

Albert Gorzkowski
Uniwersytet Jagielloński

„W KRÓLESTWIE NIE MA MIEJSCA
DLA GŁUPCÓW”? GŁOSA DO LEKTURY
PRZYPOWIEŚCI O NIEUCZCIWYM ZARZĄDCY
(ŁK 16, 1–13)¹

Charles Harold Dodd w jednym ze studiów na temat paraboli Nowego Testamentu stwierdził nie bez racji, iż przypowieści utrwalone w Ewangeliach, które mogłyby stać się zaczynem niejednego traktatu czy enchyrydionu poświęconego ideałowi życia *militis Christiani*, wydają się najbardziej charakterystycznym elementem nauki Jezusa, a zawarte w nich przesłania służyły przez wieki chrześcijańskiej teologii, znajdując egzemplifikacyjne zastosowanie w przebogatej literaturze parenetycznej i tym samym podlegając rozmaitym, popartym mniej lub bardziej rzetelną filologią, wykładniom². Καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ εἶπαν αὐτῷ· διὰ τί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς. „Przystąpili do Niego uczniowie i zapytali: «Dlaczego mówisz do nich w przypowieściach?»” (Mt 13, 10)³. To pytanie, które nurtowało niektórych słuchaczy Chrystusa

¹ Pragnę gorąco podziękować dr. Emilianowi Ranocchiemu i dr. Robertowi M. Rynkowskiemu za inspirację oraz cenne sugestie podczas pracy nad niniejszym szkicem.

² Zob. Ch.H. Dodd, *Przypowieści o Królestwie*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1981, s. 9–10.

³ Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie polskie przekłady cytatów biblijnych podaję wg: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* [Biblia Tysiąclecia], Poznań 2000⁵. Tekst grecki Nowego Testamentu wg: *Novum Testamentum Graece*, ed. by E. i E. Nestle, B. i K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger, Stuttgart 2012²⁸. Oznaczenia skrótów edycji biblijnych: BEkum – *Pismo Święte Nowego Testamentu. Ekumeniczny Przekład Przyjaciół*, Kraków 2016; BPozn – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, red. M. Peter (ST), M. Wolniewicz (NT), Poznań 1994; BPaul – *Pismo Święte Starego i Nowego*

w I wieku naszej ery, także dziś, nawet dla biblistów, nie stanowi oczywistości, podobnie jak sama definicja greckiego pojęcia παραβολή⁴. Należy uczciwie przyznać, iż nie potrafimy wskazać najbardziej istotnego celu głoszenia przypowieści przez Jezusa. Czy wynikało ono, jak chce na przykład Edward Szymanek, wprost z *misericaordiae Dei*, aby „za pomocą metaforycznego obrazu przybliżyć trudną prawdę duchową i przygotowywać dzięki temu ludzkie serca na przyjęcia Ewangelii”⁵? A może, jak sugeruje Robert H. Stein, Jezus posługiwał się zagadkami⁶, ponieważ taki sposób wypowiedzi był odpowiedni dla ukrytego

Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, Częstochowa 2008; R. Popowski – *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, przeł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1994; BWPr – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, w przekł. z języków oryg. oprac. K. Romaniuk, Warszawa 1997; Bayard – *La Bible Bayard: nouvelle traduction*, red. F. Boyer, J.P. Prévost, M. Sevin, Paris–Montréal 2001; Chouraqui – *La Bible Chouraqui*, Paris 2007.

⁴ Ne temat różnych definicji paraboli zob.: R. Bartnicki, *Współczesna interpretacja przypowieści Jezusa Chrystusa*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XXII (2010), z. 2, s. 225–240; E. Rau, *Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1990, s. 73–83; A.T. Cadoux, *The Parables of Jesus: Their Art and Use*, New York 1931, s. 5–14; J.D. Crossan, *Cliffs of Fall: Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus*, New York 1980, s. 3 i n.; R. Meynet, *Język przypowieści biblijnych*, przeł. A. Wałęcki, Kraków 2005, s. 79 i n. Ruben Zimmermann (*Die Gleichnisse Jesu. Eine Leseinleitung zum Kompendium*, Gütersloh 2007, s. 25) nazywa parabolą „krótki, narracyjny zmyślony tekst, który w opowiadanym świecie odniesiony jest do znanej rzeczywistości, ale poprzez pośrednie lub wyraźne sygnały przekazu pozwala rozpoznać, że znaczenie opowiadanego tekstu należy odróżnić od jego dosłownego brzmienia. W swojej strukturze apelacyjnej tekst ten wzywa czytelnika lub czytelniczkę do dokonania metaforycznego transferu znaczenia, który sterowany jest przez informacje kontekstualne” [przeł. K. Bartnicki]. Wprawdzie Adolf Jülicher (*Die Gleichnissreden Jesu*, Tübingen 1910, t. 1, s. 24 i n.) dokonał podziału przypowieści (które wyraźnie odróżnił od alegorii) na „przypowieści właściwe”, „parabole” i „pouczające przykłady”, a Rudolf Bultmann (*Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1995¹⁰, s. 182 i n.) dodał do nich „obrazowe słowa”, ale taki podział wydaje się dość „nieostry”, stąd najnowsze opracowania (m.in. R. Zimmermann, *op. cit.*, s. 17–21; C. Rose, *Gleichnis*, [w:] *Calwer Bibellexikon*, hrsg. von O. Betz, B. Ego, W. Grimm, Stuttgart 2003, t. 1, s. 450; J.R. Donahue, *Przypowieści Jezusa*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 1108) przyjmują tradycyjne pojęcie przypowieści jako nadrzędny termin obejmujący wszystkie formy mowy obrazowej Jezusa. Zazwyczaj wyróżnia się siedem najważniejszych cech przypowieści nowotestamentowych: fikcyjność, narracyjność, realizm, apelacyjność, metaforyczność, lapidarność i związek z kontekstem; za Johnem D. Crossanem (*op. cit.*, s. 12 i n.) dodałbym jeszcze – poliwalentność. Na potrzeby niniejszego szkicu pojęć paraboli i przypowieści używam jako równoważnych synonimów.

⁵ E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 109–110.

⁶ Zob. R.H. Stein, *Przypowieści*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1996, s. 669–670. Skądinąd kontekst cytowanego Mt 13, 10 wskazuje, że gr. παραβολή należałoby w tym przypadku rozumieć nie jako „przypowieść”, lecz jako „mowę zagadkową” (stąd np. *New Testament in Modern Speech* Richarda Weymoutha tłumaczy ten werset jako: „Why do you speak to them in figurative language?”, a Biblia Bayarda: „Pourquoi leur parles-tu de façon imagée?”); pytanie uczniów odnosi się bowiem nie tylko do konkretnego sposobu mówienia, lecz także do tajemniczego charakteru głoszenia Królestwa. Ponieważ w określeniu „mówisz do nich”

charakteru królestwa Bożego? W takim wypadku przypowieści miałyby służyć jako retoryczne *integumentum* – „zasłona” prawdziwego orędzia Jezusa przed Jego wrogami; dzięki mowie parabolicznej „mógł On publicznie głosić swoją naukę, a przedstawiciele cesarstwa rzymskiego oraz niektórzy żydowscy uczeni w Piśmie nie byli w stanie w Jego słowach znaleźć niczego wywrotowego lub bluźnierczego”⁷. Sądzę, że nie mniej ważne było również pragnienie Chrystusa (a być może także i Ewangelistów oraz redaktorów formułujących Jego pierwotny przekaz), aby skłonić uczniów do samodzielnej, głębszej refleksji nad konkretnymi, choć fikcyjnymi opowieściami, do odkrywania w nich prawdy o sobie samych i kształtowania osobistej postawy, zgodnie zresztą z Jego fundamentalnym pytaniem: „A wy za kogo mnie uważacie?”⁸. W poszukiwaniach powodów przekazywania przypowieści nie zapomniałbym też o czterech fundamentalnych cechach, które odnoszą się do hebrajskiego terminu i gatunku *maszal* (lm. *meszalim* ‘rady mądrościowe, instrukcje, zbiory przysłów’), będącego w pewnym stopniu źródłem i wzorem paraboli nowotestamentalnej⁹. *Maszal* miał być, po pierwsze, słowem skutecznym: jego celem nie była informacja, lecz działanie; to słowo przeznaczone do tego, aby czegoś dokonać¹⁰. Po drugie, był środkiem tworzącym relacje, a nie środkiem abstrakcyjnego przekazu intelektualnego; tym samym – służył nie tyle przekazywaniu idei, ile stworzeniu względnie przywróceniu relacji między osobami. Po trzecie, był sam w sobie narzędziem dobra, mając na względzie dobro zarówno tego, kto go wypowiadał, jak i tego, który go słuchał. Po czwarte wreszcie, pojmowano go jako *verbum sapientiae*, którym posłużyć się może jedynie mędrzec, inaczej – w ustach głupca – staje się niebezpieczną, obosieczną bronią¹¹.

pojawia się kwestia faryzeuszy i ich ewentualnej „zatwardziałości serc”, powraca dylemat interpretacji słynnego passusu Mk 4, 10–12. Zob. *Ewangelia według św. Marka 1, 1–8, 26*, wstęp, przekł. z oryg., koment. A. Malina, Częstochowa 2013, s. 279–287; H. Langkammer, *Jezus naucza w przypowieściach. Mk 4, 1–34*, [w:] *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 1, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1975, s. 223–250; K. Romaniuk, *Studia nie tylko nad św. Pawłem*, Poznań 1999, s. 26–30; S. Wronka, *Dlaczego w przypowieściach?*, [w:] „*Utwierdzajcie swoich braci*” (Łk 22, 32), red. T.M. Dąbek, Kraków 2003, s. 245–261.

⁷ Zob. H. Stein, *op. cit.*, s. 668.

⁸ Zob. R. Bultmann, *op. cit.*, s. 194–195; A.T. Cadoux, *op. cit.*, s. 133–135; Ch.H. Dodd, *op. cit.*, s. 12–18. Zapewne nie bez znaczenia był też aspekt mnemotechniczny.

⁹ Zob. D. Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, Bern 1981, t. 1, s. 23–28; J. Trela, *Przypowieści Jezusa a starotestamentalne i rabinackie meszalim*, Lublin 1997, *passim*; J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, New York 1972, s. 12 i n.

¹⁰ Zob. R. Meynet, *op. cit.*, s. 32.

¹¹ Zob. *ibidem*, s. 33.

Pomieszczona w XVI rozdziale Łukaszej Ewangelii perykopa, tradycyjnie określana jako przypowieść o nieuczciwym (nieprawym *vel* „obrotnym”)¹² zarządcy, jest w zgodnej opinii współczesnych badaczy jedną z najtrudniejszych parabol nowotestamentowych¹³, której Rudolf Bultmann przydał miano „nierozwiązywalnej zagadki”¹⁴. Jak podkreśla Kenneth Bailey, „pozorna absurdalność opowiadania, w którym pochwała się łajdaka, była niezręczna dla Kościoła co najmniej od czasu, kiedy Julian Apostata wyzyskał tę przypowieść, żeby wykazać niższość wiary chrześcijańskiej i jej założyciela”¹⁵. Mimo iż doczekała się ona licznych opracowań w światowej biblistyce¹⁶, a na gruncie polskim nawet obszernego studium egzegetycznego¹⁷, to wciąż może (i powinna) stanowić przedmiot ożywionej dyskusji, zarówno teo-, jak i filologicznej. Ponieważ kwestia jej wykładni wiąże się z niuansami analizy poszczególnych wersów, nieodzowne jest przytoczenie pełnego tekstu perykopy.

1 Ἐλεγεν δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητὰς ἄνθρωπος τις ἦν πλούσιος ὃς εἶχεν οἰκονόμον, καὶ οὗτος διεβλήθη αὐτῷ ὡς διασκορπιζὼν τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ. 2 καὶ φωνήσας αὐτὸν εἶπεν αὐτῷ· τί τοῦτο ἀκούω περὶ σοῦ; ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου, οὐ γὰρ δύνη ἔτι οἰκονομεῖν. 3 εἶπεν δὲ ἐν ἑαυτῷ ὁ οἰκονόμος τί ποιήσω, ὅτι ὁ κύριός μου ἀφαιρεῖται τὴν οἰκονομίαν ἀπ’ ἐμοῦ; σκάπτειν οὐκ ἰσχύω, ἐπαιτεῖν αἰσχύνομαι. 4 ἔγνων τί ποιήσω, ἵνα ὅταν μετασταθῶ ἐκ τῆς οἰκονομίας δέξωνταί με εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν. 5 καὶ προσκαλεσάμενος ἕνα ἕκαστον τῶν χρεοφειλετῶν τοῦ κυρίου ἑαυτοῦ ἔλεγεν τῷ πρώτῳ· πόσον ὀφείλεις τῷ κυρίῳ μου. 6 ὁ δὲ εἶπεν· ἑκατὸν βάτους

¹² Polskie przekłady i rozprawy biblijne posługują się w odniesieniu do zarządcy różnymi epitetami: „przewrotny”, „niesprawiedliwy”, „obrotny”, „zapobiegliwy”, „sprytny” etc.

¹³ Zob. J.D.J. Derrett, *Law in the New Testament*, London 1970, s. 48; A. Jülicher, *op. cit.*, t. 2, s. 495; R.G. Lunt, *Towards an Interpretation of the Parable of the Unjust Steward*, „The Expository Times Guild of Bible Study” 66 (1954–55), s. 335; D.J. Ireland, *Stewardship and the Kingdom of God: An Historical, Exegetical, and Contextual Study of the Parable of the Unjust Steward in Luke 16:1–13*, Leiden 1992, s. 29.

¹⁴ Zob. R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, transl. by J. Marsh, Oxford 1972, s. 199–200. Por. W.L. Knox, *The Sources of the Synoptic Gospels*, Cambridge 1957, t. 2, s. 93–94; J.D. Crossan, *The Challenge of the Historical Jesus*, Sonoma 1992, s. 66–67 i 108–111; K.R. Snodgrass, *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Grand Rapids 2008, s. 406–409; *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, t. 5: *Probing the Authenticity of the Parables*, ed. by J.P. Meier, Yale 2016, s. 228.

¹⁵ K.E. Bailey, *Poet and Peasant: A Literary Cultural Approach to the Parables in Luke*, Grand Rapids 1976, s. 86.

¹⁶ Wnikliwy przegląd bibliografii dotyczący historii interpretacji Łk 16, 1–13 przynoszą: B.C. Dennert, *A Survey of the Interpretative History of the Parable of the Dishonest Steward (Luke 16:1–9)*, [w:] *Tradition and Transition*, ed. by P. Walters, Leiden–Boston 2010, s. 145 i n.; D.J. Ireland, *op. cit.*, *passim*; K.E. Bailey, *Jesus Through Middle Eastern Eyes: Cultural Studies in the Gospels*, Alton, IL 2008, s. 332–342; A. Dynak, „Kopać nie jestem w stanie, żebrać się wstydzę” – dylemat zarządcy w perykopie Łk 16, 1–13. *Analiza egzegetyczno-teologiczna*, Tarnów 2011, s. 20–21.

¹⁷ Zob. A. Dynak, *op. cit.*

ἐλαίου. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ·δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ καθίσας ταχέως γράψον πενήκοντα. 7 ἔπειτα ἑτέρω εἶπεν·σὺ δὲ πόσον ὀφείλεις; ὁ δὲ εἶπεν·ἑκατὸν κόρους σίτου. λέγει αὐτῷ·δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ γράψον ὀγδοήκοντα. 8 καὶ ἐπήνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας ὅτι φρονίμως ἐποίησεν ὅτι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτὸς εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν εἰσιν. 9 Καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω, ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, ἵνα ὅταν ἐκλίπη δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς. 10 Ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστὸς ἐστίν, καὶ ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος καὶ ἐν πολλῷ ἄδικός ἐστιν. 11 εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδικῷ μαμωνᾷ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ἀληθινὸν τίς ὑμῖν πιστεύσει. 12 καὶ εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ὑμέτερον τίς ὑμῖν δώσει. 13 Οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυσὶν κυρίοις δουλεύειν·ἢ γὰρ τὸν ἓνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἐνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ.

1 Powiedział też do uczniów: «Pewien bogaty człowiek miał rządcę, którego oskarżono przed nim, że trwoni jego majątek. 2 Przywołał go do siebie i rzekł mu: „Cóż to słyszę o tobie? Zдай sprawę z twego zarządu, bo już nie będziesz mógł być rządcą”. 3 Na to rządcą rzekł sam do siebie: „Co ja pocznę, skoro mój pan pozbawia mię zarządu? Kopać nie mogę, żebrać się wstydę. 4 Wiem, co uczynię, żeby mię ludzie przyjęli do swoich domów, gdy będę usunięty z zarządu”. 5 Przywołał więc do siebie każdego z dłużników swego pana i zapytał pierwszego: „Ile jesteś winien mojemu panu?” 6 Ten odpowiedział: „Sto beczek oliwy”. On mu rzekł: „Weź swoje zobowiązanie, siadaj prędko i napisz: pięćdziesiąt”. 7 Następnie pytał drugiego: „A ty ile jesteś winien?” Ten odrzekł: „Sto korcy pszenicy”. Mówi mu: „Weź swoje zobowiązanie i napisz: osiemdziesiąt”. 8 Pan pochwalił nieuczciwego rządcę, że roztropnie postąpił. Bo synowie tego świata roztropniejsi są w stosunkach z ludźmi podobnymi sobie niż synowie światłości. 9 Ja też wam powiadam: Pozyskujcie sobie przyjaciół niegodziwą mamoną, aby gdy [wszystko] się skończy, przyjęto was do wiecznych przybytków. 10 Kto w drobnej rzeczy jest wierny, ten i w wielkiej będzie wierny; a kto w drobnej rzeczy jest nieuczciwy, ten i w wielkiej nieuczciwy będzie. 11 Jeśli więc w zarządzie niegodziwą mamoną nie okazaliście się wierni, prawdziwe dobro kto wam powierzy? 12 Jeśli w zarządzie cudzym dobrem nie okazaliście się wierni, kto wam da wasze? 13 Żaden sługa nie może dwom panom służyć. Gdyż albo jednego będzie nienawidził, a drugiego miłował; albo z tamtym będzie trzymał, a tym wzgardzi. Nie możecie służyć Bogu i Mamonie»¹⁸.

Już sama delimitacja tekstu przypowieści stanowi istotny problem na płaszczyźnie *Redaktionsgeschichte*¹⁹ i unaocznia aż nazbyt wyraźnie skalę trudności

¹⁸ Podkreślenia słów w oryginale i przekładzie szczególnie istotnych dla analizy – A.G. Wersja tekstu greckiego podana w 28. edycji Nestle’a-Alanda zachowała się we wszystkich najstarszych i najważniejszych rękopisach oraz starożytnych lekcjonarzach, z wyjątkiem wersetu 5, który posiada pięć lekcji odnośnie do słowa ὑμῖν, co jest jednak mało istotne dla *clou* niniejszej interpretacji, zob. *Ewangelia według św. Łukasza, rozdz. 12–24, wstęp, przekł. z oryg., koment.* F. Mickiewicz, Częstochowa 2011, s. 177.

¹⁹ Zob. K. Romaniuk, *Morfokrytyka i historia redakcji, czyli Form- i Redaktionsgeschichte*, Warszawa 1983, s. 125 i n.

w ewentualnym rozstrzygnięciu sporów pomiędzy egzegetami. Najczęściej przyjmuje się, że osiem pierwszych wersetów (w tym ostatni dwusegmentowy 8a–8b, pełniący funkcję epimythionu) tworzą całość właściwego opowiadania, kolejne zaś (w. 9–13) stanowią odrębne, dołączone później (albo jako autentyczne słowa Jezusa – wypowiedziane jednak w innym niż poprzednie wersety kontekście, albo jako komentarz pierwotnego Kościoła lub redakcyjny dodatek Łukasza) logia, których celem jest wyjaśnienie teologicznego przesłania (orędzia)²⁰. Jednak zdaniem Joachima Jeremiasa właściwa przypowieść kończy się na Łk 16, 7 i pochodzi od samego Jezusa, natomiast cała reszta to dzieło Ewangelisty lub tradycji go poprzedzającej²¹. Teorie te można określić tylko jako hipotezy mniej lub bardziej prawdopodobne, zważywszy na fakt, iż nie znamy źródeł, z których Łukasz przejął przypowieść, ani pierwotnego kontekstu, w którym została ona przez Jezusa wygłoszona²². Co więcej, brak jej nie tylko w innych Ewangeliach synoptycznych, lecz także w Ewangelii Tomasza. Z kolei w niektórych najnowszych studiach nad omawianą perykopą zaczyna dominować stanowisko, aby jako spójną całość traktować Łk 16, 1–9 (przy czym werset 9 ma być już pouczeniem eschatologicznym Jezusa), kolejne zaś cztery wersety (Łk 16, 10–13) miałyby stanowić odrębny komentarz, który nie jest wytworem Łukasza, ale adaptacją treści (luźnych logionów w postaci aforyzmów o charakterze sapiencjalnym) przejętych z tradycji²³: „mimo że Łk 16, 8b i Łk 16, 9 różnią się między sobą tematycznie, wydają się w naturalny sposób [? – A.G.] pasować do przypowieści i nie ma powodów, aby odmawiać Jezusowi autorstwa tych wersetów, przyjmując jednocześnie, że zostały one wygłoszone w jedność z nią samą. Są to autentyczne słowa Jezusa, być może [! – A.G.] wypowiedziane w trakcie dyskusji, jaka wywiązała się bezpośrednio po wysłuchaniu przez uczniów przypowieści. [...]

²⁰ Franciszek Mickiewicz (*Ewangelia według św. Łukasza...*, *op. cit.*, s. 178) zauważa, że „najprawdopodobniej logia te zostały wypowiedziane w jakimś innym kontekście”, gdyż wersety 10–13 „tylko bardzo ogólnie łączą się z poprzednim tekstem tematem zarządzania dobrami”; trudno jednak zgodzić się z tym sądem, ponieważ kwestia wierności i uczciwości, podniesiona w owych wersetach w kontekście „mamony”, stanowi wyraźny, logiczny komentarz do opowiadania w wersetach 1–8. Istotnie, nie da się ustalić i potwierdzić niezbitcie ich pierwotnego, rzeczywistego kontekstu. Mówiąc na poły żartobliwie, gdyby partykuły podlegały w języku polskim stopniowaniu, to słowem „może” należałoby opatrywać większość komentarzy do Łukaszowej perykopy, i to w superlatiwie...

²¹ Zob. J. Jeremias, *op. cit.*, s. 45–46.

²² „Bardzo wcześnie w Kościele pierwotnym zapomniano, jaki był oryginalny kontekst, w którym Jezus opowiedział tę przypowieść, a który w sposób istotny wpływał na jej rozumienie. Przede wszystkim nie było do końca wiadomo, jakie zachowanie opowieść pochwała i ukazuje jako wzór do naśladowania” (*Ewangelia według św. Łukasza...*, *op. cit.*, s. 178).

²³ Zob. A. Dynak, *op. cit.*, s. 38. Por. A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Kraków 1997, s. 144; J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, Leipzig 1993⁶, s. 348.

sekcja Łk 16, 10–12 nie posiada ściślejszego związku [? – A.G.] z przypowieścią²⁴. Jak łatwo zauważyć, hipotetyczność i dyskusyjność sądów przeważa tu wyraźnie nad niepodważalnym dowodzeniem. Tym bardziej warto przyrzeć się uważniej kolejnym werseom zarówno od strony możliwego – opartego przede wszystkim na tekście, a nie na wątplych domysłach i przypuszczeniach – teologicznego przesłania, jak i z punktu widzenia literackiej kompozycji²⁵.

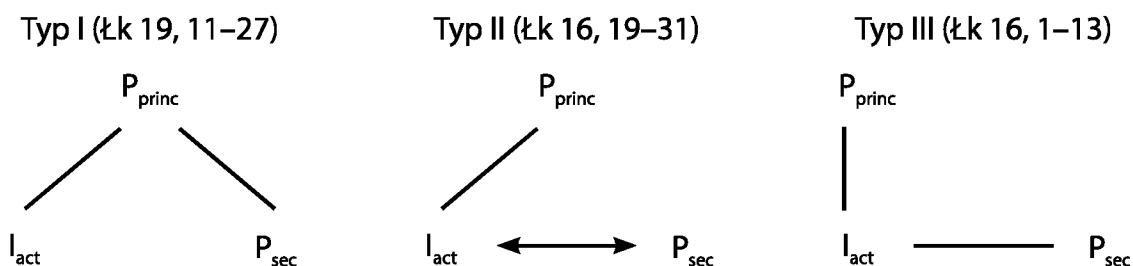
Według Roberta Funka i Janusza Czerskiego opowieść o nieprawym zarządcy jest przykładem scenicznej narracji w trzech odsłonach (scena wprowadzająca, centralna i końcowa), w której dramatyzacja i dynamika akcji (wydarzenie – decydujący zwrot – rozwiązanie) wiążą się z konkretną „konfiguracją aktorów”, przybierającą postać trójkąta²⁶. We wszystkich przypowieściach zawartych w Ewangelii Łukasza (w tym perykop istotnych porównawczo dla naszej analizy: Łk 10, 30–37; 12, 16–21; 16, 19–31; 19, 11–27) można wyróżnić trzy formy relacji: 1. Albo osoba główna (P_{princ} – *persona princeps*) bezpośrednio komunikuje się z pozostałymi postaciami opowiadania, pomiędzy którymi nie ma bezpośredniej relacji (Łk 10, 30–37; 15, 1–32; 19, 11–27). 2. Albo osoba główna ma bezpośrednią relację z jednym aktorem, natomiast pomiędzy pozostałymi osobami dochodzi do kontaktu, który wskazuje na opozycje między nimi (Łk 16, 19–31); 3. Albo przypowieść ukazuje dwie odrębne relacje: między a) osobą główną a inicjatorem akcji (I_{act} – *impulsor actionis*) oraz b) osobą główną a osobą drugorzędną

²⁴ A. Dynak, *op. cit.*

²⁵ Zob. niezwykle trafną uwagę Rolanda Meyneta, *op. cit.*, s. 74: „Chcąc ukazać obecne tendencje w egzegezie przypowieści, o wiele lepiej jest je analizować, jak to robią różni komentatorzy, niż studiować rozwijane przez nich teorie. Komentatorami nie są jedynie autorzy «naukowych» komentarzy, ale również ci, którzy katechizują i głoszą słowo. Pierwsi, zmuszeni wykazać się stanem swych badań, łączą egzegezę historyczno-krytyczną z późniejszymi tendencjami. Ci drudzy – przeciwnie – niezbyt przejmują się rezultatami egzegezy historyczno-krytycznej, która w rzeczywistości wydaje się dziedziną zarezerwowaną jedynie dla specjalistów, bez większego wpływu na rzeczywiste oddziaływanie tekstu wśród chrześcijan. I nie jest to proste opóźnienie: istotnie trzeba czasu, aby rezultaty naukowych poszukiwań dotarły do odbiorców. Ma się wrażenie, że badania pozostają na boku, ponieważ nie widać z nich żadnej korzyści. Nie analizuje się w ten sposób przypowieści; podobnie jak w przypadku teatru i kina, pozwala się im po prostu funkcjonować!”

²⁶ Zob. J. Czerski, *Przypowieści*, <http://www.xczerski.pl/files/Parabola.pdf> (dostęp: 10.02.2017); R. Funk, *Die Struktur der erzählenden Gleichnisse Jesu*, [w:] *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, hrsg. von W. Harnisch, Darmstadt 1982, s. 228–229. Pojęcie konfiguracji „trójkąta dramatycznego” w odniesieniu do kompozycji parabol nowotestamentowych zastosował już w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia Georg Sellin (*Lukas als Gleichniserzähler: Die Erzählung vom barmherzigen Samariter* (Lk 10, 25–37), „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft” 65 (1974), s. 180–183), który notabene w swej dysertacji doktorskiej jako jeden z pierwszych rozwinął koncepcję ironii w interpretacji Łk 16, 1–13 (*Studien zu den grossen Gleichniserzählungen des Lukas-Sonderguts*, Münster 1974, s. 293–299).

(P_{sec} – *persona secunda*) (Łk 16, 1–8)²⁷. W obrębie owych trzech odsłon/aktów przypowieści Hans Klein wyodrębnia osiem elementów: 1. egzordialne przedstawienie postaci i zależności między nimi (Łk 16, 1b); 2. reakcję właściciela na oskarżenia pod adresem rządcy (Łk 16, 2); 3. przemyślenia (*soliloquium*) rządcy (Łk 3); 4. plan działania (Łk 16, 4); 5. wykonanie planu (Łk 16, 5–7); 6. reakcję właściciela na nową sytuację (Łk 16, 8a); 7. uzasadnienie (Łk 16, 8b); trzy wypowiedzi Jezusa o charakterze przesłania (Łk 16, 9–13)²⁸.



Jeśli przypowieści z Łk 15 (w. 4, 7 – o zabłąkanej owcy; w. 8–10 – o zagubionej drachmie; w. 11–32 – o miłosiernym ojcu²⁹) były skierowane do faryzeuszów i uczonych w Piśmie, to opowiadanie otwierające kolejny rozdział Ewangelii Jezus adresuje przede wszystkim do uczniów (16, 1a: πρὸς τοὺς μαθητάς)³⁰. Adam Dynak wskazuje na to, iż zarówno Łk 15, 11–32, jak i Łk 16, 1–13 rozpoczynają się określeniem „pewien człowiek” (ἄνθρωπος τις), co może świadczyć o tym, że należą one do jednej, dłuższej wypowiedzi Jezusa³¹. Hipoteza ta jest jednak dość ryzykowna, co więcej – na tle całej Ewangelii zbieżność ta wydaje się bardziej zabiegiem elokucyjnym i wynikiem celowej konstrukcji literackiej niż świadectwem odwzorowania rzeczywistego, długiego toku wypowiedzi. Z kolei wysunięta w ostatnich latach przez Richarda Dormandy’ego teoria, jakoby przypowieść była zakamuflowanym pytaniem skierowanym do Teofila, czy będzie on

²⁷ Zob. graf poniżej. Por. J. Czerski, *Przypowieści*, *op. cit.*, s. 12 (tu drobny błąd: w relacji typu III nie ma dwóch „osób głównych”, jak podaje autor). Specyfika konfiguracji osób-aktorów nie dotyczy, rzecz jasna, przypowieści, które przyjmują formę tzw. miniatur literackich (np. Mt 13, 45–46; 47–50 etc.).

²⁸ Zob. H. Klein, *Das Lukasevangelium*, Göttingen 2006, s. 536.

²⁹ Opowiadanie Łk 15, 11–32, znane tradycyjnie jako „przypowieść o synu marnotrawnym”, w dzisiejszej literaturze przedmiotu częściej określane jest jako przypowieść „o miłosiernym ojcu”, „o ojcu i dwóch synach” lub „o odnalezionym synu”. Zob. *Ewangelia według św. Łukasza...*, *op. cit.*, s. 158 i n.

³⁰ Zob. J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke. Introduction, Translation and Notes (X–XXIV)*, New York–Auckland 1985, s. 1099; A. Dynak, *op. cit.*, s. 65.

³¹ Zob. A. Dynak, *op. cit.*, s. 45.

gotów rozdać swój majątek i powierzyć swoje życie służbie Bogu³², jest już nawet nie tyle mało prawdopodobną hipotezą, ile swobodną grą wyobraźni. W świetle owej teorii bogaty właściciel z przypowieści był początkowo, podobnie jak zarządca, zniewolony niegodziwą mamoną, lecz ostatecznie nawrócił się (!) i dostrzegając w podległym mu słudze roztrzonego człowieka, pochwalił go i zyskał w nim przyjaciela; z surowego pana, który karał, stał się tym, który nagradza. Pomijając fakt, iż tekst o żadnym „nawróceniu” nie mówi ani go w żaden sposób nie sugeruje, łączenie – na zasadzie domniemanej aluzji – postaci bogacza z Teofilem, któremu Łukasz miał dedykować swoje dzieło, jest całkowicie bezzasadne. O samej postaci „najdostojniejszego Teofila” (κράτιστος Θεόφιλος, Łk 1, 3) nie wiemy właściwie nic pewnego, co więcej – nie da się *de facto* udowodnić ani nawet uznać za wysoce prawdopodobne, iż mamy tu do czynienia z konkretną osobą historyczną, a nie postacią fikcyjną i symboliczną, oznaczającą (na zasadzie wyrafinowanej literackiej paronomazji wprowadzonej w *dedicatio operis*) „przyjaciela Boga” i chrześcijanina³³.

Nie ulega wątpliwości, że już w introdukcji przypowieści słuchacze poznają problem, który staje się zarzewiem i wątkiem opowiadania. Oto bogaty (πλούσιος) właściciel zatrudnia zarządcę (οικονόμος), którego oskarżono (διεβλήθη), iż trwon i (ὡς διασκορπίζων) majątek swojego pana (Łk 16, 1b–1c).

Po pierwsze, przymiotnik πλούσιος, który pojawia się na kartach Ewangelii Łukasza (aż/jedynie) dwanaście razy, zawsze zawiera w sobie odcień pejoratywny. Chociaż w obrazach ewangelicznych bogactwo niekoniecznie łączy się z bezwzględny potępieniem ludzi bogatych (np. Zacheusz – Łk 19, 1–10; Józef z Arymatei – Łk 23, 50)³⁴, to jednak bez wątpienia stanowi przeszkodę i niebezpieczeństwo na drodze do osiągnięcia Królestwa Bożego; nie przypadkiem to nad bogatymi Jezus w Kazaniu na Równinie (Łk 6, 20–26) wypowiada słowo „biada” (Łk 6, 24: Πλὴν οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν – „Biada wam, bogaczom, bo odebraliście już pociechę waszą”). Trudno nie

³² Zob. R. Dormandy, *Unjust Steward or Converted Master?*, „Revue Biblique” 109 (2002), nr 4, s. 516 i n.

³³ Zob. S. Mędala, *Czas Jezusa (Ewangelia według św. Łukasza)*, [w:] *Ewangelie synoptyczne*, red. J. Frankowski, Warszawa 2006, s. 281; P.M. Mucha, *Kto był „dostojnym Teofilem”?*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 61 (2008), nr 4, s. 253.

³⁴ Łukasz nigdzie nie podaje, że dobra materialne są złe same w sobie, lecz że stają się złem w rękach człowieka. Co więcej, jak zauważa Étienne Perrot (*Między Bogiem a mamoną. Pieniądz w Piśmie Świętym*, „Communio” 17 (1997), nr 6, s. 71–72), pieniądz w Ewangeliach może być alegorycznym znakiem nieobecnego Chrystusa, jak np. w przypowieści o talentach (Mt 25, 14–30; Łk 19, 12–27); Samarytanin (Łk 10, 35) – który notabene daleki jest od bogactwa! – daje właścicielowi gospody dwa denary na miejsce swej obecności, gdyż musi kontynuować podróż. Powstaje pytanie, jak dalece tego rodzaju interpretacje miały wpływ np. na Mikołaja z Kuzy, który przypisywał hostii charakter niemal numizmatyczny.

zauważyć u Łukasza radykalizmu w odniesieniu do dóbr materialnych, zwłaszcza jeśli jego postawę porównamy z innymi Ewangelistami³⁵. „Jeśli Łukasz był niewolnikiem, mogłoby to wyjaśniać jego zaskakująco bezlitosne przedstawienie nauki Jezusa o niebezpieczeństwach bogactwa. Dla Łukasza bieda była cnotą; tam, gdzie Mateusz przytacza słowa Jezusa: «Błogosławieni ubodzy duchem», Łukasz cytuje go jednoznacznie: «Błogosławieni jesteście wy, ubodzy». Gdzie Mateusz zapisał: «Błogosławieni ci, którzy głodują i łakną dla słusznej sprawy», Łukasz pisze: «Błogosławieni jesteście wy, którzy teraz łakniecie». A nawet zaznacza, że Jezus żądał całkowitego wyrzeczenia się rodziny, czyniąc z tego warunek bycia jego uczniem»³⁶.

Trudno stwierdzić, czy – jak zakładają niektórzy³⁷ – rozpoczęcie przypowieści od wzmianki o bogatym człowieku miało na celu wzbudzić u odbiorcy sympatię do postaci zarządcy. Można by natomiast pokusić się o stwierdzenie, iż interesująca nas opowieść jest jedną z literackich odsłon parabolicznego quasi-traktatu, rozproszonego, a raczej zręcznie skomponowanego w różnych rozdziałach Ewangelii, będącego zarówno przestrożą przed bogactwem, jak i pouczeniem, jaką postawę zająć w życiu, w którym „mamona” zamiast odgrywać rolę symboliczną, zaczyna pełnić funkcję dia-boliczną³⁸.

Po drugie, nie sposób ustalić, czy οἰκονομος z przypowieści jest niewolnikiem, czy człowiekiem wolnym. Greckie słowo κύριος mogłoby wskazywać na właściciela niewolnika, ale bardziej prawdopodobne, że gdyby Łukasz chciał wyraźnie utożsamić zarządcę z niewolnikiem, posłużyłby się słowem δοῦλος (por. Łk 12, 42–46)³⁹. Ciekawym tropem badawczym są próby wykazania zależności struktury i fabuły Łk 16, 1–13 od antycznych opowieści o niewolnikach, a w szczególności od dramatów Plauta i bajek Ezopa⁴⁰. Pomijając fakt, że nie sposób dowieść filiacji tekstów Plauta z Ewangelią św. Łukasza, należy podkreślić,

³⁵ Por. O. Cullmann, *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit*, Tübingen 1970, s. 45; M. Bednarz, *Ewangelie synoptyczne*, Tarnów 1994, s. 271; J. Kudasiewicz, *Ewangelia historii zbawienia*, [w:] *idem*, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 2006, s. 266–268.

³⁶ R. Brownrigg, *Łukasz*, [w:] *idem*, *Wszystkie postacie Nowego Testamentu*, przeł. R. Stiller, Warszawa 2003, s. 151.

³⁷ Zob. A. Dynak, *op. cit.*, s. 68.

³⁸ Zob. E. Perrot, *op. cit.*, s. 73.

³⁹ Zob. M. Wojciechowski, *Wady jako zalety. Trzy trudne przypowieści Jezusa (Łk 16, 1–8a; 18, 1–8a; 11, 5–8)*, „Ateneum Kapłańskie” 145 (2005), nr 1, s. 118, przyp. 4.

⁴⁰ Zob. M.A. Beavis, *Ancient Slavery as an Interpretive Context for the New Testament Servant Parables with Special Reference to the Unjust Steward (Luke 16:1–8)*, „The Journal of Biblical Literature” 111 (1992), z. 1, s. 37–54. Por. R.H. Stein, *An Introduction to the Parables of Jesus*, Philadelphia 1981, s. 110 (tu porównanie przypowieści z motywami komedii Arystofanesa).

iż nawet jako możliwa konwergencja nie wyjaśnia ona kontrowersyjnej pochwały zarządcy w wersecie 8 ani też nie wpływa na istotę przesłania przypowieści⁴¹.

Po trzecie, trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie o zasadność wspomnianego w przypowieści oskarżenia. Aoryst διεβλήθη (od czasownika διαβάλλω, nb. *hapax* w NT) nie musi wcale wskazywać na „oczernianie”, jak twierdzą na przykład Bernard Brandon Scott i Fritz Rienecker⁴², lecz może mieć po prostu wydźwięk neutralny⁴³; oskarżenie mogło więc być zarówno słuszne, jak i niesłuszne. Za tą pierwszą możliwością przemawia postawa samego zarządcy i charakter jego rozważań po usłyszeniu decyzji właściciela (w. 3–4), do czego wrócimy za chwilę. Z kolei participium διασκορπίζων (od czasownika διασκορπίζω ‘trwonić, rozpraszać, marnować, szafować, niszczyć’)⁴⁴ może wskazywać na wiele przyczyn oskarżenia: od przekroczenia posiadanych kompetencji i niedbałości w pełnieniu obowiązków aż po rozrzutność, niewłaściwe nadzorowanie służby i złe prowadzenie dokumentacji⁴⁵. Czasownik ten pojawia się również w przypowieści o miłosiernym ojcu (Łk 15, 11–32) dla opisu postępowania młodszego syna (Łk 15, 13), co może (ale wcale nie musi) wskazywać na pewien związek między obiema przypowieściami. Między nieprawym rządcą a marnotrawnym synem zachodzi diametralna różnica: młodszy syn pobłądził bardziej z lekkomyślności i głupoty niż ze złej woli i czystego wyrachowania, a gdy osiągnął dno moralne i społeczne – zastanowił się nad sobą (Łk 15, 17: εἰς ἑαυτὸν ἔλθων, dosł. ‘przyszedł do siebie’, w sensie: ‘zaczął myśleć rozsądnie’), zdobył się na trzeźwą refleksję i uznał swoją winę, którą postanowił wyznać przed ojcem (Łk 15, 18: πάτερ, ἤμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου ‘ojcze, zgrzeszyłem przeciwko niebu i względem ciebie’); nic nie wskazuje na to, aby jego wyznanie miało być przebiegłym fortelem, mającym na celu udobruchanie rozgniewanego rodzica⁴⁶. Natomiast wynikiem *soliloquium* – autorefleksji rządcy okazuje

⁴¹ Zob. A. Dynak, *op. cit.*, s. 101. Michał Wojciechowski (*Wpływy greckie w Biblii*, Kraków 2012, s. 183 i n.) wskazuje na wiele konwergencji między przypowieściami NT a literaturą grecko-rzymską (np. przypowieść o natrętej wdowie często kojarzono z anegdotą o Filipie Macedońskim przekazaną w *Moraliach* [179C] Plutarcha, opowieść zaś o głupim bogaczu [Łk 12, 15–21] pod względem gatunku ewidentnie przypomina opowiadania greckie etc.).

⁴² Zob. B.B. Scott, *A Master's Praise. Luke 16,1–8a*, „Biblica” 64 (1983), s. 181; F. Rienecker, *Das Evangelium des Lukas*, Wuppertal 1979, s. 382.

⁴³ Zob. F. Zorell, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Parisiis 1961, s. 191.

⁴⁴ Zob. *ibidem*, s. 303–304.

⁴⁵ Adam Dynak (*op. cit.*, s. 74), podobnie jak John S. Kloppenborg (*The Dishonoured Master (Luke 16,1–8a)*, „Biblica” 70 (1989), s. 478), twierdzi, że gdyby donosy dotyczyły rażącej nieuczciwości, to późniejsze zamiary zarządcy, aby pozyskać przyjaciół, byłyby nierealne, gdyż „nikt z pewnością nie chciałby zatrudnić oszusta”.

⁴⁶ Por. *Ewangelia według św. Łukasza...*, *op. cit.*, s. 166; M. Wojciechowski, *Błąd porządnego syna. Przypowieść o synu marnotrawnym (Łk 15, 11–32)*, „Ateneum Kapłańskie” 146 (2006), s. 77 i n.;

się decyzja, by posłużyć się sprytem ufundowanym na nieuczciwości w celu zapewnienia sobie bezpiecznej przyszłości i osiągnięcia wymiernych, egoistycznych korzyści⁴⁷.

Introdukcja przypowieści przechodzi płynnie w przedstawienie wydarzenia-konfliktu, które sprowadza się do zdecydowanej reakcji bogacza; przyzywa on zarządcę i mówi (Łk 16, 2b–2d): τί τοῦτο ἀκούω περὶ σοῦ; ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου, οὐ γὰρ δύνη ἔτι οἰκονομεῖν („Cóż to słyszę o tobie? Zdad sprawę z twojej działalności, bo już nie będziesz dłużej zarządzał” [BPozn]). Żądanie gospodarza, który w wyniku zaistniałej sytuacji być może „stracił twarz tak przed domownikami, jak i na zewnątrz”⁴⁸, wskazuje na to, iż oczekuje on od swego podwładnego przedstawienia dokumentów (rachunków) czy też sprawozdania z odpowiedniego zarządzania majątkiem. Jak zauważają Paul Trudinger i Adam Dynak, postrzeganie κύριος przez niektórych egzegetów jako bezwzględny i nielitościwy nie znajduje uzasadnienia w tekście – ostatecznie zarządca nie od razu stracił pracę, lecz jego los został uzależniony od przedłożonego sprawozdania⁴⁹: „W rzeczywistości słowa pana z wersetu Łk 16, 2d należy rozumieć warunkowo, to znaczy, że jego decyzja stanie się obowiązująca, jeśli zarzuty się potwierdzą. Zachowanie zarządcy po oświadczeniu na to wskazuje”⁵⁰. Istotnie, brak jakiegokolwiek reakcji rządcy na słowa właściciela (mógł przecież zaprzeczać, usprawiedliwiać się albo prosić o wybaczenie) może dowodzić, że uznaje on swoją winę i akceptuje bolesną dlań decyzję. Można rzec, iż pomijanie *resp.* przemilczanie jest w tej przypowieści dość istotnym zabiegiem retorycznym: właśnie to, że o pewnych okolicznościach narrator nie wspomina, staje się szczególnie wymowne, zwłaszcza gdy wszelkie przesłanki, które można wywieść z tekstu, przemawiają na niekorzyść zarządcy⁵¹.

Zaciekawia fakt, iż św. Łukasz, który zazwyczaj przykładał wielką wagę do harmonii i subtelności swoich narracji, starając się posługiwać kilkoma

D. Nowak, *Łukaszowa teologia Boga poszukującego człowieka w świetle przypowieści o odnalezionym synu* (Łk 15, 11–32), „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 28 (2008), s. 183 i n.

⁴⁷ Niestety często we współczesnej katechezie nie dostrzega się różnicy między tymi postawami, zob. np. D. Piórkowski SJ, *Znaleźć nadzieję na dzień – Łk 16, 1–13*, <http://www.deon.pl/religia/duchowosc-i-wiara/pismo-swiete-rozwazania/art,1666,znalez-c-nadzieje-na-dnie-lk-16-1-13.html> (dostęp: 10.02.2017).

⁴⁸ A. Dynak, *op. cit.*, s. 75.

⁴⁹ Zob. P. Trudinger, *Ire or Irony? The Enigmatical Character of the Parable of the Dishonest Steward* (Luke 16:1–13), „The Downside Review. A Quarterly of Catholic Thought and Monastic History” 116 (1998), s. 96.

⁵⁰ A. Dynak, *op. cit.*, s. 77.

⁵¹ Zob. E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas. Übersetzt und erklärt*, Göttingen 2000, s. 167–168; G. Sellin, *op. cit.*

synonimicznymi terminami na określenie tej samej rzeczywistości⁵², używa tu prostej figury etymologicznej (οἰκονομία οἰκονομεῖν), jakby chciał tym razem prosto, lecz dobitnie podkreślić wymowę owych słów, już wcześniej niejako zapowiedzianych rzeczownikiem οἰκονόμος (nb. oznaczającym nie tylko „rządcę”, ale również „powiernika” i „zaufanego” [por. 1 Kor 4, 1; Tt 1, 7; 1 P 4, 10]⁵³, co pozwala powiązać go, także *stricte* semantycznie, z kwestią „wierności” podniesioną w werse 10). W obrębie Ewangelii synoptycznych triada: οἰκονόμος – οἰκονομία – οἰκονομεῖν stanowi swoisty *hapax legomenon* – tylko św. Łukasz posługuje się tą rodziną wyrazów. Czy to przypadek, iż wszystkie trzy słowa mają źródło w substantiwum οἶκος ‘dom’, które pojawia się później w wersecie 5?

Kolejna scena to pomost (a zarazem zwrot akcji) między zarysowanym zdarzeniem a rozwiązaniem problematycznej sytuacji. Przyjmuje ona formę *soliloquium* (w. 3–4), które z jednej strony unaocznia rzeczywisty charakter i osobowość postaci, z drugiej zaś na płaszczyźnie retorycznej w pewnym stopniu potęguje dramatyzację bez konieczności operowania dłuższymi opisami⁵⁴. Widać tu, na pewno nieprzypadkową, konstrukcję literacką analogiczną jak w wersecie poprzednim: pytanie retoryczne (tym razem w formie *subiectio*, a nie *communicatio*, jak w wersecie 2)⁵⁵ oraz następujące po nim wyrażenie decyzji. Elementy te zostają jednak wzbogacone o *confessio*, która wyraża (jak sądzę, tylko pozorną) bezradność rządcy: σκάπτειν οὐκ ἰσχύω, ἐπιτεῖν αἰσχύνομαι (Łk 16, 3c: „Kopać nie mogę, żebrać się wstydzę”). Nawet biorąc pod uwagę ówczesne kulturowe uwarunkowania (żebractwo w czasach Jezusa było profesją powszechną na całym Bliskim Wschodzie, niemniej dla wielu bliska była myśl Syracha [Syr 40, 28]: „Dziecko, nie prowadź życia żebraczego, / lepiej umrzeć niż żebrać”⁵⁶), trudno się nie uśmiechnąć z nutą ironii, czytając te słowa. Ten człowiek wstydzi się żebrać, ale nie wstydzi się nieuczciwości. Należałoby zadać pytanie: czy w świetle Ewangelii lepiej być zawstydzonym przez ludzi jako żebrak, czy też być zawstydzonym przez Boga z powodu swojej nieprawości? Zapewne nie jest to łatwy wybór,

⁵² Por. S. Gądecki, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, Gniezno 1999², s. 108–109; J. Kudasiwicz, *Św. Łukasz ewangelista jako pisarz i teolog*, [w:] *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 2, red. S. Łach, M. Filipiak, H. Langkammer, Lublin 1977, s. 204 i n.; *Ewangelia według św. Łukasza, rozdz. 1–11*, wstęp, przekł. z oryg., koment. F. Mickiewicz, Częstochowa 2011, s. 48–49. Zob. też R. Meynet, *L'Évangile de Luc. Rhétorique sémitique*, Paris 2005, s. 17 i n.

⁵³ Por. R. Kratz, [hasło] *Oikonomos*, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. von G. Schneider, Stuttgart 1992, t. 2, s. 1218; G. Ravasi, *Ewangelia według św. Łukasza*, Kielce 2007, s. 247.

⁵⁴ Zob. A. Dynak, *op. cit.*, s. 79.

⁵⁵ Por. R.A. Young, *Intermediate New Testament Greek: A Linguistic and Exegetical Approach*, Nashville 1994, s. 221 i n.

⁵⁶ Zob. J.G. Lygre, *Of What Charges? (Luke 16:1–2)*, „Biblical Theology Bulletin” 32 (2002), s. 26–27.

ale przecież Ewangelie nie proponują drogi łatwej, przyjemnej i dwuznacznej: σκληρός ἐστὶν ὁ λόγος οὗτος· τίς δύναται αὐτοῦ ἀκούειν. „Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?” (J 6, 60b).

Poczucie własnej wartości, także z tytułu piastowanej dotąd funkcji, nie pozwalało zarządcy wybrać takiej formy egzystowania, jak jałmużna czy „kopanie” (σκάπτειν nie musi od razu sugerować kamieniołomów, lecz oznacza ogólnie ciężką pracę fizyczną, do której używano np. najemników nieposiadających konkretnych kwalifikacji)⁵⁷. Z punktu widzenia honoru rządcą „nie mógł” zniżyć się do wykonywania tego rodzaju pracy⁵⁸: „jako że zawsze kierował innymi, nie potrafi wyobrazić sobie siebie samego w ich roli, nie tyle z tego powodu, że brakuje mu sił do pracy fizycznej, ile z poczucia wartości własnej osoby”⁵⁹.

Nagle ἔγνων τί ποιήσω („wiem, co uczynię”; w przekładzie interlinearnym: „A!!! Już wiem, co zrobić” [Popowski]) brzmi niby Archimedesowe wykrzyknienie. Zdaniem Stuhlmüllera i Dynaka aoryst ἔγνων należy tu pojmować w sensie: „zawsze wiedziałem, co powinienem zrobić w takiej sytuacji (i właśnie to sobie uświadomiłem)”⁶⁰. Rządcą zrozumiał, że jego przyszłość rozstrzyga się tu i teraz: „Nie chodzi o działanie doraźne, ale o strategię [! – A.G.] obliczoną na osiągnięcie celów gwarantujących rzeczywistą pomyślność”⁶¹. Sytuacja krytyczna, w której się znalazł, nie wywołała w nim żadnej duchowej przemiany (*metanoia*): „zawsze taki był, zawsze potrafił dbać o własne interesy”; w tej chwili ma na uwadze jedynie własne dobro. Daleko mu do postawy Zacheusza, który całkowicie zmienia swoje postępowanie – nawet więcej, niż wymagało tego Prawo (Łk 19, 8: ἀποδίδωμι τετραπλοῦν – „zwracam poczwórnienie”); można by stwierdzić, iż obie te postaci stanowią u Łukasza nader wymowny, oparty na celowej polaryzacji, antropologiczny obraz dwóch skrajnie odmiennych postaw wobec bogactwa i „mamonny”. Rządcą żyje już niemal marzeniami o domach, w których zostanie przyjęty, być może w aurze zachwyty nad jego sprytem i pomysłowością; Zacheusz ma w perspektywie zamieszkanie „w domostwach wiekuistych” (Łk 16, 9: εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς; przeł. BEkum), w „domu Ojca” (por. J 14, 2). Nasuwa się jeszcze inna, chyba warta namysłu analogia: nieuczciwy szafarz przypomina po trosze

⁵⁷ Por. M.A. Beavis, *op. cit.*, s. 49; A. Dynak, *op. cit.*, s. 80–83; P. Trudinger, *op. cit.*, s. 95.

⁵⁸ Wiadomo, że wedle przekazów Ewangelii Chrystus w swoim nauczaniu często podnosił wartość ludzkiej pracy, szczególnie tej uciążliwej fizycznie. Zob. M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985, s. 73 i n.; J. Kudasiewicz, *Nowotestamentalne rozumienie pracy na tle ówczesnych poglądów*, [w:] *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, s. 43–56; H. Daniel-Rops, *Życie w Palestynie w czasach Chrystusa*, przeł. J. Lasocka, Warszawa 2001, s. 206–221.

⁵⁹ A. Dynak, *op. cit.*, s. 80.

⁶⁰ Por. C. Stuhlmüller, *The Gospel According to Luke*, [w:] *Jerome Biblical Commentary*, ed. by R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, London 1968, s. 149–150; A. Dynak, *op. cit.*, s. 84.

⁶¹ W. Pikor, *Przypowieści Jezusa. Narracyjny klucz lektury*, Kielce 2011, s. 187.

niewiernego sługę z przypowieści Łk 12, 42–48, który „poznał wolę swego pana, a nic nie przygotował i nie uczynił zgodnie z jego wolą” (Łk 12, 47). Zarządca okazał „czujność”, lecz w sensie zupełnie odwrotnym niż ów wierny „sługa roztropny, którego pan ustanowił nad swoją służbą, żeby rozdawał jej żywność we właściwej porze” (Łk 12, 42: ὁ πιστὸς οἰκονόμος ὁ φρόνιμος, ὃν καταστήσει ὁ κύριος ἐπὶ τῆς θεραπείας αὐτοῦ τοῦ δίδοναι ἐν καιρῷ [τὸ] σιτομέτριον).

Rządca, odkrywszy swoje prawdziwe „powołanie” (*resp.* umiejętność wychodzenia z opresji dzięki przebiegłości), wzywa (a może nawet – „zaprasza”, gdyż takie znaczenie dopuszcza czasownik προσκαλέομαι⁶²) dłużników swego pana i odpowiednio zmniejsza zobowiązania, by zaskarbić sobie ich wdzięczność (Łk 16, 5). Jednak, przynajmniej, sam fakt istnienia dłużników (a może to oni byli oskarżycielami rządcy, o których mówi werset 1?)⁶³ niekoniecznie musiał obciążać zarządcę:

Nie jest wykluczone, że udzielał on różnego rodzaju pożyczek za wiedzą i zgodą swego pana. Dlatego też powinien działać w jego interesie. Pewne natomiast pozostaje to, że pan nie znał rzeczywistej wielkości udzielonych pożyczek. Należy również wziąć pod uwagę i to, że owi dłużnicy mogli być stałymi kontrahentami gospodarza, oddającymi mu raty zaciągniętych kredytów regularnie w ustalonym czasie, najprawdopodobniej po zakończeniu żniw. Wcale więc nie musieli w tym momencie regulować swoich powinności. Przyczyna pośpiechu [w. 5: ταχέως – A.G.] leży w sytuacji, w jakiej znalazł się zarządca, i w celach, jakie mu przyświecały⁶⁴.

Jak zgodnie stwierdzają bibliści, wysokość sum wskazuje na to, iż dłużnicy byli zamożnymi ludźmi. Pierwszemu, który jest winien sto beczek oliwy o pojemności jednego *bat* (około 39,3 l, czyli w sumie prawie 4 tysiące litrów), zmniejsza dług o połowę. Drugiemu, który jest dłużny sto korców (hebr. *kor*) pszenicy (przeliczając jeden *kor* na 10 *bat*, otrzymujemy blisko 40 tysięcy litrów zboża), pomniejsza zobowiązanie o jedną piątą. Jeśli weźmiemy pod uwagę ceny tych produktów znane nam z Talmudu⁶⁵, to dług pierwszego wynosił około 1000 denarów, a drugiego około 2500 denarów. Obaj więc dostąpili poważnej redukcji długu (około 500 denarów; dla porównania jeden denar równał się dniówce niewykwalifikowanego robotnika)⁶⁶. Nie ulega wątpliwości, iż działanie głównego bohatera przypowieści jest dokładnie przemyślane; aby ukryć sfałszowanie

⁶² Zob. F. Zorell, *op. cit.*, s. 1140–1141.

⁶³ Tak sugeruje np. William Barclay (*Gospel of Luke*, Philadelphia 1976, s. 208), ale nie sposób tego udowodnić.

⁶⁴ A. Dynak, *op. cit.*, s. 87.

⁶⁵ Zob. H.L. Strack, P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte erläutert aus Talmud und Midrash*, München 1961, t. 2, s. 218.

⁶⁶ Por. A. Jankowski, *op. cit.*, s. 141; W. Pikor, *op. cit.*, s. 185; A. Dynak, *op. cit.*, s. 88–89.

kwitów dłużnych, poleca dłużnikom, by własnym pismem poczynili korektę swoich zobowiązań. Tym samym czyni potrójnie niegodziwie: wobec swego pana, wobec dłużników, których nakłania do złożenia oświadczenia nieprawdy, oraz *de facto* – względem samego siebie.

Znamienne, iż w historii egzegezy tej perykopy (zwłaszcza w minionym stuleciu) niejednokrotnie próbowano oczyścić rządcę z zarzutów nieuczciwości. Twierdzono (ponoć hipoteza ta zyskuje coraz więcej zwolenników wśród uczonych), że nie dokonał on malwersacji, ponieważ obniżając zadłużenie, zrezygnował jedynie z należnej mu prowizji⁶⁷. Taka presumpcja, tyleż zaskakująca, co bezpodstawna, nie znajduje żadnego uzasadnienia w tekście. Nic dziwnego, że co rozważniejsi (i ostrożniejsi w stawianiu hipotez) bibliści szybko przeciwstawili się tego rodzaju argumentom. Przytoczę tylko jedną, ale wystarczająco adekwatną, ripostę polskiego badacza:

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 nieznane są przypadki sięgające 50% (najwyższy dopuszczalny procent w Rzymie w pierwszym wieku po Chr. wynosił 12% w skali roku). Poza tym, jak wytłumaczyć powód, dla którego rządca udzielił dwóch różnych procentowo obniżek długu. Po trzecie, rządca działa w pośpiechu, ponaglając 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, że jego działania są sprzeczne z prawem⁶⁸.

To prawda, jak zauważa Anna Wierzbicka, Ewangelie rzadko ukazują postaci „krystaliczne” jako wzory do naśladowania⁶⁹. Często osoby z przypowieści, które w jakiś sposób mają symbolizować Boga, są całkiem zwyczajne, jak kobieta szukająca zgubionej monety (Łk 15, 8–10) lub kobieta wypiekająca chleb (Łk 13, 18–21). Kiedy jednak przypowieści rysują bohaterów dalekich od doskonałości, a odnoszą je w jakiś sposób do działań Boga, czynią to zazwyczaj na płaszczyźnie ironii oraz satyry, jak w przypadku niesprawiedliwego sędziego (Łk 18, 1–8) czy natrętnego przyjaciela (Łk 11, 5–8). Zauważmy, iż sens przypowieści o niesprawiedliwym sędzi nie polega na tym, że „jeżeli Bóg nie da człowiekowi natychmiast tego, o co ten go prosi, to człowiek powinien prosić o tę rzecz dotąd,

⁶⁷ Zob. *Ewangelia według św. Łukasza, rozdziały 12–24, op. cit.*, s. 183; A. Jankowski, *op. cit.*, s. 142.

⁶⁸ W. Pikor, *op. cit.*, s. 185–186. Por. S. Fausti, *Wspólnota czyta Ewangelię św. Łukasza*, Częstochowa 2006, s. 602; A. Dynak, *op. cit.*, s. 99–100.

⁶⁹ Zob. A. Wierzbicka, *Co mówi Jezus? Objasnianie przypowieści ewangelicznych w słowach prostych i uniwersalnych*, Warszawa 2002, s. 213.

aż Bóg ulegnie, tak jak uległ w końcu sędzia w opowieści⁷⁰; chodzi tu przecież o wytrwałość w wierze i inspirowany nią sens modlitwy bez względu na okoliczności. Co więcej, jeżeli porównanie Boga do niesprawiedliwego sędziego może być zdumiewające, to dlatego, że ów sędzia nie jest jak Bóg: „przypowieść pokazuje różnice, a nie podobieństwa między postawą Boga a postawą sędziego [...]. W przeciwieństwie do niesprawiedliwego sędziego Bóg odpowiada nie na uporczywe prośby, lecz na niezachwianą pewność⁷¹. Właśnie przede wszystkim o różnice, a nie o podobieństwo chodzi też w przypowieści o przebiegłym rządcy.

Dochodzimy do miejsca, gdzie w Łukaszowej perykopie pojawia się werset (8a–8b), który sprawia egzegetom najwięcej trudności⁷²: καὶ ἐπήνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας ὅτι φρονίμως ἐποίησεν· ὅτι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτὸς εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν εἰσιν („I pochwalił pan nieuczciwego rządcę za to, że rozsądnie postąpił. Bo synowie tego świata roztropniejsi są wśród podobnych sobie niż synowie światłości” [BWPr])⁷³. Wyraźnie zarysowuje się tu aż potrójna kwestia: *quis – quid – cur (laudavit)* – kto, co i dlaczego pochwalił nieuczciwego zarządcę? Słowa pochwały miały ponoć szokować i wzbudzić konsternację wśród słuchaczy – tylko w jakim celu? Rozpatrzmy po kolei poszczególne kwestie.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 220.

⁷¹ *Ibidem*, s. 222. Por. W. Barclay, *op. cit.*, s. 222.

⁷² D.M. Parrott (*The Dishonest Steward (Luke 16,1–8a) and Luke’s Special Parable Collection*, „New Testament Studies” 37 (1991), s. 513–514) wysuwa tezę, że werset 8a ma *de facto* charakter erotetyczny („Czy pan pochwalił nieuczciwego zarządcę, że roztropnie uczynił?”), czego nie można do końca wykluczyć, pamiętając o tym, iż niektórych pytań biblijnych (w przypadku braku jasných wskaźników interrogatywnych) możemy się domyślić jedynie na podstawie kontekstu (zob. A.T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, New York 1914, s. 1175; A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*, Lublin 2016, s. 450). Zdaniem Parrotta sens pytajny zawierał już oryginał aramejski, z którego, jak przypuszczają niektórzy, dokonano przekładu na język grecki Ewangelii Łukasza. Z kolei Christopher M. Mann (*Unjust Steward or Prudent Manager*, „The Expository Times Guild of Bible Study” 102 (1992), s. 234–235) uważa, że określenie οἰκονόμος τῆς ἀδικίας brzmiało pierwotnie: οἰκονόμος τῆς ἀλικίας ‘doświadczony zarządcą, lecz wskutek błędu kopisty utraciło prawdziwy sens. Teoria ta wydaje się jednak mało prawdopodobna (nb. błąd musiałyby zawierać/powielać wszystkie znane nam odpisy rękopiśmienne, w których zachowała się przypowieść), biorąc pod uwagę kontekst całego opowiadania oraz przesłanie wersetów 9–10. Na temat innych hipotez sugerujących możliwe błędy językowe w przypowieści zob. H.F.B. Compston, *Friendship without Mammon*, „The Expository Times Guild of Bible Study” 31 (1919–1920), s. 282–3283; G. Schwarz, „...lobte den betrügerischen Verwalter”? (*Lukas 16, 8a*), „Biblische Zeitschrift” 18 (1974), s. 94–95.

⁷³ Por. BEkum: „I pochwalił pan niesprawiedliwego zarządcę, że przemyślnie uczynił. Albowiem synowie tego świata przemyślniejsi są od synów światłości w swoim pokoleniu”; Bayard: „Le maître a félicité l’intendant malhonnête pour l’habileté de sa manoeuvre”; Chourauqui: „L’Adôn louange le gérant d’iniquité d’avoir agi avec sagacité”.

1. *Quis laudavit?*

Można tu wyróżnić trzy stanowiska:

Część egzegetów uważa, że κύριος w Łk 16, 8a to sam Jezus; ich zdaniem przemawia za tym kontekst oraz analogia z konstrukcją Łk 18, 6 i z innymi fragmentami trzeciej Ewangelii (np. Łk 7, 3; 10, 39; 13, 15)⁷⁴.

Inni utożsamiają „pana” z właścicielem majątku, wskazując, że tak właśnie jest on określony w wersetach 3 i 5; Jezus na zakończenie przypowieści przedstawia stanowisko samego pana majątku, a potem (od w. 9, gdzie pojawia się zaimek ἐγώ w pozycji emfaticznej)⁷⁵ podaje jej moralne i duchowe zastosowanie⁷⁶.

Istnieje też rozwiązanie kompromisowe, które proponuje na przykład Wilhelm Eckey: oto na płaszczyźnie świata przedstawionego κύριος to gospodarz wygłaszający pochwałę sprytu, na płaszczyźnie zaś narracji „pan” to sam Jezus, który pragnie pouczyć uczniów, jaką postawę należy zająć w obliczu czasów ostatecznych⁷⁷.

Każda z tych możliwości jest prawdopodobna; również ta, iż wskazywana niejednoznaczność jest celowym zabiegiem Ewangelisty na płaszczyźnie konstrukcji literackiej.

2–3. *Quid atque cur laudavit?*

Jednym z najczęściej spotykanych wyjaśnień tej kwestii we współczesnej teologii jest przekonanie, że κύριος pochwalił rządcę nie za jego nieuczciwość, lecz jedynie za jego roztropność, pomysłowość i zdecydowane działanie w krytycznej sytuacji, którą „Jezus stawia jako wzór [sic! – A.G.] do naśladowania swoim wyznawcom, którzy są opieszali [?! – A.G.] i powinni uczyć się zaangażowania od «synów doczesności» (Łk 16, 8); [...] zarządca uosabia swobodne, dynamiczne i pełne zaangażowania tego świata w przeciwieństwie do obojętności [? – A.G.] uczniów Jezusa”⁷⁸. Cytaty podobnego rodzaju można mnożyć:

[Rządca – A.G.] jest wzorem roztropności – co prawda światowej [? – A.G.], ale jednak jest to roztropność. Nieuczciwy zarządca umiał do końca wykorzystać możliwości, którymi dysponował. Palił mu się grunt pod nogami, ale i wtedy trzeźwo

⁷⁴ Precyzyjnie objaśnia to Franciszek Mickiewicz w: *Ewangelia według św. Łukasza*, rozdz. 12–24, *op. cit.*, s. 178–179. Zob. też A. Dynak, *op. cit.*, s. 94–95 (tu szczegółowa analiza sporu biblistów).

⁷⁵ Z tego względu καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω można oddać jako: „Ja też wam powiadam”, niemniej spójnik καὶ może w wersecie 9 pełnić po prostu funkcję dopełniająco-wyjaśniającą (por. A. Piwowar, *op. cit.*, s. 528–529), stąd możliwy przekład: „A ja wam mówię” (BWPr); nb. BPaul w ogóle pomija go w tłumaczeniu: „Mówię wam”.

⁷⁶ Zob. J.G. Fitzmyer, *op. cit.*, s. 1101.

⁷⁷ Zob. A. Dynak, *op. cit.*, s. 95; M. Ball, *The Parables of the Unjust Steward and the Rich Man and Lazarus*, „The Expository Times Guild of Bible Study” 106 (1995), s. 329.

⁷⁸ A. Dynak, *op. cit.*, s. 29 i 107.

widział, że przez pewien czas ma jeszcze pole manewru. Korzystał z tego śmiało i konsekwentnie zabezpieczał swoją przyszłość [...]. Był on (swoiście) [?! – A.G.] roztropny, gdy robił przekrety. Był też roztropny „po wpadce”⁷⁹.

Bardziej dociekliwi egzegeci wykryli, że określenie „nieuczciwy” miało być jakby dodatkiem, rodzajem osobistego poglądu Łukasza-moralisty, ale że okazało się rzekomo zupełnie obce duchowi przypowieści [?! – A.G.] [...]. Używanie inteligencji przez chrześcijanina zostało podniesione do rangi cnoty [? – A.G.] i staje się dla nas obligacją, nałożoną przez Pana, niczym niezbywalny imperatyw [?! – A.G.]: myśl! Ten wyostrzony obraz nieuczciwego, ale inteligentnego, myślącego rządcy, szukającego rozwiązań w sprawach małych, pozostaje dobitnym wezwaniem do gorliwości⁸⁰.

Słowem – jak pisze jeden z teologów – gdyby wyrazić tę pochwałę dzisiejszym językiem, brzmiałaby ona: „Ten to zawsze umie się ustawić”⁸¹. Przysłówek „roztropnie” (σοφίμως, por. Łk 1,17), pojmuję się tu bardziej chyba jako dyspozycję niż cnotę, byłby on więc tożsamy z przebiegłością, sprytem i zaradnością (odpowiednik hebr. *sechel* ‘zdrowy rozsądek’)⁸², które nie tylko pomagają wyjść obronną ręką z dramatycznych sytuacji, ale stają się wręcz *Lebensphilosophie*, służąc jako cenne narzędzia w zręcznym „prześlizgiwaniu się przez szczeliny życia”, jak pisał ongiś z gorzką ironią Aleksander Świętochowski. Problemem jest jednak nie tylko fakt, iż tego rodzaju aprobata cwaniactwa (przepraszam za to prostolinijne określenie, ale antycypuję poetykę homiletyki Alessandra Pronzata, która pojawi się za moment) byłaby całkowicie sprzeczna z nauczaniem Jezusa przekazanym w Ewangeliach. „Swoiste” oddzielanie, rzekłbym: kazuistyczne „rafinowanie” (błędnie pojętej!) roztropności od nieprawości i nieuczciwości, które legły u jej podstaw, wydaje się iście „przebiegłym” (choć pewnie w dobrych intencjach) zabiegiem kaznodziejskim, mającym na celu sprokurowanie pozornie jasnej i wzniosłej nauki moralnej dla wiernych⁸³. Przypomina mi to egzegezę, która sprowadza się ostatecznie do pracy nad tekstem z niemalże gotowymi już тезami

⁷⁹ K. Osuch, *Jaka wolność? Prowokująca roztropność synów tego świata*, <http://www.deon.pl/religia/duchowosc-i-wiara/pismo-swiete-rozwazania/art,14,prowokujaca-roztropnosc-synow-tego-swiata.html> (dostęp: 10.02.2017).

⁸⁰ A. Sekściński, *Pochwała (?) nieuczciwości*, <http://biblia.wiara.pl/doc/996875.Pochwala-nieuczciwosci> (dostęp: 10.02.2017).

⁸¹ M. Warowny, *Pochwała nieuczciwości?*, <http://www.sfd.kuria.lublin.pl/index.php/slowo-na-niedziele/33-sowo-na-dzi/2187-lectio-divina-na-xxv-ndzzwqcq-pochwaa-nieuczciwoci> (dostęp: 10.02.2017).

⁸² Zob. D.H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, przeł. A. Czwojdrak, Warszawa 2005², s. 230.

⁸³ Zob. J.R. Donahue, *The Gospel in Parable: Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels*, Philadelphia 1990, s. 164–165; J. Breech, *The Silence of Jesus*, Philadelphia 1987, s. 109 i n.

dogmatycznymi, kerygmatycznymi i moralnymi⁸⁴: „Takie duszpasterstwo biblijne jest zwykłym nauczaniem katechizmu na kanwie Biblii, a nie otwieraniem przed wiernymi samej Biblii”⁸⁵.

Alessandro Pronzato, skądinąd autor wielu cenionych przez mnie publikacji (zwłaszcza tych, które dotyczą wartości życia nomadycznego), posuwa się nawet do stwierdzeń, które trudno nazwać inaczej niż osobliwe:

W Królestwie nie ma miejsca dla głupców [...]. Jezus powiedział nam, że mamy być dobrzy. Ale nie głupi. Abyśmy nie mieli w tym względzie żadnych złudzeń, wprowadza na katedrę (lub – dlaczego nie – na ambonę) tego, który nie dysponuje świadectwem dobrego postępowania i którego działalność nie jest zbyt ortodoksyjna. On jednak posługuje się swoim rozumem. Czy w końcu czegoś się od niego nauczymy? [...] „Gwałtownicy zdobywają królestwo Boże” – powiedział Pan (por. Mt 11, 12)⁸⁶. Po lekcji, jakiej nam udzielił ten oszust, możemy dodać: także ludzie inteligentni i sprytni zdobywają królestwo Boże [?! – A.G.]. Nie ma tam miejsca tylko dla głupców [...]. Umiejętność modlitwy, dobre relacje z Bogiem nie usprawiedliwiają lekceważenia gramatyki, logiki i zdrowego rozsądku. Nazbyt wiele „pobożnych” osób wpada – często i z upodobaniem – w tę niebezpieczną pułapkę. Przyznajmy się: rozumowi sprytnego rządcy potrafimy często przeciwstawić jedynie porządną dawkę głupoty⁸⁷.

Powyższe słowa pozostawiam bez komentarza. Wyzyskując poetykę Pronzato, można sobie wyobrazić scenę, w której uczniowie, traktując pochwałą Pana

⁸⁴ W jednym z komentarzy biblijnych odnajdujemy tak sformułowany aspekt kerygmatyczny: „Zarządca z przypowieści został uznany za nieuczciwego, ponieważ trwonił majątek swego pana, czyli używał go lekkomyślnie, dla czysto ziemskich, egoistycznych celów. W końcu jednak zwyciężyła w nim roztropność: użył tego właśnie majątku z myślą o swym życiu przyszłym oraz dla dobra innych [? – A.G.]. Zdobyta w ten sposób wdzięczność ludzi staje się wielką wartością duchową [?! – A.G.], która w chwili śmierci umożliwi mu osiągnięcie dóbr wiecznych” (*Ewangelia według św. Łukasza, rozdz. 12–24, op. cit., s. 188*).

⁸⁵ J. Kudasiewicz, *Proforystyka pastoralna. Pismo św. jako księga ludu Bożego*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, oprac. J. Homerski, J. Kudasiewicz i in., Poznań–Warszawa 1986, s. 245.

⁸⁶ Notabene werset Mt 11, 12 (ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιαστὰὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν; „A od czasu Jana Chrzciciela aż dotąd królestwo niebieskie doznaje gwałtu, a zdobywają je ludzie gwałtowni”) może być klasycznym przykładem filologicznej aporii interpretacyjnej. Nie wiadomo bowiem, czy czasownik βιάζομαι ‘zadawać gwałt, zdobywać przemocą’ należy tu rozumieć w sensie medialnym (i pozytywnie), czy też w sensie pasywnym (i negatywnie); podobna ambiwalencja dotyczy rzeczownika βιαστής ‘gwałtownik’. Istnieją więc dwie możliwości wykładni: albo królestwo Boże objawiające się od czasów Jana Chrzciciela zdobywane jest, mimo prześladowań, ogromnym wysiłkiem przez ludzi gorliwych i odważnych, albo też królestwo Boże doznaje gwałtu i przemocy ze strony prześladowców. Obie interpretacje są równo-uprawnione. Por. uwagi w: G. Braumann, „*Dem Himmelreich wird Gewalt angetan*” (*Mt 11, 12 par.*), „*Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*” 52 (1961), s. 104–109; D.R. Catchpole, *On Doing Violence to the Kingdom*, „*Irish Biblical Studies*” 3 (1981), s. 77–91; *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, oprac. J. Homerski, Poznań 2004, s. 198–199.

⁸⁷ A. Pronzato, *Przypowieści Jezusa*, przeł. J. Merecki, Kraków 2004, t. 2, s. 284–286.

z całkowitą powagą, nie tyle czują się zaszokowani, ile snują po cichu taką oto refleksję: „Może istotnie, w tak przepełnionym trudami i wątpliwościami życiu, warto wziąć przykład z tego, «nie do końca» wiernego swemu panu, zarządcy i iść jego śladem? Może warto przymknąć oko na niektóre «drobne», niecne sprawy? Któż wszak jest bez winy? W końcu Jakub to właśnie dzięki przebiegłości zdobył pierworództwo i otrzymał błogosławieństwo ojca, a Abraham, zasłaniając się Sarą, zadbał o swoje bezpieczeństwo. Jeśli oni mogli, to dlaczego nie ja?”. No właśnie: „co prawda..., ale jednak...”.

Nowy Testament nie pozostawia wątpliwości: prawdziwa roztropność winna towarzyszyć uczciwości i – czystości serca: γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραὶ (Mt 10, 16: „Bądźcie więc roztropni jak węże, a nieskazitelni jak gołębie”; notabene BPaul przekłada tu φρόνιμοι jako ‘przezorni’, czyli jako odpowiednik łac. *providi*)⁸⁸. Gdzie nie ma miejsca na uczciwość, tam panuje odstępstwo od Prawa, zepsucie i bezkarność – mówili już starotestamentowi prorocy; tam nie ma miejsca nie tylko na Prawo, ale i na prawdę (por. Iz 59, 14). Trzeba być odważnym, by wybrać uczciwość (por. Hbr 13, 18). Czasami jest to wybór dramatyczny, bolesny i ryzykowny, ale jednak zawsze pozostaje możliwość wyboru. Chodzi tu o trudną odwagę dnia codziennego, która nadaje naszemu życiu szlachetność oraz znamię prawdziwości i wieczności (τό ἀληθινόν, por. Łk 16, 11). „Bóg chce, byśmy byli ubodzy, to znaczy nieustannie gotowi porzucić wszystko, co zostało nam dane, po to, byśmy mogli otrzymać to z powrotem, powiększone i pomnożone. Jeśli nie potrafimy grać według tych zasad, ryzykując utratę wszystkiego, nawet to, co uważamy za swoją własność, zostanie nam prędzej czy później odebrane”⁸⁹.

Wydaje mi się, iż św. Tomasz rozumiał tę niełatwą naukę dość dobrze, dlatego pisząc w *Sumie teologicznej* o prawdziwej i pozornej „roztropności”, a także o niebezpieczeństwach i pokusach „przebiegłości”, odniósł się do naszej przypowieści. Może warto przypomnieć jego słowa (świetnie przecież teologom znane) i uczynić myślą przewodnią rzetelnej refleksji nad Biblią? Akwinata zadaje pytanie: „Czy roztropność może być w grzeszniku?” i odpowiada na nie następująco:

Wydaje się, że tak. Mówi bowiem Pan Jezus: „Synowie tego świata roztropniejsi są w rodzaju swoim niż synowie światłości” [...]. Wszystko zależy od tego, jak pojmujemy się roztropność. Jest bowiem roztropność fałszywa, czyli cecha zła podobna do roztropności. Roztropnym jest człowiek, który dobrze stosuje

⁸⁸ Zob. C. Porter, „Wise as Serpents: Innocent as Doves”. *How Shall We Live?*, „Encounter” 48 (1987), s. 15–26.

⁸⁹ S. Tugwell, *Osiem błogosławieństw. Rozważania nad tradycją chrześcijańską*, przeł. W. Unolt, Poznań 1986, s. 30.

czynności dla osiągnięcia dobrego celu. Jeśli zatem ktoś ma na oku cel zły i dla jego osiągnięcia używa środków, którymi może go osiągnąć, jego roztropność jest fałszywa, jako że to, co sobie założył jako cel, nie jest dobrym prawdziwie, lecz tylko wydaje się dobrym. Tak na przykład mówimy, że jakiś złoczyńca jest „dobrym” złoczyńcą, np. złodziejem, ponieważ przez podobieństwo do dobrych ludzi jest on roztropnym w stosowaniu dróg do celu, ale złego. O takiej roztropności wyraża się Apostoł: „Roztropność ciała to śmierć”. Jest też roztropność prawdziwa, ale niepełna. Jest prawdziwa, bo wynajduje właściwe drogi do celu rzeczywiście dobrego. Jest jednak niepełna z dwóch powodów. 1. Jeśli dobro, jakie przyjmuje za cel, nie jest wspólnym celem całości ludzkiego życia, lecz jakiegoś działu życia. Np. gdy ktoś wynajduje drogi stosowne w kupiectwie lub żeglarstwie, jest roztropnym kupcem lub żeglarzem. 2. Jeśli zawodzi w swym głównym akcie, np. gdy kto dobrze radzi i poprawnie rozsądza, nawet w tym, co dotyczy całości życia, ale zawodzi w skuteczności nakazu. Trzecia roztropność jest zarówno prawdziwa, jak i pełna, bo poprawnie radzi i nakazuje w tym, co dotyczy celu całości życia. I ta tylko jest wprost roztropnością. Otóż taka roztropność nie może mieć miejsca w grzesznikach. Pierwsza, fałszywa, jest tylko u grzeszników [...]. Te słowa Pana Jezusa odnoszą się do pierwszego typu roztropności. Dlatego nie powiedział po prostu, że są roztropni, lecz że są roztropni „w rodzaju swoim”⁹⁰.

Czy więc κύριος naprawdę pochwalił swego zarządcę? Czasownika ἐπαινείν ‘pochwalić’ Łukasz używa poza tą perykopą tylko jeden raz, i to notabene w negatywnym znaczeniu (Łk 6, 26: οὐαὶ ὅταν ὑμᾶς καλῶς εἴπωσιν πάντες οἱ ἄνθρωποι; „Biada wam, gdy wszyscy ludzie chwalić was będą”). Sądzę, podobnie jak Henri Clavier⁹¹, Gerhard Sellin czy Paul Trudinger, że werset Łk 16, 8 należy pojmować jako smutną ironię (a może nawet jako sarkazm), wymierzoną nie przeciwko leniwym „synom światłości”⁹², jak chce Pronzato, którzy nie umieją „sprytnie” odnaleźć się wśród „synów tego świata”, lecz przeciwko tym, którzy wybrali drogę zakłamania, bardzo wygodną i niezwykle potrzebną, aby odpowiednio – τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι (Łk 9, 24: „życie swoje zachować”). Rządca

⁹⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* 2–2 q. 47 a. 13 ad 1 (przeł. S. Bełch, cyt. za: http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_17.pdf, dostęp: 12.02.2017). Zob. *ibidem*, q. 100 a. 3 ad 2. Por. wypowiedzi ojców Kościoła (zwłaszcza św. Augustyna i Orygenes) przytaczane w: *idem, Catena aurea*, przeł. L. Szyndler, wstęp P. Milcarek, Poznań 2007, s. 415–418.

⁹¹ Zob. H. Clavier, *L'ironie dans l'enseignement de Jésus*, „Novum Testamentum” 1 (1956), s. 4–5 i 16–17. Por. też: J.A. Fitzmyer, *op. cit.*, s. 1101; J. Jónsson, *Humour and Irony in the New Testament: Illuminated by Parallels in Talmud and Midrash*, Reykjavík 1965, s. 123–125; B.B. Scott, *op. cit.*, s. 178–179, 187–188.

⁹² Określenie spotykane wyłącznie w pismach z Qumran. Por. J.A. Fitzmyer, *op. cit.*, s. 1105–1106; J. Jeremias, *Oryginalność orędzia Nowego Testamentu. Qumran a teologia*, [w:] *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1969, s. 182 i n.; W. Eckey, *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen*, Neukircher 2004, s. 700–701. Zob. też X. Léon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, przeł. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 962.

okazuje się nie wzorem, lecz jego zaprzeczeniem, wyrazistym, wręcz – mówiąc paradoksalnie – „wzorcowym antyprzykładem”⁹³. Zamiast doszukiwać się w przypowieści *argumentum a similitudine*⁹⁴, a może nawet *argumentum a fortiori* (jeśli rządca wykazał się roztropnością dla osobistych korzyści, to tym bardziej chrześcijanin powinien się nią wykazać dla zdobycia życia wiecznego?)⁹⁵, stosowniej byłoby wskazać *resp.* wywnioskować *argumentum a contrario*: jeśli nieuczciwy rządca posłużył się fałszywą roztropnością, to (tym bardziej) nie powinien się nią posłużyć uczeń Chrystusa; tylko w tym sensie można się zgodzić z sądem Fritza Rieneckera, że nauka Jezusa w Łk 16, 8 odwołuje się do zasady: „ze złych przykładów należy uczyć się dobrze postępować”⁹⁶. Przypowieść nie jest prostą wskazówką i zachętą, ale przede wszystkim *viā exempli negativi* ukrytym odradzaniem (w. 1–8 jako paraboliczna *dissuasio*), obrazową i ironiczną przestrogą przed tym, jak nie postępować, a dopiero potem – parenetycznym zaleceniem (w. 9–13 aforystyczna *suasio*), jaką, jedynie właściwą, drogę wybrać.

Obecność ironii w Łk 16, 1–13 wskazywał już przed laty Joachim Jeremias⁹⁷, ale dopiero nowsze i gruntowne studia filologiczne niepoślednich biblistów (z którymi notabene nikt w Polsce, o ile wiem, nie podjął dotąd rzeczowej polemiki): Paula Bretschera, Henriego Claviera, Donalda Fletchera, Jakoba Jónssona, Johanna du Plessisa, Stanleya Portera, Gerharda Sellina czy Paula Trudingera pozwoliły spojrzeć na przypowieść w innym niż dotąd, „tradycyjnym” świetle⁹⁸. Dave L. Mathewson swój sceptycyzm wobec interpretacji ironicznej werse-
tu 8 argumentuje tym, że ironia nie jest wcześniej sygnalizowana ani nie narzuca się w sposób oczywisty⁹⁹. Może jednak da się ją dostrzec już w wersecie 3, jak

⁹³ Por. E. Schweizer, *op. cit.*, s. 169; H. Clavier, *op. cit.*; M. Wolter, *Das Lukasevangelium*, Tübingen 2008, s. 549–550; A. Dynak, *op. cit.*, s. 117 i 202.

⁹⁴ Zob. A. Jankowski, *op. cit.*, s. 141.

⁹⁵ A. Wierzbicka, *op. cit.*, s. 212.

⁹⁶ Zob. F. Rienecker, *op. cit.*, s. 335.

⁹⁷ Zob. J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, *op. cit.*, s. 47.

⁹⁸ Zob. P. Bretscher, *The Parable of the Unjust Steward – A New Approach to Luke 16:1–9*, „Concordia Theological Monthly” 22 (1951), s. 756–762; D.R. Fletcher, *The Riddle of the Unjust Steward: Is Irony the Key?*, „Journal of Biblical Literature” 82 (1963), nr 1, s. 15–30; J. du Plessis, *Philanthropy or Sarcasm? – Another Look at the Parable of the Dishonest Manager (Luke 16:1–13)*, „Neotestamentica” 24 (1990), s. 1–20; S.E. Porter, *The Parable of the Unjust Steward (Luke 16,1–13)*, [w:] *The Bible in Three Dimensions: Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield*, ed. by D.J. Clines, S.E. Fowl, S.E. Porter, Sheffield 1990, s. 127–155; B.A. Banting, *Proclaiming the Messiah’s Mirth: A Rhetorico-Contextual Model for the Interpretation and Proclamation of Humour in Selected Gospel Sayings*, Ottawa 1998, s. 217–222.

⁹⁹ Zob. D.L. Mathewson, *The Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1–13): A Reexamination of the Traditional View in Light of Recent Challenges*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 38 (1995), nr 1, s. 38.

wspominaliśmy? Ale czy ironia biblijna musi być do tego stopnia wyraźna, jak na przykład w Łk 7, 31–35 (por. Mt 11, 16–19), kiedy to przyjmuje postać niemal klasycznej parodii?¹⁰⁰ Czym wytłumaczyć fakt, że tak bogaty, dyskusyjny i wieloaspektowy problem ironii (jako figury i tropu) w Ewangeliach synoptycznych, a zwłaszcza kwestia jej różnorodnych funkcji i wariantów w pismach nowotestamentowych, nie spotyka się prawie w ogóle z zainteresowaniem polskich biblistów? Dość powiedzieć, że znakomita, szczegółowa *Bibliografia biblistyki polskiej* (za lata 1945–2014) Piotra Ostańskiego w indeksie rzeczowym pod hasłem „Ironia” odsyła zaledwie do paru śladowych pozycji. A przecież przełomowe studium Terri Bednarz *Humor in the Gospels: A Sourcebook for the Study of Humor in the New Testament, 1863–2014* omawia dziesiątki niezwykle cennych publikacji, które ukazały się na ten temat w ciągu ostatnich 150 lat na całym świecie¹⁰¹. To, jak wierzę, wielkie wyzwanie dla polskiego świata teologów, biblistów i filologów literatury dawnej, aby podjąć tę problematykę w badaniach nad retoryką Nowego Testamentu, do której zachęcają od wielu lat wybitni znawcy historii *artis bene dicendi* – George A. Kennedy i Roland Meynet¹⁰².

Oczywiście nierzadko poddawano Łukaszową przypowieść lekturze alegorycznej¹⁰³, która wdzięcznie rozwiązuje problem przebiegłości i nieuczciwości, a i dzisiaj można spotkać się ze stwierdzeniem, iż „mamy do czynienia z obrazem zamierzonym już przez Jezusa jako alegoryczny, a nie «klasyczną» przypowieścią [...]”. Postać pana oznacza Boga, jak zwykle w przypowieściach. Rozrachunek należy rozumieć jako sąd nad człowiekiem, jak np. w przypowieści o talentach (Mt 25, 14–30; Mt 18, 24–28; Łk 7, 41). Dysponowanie majątkiem pana przez zarządcę należy pojmować jako pewną interpretację posiadania dóbr ziemskich: zostały one powierzone człowiekowi przez Boga. Wobec innych ludzi nie należy być zatem wymagającym wierzyicielem (por. Mt 18, 28)¹⁰⁴. Można iść w tego typu wykładniach jeszcze dalej i uznać, że „Bóg Ojciec jest panem domu. Jezus Chrystus jest zarządcą. Człowiek jest dłużnikiem Boga. Zaciągnięty dług jest tak duży,

¹⁰⁰ Zob. T. Bednarz, *Humor in the Gospels: A Sourcebook for the Study of Humor in the New Testament, 1863–2014*, New York–London 2015, s. 203–205. Notabene także rozmaite fragmenty ST stanowią od dawna przedmiot polemiki biblistów co do możliwego sensu ironicznego (np. odnośnie do Rdz 3, 22 zob. Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3*, Warszawa 2003, s. 431; J. Warzecha, *Zgorszenie Biblii, czyli o niektórych trudnościach w jej czytaniu*, „Communio” 15 (1995), s. 99).

¹⁰¹ Zob. *ibidem*, *passim*.

¹⁰² G.A. Kennedy, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill, CA 1984, s. 8 i n.; R. Meynet, *Język przypowieści biblijnych*, *op. cit.*, s. 75–78.

¹⁰³ Zob. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 15, 1–19, 27)*, Düsseldorf–Zürich 2001, s. 82 i n.

¹⁰⁴ M. Wojciechowski, *op. cit.*, s. 114.

że jego spłata nie jest możliwa. Technicznym słowem, które reguluje relacje między osobami, jest sprawiedliwość – dopóki człowiek nie odda Bogu długu, nie jest wobec niego sprawiedliwy” etc.¹⁰⁵ Wykładnia alegoryczna, przy wielu swoich zaletach, pozwala nieraz łatwo zagubić istotę przesłania, które kryje się (już/także) na płaszczyźnie literalnej¹⁰⁶.

W świetle powyższych rozważań kolejne wersety-logiony (Łk 16, 10–13) stają się logicznym (a nawet dość spójnym – wbrew temu, co twierdzi część biblistów) komentarzem do Łk 16, 1–8 (choć można się nieustannie spierać o autorstwo i niejasną historię redakcji jego poszczególnych części), ukierunkowanym eschatologicznie i skomponowanym na przejrzystych, podstawowych dla Ewangelii Łukasza polaryzacjach: „drobny” – wielki”, „wierny/uczciwy” – „niewierny/nieuczciwy”, „cudzy” – „wasz”, „mamona” – „Bóg”. Καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω, ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, ἵνα ὅταν ἐκλίπη δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς. „Zjednujcie sobie przyjaciół [nawet – A.G.] przez niegodziwe pieniądze, aby przyjęto was do wiecznych przybytków, kiedy już wszystko opuścicie” (Łk 16, 9, BWPr).

To wymóg trudny, ale możliwy do spełnienia: żyć sprawiedliwie w otoczeniu „mamony”, a nawet jeśli zachodzi taka potrzeba lub konieczność, uczynić ją (wyłącznie) narzędziem (a nie celem, jak w przypowieści) podporządkowanym pomocy bliźniemu i nieprzemijalnemu dobru¹⁰⁷. Zagadnienie właściwego używania dóbr pozostaje tu w ścisłym związku z przestrzeganiem wartości etycznych – ἀδικός i πιστός. Jest kwestią sporną, czy w sformułowaniu ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας „przyjaciele” oznaczają wszystkich, którym czyni się dobro za pomocą posiadanych środków, czy też – co zmienia nieco postać rzeczy – chodzi tu o metonimiczne określenie Boga i aniołów (osobiście godziłbym obie te interpretacje)¹⁰⁸. Można niekiedy spotkać się z uwagą, że ewidentny semityzm (tzw. *genetivus hebraicus*) μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας (dosł. ‘mamona niesprawiedliwości’, w sensie: ‘niegodziwa, niebezpieczna mamona’; podobnie jak w wersecie 8a: οἰκονόμος τῆς ἀδικίας, dosł. ‘zarządca nieuczciwości’, w sensie: ‘nieuczciwy zarządca’) zdradza styl obcy Łukaszowi: „Jest mało prawdopodobne, by Łukasz, pisząc dla czytelników helleńskich, swą własną refleksję sformułował w stylu typowo semickim. Raczej przejął to zdanie z tradycji ustnej,

¹⁰⁵ Zob. <http://www.orygenes.pl/przypowiesc-o-nieuczciwym-zarzaczy-lk-16-1-13> (dostęp: 10.02.2017).

¹⁰⁶ Zob. R. Meynet, *Język przypowieści biblijnych*, op. cit., s. 54–62.

¹⁰⁷ Zob. J.A. Fitzmyer, op. cit., s. 1111.

¹⁰⁸ Zob. A. Dynak, op. cit., s. 56 i n.

gdzie było ono integralną częścią przypowieści Jezusa¹⁰⁹. Polemizowałbym nieśmiało z takim stwierdzeniem, tym bardziej że wnikliwa analiza semityzmów (dokonana m.in. przez M.J. Lagrange'a i H.F.D. Sparksa)¹¹⁰ występujących w trzeciej Ewangelii dowodzi, iż pojawiają się one zarówno w słowach Jezusa przejętych z tradycji, jak i w opisach już zredagowanych przez Łukasza (dlatego nazywa się go czasami autorem „bardziej semityzującym niż Marek”)¹¹¹. Ponadto bardzo możliwe, że św. Łukasz wcale nie był Grekiem ani nawet prozelitą, lecz Żydem z diaspory, znakomicie obeznanym z kulturą grecką, i adresował Ewangelię nie tylko do pogan, ale także do chrześcijan pochodzenia żydowskiego¹¹². Odrębna kwestia dotyczy samego leksemu μαμωνᾶς, który doczekał się *gros* opracowań; by nie powiełać opinii i sądów dobrze już w badaniach naukowych ugruntowanych, można jedynie spytać, dlaczego Łukasz (albo późniejszy redaktorzy) zdecydował się zachować ten arameizm (względnie hebraizm)? Miał przecież do dyspozycji różne greckie określenia, na przykład πλοῦτος (zob. Łk 8, 14) czy χρῆμα (zob. Łk 18, 24). Może odpowiedź kryje się w ciekawej (acz domniemanej) etymologii (od aramejskiego rdzenia *mn* oznaczającego ‘to, czemu można zaufać’ lub od hebr. *aman* ‘mieć zaufanie’ = gr. πίστις), skłaniającej do gry słownej i aluzji (niewierny zarządca okazał wierność mamonie)?¹¹³ Logion Łk 16, 10–12 jest oczywistym i kategoriycznym wezwaniem do wierności i – wiarygodności, której nie sposób przypisać naszemu zarządcy. Logion Łk 16, 13 występuje również w Mt 6, 24 w Kazaniu na Górze, można więc z dużym prawdopodobieństwem założyć, iż pochodzi on z Q¹¹⁴. Radykalność zawartego w nim pouczenia („albo..., albo”) nie pozostawia żadnych wątpliwości, że fałszywa roztropność – tożsama z wyrafinowaną przebiegłością – a wierność to wartości całkowicie przeciwstawne. Οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην, καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνῶσεσθε (Mk 4, 13: „Nie rozumiecie tej przypowieści? To jakże zrozumiecie inne przypowieści?”) – pytał uczniów z ironią (czy zbyt mało oczywistą?) Jezus w odniesieniu

¹⁰⁹ Por. J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, *op. cit.*, s. 46; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1974, s. 332; A. Dynak, *op. cit.*, s. 113.

¹¹⁰ Zob. M.J. Lagrange, *Evangile selon S. Luc*, Paris 1941, s. XCVII–CIII; D. Sparks, *The Semitisms of St. Luke's Gospel*, [w:] *Studies in the Septuagint: Origins, Recensions and Interpretations*, ed. by S. Jellicoe, New York 1974, s. 498 i n. Badając semityzmy u św. Łukasza, należy też mieć na uwadze hipotezę, iż zachowana grecka wersja jego Ewangelii może być przekładem nieznanego nam oryginału hebrajskiego. Zob. J. Carmignac, *Początki ewangelii synoptycznych*, przeł. W. Rapak, Kraków–Mogilany 2009, s. 41–65.

¹¹¹ J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, *op. cit.*, s. 240.

¹¹² Zob. P. Pokorny, *Theologie der lukanischen Schriften*, Göttingen 1998, s. 18 i n.

¹¹³ Zob. A. Stöger, *Das Evangelium nach Lukas*, Leipzig 1966, t. 2, s. 83; W. Eckey, *op. cit.*, s. 702.

¹¹⁴ Por. M. Wolter, *op. cit.*, s. 544; A. Jankowski, *op. cit.*, s. 144; A. Dynak, *op. cit.*, s. 123.

do opowieści o siewcy. Czy dzisiaj padłyby te same słowa wobec nas jako czytelników Łukaszej przypowieści?¹¹⁵

Propozycja, aby ironię uczynić retorycznym kluczem w procesie lektury analizowanej przypowieści, nie zmienia faktu, iż perykopa ta wciąż pozostaje bardziej nurtującym pytaniem niż jasnym, pozbawionym wątpliwości interpretacyjnych pouczeniem, które łatwo zastosować w jednoznacznej katechezie. Emmanuel Carrère, tłumacz fragmentów Nowego Testamentu w słynnej edycji Bayarda, na przekór tradycyjnym egzegezom pisał z nutą gorzkiej ironii:

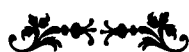
Nie zapominajmy: ten miniseriał osnuty wokół hojnego, lecz kapryśnego przedsiębiorcy, te opowiadki o wynagrodzeniu, o zyskach z inwestycji, o przekrętach w księgowości i zaproszeniach na kolację są najwyraźniej odpowiedziami na pytanie: „Jakie jest to Królestwo?”. Niektóre pochodzą od samego Jezusa: przypowieść o minach znajduje się już w Q. Ale większość wymyślił Łukasz, który wykazał swoisty geniusz, każąc Jezusowi wypowiadać się na ten temat. Chociaż Łukasz był człowiekiem nieposzlakowanie uczciwym i od nikogo nie wyciągnął ani grosza, odczuwa radość, wkładając Mesjaszowi w usta zupełne przeciwieństwo tego, co większość ludzi określa jako „moralność”. Prawa Królestwa nie są i nigdy nie będą moralne. To są prawa rządzące życiem, prawa karmiczne. Jezus mówi: tak się to wszystko odbywa. Mówi, że dzieci wiedzą o tym znacznie więcej od mędrców, a cwaniacy lepiej sobie radzą niż ludzie uczciwi. Mówi, że bogactwo to tylko zbędne obciążenie. Zaliczają się do nich: cnota, mądrość, zasługa, duma z wykonanej pracy¹¹⁶.

Wypowiedź Carrère’a to w pewnym stopniu wyraz prowokacyjnego, a przy tym smutnego resentymetu wobec Ewangelii w obliczu osobistego dramatu francuskiego autora – utraty wiary. Na całkowicie przeciwnym biegunie pozostaje postawa współczesnego polskiego biblisty, Wojciecha Węgrzyniaka, którego komentarz do przypowieści o niewiernym rządcy, daleki zarówno od prowokacji, jak i szafowania teologicznymi pewnikami oraz zawiłą kazuistyką, jest mi bardzo bliski, także w swym dialogicznym przesłaniu, ufundowanym na perspektywie otwartości i pokory wobec tekstu:

¹¹⁵ Wobec lektury Mk 4, 33–34 („W wielu takich przypowieściach głosił im naukę, o ile mogli [ją – A.G.] zrozumieć, a bez przypowieści nie przemawiał do nich. Osobno zaś objaśniał wszystko swoim uczniom”) Kazimierz Romaniuk (*Studia nie tylko nad św. Pawłem, op. cit.*, s. 30) poczynił taką glosę: „Nie rozmijałyby się chyba z prawdą ktoś, kto by utrzymywał, że owo «objaśnianie wszystkiego uczniom na osobności» ma na celu przede wszystkim korygowanie ich błędnego partykularyzmu, a konkretnie mówiąc – ich przeświadczenia, że tylko oni mogą mieć dostęp do skutków zbawienia. To między innymi właśnie dlatego Jezus nie nauczał inaczej, jak tylko w przypowieściach. Z drugiej strony Chrystus Pan daje do zrozumienia, że od Jego uczniów powinno się wymagać więcej. Oni powinni rozumieć sens przypowieści Jezusa bez dodatkowych wyjaśnień”. Może istotnie warto – i należy – wymagać więcej przede wszystkim od siebie, także będąc filologiem...

¹¹⁶ E. Carrère, *Królestwo*, przeł. K. Arustowicz, Kraków 2016, s. 492.

Dziś rano rozmawiałem z kolegą księdzem godzinę na temat tej Ewangelii. Dla niego była ona zrozumiała. Dla mnie nie. Ani jego argumenty nie przekonały mnie, ani moje niezrozumienie nie udzieliło się jemu. Skoro jednak ja dzisiaj czegoś nie rozumiem, co inni rozumieją, to muszę przyjąć, że będą sytuacje, w których inni nie będą rozumieli tego, co dla mnie będzie jasne. Muszę zgodzić się na ich niezrozumienie i nie dziwić się [...]. Niezrozumienie stawia pytanie: a dlaczego masz rozumieć? Co by dało, gdybyś zrozumiał? Jest tyle miejsc w Ewangelii, które rozumiesz i się nimi nie przejmujesz albo nie wprowadzasz ich w życie, to dlaczego Bóg miałby dać ci dar zrozumienia tej Ewangelii? Po to, żebyś się pochwalił swoim intelektem? Albo po to, żebyś odznaczył kolejny fragment załatwiony raz na zawsze? To niezrozumienie drażni we mnie pytanie: po co w ogóle ja czytam Ewangelię? Po co w ogóle ja chcę zrozumieć? Jakie są prawdziwe intencje mojego dochodzenia do prawdy? Nie rozumiem dzisiejszej Ewangelii. Nie rozumiem do końca¹¹⁷.



Is there “no place for fools in the Kingdom”? A gloss to a reading of the parable of the dishonest steward (Luke 16:1–13)

Abstract

This paper reflects upon one of the most controversial parables in the Gospel, which, due to its exegetical complexity, has aroused controversies among the Bible scholars. The currently prevailing interpretation of the story of the dishonest steward tells the following moral lesson: unlike the shrewd steward who showed his astonishing cleverness to secure a wealthy life in view of a possible loss of his position, the Christ's disciples should be wise in coping with dangerous situations and in caring about eternal life. Traditionally, Luke 16:1–13 has been understood as a positive, even if shocking, lesson on the prudent use of mammon. Such prudence is a constructive test of the human ability to handle heavenly riches. However, in his paper the author proposes another (ironic) interpretation of this parable by referring to one of the key verses (v. 8a–8b), which makes it possible to show the ultimate message by the Evangelist in a slightly different way and provides a stimulus for further discussion of this enigmatic parable.

Keywords: the Bible, Gospel of Luke, parables of Jesus, mammon, irony, rhetoric

¹¹⁷ W. Węgrzyniak, *Nie rozumiem dzisiejszej Ewangelii*, <http://wegrzyniak.com/989-nie-rozumiem-dzisiejszej-ewangelii> (dostęp: 10.02.2017).