

KS. JANUSZ CZERSKI

MIŁOSIERDZIE W OPOWIADANIU MATEUSZA O SĄDZIE
SYNA CZŁOWIECZEGO NAD „WSZYSTKIMI NARODAMI”
(25, 31—46)

1. Sędzia. — 2. Sąd. — 3. Wyrok i jego kryteria.

Opowiadanie o sądzie nad „wszystkimi narodami” stanowi w Ewangelii Mateusza zakończenie historii publicznej działalności Jezusa. Bezpośrednio po nim następuje opis męki i zmartwychwstania (26, 1—2). Perykopa ta ze względu na oryginalną formę i doniosłą tematykę zawsze budziła duże zainteresowanie egezetów, którzy badali jej rodzaj literacki, historię redakcji oraz znaczenie teologiczne¹. W badaniach tych nie zwrócono dotąd specjalnej uwagi na temat miłosierdzia, który zajmuje ważne miejsce wśród ulubionych idei teologicznych pierwszej ewangelii². Sam termin „miłosierdzie” nie zachodzi w interesującej nas

¹ Por. J. A. T. Robinson, *The 'Parable' of the Sheep and the Goats*, *New Testament Studies* 2(1955/56), 225—237; J. R. Michaels, *Apostolic Hardships and Righteous Gentiles. A Study of Matthew 25, 31—46*, *Journal of Biblical Literature* 84(1965), 27—37; L. Cope, *Matthew XXV, 31—46 — 'The Sheep and Goats' Re-interpreted*, *Novum Testamentum* 11(1969), 32—44; L. Broer, *Das Gericht des Menschensohnes über die Völker. Auslegung von Mt 25, 31—46*, *Bibel und Leben* 11(1970), 273—295; J.-C. Ingelaere, *La „Parabole” du Jugement Dernier (Matthieu XXV, 31—46)*, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 50(1970), 23—60; H. Hegermann, *Hoffnung ohne Illusion*, hrsg. von H. Zedies, Berlin 1970, 51—61; L. Lambrecht, *The Parousia Discourse. Composition in Mt XXIV—XXV*, w: *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie (Bibliotheca Ephemeridarum Theologicarum Lovaniensium XXIX)*, red. par. M. Didier, Gembloux 1972, 309—342; J. Manek, *Mit wem identifiziert sich Jesus (Matt. 25, 31—46)?*, w: *Christ and Spirit in the New Testament*, ed. by B. Lindars — S. S. Smalley in Honour of C. F. D. Moule, Cambridge 1973, 15—25; P. Christian, *Jesus und seine geringsten Brüder: Mt 25, 31—46 redaktionsgeschichtlich untersucht (Erfurter Theologische Schriften 12)*, Leipzig 1975; W. R. Pregeant, *The Matthean Undercurrent: Process Hermeneutic and the „Parable” of the Last Judgment*, t. II, Missoula 1975, 143—160; U. Wilckens, *Gottes geringste Brüder — zu Mt 25, 31—46*, w: *Jesus und Paulus. Festschrift für W. G. Kümmel zum 70. Geburtstag*, hrsg. von E. E. Ellis-E. Grässer, Göttingen 1975, 363—383; J. Friedrich, *Gott im Bruder. Eine methodenkritische Untersuchung von Redaktion, Ueberlieferung und Traditionen in Mt 25, 31—46 (Clawer Theologische Monographien 7)*, Stuttgart 1977; J. Kudasiewicz, *Syn Człowieczy i Jego najmniejsi bracia*, *W drodze* 12(1980), 39—51; A. Feuillet, *Le caractère universel du jugement et la charité sans frontières en Mt 25, 31—46*, *Nouvelle Revue Theologique* An. 112, 102(1980), 179—196.

² Por. J. Czerski, *Miłosierdzie w przypowieści Mateusza o darowaniu długów (18, 23—35)*, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 7(1979), 49.

perykopie, lecz cała jej treść jest osnuta wokół tego pojęcia. Zasluguje ono zatem na głębszą refleksję egzegetyczną i teologiczną. Będzie to refleksja nad tekstem, jaki przekazał nam ostatni redaktor ewangelii Mateusza. Pomija się więc nadal dyskutowaną historię redakcji tekstu i źródeł oraz problem, co należy w tym opowiadaniu uważać za ipsissima verba Jesu, ponieważ przekraczałoby to rozmiary niniejszego artykułu³. W opisie Mt 25, 31—46 dostrzega się ideę miłosierdzia w obrazie Sędziego (1), w opisie sądu (2) oraz w brzmieniu wyroku i jego motywacji (3).

1. Sędzia

Perykopa Mt 25, 31—46 w strukturze pierwszej ewangelii jest epilogiem ostatniej, piątej mowy Jezusa o królestwie niebieskim (24—25), która zamyka i dopełnia całe jego nauczanie⁴. Mowa ta składa się z szeregu fragmentów, które łączy wspólna tematyka eschatologiczna. Rozpoczyna ją zapowiedź zniszczenia świątyni (24,1—2), po której Mateusz wprowadza pytanie uczniów o powtórne przyjście Chrystusa i koniec świata (w. 3). Odpowiedzią na pytanie jest pouczenie o znakach poprzedzających paruzję (w. 4—25), opis powtórnego przyjścia Syna Człowieczego (w. 26—31) oraz kilka przypowieści, które ilustrują pewność samego faktu tych wydarzeń, ale zarazem niepewność, gdy idzie o czas ich nadejścia, co z kolei stanowi zasadniczy motyw postaw etycznych w obliczu nadchodzących wydarzeń (24, 32—25, 30). Całość kończy się opowiadaniem o sądzie nad narodami⁵.

Centralną postacią w tym opowiadaniu jest Chrystus, określony w sposób wyraźny trzema tytułami: Syn Człowieczy (25, 31), Król (w. 34. 40), Pan (w. 37. 44) oraz trzema innymi w sposób pośredni, to znaczy na podstawie wykonywanych funkcji: Pasterz (w. 32nn), Syn Boży (w. 34), Sędzia (w. 32. 34. 41. 46). W tych tytułach zawarta jest głęboka treść teologiczna. Warto więc przyjrzeć się im bliżej.

Tytuł Syn Człowieczy nie jest pochodzenia greckiego, wyrasta bowiem ze źródeł semickich. Zasadniczo w Starym Testamencie nie był

³ Ostatnio pisał na ten temat J. Kudasiewicz, j.w., 41—44.

⁴ Pięciozłonowy układ treści ewangelii Mateusza poza opowiadaniem o dzieciństwie Jezusa, męce i zmartwychwstaniu jest dziś ogólnie przyjmowany. Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza* (Pismo Święte Nowego Testamentu III, 1), Poznań—Warszawa 1979, 40—43 i cytowanych tam autorów.

⁵ Gatunek literacki tego opisu jest w egzegezie zagadnieniem kontrowersyjnym. Jedni łączą go z poprzedzającymi przypowieściami i uważają również za przypowieść (J.-C. Ingelaere, *La „Parabole”*, 24; H. Frankemölle, *In Gleichnissen Gott erfahren* (Biblisches Forum 12), Stuttgart 1977, 100—101; W. Barclay, *Ewangelia św. Mateusza*, t. III, Warszawa 1978, 250. Inni egzegeci kwalifikują tę perykopę do kategorii proroctwa eschatologiczno-apokaliptycznego (Ch. H. Dodd, *Przypowieści o Królestwie*, Warszawa 1981, 64) lub określają jako tzw. „Offenbarungsrede”, czyli mowę, która coś objawia (W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*) Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 1), Berlin² 1971, 524; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus*, w: E. Schweizer—K. H. Rengstorf, *Die drei ersten Evangelien* (Das Neue Testament Deutsch 1), Göttingen 1976, 310. 314. Niektórzy wreszcie nadają Mt 25, 31—46 sens parenetyczny twierdząc, że podaje ona przede wszystkim pouczenia moralne w sytuacji oczekiwania na sąd (J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus/Regensburger Neues Testament 1*), Regensburg 1956, 351; W. Trilling, *Das Evangelium nach Matthäus* (Geistliche Schriftlesung 1, 2), Leipzig 1965, 282; J. Kudasiewicz, *Syn Człowieczy*, 40—41.

to w ogóle tytuł, lecz po prostu zwykłe określenie człowieka⁶. W niektórych jednak tekstach nabiera cech, które zostają w Nowym Testamencie pogłębione i rozwinięte w kierunku chrystologicznym. Ciekawe cechy zauważa się w określeniu syn człowieczy u proroka Ezechiela. W ten sposób nazywa go Bóg. Prorok jako syn człowieczy jest od Boga zależny (Ez 1, 28), posłany przez Niego do ludzi, aby im głosić słowo Boże (2, 3n), ale ten lud nie chce niczego ani widzieć, ani też słyszeć (12, 2n), odrzuca proroka, bo w jego przepowiadaniu jest nuta groźby (11, 9—11). Oprócz grózb nauczanie proroka zawiera jednak i pozytywną treść. Otóż zapowiada on pojawienie się w przyszłości dobrego pasterza (34, 23), Ducha, który dokona oczyszczenia (36, 26n), zmartwychwstania (37, 1—14) oraz przyszłą wspaniałość Izraela i świątyni (40—48). Choć termin „syn człowieczy” w wypowiedziach proroka nie ma wyraźnych treści mesjańskich, to jednak trudno nie zauważyć tu aluzji chrystologicznych. Wydaje się, że w środowisku Mateusza mogły one dobrze wyobrazić postać i dzieło Jezusa⁷.

Inne znaczenie ma określenie Syn Człowieczy w wizji Dn 7, 13—14. Wskazuje ono na postać transcendentną, której Bóg przekazuje władzę nad wszystkimi narodami. W tym panowaniu Syna Człowieczego będą mieć udział również „święci” (12, 2), których prorok jednak bliżej nie określa.

Tytuł Syn Człowieczy znany jest również w judaizmie jako tajemnicza postać transcendentna, stworzona przed wszelkim stworzeniem, ukryta w niebie, ale pojawi się na ziemi w czasach ostatecznych, aby sądzić świat (Henoch etiopski 39, 6; 46, 1—4; 48, 2—10; 49, 2; 51, 5; 52, 4—6; 53, 6; 61, 5—8; 62, 1—14; por. 4 Ezdr 13). Wypowiedzi o Synu Człowieczym, zwłaszcza Dn 7, 13nn, judaizm tylko częściowo interpretował w sensie mesjańskim⁸.

Te wyobrażenia Starego Testamentu i judaizmu o Synu Człowieczym były punktem wyjścia dla jego obrazu w ewangeliach. Charakterystyczne, że ewangeliccy posługują się tym tytułem wyłącznie w wypowiedziach Jezusa. Nikt inny tak o nim nie mówi, tylko Jezus mówiąc o Synu Człowieczym identyfikuje się z nim⁹. U Mateusza, podobnie jak i u innych synoptyków na obraz Syna Człowieczego składa się szereg aspektów, które znacznie ubogacają i rozwijają wyobrażenia Starego Testamentu i judaizmu.

Ze źródeł Starego Testamentu i judaizmu pochodzi myśl o transcendentnym charakterze i godności osoby Syna Człowieczego. Uczestniczy on w chwale i potędze samego Boga, występuje w Jego majestacie

⁶ Por. H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (Einführung in die evangelische Theologie 2), München³ 1976, 151.

⁷ Por. K. H. Scheikle, *Theologie des Neuen Testaments*, B. II: Gott war in Christus, Düsseldorf 1973, 200—201.

⁸ Por. Tamże; W. G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesu-Paulus-Johannes* (Grundrisse zum Neuen Testament, Das Neue Testament Deutsch-Ergänzungsreihe 3), Göttingen⁹ 1976, 69.

⁹ Por. J.-C. Ingelaere, *La „Parabole”*, 25—26. H. E. Toedt twierdzi, że takiej identyfikacji nie było w tradycji poprzedzającej redakcję ewangelii (*Der Menschensohn in der Synoptischen Ueberlieferung*, Gütersloh² 1963, 38 n. 86. 209 nn). Badania dotyczące historii tradycji i redakcji formuły Syn Człowieczy przeprowadził L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*. Erster Teil: Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung, Göttingen 1975, 228—241.

(26, 64). Otoczony jest aniołami, którzy mu służą jak Bogu samemu oraz wykonuje władzę sędziowską, która jest wyrazem najwyższej supremacji, zasiadając „na tronie chwały” (13, 41; 25, 31nn). Swoją nadprzyrodzoną godność objawia już na ziemi we władzy odpuszczania grzechów (9, 6 i par.), czy też jako „Pan szabatu” (12, 8 i par.).

Mateusz oraz pozostali synoptycy wzbogacają obraz Syna Człowieczego o nowe szczegóły, niespotykane dotąd w środowisku Starego Testamentu. Takim oryginalnym szczegółem jest idea pokory i uniżenia. Własne, rodzinne środowisko nie przyjmuje go i odcina się od niego (8, 20). Ludzie oceniają Syna Człowieczego jako „żarłoka i pijaka” (11, 19). Przyjmuje on w swoim życiu i działalności styl pokory i służby, unikając wszystkiego, co mogłoby go w oczach ludzi wywyżżyć (20, 28). Uniżenie Syna Człowieczego osiąga swój punkt kulminacyjny w jego cierpieniach, męce i śmierci. Do zrozumienia całego dramatu męki Jezusa przygotowują u Marka systematycznie trzy zapowiedzi (Mk 8, 31; 9, 30—31; 10, 33—34). Redaktor Mateusza wprowadza te zapowiedzi do swojej ewangelii, ale tylko drugą i trzecią łączy z ideą Syna Człowieczego (Mt 17, 22n; 20, 17—19). Zapowiedzi męki zawierają również myśli o wywyższeniu. Wyraźnie więc uzależniają pełne objawienie się chwały Syna Człowieczego od jego cierpień¹⁰

Męka Syna Człowieczego nie jest jednak jego prywatną sprawą i osobistą drogą do uwielbienia, ma ona przede wszystkim charakter zbawczy, bo: „Syn Człowieczy nie przyszedł, aby być obsługiwany, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mt 20, 28 i par.). Jego cierpienia mają zatem charakter zastępczy, są zadośćuczynieniem za grzechy ludzi. Dostrzega się tu wyraźne aluzje do pieśni Izajasza o Słudze Jahwe (Iz 53). Śmierć Chrystusa jest więc okupem, czyli zapłatą za grzechy ludzi, są tą ceną, którą on płaci, aby człowieka uwolnić od winy i dać mu szansę uzyskania przebaczenia od Boga. Tę cenę i ten porządek zbawczy ustanowił sam Bóg (Iz 53, 10). Jest to dla człowieka szansa i jedyna droga do przebaczenia, a jednocześnie wyraz dobroci i miłosierdzia Bożego. Przebaczenie jest bowiem jednym z istotnych elementów starotestamentalnego pojęcia miłosierdzia, jakie wyraża słowo *hesed*¹¹ W osobie Syna Człowieczego objawia się zatem miłosierdzie Boga, który wspaniałomyślnie przebacza. Ta idea miłosierdzia łączy się również z tekstem Mt 25, 31—46. Syn Człowieczy nie przychodzi, aby tylko karać, lecz aby do końca doprowadzić dzieło miłosierdzia Bożego.

Z pojęciem Syna Człowieczego łączy się tytuł Król. W ewangelii Mateusza zachodzi on bardzo rzadko jako określenie Jezusa. Poza ewangelią dzieciństwa (2, 2) występuje w cytacie Zach 9, 9 przy pomocy którego Mateusz interpretuje uroczysty, królewski wjazd do Jerozolimy (Mt 21, 5), w opowiadaniu o sądzie (25, 35) oraz w historii męki. O prentensje królewskie pyta Jezusa Piłat (27, 11) i wskazuje na nie urzędowy napis na krzyżu, który formułuje jego winę (w. 37). Dwukrotnie Królem nazywają Jezusa szyderycy, wyszydając w ten sposób jego godność królewską (w. 29 i 42). Mocniej, niż sam tytuł jest w pierwszej ewangelii zaakcentowany temat królestwa Syna Człowieczego, z którego

¹⁰ Por. H. Langkammer, *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu* Wrocław 1976, 37—38. 45—46.

¹¹ Por. J. Czerski, *Miłosierdzie*, 52—53.

pośrednio wynika prawda o jego królewskiej godności. Dotyczy to zwłaszcza trzech następujących tekstów: interpretacji przypowieści o chwaście (13, 36—43), wypowiedzi obrazowych o nieznanym czasie paruzji (24, 36—44) oraz przyjsciu w chwale na końcu świata Syna Człowieczego, aby dokonać sądu (16, 27—28).

Wyjaśnienie przypowieści o chwaście w pszenicy zdaniem J. Homerskiego tylko pozornie łączy się z tą przypowieścią, w rzeczywistości jest odrębna mowa, w której przeplatają się elementy alegorii i apokalipsy¹². Królestwo Syna Człowieczego w ujęciu tej alegorycznej interpretacji obejmuje wprawdzie cały świat, ale nie wszyscy do niego należą (13, 38). Obok „synów królestwa”, w których przyjęło się „dobre nasienie Syna Człowieczego” (w. 37n) istnieją „synowie złego”, czyli szatana (w. 38b). Obydwie kategorie ludzi są ze sobą zmieszane, żyją wspólnie w ramach tego samego królestwa. Definitywne rozdzielanie dobrych i złych nastąpi dopiero przy końcu świata, podczas sądu Bożego (w. 40nn). Perykopa kończy się następującym logionem. „Kto ma uszy niech słuca” (w. 43; por. 11, 15; 13, 9). W tym powiedzeniu zawiera się wezwanie do pokuty i nawrócenia w obliczu nadchodzącego sprawiedliwego sądu Boga. Tymczasem sądu jeszcze nie ma, chociaż z całą pewnością nadejdzie. Jeszcze można zrewidować swoje postawy i włączyć się w królestwo¹³. Wzywaniem do pokuty grozi sądem i potępieniem, ale nie jest próbą zastraszenia człowieka, lecz przeciwnie — wyrazem miłosierdzia Boga, który chce człowieka ratować i daje mu szansę. Idea ratowania człowieka z sytuacji, w której grozi mu zagłada łączy się z pojęciem starotestamentalnego pojęcia miłosierdzia (*hased*)¹⁴. Momentu nawrócenia nie można jednak odkładać w nieskończoność, gdyż sąd nadejdzie niespodziewanie. Aby nie zaskoczył, należy być czujnym i przygotowanym (24, 36—44). Charakterystyczne, że wszystkie teksty, które mówią o królestwie Syna Człowieczego mają perspektywę eschatologiczną, wskazują na jego przyjscie na końcu świata i przyjscie to przedstawiają w kategoriach chwały, majestatu i władzy oraz koncentrują się na sadzie, podczas którego nastąpi rozdział dobrych i złych.

Opis sądu nad narodami u Mt 25, 31—46 nazywa następnie Syna Człowieczego Panem¹⁵. Określenie Pan (*KYRIOS*) tłumaczy w greckich przekładach Starego Testamentu imię Boże Jahwe. W tytule Boga Pan należy zatem widzieć te same treści, jakie Stary Testament łączy ze słowami Jahwe. H. Langkammer zauważa, że najstarsze są w tym pojęciu dwie idee:

- 1) termin Jahwe występuje na ogół w kontekście, który mówi o potędze i panowaniu Boga, o Jego wyższości nad światem i człowiekiem;
- 2) panowanie Jahwe ma akcenty soteriologiczne: Bóg objawia swoją potęgę na korzyść człowieka, ocala go i wybawia, gdy człowiek znajduje się w potrzebie.

Zdaniem H. Langkammera pierwszeństwo należy przypisać tej

¹² *Ewangelia*, 223.

¹³ Por. Tamże, 225. Zob. też. W. G. Grundmann, *Das Evangelium*, 351.

¹⁴ Por. K. D. Sakenfeld, *The Meaning of Hased in the Hebrew Bible a New Inquiry* (Harvard Semitic Monographs 17), Missoula, Montana 1978, 107.

¹⁵ Obszerniej ten tytuł omawia H. Langkammer, *U podstaw chrystologii*, 111—122.

drugiej idei¹⁶. Obydwie idee, jakie składają się na treść pojęcia Jahwe oddają Jego miłosierdzie i mieszczą się w aspektach, które składają się na pojęcie hased¹⁷. Imię Jahwe, czyli Pan pojawia się również w Starym Testamencie w zapowiedziach Jego sądu nad Izraelem, który nastąpi w „dniu Jahwe” (Am 5, 18; Sof 1, 14 i inne).

Nowy Testament nadaje Chrystusowi tytuł Pan, przypisując mu te cechy, jakie Stary Testament łączył z Bogiem, nazywając Go Jahwe. Chrystus posiada zatem godność i władzę równą Bogu. W „dniu Jahwe” Jemu przypadnie główna rola i On przeprowadzi sąd ostateczny¹⁸. W Chrystusie jako Panu objawia się zatem zbawcze miłosierdzie Boga.

Obok wskazanych tytułów Chrystusa u Mt 25, 31—46 spotyka się jeszcze aluzje do innych Jego określeń, o jakich można wnioskować na podstawie przypisywanych Mu funkcji. Naprzód wysuwa się obraz pasterza. Do tego obrazu nawiązuje w. 32: „I zostaną zgromadzone (synachthesontai) przed Nim wszystkie narody i oddzieli (aphorizei) jedne od drugich jak pasterz oddziela owce od kozłów”. We w. tym występuje jedyny paraboliczny rys opowiadania¹⁹. Czasowniki synachthesontai (od synagein) i achorizei (od achorizein) należą do słownika pasterskiego i były w tym środowisku terminami technicznymi²⁰. Ta krótka przypowieść zdradza jednak rysy alegoryczne. Postępowanie Chrystusa nie jest tylko porównane do czynności pasterza, lecz utożsamione z nią. Otóż czasownik synagein występuje w formie passivum, przy pomocy której Mateusz opisuje działanie Boga, realizowane za pośrednictwem aniołów²¹. Natomiast podmiotem czasownika achorizein jest już bezpośrednio Syn Człowieczy. Nie ma tu zatem tylko obrazu z życia pasterskiego, lecz utożsamienie Chrystusa z pasterzem. Obraz Chrystusa Pasterza pojawia się kilkakrotnie u Mateusza (9, 36; 10, 6. 16; 15, 24; 18, 12—14; 26, 31). Wyrasta on z popularnych w Starym Testamencie i judaizmie pojęć o Bogu-Pasterzu Izraela²². W tekstach proroków Starego Testamentu pojawiają się już wzmianki zapowiadające Pasterza Mesjasza (Jr 3, 15; 23, 4; Ez 34, 23nn; 37, 22. 24; Zach 13, 7). Jest to jednak w ich ujęciu postać dosyć tajemnicza, eschatologiczna. W okresie po niewoli Mesjasz-Pasterz otrzymuje rysy pasyjne. Nowy Pasterz będzie cierpieć i poniesie śmierć za naród, a Jego ofiara będzie sygnałem rozpoczęcia czasów zbawienia²³. Do tych poglądów nawiązuje Mateusz, malując obraz Chrystusa dobrego Pasterza. Wypowiedź Jezusa, że jest po-

¹⁶ Tamże, 118.

¹⁷ Por. K. D. Sakenfeld, j. w., 149.

¹⁸ Por. H. Langkammer, j. w., 119—122.

¹⁹ Por. Ch. H. Dodd, *Przypowieści*, 64.

²⁰ Por. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Berlin⁷ 1972, 204; E. Schweizer, *Das Evangelium*, 311.

²¹ Mt 24, 31; 25, 31 n. Por. J. Jeremias, tamże.

²² Rdz 48, 15—49, 24; Jr 23, 1—8; Ez 34; Ps 23, 1—4; 28, 9; 68, 8; 74, 1 oraz inne. Por. H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, B. II, München² 1956, 537.

²³ Zach 12, 10; 13, 10. W sensie mesjańskim interpretuje te teksty J. Homerski, *Księga Zachariasza*, w: *Księgi Proroków Mniejszych* (Pismo Święte Starego Testamentu XII, 2), Poznań 1968, 430—431. 438. Por. J. Jeremias, *poimēn*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. von G. Kittel-G. Friedrich (= TWNT), B. VI, Stuttgart 1959, 483; E. Beyreuthen, *Hirte*, w: *Theologisches Begriffslexicon zum Neuen Testament*, hrsg. von L. Coenen-E. Beyreuther-H. Bietenhard (= TBLNT), B. II/1, Wuppertal² 1970, 698 n.

ślany do „owiec, jakie zaginęły z domu Izraela” (Mt 15, 24; por. Ez 34, 15) oznacza, że rozpoczęły się czasy mesjańskie, a On sam jest zapowiadany przez proroków Pasterzem-Mesjaszem, który zgromadzi rozproszone owce (Mt 2, 6; 9, 36; por. Ez 34, 5).

Pasterz Izraela musi jednak umrzeć za swoje owce, ale potem zmarłych wstanie (Mt 26, 31; por. Zach 12, 10 i 13, 10). Jego śmierć będzie prześlaniem Boga i zadość uczynieniem za grzechy wielu. Dopełnienie działalności Chrystusa-Pasterza nastąpi w dniu ostatecznym. Zgromadzi On wówczas wszystkie narody, żyjące dotąd poza Nim i dokona sądu oraz ostatecznej segregacji swoich owiec (Mt 25, 31nn).

Piękne rysy dobrego Pasterza oraz Jego serce odsłonił Mateusz w przypowieści o pasterzu poszukującym zaginionej owcy (18, 12—14). Zasadniczo przypowieść ta ma znaczenie praktyczne i eklezjalne, zwrócona jest do Kościoła z wezwaniem, aby otoczyć troską i opieką wszystkich jego członków, a zwłaszcza tych, którzy zagubili się w jakiś sposób i potrzebują pomocy²⁴.

Obrazem, który w tej przypowieści służy za porównanie jest dobry pasterz, za którym stoi Bóg nazwany Ojcem (w. 14). Do przypowieści wprowadza ostrzeżenie, aby nie okazywać pogardy „małym”, to znaczy najmniej uprzywilejowanym, nie liczącym się w społeczeństwie, tym członkom społeczności kościelnej, którzy znajdują się w potrzebie, gdyż Bóg otacza ich szczególną troską i względami (w. 10). „Syn Człowieczy przyszedł bowiem zbawić, to co zginęło” (w. 11). Chociaż autentyczność tekstu 18, 11 jest wątpliwa, to jednak trafnie oddaje on zasadniczą myśl perykopy²⁵. Chrystus dobry Pasterz jest wyrazicielem troski Boga o człowieka zaginionego i w potrzebie. W Nim Bóg objawia swoje zbawcze miłosierdzie, które otacza człowieka znajdującego się w trudnej sytuacji opieką i okazuje mu pomoc. W T o d e y twierdzi, że idea miłosierdzia Bożego, jakie objawia się w Chrystusie stanowi zasadniczy element konstytutywny Chrystusa dobrego Pasterza²⁶.

Inny rys chrystologiczny odsłaniają słowa Jezusa skierowane na sądzie ostatecznym do sprawiedliwych: „Pójdźcie błogosławieni Ojca mego” (25, 34). Jest to aluzja do Jego tytułu: Syn Boży, przy czym Bóg ukazany jest jako Ojciec. Prawda o Bogu, który jest Ojcem stanowi oryginalny rys nauczania Jezusa a określenie Boga Ojciec uważa się za znak wskazujący na ipsissima verba Jesu²⁷. W wypowiedziach Jezusa w ewangeliach synoptycznych należy rozróżnić wyrażenia: mój Ojciec

²⁴ Por. J. H o m e r s k i, *Ewangelia*, 266.

²⁵ W. tego nie notują z najstarszych kodeksów (oznaczenia kodeksów przyjmujemy za *The Greek New Testament*, ed. by K. Aland-M. Black-C. M. Martini-B. L. Metzger-A. Wikgren, London—Edinburgh—Amsterdam—Stuttgart³ 1975, XIII—XXXVI) majuskułne: 01 (synaicki) i 03 (watykański) z IV w., 019 (tzw. pierwszej ręki) z VIII w. i 038 z IX w., szereg minuskułów z późniejszego okresu, niektóre przekłady starołacińskie, syryjskie, koptyjskie i gruzińskie. Poza tym pewna ilość kodeksów minuskułnych, cały szereg lekcjonarzy bizantyjskich, kilka przekładów koptyjskich, jeden przekład starołaciński, syryjski i etiopski mają lekcję poszerzoną: „Syn Człowieczy przyszedł bowiem, aby szukać i zbawić to, co zginęło”. Jest to z całą pewnością próba paralelizacji Łk 19, 10. W każdym razie brak w. 11 w najstarszych i najlepszych kodeksach. Jest on zatem późniejszym dodatkiem i komentarzem pierwotnego Kościoła do przypowieści o zaginionej owcy.

²⁶ *The Shepherd and Sheep Image in the Teaching of Jesus*, *Novum Testamentum* 7(1964), 23.

i wasz Ojciec. Brak natomiast formuły „nasz Ojciec”. Owszem, zachodzi ona we wstępie do modlitwy Pańskiej (6, 9), ale jest to modlitwa uczniów a nie samego Jezusa. Gdy Jezus nazywa Boga swoim Ojcem określa w ten sposób nie tylko swój indywidualny, osobisty stosunek do Boga, ale stwierdza przez to również, że w Jego życiu, słowach i działalności objawia się Bóg jako Ojciec. To objawienie się Boga w swoim Synu jest zarazem sygnałem nadejścia i urzeczywistnienia się królestwa Bożego. W ten sposób tytuł Ojciec nabiera znaczenia eschatologicznego i historiozbowczego. Cała prawda o Bogu streszcza się w określeniu, które akcentuje Jego dobroć i miłosierdzie²⁸.

W ostatniej redakcji perykopy Mt 25, 31—46 zostały zebrane prawie wszystkie ważniejsze tytuły chrystologiczne, a w obrazie Chrystusa zaakcentowane miłosierdzie Boga, które w Nim objawia się w całej pełni w dniu sądu ostatecznego.

2. Sąd

Osobę Chrystusa tekst Mt 25, 31—46 przedstawia na tle sądu, jaki będzie miał miejsce na końcu czasów przy pełnym objawieniu się Jego chwały i potęgi.

Myśl o sądzie jest bardzo popularna w pierwszej ewangelii. Punktem wyjścia jest przepowiadanie Jana Chrzciciela. W słowach skierowanych do faryzeuszów i saduceuszów ostrzega on przed „nadchodzącym gniewem” (Mt 3, 7). Jest to wyraźna aluzja do „dnia Jahwe”, czyli dnia sądu Bożego, jakiego oczekiwano w Starym Testamencie w związku z przyjściem Mesjasza (Dn 7; Am 2, 4nn; 5, 18—20; Jl 2, 11 i inne). Jan Chrzciciel łączy bowiem ze sobą dwa fakty: nadejście królestwa niebieskiego (Mt 3, 2b) i bliskość sądu (w. 7). W poglądach Izraela Starego Testamentu „dzień Jahwe” był raczej momentem upragnionym i oczekiwanym. Spodziewano się, że będzie to dzień strasznego sądu, sprawiedliwej odpłaty i zagłady dla narodów, które uciskały Izraela i czyniły nieprawość, a dla narodu wybranego — dniem triumfu i chwały. Już prorocy usiłują rozwiać te iluzje i przypominają, że również naród wybrany będzie odpowiadał przed Bogiem za swoje winy²⁹. Podobnie i Jan Chrzciciel wskazuje, że niebezpieczeństwo jest bardzo bliskie: „Już siekiera jest przyłożona do korzenia drzew” (Mt 3, 10), ale Bóg daje szansę ocalenia przez nawrócenie (w. 2a. 8. 10n). Bóg może niemal w ostatniej chwili tej eschatologicznej godziny wszystko przebaczyć. Jest to wyraz Jego dobroci i miłosierdzia. Dzień sądu objawi nie tylko gniew i sprawiedliwość Bożą, lecz przede wszystkim Jego miłosierdzie, które wyraża się w litości wobec zagrożenia człowieka i we wspaniałomyślnym przebaczeniu³⁰. Od człowieka Bóg wymaga jednak gestu nawrócenia, który

²⁷ Por. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971, 45.

²⁸ Por. W. Marchel, *Abba Vater. Die Vaterbotschaft des Neuen Testaments* (Die Botschaft Gottes, II. Neutestamentliche Reihe 20), Leipzig 1965, 67; O. Hofius, *Vater, abba, patēr*, w: TBLNT, II/2, Wuppertal 1971, 1245.

²⁹ Por. E. Zawiszewski, *Księga Amosa*, w: *Księgi Proroków Mniejszych*, dz. cyt., 1, 255.

³⁰ Sąd jako „sprawiedliwość” pojmuje K. Stendahl, *The School of St. Matthew*, Lund 1968, 113 nn. Por. P. Bonnard, *L'Évangile selon saint Matthieu* (Commentaire du Nouveau Testament 1), Neuchâtel 1963, 178.

zostaje zmanifestowany na zewnątrz przez przyjęcie tzw. chrztu pokuty (w. 11a) i praktykę dobrych uczynków (w. 10b). Tekst Mateusza nawiązuje tu do wypowiedzi proroków Starego Testamentu, którzy grożąc Izraelowi sądem przypominali, że Bóg nawet w ostatnim momencie może okazać swoje miłosierdzie, ale pod warunkiem, że naród nawróci się i będzie za grzechy pokutował³¹.

Do wypowiedzi Jana Chrzciciela o nadejściu królestwa Bożego i obowiązku podjęcia pokuty nawiązuje Chrystus, gdy rozpoczyna publiczną działalność. Pierwsze słowa Jezusa Mateusz oddaje identycznym zwrotem jak przepowiadanie Jana Chrzciciela (4, 17). Nie powtarza groźby o sądzie, ale myśl o nim wynika z kontekstu. Jan Chrzciciel „mówił” (légōn) o nadejściu królestwa Bożego a Jezusa „przepowiadał i mówił” (kērýssein kai légein). Słowo kērýssein oznacza uroczyste głoszenie ewangelii o królestwie słowem i czynem. Jest to głoszenie spektakularne i skuteczne, manifestuje realizowanie się królestwa. Słowa Jezusa są zatem wołaniem herolda, który ogłasza początek oczekiwanego królestwa niebieskiego i mającego wraz z nim nadejść sądu³².

Jezus zwraca teraz uwagę na większe niebezpieczeństwo, na jakie narażony jest człowiek. Wszystko wisi już jakby na ostrzu noża. Nadszedł czas eschatologiczny i sytuacja człowieka, który odrzuca wezwanie do pokuty jest bardzo poważna. Kończy się czas łaski, chociaż jeszcze trwa. Trzeba podjąć szybką decyzję i pogodzić się ze swoim przeciwnikiem, dopóki jest się z nim w drodze (5, 25). Samo powoływanie się na Jezusa nie zapewnia wejścia do królestwa Bożego o ile nie wykonuje się woli Bożej (7, 21). Nie można się również łudzić, że posiadanie charyzmatów gwarantuje dostęp do zbawienia, gdy czyni się nieprawość³³. W dniu sądu czyniący nieprawość usłyszą wyrok potępiający: „Nigdy was nie znałem. Odejdźcie ode mnie wy, którzy czynicie nieprawość” (w. 23; por. w. 22). Podobny wydzwitek ma alegoryczna przypowieść o szacie weselnej, która łączy się u Mateusza z przypowieścią o zapraszaniu na ucztę (21, 1—14). Bóg zaprasza wszystkich na ucztę, czyli do wspólnoty ze sobą, ale od człowieka wymaga godnego przygotowania się. Człowiek „nieubrany w szatę godową” zaniedbał tego przygotowania i nie potrafił się usprawiedliwić. Jego wina jest oczywista, dlatego usłyszał wyrok skazujący (w. 11—14).

Charakterystyczną wymowę mają wezwania do pokuty, które Chrystus łączy z groźbą surowego sądu Bożego na wypadek jej odrzucenia. Pierwsze tego rodzaju wezwanie jest skierowane do mieszkańców Korozain, Betsaidy i Kafarnaum. Byli oni świadkami cudów Jezusa, ale nie odczytali ich znaczenia, nie uwierzyli w autentyczność nauki Chrystusa i nie nawrócili się. Na sądzie Bożym znajdują się oni w gorszej sytuacji, niż poganie, którzy nie zetknęli się z Jezusem (11, 20—24). Podobny sens ma drugie wezwanie w 12, 41. Jezus przeciwstawia tu wiarę pogan, mieszkańców Niniwy, którzy przejęli się przepowiadaniem proroka Jo-

³¹ Por. J. D r o z d, *Księga Joela*, w: *Księgi Proroków Mniejszych*, j. w., 147.

³² Por. W. S c h m i t h a l s, *Das Evangelium nach Markus*. Kapitel 1—9, 1 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 2/1), Gütersloh—Würzburg 1979, 96—97.

³³ J. H o m e r s k i rozumie „nieprawość” u Mateusza jako „niepodporządkowanie się Prawu Bożemu rozumianemu tak, jak je interpretował Jezus” (*Ewangelia*, 161).

nasza i nawrócili się — niewierze Izraela, jaki odrzucił naukę Jezusa, a przecież Jezus jest bez porównania kimś większym, niż Jonasz.

Do tej grupy napomnień Jezusa należą również przypowieści, które przypominają o obowiązku czujności wobec niepewnej godziny przyjścia Chrystusa na sąd (24, 44). Chrześcijanin oczekujący sądu jest jak sługa roztropny i wierny, który nie zważając na opóźnianie się pana wypełnia sumiennie swoje obowiązki. Otrzyma on nagrodę, gdy tymczasem sługa zły i niesumienny zostanie ukarany (w. 45—51). W każdej chwili może zabrzmieć głos zwiastujący przyjście Chrystusa jako Oblubieńca. Wówczas należy natychmiast włączyć się w Jego orszak weselny z zapaloną lampą, w której nie brakuje oliwy. Wynika stąd obowiązek czuwania, aby zapas oliwy był dostateczny (25, 1—12).

Wszystkie zapowiedzi sądu, połączone z wezwaniem do nawrócenia, czujności i gotowości, malujące w pełnych grozy obrazach i kolorach odrzucenie winnych są jednak wspaniałym objawieniem dobroci i miłosierdzia Bożego. Bóg czeka do ostatniej chwili, jak długo jeszcze czas jest można się nawrócić³⁴. Bóg przebacza i okazuje dobroć nawet robotnikom „ostatniej godziny”, którzy zdążyli do królestwa niebieskiego na krótko przed rozrachunkiem (20, 1—16).

Sąd będzie miał powszechny charakter, obejmie wszystkich ludzi bez wyjątku. Mateusz dzieli ich na trzy kategorie: Izrael (3, 1—12), chrześcijaństwo (7, 21—23) i poganie (11, 21—24; 12, 41—42). Sądzona będzie cała ludzkość i nikt nie ujdzie odpowiedzialności. Czy opis Mt 25, 31—46 dotyczy powszechnego sądu całej ludzkości, czy też tylko pewnej jej części jest w egzegezie ostatnich lat kwestią kontrowersyjną. Powodem tej kontrowersyjności jest różne zapatrywanie się na znaczenie słowa *éthnē*. W myśl najstarszej, tradycyjnej egzegezy w perykopie chodzi o całą ludzkość bez wyjątku, ponieważ Mateusz używa określenia *pánta tà éthnē*. Wydaje się więc, że pragnie tym sformułowaniem objąć wszystkich ludzi bez wyjątku. Ta interpretacja ma najwięcej zwolenników³⁵.

Natomiast J.-C. Ingelaere oraz J. Lambrecht określenie *éthnē* zacieśniają wyłącznie do pogan³⁶.

Słowo *éthnē* w Septuagincie i w środowisku helleńsko-judaistycznym oznacza pogan w opozycji do wybranych, to znaczy do Izraela³⁷. W ewangelii Mateusza występuje ono dwanaście razy jako określenie pogan, ale w różnych odcieniach. Oznacza zatem pogan w opozycji do Izraela (Mt 10, 5n. 18; 20, 18—19) lub w opozycji do uczniów Chrystusa (6, 32nn; 20, 25). Wskazuje na nich jako na sprawców prześladowań chrześcijan (24, 9), ale także jako na adresatów słowa Bożego i przedmiot misji

³⁴ Por. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, 151.

³⁵ Por. L. Cope (waha się, czy do sądzonej ludzkości zaliczyć również Izraela, *Matthew XXV*, 31—46, 43); J. Schmid, *Das Evangelium*, 352; P. Bonnard, *L'Évangile*, 366; W. Trilling, *Das Evangelium*, 282; W. Grundmann, *Das Evangelium*, 526—527; J. Jeremias, *Die Gleichnisse*, 204; K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments IV*, 1: *Vollendung von Schöpfung und Erlösung*, Düsseldorf 1974, 98; E. Schweizer, *Das Evangelium*, 311; L. Sabourin, *Il vangelo di Matteo. Teologia e Egesi*, vol. 2, Marino 1977, 966; A. Feuillet, *Le caractère*, 179.

³⁶ J. Lambrecht, *The Parousia*, 334; J.-C. Ingelaere, *La „Parabole”*, 35—40.

³⁷ Por. H. Bietenhard, *Volk-éthnos*, TBLNT, II/2, 1318—1319.

(12, 18—21; 24, 14; 28, 19). Nie ma u Mateusza takiego tekstu, w którym *éthnē* nie oznaczałoby pogan, lecz lud izraelski lub chrześcijan. Mt 25, 32 byłby jedynym miejscem, w którym określenie to wskazywałoby zarówno na pogan jak i na Izraela i chrześcijan, słowem oznaczałoby całą ludzkość. Byłoby to możliwe, gdyby kontekst wyraźnie wskazał na takie znaczenie. Tymczasem całość opisu sądu ostatecznego zdaje się wskazywać, że chodzi o sąd nad poganami.

Pogląd ten szeroko uzasadnia J.-C. Ingelaere. Zdaniem tego autora na pogan wskazuje przede wszystkim przeciwstawienie sędzianych „braciom Chrystusa” Termin ten u Mateusza ma treść specyficznie chrześcijańską i eklezjalną, określa ucznia Jezusa, członka chrześcijańskiej wspólnoty. Autor wyklucza możliwość rozumienia słowa „brat” w sensie powszechnego braterstwa pomiędzy ludźmi³⁸. Rzeczywiście Mateusz posługuje się tym terminem, gdy mówi o uczniach Chrystusa (5, 22nn; 7, 3nn; 18, 15, 21. 35; 23, 8; 28, 10), a w 12, 48—50 podaje chrystologiczne zasady tego braterstwa. Przyjmowanie z wiarą i wprowadzanie w czyn nauki Jezusa stwarza podstawy więzi rodzinnej pomiędzy Jezusem i uczniami.

Kolejny argument widzi J.-C. Ingelaere w pytaniu, jakie stawiają Chrystusowi sędzi: „Kiedy widzieliśmy Ciebie?” (25, 37—39. 44). Gdyby chodziło o chrześcijan, trudno byłoby pojąć, że nie poznali Syna Człowieczego³⁹. Z tym argumentem nie bardzo można się zgodzić, ponieważ w tekście jest mowa o widzeniu, a nie poznaniu. Określenia „widzieć” i „poznać” są synonimami pojęcia wiary, ale u św. Jana, a nie w pierwszej ewangelii. Jest zrozumiałe, że w dniu powtórnego przyjścia Jezusa ci, którzy nie widzieli Go za życia mogą postawić pytanie: „Kiedy widzieliśmy Ciebie?” Mogli także nie wiedzieć o tożsamości Jezusa z „braćmi”

Sporo miejsca poświęca J.-C. Ingelaere dowodzeniu, że idea objawienia się Boga poganom sięga korzeniami Starego Testamentu (Iz 2, 1nn; 19, 1nn; 42, 6—12; 49, 6; 55, 3—5; 56, 6—8; 60, 3nn; 61, 18nn; Sof 2, 11; 3, 9n; Zach 8, 20 nn; 14, 16), znana była w literaturze apokaliptycznej (Test. Benj. 9, 2) przeszła do ewangelii Mateusza (2; 5, 13nn; 10, 18; 13, 38; 23, 18 nn), a jej punktem kulminacyjnym jest manifest paschalny w 28, 18nn⁴⁰.

Mimo pewnych słabych punktów w dowodzeniu J.-C. Ingelaere’ a jego twierdzenie, że u Mt 25, 31—46 chodzi o sąd specyficznie niechrześcijański wydaje się dosyć sugestywne. Zdaje się za tym przemawiać znaczenie słowa *éthnē* w Septuagińcie, w judaizmie helleńskim oraz u Mateusza, a także opozycja: sędziany — brat. Nie wyklucza to oczywiście ani sądu nad Izraelem, ani też nad uczniami Chrystusa o czym wyżej wspomniano. Nie wyklucza nie tylko samego faktu takiego sądu, lecz także czasu. Tekst Mt 25, 31—46 nie sugeruje innego terminu takiego sądu. Po prostu ostatniemu redaktorowi Mateusza chodziło o to, aby zaakcentować obecność pogan na sądzie ostatecznym i pokazać, że powtórne objawienie się Chrystusa będzie dla wielu z nich szansą, gdyż zostaną uznani za godnych królestwa niebieskiego. Usytuowanie tej pe-

³⁸ J. w., 38. 51—52. Por. A. A. T. Robinson, *The „Parable”, 231.*

³⁹ J.-C. Ingelaere, dz. cyt., 38.

⁴⁰ Tamże, 39 n.

rykopy na końcu nauczania Chrystusa zwraca uwagę na pewne analogie do manifestu misyjnego Chrystusa zmartwychwstałego. Manifest ów (28, 16—20) zamyka całą ewangelię. Obydwie perykopy są skierowane do świata niewierzącego i głoszą orędzie miłosierdzia Bożego oraz Jego dobroci.

3. Wyrok i jego kryteria.

Po przedstawieniu osoby Sędziego i sądzonych Mateusz opisuje przebieg sądu. Obejmuje on cztery akty dotyczące wyroku:

- 1) przygotowanie wyroku (w. 32b—33);
- 2) wydanie wyroku (w. 34—36. 41—43);
- 3) motywacja wyroku (w. 37—40. 44—45);
- 4) wykonanie wyroku (w. 46).

Przygotowanie wyroku polega na przeprowadzeniu podziału pomiędzy sprawiedliwymi i potępionymi, czyli dobrymi i złymi. W nauczaniu Chrystusa sąd jest zawsze radykalnym rozdziałem ludzi, cięciem na dwie części. Nie ma trzeciej możliwości. Już Jan Chrzciciel zapowiadał, że Mesjasz oddzieli z omłotu pszenicę i plewy (Mt 3, 12). Sam Chrystus wielokrotnie o tym mówił w obrazach i przypowieściach. Drzewo poznaje się według Jego słów, po owocach. Są one dobre albo złe, złe będą wycięte (7, 16nn; 12, 33nn). Na polu rośnie obok pszenicy chwast, który w czasie żniw zostanie z pola wysegregowany i spalony (13, 24—30. 40). W sieci są ryby wszelkiego rodzaju, ale rybacy dzielą je po połowie na dwie kategorie: dobre i złe. Złe odrzucają (13, 47—50). Sługa oczekujący Pana może być dobry lub zły i w zależności od swojej postawy będzie nagrodzony lub ukarany (24, 45—51). Wśród drużyny weselnych oczekujących Pana młodego z orszakiem weselnym jednym brakuje oliwy do lamp, inne zaś posiadają wystarczające jej rezerwy. Zapobiegliwe wezmą udział w uczcie, gdy opieszale szukając za oliwą spóźnią się i zastaną drzwi zaryglowane (25, 1—13).

Podobny podział obserwujemy u Mt 25, 31—46. Opis oparty jest na obrazach z życia pasterskiego i jest mocno zakotwiczony w zwyczajach palestyńskich pasterzy. Pasterz wieczorem rozdziela owce od kóz, które w ciągu dnia razem się pasą. Ponieważ noce w Palestynie są chłodne, wrażliwe na temperaturę kozy chroniły się w cieplejszym pomieszczeniu, gdy bardziej odporne na zimno owce dobrze znosiły chłód nocy. Kozy bardzo łatwo odróżnić od owiec kolorem. Gdy owce są białe kozy mają kolor czarny lub ciemnobrązowy. Zarówno biały kolor owiec, symbolizujący sprawiedliwość jak i biblijne teksty przyrównujące Boga do pasterza a Jego lud do owiec, mogły wpłynąć na porównanie sprawiedliwych do tych zwierząt⁴¹. Sprawiedliwi zostaną ustawieni po prawej stronie, która w Biblii jest stroną uprzywilejowaną, zaszczytną (Wj 15, 6. 12; Ps 16, 11; 110, 1; Mt 26, 64; Łk 1, 11).

Po rozdzieleniu sprawiedliwych i potępionych następuje ogłoszenie wyroku. Nagrodzonych Król nazywa „błogosławionymi Ojca” i wzywa do udziału w królestwie: „weźcie jako (wasze) dziedzictwo (klëronomësate) królestwo przygotowane wam od założenia świata” (Mt 25, 34b). Czasownik klëronomësate ma w ówczesnym judaizmie odcień eschatologiczny

⁴¹ Por. W. Grundmann, *Das Evangelium*, 526; J. Jeremias, *Die Gleichnisse*, 204.

i wyraża udział w przyszłej chwale oraz radości⁴². Udział w tym królestwie jest przez Boga zaplanowany i przygotowany dla wybranych już w początkach istnienia świata (13, 35). Boży plan zbawienia człowieka i wprowadzenia go do udziału w szczęściu objawia dobroć i miłosierdzie Boga.

Skazanym ogłasza Syn Człowieczy wyrok odrzucenia (por. 4, 10; 7, 23). Pójdą oni w ogień, który jest metaforą potępienia. Jest on „wieczny”, co oznacza, że kara jest stanowcza i nieodwracalna. Miejsce potępienia istnieje od dawna, ale charakterystyczne, że tekst nie mówi o przygotowaniu tego miejsca dla ludzi, lecz „szatanowi i jego aniołom” (25, 41). Człowiek dostaje się w zasięg wpływów i obecności szatana tylko z własnej winy. I w tym werdykcie przewija się motyw miłosiernego Boga, który nie przeznaczył człowieka na potępienie, lecz do szczęścia.

Szczególnie interesującym fragmentem opisu sądu u Mt 25, 31—46 jest motywacja wyroku. Wyrok zostaje wydany na podstawie przyjętej i w życiu realizowanej postawy wobec tzw. najmniejszych braci. Wyżej wspomniano, że chodzi o członków Kościoła, wspólnoty uczniów Jezusa. Tenor wyroku zwraca uwagę specjalną na braci „najmniejszych” (elá-chistos). Zazwyczaj Mateusz nie określa w ten sposób ucznia Jezusa. Znane jest natomiast w pierwszej ewangelii określenie mikrós (mały), które oznacza najpokorniejszych, jakich doskonałym obrazem jest dziecko (10, 42; 11, 11; 18, 6. 10). Termin elá-chistos w kontekście formuły wyroku ten obraz pogłębia. Idzie już nie tylko o pokorę, ale o całą kondycję unieżenia, o warunki i sposób egzystencji niższy od ogólnie przyjętych norm, o sytuację pełną zasadniczych braków⁴³.

Protokół sądowy Mateusza podaje listę sześciu elementarnych braków: głód, pragnienie, podróż wraz z jej niewygodami, nagość, choroba, więzienie. Tego rodzaju skrajne sytuacje wylicza również Stary Testament i judaizm, ale w judaizmie lista tych braków jest znacznie szersza⁴⁴. Braciom Chrystusa, którzy znaleźli się w potrzebie należy przyjść z pomocą, trzeba czynnie w tym kierunku zareagować o czym świadczy katalog sześciu czynków miłosierdzia, które Sędzie wylicza w formie czasowników:

daliście jeść,
napoiliście,
przyjęliście,
przydzialiście,
odwiedziliście,
przyszliście do mnie.

Cały ten katalog zamyka sumaryczne stwierdzenie: „co uczyniliście” (25, 40). Wynika z tych sformułowań zupełnie wyraźnie, że Sędziemu chodzi o czyn, a nie o uczucie życzliwości i współczucia. Wskazane czyny muszą być wykonane, nie są wyrazem dobrej woli, lecz obowiązku. Tego rodzaju koncepcja dobrze odpowiada zasadom mateuszowej etyki, która jest etyką czynu, czyli realizowania w życiu woli Bożej

⁴² Por. J. Jeremias, *Jésus et les païens*, Neuchâtel 1956, 60.

⁴³ „Ce mot désigne essentiellement des chrétiens humbles et placés dans une situation matérielle ou spirituelle précaire” (J.-C. Ingelaere, j. w., 53). Por. W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus — evangelium* (Erfurter Theologische Studien 7), Leipzig 1959, 113.

⁴⁴ Por. H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar* IV, 2, München 1961, 1212.

(7, 21; 12, 50; 21, 31). Czyn stanowi podstawę oceny człowieka na sądzie Syna Człowieczego (16, 27). Najwyższą ocenę osiąga czyn miłosierdzia wobec bliźniego, gdyż w takim czynie koncentrują się i osiągają punkt kulminacyjny wszystkie wymagania Ojca (22, 34—40; por. 5, 7. 22; 9, 13; 12, 7. 12; 18, 23—35; 23, 23). Miłosierdzie jest też u Mateusza ostatecznym kryterium wyroku na sądzie ostatecznym.

Pewne analogie zauważa się w błogosławieństwie z kazania na górze. Chrystus głosi tu: „Szczęśliwi miłosierni (eleēmōnes) ponieważ oni doznają miłosierdzia (eleēthēsontai)” (5, 7). Termin eleēmōn akcentuje czynne wykonywanie miłosierdzia, a nie uczucia⁴⁵. Praktykującym miłosierdzie obiecanie jest miłosierdzie, a tę obietnicę wyraża *passivum* czasu przyszłego. *Passivum* w Biblii zastępuje imię Boga i określa Jego działanie⁴⁶. Czas przyszły sugeruje objawienie się miłosierdzia Bożego w dniu sądu eschatologicznego. Kryterium wyroku podobnie jak u Mt 25, 31—46 jest miłosierdzie. Najbliższy kontekst nie określa go bliżej, należy więc uważać, że termin ten w sposób ogólny formułuje całą chrześcijańską aktywność, której wyrazem jest pełnienie dobrych uczynków wobec braci (w. 27. 33). Miłosierdzie ma tu jednak dość wąski wymiar, ogranicza się do aspektu przebaczenia, ale z drugiej strony jest to cecha, która najlepiej wyraża miłosierdzie⁴⁷.

Uczynek miłosierdzia uzyskuje w pierwszej ewangelii wysoką rangę, gdy Chrystus identyfikuje się ze swoim uczniem, który cierpi braki: „cokolwiek uczyniliście jednemu z tych moich braci najmniejszych, mnie uczyniliście” (25, 40; por. w. 45). Podobną myśl wypowiada Jezus w zakończeniu mowy misyjnej. Kto poda wodę do picia jednemu „z tych najmniejszych dlatego, że jest uczniem” zasługuje na nagrodę (10, 42). W ten sposób mateuszowa etyka czynu nabiera specyficznego kolorytu: miłosierdzie okazane braciom jest miłosierdziem okazanym samemu Chrystusowi⁴⁸.

Szeroko potraktowany przez redaktora pierwszej ewangelii tenor wyroku w scenie sądu ostatecznego pozwala zauważyć szereg elementów strukturalnych pojęcia miłosierdzia:

1) pomiędzy sądzonymi przez Chrystusa a „Jego braćmi” nastąpiło spotkanie, inaczej nie byłoby mowy o odpowiedzialności;

2) nagrodzeni nawiązali podczas tego spotkania relację, gdy skazani odsunęli się od niej;

3) relacja nagrodzony — uczeń Jezusa jest relacją rzędu wyższy — niższy, czyli w chwili spotkania „sprawiedliwi” znajdowali się w pozycji przewagi i mogli stronie potrzebującej, czyli niższej udzielić pomocy;

4) strona niższa znalazła się w skrajnej potrzebie, przy czym tekst ukazuje sześć takich typowych skrajnych sytuacji;

⁴⁵ Por. G. Strecker, *Les macarismes de discours sur la montagne*, w: *L'Évangile selon Matthieu*, red. par. M. Didier, dz. cyt., 199.

⁴⁶ Por. H.-H. Esser, *Barmherzigkeit*, TBLNT, I, Wuppertal² 1970, 54; J. Jeremias, *Die Gleichnisse*, 204.

⁴⁷ Por. J. Czerski, *Miłosierdzie*, 51—56.

⁴⁸ Twierdzenie J.-C. Ingelaere, że Chrystus nie sądzi człowieka na podstawie uczynków i nie mają one żadnego znaczenia w dziele zbawczym, jedynie w sposób widzialny manifestują relację do Chrystusa, który sam zbawia człowieka bez jego udziału i wkładu osobistego, jest próbą dostosowania perykopy Mt 25, 31—46 do zasad teologii protestanckiej.

5) w tym położeniu strona niższa nie mogła sobie sama pomóc, to znaczy: sama się nakarmić, nasycić, znaleźć dach nad głową, zdobyć przyodziewek, sama się odwiedzić w chorobie, czy we więzieniu;

6) nagrodzeni, czyli strona wyższa, zareagowali wobec tych potrzeb czynem;

7) zaistniała konieczność w pojęciu działającego miała charakter bezinteresownego, dobrowolnego działania, ale w istocie swej była obowiązkowa, ponieważ opuszczenie tego rodzaju działania skazuje na potępienie;

8) pomiędzy doznającym pomocy a Chrystusem zachodzi tożsamość, ale znajomość tej tożsamości nie wpływa na wartość aktu miłosierdzia.

Wśród wyliczonych elementów struktury aktu miłosierdzia, z wyjątkiem ostatniego, zauważamy te same aspekty, które wchodzą w zakres starotestamentalnego pojęcia *hesed*⁴⁹ Zauważamy przy tym pogłębienie i rozwinięcie idei miłosierdzia w stosunku do Starego Testamentu. Zasadnicze *novum*, to identyfikacja z Chrystusem tych, którzy stanowią przedmiot akcji miłosierdzia, a więc jego wymiar chrystocentryczny. To już nie jest tylko naśladowanie dobroci i łaskowości Boga (5, 7. 43—48; 6, 12; 18, 33), lecz okazywanie miłosierdzia samemu Bogu objawiającemu się w Chrystusie.

Stary Testament nie zna w pojęciu miłosierdzia relacji człowiek — Bóg, ponieważ Bogu nie można świadczyć pomocy jak człowiekowi w skrajnej potrzebie. Człowiek odpowiada Bogu na Jego miłosierdzie swoją wiernością zasadom Przymierza, wypełnianiem obowiązków zawartych w przykazaniach. Idea wierności prawu Chrystusa i wypełniania Jego przykazań znana jest w Nowym Testamencie również a wyraża ją określenie *hósios*, które należy jednak nie do terminologii miłosierdzia, lecz świętości⁵⁰.

Drugie *novum* perykopy o sądzie ostatecznym u Mt 25, 31—46 zawarte jest w wyroku skazującym. Z tenoru tego wyroku wynika, że potępieni nie uczynili pozytywnie żadnej krzywdy „najmniejszym braciom Chrystusa” Nie przyczynili się do ich skrajnej sytuacji, nie naruszyli żadnego przepisu prawa. Po prostu ominęli potrzebujących i za to opuszczenie okazji do dobrego czynu zostali ukarani. To jest szczegół, który nie mieści się w przepisach prawodawstwa Starego Testamentu, ale znany jest pierwszej ewangelii. Podobnie zaskakująco wychodzi sens przypowieści o darowaniu długów (18, 23—35). W przypowieści tej sługa obdarowany przez swego króla wspaniałomyślnym miłosierdziem nie okazał podobnego miłosierdzia swemu współsłudze i za to zostaje ukarany oraz wydany w ręce katów. Postępowanie króla wydaje się zrozumiałe i sprawiedliwe, ale jest to tylko złudzenie. Nie można wytłumaczyć jurydycznie cofnięcia przez króla gestu miłosierdzia. Zgodnie z panującym w starożytności ustawodawstwem sługa miał prawo ściągnąć swój dług od drugiego urzędnika, swego współsługi (w. 28. 30), podobnie jego nieludzkie zachowanie się dobrze mieściło się w ramach ówczesnej mentalności i zwyczajów. Motywem nie jest zatem naruszenie sprawiedliwości, lecz miłosierdzia. Sługę spotyka kara nie dlatego, że zrobił krzywdę, lecz za to, że nie okazał miłosierdzia. Ustawy starożytne nie znały kary za brak

⁴⁹ Por. K. D. Sakenfeld, *The Meaning of Hesed*, 44 n. 223 nn.

⁵⁰ Por. J. Czerski, j. w., 53.

litości, ale też orędzie ewangelii głoszonej przez Chrystusa i zredagowanej przez ewangelistę nie jest fotografią ówczesnych stosunków, lecz obrazem królestwa Bożego i objawieniem praw, jakimi się ono rządzi. Prawo miłości, dobroci i miłosierdzia, którego wyrazem wyższym, niż dobry uczynek jest przebaczenie, jest tym prawem, które stanowi fundament królestwa. Nie trzeba pozytywnie działać przeciw temu prawu, aby skazać się na wykluczenie z królestwa, wystarczy jego ominięcie⁵¹. I to jest właśnie kolejne novum ewangelii Mateusza.

Werdykt sądowy Chrystusa ogłoszony narodom ma wreszcie znaczenie misyjne i nie zatracą tego znaczenia nawet w tym wypadku, gdyby za większością egzegetów rozszerzyć zakres sądu i wśród sądzonych widzieć całą ludzkość. Część tej ludzkości i tak nie wierzy w Chrystusa. Opowiadanie Mt 25, 31—46 ukazuje szanse zbawienia, jakie posiadają ci ludzie. Chociaż nie znali Jezusa wejdą do królestwa za praktykę miłosierdzia okazanego „jego najmniejszym braciom”. Ta szansa jest wielkim darem Bożego miłosierdzia, a sam opis jest dla wspólnoty uczniów Chrystusa, dla Kościoła sygnałem tolerancji i zrozumienia wszystkich ludzi, niezależnie od stopnia w jakim znają oni Chrystusa. Boże miłosierdzie jest wspaniałe i w Chrystusie rozlewa się na cały świat. Bóg jest bowiem tym, który sprawia, że Jego słońce wschodzi nad złymi i nad dobrymi. Zsyła On deszcze, z których korzystają zarówno sprawiedliwi jak i niesprawiedliwi (6, 45). Zaprasza do udziału w uczcie w królestwie niebieskim wszystkich napotkanych w drodze, dobrych i złych. Nie szuka elity, chce, aby sala była pełna (22, 9—10). Zasadniczy motyw Jego zbawczego działania i okazywanego miłosierdzia dobrze wyraża w przypowieści o robotnikach winnicy gospodarz, który do oburzonego na równe potraktowanie wszystkich robotników powiedział: „czy na to złym okiem patrzysz, że ja jestem dobry?” (20, 15). W Bogu jest owa dobroć, którą Stary Testament często wyraża wieloaspektowym terminem *hased*. Z tej dobroci wypływa Jego miłosierne działanie dla człowieka.

Egzegetyczno-teologiczne badania opisu sądu Syna Człowieczego nad „wszystkimi narodami” pokazuje, że w tej perykopie jest mocno zakotwiczona idea miłosierdzia, którego elementy strukturalne odpowiadają pojęciu *hased* ze Starego Testamentu.

Osoba Sędziego przedstawiona jest w obrazach, przez które przewija się to pojęcie miłosierdzia, jakie Stary Testament łączył z Bogiem. Nowością pierwszej ewangelii jest przeniesienie tych pojęć i obrazów z Boga na Chrystusa. W Chrystusie objawia się zatem miłosierdzie Boga.

Miłosierdzie łączy się następnie z samym pojęciem sądu. Będzie to wprawdzie dzień kary i odpłaty dla winnych, ale dla sprawiedliwych momentem nagrody, z którą Bóg w swojej dobroci czeka na człowieka „od założenia świata”. Najwyraźniej idea miłosierdzia prezentuje się w motywacji wyroku. Cały werdykt sądowy jest rozliczeniem za praktykowanie lub opuszczenie miłosierdzia, które otrzymuje najwyższą rangę, chrystocentryczny odcień przy identyfikacji z Chrystusem tych, którzy są przedmiotem miłosiernych uczynków.

⁵¹ Tamże, 54.