

## BŁGOSŁAWIEŃSTWA: TEKST I INTERPRETACJA

Aktualny entuzjazm wobec Błogosławieństw wynika niewątpliwie z obrazu Chrystusa — rewolucjonisty głoszącego wywrotową naukę i stojącego świadomie po stronie ubogich. Nie po raz pierwszy w dziejach przypadła Błogosławieństwom taka właśnie rola. W swoim czasie interpretowali je podobnie: Marks, Tołstoj czy Kautsky. Szczególnie znamienne staje się jedynie to, że polityczne odczytywanie Ewangelii odbywa się obecnie w samych Kościołach chrześcijańskich. Metoda materialistycznego czytania Biblii sprawia, że Błogosławieństwa przekształcają się w manifest skonkretyzowanego wyzwolenia ubogich. Autentyczna wola zbawienia, jaką Jezus objawia samym sobą i słowami, skłania nas poniekąd do podjęcia czynnej walki o wyzwolenie<sup>1</sup>.

Nie bez znaczenia pozostaje zresztą fakt, że metody naukowego odczytywania Ewangelii popierają taką interpretację albo ją odrzucają jako „zdziczałą”. Jeżeli ją popierają, wówczas podawane przez nie wnioski są dobrze widziane i szeroko stosowane. Jeśli ją odrzucają, wystarczy wówczas odrzucić na równi metody poddające Biblię interpretacji idealistycznej, oddalonej od rzeczywistości, a więc i od życia, jakim pulsują same teksty

<sup>1</sup> Zainteresowanie *Kazaniem na Górze* nie miało chyba sobie równego w całych dziejach Kościoła. Wbrew opinii Massaux, według którego Ewangelia św. Mateusza, a w niej zwłaszcza „Kazanie na Górze, wywarły od początku, jeszcze przed uformowaniem się kanonu Nowego Testamentu, wpływ decydujący”, inni sądzą, że lepiej będzie stwierdzić coś zaskakującego: w pierwszych wiekach nie było kompletnego i szczegółowego wykładu całego Kazania; spotykamy jedynie odniesienia czy komentarze dotyczące niektórych bardziej uprzywilejowanych wówczas wypowiedzi. Zob. zwł. Karlmann Beyschlag, *Zur Geschichte der Bergpredigt in der Alten Kirche*, *Zeitschrift für Theol. und Kirche* 74 (1977) 291—322; E. Massaux, *L'Influence de l'Evangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Louvain 1950. Faktycznie, nasze czasy wiążą się z „ponownym odkryciem” Kazania na Górze i Błogosławieństw. Aż do podjęcia wielkich wysiłków w kierunku odnowy moralnej (B. Häring dzierży tu pierwsze miejsce), Błogosławieństwa zajmowały miejsce nijakie lub drugoplanowe. Por. L. Goppelt, *Das Problem der Bergpredigt Jesu Gebot und die Wirklichkeit dieser Welt*, w: tenże, *Christologie und Ethik. Aufsätze zum Neuen Testament*, Göttingen 1968.

i jakie jest przedmiotem zainteresowania współczesnych odbiorców orędzia Jezusowego<sup>2</sup>.

Zaistniała zatem taka sytuacja, że zamiast wsłuchiwać się w samo Słowo, każdy musi najpierw opowiedzieć się za jakimś skrajnym stronnictwem. I dlatego zamierzamy przeanalizować przede wszystkim te podstawowe słowa Jezusa, wychodząc z samego tekstu, ale i uwzględniając dzieje jego powstawania i redakcji w ramach całokształtu Ewangelii, aby móc w ten sposób podać przy końcu właściwą jego interpretację.

### 1. Tekst (Mt 5, 3-12; Łk 6, 20-23. 24-26)

U obu ewangelistów: Mateusza i Łukasza, Błogosławieństwa są jakby portykiem obszernego pouczenia uczniów w szerszym tego słowa znaczeniu, czyli naśladowców Jezusa. Św. Mateusz umieszcza scenę na górze bliżej nie określonej, mówiąc ogólnie, że Jezus „wyszedł na górę” (jak się mówi potocznie, że ktoś „wyszedł na pole”). I dlatego pouczenie podane w Ewangelii według św. Mateusza nosi na ogół miano „Kazania na Górze”. Św. Łukasz przeciwnie: sytuuje to wydarzenie na miejscu zwanym „równiną”, gdzie się Jezus zatrzymał po zejściu z góry (Łk 6, 17). Stąd tekst św. Łukasza nazywa się powszechnie „Mową na Równinie”. Na uwagę zasługuje fakt, że tak ważny i zasadniczy tekst nie pojawia się wcale w Ewangelii św. Marka.

Poza różnicą scenerii teksty Mateusza i Łukasza zawierają inne znaczne rozbieżności. Tekst św. Mateusza jest o wiele bardziej obszerny od Łukaszowego. Występuje też w kontekście zmienionym na skutek nagromadzenia przez św. Mateusza wielu wypowiedzi Jezusa w tym właśnie miejscu. Istnieją poza tym także różnice w sformułowaniu poszczególnych wypowiedzi, jak np. w Ojcie nasz i — co nas tu interesuje — w Błogosławieństwach.

Rzucając się w oczy różnicą jest przede wszystkim ilość Błogosławieństw. Ścisłe biorąc i uwzględniając miejsca, gdzie występują pojęcia: „błogosławieni” czy „szczęśliwi” (po grecku: *makár.oi*), trzeba stwierdzić, iż tekst św. Mateusza zawiera dziewięć Błogosławieństw. Jednak trzecie (Mt 5, 5) zostało ułożone

<sup>2</sup> Na temat materialistycznego odczytywania Biblii istnieje obfita literatura: F. Belo, *Lectura materialista del evangelio de Marcos*, Estella 1975; M. Clévenot, *Lectura materialista de la Biblia*, Salamanca 1978. Błogosławieństwo ubogich omawiają: L. Schottroff i W. Stegemann, *Jesus von Nazareth — Hoffnung der Armen*, Stuttgart 1978; F. Belo i W. Stegemann, *Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Auslegungen. Neues Testament*, München — Gelnhausen 1979.

na bazie Psalmu 37, 11 i dlatego wielu autorów uważa je za nieautentyczne. Dziewiąte (Mt 5, 11) jest w rzeczywistości poszerzeniem ósmego. Pozostaje w ten sposób siedem Błogosławieństw: a więc liczba wskazująca na pełnię i wykorzystywana na innych miejscach Ewangelii dla ustalenia innych ciągów myślowych; siedem prośb w Ojcie nasz, siedem przypowieści w rozdziale 13; siedemdziesiąt razy siedem (lub siedemdziesiąt siedem razy) winno się przebaczać (Mt 18, 22); siedem oskarżeń przeciwko faryzeuszom w rozdziale 23.

Jeżeli natomiast weźmie się pod uwagę nie samo tylko sformułowanie „błogosławieni” (*makáριοι*), ale swoisty ton radości i uniesienia, można będzie wówczas naliczyć aż dziesięć Błogosławieństw w tekście Mateusza — a więc liczbę, która mogła być także zamierzona, albowiem serie dziesięciu występują często w literaturze żydowskiej, a liczba ta oznacza, podobnie jak siedem, pełnię. W tym przypadku Błogosławieństwo dziesiąte zaczynałoby się słowami: „Cieszcie się i radujcie” (Mt 5, 12), które byłyby wyjaśnieniem — za pomocą słów jasnych i oczywistych — myśli zawartej w bardziej technicznym czy formalnym pojęciu użytym w tym kontekście, jakim jest „błogosławiony”.

W tekście św. Łukasza mamy tylko cztery Błogosławieństwa, po których następują cztery „przekleństwa” będące ich przeciwieństwem czy odwrotnością. Następuje ponadto zmiana porządku, albowiem drugie błogosławieństwo Łukasze odpowiada czwartemu u Mateusza, drugie zaś Mateuszowe przeszło u Łukasza na trzecie miejsce<sup>3</sup>.

Na to wszystko zwraca się uwagę w związku z problemami krytycznymi, jakie nasuwa pierwsze zetknięcie się z tekstem. Ponieważ sam pierwowzór rzadko jest podtrzymywany przez większość, proponujemy lekturę bardziej rozpowszechnioną i dostępną dla przeciętnego odbiorcy Błogosławieństw w naszych czasach. Chodzi zasadniczo o problem tłumaczenia, przekładu. W środowiskach bardziej wyczulonych na poprawność, bardziej zdecydowanych i starających się być na czasie, odczytuje się czę-

<sup>3</sup> Kogo interesuje symbolika liczb, tego zainteresują także te szczegóły, tak jak w epoce patrystycznej wzbudzała zainteresowanie niektórych komentatorów kolejność Błogosławieństw: ich zdaniem, porządek u Mateusza oznaczałby drogę (stopniową) duszy od podstawowej cnoty pokory aż po mistyczne zjednoczenie z Bogiem. Chociaż obecnie „refleksje takie wywołują pewien sceptycyzm, to przecież pytanie o sam porządek makaryzmów w tekście aktualnym nie traci wcale na aktualności”. H. D. Betz, *Die Makarismen der Bergpredigt, Matthäus 5, 3-12. Beobachtungen zur literarischen Form und theologischen Bedeutung*, ZTK 75 (1978) 3—19, cyt. ze s. 8.

sto Błogosławieństwa w przekładzie Nowej Biblii Hiszpańskiej, podającej świadomie wersję nacechowaną „równowartością dynamiczną”. Niekiedy przekład ten się jawi jako nowatorski i wręcz szokujący. Metodologicznie zagadnienie to trzeba będzie omówić dopiero przy końcu; ze względu jednak na zwięzłość i praktyczność przeanalizujemy je już teraz, ograniczając się do tekstu św. Mateusza, który zawiera więcej nowości.

Błogosławieństwa brzmią następująco:

„Szczęśliwi ci, którzy wybierają ubóstwo,  
albowiem mają oni Boga za Króla.

Szczęśliwi, którzy cierpią,  
albowiem oni będą pocieszeni.

Szczęśliwi ci, którzy nie są gwałtowni,  
albowiem oni odziedziczą ziemię.

Szczęśliwi, którzy łakną i pragną sprawiedliwości,  
albowiem oni będą nasyceni.

Szczęśliwi, którzy śpieszą z pomocą,  
albowiem oni otrzymają pomoc.

Szczęśliwi czystego serca,  
albowiem oni będą oglądać Boga.

Szczęśliwi, którzy pracują na rzecz pokoju,  
ponieważ ich właśnie Bóg nazwie synami swoimi.

Szczęśliwi prześladowani dla swej wierności,  
albowiem mają oni Boga za Króla.

Szczęśliwi jesteście wy, gdy wam złorzeczą, prześladowają was i spotwarzają w jakikolwiek sposób ze względu na Mnie.

Bądźcie radośni i weseli, gdyż Bóg da wam wielką zapłatę;  
tak bowiem prześladowali proroków, którzy was  
poprzedzili”<sup>4</sup>.

Zwróćmy uwagę na nowości tego przekładu. Pierwsza z nich polega na tym, że semickie wyrażenie „ubodzy duchem” zostało zastąpione określeniem: „ci, którzy wybierają ubóstwo”. Druga wyraża się w tym, że „sprawiedliwość” (*dikaiosyne*) została tu oddana raz zgodnie ze swym brzmieniem dosłownym, a następ-

<sup>4</sup> Jest to przekład z 1975 r. W wydaniu o rok wcześniejszym ten sam wydawca (Cristianidad, Madrid) podawał: „Szczęśliwi ci, którzy wiedzą, że są ubodzy, albowiem *ich jest Królestwo Boże*”. Tłumaczenie to czerpie coś niecoś z *Good News Bible (The Bible in Today's English Version, Nashville—New York 1976)*, wydanej pod red. E. Nida, który był inspiratorem „przekładu o równowartości dynamicznej”: *Happy are those who know they are spiritually poor; the Kingdom of Heaven belongs to them!* Nie jest to jedyny przypadek znacznych zmian w przekładzie z roku na rok. Jest więc to przekład rzeczywiście „nowatorski”

nie — w ósmym Błogosławieństwie — za pomocą pojęcia „wierność”.

Pierwszą nowość można by uzasadnić następująco. Ubóstwo dotyczy ducha (*pneuma*): jest to pojęcie, które w klasycznej terminologii greckiej może oznaczać wewnętrzność, głębię lub specyfikę danej osoby. Ubóstwo wynikałoby zatem z wnętrza, z ducha. A „ubodzy duchem” oznaczałoby to samo, co „ubodzy z wyboru, z postanowienia” Takie rozumienie, poprawne grammatycznie, znajduje potwierdzenie w kontekście Ewangelii: w tym, że Jezus zdaje się wzywać ludzi do pójścia za sobą drogą wyrzeczenia się wszelkiej własności. To wezwanie do wyboru ubóstwa pociąga za sobą zachętę do faktycznego życia w ubóstwie, „w społecznej i ekonomicznej sytuacji cierpienia i ucisku”<sup>5</sup>.

Chociaż jest to poprawne i dopuszczalne grammatycznie — ale i nad tym jeszcze się mocno dyskutuje — to przecież nie zgadza się z myślą wyrażaną przez to sformułowanie w warunkach, w jakich zostało ono pierwotnie wypowiedziane. Rzeczywistość ukazuje się o wiele mniej skomplikowana. Pierwsza generacja chrześcijan, do której kierowało się to Błogosławieństwo, stanowiła — ekonomicznie i społecznie rzecz ujmując — grupę ludzi ubogich. W tym ujęciu „ubodzy duchem” lub po prostu „ubodzy”, o jakich mówi św. Łukasz, to jedni i ci sami. W jednym z dokumentów wspólnoty qumrańskiej, w tzw. Regule Wojny, spotykamy wyrażenie użyte przez św. Mateusza, „ubodzy duchem” (*'anwê rûach*) na określenie zwolenników sekty, nazwanych także „doskonałymi drogi”<sup>6</sup>. „Ubogimi” byli, w zasadzie, członkowie wspólnoty. Jest też prawdopodobne, że w tych ośrodkach reformy pojęcie „ubogi” (*'anāvîm* lub *'ebjôn*, względnie w

<sup>5</sup> J. M.<sup>a</sup> Castillo, *La alternativa cristiana*, Salamanca 1978, s. 42 przyp. 42, gdzie adaptuje i uzasadnia przekład J. Mateosa, odrzucając równocześnie tłumaczenie J. Duponta, dla którego ubóstwo z pierwszego Błogosławieństwa byłoby postawą czysto wewnętrzną. Jednak Dupont jest bardziej dokładny; nie mówi bowiem o postawie czysto wewnętrznej: *Nous ne voyons pas sur quel fondement se basent les exégètes qui décident que la pauvreté en esprit concerne uniquement une attitude religieuse à l'égard de Dieu*, a to zwłaszcza dlatego, że Błogosławieństwa „czynne” suponują zaangażowanie na rzecz miłosierdzia i pokoju. Zob. J. Dupont, *Les Béatitudes III*, Paris 1973, s. 470.

<sup>6</sup> 1 QM 14, 7. Refleksja krytyczna nad tym tekstem u Dupont, dz. cyt., s. 389. *'Anwê rûach* byłiby ożywieni przez *rûach 'anawah*, ducha pokory: „Przez ducha prawości i pokory (*rûach jôšer we 'anawah*) zostanie zgładzony jego grzech i przez pokorę jego duszy (*'anawat nafšô*) wobec wszystkich przykazań Boga będzie oczyszczone jego ciało” (1 QS 3, 8: jak widać, „duch pokory” i „pokora” stosowane są tu paralelnie).

liczbie mnogiej 'ebjonim) stanowiło określenie typowe, a nawet honorowe, albowiem zależało im bardzo na tej nazwie i w konsekwencji domagali się oni nie tylko tego, by tak ich nazywano, ale też by uważano ich za takich, co z kolei odnosiłoby się do wszystkich szukających „sprawiedliwości większej” od sprawiedliwości oficjalnego judaizmu. Tytuł ten dawał im zatem prawo, względnie usprawiedliwiał ich roszczenie, do szczególnej opieki Bożej, gdy: „bliski jest Pan dla skruszonych w sercu, i wybawia złamanych na duchu” (Ps 34, 19). Cała wspólnota nazywała się „wspólnotą ubogich”<sup>7</sup>. Zwycięstwo nad prześladowcami, nad „rzeszami Beliala”, jakimi jest „siedem pokoleń marności”, dokonana się dzięki „ubogim, których Ty wybawiłeś”<sup>8</sup>. Ostatecznie jednak zarówno z punktu widzenia gramatyki, jak i kontekstu historycznego, w jakim występował ten zwrot semicki, pozostaje jedno tylko jasne, a mianowicie, że naśladowcy Jezusa mieli kroczyć drogą duchowości względnie pobożności ubóstwa, która to duchowość (pobożność pojawiła się w Izraelu już około VII w. przed Chrystusem i doszła do głosu w sposób szczególny w duchowości Psalmów, dzięki czemu nie straciła wcale na aktualności za czasów Jezusa, zwłaszcza w kręgach tych osób, które tak jak starzec Symeon wyczekiwały „pociechy Izraela” (Łk 2, 25). Nie da się zaprzeczyć, że Jezus domagał się od „swoich” faktycznego wyrzeczenia się bogactwa — jako warunku pójścia za sobą. (W tym duchu por. Mt 6, 19-21. 24). Chodziło jednak, jak dotąd, o treść pierwszego błogosławieństwa<sup>9</sup>.

Pojęcie „sprawiedliwość”, występujące w całym Piśmie św., a nie tylko w Starym Testamencie, ma z pewnością wiele różnych równoznaczników i — stosownie do tego — odpowiedników w naszym języku. „Zawiera w sobie to, co nazywamy sprawiedliwością rozdzielczą, karną, a także sprawiedliwością społeczną oraz prawami ludzkimi. Wielokrotnie także nie różni się od miłosierdzia i miłości”<sup>10</sup>. W słownictwie królewskim król „czyniący sprawiedliwość” *mišpāt, šedāqāh*) jest dla szkoły deuteronomistycznej królem zdolnym zaprowadzić sprawiedliwy porządek

<sup>7</sup> 4 QpPs 37, II, 9; III, 10.

<sup>8</sup> 1 QM 11, 9. Cytaty te omawia J. Carmignac, *La Règle de la Guerre des fils de lumière contre les fils des ténèbres*, Paris 1958; E. Bammel, w: TWNT VI, s. 896 nn.

<sup>9</sup> Dokładniejsza analiza przekładu podanego przez Nową Biblię Hiszpańską usprawiedliwia zatem ten przekład, a przecież jest to jeden z tych tekstów, co do których grupa tłumaczy wyrażała opinię, iż przekładając dokonuje także „wykładu egzegetycznego”. Por. L. Alonso Schökel i E. Zurro, *La traducción bíblica Lingüística y Estilística*, Madrid 1977, s. 403.

<sup>10</sup> Nueva Biblia Española, Madrid 1975, s. 1945.

prawny, a zwłaszcza właściwy system wynagrodzeń celem znivelowania nierówności społecznych w odniesieniu do mniej uprzywilejowanych, określanych przeważnie mianem ubogich, słabszych, sierot i wdów. Jest to ideał podany w Psalmie 72: „O Boże, przekaz Twój sąd (*mišpāt*) Królowi i synowi Króla Twoją sprawiedliwość (*šedāqāh*). Niech sprawiedliwie (*šedeq*) rządzi ludem Twoim i pokornymi Twymi ze słusnością (*mišpāt*)... Uniżonych z ludu (*ʿānijjê ʿām*) otoczy opieką, ratować będzie dzieci ubogich (*bnê ʿebjôn*) a zetrze ciemności... Bo On wyzwoli wołającego biedaka i ubogiego, co nie ma pomocy”<sup>11</sup>.

Jasne jest, iż Błogosławieństwa stanowią pierwotne orędzie z czasów mesjańskich, które — zdaniem ewangelistów — rozpoczęły się wraz z Jezusem. Niemniej jednak na Błogosławieństwa, jak i na całe Kazanie na Górze wywarła swój wpływ nie tylko ideologia mesjańska. W dokumentach z Qumran kierownik, względnie założyciel sekty otrzymuje tytuł „Mistrza Sprawiedliwości” (*môrêh sedeq*), a to dlatego, że przysługuje mu prawo i zadanie wykładania wspólnocie zobowiązań, stanowiących fundament nowego przymierza na „polach Damaszku”<sup>12</sup>. Sprawiedliwość ludzką pojmuje się tutaj jako ideał życia uległego woli Bożej, objawionej w „dekretach sprawiedliwości” (*chuqqê ha-sedeq*). Człowiek wypełniający te postanowienia będzie uchodził za sprawiedliwego (*saddiq*).

Ta normatywna treść pojęcia „sprawiedliwości” przetrwa w judaizmie, spychając na drugie miejsce, które można by nazwać ideologicznym lub teologicznym, znaczenie sprawiedliwości jako zbawczej dyspozycji Boga — aż po przebaczenie, miłość czy miłosierdzie. Mówię jasno: sprawiedliwość przestaje być pojmowana jako życzliwe czy łaskawe nastawienie Boga względem ludzi, króla wobec mniej faworyzowanych lub występnych poddanych, nastawienie przejawiające się w społecznym podziale bogactwa, idąc zaś jeszcze dalej, jako nastawienie każdej poszczególnej osoby wobec swego brata. Śledząc ewolucję powszechną względnie całościową legalnego lub normatywnego słownictwa starotestamentalnego, trzeba stwierdzić, iż walor normatywny przeważył z biegiem czasu nad pozostałymi. Niewątpliwie, Ewangelia wydobędzie wiele tych autentycznych treści zagubionych na skutek legalistycznego skostnienia faryzeuszy. Niemniej kontury Kaza-

<sup>11</sup> Znaczenie zdania „czynić sprawiedliwość” na oznaczenie „stabilizacji” systemu prawnego wprowadzającego sprawiedliwe wynagrodzenia omawia M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972, s. 153 nn, wraz z *Addenda*, s. 385.

<sup>12</sup> Terminologia pojawia się w Dokumentie Damasceńskim: CD 1, 11; 20, 32.

nia na Górze nie odbiegają zbyt daleko od myślenia żydowskiego, a z pewnością nie tak daleko, jak reszta Ewangelii.

Jak to jeszcze zobaczymy, wydaje się rzeczą prawdopodobną, że Kazanie na Górze wciela się w Ewangelię św. Mateusza jakby jakaś całość autonomiczna, jako coś już kompletnego w sobie tak dalece, iż ramy, w jakich występuje, stają się w pewnym stopniu drugorzędne. Kazanie na Górze odzwierciedla uwarunkowania chrześcijaństwa w momencie, gdy nie nastąpił jeszcze całkowity rozdział od judaizmu. Żydzi i chrześcijanie ówczesni, autorzy czy redaktorzy Mowy oddychają poniekąd atmosferą tego napięcia pomiędzy podwójną przynależnością. Z jednej strony chcieliby zachować autentyczny judaizm zniekształcony przez rabinów (uczonych w Piśmie) i faryzeuszy, a także przez samą religijność ludową, określoną jako „hipokryzja” (Mt 5, 2. 5. 16); z drugiej zaś pragnęliby zaznaczyć swój dystans w stosunku do nie-Żydów, „pogan” (Mt 5, 47; 6, 7. 32). Ta podwójna konfrontacja była niewątpliwie tłem oryginalnego dokumentu Mowy<sup>13</sup>.

Jest to ponadto dokument wybitnie polemiczny, ukazujący napięcie istniejące pomiędzy niewielką wspólnotą judeochrześcijańską, która czuje się nękaną z zewnątrz poprzez prześladowania i od wewnątrz — przez dążności chrześcijaństwa typowo Pawłowego, nie wykazującego większego zainteresowania problematyką „większej sprawiedliwości” rozumianej jako wierniejsze przestrzeganie prawa. Wspólnota ta pragnie okazać swą wierność Jezusowi, którego Imię nie pojawia się wprost w całym dokumencie, a który przemawia przeciw do swoich w pierwszej osobie: „Ja wam powiadam”. Jedyne tytuł: „Panie” zostaje zdemaskowany jako oszukańczy czy zwodniczy, jako że zamierza ukryć brak faktycznego posłuszeństwa prawu, dosłownie *anomia* (Mt 7, 21-23).

Jeżeli rzeczy tak się mają, wydaje się czymś słusznym pojmowanie „sprawiedliwości” w tym ujęciu, jakie proponują dokumenty z Qumran, a także najstarsze traktaty rabinistyczne, przypisywane czasom Tanaitów, obejmującym pisma datowane między 10 a 220 r. naszej ery. W pismach tych można zauważyć do-

<sup>13</sup> Już J. Weiss, *Das Urchristentum*, Göttingen 1917, s. 585, uważał za możliwe, że wzmianka o „najmniejszych” (*ēlāchistos*) w Królestwie Bożym, nazwanych tak dlatego, że pominieli „najmniejsze” przykazania (Mt 5, 19), odnosi się wprost do Pawła, który twierdził o sobie, że jest „najmniejszym z apostołów” (*ēlāchistos tōn apōstolon*), a którego imię łacińskie *Paulus* oznacza dosłownie „mały”. Na temat tego polemicznego nastawienia Mowy zob. H. D. Betz, *Die Makarismen der Bergpredigt* (Matthäus 5, 3-12). *Beobachtungen zur literarischen Form und theologischen Bedeutung*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 75 (1978) 3—19.

syć stałe używanie terminu *sedeq* w znaczeniu, jakie widzieliśmy już w dokumentach sekty qumrańskiej: sprawiedliwość jest nauką normującą postępowanie ludzkie, które samo osiąga kwalifikację sprawiedliwości wówczas, gdy się stosuje do tejże nauki, człowiek zaś taki uchodzi za sprawiedliwego (*saddîq*). Podstawowy aspekt sprawiedliwości względnie jej treść zasadnicza przejawia się — właśnie jako „dzieło sprawiedliwości” — w jałmużnie, którą określa się często pojęciem bezwzględnym *şedāqāh*. Nie oznacza to wcale, że pojęcie sprawiedliwości zostało zasklepione tak dalece, by wykluczało już odtąd całkowicie pojęcia miłosierdzia, łaski lub przebaczenia. Nie jest to pojęcie sądownicze lub po prostu ściśle legalistyczne, albowiem przebaczenie Boże stanowi istotną część nauki normatywnej: Bóg sprawiedliwy rozta-  
cza zawsze wizję zbawienia<sup>14</sup>.

Wskazanie na wpływ judaizmu na Ewangelię Mateuszową nie oznacza wcale, by Ewangelia ta nie mogła nadać nowego znaczenia pojęciom ogólnym. W rzeczy samej w całej Ewangelii Mateusz określa doskonałego ucznia nie jako „sprawiedliwego” (*dikaïos*, *şaddîq*), lecz jako tego, który spełnia wolę Bożą, wolę Ojca. Józef z Arymatei został określony w Ewangelii św. Łukasza jako „człowiek dobry i sprawiedliwy”, a to zestawienie obok siebie obu tych przymiotników rozumianych w sensie potocznym, a nie technicznym, ma tu swoją wymowę<sup>15</sup>. W Ewangelii Mateuszowej o tym samym Józefie mówi się, że „był uczniem Jezusa”. Ustęp końcowy tejże Ewangelii, mówiący o uniwersalnej misji, sygnalizuje jako rys specyficzny uczniów nie naukę sprawiedliwości, lecz nauczanie wszystkich ludów zachowywania tego, co przekazał Jezus (Mt 28, 19 n). Uczeń Jezusa — w ramach ogólnego kontekstu Ewangelii Mateuszowej — jest człowiekiem spełniającym wolę Ojca, objawioną przez Jezusa. U Mt 12, 49 spotykamy wypowiedź będącą definicją ucznia: „I wyciągnąwszy rękę

<sup>14</sup> Teksty rabinistyczne, analizowane pod tym kątem, podaje B. Przybylski, *Righteousness in Matthew and His World of Thought*, Cambridge 1980, s. 40 nn.

<sup>15</sup> Por. Łk 23, 50 (*agathós kai dikaïos*) z Mt 27, 57 (*ēmatheteúthe tō Jesu*). Różnica występująca między obu ewangelistami wiąże się też z przypowieścią o zagubionej owcy, i jej słuchaczami: adresatami przypowieści u Łukasza są wrogowie Jezusa i dlatego radość będzie większa „z jednego grzesznika, który się nawraca, niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych (*dikaïois*)” (Łk 15, 7). U Mateusza radość będzie większa niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu tych, „które się nie zabląkały” (Mt 18, 13) czyli nie odłączyły od wspólnoty, której przywódca winien udać się bezwzględnie na poszukiwanie, albowiem to do niego odnosi się przypowieść i cała zachęta u Mt 18. Por. J. Jeremias, *Las Parábolas de Jesús*, Estella 1970, s. 49—51.

ku swoim uczniom, rzekł: „Oto moja matka i moi bracia. Bo kto pełni wolę Ojca mego, który jest w niebie, ten mi jest bratem, siostrą i matką”. Gest ręki wyciągniętej w stronę uczniów ukazuje wyraźnie, wyodrębniając ich z tłumu, grupę lub krąg osób nacechowanych wypełnianiem woli Ojca<sup>16</sup>.

Powiedzieliśmy już jednak, że Kazanie na Górze zawiera wszelkie możliwości powstania jako części zredagowanej autonomicznie, którą następnie redaktor końcowy, względnie jeden z redaktorów Ewangelii wcielił faktycznie w jej całość. W Mowie wzmiankuje się o woli Ojca dwukrotnie: w modlitwie Ojcie nasz (Mt 6, 10), która stanie się własną modlitwą ucznia oraz modlitwą samego Jezusa w Getsemani (Mt 26, 42), oraz w Mt 7, 21, a więc w tekście polemicznym, skierowanym przeciw tym, którzy uważając się za należących do grona uczniów lekceważyli praktykę prawa. Można by wywnioskować, że termin odnoszony do pełnienia woli Boga ukazuje ustępy, w których ma się na uwadze uczniów, podczas gdy terminologia dotycząca sprawiedliwości występuje w tych ustępach, które przejawiają określone nastawienie polemiczne wobec religijnych przywódców żydowskich, uczonych w Piśmie i faryzeuszy. Oba wyrażenia: praktykować sprawiedliwość i pełnić wolę Boga — są równoważne, ale nie tożsame. Drugie jest ważniejsze dlatego, że — z jednej strony — lepiej wyraża dystans oddzielający grupę chrześcijan od oficjalnego jurdyzmu religii żydowskiej, z drugiej zaś lepiej wyraża zbawczą treść prawa Bożego, zważywszy że „wola Ojca” jest, by nie zginęło „jedno z tych małych” (Mt 18, 14).

Staraliśmy się przeanalizować, nawet detalicznie, niektóre problemy, jakie nasuwa sam tekst, zwłaszcza w zakresie przekładu stanowiącego zasadnicze dojście dla przeciętnego czytelnika do samych Błogosławieństw. Opowiedzenie się za takim czy innym przekładem jest równoznaczne z opowiedzeniem się za konkretną interpretacją. Wypadałoby jeszcze przebadać wiele innych pojęć (nie czyniący gwałtu, śpieszący z pomocą, czystego serca), ale zajęło by to zbyt wiele miejsca.

<sup>16</sup> Niektórzy dopatrywali się znacznej rozbieżności pomiędzy tekstem Marka i Mateusza. Tak G. Barth, *Matthew's Understanding of the Law*, w: G. Bornkamm (i inni), *Tradition and Interpretation in Matthew*, London 1963. Nie istnieje jednak taka rozbieżność: z tłumu otaczającego Jezusa (Mk 3, 32) zostają wyodrębnieni „siedzący wokoło Niego” (Mk 3, 34), a wyodrębnia się ich tylko spojrzeniem. Jest to równoznaczne z gestem uczynionym ręką (Mt 12, 49).

## 2. Redakcja i rodzaj literacki

Można by zwięźle przedstawić owoce krytyki — historii form i historii redakcji — następująco:

1<sup>0</sup> Trudno byłoby utrzymać tradycyjną tezę, że w Błogosławieństwach możemy spotkać bardziej osobiste rysy nauczania samego Jezusa. Jak reszta Ewangelii, również Błogosławieństwa mają za sobą pewną historię, w której dąży się do odkrycia śladów ustnego nauczania, pierwszych zestawów lub dokumentów pisanych oraz kolejnych etapów redakcji. Na przestrzeni całej tej historii istotne jądro i wystarczająco pewne sformułowania sięgają samego Jezusa historycznego. Precyzując jeszcze bardziej, zamiast dążyć do zetknięcia się z samym Jezusem w Jego rzeczywistości osobowo-historycznej, postaramy się zadowolić Jego rzeczywistością osobowo-literacką, tzn. postacią Jezusa takiego, jaki się ukazuje w różnych tradycjach lub uzupełniających się nawzajem wyobrażeniach przekazanych przez autorów ewangelicznych.

2<sup>0</sup> Ewangelia św. Łukasza przedstawiałaby w zasadzie redakcję wierniejszą, bardziej wypracowaną i bardziej „autentyczną” Błogosławieństw takich, jakie mogły być wygłoszone przez Jezusa. Nie oznacza to jednak, że seria czterech Błogosławieństw ujętych tak, jak je przedstawia trzecia Ewangelia, jest z konieczności bliższa oryginałowi od serii Mateusza. Obie te serie są opracowaniem literackim. Tym bardziej odnosi się to do serii czterech „Biada” występujących w dalszym ciągu Ewangelii Łukaszowej<sup>17</sup>.

3<sup>0</sup> Zgodności i różnic występujących pomiędzy Mt i Łk nie da się wyjaśnić jedynie odrębnym sposobem posługiwania się źródłem wypowiedzi Jezusa (dokumentem Q). Ogólniej rzecz ujmując, relacja między dokumentem Q a podwójną redakcją Błogosławieństw pozostaje wciąż problemem otwartym. Dodatki zawarte w tekście Mt mogły się pojawić jeszcze przed wcieleniem Q do tekstu tej Ewangelii<sup>18</sup>. Jest także możliwe, że Mt nie tylko

17 Na temat „Biada wam” zob. P. Klein, *Die lukanischen Weherufe* Lk. 6, 24-25, w: *Zeitschrift f.d. neutestamentliche Wiss.* 71 (1980) 150—159. W przypadku, gdyby te powiedzenia sięgały autentycznej tradycji słów samego Jezusa, byłoby rzeczą znamionną, że Łukasz, w odróżnieniu do Mateusza, zdecydował się zachować te słowa, w których się odzwierciedla „żydowski ideał pauperyzmu i czci dla ubóstwa” — temat rozwijany znakomicie w Ewangelii Łukaszowej (Łk 1, 54; 14, 12-14; 16, 19-31).

18 Ch. Burchard, *Versuch, das Thema der Bergpredigt zu finden*, w: G. Strecker (wyd.), *Jesus Christus in Historie und Theologie*, Tübingen 1975, ss. 409-432. Wielu sprzeciwia się przyjęciu dokumentu Q w takiej

poszerzył tekst źródła wypowiedzi, ale też go zmodyfikował w pewnych drobnych szczegółach, co sprawia, że wariantów nie da się wyjaśnić za pomocą samych tylko racji filologicznych lub teologicznych, właściwych Ewangelii Mateuszowej.

4<sup>0</sup> Zadanie staje się trudniejsze, o ile — jak to przyjęliśmy uprzednio — założy się, że Kazanie na Górze posiada własną historię redakcji, pozostając w jakiejś mierze jakby na marginesie reszty Ewangelii<sup>19</sup>.

Ostatecznie, praca krytyczna zmierzająca do ustalenia dziejów tekstu w fazach poprzedzających jego wcielenie do całości Ewangelii może się okazać korzystna dla lepszego zrozumienia tych słów, w których możemy poniekąd odczuć bardziej oryginalny ton nauczania Jezusa, jakie zostało nam przekazane przez tych, którzy od początku byli „sługami słowa”

Literacki rodzaj Błogosławieństw nasuwa w zasadzie najwięcej trudności. Chodzi bowiem o rodzaj nazwany ogólnie „makaryzmem”, od greckiego wyrazu *makarioi*, który tłumaczymy na ogół jako „błogosławieni” lub „szczęśliwi”. Makaryzm jest literackim rodzajem życzenia osobie lub grupie osób szczęścia, jakie miałyby im przypaść w udziale, przy równoczesnym ukazywaniu podstawy względnie warunków tegoż szczęścia. Formuły takie występują często w literaturze mądrościowej. Obfituje w nie Stary Testament, a wprowadzeniem do nich jest przeważnie termin *'ašrê* — liczba mnoga, zbudowana z nieużywanej pojedynczej *'ešer* (= szczęście, zbawienie). Formuła oznaczałaby zatem coś takiego, jak „gratulacje, powinszowanie dla tego, kto...”. Życzenia mają różną motywację i treść: chodzi w nich o dzieci, piękno, urodę, honor, mądrość. Uwypuklają jednak motywy religijne, jako że przeszło połowa makaryzmów starotestamentalnych znajduje się w Psalmach. Tym samym zdają się wskazywać, obok

formie, w jakiej się go na ogół ujmuje celem wyjaśnienia ewolucji i ukształtowania się określonych partii Ewangelii. J. Jeremias, *Palabras de Jesús. El Sermón de la Montaña. El Padrenuestro*, Madrid 1974, uważa, że wypracowanie tradycji słów Jezusa dokonało się przede wszystkim w fazie katechetycznej (nauczania ustnego), albowiem mowa powstała właśnie jako katecheza skierowana do katechumenów lub świeżo ochrzczonych. Zob. w tym względzie: H.-Th. Wrege, *Die Ueberlieferungsgeschichte der Bergpredigt*, Tübingen 1968; C. H. Lohr, *Oral Techniques in the Gospel of Matthew*, w: *Catholic Bib. Quart.* 23 (1961) 403—435. Wpływem wspólnoty zajął się H. Frankemölle, *Die Makarismen* (Mt 5, 1-12; Lc. 6, 20-23). *Motive und Umfang der redaktionellen Komposition*, w: *Bibl. Zeitschrift* 15 (1971) 52—75.

<sup>19</sup> Była to teza G. Kilpatricka, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, Oxford 1946, rozwinięta potem przez H. D. Betza, art. cyt., s. 3 nn.

swego rodowodu mądrościowego, również na swe pochodzenie kultyczne. Makaryzm kultowy byłby zbliżony do formuł błogosławieństwa. Literatura apokaliptyczna posługuje się obficie rodzajem makaryzmu. W kanonicznej Apokalipsie Nowego Testamentu występuje siedem makaryzmów. W apokaliptyce apokryficznej używane są one bardzo często, jak np. w literaturze Henocha. W pismach tych występuje jednak często przeciwstawienie makaryzmów zdaniom w rodzaju: „biada (temu.)”. Przykładem może być *Didaché*: „Błogosławiony, który daje, tak jak każe przykazanie... Biada temu, który bierze” (I, 5). Niekiedy można spotkać makaryzmy w literaturze świeckiej języka greckiego, gdzie terminem wprowadzającym jest przeważnie *olbios*<sup>20</sup>.

Jest to ponadto sformułowanie ukazujące potrójny kontekst życiowy: chodzi o refleksje mędrców chcących przebadać rzeczywistość szczęścia ludzkiego głębiej, aniżeli czyni to reszta ludzi; chodzi także o celebracje kultyczne, po których można się spodziewać, względnie obiecywać sobie głębsze i bardziej autentyczne szczęście ze względu na charakter religijny; wreszcie chodzi o teksty apokaliptyczne, w których w świetle wieczności lub tamtego świata (pozagrobowego, świata wizji czy uniesień) można oglądać rzeczywistość tego świata oczyma o wiele jaśniejszymi.

Zasadniczo te trzy konteksty zdają się być pomieszane ze sobą. Makaryzmy Kazania mogłyby być równocześnie syntezą mądrości chrześcijańskiej, ważniejszym tekstem błogosławieństwa kultycznego uczniów Chrystusa (jak w liturgii Wszystkich Świętych) oraz zapewnieniem ostatecznej szczęśliwej przyszłości, obecnej już jako treść obietnicy (oglądanie Boga, posiadanie ziemi i nade wszystko osiągnięcie na własność Królestwa).

Należy zatem wyjaśnić element stanowiący jedną z cech charakterystycznych tychże makaryzmów, jakim jest ich ton paradoksalny. Teologicznie tłumaczy się to nowością Ewangelii, która podważyła od podstaw skalę wartości: obecnie, wraz z nadejściem Królestwa, ostatni stają się pierwszymi, ubodzy są błogosławionymi, bogacze mają słuszny powód do płaczu. I tak się rzeczy mają. Chcąc jednak lepiej je pojąć, dobrze będzie zwrócić uwagę na paralelizm literacki.

Starożytna i współczesna literatura posługuje się czymś, co nazwalibyśmy chętnie „antymakaryzmem”, tzn. wypowiedzią mającą formę makaryzmu, ale nacechowaną wyraźną ironią, współczuciem lub krytyką tego, co powszechnie się uważa za mo-

<sup>20</sup> Na temat formy makaryzmu zob. K. Koch, *Was ist Formgeschichte?*, Neukirchen 1967, s. 21 nn; M. Saebø, w: Jenni-Westermann, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, Madrid 1978, ss. 383—387.

tyw szczęścia osobistego. Nazywa się go „makaryzmem mędrca”<sup>21</sup>, albowiem zawiera on w sobie krytyczną refleksję nad zwykłymi makaryzmami. Doświadczenie wykazuje zresztą, że szczęście budowane na takich właśnie dobrach — zwyczajnych, konwencjonalnych: bogactwie, urodzie, powodzeniu — jest zwodnicze, oszukańcze. I dlatego filozof patrzy na to wszystko z pewnym sceptycyzmem. Szczęście ludzkie jako takie wcale nie istnieje i dlatego nikt nie może być nazwany w pełni szczęśliwym. W trakcie życia ziemskiego szczęściu zagrażają rozliczne niebezpieczeństwa. Sceptycyzm występuje także w mądrości wschodniej, porównującej szczęście do dziurki w nosie mandaryna, który kicha. Jedyne pewne szczęście posiadają umarli. Albo też, tym bardziej, ci, którzy się nie narodzili. Tak wyrażał to Eklezjastes w traktacie o szczęściu: „Więc za szczęśliwszych uznałem umarłych, którzy dawno już zesli, od żyjących, których życie jeszcze trwa; za szczęśliwszego zaś od jednych i drugich uznałem tego, co jeszcze wcale nie istnieje, ani nie widział spraw niegodziwych, jakie się dzieją pod słońcem” (Ekl 4, 2-3). Jest to wyraźny antymakaryzm będący zaprzeczeniem makaryzmu konwencjonalnego, w którym życzy się szczęścia żywym. Bardziej subtelny jest Syr 25, 8: „Szczęśliwy, który mieszka z żoną rozumną”. Ale i tu została odwrócona wartość tradycyjna, albowiem normalnie winszuje się temu, kto spotyka niewiastę bogatą lub mężną. Tą drogą dochodzimy do makaryzmu satyrycznego lub sarkastycznego: „Szczęśliwi bogaci, albowiem przez całe swe życie oglądali dobro, a w końcu umrą napełnieni szczęściem i bogactwem” (Henoch Etiopski 104, 5-6). Może się wydać czymś niewłaściwym, nacechowanym brakiem szacunku, wzmiankowanie ewentualności sceptycyzmu lub żartu w omawianiu niezwykle doniosłego i poważnego tekstu, jakim są niewątpliwie Błogosławieństwa. A jednak właśnie w odniesieniu do jednego z nich, i to bardzo poważnego: „Błogosławieni czystego serca”, które starożytny Kościół analizował bardzo wnikliwie w ścisłym powiązaniu z mistyczną drogą duszy zdążającej do „ogładania Boga”, spotykamy mądrą historię, nie pozbawioną swoistego humoru, w Żywotach Ojców. Pewien anachoreta, który spędził 55 lat życia w samotności na odludziu, spotyka w mieście Aleksandrii młodego mnicha, z którym idzie do gospody. Wychodząc z niej gani go: „Zapominasz o swojej młodości! Czy nie zdajesz sobie sprawy, na ile niebezpieczeństw naraża się mnich w mieście? Uciekaj na pustynię, gdzie z pomocą Boga będziesz mógł się zbawić”. Młodzieniec mu

<sup>21</sup> Rodzaj ten przebadał B. Gladigow, *Der Makarismus des Weisen*, w: *Hermes* 95 (1967) 404—433.

odpowiada: „Zauważ, starcze, że Bóg ma upodobanie tylko w czystym sercu”. Słyszając to starzec zawołał: „Chwała Tobie, o Boże, za to, że po tylu latach pobytu na pustyni nie mam jeszcze czystego serca”. A zwracając się do młodzieńca zakończył: „Niech cię Bóg strzeże, a mnie nie pozbawi nadziei”<sup>22</sup>.

Analizując bardziej szczegółowo formę literacką i biorąc pod uwagę makaryzm wiersza 12 („Cieszcie się i radujecie”), natrafiamy pośród dziesięciu Błogosławieństw piątego rozdziału Ewangelii św. Mateusza na cztery typy:

a) W wierszach 3 i 10 występuje makaryzm w formie czystej: jest to trzecia osoba liczby mnogiej, a drugą część zdania poprzedza słówko *hoti* (= albowiem) uzasadniające dane życzenie. Wiersz 3, pierwszy makaryzm, tworzy z wierszem 10 — ostatnim wyraźną formułę retoryczną zamknięcia, którą spotkać można także w wielu innych miejscach Ewangelii Mateuszowej i w literaturze w ogólności. Obok wyraźnego odniesienia literackiego zachodzi pomiędzy tymi dwoma wierszami również relacja ideologiczna: pierwszy zapowiada sąd eschatologiczny lub ostateczny na rzecz ubogich, prześladowanych — aż do śmierci (zob. werset 12) — dla sprawiedliwości.

b) W wierszach 4-9 spotykamy coś w rodzaju opisu, ale uprzedzającego i zapowiadającego los sprawiedliwych w raju. Wiersze te są jakby wizją apokaliptyczną, sprowadzoną do paru tylko zarysów. Dlatego też drugi człon każdego zdania, wprowadzony także za pośrednictwem *hoti* i wyrażony w czasie przyszłym, osadza dane błogosławieństwo w wypełnieniu obietnic eschatologicznych.

c) W wierszu 11 przechodzi się do drugiej osoby liczby mnogiej, chociaż nie określa się wprost adresatów wypowiedzi;

<sup>22</sup> PL 74, 223. Opowiadanie to odzwierciedla w jakiejś mierze istotną troskę o właściwe zrozumienie Błogosławieństw i Kazania na Górze jako takiego: czy możliwe jest wypełnienie tego ideału chrześcijańskiego, jaki został tu podany? Św. Augustyn uważał, że nie będąc pelagianinem nikt nie może twierdzić, iż ma serce czyste. Pytanie może się także odnosić do sprawy wielce aktualnej: kim są obecnie ubodzy? czy to do nas odnosi się w swej istocie błogosławieństwo ubogich? A pytania te powodują, że ubóstwo, a w konsekwencji i bogactwo, stają się jakąś obsesją. Młody mnich z opowiadania mógłby odpowiedzieć inną historyjką zaczerpniętą z tradycji Zen: pewnego dnia deszczowego spotykają dwaj mnisi na błotnistej drodze piękną dziewczynę ubraną w kimono i jedwabne buciki. Jeden z mnichów bierze ją w ramiona i przenosi na drugą stronę drogi. Drugi nie mówi ani słowa aż do zmierzchu, ale potem nie może już się powstrzymać: „My, mnisi, nie powinniśmy się zbliżać do niewiast, a tym bardziej do młodych i pięknych. Jest to bowiem niebezpieczne”. Na to ten, który trzymał dziewczynę w ramionach, odpowiada: „Taką małą bym zostawił? Ale czy i ty nie wzięłyś jej ze sobą?”

stwierdza się jedynie, że będą poddani trzem rodzajom szykan czy prześladowania. Człon drugi zdania zostaje wprowadzony za pomocą słówka *hotan* (= kiedy).

d) Wreszcie w wierszu 12 występuje także druga osoba liczby mnogiej przy zmienionej formule wprowadzenia, odmiennej od typowego makaryzmu, a następnie pojawiają się dwa zdania dodatkowe. Pierwsze, poprzedzone *hoti* (= albowiem), eksponuje wiarę żydowską w dogmat wynagrodzenia: „Wasza nagroda wielka jest w niebie”. Następnie ukazuje sąd końcowy w postaci losu, jaki był udziałem proroków, akcentując, że z losem tym idzie w parze przeznaczenie prześladowanych uczniów. Zdanie to można by sparafrazować następująco, zaczynając od końca: Musicie dzielić już teraz los wspólny, jaki był udziałem proroków; tym samym stanie się też waszym udziałem ich nagroda w niebie: to właśnie ma być podstawą waszej radości. W ten sposób zostaje wyjaśniony sens lub ton eschatologiczny Błogosławieństw: chodzi nie tylko o to, że wraz z przyjściem Jezusa nastąpił czas mesjański, a w konsekwencji zmieniła się radykalnie skala wartości, ale też i o to, że w Błogosławieństwach wyraża się wiara w nagrodę życia wiecznego. Eschatologia lub wymiar eschatyczny — jak go się obecnie ujmuje — nabiera w ten sposób bardziej konkretnego wyrazu, który dotyczy nie tylko tego ostatniego Błogosławieństwa, ale obejmuje także wszystkie poprzednie, chociaż nie zostaje w nich aż tak jasno wyrażony<sup>23</sup>.

### 3. Interpretacja

Idąc jeszcze dalej na płaszczyźnie historyczno-krytycznej, trzeba stwierdzić, iż Błogosławieństwa winno się odczytywać w kontekście nauczania Jezusa, którego tematem centralnym jest właśnie Dobra Nowina o Królestwie Bożym. Królestwo, czy też Królowanie Boga, rozumiane jest tutaj czynnie: Bóg chce wykonywać swe władanie nad światem i ludźmi. A ponieważ jest to władanie osobowe, powinno się ono realizować przede wszyst-

<sup>23</sup> Gdy chodzi o to rozróżnienie, zob. H. D. Betz, art. cyt. Dyskutowana jest kwestia osoby — drugiej czy trzeciej w liczbie mnogiej — właściwej Błogosławieństwom. Jedni (Dibelius, Schweizer, Strecker) uważają, że formą oryginalną była osoba druga; zdaniem innych, taką formą była osoba trzecia, a Łukasz zmienił ją na drugą (Schürmann, Wrege), podczas gdy Mateusz zachował ją w przeważnej mierze. Jeszcze inni (Bultmann, Dupont, Koch), uważając za pierwotną osobę trzecią, wyjaśniają użycie drugiej osoby liczby mnogiej jako naśladowanie tej przemiany, jakiej dokonał sam Łukasz w czwartym Błogosławieństwie, kierując je bardziej bezpośrednio do uczniów.

kim w sercu tych, którzy je przyjmują. W rabinizmie występuje wyrażenie: „przyjmować jarzmo królestwa”. Św. Marek mówi o „przyjęciu królestwa” (Mk 10, 15). Św. Mateusz odwołuje się do poddania się woli Bożej, głoszonej z nową mocą przez Jezusa, kiedy obwieszcza On bardzo jasno warunki bycia uczniem: „Kto nie bierze swego krzyża, a idzie za mną, nie jest mnie godzien” (Mt 10, 38).

Należy zmienić mentalność, serce i postępowanie, aby móc przyjąć nowe wartości wyrażone w sposób bardzo radykalny i nowy w Błogosławieństwach. Królestwo Boże nie jest przedmiotem podboju czy realizacji zewnętrznej, ale darem łaski. Promulgacja „prawa Królestwa” dokonuje się dopiero na trzecim miejscu; poprzedziły ją *kerygma* i nawrócenie. Przykazania są następstwem przyjęcia łaski, którą głosi się w tonacji życzenia czy wieszowania, jaką wyraźnie się odczuwa w Błogosławieństwach. One są bowiem „ewangelią”, Dobrą Nowiną, wyprzedzającą i przepelniającą nowym sensem prawo chrześcijańskie.

Błogosławieństwa zawierają także, bez wątpienia, nastawienie etyczne, zwłaszcza czwarte (w. 6), piąte (w. 7), siódme (w. 9), a nawet szóste (w. 8). Jako takie sugerują konieczność pokładania nadziei w Ewangelii, która już w samym Kazaniu ukazuje swój zamiar przedstawienia Jezusa jako „Mistrza”, który „naucza” Nauczanie (*didáskein*) zawiera w tej Ewangelii wymiar etyczny, albowiem odnosi się wprost do nauczania zasad właściwego postępowania. Należałoby zatem odróżniać „nauczanie” od „głoszenia” (*keryssein*), chociaż chodzi tu jedynie o różnicę formalną, albowiem nauczanie Jezusa ma zawsze, nie tylko w Błogosławieństwach, charakter głoszenia, z drugiej zaś strony głoszenie Królestwa ma charakter nauczania<sup>24</sup>.

Etykę Błogosławieństw można by określić mianem „etyki doskonałości”; chodzi bowiem zawsze o poszukiwanie większej sprawiedliwości, której się łaknie i pragnie z wielkim niepokojem. Można by to utożsamić z tzw. „radykalizmem ewangelicznym”<sup>25</sup>. Ściśle rzecz biorąc, radykalizm ten zbiega się z zasadą rabinistyczną, domagającą się, celem niewykroczenia przeciw nakazowi prawa, zachowania odpowiedniego dystansu wobec niego poprzez wprowadzenie odpowiedniego „obwarowania Prawa” To, co na-

<sup>24</sup> „Głoszenie Królestwa Bożego i nauczanie prawa, wezwanie do opowiedzenia się za wiarą i wskazanie właściwego postępowania łączą się ściśle ze sobą (por. Mt 10, 7 z Mt 28, 19)”. Tak się wypowiada G. Strecker, *Handlungsorientierter Glaube. Vorstudien zu einer Ethik des NT*, Stuttgart 1972, s. 36 nn.

<sup>25</sup> Zagadnienie to podejmuje T. Matura, *El radicalismo evangélico*, Madrid 1980.

leżało wykonać rano, byłoby lepiej urzeczywistnić jeszcze w nocy, aby uniknąć w ten sposób niebezpieczeństwa zaniedbania<sup>26</sup>. Taki byłby też sens antytez Kazania.

Obecnie uświadamiamy sobie takie nastawienie i czujemy się szczęśliwi właśnie dlatego, że udało nam się przezwyciężyć tego rodzaju przesadę. Powinniśmy jednak równocześnie uświadomić sobie, jak bardzo niebezpieczne może być dla nas utożsamianie błogosławieństwa ubogich w duchu z wymogiem dobrowolnego wyboru ubóstwa. Męczennik prawa jest tragiczną postacią. A wywyższanie czy wychwalanie ubóstwa staje się niekiedy nawet pocieszne.

Obie skrajności powodują zresztą zdziwienie. Zaskakują nas i w jakimś stopniu oskarżają te postacie chrześcijańskie, które nie trzymając się naszej egzegezy odczytują Ewangelię dosłownie: Franciszek z Asyżu, Matka Teresa z Kalkuty. Na ogół jednak tego rodzaju chrześcijanie są radykalni we wszystkim: w oddaniu się Bogu, w sprawiedliwości, ubóstwie, w podzieleniu losu najuboższych. Angażują się czynnie, nie stając się wcale liderami politycznymi.

W pierwotnym chrześcijaństwie grupy wędrownych charyzmatyków odczytywały również Kazanie dosłownie. Nie jest rzeczą wykluczoną, że to one były także najbardziej zainteresowane odtworzeniem i pogrupowaniem słów Jezusa, które — właśnie swoim stylem życia, wobcowaniem z ojczyzny, rodziny i wszelkiej własności — mogły wypełnić dosłownie. Uderza nas ich przykład. Niewątpliwie też w naszych czasach, kiedy to na nowo konieczne są radykalne wybory, o ile nie chce się dojść aż do załamania naszego społeczeństwa, winniśmy realizować „bardziej radykalne zmiany zachowania, aniżeli potrafimy to uznać. To, co dotychczas nie funkcjonowało należycie, może się okazać jako funkcjonalne, to, co się uważa za etyczny zbytek ludzkości, może się okazać jako jedyna możliwość przeżycia”<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Zob. w tej kwestii, zwłaszcza gdy chodzi o wyrażenia radykalne: jeśli twoje oko jest ci powodem do grzechu, wyłup je; jeśli twoja ręka jest ci powodem do grzechu, odetnij ją... (por. Mt 5, 29 nn). B. Przybylski, *Righteousness in Matthew and his World of Thought*, Cambridge 1980, s. 81 nn, który się opiera na G. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, t. I-III, Cambridge 1970.

<sup>27</sup> G. Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*, Santander 1979, s. 111. Studia te ukazują, że w określonych kręgach pierwotnego Kościoła, jak też w niektórych późniejszych epokach teologii życia zakonnego, mimo świadomości, że Ewangelia jest przeznaczona dla wszystkich chrześcijan, niektóre wymagania kierowano wyłącznie ku tym, którzy byli w stanie je wypełnić. Por. tegoż autora *Studien zur Soziologie des Urchristentum*, Tübingen 1979.

Często analizę Błogosławieństw sprowadza się do refleksji nad pierwszym: Błogosławieństwem ubogich. Temat ten pasjonuje obecnie zwłaszcza zwolenników „teologii ubóstwa”. Byłoby natomiast o wiele słuszniejsze skupianie refleksji nad Błogosławieństwem centralnym, czwartym, zaadresowanym do tych, co „łakną i pragną sprawiedliwości”, a rozumianym zgodnie z tym, co wyłożyliśmy wyżej, jako dążenie do „większej sprawiedliwości”. Może ono obecnie się nie podobać, a przecież odpowiada w pełni zasadniczemu tematowi Kazania. Podobnie jak Łukaszowe „Biada” należałoby wyjaśniać w perspektywie czwartego, które byłoby, zdaniem niektórych, oryginalną i pierwotną formą, z której wynikają wszystkie inne<sup>28</sup>, tak też nie można, żadną miarą, rozumieć „ubogich w duchu” w sposób czysto socjologiczny. Sens makaryzmu jako krytyki makaryzmów konwencjonalnych czyli jako antymakaryzmu ma tu wymiar podwójny: z jednej strony zwraca się przeciwko tym, którzy pokładają swą ufność w bogactwie, z drugiej zaś kieruje się też przeciw tym, co sądziliby, iż z racji swego materialnego ubóstwa, swego położenia społecznego mają zapewnione sobie miejsce w Królestwie. Tylko pogwałcenie samych tekstów może doprowadzić do tłumaczenia tego Błogosławieństwa w sensie rewindykacji społecznej. Eschatologia, chrystologia, dystans wobec mądrości powszechnej — to decydujące oddźwięki w interpretacji i ocenie jakiegokolwiek ustępu Ewangelii. Czym innym natomiast jest to, że słowa, nawet samego Jezusa, sięgają zawsze dalej, aniżeli wyraża to sens wprost zamierzony, i mają zawsze nieskończone wprost możliwości aplikacji do każdego czasu i do jakiegokolwiek sytaucji, jaka się w nim pojawi. Sądzymy jednak, że obecnie, kiedy widmo ubóstwa w olbrzymiej części naszego globu, w krajach mniej rozwiniętych, i groźba bezrobocia w krajach uprzemysłowionych stały się wielkim oskarżeniem społeczności bogatej i społeczeństwa

<sup>28</sup> G. Schwarz, *Lukas 6, 22a. 23c. 26. Emendation, Rückübersetzung, Interpretation*, w: *Zeitschrift f.d. neutest. Wiss.* 66 (1975) 269—274. Zdanie poprzedzające Błogosławieństwa i Przekleństwa można by ująć następująco: „Szczęśliwi jesteście, gdy was prześladują tak, jak proroków. Biada wam, gdy wam schlebiają, jak czynili to fałszywym prorokom”. Niezależnie od tego, czy się przyjmie czy też nie, że czwarte Błogosławieństwo Łukaszowe leży u podstaw pozostałych Błogosławieństw, trzeba podkreślić, iż Ewangelia Łukasza, wzbudzając fascynację tematem ubóstwa, zwraca się do wspólnoty bogatej; stąd zaś logicznie wynika, że nie przemawia w tonacji ostrej: „biada”. Na temat położenia społecznego wspólnoty tej Ewangelii zob. P. Klein, dz. cyt., s. 159. Ewangelia Łukaszowa, nazywana niekiedy „ewangelią ubogich”, zakłada, jak wszystkie inne, późniejsze pisma Nowego Testamentu, sytuację trzeciego pokolenia chrześcijan: chrześcijaństwo mieszczańskie.

konsumpcyjnego, nie powinno się generalizować radości Błogosławieństw, pozwalając im rozbrzmiewać radośnie na konkretnym polu codziennych niedostatków. Chyba żeby miało nie mieć znaczenia głoszenie Ewangelii do końca, Ewangelii, która przecież powiada: „Starajcie się naprzód o królestwo Boga i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane” (Mt 6, 33)<sup>29</sup>.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

<sup>29</sup> „Duch” pierwszego Błogosławieństwa Mateuszowego jest tym „duchem świętym” (Ps 51, 13) lub Bożym, który uzdalnia chrześcijanina do dzieł łaski. A że Mateusz posłużył się tym wyrażeniem, a nie innymi możliwymi pojęciami: „dusza” czy „serce”, lub innymi, jakich używa w swojej Ewangelii, można to wyjaśnić tym, że „jasny był dla niego kontekst... i myślał o osobach, którym Bóg dał ducha pozwalającego pokładać w Nim całą nadzieję”. E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1973, s. 49. Nowa Biblia Hiszpańska przekłada zdanie końcowe po swojemu: „Szukajcie najpierw tego, aby zakrólowała Jego sprawiedliwość, a wszystko to zostanie wam dane w nadmiarze”.