostają na ziemi, żyjąc w podobny sposób jak bogacz. Stąd jego prośba, by Abraham posłał do nich Łazarza z ostrzeżeniem (w. 28). Patriarcha odmawia prośbie, podkreślając, iż wciąż są kierowane do nich słowa „Mojżesza i proroków” (w. 29), czyli słowa Pisma Świętego, które są wystarczające do podjęcia właściwej drogi życia. Bogacz polemizuje z opinią Abrahama, argumentując, iż ich nawrócenie byłoby pewne, gdyby ktoś z umarłych ich ostrzegł (w. 30). Abraham jednak ponownie odmawia: kto nie nawraca się pod wpływem słów „Mojżesza i proroków”, nie uczyni tego, nawet gdyby ktoś powstał z martwych (w. 31).



## 2. Charakterystyka bohaterów

Dynamika przypowieści rozwija się poprzez skontrastowanie ze sobą losów dwóch postaci: bogacza i Łazarza, które w momencie ich śmierci zostają diametralnie odwrócone. Narracyjnie są to dwa różne typy bohaterów: wprawdzie obaj doświadczają przemiany w trakcie opowiadania, jednak tylko bogacz jest podmiotem działającym i mówiącym w przypowieści.

### 2.1 Łazarz

Łazarz pozostaje cały czas zależny od innych, jest całkowicie bierny. Ktoś kładzie go u bramy, ale nie ma siły zebrać, bo wciąż cierpi głód. Nie jest w stanie się poruszyć, by odpędzić wałęsające się psy. Ostatecznie Łazarz jest

#### Znaczenie imienia „Łazarz”

Dla Żydów imię wyrażało najgłębszą rzeczywistość osoby, stanowiło jej program życiowy, skupiało w sobie historię jej życia. Przypowieść o bogaczu i Łazarzu jest jedyną spośród przypowieści Jezusa, w której bohater zostaje nazwany z imienia. Imię „Łazarz” pochodzi od hebrajskiego słowa *la'zar*, które jest skróconą formą imienia *el'azar* – „Bóg pomógł” lub „Bóg pomaga”. Łazarz rzeczywiście może oczekiwać pomocy tylko od Boga. Imię to było popularne w czasach Jezusa. Nosił je m.in. brat sióstr Marii i Marty z Betanii (por. J 11,1). W przeciwieństwie do imienia żebraka nie zostaje wzmiankowane imię bogacza. Łaciński przekład Pisma Świętego pochodzący od Hieronima nazywany *Wulgatą\** rozpoczyna tę przypowieść zdaniem: *homo quidam erat dives*, co przekłada się: „pewien bogacz” (*dives* – przymiotnik „bogaty”). W rezultacie przypowieść była nazywana „przypowieścią o Dives i Łazarzu” (por. A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 120).

zależny nie od ludzi, ale od Boga, na co wskazuje jego imię: „Bóg pomaga”. Odwrócenie jego sytuacji po śmierci jest potwierdzeniem prawdy zawartej w jego imieniu. Osoba Łazarza służy zatem objawieniu prawdy o Bogu, który jest wierny swoim obietnicom. Ta wierność nie jest determinowana jakąś pobożnością czy dobrocią Łazarza, o których w ogóle się nie mówi w przypowieści, lecz jest zależna wyłącznie od Boga, który jest po stronie osób wykluczonych przez społeczność.

### 2.2 Bogacz

Nie znaczy to jednak, iż negatywna charakterystyka bogacza wpływa z faktu, iż jest bogaty. Bogactwo jako takie nie stanowi czegoś złego, nawet gdy jest ono tak pretensjonalne, jak w przypadku bogacza, który z nim się obnosi (por. wzmiankę o strojach i „wystawnych” ucztach w w. 20). Problem bogacza bierze się z tego, iż jest on za życia skupiony wyłącznie na sobie. Bogactwo zamyka w egoizmie. Jest przywiązany wyłącznie do posiadania, poszukuje jedynie przyjemności. Nie dostrzega leżącego u bram swego pałacu

### Purpura i bisior

Purpura to nazwa barwnika i w konsekwencji koloru wełny związanego w sposób szczególny z szatą królewską (por. Sdz 8,26) i wysokim statusem społecznym osoby ją noszącej (por. Est 8,15; 1 Mch 11,58). Barwnik był wyrabiany z pewnego rodzaju ślimaków (z rodziny *Muricidae*) żyjących w Morzu Śródziemnym w strefie przybrzeżnej Fenicji i Syrii (R.S. BORAAS, „Purpura”, s. 1034-1035). Ograniczone zasoby surowca i niewielkie ilości barwnika otrzymywane z ślimaków sprawiły, że był to produkt bardzo cenny. Podobnie było z bisiosem. Była to bardzo dobra jakościowo odmiana tkaniny lnianej, niemal przezroczysta, wytwarzana przez Egipcjan. Wysoka cena purpury i bisioru – oba produkty musiały być importowane na teren Palestyny – czyniła z nich towary luksusowe, będące wyznacznikiem zamożności ich właścicieli.

Łazarza – ujrzy go dopiero po śmierci (w. 23). Brama, zamiast łączyć, odseparowuje go od innych. Nie myśli o swoich pięciu braciach – staną się oni przedmiotem jego troski dopiero w obliczu nieodwracalności kary, która go spotkała po śmierci (w. 27). Nie potrafi też właściwie przeżywać swojej relacji z Bogiem. Bycie członkiem ludu wybranego traktuje w kategoriach przywileju, oczekując od Abrahama, swego ojca w porządku wiary i przymierza z Bogiem, interwencji, która zmieniłaby jego los po śmierci.

Ten brak relacji, a właściwe nieumiejętność ich budowania, jest w przypadku bogacza konsekwencją „niesłuchania Mojżesza i Proroków”. Wprawdzie ten zarzut jest skierowany do pięciu jego braci (ww. 28.31), ale w istocie to bogacz jest tym, który odrzucił wezwanie do nawrócenia płynące ze strony słowa Bożego. Nawrócenie dokonuje się poprzez wrażliwość na siostrę i brata, którzy są w potrzebie, poprzez dzielenie się z nimi swoimi dobrami, poprzez budowanie z nimi wspólnoty życia i miłości. Bogacz nie potraktował na serio wezwania do miłości i sprawiedliwości społecznej, które jest zawarte w przepisach Prawa Mojżeszowego i w nauczaniu proroków.

### 3. Orędzie przypowieści

Przypowieść o bogaczu i Łazarzu przynależy do przypowieści o „przykładowym postępowaniu”. Słuchacze są wprawdzie konfrontowani z dwiema postaciami, ale w istocie muszą zająć stanowisko wobec postępowania bogacza, którego życie jest przykładem negatywnym, nie do naśladowania. Dynamika narracji tylko pozornie przynosi rozwiązanie\* akcji. Los pośmiertny bogacza i Łazarza jest ustalony, ale pozostaje otwartą historią pięciu braci tego pierwszego, którzy wiodą podobny styl życia jak on. Opowiadanie pozostaje zatem w pewnym sensie niedokończone, oczekując swego pozytywnego finału w życiu tych, którzy odpowiedzą na przesłanie kierowane przez Jezusa tą przypowieścią.

Po pierwsze, jest to wezwanie do zainteresowania się drugim człowiekiem. Grzech bogacza nie polegał na tym, że traktował on źle Łazarza, gnębił go czy też prześladował. Bogacz nie sprzeciwia się Bogu i nie uciska biednego, on go po prostu nie widzi. Jego grzech to grzech zaniedbania – nieuczynienia niczego, by przyjść Łazarzowi z pomocą.

#### **Pominięte imię bogacza**

„Bogacz z przypowieści nie ma imienia, gdyż nie ma historii. Nie potrzebuje imienia, gdyż jego życie jest puste, daremne, skupione wyłącznie na sobie. Swoją egzystencję zbudował na pustce. Stracił imię, gdyż zagubił prawdziwy sens istnienia. [...] Zastąpił swoje imię innymi: [...] «pieniądzem», «przyjemnością»”.  
(A. PRONZATO, *Przypowieści Jezusa*, t. 2, s. 224)

Błąd bogacza zawierał

się w zamknięciu się na sobie, na własnej przyjemności, na budowaniu swojej tożsamości (imienia) poprzez posiadanie rzeczy, a nie poprzez relacje z innymi. Brama w przypowieści pełni funkcję symboliczną: zamiast służyć wprowadzaniu innych do wspólnoty życia (uczta), pozostaje zamknięta, stając się murem odgradzającym od innych. W konsekwencji, takie odseparowanie się od ludzi prowadzi do oddzielenia się od Boga.

Po drugie, konieczne jest rzeczywiste otwarcie się na słowo Boże, potraktowanie na serio stawianych przez niego wymagań, posłuszeństwo wobec niego. Bogacz pretenduje do miana syna Abrahama, jednakże w przeciwieństwie do niego nie chce zawierzyć słowa Bożemu, nie jest posłuszny wezwaniu, które Bóg kieruje do niego poprzez „Mojżesza i Proroków”. Oni wskazywali na Jezusa Chrystusa, który jest Słowem Bożym. Nawrócenie postulowane przez przypowieść jest zwróceniem się ku Chrystusowi i Jego przykazaniu miłości Boga i bliźniego. Słuchanie słowa Bożego przekłada się na praktykowanie go. Słuchanie Jezusa dokonuje się poprzez upodobnienie się do Niego. Wejście na drogę Jego miłości ukrzyżowanej prowadzi do wspólnoty życia ze Zmartwychwstałym już tu na ziemi.

Po trzecie, uwierzenie Chrystusowi jest otwarciem się na prawdę o królestwie Bożym, w którym Bóg stoi po stronie ubogich. Przypowieść w żaden sposób nie gloryfikuje ubóstwa, ani też nie potępia bogactwa. Bóg nie wyklucza nikogo z grona zbawionych. To On burzy mury rozdzielające ludzi na płaszczyźnie materialnej, społecznej i psychologicznej. Przypowieść obwieszcza prawdę, iż Bóg jest Bogiem „Łazarza” – Bogiem, który nie odmawia nikomu swojej pomocy, ale okazuje się „pomocny” wobec potrzebujących. Więcej, w osobie swego Syna, Jezusa Chrystusa, stał się jednym z Łazarzy tego świata. Wrażliwość na każdego człowieka, nie tylko potrzebującego, jest przejawem rozpoznawania w nim oblicza Chrystusa, a tym samym opowiadania się po stronie Boga.

#### 4. Przypowieść w kontekście

Przypowieść o bogaczu i Łazarzu wpisuje się w Łukaszkową troskę o ubogich, którzy stanowią uprzywilejowane osoby w królestwie Bożym.

##### 4.1 Błogosławieni ubodzy (Łk 6,20)

Przypowieść nic nie mówi o dobrych uczynkach, cnotach czy zasługach Łazarza. Podkreśla się tylko jego ubóstwo, cierpienie i głód. Takie ujęcie osoby Łazarza odpowiada znaczeniu pierwszego błogosławieństwa z Łk 6,20: „Błogosławieni ubodzy, albowiem do was należy królestwo Boże”. Ubodzy są błogosławieni nie dlatego, że są ubodzy, ani dlatego, że będąc ubogimi, są lepiej dysponowani wobec Boga. Są błogosławieni, ponieważ to Bóg wobec nich jest lepiej dysponowany (por. M. GOURGUES, *Le parabole di Luca*, s. 180-181). Bóg nie wyklucza nikogo ze wspólnoty zbawionych, co więcej, czyni pierwszeństwo wobec ludzi ubogich. U Łukasza po błogosławieństwie ubogich następuje błogosławieństwo głodnych: „Błogosławieni, którzy teraz głodujecie, albowiem będziecie nasyчени”. Poprzez obraz sytości błogosławieństwo przywołuje czas pełni eschatologicznej\*. Bóg jest wierny aż do końca, poza śmierć. Doświadczył tego właśnie Łazarz.

##### 4.2 Właściwe korzystanie z bogactw (Łk 16,1-13)

Przypowieść o bogaczu i Łazarzu zamyka rozdz. 16 Ewangelii Łukasza, który otwiera się przypowieścią o obrotym rządcy (ww. 1-9). Ten człowiek jest przeciwieństwem bogacza, ponieważ wykorzystał „niegodziwą mamonę do pozyskania sobie przyjaciół” poprzez darowanie im części długu (por. w. 9a). Bogacz nie był zdolny do takiego użytku ze swego pieniądza i w efekcie „nie zostaje przyjęty do wiecznych przybytków” (w. 9b). Towarzyszące pierwszej przypowieści powiedzenia Jezusa (ww. 10-13) wskazują na inne pułapki życia w bogactwie. Zasadniczą kwestią jest odczytanie bogactwa jako dobra powierzonego człowiekowi przez Boga, który pragnie, by przy uczciwym wykorzystaniu go wobec potrzebujących, człowiek stanął po stronie Boga, a nie przeciwko Niemu.

##### 4.3 Dziedzictwo Abrahama

W Ewangelii Łukasza przyszłe zbawienie jest przedstawione również w 13,28 jako wspólnota przebywania z Abrahamem i innymi patriarchami oraz prorokami. Warunkiem dopuszczenia do uczyty wraz z nimi w królestwie Bożym są uczynki sprawiedliwości, a nie tylko deklarowana znajomość Chrystusa, której zaprzecza praktyka życia dopuszczająca się niesprawiedliwości wobec bliźnich (Łk 13,27). Po tej linii szło też nauczanie Jana Chrzyciela. Bez nawrócenia, które wyda dobre owoce, samo powoływanie się na bycie potomstwem Abrahama jest nieuprawomocnione i w żaden sposób nie uchroni przez Bożym gniewem (por. Łk 3,8-9).

## 29. NIEUŻYTECZNY SŁUGA (ŁK 17,7-10)

### 1. Dynamika przypowieści

Przypowieść o nieużytecznym słudze zaczyna się w sposób typowy dla wielu innych przypowieści. Jezus kieruje do swoich słuchaczy bezpośrednie pytanie: „Kto z was...” (ta sama forma w Łk 11,5.11; 14,28; 15,4). W ten sposób pragnie nie tylko pochwycić ich uwagę, ale też zaprosić do włączenia się w opowiadaną przypowieść poprzez skonfrontowanie jej z własnym doświadczeniem czy wyobrażeniem sytuacji w niej przywołanej. Tym samym ze strony słuchaczy dojdzie do aktu oceny własnego postępowania, którego wartość ujawni się poprzez osąd zachowania bohaterów Jezusowej opowieści.

Jezus prowadzi swoją opowieść w sposób odbiegający od typowej narracji. Cała historia zostaje opowiedziana w trzech następujących po sobie pytaniach, które domagają się oczywistych odpowiedzi: pierwsze pytanie – negatywnej (w. 7), drugie – pozytywnej (w. 8), zaś trzecie – ponownie negatywnej (w. 9). Wyjaśnienie towarzyszące przypowieści również zaskakuje swoją formą, gdyż przybiera postać rozkazu skierowanego do słuchaczy, którzy w swoim podejściu do wykonywanych obowiązków mają być podobni do sługi z przypowieści (w. 10).

Historia jest opowiadana z perspektywy właściciela raczej małej posiadłości ziemskiej, który ma do swojej dyspozycji tylko jednego sługę. Do zakresu obowiązków sługi należy zarówno praca na roli i wypasanie stada (por. w. 7), jak i posługiwanie w domu (por. w. 8). Problem, który zostaje podjęty w przypowieści, dotyczy sposobu wynagrodzenia przez pana swego sługi. Przypowieść jest zbudowana z jednej sceny. Zdanie ją otwierające (w. 7a) przynosi zwięzły, retrospektywny opis prac, które sługa wykonywał w ciągu dnia na polu i przy trzodzie. W ten sposób zostaje wskazany kontekst czasowo-przestrzenny dla sceny powrotu sługi do domu i jego spotkania z panem (ww. 7b-8). Sami słuchacze muszą rozstrzygnąć, który wariant zdarzeń jest w tym momencie bardziej prawdopodobny: zaproszenie sługi przez pana do stołu (w. 7b) czy też zlecenie słudze dalszych posług przy stole, po wykonaniu dopiero których będzie mógł się posilić (w. 8). Odpowiedź jest oczywista, co zostaje wzmocnione trzecim pytaniem, które pozwala wnikać słuchaczom w sposób myślenia pana (w. 9). Bazując na swoim doświadczeniu, muszą przyznać, iż właściciel nie jest zobowiązany okazać wdzięczność swojemu słudze za wykonanie tego, co leżało w zakresie jego obowiązków.

### 2. Charakterystyka bohaterów

Pierwszoplanową postacią opowiadania jest właściciel ziemski. Jego relacja ze sługą odpowiada stosunkom społecznym tamtego czasu. Sługa jest

### Niewolnictwo w starożytności

W starożytności najbardziej radykalną formą poddaństwa było niewolnictwo, czyli legalne posiadanie jako własności jednej osoby przez drugą i używanie jej według swojej woli. Szczególnie Rzymianie rozwinęli typ społeczeństwa niewolniczego, w którym ok. 35% populacji była niewolnikami. Tak znaczny procent niewolników był przede wszystkim rezultatem ujarzmiania wielkiej liczby pokonanych wrogów, a nie zabijania ich. Niewolnicy ci byli zarządcami i robotnikami rolnymi, dominując w produkcji na dużą skalę i przynosząc swoim właścicielom główne dochody. Wypracowane przez nich środki pozwalały im właścicielom utrzymywać wielką liczbę niewolników domowych, np. kucharzy, służących, nauczycieli, lekarzy i muzyków, którzy nie tylko wykonywali różnego rodzaju posługi, ale też świadczyli o statusie społecznym ich właścicieli. Bycie niewolnikiem rzymskim oznaczało „śmierć społeczną”, odcięcie niewolnika od jego rodziny, domu i własności materialnej. Los niewolnika zależał całkowicie od jego właściciela. Mógł on pozbawić życia swojego niewolnika, gdyby zaś sam został zamordowany przez kogoś z nich, wszyscy niewolnicy winni zostać straceni. Poza pewnymi ograniczeniami właściciel mógł swojego niewolnika sprzedać, uwolnić, ukarać lub wynagrodzić według własnego upodobania.

jego własnością (niewolnikiem), przez co może nim swobodnie dysponować. Nie do pomyślenia jest, żeby pan zasiadał do jednego stołu ze swoim sługą. Próżno szukać u pana jakiegoś odruchu życzliwości czy wdzięczności. Właściciel wychodzi z założenia, że sługa spełnia tylko swoje obowiązki, a zatem nie czyni nic nadzwyczajnego. Nie można jednak mu zarzucić, że jest w tym nieludzki. Respektuje pracę sługi, ale ocenia ją stosownie do statusu społecznego swego poddanego.

Sam sługa w przypowieści jest przedmiotem działania pana. Spełnia wszystkie jego polecenia cicho, pokornie i wiernie. Patrząc na ilość wykonanej przez niego pracy w ciągu jednego dnia, można sądzić, iż jest człowiekiem pracowitym: widzi się go orzącego na polu, doglądającego stada, wreszcie usługującego swemu panu przy wieczerzy. Świadczy to o umiejętności dobrego wykorzystania czasu i właściwej ocenie swoich możliwości. Jest człowiekiem zaangażowanym w swoją służbę. Jego praca jest bezinteresowna. Nie zgłasza żadnych pretensji wobec swego pana, nie rości sobie prawa do jakiegось szczególnego wyróżnienia i uznania.

Jezus kończy swoją przypowieść zdaniem przenoszącym opisaną sytuację w życie Jego słuchaczy (w. 10). Mają oni postępować podobnie jak sługa, do którego należy odnieść, poprzez odwrócenie kierunku analogii, miano „nieużytecznego sługi”. Taki przekład zakłada, iż przymiotnik *achreios* występujący w tym sformułowaniu ma identyczne znaczenie jak w Mt 25,30 (to drugie i ostatnie wystąpienie tego terminu w Nowym Testamencie). Odnosi się on

tam do sługi, który nie potrafił pomnożyć talentu otrzymanego od swego pana, przez co zostaje nazwany „sługą nieużytecznym”. Zdaniem niektórych komentatorów taki sens jest nie do przyjęcia w Łukaszej przypowieści, gdyż sługa jak najbardziej wykonuje swoje obowiązki. Stąd idąc za znaczeniem tego przymiotnika w greckim tekście (LXX) 2 Sm 6,22, proponują przekład: „niegodny, marny, ubogi” (por. J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, s. 236). Inni przyjmują, iż praca sługi nie przyniosła żadnych dodatkowych korzyści panu, stąd dyskutowany przymiotnik należałoby tłumaczyć jako „nieprzynoszący zysku” (por. J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, s. 1147). Wydaje się, że tradycyjny przekład „sługa nieużyteczny” jest jak najbardziej do zaakceptowania. Nie opisuje on bowiem rzeczywistego stanu rzeczy, lecz stanowi opinię, która pochodzi od sługi oceniającego swoją posługę. Widać w niej duży dystans do siebie: sługa nie uważa się za kogoś niezbędnego i ważnego, nie wysuwa żadnych roszczeń z tytułu swojej pracy, którą uznaje za coś normalnego, zwyczajnego i niezasługującego na szczególne uznanie.

### 3. Orędzie przypowieści

Ustalenie orędzia przypowieści o nieużytecznym słudze pozostaje zależne od identyfikacji tożsamości jej adresatów. W bezpośrednim kontekście zostają wzmiankowani „apostołowie” (Łk 17,5) jako odbiorcy tego słowa. Jednak część komentatorów uważa, że pierwotnie Jezus skierował tę przypowieść do faryzeuszów czy w ogóle tłumu jako takiego (J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, s. 236), wzywając do odrzucenia faryzejskiej samooceny siebie jako sprawiedliwych i odejścia od traktowania nagrody jako rezultatu swoich zasług. Argumentem przeciw temu stanowisku jest słownictwo zastosowane w tej przypowieści przez Jezusa, które odnosi się – jak wykazuje to P.S. Minear („A Note on Luke 17:7-10”, s. 84-85) – do posługi apostołów. To w relacji do nich trzeba odczytać przesłanie tej przypowieści, a następnie zastanowić się nad jej znaczeniem w kontekście życia współczesnych czytelników.

#### 3.1 Model bezinteresownej posługi w Kościele

Kiedy Łukasz spisuje Jezusową przypowieść – są to lata 80-90 po Chr. – we wspólnocie chrześcijańskiej termin „sługa” (gr. *doulos*) jest łączony z posługą apostołów, jak widać to w Dz 4,29; 16,17, ale też w jeszcze wcześniejszych listach św. Pawła (por. Rz 1,1; 1 Kor 7,22; Ga 1,10). Podobnie też trzy czynności podejmowane przez sługę w przypowieści: oranie, pasterzowanie (Łk 17,7) i usługiwanie do stołu (gr. *diakoneō* w Łk 17,8), są aktywnościami wzmiankowanymi w kontekście działalności apostołów (por. Rz 15,25; 1 Kor 9,7.10).

Odczytując zatem przypowieść w relacji do osób pełniących posługę apostołską w pierwotnym Kościele, rozumianą szeroko jako głoszenie słowa i pełnienie dzieł miłosierdzia (diakonia), stanowi ona zachętę do służenia wspólnocie bez oczekiwania, że Bóg winien ją wynagrodzić w jakiś szczegól-

ny sposób. To, co jest spełniane przez posługujących wspólnocie, pełnione jest wobec samego Boga, i jest niczym innym jak tylko wykonaniem tego, „co do nich należy” z woli Pana (Łk 17,10).

### 3.2 Model bezinteresownego życia wiary

Niezależnie od tego „pierwotnego” sensu, który jest wciąż aktualny w kontekście różnych posług podejmowanych dzisiaj w Kościele, przesłanie przypowieści winno być odniesione do każdego wierzącego w Chrystusa. Przypowieść stanowi bowiem ilustrację bezinteresowności wiary, jakiej oczekuje Jezus od swoich uczniów (por. G. RAVASI, *Celebrare e vivere la Parola*, s. 721). Człowiek wierzący ma przypominać sługę powracającego wieczorem do domu pana, oddając się do całkowitej dyspozycji Bogu, bez kalkulowania i wystawiania rachunków za swoje zaangażowanie i posłuszeństwo. Jezus odrzuca „rynkową (*economicista*) koncepcję religii” (G. Ravasi), w której relacja człowieka z Bogiem miałaby przypominać stosunek pracodawcy do pracownika. Potrzeba tymczasem relacji miłości oblubieńczej, w której dar pozostaje wolny od pytania: „dlaczego” i „za ile”. Jezus znosi religijność opartą na podwójnej księgowości: „ma” i „winien”. Nikt nie może ani przez moment sądzić, że Bóg jest mu coś winien. Jeśli wykonujemy to, co Bóg od nas oczekuje, spełniamy po prostu to, co jest naszą powinnością. W tym zawiera się sens miłości człowieka do Boga. Kto kocha Boga i pragnie wypełnić Jego wolę, ma świadomość, że służba Bogu nie ma granic. Prawdziwa miłość nie zadawała się wypełnianiem obowiązków, lecz wychodzi spontanicznie poza to, co jest tylko koniecznością. Miłość Boga do nas jest zawsze większa od naszej „użyteczności” wobec Niego (por. A. PRONZATO, *Przypowieści Jezusa*, t. 2, s. 318). Ona nie jest nam należna – ona jest nam całkowicie podarowana. I to Boża miłość sprawia, że nasza, nierzadko nieudolna, posługa miłości staje się użyteczna wobec naszych sióstr i braci.

## 4. Przypowieść w kontekście

### 4.1 Wiara jako warunek wiernej służby

Przypowieść o nieużytecznym słudze zaczyna się od pytania skierowanego do słuchaczy: „Kto z was...” (Łk 17,7). W przypadku innych przypowieści zaczynających się podobnie (por. Łk 11,5,11; 14,28; 15,4) pytanie to stanowi o bezpośrednim związku przypowieści z kontekstem ją poprzedzającym. Idąc tym tropem, przypowieść o nieużytecznym słudze jawi się jako eksplikacja Jezusowej odpowiedzi na prośbę uczniów o przymnożenie im wiary (Łk 17,5). Właściwą miarą mocy wiary ucznia Chrystusa jest potencjał drzemiący w ziarnku gorczycy (Łk 17,6). Zawierzenie Jezusowi wymaga postawy sługi, który jest wierny względem swego Pana-Chrystusa, wierząc, iż wszystko zależy od Jezusa i od więzi z Nim. O pomnożenie takiej wiary proszą Jezusa Jego uczniowie.



#### 4.2 Jezus – wzór służby

Mówiąc o modelu służby, którą ma podejmować uczeń Chrystusa, nie można zapomnieć, iż niedościgłym wzorem służby pozostaje zawsze Jezus. Pan Jezus wielokrotnie podkreślał swoim uczniom, iż „jest między nimi jako ten, który służył” (Łk 22,27). Wobec ciągłych sporów między apostołami o to, kto jest z nich największy, Jezus powtarza, że „nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć i dać swoje życie jako okup za wielu” (Mt 20,28). Droga miłości Chrystusa prowadzi przez całkowitą i nieustanną ofiarę i służbę. Ostatnia Wieczerza uświadomiła ostatecznie uczniom Jezusa, że to On – ich Pan i Nauczyciel – czyni się Sługą wszystkich. Po obmyciu nóg swoim uczniom Jezus mówi: „Czy rozumiecie, co wam uczyniłem? Wy Mnie nazywacie «Nauczycielem» i «Panem», i dobrze mówicie, bo nim jestem. Jeżeli więc Ja, Pan i Nauczyciel, umyłem wam nogi, to i wy powinniście sobie nawzajem umywać nogi. Dałem wam bowiem przykład, abyście i wy tak czynili, jak Ja wam uczyniłem. Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Sługa nie jest większy od swego pana ani wysłannik od tego, który go posłał. Wiedząc to, będziecie błogosławieni, gdy według tego będziecie postępować” (J 13,12b-17). Kiedy zatem Jezus wzywa swoich uczniów do służby, zaprasza ich do naśladowania Siebie.

## 30. NIESPRAWIEDLIWY SĘDZIA (Łk 18,1-8)

### 1. Dynamika przypowieści

Przypowieść o niesprawiedliwym sędzi (Łk 18,1-8) już we wprowadzeniu narracyjnym otrzymuje klucz interpretacyjny: „Opowiedział im też przypowieść o tym, że zawsze powinni się modlić i nie ustawać” (w. 1). Znaczenie przypowieści zostaje poszerzone poprzez zamykające ją zastosowanie, które przenosi kwestię modlitwy w kontekst prześladowań, jakie dotkną uczniów Jezusa (ww. 6-8). Sama przypowieść zawiera się w ww. 2-5.

Przedstawiona przez Jezusa opowieść ma wyraźną strukturę paralelną\*, którą wyznacza naprzemienne występowanie bohaterów: sędzia (w. 2) – wdowa (w. 3)//sędzia (w. 4) – wdowa (w. 5), jak również powtórzenia leksykalne w paralelnych\* wierszach. I tak sędzia jest przedstawiony jako ten, który „Boga się nie boi i nie liczy się z ludźmi” (w. 2), co potem staje się przedmiotem jego wyznania w w. 4b („Chociaż Boga się nie boję ani z ludźmi się nie liczę”). Wdowa natomiast „przychodzi” do sędziego z prośbą, by „wziął ją w obronę” (w. 3b). Sędzia znużony ustawicznym „przychodzeniem” wdowy, w końcu „bierze ją w obronę” (w. 5).

Ekspozycja\* otwierająca przypowieść eksponuje osobę sędziego (w. 2). Jego postępowanie jest zaprzeczeniem ideału sędziego, gdyż „nie boi się Boga i z ludźmi się nie liczy”. Bojaźń Boża jest antytezą niesprawiedliwości (por. Kpł 25,17.36.43) i stanowi podstawę do wydawania mądrych wyroków (por. Prz 1,7; Ps 111,10). Sędzia jest zatem człowiekiem bezbożnym, „praktycznym ateistą”, który nie liczy się z Bogiem i z Jego prawem (A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 170). W stosunku do ludzi pozostaje obojętny na ich sprawy, brak mu wrażliwości na dotykającą ich niesprawiedliwość.

#### Sytuacja wdowy w świetle Prawa Mojżeszowego

W Prawie Mojżeszowym wdowa, podobnie jak sieroty i przybysze, była objęta szczególną troską i ochroną (por. Wj 22,22; Pwt 14,29; 24,17 itd.). Współczucie i wsparcie, na które miała prawo liczyć ze strony bliźnich, było konsekwencją zainteresowania się nią ze strony Boga, który chronił ją i stał na straży jej praw (por. Pwt 10,18). Nie jest wyjaśnione w przypowieści, czego dotyczyła sprawa tej konkretnej wdowy, ani kto był jej przeciwnikiem. Zapewne chodziło o jakieś kwestie finansowe związane ze spadkiem po zmarłym mężu – wprawdzie nie mogła po nim dziedziczyć, ale miała prawo do utrzymania się z pozostawionego przez niego majątku i zamieszkiwania w jego domu (por. A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 250). Jej prośba dotyczy zagwarantowania jej praw (*Biblia Tysiąclecia* tłumaczy czasownik *ekdikeō* jako „obronić przed kimś”; w istocie chodzi o „oddanie komuś sprawiedliwości wobec tego, kto ją naruszył”), które zostały pogwałcone przez nienazwanego z imienia przeciwnika.

Kolejne zdanie wprowadza na scenę pewną wdowę żyjącą w tym samym mieście (w. 2). Z punktu widzenia narracyjnego to zdanie pełni złożoną funkcję: jest elementem ekspozycji\* – tworzy bowiem układ wyjściowy zdarzeń, w którym pojawia się konkretny problem stanowiący później główny wątek\* przypowieści: oto wdowa przychodzi z prośbą o wzięcie jej w obronę przed jej przeciwnikiem. Zarazem użyte w tym zdaniu formy czasownikowe: *imperfectum*\* („przychodziła”) oraz imiesłowu czasu teraźniejszego („mówiąc”; *Biblia Tysiąclecia* tłumaczy: „z prośbą”), podkreślają, iż nie chodzi tu o czynność jednorazową (w sensie zawiązania\* akcji), ale o sytuację powtarzającą się (taki sens *imperfectum*\*) i rozciągniętą w czasie (taki sens imiesłowu czasu teraźniejszego), stanowiącą tym samym o rozwoju\* akcji.

Sędzia „przez pewien czas” odmawia („nie chciał”) prośbie wdowy (w. 4a). Ta odmowna reakcja również jest wyrażona czasownikiem w *imperfectum*\*, przez co zostaje podkreślone, iż opór sędziego był równie stały, powtarzający się jak natarczywość kobiety. Przychodzi jednak moment, w którym sędzia jest już znużony uporem i namolnością wdowy, i podejmuje decyzję o rozstrzygnięciu sprawy na jej korzyść (w. 4b). Przytoczony w tym miejscu przez Jezusa monolog wewnętrzny sędziego pozwala słuchaczom na spojrzenie na tę sytuację oczami sędziego. Motywacja jego interwencji na rzecz wdowy jest egoistyczna, gdyż pragnie tylko, by ta zostawiła go wreszcie w spokoju. Jej naprzykrzanie się sędzia opisuje czasownikiem *hypōpiazō*, który dosłownie oznacza „uderzyć kogoś pięścią pod oczy”. Nie chodzi o rękoczynny, których miałyby dopuścić się wdowa. Forma czasu teraźniejszego tego czasownika zakłada bowiem czynność nie jednorazową, ale powtarzaną i trwającą w czasie. Stąd w przekładzie konieczne jest sięgnięcie po sens przenośny tego czasownika: „zadręczać, wykańczać” (por. 1 Kor 9,27) lub „oczerniać, psuć opinię” (w rezultacie „utracić twarz”, co nawiązywałoby do dosłownego sensu czasownika) (por. A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 171). Za pierwszym znaczeniem przemawia towarzyszący temu czasownikowi okolicznik *eis telos*, który nie tyle ma znaczenie czasowe (*Biblia Tysiąclecia* tłumaczy „bez końca”), ile raczej pełni funkcję okolicznika sposobu: „całkowicie, kompletnie” (F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, § 207.5). Sędzia zatem obawia się, iż wdowa wciąż przychodząc, wykończy go całkowicie, doprowadzi go do kompletnej ruiny fizycznej i psychicznej (por. J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, s. 189).

Monolog wewnętrzny sędziego, który prowadzi go do decyzji o przychyleniu się do prośby wdowy (w. 5b), stanowi punkt zwrotny\* opowiadania. Mimo że przypowieść nie zawiera formalnego rozwiązania\* akcji – Jezus nie opisuje interwencji sędziego na korzyść wdowy, to jest ono obecne – na zasadzie antycypacji – w decyzji podjętej przez sędziego.

## 2. Charakterystyka bohaterów

Przypowieść przeciwstawia sobie dwie postaci. Z jednej strony – sędzia – negatywny bohater, z drugiej – wdowa, postać pozytywna. Sędzia, mimo że jest przedstawicielem prawa, okazuje się stosować je autorytatywnie i arbitralnie, pomijając prawo Boże („nie boi się Boga”) i będąc obojętny na ludzką krzywdę („nie liczy się z ludźmi”). Wdowa pozostaje na najniższym szczeblu hierarchii społecznej, do tego jest pozbawiona swoich praw. Nie dysponuje żadną władzą, nie ma żadnych narzędzi nacisku, nie otrzymuje żadnej ochrony prawnej.

Obie postaci cechuje upór, z tym że w przypadku sędziego jest to upór w złym – konsekwentnie odmawia interwencji na rzecz wdowy, zaś w przypadku wdowy – upór w dobrym – nie ustaje ona w domaganiu się sprawiedliwości. Upór kobiety nie jest ograniczony ani czasowo, ani modalnie. Jest gotowa nachodzić sędziego aż do skutku. Jej prośba wykracza poza warstwę czysto werbalną – sędzia odczuwa jej natarczywość, naprzykrzanie kobiety wywołuje w nim znużenie, stopniowo staje się wyczerpany powtarzalnością i intensywnością jej prośby. Okazuje się, iż jego siła jest pozorna. Jego słabością jest egoizm, który skłania go do poszukiwania spokoju za wszelką cenę, nawet wbrew niesprawiedliwości, którą uczynił zasadą swojego postępowania (por. określenie go w w. 6 mianem „niesprawiedliwego sędziego”). Tymczasem słabość wdowy jest jej siłą, która zwycięża arogancję i bezdusność władzy.

Należy podkreślić, iż postacią pierwszoplanową przypowieści jest sędzia. To on jest wprowadzony jako pierwszy na scenę przez ekspozycję\* w w. 2. Jego osoba jest charakteryzowana przez bezpośrednie stwierdzenia narracyjne („nie boi się Boga, nie liczy się z ludźmi”, w. 2; „niesprawiedliwy sędzia”, w. 6). Poprzez odnotowany w przypowieści monolog wewnętrzny sędziego słuchacze patrzą jego oczami na wdowę i jej prośbę (ww. 4-5). Wreszcie następujące po przypowieści słowo zastosowania zwraca uwagę na to, „co mówi niesprawiedliwy sędzia” (w. 6). Jego zatem osoba będzie kluczowa dla odczytania przesłania przypowieści.

## 3. Orędzie przypowieści

Trudność w interpretacji przypowieści płynie z objaśnienia jej w 18,6-8, które czynią z niesprawiedliwego sędziego pewien obraz Boga. Punktem odniesienia w interpretacji jest rzeczywiście osoba sędziego, lecz punktem porównania jest sytuacja przedstawiona w przypowieści: natarczywa i wytrwała prośba wdowy, która znajduje ostatecznie posłuch u niechętnego jej sędziego.

### 3.1 Boża sprawiedliwość

Przypowieść jest zbudowana na zasadzie kontrastu. Dotyczy to również relacji między przypowieścią i jej zastosowaniem w 18,6-8. Jezus stosuje tu zasadę

rabinackiej egzegezy *qal wachomer* (dosłownie: „lekki i ciężki”), która polega na argumentacji *a minori ad maius* („od najmniejszego do największego”). Zamiast zwyczajowego porównania: „podobnie jak”, Jezus sięga po kontrast: „odwrotnie niż”, by pouczyć o Bogu wysłuchującym modlitwy. Jeśli zatem niesprawiedliwy sędzia, obojętny na słuszne żądania wdowy, ulega jej prośbie, to tym bardziej Bóg nie będzie zwlekał z interwencją na rzecz swoich wybranych doświadczonych trudnościami, którzy usilnie proszą o interwencję Boga spośród prześladowań (por. w. 7). Odmienność sytuacji wdowy z przypowieści i wybranych zawiera się w trzech antytezach: (1) niesprawiedliwy sędzia – sprawiedliwy Bóg; (2) dla sędziego wdowa nic nie znaczy – Bóg pozostaje żywo zainteresowany swoimi wybranymi; (3) sędzia początkowo nie słucha wdowy – Bóg jest zawsze gotowy do wysłuchania wołania swoich wybranych.

W objaśnieniu przypowieści Jezus mówi o konkretnej sytuacji swoich uczniów. Nazywa ich „swoimi wybranymi”, co jest typowym określeniem Jego uczniów w wypowiedziach dotyczących wydarzeń u końca czasów (por. Mt 22,14; 24,22.24.31; Mk 13,20.22.27). Pośród prześladowań (por. ich „wołanie dniem i nocą do Boga” w w. 7) wyczekują oni przyjścia Chrystusa (por. w. 8b). Mogą oni rzeczywiście powiedzieć, że Bóg „zwleka w ich sprawie” (w. 7). Użyty tu czasownik *makrothymeō* oznacza zwykle okazywanie przez Boga cierpliwości grzesznikom, odsuwanie przez Boga swego karzącego gniewu (por. 2 P 3,9 oraz Syr 35,19 w greckim przekładzie *Septuaginty*\*). Tymczasem Jezus tłumaczy, iż Bóg zwleka po to, by przyjść z pomocą swoim wybranym doświadczającym próby. Milczenie Boga jest pozorne, gdyż jest ono paradoksalnie znakiem działającego Boga, który „weźmie w obronę *prędko* (*en trachei*) – oczywiście w Bożej skali, a nie na miarę ludzkiej krótkowzrocznej niecierpliwości. *Prędko* – to znaczy, jak w Apokalipsie, *na pewno*” (A. JAN-KOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 173). Interwencja Boża jest nie tylko pewna, ale wręcz już gotowa.

### 3.2 Potrzeba wiary

Objaśnienie kończy się pytaniem: „czy Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie?” (18,8b). Prawdziwym problemem nie jest zatem kwestia, czy Bóg odpowiada na wołania swoich wybranych o sprawiedliwość, gdyż to jest pewne. Prawdziwym problemem jest wiara człowieka, jakość tej wiary. Jezus swoim pytaniem wskazuje na brak wiary jako przyczynę „nieobecności” Boga. Milczenie Boga jest próbą wiary. Podejrzenie, że Bóg zwleka z wysłuchaniem, rodzi pokusę rezygnacji, poddania się, nieoczekiwania więcej. Milczeniu Boga człowiek przeciwstawia własne milczenie (por. M. GOURGUES, *Le parabole di Luca*, s. 50). Gdyby wdowa z przypowieści uległa przekonaniu, iż jej upór wobec sędziego nie ma sensu, to w dniu, w którym on podjął decyzję o wysłuchaniu jej, zabrakłoby jej u jego drzwi. Może się zdarzyć, iż nawet jeśli Bóg spieszy, aby nas wysłuchać, to nasza wiara już zgasła.

Tymczasem wyrazem wiary ma być modlitwa wytrwała, ustawiczna, w każdej chwili i w każdej potrzebie. Wprowadzenie narracyjne do przypowieści w 16,1 zachęca do wytrwania w modlitwie, która nie jest tylko naleganiem, ale uporem w wierze i w ufności wobec Boga (por. B. MAGGIONI, „Przypowieści ewangeliczne”, WA 23/2 [1995], s. 132).

### **3.3 Modlitwa ubogiego**

Przypowieść wzywa do tego, by „zawsze się modlić i nie ustawać” (18,1). Obraz modlitwy, jaki wyłania się z przypowieści i następującego po niej zastosowania, to modlitwa wiary, nadziei i miłości.

Przykład wytrwałości kobiety zaaplikowany do modlitwy czyni z modlitwy akt wiary w Boga. Prośba skierowana do Boga jest wyrazem przekonania, iż Bóg rzeczywiście troszczy się o człowieka, wchodzi z nim w żywą, osobową relację, pragnie jego dobra, które ten nie zawsze potrafi od razu rozpoznać i przyjąć.

Wytrwała modlitwa jest aktem nadziei. W obliczu pokusy rezygnacji modlitwa podtrzymuje nadzieję na bliską interwencję Boga, podbudza ją do oczekiwania na spotkanie Boga, który wprawdzie pozostaje ukryty, ale cały czas towarzyszy człowiekowi. Modlitwa nadziei sprawia, że człowiek woła do Boga nawet pośrodku pustki, ciemności, oschłości, rozpaczy, gdyż wie, że nie jest sam, i ma nadzieję na bliskie już doświadczenie wiernej miłości Boga.

Wytrwałość w modlitwie jest wreszcie wyrazem miłości. Modlitwa prośby nieraz może być odczytywana jako wyraz egoizmu i traktowania Boga jako kogoś, kto jest zobligowany do spełnienia ludzkich żądań. Prośba wdowy z przypowieści dotyczy tymczasem kwestii sprawiedliwości, która wprawdzie związana jest z jej osobą, ale w istocie jest wołaniem o Bożą sprawiedliwość, która została naruszona poprzez pogwałcenie praw wdowy. Kiedy zatem mówi się, iż przedmiot modlitwy winien odpowiadać woli Bożej, to w istocie chodzi o modlitwę upraszającą o Bożą sprawiedliwość w świecie, która realizuje się poprzez konkretne uczynki miłości.

Postawa wdowy zachęca do modlitwy ubóstwa. Na modlitwę trzeba przynieść tylko swoją słabość. To ona sprawia, że człowieka otwiera się w pełni przed Bogiem, oczekuje sił, które płyną tylko od Boga, jest wytrwały w wyglądaniu przyjścia królestwa Bożego i jego sprawiedliwości (por. Mt 6,33; Łk 12,31). W ten sposób wiara pozwala uczniowi Chrystusa spodziewać się od Boga tego, co lepsze, nawet gdy to nie odpowiada koniecznie temu, o co prosił.

## **4. Przypowieść w kontekście**

### **4.1 Ewangelia modlitwy**

Przypowieść o niesprawiedliwym sędzi przywołuje temat modlitwy w aspekcie prośby, co będzie podjęte raz jeszcze w przypowieści o natrętnym

przyjacielu (Łk 11,5-8). Nie znaczy to jednak, że Łukasz ogranicza modlitwę tylko do modlitwy prośby. Wystarczy przywołać występujące wyłącznie w jego Ewangelii trzy kantyki uwielbienia wypowiedziane przez Maryję (*Magnificat*: 1,46-55), Zachariasza (*Benedictus*: 1,68-79) i Symeona (*Nunc dimittis*: 2,29-32). Te modlitwy są wyrazem wiary, która rozpoznaje i głosi „wielkie rzeczy”, które Bóg czynił i wciąż czyni w ludzkiej historii. W Ewangelii Łukasza powraca też wielokrotnie zwrot „chwalić (*doxazō*) Boga”, poprzez który zostaje wyrażona reakcja ludzi na osobę Jezusa, Jego nauczanie, dokonywane uzdrowienia i wskrzeszenia (por. 2,20; 5,25.26; 7,16; 13,13; 17,15; 18,43), a nawet w obliczu Jego śmierci na krzyżu (por. 23,47). Modlitwa jest ważna dla samego Jezusa. To na Jego ustach pojawia się radosne uwielbienie Boga Ojca za tajemnicę objawienia się ludziom prostym (10,21-22), prośba z krzyża o przebaczenie nieprzyjaciołom (23,34) i wreszcie ufne zawierzenie się w godzinie śmierci dłoniom Ojca (23,46). Modlitwa stanowi nie tylko tło działalności Jezusa, lecz w istocie jest jej kluczowym elementem, jak czyta się w Łk 5,16: „On usuwał się na miejsce pustynne i modlił się” (por. Łk 3,21; 6,12; 9,18.28; 22,41-46). Modlitwa dla Jezusa jest stylem życia, przestrzenią egzystencji, rodzajem duchowego oddechu (por. M. GOURGUES, *Le parabole di Luca*, s. 47-48).

#### 4.2 Przepowiedź o natrętnym przyjacielu (Łk 11,5-8)

Temat modlitwy zostaje podjęty w Ewangelii Łukasza przez bliźniaczą przypowieść o natrętnym przyjacielu w 11,5-8. Ta przypowieść jest zbudowana na podobnym schemacie jak przypowieść o niesprawiedliwym sędzi (18,1-8): prośba napotyka najpierw na odmowę, lecz skutek swej natarczywości i wytrwałości zostaje ostatecznie spełniona. W obu przypowieściach pojawia się osoba, która będąc w potrzebie, zwraca się z prośbą do drugiego. Przepowiedzi łączy również podobne słownictwo, szczególnie 11,7 i 18,5.

Mimo że przypowieści zawierają podobne pouczenie o konieczności wytrwałości w modlitwie, to samo ujęcie w nich modlitwy różni się w kilku elementach. Z tych najważniejszych należy wskazać odmienny kontekst: w rozdz. 11 chodzi o naukę o modlitwie jako takiej, podczas gdy w rozdz. 18 rzecz dotyczy modlitwy w kontekście doświadczeń, które będą towarzyszyć końcowi czasu. W rezultacie pierwsza przypowieść kładzie nacisk na niezawodność wytrwałej modlitwy, natomiast druga na potrzebę wiary, której wyrazem będzie właśnie wytrwała modlitwa.

Druga znacząca różnica dotyczy przedmiotu prośby. W pierwszej przypowieści przyjaciel prosi swego przyjaciela o trzy bochenki chleba dla jeszcze innego przyjaciela (11,5-6). Pomimo niesprzyjającej pory nocy, w kontekście której formułowana jest prośba, zauważa się klimat życzliwości i przyjaźni, który pozwala liczyć na spełnienie prośby. Sytuacja wdowy jest zupełnie inna. Jej prośba dotyczy sprawiedliwości, która jest jej należna i nie powinna zależeć od takiego czy innego usposobienia sędziego. Tymczasem sędzia okazuje

się być niesprawiedliwy, przez co kobieta jest narażona na zwątpienie w sens swojego uporu w domaganiu się interwencji sędziego. Wdowa jest przymuszona do prośby swoją sytuacją życiową, podczas gdy przyjaciel prosi o coś, od czego nie zależy jego egzystencja. Zresztą on nie prosi o podarowanie chleba, tylko o pożyczanie go (por. 11,5). W tym jednak przypadku odpowiedź na prośbę przewyższa wyrażoną w niej potrzebę. Zamiast pożyczki trzech chlebów przyjaciel daje przyjacielowi „tyle, ile mu potrzeba” (11,8). W ten sposób zostaje podkreślona wielkoduszność i szczodroblivość Boga, który w swojej dobroci zaspokaja ludzkiego potrzeby zawsze w nadmiarze, przewyższając oczekiwania proszącego.



### 31. FARYZEUSZ I CELNIK (ŁK 18,9-14)

#### 1. Dynamika narracji

Wprowadzenie narracyjne do przypowieści o faryzeuszu i celniku (Łk 18,9) przybliży tożsamość adresatów tej przypowieści: „ci, którzy ufali sobie, że są sprawiedliwi, a innymi gardzili”. To zdanie podsuwa słuchaczom określony klucz interpretacyjny do historii, którą za chwilę usłyszą. Obecny w niej temat modlitwy posłuży do podjęcia problemu właściwej postawy człowieka wobec Boga, drugiego człowieka i siebie samego.

Sama przypowieść zaczyna się w 18,10. Jezus otwiera swoją opowieść od ekspozycji\* zarysowującej sytuację wyjściową, która jest zarazem zawią-

#### Faryzeusze

Faryzeusze to grupa religijna Żydów, której początki sięgają II wieku przed Chr. Nazwa faryzeusze wywodzi się z hebrajskiego słowa *peruszim* – „oddzieleni”, co nawiązuje do ich rygorystycznego przestrzegania Prawa żydowskiego, które doprowadziło do oddzielenia ich od tych, którzy nie byli tak rygorystyczni. W czasach Jezusa faryzeusze stanowili najbardziej wpływową grupę w społeczeństwie, słynęli z najlepszych i przekonywających interpretacji Prawa oraz mieli własne tradycje i sposób życia, którym byli wierni. Wprawdzie w Nowym Testamencie są oni w opozycji do Jezusa, przede wszystkim z powodu odmiennego stanowiska wobec Prawa, które, zdaniem Jezusa, nie było absolutnie konieczne do zbawienia. Trzeba zauważyć, iż sam Jezus podkreślając niebezpieczeństwo zewnętrznej pobożności, które groziło faryzeuszom, traktuje poważnie ich religijność i toczy z nimi spory o właściwe jej rozumienie.

zaniem\* akcji. Zostają ukazani (1) dwaj bohaterowie: faryzeusz i celnik, (2) miejsce zdarzenia: świątynia („przyszli do świątyni”) oraz (3) czynność, którą podejmują („aby się modlić”). Czasownik ruchu, tłumaczony dosłownie jako „wstąpić do”, wskazuje, iż chodzi o świątynię w Jerozolimie (do Jerozolimy się „wstępuje”, wspinając się na wysokość ponad 800 m n.p.m.). Modlitwa w świątyni mogła odbywać się o jakiegokolwiek porze, lecz dla modlitwy publicznej były zarezerwowane dwie godziny: dziewiąta rano i trzecia popołudniu (por. Dz 2,15; 3,1). Problem, jaki staje przed słuchaczami Jezusa, dotyczy rezultatu modlitwy tych dwóch osób. W odbiorze społecznym postaci te są sobie przeciwstawne: faryzeusz jest uosobieniem pobożności i prawości życia, zaś celnik jest postrzegany jako grzesznik, oszust i kolaborant. To przedrozumienie, z jakim słuchacze przystępują do słuchania przypowieści sprawia, iż wprawdzie są ciekawi rezultatu modlitwy faryzeusza i celnika, lecz w istocie mają już gotową odpowiedź: miłą Bogu będzie modlitwa tego pierwszego, nie drugiego.

### Celnicy

W imperium rzymskim kontrakty na ściąganie podatków wydzierzawiano osobom prywatnym, przeważnie cudzoziemcom, którzy z kolei wynajmowali miejscowych mieszkańców do bezpośredniego pobierania podatków od ludzi. Takim poborcą był celnik z Łukaszej przypowieści modlący się w świątyni. Form opodatkowania było wiele, np. podatki nałożone na produkty rolne, podatki za prowadzenie działalności handlowej, cło pobierane w portach, cło od towarów przewożonych z jednego regionu do drugiego. Celnicy byli osobiście odpowiedzialni za odprowadzanie podatków do kasy rządkowej, ale mieli wolną rękę w pobieraniu nadwyżki podatkowej do własnej kieszeni. To stwarzało okazję do nadużyć, oszustw i wyzysku ze strony poborców podatkowych. W środowisku Żydów celnicy byli napiętnowani z powodu owej samowoli, ale też uważano ich za nieczystych rytualnie z powodu ich kontaktów z poganami, co więcej, byli uznawani za kolaborantów z okupantem rzymskim, który w tym czasie zajmował Palestynę.

Rozwój\* akcji zostaje przedstawiony w dwóch paralelnych\* scenach, które opisują modlitwę bohaterów w tej samej kolejności, w jakiej zostali wprowadzeni w przypowieści: najpierw faryzeusza (18,11-12), a następnie celnika (18,13). Narracja jest zbudowana na zasadzie kontrastu – zostaje przeciwstawiona zewnętrzna postawa bohaterów podczas modlitwy oraz treść ich modlitwy. Zderzenie między tymi antytetycznymi\* elementami jest zauważane już na poziomie narracji (w sensie ilości tekstu). Opis zachowania faryzeusza jest jednozdaniowy („stał”), podczas gdy celnika trzyzdaniowy („stał z daleka”, „nie śmiał nawet wnieść oczu ku niebu”, „bił się w piersi”). W przypadku modlitwy to wyznanie celnika jest jednozdaniowe („Boże, miej litość dla mnie, grzesznika”), natomiast dziękczynienie faryzeusza jest zbudowane z trzech motywów („że nie jestem jak inni ludzie...”, „zachowuję post...”, „daję dziesięcinę...”).

Kontrast w postawie przyjętej podczas modlitwy wynika najpierw z miejsca, które zajęli bohaterowie w świątyni. Wprawdzie nie mówi się, w którym miejscu znajduje się faryzeusz, ale z informacji podanej w w. 13 odnośnie pozycji celnika („stał z daleka”) wynika, że faryzeusz zajął miejsce z przodu Dziedzińca Izraela, w bezpośredniej bliskości Dziedzińca Kapłanów (zatem osoba nie będąca kapłanem nie mogła podejść bliżej do właściwego budynku sanktuarium). Celnik natomiast, uznając się za grzesznika (nieczystego w świetle Prawa przez swoje kontakty z poganami), musiał stać na zewnątrz Dziedzińca Izraelitów, pozostając jednak w zasięgu wzroku faryzeusza, który wskazuje na niego w modlitwie mówiąc „ten celnik” (w. 11).

Drugi moment kontrastu w postawie modlitewnej faryzeusza i celnika zbudowany jest na gestach, które podejmują oni w trakcie modlitwy. Znowu posiłkując się opisem modlitwy celnika w w. 13, można stwierdzić, iż zachowanie modlitewne faryzeusza jest typowe dla Żydów: stoi wyprostowany na

oczach innych (por. Mt 6,5; Mk 11,25), jego oczy podniesione są ku niebu (ten gest modlitewny jest też często podejmowany przez Jezusa, por. Mt 14,19 i paral.; Mk 7,34; J 11,41; 17,1), podobnie wzniesione ręce (por. 1 Tm 2,8), półgłosem wypowiada swoje modlitwy. Tymczasem celnik nie śmie podnieść swoich oczu w górę, co jest wyrazem wstydu z powodu popełnionych grzechów (por. Ezd 9,6). Jego bicie się w piersi jest zewnętrznym znakiem skruchy, żalu i wyrzutów sumienia (por. Łk 23,48).

Temu przeciwstawieniu zewnętrznej postawy modlitewnej towarzyszy kontrast w treści wypowiedzianych przez nich słów. Modlitwa faryzeusza jest modlitwą dziękczynną, w której nie wychwala jednak Boga i Jego łaskowości,

### **Modlitwa faryzeusza *pros heauton* (Łk 18,11)**

Problem w przekładzie stwarza początek zdania w Łk 18,11. W *Biblii Tysiąclecia* czytamy: „Faryzeusz stanął i tak w duszy się modlił”. Trudność stanowi wyrażenie *pros heauton*, które może dookreślać albo czasownik „modlić się”: modlił się do siebie (w duszy, tzn. po cichu) lub za siebie, albo czasownik „stać”: stanął w sposób widoczny, oddzielony od innych. Pierwsze rozwiązanie jest wątpliwe, gdyż Żydzi modlili się zwykle półgłosem. Treść modlitwy faryzeusza pokazuje, iż nie modli się on za siebie, gdyż w żaden sposób nie powierza swych spraw Bogu. Drugie rozwiązanie zakłada w tekście greckim kalkę aramejskiego miejscownika („zajął swoje miejsce”), jednak gdyby Łukasz chciał podkreślić specyfikę miejsca modlitwy faryzeusza, to zrobiłby to otwarcie, podobnie jak jest to w przypadku modlitwy celnika („stał z daleka”, Łk 18,13). Pozostaje trzecia możliwość interpretacji diskutowanego wyrażenia – jako modulanta wskazującego na relację: „faryzeusz stał i modlił się tymi rzeczami o sobie (modlił się mówiąc o sobie)” (por. J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X–XXIV*, s. 1186; A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 129-130).

lecz siebie samego, swoje cnoty i zasługi. Na ten zaskakujący motyw dziękczynienia zwraca uwagę już Jezus, gdy wprowadza modlitwę faryzeusza słowami: „modlił się mówiąc te rzeczy o sobie” (Łk 18,11a). Z jednej strony faryzeusz uwydatnia swoją sprawiedliwość poprzez porównanie się z „innymi ludźmi: zdziercami, niesprawiedliwymi i cudzołożnikami”, w końcu z „tym celnikiem” (18,11b). Z drugiej strony eksponuje swoje czyny świadczące o jego nadzwyczajnej pobożności. Podczas gdy Prawo nakazywało post raz w roku, w Dzień Przebłagania (por. Kpł 16,29-34; 23,27-32; Lb 29,7), on podejmuje post dwukrotnie w tygodniu, w poniedziałki i czwartki, w akcie przebłagania za grzechy ludu. Płaci również dziesięcinę ze wszystkiego, co nabywa (chodzi pewnie o produkty rolne, typu zboże, wino, oliwa, por. Kpł 27,30; Lb 18,27; Pwt 12,17; 14,13), mimo że należało zakładać, iż sprzedający je właściciel już uiścił odpowiedni podatek świątynny.

Modlitwa celnika nie jest dziękczynieniem, lecz prośbą o miłosierdzie (Łk 18,12b). Uznaje siebie za grzesznika. W przeciwieństwie do faryzeusza, który wyliczał swoje dobre uczynki, celnik nie opisuje bliżej swojej sytuacji grzechu. Faryzeusz o nic nie prosi Boga, tymczasem celnik z pokorą woła o Boże przebaczenie dla siebie.

Zakończenie przypowieści w 18,14a przynosi rozwiązanie\* akcji, która jest sankcjonowana wyrokiem Boga. Faryzeusz, który dziękował za swoją sprawiedliwość, wraca nieusprawiedliwiony, natomiast celnik, który wyznawał swoją grzeszność, powraca usprawiedliwiony. Użyty tu czasownik *dikaioō* oznacza przywrócenie kogoś do właściwej relacji z Bogiem. Ta zmiana została dokonana przez Boga, co sygnalizuje strona bierna imiesłowu tego czasownika (tzw. *passivum theologicum\**), i ma charakter trwały, na co zwraca uwagę forma *perfectum\** tego czasownika („został usprawiedliwiony i pozostaje cały czas usprawiedliwiony”). Jezus wypowiada to zdanie z pozycji wszechwiedzącego narratora, co podkreśla wprowadzenie narracyjne do tego wyroku: „Powiadam wam” (por. podobny zwrot w innych przypowieściach w Łk 11,8; 15,7.10; 16,9). Jeszcze bardziej formuła ta wyraża boski autorytet Jezusa, który posiada władzę odpuszczania grzechów (por. Łk 5,24 i paral.; Łk 7,47-49).

Zamykające przypowieść powiedzenie Jezusa o skutkach wywyższania i poniżania się (18,14b), uważane jest za niezależną wypowiedź, która pojawia się także w kontekście innych mów Jezusa (por. Mt 23,12; Łk 14,11). W tych innych kontekstach ma ona wydźwięk eschatologiczny\* (dotyczy ostatecznego sądu Bożego), przez co rozszerza znaczenie przypowieści poza wymiar dośczesny (por. A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 75).

## 2. Charakterystyka bohaterów

Słuchacze Jezusa spodziewali się z góry pochwały faryzeusza, powszechnie uznawanego za wzór pobożności, a nagany celnika, uważanego w społeczeństwie za publicznego grzesznika. Tymczasem Jezus zaskakuje swoim werdyktem, według którego to celnik znalazł się we właściwej relacji z Bogiem. Nie oznacza to jednak, iż Jezus pogardza uczynkami faryzeusza, odmawia im autentyczności, a aprobejuje celnika i jego styl życia. Przeciwwstawienie tych dwóch osób służy ukazaniu postawy, która zasługuje na miano sprawiedliwej w oczach Boga.

### 2.1 Faryzeusz

Już sama charakterystyka modlitwy faryzeusza jako „mówienie o sobie” pokazuje, iż jest on osobą zamkniętą nie tylko na Boga, ale i na innych ludzi. Zaskakujący przedmiot dziękczynienia Bogu, jakim jest jego cnota i zasługi, odsłania jego rozumienie Boga. Bóg nie jest mu potrzebny do zbawienia. Faryzeusz jest tak dalece pewny swoich dobrych uczynków, że nie ma w nim

miejsca na dary Boże. Poprzez relację z Bogiem chce jeszcze bardziej wyeksponować siebie, oczekując od Boga podziwu i pochwały. Jego wizja religijności jest buchalteryjna. Skrupulatnie wylicza swoje praktyki pobożnościowe w ich aspekcie ilościowym, będąc przekonany, że kryterium stanowiącym o relacji z Bogiem jest wielość dobrych dzieł pełnionych przez człowieka.

Modlitwa faryzeusza odsłania również sposób przeżywania przez niego relacji z ludźmi. Jest on rzeczywiście od nich „oddzielony” – traktuje ich z poczuciem wyższości i pogardą. Drugi człowiek jest mu potrzebny tylko do znalezienia odpowiedniego tła, na którym jeszcze bardziej zajaśnieje jego sprawiedliwość. Stąd przywołuje „innych ludzi”, by na kontraście z nimi budować pozytywny obraz własnej osoby: on nie jest jak „zdziercy, niesprawiedliwi, cudzołożnicy”. Wynosząc się ponad nich, w istocie nimi gardzi, co z całą siłą objawia się w jego sposobie wyrażania się o celniku: „jak ten celnik”, gdzie zaimiek wskazujący „ten” pełni funkcję deprecjonującą i ma wydźwięk pejoratywny (podobnie w przypowieści o miłosiernym ojcu mówił starszy brat o swoim bracie: „ten twój syn”, por. Łk 15,30).

W rezultacie faryzeusz ma fałszywy obraz siebie. Jest przekonany o swojej samowystarczalności, ma błędne poczucie swojej sprawiedliwości, jego moralność jest małostkowa i interesowna. Biorąc pod uwagę jego sposób przeżywania relacji z Bogiem na modlitwie, rodzi się słuszne pytanie o jego wiarę w Boga.

## 2.2 Celnik

Postawę celnika charakteryzuje ubóstwo i pokora. Staje przed Bogiem ze świadomością, iż nie ma nic, czym mógłby się pochwalić. Wie, że jest grzesznikiem, który może tylko prosić, by Bóg okazał mu miłosierdzie. Rozpoznaje swoją małość i uznaje wielkość Boga. Bóg jest dla niego miłosierdziem i przebaczeniem, stąd pokłada ufność nie w sobie, ale w Bogu. Jego wołanie do Boga o litość jest pełne pokory, co objawiają towarzyszące temu gesty. W swojej prośbie nie jest arogancki ani roszczeniowy, zdaje się całkowicie na Boga.

Podobną postawę zajmuje też celnik wobec innych. Rozpoznając swój grzech, nie pomniejsza go poprzez przywołanie grzechów innych osób. Stojąc „z daleka”, uważa innych za lepszych od siebie. Czuje się niegodny być w gronie tych, którzy bezpośrednio uczestniczą w modlitwie publicznej w świątyni.

Celnik jest zdolny do uczciwej oceny siebie. Nie neguje prawdy o swoim grzechu, ale też nie popada w rozpacz, gdyż całą swoją osobą otwiera się na działanie Boga, który jako jedyny jest w stanie stworzyć w nim nowe serce (por. Ps 51,12).

## 3. Orędzie przypowieści

Przypowieść o faryzeuszu i celniku jest określana jako przykład przypowieściowy. Intencją Jezusa nie jest jednak przedstawienie celnika jako przy-

kładu do naśladowania, a faryzeusza jako postawy, której winno się unikać. Jezus kieruje swoją przypowieść do ludzi, którzy „ufali sobie, że są sprawiedliwi, a gardzili innymi” (18,9). Konfrontacja ich z postawą faryzeusza i celnika ma pomóc im w odkryciu warunków, które czynią człowieka prawym wobec Boga.

### 3.1 Logika Bożego zbawienia

Faryzeusz z przypowieści bez wątpienia przynależy do grona tych, którzy „ufają sobie, że są sprawiedliwi”. Chodzi o osoby, które w porządku zbawienia uważają się za samowystarczalne, uznają się za sprawiedliwe na podstawie swoich dobrych uczynków. W pewnym sensie zajęły one miejsce Boga, który jest im potrzebny tylko do tego, by okazał im podziw. Ich modlitwa nie jest wcale zwrócona do Boga, lecz do samych siebie, zaś dziękczynienie Bogu przepadza się w akt samopochwały.

Bez negowania potrzeby prawego życia (to w relacji do faryzeusza) i wejścia na drogę nawrócenia (to w relacji do celnika) Jezus konkluduje przypowieść stwierdzeniem, iż to Bóg usprawiedliwia. Doświadcza tego celnik, który rozpoznaje prawdę o swoim grzechu i zwraca się całą swoją osobą do Boga. Dla słuchaczy Jezusa nowość przypowieści zawiera się w prawdzie o Bogu, który usprawiedliwia nie na skutek wielu dobrych czynów, ale za szczerą apel do Jego miłosierdzia (por. A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 76). Uznanie swego grzechu jest w istocie aktem wiary, „wiary, która otwiera ci oczy na twoją nicość i na Boże wszystko, na twoją nędzę i na Jego miłosierdzie” (A. PRONZATO, *Przypowieści Jezusa*, t. 2, s. 341).

### 3.2 Sprawiedliwość w miłości

Sprawiedliwość nie może być zatem traktowana wyłącznie w kategoriach prawnych jako coś, co się należy w zamian za coś. Kryterium sprawiedliwość nie jest spełnione dopiero po przekroczeniu takiego czy innego progu praktyk religijnych. Jeśli usprawiedliwienie człowieka jest rezultatem Bożej miłości i miłosierdzia, wówczas sprawiedliwość człowieka wobec Boga pozostaje w ścisłej zależności z miłością wobec drugiego człowieka. Praktyki pobożnościowe podejmowane przez faryzeusza stały w sprzeczności z Bożą sprawiedliwością, gdyż odmawiały one miłosierdzia grzesznikom, pogardzały nimi i były pretekstem do oskarżania ich o grzechy. Sprawiedliwość to nie kwestia przestrzegania prawa (nawet z nadatkiem), lecz miłości, która jest bezinteresowna.

## 4. Przypowieść w kontekście

Ewangelie wielokrotnie mówią o spotkaniach i posiłkach Jezusa z celnikami (por. Mt 9,10 i paral.; Łk 15,1). Jezus jest nazywany „przyjacielem celników i grzeszników” (Mt 11,19). W gronie apostołów jest miejsce również

dla celnika Mateusza (Mt 9,9 i paral.). Otwartość celników na naukę Jezusa i gotowość uwierzenia w Niego sprawiają, iż uprzedzają oni, wraz nierządnicami, przywódców żydowskich w drodze do królestwa niebieskiego (por. Mt 21,31-32). To celnicy stanowią przedmiot szczególnego zatroskania Boga, co Jezus ilustruje przypowieścią o zapodziejanej drachmie i zagubionej owcy w Łk 15,4-10. Bóg pragnie nie tylko ich uzdrowienia, ale również ich nawrócenia, do którego są uzdalniani poprzez dar Bożego przebaczenia i miłości (por. Łk 5,32). W tej perspektywie staje się zrozumiałe, dlaczego przypowieść o faryzeuszu i celniku nic nie wspomina o uczynkach celnika, które świadczyłyby o jego nawróceniu. Historia spotkania Jezusa z celnikiem Zacheuszem (Łk 19,1-10) pokazuje, iż to Jezus swoją miłością i miłosierdziem uzdalnia go do miłości wobec osób, które skrzywdził. Tu odsłania się prawda o ludzkim nawróceniu, które jest owocem uprzedzającego nawrócenia się Boga ku grzesznikowi. Jego przemiana dokonuje się mocą Bożej miłości, która pobudza go i uzdalnia do miłości bliźniego.





## ZAKOŃCZENIE

### „Zrozumieliście to wszystko? (Mt 13,51)

Dzień, w którym Jezus nauczał w przypowieściach, w relacji Mateusza kończy się pytaniem: „Czy zrozumieliście to wszystko?” (Mt 13,51). Pytanie odnosi się do całości orędzia o królestwie Bożym zawartym w przypowieściach. Nie chodzi Jezusowi wyłącznie o poznanie intelektualne, które w kontekście bogactwa przypowieściowych obrazów jest niewątpliwie konieczne. W przypowieści o siewcy Jezus tłumaczył, iż „rozumienie” jest pewną postawą, którą ma przyjąć słuchacz słowa Bożego: ma on nieustannie wsłuchiwać się w słowo, poszukiwać i odkrywać jego znaczenie i trwać wiernie przy nim, by ostatecznie wydać obfity plon (Łk 8,15; por. Mt 13,23). Wobec pozytywnej odpowiedzi uczniów Jezus przedstawia im jeszcze jedną przypowieść o ojcu rodziny, który wydobywa ze skarbcza rzeczy nowe i stare (Mt 13,52).

Przypowieść ta przynosi potrójną charakterystykę osoby, która rozumiała orędzie o królestwie Bożym. Jest ona najpierw określona mianem „uczonego w Piśmie”. We wspólnocie żydowskiej byli to ludzie zawodowo zajmujący się urzędową interpretacją Pisma. W świetle krytyki, jaka jest skierowana przeciwko tym osobom w Mt 23,34, komentatorzy zgodnie uznają, iż Jezus ma tu na myśli swoich uczniów, którzy mają stać się nowymi uczonymi w Piśmie. Ich zadaniem ma być wgłębianie się – na podobieństwo żydowskich uczonych (por. Syr 39,2-3) – w ukryte znaczenie przypowieści.

Odkrycie sensu przypowieści oznacza bycie „pouczonym o królestwie Bożym”, co prowadzi do „stania się uczniem dla królestwa”. Ta podwójna interpretacja nowego statusu chrześcijańskiego uczonego w Piśmie wynika z możliwości tłumaczenie czasownika *mathēteutheis* w sensie przechodnim („uczynić uczniem, pouczyć”) jak i nieprzechodnim („stać się uczniem”). W obu przypadkach chodzi o bycie uczniem w relacji do królestwa Bożego. Tajemnica królestwa to tajemnica obecności Jezusa pośród ludzi, przez którą objawia się panowanie Boga w świecie. Słuchanie i zrozumienie przypowieści ma zatem prowadzić do wejścia na drogę ucznia, który przychodzi do Chrystusa, podąża za Nim i naśladuje Go w Jego miłości Krzyża (por. Mt 11,29-30; 16,24).

Tę wizję ucznia królestwa Bożego potwierdza obraz „ojca rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare”. Postać ojca występująca w Jezusowych przypowieściach jawi się jako figura miłości i dobroci Boga Ojca, zatroskanego o dobro swych dzieci, szukającego dla nich tego, co najlepsze (por. Mt 7,9-11//Łk 11,11-13; Łk 15,11-32; o miłości ojca można mówić również w przypowieści o przewrotnych dzierżawcach, do których właściciel

posyła „swego umiłowanego syna” [Łk 20,13]). Uczeń Chrystusa ma zatem upodobnić się do ojca w jego gestach, uczynkach i darach miłości wobec dzieci. Ostatecznie miarą tej miłości jest Bóg Ojciec – Jego doskonałość ma być naśladowana przez uczniów Chrystusa (por. Mt 5,48). Uczeń czerpie „ze swego skarbca”. W świetle wypowiedzi Jezusa w Mt 6,21 to miejsce może być uznane za metaforę serca: skarb człowieka jest tam, gdzie jest jego serce. Słowo Boże, które człowiek przyjmuje, ma trafić do jego serca „dobrego i szlachetnego”, by tam być „wiernie” zachowywane (Łk 8,15). Nie jest ono jednak strzeżone tylko dla siebie. Ze skarbca serca uczeń Chrystusa ma „wydobyć rzeczy nowe i stare”. „Stare” słowo zawarte w tekstach Starego Testamentu od samego początku Izraela proklamowało królestwo Boga. To proroctwo wypełniło się w „nowym” Słowie – Jezusie Chrystusie, poprzez którego słowa i czyny Bóg zaczął panować w świecie. Między tymi słowami nie ma sprzeczności. Potrzeba tylko umiejętnego łączenia tego, co stare, z tym, co przez Jezusa zostało dopełnione i udoskonalone. W Jego osobie panowanie Boga w świecie jest panowaniem miłości, która umiłowiała do końca (por. J 13,1). Stąd powołaniem ucznia Chrystusa jest bycie sługą Jego miłości w świecie. „Zrozumielście to wszystko?” Pytanie, które wciąż czeka na odpowiedź.

## BIBLIOGRAFIA

### I. Tekst biblijny

#### Oryginalny

*Novum Testamentum Graece*, red. E. i E. Nestle – B. i K. Aland – J. Karavidopoulos – C.M. Martini – B.M. Metzger, Stuttgart 1993<sup>27</sup>.

#### Przekłady nowożytny

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* [Biblia Tysiąclecia], red. A. Janowski, tłum. zespół biblistów polskich, Poznań 2000<sup>5</sup>.

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem [Biblia Paulistów], oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2009.

### II. Komentarze

FITZMYER, J.A., *The Gospel according to Luke I–IX*. A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible 28), New York 1981.

FITZMYER, J.A., *The Gospel according to Luke X–XXIV*. A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible 28A), New York 1985.

GNILKA, J., *Matthäusevangelium 1,1–13,58* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament I/1), Freiburg – Basel – Wien 1988.

GNILKA, J., *Matthäusevangelium 14,1–28,20* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament I/2), Freiburg – Basel – Wien 1988.

MICKIEWICZ, F., *Ewangelia według świętego Łukasza*. Rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament III/1), Częstochowa 2011.

NOLLAND, J., *Luke: 9,21–18,34* (World Biblical Commentary 35B), Dallas 1993 [CD-ROM].

PACIOREK, A., *Ewangelia według świętego Mateusza*. Rozdziały 1–13. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament I/1), Częstochowa 2005.

PACIOREK, A., *Ewangelia według świętego Mateusza*. Rozdziały 14–28. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament I/.2), Częstochowa 2008.

### III. Opracowania

BLASS, F. – DEBRUNNER, A., *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1997<sup>2</sup>.

- BORAAS, R.S., „Purpura”, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 1999, s. 1034-1035.
- COHEN, A., *Talmud*. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa, Warszawa 1995.
- DANIEL-ROPS, H., *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, Warszawa 1994.
- DERRETT, J.D.M., „Nisi dominus aedificaverit domum. Towers and Wars (Lk XIV,28-32)”, *Novum Testamentum* 19 (1977), s. 241-261.
- DODD, C.H., *Przypowieści o Królestwie*, Warszawa 1981.
- FORBES, G.W., *The God of Old*. The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 198), Sheffield 2000.
- GOURGUES, M., *Le parabole di Luca*. Dalla sorgente alla foce, Leumann (Torino) 1998.
- HULTGREN, A.J., *Le parabole di Gesù* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 18), Brescia 2004.
- JAN PAWEŁ II, Encyklika o Bożym miłosierdziu *Dives in misericordia* [30 listopada 1980], Poznań: Pallottinum 1990.
- JANKOWSKI, A., *Królestwo Boże w przypowieściach*, Kraków 1997<sup>3</sup>.
- JAROMIN, J., *Wartość królestwa Bożego w przypowieściach Ewangelii synoptycznych*. Studium lingwistyczno-egzegetyczne (Bibliotheca Biblica), Wrocław 2008.
- JEREMIAS, J., *Le parabole di Gesù*, Brescia <sup>2</sup>1973.
- JONES, P.R., *Studying the Parables of Jesus*, Macon 1999.
- KEENER, C.S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna), Warszawa 2000.
- MAGGIONI, B., „Przypowieści ewangeliczne”, *Współczesna Ambona* 22/1 (1994), s.123-130; 22/2 (1994), s. 128-139; 22/3 (1994), s. 89-102; 22/4 (1994), s. 132-139; 23/1 (1995), s. 123-134; 23/2 (1995), s. 126-134.
- MCLAUGHLIN, J., *Syn marnotrawny czy rozrzutny ojciec? Najpiękniejsze przypowieści Jezusa w interpretacji znanego biblisty*, Kraków 2006.
- MEYNET, R., *Język przypowieści biblijnych* (Myśl Teologiczna 51), Kraków 2005.
- MOULTON, J.H. - MILLIGAN, G., *The Vocabulary of the Greek Testament*, Grand Rapids 1930.
- NAJDA, A.J., „Nowe perspektywy w badaniach nad przypowieściami Jezusa”, *ZNSBP* 6 (2009), s. 291-310.
- PACIOREK, A., „Przypowieść i alegoria – zarys problematyki”, w: *Ex Oriente Lux*. Księga pamiątkowa dla Ks. Prof. Antoniego Troniny w 65. rocznicę urodzin, red. W. Chrostowski, Warszawa 2010, s. 352-363.

- PICK, J., *W świecie Biblii*. Flora. Niemi świadkowie chwały Boga, Pelplin 1998.
- PRONZATO, A., *Przypowieści Jezusa*, t. 1-2, Kraków 2003.
- RATZINGER, J. – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, t. 1, Od chrztu w Jordanie do Przemienienia, Kraków 2007.
- RAVASI, G., *Celebrare e vivere la Parola*, Milano 1989<sup>2</sup>.
- SCOTT, B.B., *Hear Then the Parable*. A Commentary on the Parables of Jesus, Minneapolis 1989.
- SNODGRASS, K.R., *Stories with Intent*. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus, Grand Rapids 2008.
- STEIN, R.H., *An Introduction to the Parables of Jesus*, Philadelphia 1981.
- SZCZEPANOWICZ, B., *Atlas roślin biblijnych*. Pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika, Kraków 2004.
- TRELA, J., *Przypowieści Jezusa a starotestamentalne i rabinackie meszolim*, Lublin 1997
- VANHOYE, A., „Kapłaństwo Chrystusa”, w: A. Vanhoye – F. Manzi – U. Vanni, *Kapłaństwo Nowego Przymierza*, Pelplin 2007, s. 54-57.
- DE VAUX, R., *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1-2, Poznań 2004.
- VERMES, G., *Jesus in his Jewish Context*, London 2003.
- DE VIRGILIO, G. – GIONTI, A., *Le parabole di Gesù*. Itinerari: esegetico-esistenziale; pedagogico-didattico, Trapani 2007.
- WALLS, A.F., „«In the Presence of the Angels» (Luke XV,10)”, *Novum Testamentum* 3 (1959), s. 314-316.
- WITCZYK, H., „Słuchacze słowa Bożego”, w: *Ustyszeć słowo Boże – żywe i ostrzejsze niż miecz*, red. A.E. Klich, Kraków 2008, s. 59-89.
- WŁODARCZYK, Z., *Przyroda w Biblii*. „Od cedrów... do hizopu”, Kraków 2011.
- WOJCIECHOWSKI, M., *Przypowieści dla nas*, Częstochowa 2006.



## SŁOWNIK

Poniżej zostały zestawione słowa zaznaczone w tekście gwiazdką (\*). Terminy: **przypowieść**, **alegoria** i **metafora** zostały omówione w rozdziale wstępnym (s. 6-7).

### **antytetyczne porównanie (paralelizm)**

Symetryczny układ słów, w którym drugi człon wyraża myśl odmienną lub przeciwną do myśli pierwszego członu. Zobacz: paralelizm.

### ***aoristum***

Termin z zakresu składni języka greckiego. *Aoristum* wyraża czynność, która została dokonana w przeszłości, bez określania, czy była ona jednorazowa, trwała w czasie czy też była powtarzana.

### **diatryba**

Gatunek literacki przypominający rozmowę na określony temat, w której ścierają się przeciwstawne głosy. Niekiedy utwór taki ma charakter polemiczny, wyrażając w ten sposób krytykę lub protest.

### **ekspozycja**

Termin z zakresu analizy narracyjnej. Ekspozycja zarysowuje sytuację wyjściową opowiadania, tworzy wyjściowy układ zdarzeń, z których wynikają dalsze. Ekspozycja może powracać wielokrotnie w opowiadaniu, ilekroć tylko jest konieczne podanie nowych informacji niezbędnych dla rozwoju akcji czy zrozumienia jej przez czytelnika.

### **eschatologia (eschatologiczny)**

Rzeczownik „eschatologia” wywodzi się z gr. *eschatos* – „ostateczny”. Chodzi zatem o kwestie dotyczące ostatecznego przeznaczenia człowieka, ludzkości i świata. Ewangelie synoptyczne łączą oczekiwania eschatologiczne z ideą królestwa Bożego, które spełniło się w osobie Jezusa Chrystusa, ale którego ostateczne wypełnienie nastąpi wraz z Jego drugim przyjściem, jakim będzie paruzja.

### **fabuła**

Układ zdarzeń w utworze literackim splecionych ze sobą i ułożonych na zasadzie przyczynowo-skutkowej. Każde ze zdarzeń tworzących fabułę pozostaje w określonym związku z innymi zdarzeniami oraz z nadrzędną całością zawierającą jakąś myśl (temat).

**fokalizacja**

Kwestia „fokalizacji” dotyczy punktu widzenia, czyli perspektywy, z której jest opowiadana historia – może to być perspektywa narratora, któregoś z bohaterów czy też czytelnika, który stoi „na zewnątrz” opowieści.

***imperfectum***

Termin z zakresu składni języka greckiego. *Imperfectum* określa czynność przeszłą niedokonaną lub powtarzającą się. Wyraża przebieg czynności, a nie jej dokonanie. Odpowiada polskiemu czasowi przeszłemu niedokonanemu.

**inkluzja**

Termin z zakresu analizy kompozycji. Inkluzja jest budowana przez jednakowe bądź podobne wyrazy lub wyrażenia, które znajdują się na początku i na końcu danego fragmentu tekstu. Od strony formalnej takie powtórzenie może wskazywać na granice badanego tekstu.

**ironia**

Termin z zakresu analizy narracyjnej. Ironia jest wynikiem kontrastu i opozycji między dosłownym znaczeniem wypowiedzi a jej znaczeniem właściwym, które nie zostało wyrażone wprost, ale jest zamierzone przez autora i pozostaje rozpoznawalne dla odbiorcy. Ironia może przyjąć postać ironii słownej i dramatycznej. Ta pierwsza zachodzi wtedy, kiedy wypowiedź bohatera ma podwójne znaczenie: oprócz tego, co zakłada w niej mówiący, kryje ona w sobie jeszcze inny sens, nieznanym mówiącemu. Natomiast ironia dramatyczna płynie z kontrastu między tym, co bohater mówi, a tym, co w rzeczywistości czyni.

**komplikacja akcji**

Termin z zakresu analizy narracyjnej. Moment opowiadania, w którym dochodzi do zahamowania rozwoju akcji poprzez wprowadzenie nowego bohatera, pojawienie się nowej trudności czy rozpoczęcie nowego wątku.

**luka**

Termin z zakresu analizy narracyjnej. W ramach narracji jakieś wydarzenie mające miejsce w realnie dziejącej się historii może zostać pominięte. Uzupelnienie takiej luki może nastąpić w sposób uprzedzający (tzw. antycypacja – *prolepsis*: uprzednie opowiedzenie tego, co nastąpi później w opowiadaniu) bądź retrospektywny (tzw. retrospekcja – *analepsis*: uzupelnienie luki, która pojawiła się wcześniej w narracji). Niekiedy luka w narracji jest nazywana elipsą. W przypadku, gdy luka nie zostaje uzupelniona w opowiadaniu, pozostaje luką permanentną.



**makaryzm**

Nazwa gatunku literackiego pochodząca od greckiego terminu *makarios* – „szczęśliwy”. Makaryzmy ukazują określony model życia, którego realizacja sprowadza Boże błogosławieństwo, radość i szczęście. Przykładem makaryzmu jest Osiem Błogosławieństw z Kazania na górze (Mt 5,3-12).

**Miszna**

Kodeks żydowskiego prawa uporządkowany tematycznie wg 63 traktatów, zebrany ok. 200 r. po Chr. *Miszna* dąży do szczegółowego określenia biblijnych regulacji, niezbędnego do wprowadzenia ich w życie, ze szczególnym uwzględnieniem przypadków skrajnych. Wraz z *Gemara*, która przynosi dyskusje nad *Miszną*, tworzy *Talmud*. Zobacz: *Talmud*.

**paralelizm (paralela, paralelny)**

Symetryczny i paralelny układ słów w zdaniach lub w częściach zdań, które po sobie następują, przy równoczesnej zgodności ich treści. Klasycznie wyróżnia się paralelizm: (1) synonimiczny: drugi człon wiersza zawiera powtórzenie myśli wyrażonej w pierwszym członie; (2) antytetyczny: drugi człon wyraża myśl odmienną lub przeciwną do myśli pierwszego członu (zobacz: antytetyczne porównanie); (3) syntetyczny: drugi człon uzupełnia treść pierwszego członu.

**paronomazja**

Figura mowy polegająca na zestawieniu dwóch słów o podobnym lub jednakowym brzmieniu w celu uwydatnienia przeciwieństwa ich znaczeń.

***passivum theologicum***

Strona bierna używana ze względu na szacunek dla imienia Bożego. By uniknąć powiedzenia wprost, iż Bóg jest podmiotem danej czynności, zostaje ona wyrażona w stronie biernej. Przykład: „proście, a będzie wam dane” (Mt 7,7) – Tym, który „da”, odpowie na prośbę modlącego się, jest Pan Bóg.

***perfectum***

Termin z zakresu składni języka greckiego. *Perfectum* oznacza czynność dokonaną, której skutki trwają w teraźniejszości. Niekiedy *perfectum* zwraca większą uwagę nie na fakt dokonania czynności, lecz na stan, który jest jej rezultatem.

***plusquamperfectum***

Termin z zakresu składni języka greckiego. Jeśli w zdaniu występują dwie czynności przeszłe i czynność w zdaniu podrzędnym jest wcześniejsza, wów-

czas zostaje ona wyrażona przez *plusquamperfectum*. Można ten czas porównać do czasu zaprzęszłego.

### **pole semantyczne**

Zespół wyrazów skupionych wokół jakiegoś wyrazu podstawowego ze względu na jego znaczenie. Stanowią one wiązkę skojarzeń układających się wokół tego wyrazu. Podstawą do tworzenia pola semantycznego mogą być różne współzależności zachodzące między jego składnikami, jak np. związki znaczeniowe (podobieństwo i opozycje znaczeniowe), identyczność budowy lub formy gramatycznej, pokrewieństwo etymologiczne, podobieństwo brzmieniowe.

### **postać płaska**

Termin z zakresu analizy narracyjnej. Postać, która w opowiadaniu jest pozbawiona głębi, nie ulega zmianie w trakcie akcji. Wyposażona jest w jakąś jedną dominującą w każdej sytuacji cechę charakteru lub sposób działania. Jej zachowanie jest w każdej sytuacji przewidywalne. Inne określenia postaci „płaskiej”: monolityczna, zamknięta.

### **postać złożona**

Termin z zakresu analizy narracyjnej. Postać złożona posiada wiele cech, które w różnych okolicznościach życiowych mogą dojść do głosu. Nie sposób przewidzieć, co taka postać zrobi w danej sytuacji, jak się zachowa, co powie. W każdej sytuacji jest ona „otwarta” na wiele możliwości działania. Często są to działania przeciwstawne sobie, prowadzące do konfliktu wewnętrznego. Pomimo tego ta postać pozostaje spójna i koherentna w swoim zachowaniu.

### **program narracyjny**

Termin z zakresu analizy narracyjnej. Pojawia się w zawiązaniu akcji. Może przyjąć kształt misji, która zostaje powierzona głównemu bohaterowi. Od tego momentu pytanie towarzyszące czytelnikowi w jego lekturze dotyczy tego, czy bohater zrealizuje swoją misję oraz w jaki sposób to uczyni. Programem narracyjnym może być też plan czy pragnienie wyrażone przez głównego bohatera. Inną wersją programu narracyjnego będzie kontrakt, który wiąże głównego bohatera z osobą, która zawiera mu jakąś misję.

### ***prolepsis***

Termin z zakresu analizy narracyjnej. Inaczej: antycypacja. Uprzednie opowiedzenie tego, co nastąpi później w opowiadaniu. Zobacz: luka.

### **przypowieść sądownicza**

Celem tej przypowieści jest wyprowadzenie słuchaczy z ich schematów myślowych, uprzedzeń i błędnie pojętej sprawiedliwości. W rezultacie nie dostrzegają oni swojej winy. Poprzez przypowieść przynoszącą historię analogiczną do ich sytuacji życiowej zostają zmuszeni do ustosunkowania się wobec zachowań jej bohaterów, a tym samym do otwarcia oczu na swoje zachowanie i rozpoznania swojej winy. Jednym z przykładów takiego utworu jest przypowieść o darowanym długu dwóch dłużników w Łk 7,41-43.

### **punkt kulminacyjny**

Termin z zakresu analizy narracyjnej. W strukturze opowiadania stanowi apogeum akcji, od którego już tylko krok do zwrotu akcji, czyli zmiany kierunku losów bohatera.

### **punkt zwrotny**

Zobacz: zwrot akcji

### **pytanie retoryczne**

Zwrot w postaci pytania, na które nie oczekuje się odpowiedzi, gdyż jest ona znana i pozostaje oczywista. Celem tej formy pytania nie jest zatem uzyskanie odpowiedzi, lecz skłonienie odbiorcy pytania do przemyśleń na określony temat, jak również większe zaangażowania jego uwagi.

### **relektura**

Termin używany w egzegezie biblijnej w kontekście analizy redakcji tekstu biblijnego. Relektura odnosi się do procesu powtórnej lektury danego tekstu biblijnego w nowych okolicznościach historycznych. Skutkiem takiej lektury reinterpretującej pierwotny tekst jest jego przepracowanie czy rozbudowanie, a tym samym pogłębienie jego rozumienia w jakimś jego aspekcie.

### **rozwiązanie akcji**

Termin z zakresu analizy narracyjnej. Rozwiązanie akcji łączy się z rozwiązaniem problemu, który pojawił się w zawiązaniu akcji. Formalnie rozwiązanie akcji przechodzi w konkluzję opowiadania, która zawiera rezultat i następstwa rozwiązania akcji, czy też epilog opowieści.

### **rozwój (rozwinięcie) akcji**

Termin z zakresu analizy narracyjnej. Rozwój akcji zostaje przedstawiony w kolejno następujących po sobie scenach, które niekoniecznie muszą układać się w porządek przyczynowo-skutkowy. Rzadko napotyka się jednokie-

runkowy układ zdarzeń prowadzący konsekwentnie do rozwiązania. Bardzo często dochodzi do komplikacji, czyli zakłócenia rozwoju akcji.

### **Septuaginta**

Greckie tłumaczenie Biblii Hebrajskiej. Prace rozpoczęto w III wieku przed Chr. w Aleksandrii w Egipcie od przekładu Tory (Pięcioksięgu – pierwszych pięciu ksiąg Biblii Hebrajskiej). Kolejne księgi tłumaczono przez następne dwa wieki.

### **suspens**

Termin z zakresu analizy narracyjnej. Zabieg narracyjny polegający na zawieszeniu akcji tuż przed samym jej rozwiązaniem. Użycie suspensu w narracji służy podniesieniu napięcia i wyraźniejszemu wyeksponowaniu konkluzji.

### **synoptycy (Ewangelie synoptyczne)**

Paralelne zestawienie trzech pierwszych Ewangelii: Mateusza, Marka i Łukasza, pozwala dostrzec między nimi liczne podobieństwa w treści i porządku, wskutek czego ich materiały można „postrzegać razem” – synoptycznie (gr. *syn-horaō* – „dostrzegam łącznie”). Z tego powodu te trzy Ewangelie nazywa się synoptycznymi lub po prostu synoptykami, w odróżnieniu od bardziej niezależnej Ewangelii Jana.

### **Talmud**

Główne dzieło judaizmu rabinicznego stanowiące komentarz do biblijnej Tory (pięć pierwszych ksiąg Biblii Hebrajskiej – Starego Testamentu). *Talmud* składa się z dwóch części: *Miszny* i *Gemary*. *Miszna* to zbiór przepisów prawa religijnego i reguł prawa cywilnego, które po części wywodzą się z tradycji faryzejskiej, po części zostały sformułowane przez rabinów w pierwszych dwóch wiekach po Chr. *Misznę* zredagowano na początku III wieku po Chr. w Palestynie. *Gemara* zawiera dyskusje prowadzone nad *Miszną* w późniejszych wiekach w akademiach rabinackich w Palestynie i Babilonii. Stąd istnieje *Talmud palestyński* i *babiloński*. Ten pierwszy został zredagowany pod koniec V wieku, ten drugi pod koniec VI i w początkach VII wieku, z możliwymi dodatkami z VII wieku. *Talmud babiloński* jest obszerniejszy od *palestyńskiego*. Zobacz: *Miszna*.

### **wątek**

Ciąg zdarzeń dotyczących jednej lub kilku postaci i łączących je wzajemnych relacji (np. wątek przyjaźni, miłości, wrogości). Wątek jest częścią fabuły, która może być układem jednowątkowym lub wielowątkowym.

### **Wulgata**

Łaciński przekład Starego i Nowego Testamentu z języków oryginalnych (hebrajskiego i greckiego) dokonany przez św. Hieronima († 420 po Chr.). Pierwotnie zadaniem Hieronima – z woli papieża Damazego I – miało być ujednoczenie wcześniejszych starołacińskich przekładów Biblii, w czym posługiwał się greckimi rękopisami Nowego Testamentu i *Septuagintą* – greckim przekładem Starego Testamentu. Ok 390 r. Hieronim podstawą swego tłumaczenia ksiąg starotestamentalnych uczynił ich tekst hebrajski.

### **zakłócenie akcji**

Zobacz: komplikacja akcji

### **zawiązanie akcji**

Termin z zakresu analizy narracyjnej. Zawiązanie akcji pojawia się w punkcie wyjścia opowiadania, przynosząc po raz pierwszy problem czy konflikt, który zostanie rozwiązany w toku rozwoju akcji.

### **zawieszenie akcji**

Zobacz: suspens

### **zwrot akcji**

Termin z zakresu analizy narracyjnej. Zwrot akcji może dokonać się na dwóch płaszczyznach: (1) zmiany sytuacji bohatera (*peripeteia*): ze złej na dobrą, z nieszczęścia na szczęście; (2) zmiany poznania bohatera (*anagnorisis*): jego przejście z ignorancji do wiedzy.



## INDEKS EKSKURSÓW

- Alabastrowy flakonik olejku – 122  
Alegoryczny wymiar przypowieści o uczcie – 86
- Biblijna symbolika drzewa – 43  
Biblijne obrazy czuwania – 150
- Celnicy – 210  
Czas zbierania owoców z figowca – 155  
Człowiek bez szaty weselnej – 88
- Dary dobrego ojca – 14  
Denar – 65  
Domy w czasach Jezusa – 166  
Drachma – 165  
Dzieci na rynku – 24
- Faryzeusze – 209  
Figowiec – 158  
Flet *aulos* – 23
- „Głowica węgła” (Mt 21,42) – 82  
Głupota bogacza – 146  
Gorczyca – 41  
„Gospoda” (Łk 10,34) – 132
- Instytucje bankowe w czasach Jezusa – 105  
Ironia – 71
- Kara dla niewiernego sługi – 94  
Kobieta będąca „grzesznicą” (Łk 7,36) – 122  
Kontekst historyczny przypowieści o nielitościwym dłużniku – 57
- Lampy dziesięciu panien – 99
- Makaryzm – 151  
Mamona – 188  
Metaforyczny wymiar „domu ojca” (Łk 15,18) – 181  
Modlitwa faryzeusza *pros heauton* (Łk 18,11) – 211

Motyw odwrócenia losów po śmierci w literaturze starożytnej – 190

„Nienawidzić” bliskich w kroczeniu za Jezusem – 162

Niewolnictwo w starożytności – 198

Obraz Boga w przypowieści o figowcu – 157

Obraz zaświatów w czasach Jezusa – 191

Odebranie talentu trzeciemu ze sług – 109

Odpuszczenie grzechów a miłość grzesznika – 124

Opis sądu w przypowieści o chwaście – 39

Pasterz rozdzielający stado – 115

Perła – 47

Pominięte imię bogacza – 195

Pomnożenie talentów przez sługi – 104

Poruszenie miłosiernego ojca – 177

„Poruszenie” Samarytanina w Łk 7,33 – 134

Pozycja społeczna pasterzy w czasach Jezusa – 167

Prawa i obowiązki rządcy – 184

Prawo spadkowe w czasach Jezusa – 144, 173

Prośba o trzy chleby (Łk 11,5) – 138

Purpura i bisior – 194

Rabinijska przypowieść o skarbie – 46

Robotnicy najemni – 64

Samarytanie – 133

Sortowanie ryb – 52

Sposób liczenia dnia w czasach Jezusa – 63

Sposób redukcji długów przez rządcę – 185

„Strąki” (Łk 15,16) – 174

Symbolika oliwy – 102

Symbolika prawej strony – 113

„Synowie Złego” (Mt 13,38) – 38

Sytuacja wdowy w świetle Prawa Mojżeszowego – 202

Szata weselna – 90

Talent – 56, 104

Techniki połowu w czasach Jezusa – 27

Technika zasiewu w czasach Jezusa – 51



Uczta (Łk 15,23) – 178

Wesele w czasach Jezusa – 98

Wieża na terenie posiadłości ziemskiej – 159

Wypiek chleba w czasach Jezusa – 42

Zachwaszczenie w prawie rzymskim – 35

Zaproszeni na ucztę – 87

Zasada *chazaki* – 79

Zastosowanie wina i oliwy w medycynie – 132

„Zażądają twej duszy od ciebie” (Łk 12,20) – 145

Zeloci – 78

*Zizanion* – żylica roczna – 36

Znaczenie imienia „Łazarz” – 193



## SPIS TREŚCI

Wstęp: „Dlaczego mówisz do nich w przypowieściach?” (Mt 13,10) .....	5
1. Dobre dary ojca (Mt 7,9-11//Łk 11,11-13) .....	14
2. Dwaj budowniczkowie domu (Mt 7,24-27//Łk 6,47-49) .....	18
3. Dzieci na rynku (Mt 11,16-19//Łk 7,31-35) .....	23
4. Siewca (Mt 13,1-9.18-23//Łk 8,4-8.11-15) .....	27
5. Chwast w pszenicy (Mt 13,24-30.36-43) .....	35
6. Gorczyca i zaczyn (Mt 13,31-33//Łk 13,18-21) .....	41
7. Skarb i perła (Mt 13,44-46) .....	46
8. Sieć (Mt 13,47-50) .....	51
9. Nielitościwy dłużnik (Mt 18,23-35) .....	55
10. Robotnicy w winnicy (Mt 20,1-16) .....	63
11. Dwóch synów (Mt 21,28-32) .....	71
12. Przewrotni dzierżawcy (Mt 21,33-46//Łk 20,9-19) .....	77
13. Zaproszeni na ucztę (Mt 22,1-14//Łk 14,15-24) .....	86
14. Wierny i niewierny sługa (Mt 24,45-51//Łk 12,41-48) .....	93
15. Dziesięć panien (Mt 25,1-13) .....	98
16. Talenty (Mt 25,14-30)//Miny (Łk 19,11-27) .....	104
17. Sąd Ostateczny (Mt 25,31-46) .....	113
18. Darowany dług dwóch dłużników (Łk 7,41-43) .....	121
19. Miłosierny Samarytanin (Łk 10,30-37) .....	131
20. Natrętny przyjaciel (Łk 11,5-8) .....	137
21. Głupi bogacz (Łk 12,16-21) .....	144
22. Gotowość do czuwania (Łk 12,35-40) .....	150
23. Nieurodzajny figowiec (Łk 13,6-9) .....	155
24. Budowniczy wieży i król ruszający na wojnę (Łk 14,28-33) .....	159
25. Zagubiona owca (Łk 15,1-7//Mt 18,12-14) i drachma (Łk 15,8-10) ..	165
26. Miłosierny ojciec i jego dwóch synów (Łk 15,11-32) .....	173

27. Obrotny rządcą (Łk 16,1-9) .....	184
28. Bogacz i Łazarz (Łk 16,19-31) .....	190
29. Nieużyteczny sługa (Łk 17,7-10) .....	197
30. niesprawiedliwy sędzia (Łk 18,1-8) .....	202
31. Faryzeusz i celnik (Łk 18,9-14) .....	209
Zakończenie, „Zrozumiełiście to wszystko? (Mt 13,51) .....	217
Bibliografia .....	219
Słownik .....	223
Indeks ekskursów .....	231







