

Ks. JANUSZ CZERSKI

MIŁOSIERDZIE CHRYSYDUSA WOBEC GRZESZNIKÓW W EWANGELII ŚW. MATEUSZA

Ideę miłosierdzia Chrystusa wobec grzeszników przedstawia redaktor Mateusza w dwóch perykopach: w opowiadaniu o powołaniu celnika (9, 9—13) i w przypowieści o niemiłosiernym dłużniku (18, 23—35).

I. POWOŁANIE CELNIKA (9, 9—13)

W opowiadaniu o powołaniu celnika i uczcie Jezusa ze światem grzeszników Mateusz przytacza logion Chrystusa, który mówi o miłosierdziu: „Idźcie przeto (dé) i nauczcie się, co to jest: 'Miłosierdzia (éleos) chcę, a nie ofiary'” (w. 13).

Jest to cytat z Oz 6, 6. Łączy się on z opisem przez słowo „przeto” (dé). Czy stanowi on jednak integralną część opowiadania? Na to pytanie usiłuje dać odpowiedź krytyka historyczno-literacka, jaka poprzedza analizę teologiczną cytatu Oz 6, 6.

1. Miejsce cytatu Oz 6, 6 w opowiadaniu Mt 9, 9—13

Opowiadanie Mt 9, 9—13 ma następującą strukturę:

- | | |
|----------------------------------------------------------------|----------|
| — powołanie celnika Mateusza | w. 9 |
| — uczta Jezusa z celnikami i grzesznikami | w. 10 |
| — zgorszenie faryzeuszów | w. 11 |
| — trzy logiony Chrystusa jako odpowiedź na zarzuty faryzeuszów | w. 12—13 |

Opowiadanie o uczcie, jakie następuje po opisie powołania Mateusza wprowadza zwrot *kaì egèneto* (w. 10). Jest on stereotypowy w pierwszej ewangelii i kończy zazwyczaj wielkie mowy Jezusa oraz sygnalizuje początek nowej części (7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1). Opowiadanie zamyka natomiast w. 13, gdyż następujący po nim w. 14 jest już początkiem nowej perykopy, w której Jezus wyjaśnia uczniom Jana Chrzciciela problem postów: „Wtedy przystąpili do niego uczniowie Jana” W. 10—13 mogły więc pierwotnie stanowić niezależną jednostkę literacką, która z czasem została połączona z opisem powołania celnika

Mateusza (w. 9). Obydwa fragmenty łączy osoba Jezusa. Imię Jezusa zastępuje we w. 10 zaimek autōū. Połączenie to nie jest jednak zgrabne. Wprawdzie w. 10 stwierdza, że Jezus przyszedł do domu, ale nic nie wskazuje na to, że jest to właśnie dom Mateusza. Lepsze połączenie znajdujemy w paralelnym tekście Marka, gdzie jest wyraźna wzmianka, że Jezus zatrzymał się w domu powołanego przez siebie celnika (Mk 2, 15).

Punkt ciężkości Mt 9, 9—13 spoczywa na logionach Jezusa, w których wyjaśnia on powołanie celnika oraz swoją obecność wśród grzeszników. Całe opowiadanie osnute jest wokół tych logionów. Redaktor Mateusza korzystał przy jego opracowywaniu z Mk 2, 13—17¹.

Już u Marka nastąpiło połączenie dwóch samodzielnych opowiadań: o powołaniu celnika i uczie Jezusa z grzesznikami. Redaktor Marka bardzo dobrze połączył te opisy. Scala je zarówno postać celnika jak i akcent teologiczny: Jezus powołuje celników i grzeszników². Tego rodzaju krótkie opowiadania o tematyce teologicznej, osnute wokół jakiegoś faktu historycznego, a których pointę stanowi słowo Jezusa określa się nazwą apoftegma³.

Redaktor Mateusza skraca opowiadanie Marka. Opuszcza Mk 2, 13 czyli sumaryczną charakterystykę działalności Chrystusa nad jeziorem wśród licznych tłumów. Perykopę rozpoczyna zdaniem: „I odchodząc stamtąd”, to znaczy z Kafarnaum, gdyż w jego ewangelii poprzednia scena rozgrywa się w Kafarnaum, a jest nią opis uzdrowienia paralityka (9, 1—8). Jezus odpuszcza paralitykowi grzechy i przywraca zdrowie ciała. W ten sposób w redakcji Mateusza powołanie celnika i ucza Jezusa z grzesznikami łączy się bezpośrednio z epizodem, w którym objawia on swoją moc nad chorobą i grzechem (w. 2b i 5—6!). Lepiej więc zostaje przygotowana i podkreślona teologicznie scena powołania grzeszników. Chrystus powołuje grzeszników, bo ma moc nad grzechem.

Opis celnika, którego Jezus spotyka zdradza cechy redakcyjne: ánthrōpon (...) Maththaion legómenon. Otóż konstrukcja typu: rzeczownik + imię własne + legómenos jest typowa dla pierwszej ewangelii (2, 23; 26, 3. 26; 27, 16.33)⁴. Charakterystyczne jest określenie ánthropos bez rodzajnika — sugeruje ono ogólniejsze znaczenie⁵. Powołany celnik jest zatem jakby jednym z wielu grzeszników, których Jezus powołuje. U Mk 2, 14 (por. Łk 5, 27) nosi on imię Lewi, jest jednak postacią bliżej nieznaną. Redaktor pierwszej ewangelii zmienia mu imię na Mateusz, przez co opowiadanie o nawróconym a nieznanym celniku staje się hi-

¹ G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments = FRLANT), Göttingen² 1966, 11; F. Neirynck, *La rédaction matthéenne et la structure du premier Évangile*, w: *De Jésus aux Évangiles. Tradition dans les Évangiles synoptiques* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXV), red. I. de la Potterie, vol. II, Gembloux-Paris 1967, 44.

² H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka* (Pismo Święte Nowego Testamentu = PNT III, 2), Poznań-Warszawa 1977, 111.

³ H. Conzelmann — A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Tübingen⁴ 1979, 77.

⁴ B.M.F. van Iersel, *La vocation de Lévi* (Mc 2, 13—17; Mt 9, 9—13; Lc 27—32). *Tradition et rédaction*, w: *De Jésus aux Évangiles*, 213.

⁵ M. Zerwick, *Graecitas biblica* (Scripta Pontificii Instituti Biblici 92) Rome⁴ 1960, Num. 176.

storią powołania jednego z kolegium „Dwunastu” (Mt 10, 3). Kwestia imienia jest tu jednak sprawą drugorzędną, choć kontrowersyjną⁶.

W. 10 zaczyna Mateusz stereotypowym zwrotem καὶ ἐγένετο. Marek ma w tym samym miejscu καὶ γίνεταί (2, 15). Kolejna interwencja redaktorska Mateusza dotyczy czasownika ἀνακεισθαί, którym zastępuje on markowy κατακεισθαί. Natomiast przez wprowadzenie imperativ. ἰδοὺ (zobacz, spojrzysz, popatrz w znaczeniu: „oto”) uczynił Mateusz opowiadanie bardziej interesujące i żywe.

Słowa: „liczni celnicy i grzesznicy, którzy przyszli (ἐλθόντες) zasiadali do stołu wspólnie z Jezusem i jego uczniami” przytacza on za Markiem, dokonując jednak dwóch interwencji. Wprowadza słowo ἐλθόντες, które ożywia opis i podkreśla jego wymowę teologiczną: grzesznicy przychodzą do Jezusa, bo on ich nie potępia, lecz zaprasza. Następnie opuszcza uwagę Marka, że uczniowie „byli liczni i naśladowali go” (Mk 2, 15b). W czasach, kiedy była redagowana pierwsza ewangelia było to już oczywiste i redaktor mógł uważać to zdanie za zbyteczne.

Mateusz przejmuje za Markiem podział uczestników uczty na celników i grzeszników⁷. Nie jest to podział korelatywny. Z jednej strony występuje grupa zawodowa, z drugiej zaś kategoria ludzi ocenianych w aspekcie moralnym. Brak korelacji jest jednak pozorny. W ówczesnym środowisku judeochrześcijańskim pojęcie grzesznika było dość szerokie i odnosiło się zarówno do ludzi będących w kolizji z Prawem religijnym ze względu na niemoralne postępowanie jak i do tych, którzy przekraczali je na skutek wykonywania zawodów, dających okazję do naruszania Prawa. Do takich właśnie zawodów zaliczano urząd celnika⁸. Uczestnicy uczty tworzą zatem jedną kategorię moralną. Wszyscy oni są grzesznikami⁹.

W. 11 ma staranniejszą formę literacką, niż paralelny tekst Mk 2, 16. Mateusz na scenę wprowadza przedstawicieli faryzeuszy, gdy Marek określa obserwatorów wspólnej uczty Jezusa z grzesznikami, jako οἱ γραμματεῖς, czyli: pisarze, znawcy Prawa. W jaki sposób znaleźli się oni na uczcie, trudno wytłumaczyć, zwłaszcza, że sami robią Chrystusowi z tego powodu zarzuty. Wydaje się, że nie ma potrzeby umieszczać ich w domu, w którym przebywał Chrystus z grzesznikami. Mogą go obserwować z daleka. Można tu również widzieć ślad późniejszej oceny postępowania Jezusa przez środowisko judaistyczne. Adresatem zastrze-

⁶ R. Pesch, *Levi-Matthäus* (Mc 2, 14; Mt 9, 9; 10, 3). *Ein Beitrag zur Lösung eines alten Problems*, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums 59 (1968), 45—55 przypisuje imiona Lewi i Mateusz pracy redakcyjnych ewangelistów, gdy J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, T. I: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971, 118 uważa, że obydwie imiona znajdowały się już w źródłach przedliterackich. Natomiast P. Fiedler, *Jesus und die Sünder* (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 3), Frankfurt a/M 1976, 129 wyraża zastrzeżenie, czy najstarsza tradycja w ogóle знаła imię powołanego przez Chrystusa celnika.

⁷ R. Pesch, *Das Zöllnergastmahl* (Mk 2, 15—17), w: *Mélanges B. Rigaux*, Gembloux 1970, 76 jest zdania, że tego podziału nie było w źródle przedliterackim i wprowadza go dopiero Marek.

⁸ P. Benoit — M. E. Boismard, *Synopse des quatre Évangiles en français*, t. II, Paris 1972, 113.

⁹ Zestawienie celników z grzesznikami spotykamy jeszcze u Mt 11, 19; z poganami — Mt 5, 46 n. i 18, 17; z prostytutkami — Mt 21, 31 n.

zeń faryzeuszy nie jest jednak Jezus, lecz grupa jego uczniów. Ten szczegół Mateusz przejmuje za Markiem. Marka nie interesują zasadniczo kontrowersje młodego Kościoła z synagogą, gdyż nie były to problemy żywotne w jego środowisku. Jeżeli więc o nich wspomina, to można by ten szczegół uważać za historyczne świadectwo napięć, jakie istniały pomiędzy uczniami Jezusa a judaizmem na tle powołania grzeszników do Kościoła. Pierwotny Kościół naśladował w postępowaniu wobec grzeszników taktykę Chrystusa.

Ślady mateuszowej redakcji zdradza również tytuł, jakiego używają faryzeusze, mówiąc o Jezusie: „wasz nauczyciel (o didáskalos)”. Tytuł ten znany we wszystkich ewangeliach u Mateusza zawiera specyficzną treść. W ten sposób zwracają się do Jezusa jego przeciwnicy lub osoby z dala od niego stojące. Mateusz jednak mocniej, niż pozostali ewangelici akcentuje treść chrystologiczną tego tytułu. Jezus jest wyjątkowym i jedynym nauczycielem. Tylko on jest prawdziwym nauczycielem (23, 8). Jego nauka jest autorytatywna, dlatego należy ją akceptować i realizować¹⁰. Wydaje się, że w perykopie o powołaniu celnika i uczcie Jezusa z grzesznikami, redaktor Mateusza chciał lepiej, niż Marek (2, 16), czy też Łukasz (5, 30) podkreślić autorytatywny i zarazem normatywny dla pierwotnego Kościoła charakter zachowania się Jezusa.

Oburzenie faryzeuszy bierze się stąd, że zarówno Tora (Kpł 10, 10) jak i pielęgnowana przez nich tradycja nakazywała absolutną separację od grzeszników, a tym bardziej nie dopuszczała wspólnoty z nimi przy stole¹¹.

Mt 9, 12—13 wykazuje najwięcej nierówności literackich w stosunku do pierwowzoru Marka. Przeciwnikom odpowiada sam Chrystus, przez co fakt zbliżenia się Kościoła do środowiska grzeszników otrzymuje nowe uzasadnienie z postępowania i nauki samego Jezusa. To uzasadnienie stanowią trzy logiony, z których pierwszy i trzeci redaktor Mateusza cytuje za Markiem.

Pierwszy logion o lekarzu, jakiego potrzebują ci, którzy źle się czują, a nie zdrowi, nie łączy się dobrze z kontekstem, co można zauważyć już u Marka (2, 17a). Treść logionu odpowiada raczej poprzedniemu opowiadaniu o uzdrowieniu paralityka (Mk 2, 1—12 i Mt 9, 1—8). Obrazowy logion o lekarzu dobrze zakończyłby tę perykopę, w której Jezus objawia się jako Zbawiciel, lekarz chorych i grzeszników. Niezbyt dobrze łączy się natomiast ten logion z sytuacją uczy¹².

Drugi logion Chrystusa jest oryginalny i zgrabnie włączony do dwóch

¹⁰ L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, 1. Teil: Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung, Göttingen 1975, 211; H. Langkammer, *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976, 122—124.

¹¹ H. Langkammer, *Ewangelia*, 114.

¹² Historia przekazu obrazowego logionu Mk 2, 17a jest trudna do odtworzenia. Logion ten mógł występować w innym kontekście. Por. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, 1. Teil (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament III), Freiburg-Basel-Wien 1969, 292; R. Pesch, *Zöllnergastmahl*, 73 uważa go za dodatek redakcyjny Marka. P. Fiedler, *Jesus und die Sünder*, 121 przypuszcza, że mógł on już znajdować się w przedmarkowym zbiorze kontrowersji Jezusa. Są to jednak tylko przypuszczenia i dlatego J. Ernst, *Das Evangelium nach Markus* (Regensburger Neues Testament), Regensburg 1981, 93—94 słusznie zalecając ostrożność stwierdza, że historia przekazu Mk 2, 17a pozostaje nadal kwestią otwartą.

pozostałych. Z logionem o lekarzu łączy go spójnik dé: „dąc tedy (dé) nauczcie się, co to jest 'miłosierdzia (éleos) chcę a nie ofiary” (Mt 9, 13a). Chrystus cytuje tu Oz 6, 6. Cytat ten nie występuje ani u Marka, ani prawdopodobnie w źródle Q, gdyż nie przytacza go Łukasz. Jest to natomiast ulubiony cytat Mateusza¹³. Przytacza go jeszcze w 12, 7, włączając do materiału Marka, aby uzasadnić posłannictwo i nauczanie Jezusa. Trudno natomiast wyjaśnić jego pochodzenie. Jest sprawą dyskusyjną, czy pochodzi on z materiałów źródłowych, czy też jest wynikiem pracy redakcyjnej Mateusza. W. C. Allen twierdzi, że cytat Oz 6, 6 znajdował się już w nauczaniu Jezusa, chociaż prawdopodobnie w innym kontekście¹⁴. Natomiast J. Kudasiewicz uważa go za dodatek redakcyjny, ponieważ:

1) brak cytatu Oz 6, 6 w paralelnych opisach Marka i Łukasza;

2) Mateusz często uzasadnia nauczanie Jezusa tekstami ze Starego Testamentu;

3) myślą przewodnią tekstu Oz 6, 6 jest idea miłosierdzia, która należy do centralnych pojęć teologicznych pierwszej ewangelii¹⁵.

Innego zdania jest G. Strecker. Wśród cytatów Starego Testamentu w ewangelii Mateusza wprowadza on podział na te, które są zgodne z tekstem hebrajskim oraz na inne, harmonizujące z LXX. Pierwszą grupę autor określa jako refleksyjne, to znaczy takie, które nasuwają się narratorowi ze względu na związek treści opowiadania z wypowiedziami Starego Testamentu. Te cytaty sięgają jeszcze tradycji przedmateuszowej. Natomiast teksty cytowane w duchu greckiego przekładu świadczą o pracy redakcyjnej. Tekst Mt 9, 13a cytuje Oz 6, 6 zgodnie z brzmieniem tekstu hebrajskiego, należy zatem do cytatów refleksyjnych i sięga tradycji przedmateuszowej. G. Strecker próbuje ją następnie bliżej określić. Badania zaczyna od tradycji ustnej, przedliterackiej i stwierdza, że cytowany logion Jezusa nie mógł w niej występować, gdyż przemawia przeciw temu brak stylizacji, charakterystycznej dla pierwszej ewangelii. Pozostają zatem źródła pisane. Należy tu wykluczyć jednak Marka oraz Q, wobec czego pozostaje jakieś bliżej nieznanne, oddzielne źródło dostępne tylko ewangelicie. G. Strecker określa je jako zbiór wybranych tekstów Starego Testamentu. Redaktor Mateusza wykorzystał to źródło i tekst Oz 6, 6 wprowadził do perykopy o powołaniu celnika oraz uczcie Jezusa z grzesznikami przy pomocy formuły: „idąc przeto nauczcie się, co to jest” (poreuthéntes dé máthete tí estin)¹⁶.

Trudno się zgodzić z poglądem G. Streckera na pochodzenie cytatów Starego Testamentu. Nie wydaje się, żeby cytowanie Oz 6, 6 według oryginału hebrajskiego wykluczało jego redakcyjne pochodzenie u Mateusza. Mógł go zresztą wprowadzić już pierwszy redaktor Mateusza. Jest to jednak tylko przypuszczenie.

¹³ H. J. Held, *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten*, w: *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium*, hrsg. von G. Bornkamm — G. Barth — H. J. Held (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 1), Neukirchen-Vluyn⁶ 1970, 245: „Os 6, 6 ist offensichtlich ein Lieblingszitat des Evangelisten”.

¹⁴ *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew* (The International Critical Commentary), Edinburgh³ 1951, 90.

¹⁵ „Miłosierdzia chcę, a nie ofiary” (Oz 6, 6; Mt 9, 13; 12, 7) w: *Powołanie człowieka* 4, Poznań-Warszawa 1975, 130.

¹⁶ *Der Weg*, 49—50.

Nad pochodzeniem Mt 9, 13a zastanawia się również D. Hill. Zauważa on, że Oz 6, 6 nigdzie nie jest w Nowym Testamencie cytowany poza Mateuszem. Nie występuje nawet w takich miejscach, w których byłby bardzo odpowiedni ze względu na poruszany temat postawy chrześcijaństwa wobec kultu starotestamentalnego. Byłoby to, zdaniem autora, tym bardziej dziwne, że chodzi przecież o część tradycji sięgającej autentycznych wypowiedzi Jezusa. Wyciąga zatem wniosek, że nie tylko Chrystus, ale i najstarszy Kościół nie posługiwał się cytatem Oz 6, 6. Tekst ten liczył się natomiast jako poważny argument z Pisma św. u Mateusza i w Kościele, w jakim powstawała pierwsza ewangelia. D. Hill dodaje następnie, że cytat Oz 6, 6 pojawia się po r. 70 w literaturze rabinistycznej. Judaizm zwraca więc nie niego uwagę dopiero po zburzeniu świątyni, kiedy to praktycznie ustał kult świątynny. Dla autora jest to wskazówką, że tekst Oz 6, 6 w pierwszej ewangelii ma późniejszy charakter i jest mało prawdopodobne, aby już Jezus go cytował. Również porównanie cytatu Oz 6, 6 u Mt 9, 13a ze znanymi najstarszymi formami tego tekstu wskazuje, że jest on dodatkiem redakcyjnym Mateusza. Tekst hebrajski różni się od brzmienia LXX wyrażeniem w/e/lō, które w LXX zamiast kaì ou (a nie) jest oddane przez ē (niż). Forma LXX różni się wprawdzie od tekstu hebrajskiego, ale odpowiada sensowi, jaki Oz 6, 6 nadają targumy aramajskie. D. Hill wnosi stąd, że sformułowanie tego cytatu u Mateusza jest niezależnym oddaniem hebrajskiej formy¹⁷.

Dowodzenie D. Hilla również nie jest całkowicie przekonujące, ponieważ opiera się na wersji LXX reprezentowanej tylko przez dwa kodeksy: Watykański (IV w.) i (L/V/VI w.). Większość natomiast kodeksów, a wśród nich synaicki (IV/V w.) oraz aleksandryjski (V w.) mają lekcje zgodne z tekstem hebrajskim¹⁸. Trudno więc twierdzić, że u Mt 9, 13a chodzi o niezależny, hebrajski przekład Oz 6, 6. Słusznym natomiast wydaje się twierdzenie, że cytat Ozeasa nie był w powszechnym użyciu w najstarszym Kościele, lecz jest wyraźnie związany z Mateuszem i jego Kościołem. To jest dopiero punkt wyjścia. Kolejny problem, to sprawa pochodzenia tej mateuszowej tradycji. D. Hill odrzuca możliwość wyprowadzenia jej od Jezusa. Ciekawym argumentem jest tu literatura judaistyczna z okresu po zburzeniu świątyni. W wyniku tragicznych wydarzeń historycznych literatura zwróciła uwagę na Oz 6, 6¹⁹.

Do tych wniosków trzeba jeszcze dorzucić spostrzeżenie R. H. G u n d r y' e g o, który badając najstarsze greckie przekłady Oz 6, 6 dochodzi do wniosku, że forma tego cytatu u Mt 9, 13a przypomina swoim brzmieniem Hexapłę Orygenes'a i dodaje, że sugeruje to wpływy środowiska nowotestamentalnego²⁰. Zarówno D. Hill jak i R. H. G u n d r y wskazują zatem na pierwotny Kościół jako na środowisko, w którym zaczęto posługiwać się cytatem Oz 6, 6. Wydaje się to wysoce prawdopodobne ze względu na formułę wprowadzającą „idąc tedy nauczyć się, co to jest”, typową w owym czasie w literaturze rabinistycznej.

¹⁷ *On the Use and Meaning of Hosea 6, 6 in Matthew's Gospel*, New Testament Studies 24 (1978), 108—109.

¹⁸ *Septuaginta*, ed. A. Rahlfs, vol. II, Stuttgart 1935, 495.

¹⁹ E. Lohse, *Martyrer und Gottesknecht*, Göttingen² 1963, 24.

²⁰ *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel*, Leiden 1967, 111: „The probability is that reading is hexaplaric and is influenced by the NT”

nej²¹. W świetle tej formuły tłumaczono w judaizmie tragiczne wydarzenia r. 70 i ustanie liturgii świątynnej. Ostatni redaktor Mateusza wprowadził ten cytat do perykopy po uczcie Jezusa z grzesznikami, chociaż tylko ubocznie dotyczy ona spraw kultu. Można więc słusznie sądzić, że Mt 9, 13a jest rezultatem osobistej interwencji redaktora i jego refleksji nad historią powołania celnika oraz uczt Jezusa z grzesznikami. Potwierdza to perspektywa teologiczna opowiadania, które koncentruje się na cytacie biblijnym akcentującym miłosierdzie, a więc ulubiony temat pierwszej ewangelii²².

Opowiadanie Mt 9, 9—13 zamyka trzeci logion Jezusa: „ponieważ nie przyszedłem wzywać sprawiedliwych (diakáíous) lecz grzeszników (hamartōloús)” (w. 13b). Logion ten znajdował się zapewne już w tekście przedmarkowym. Konstrukcja pierwotnego opowiadania logicznie postulowała reakcję Jezusa na zarzut faryzeusz²³. Logion o grzesznikach i sprawiedliwych bezpośrednio nawiązuje do zarzutu faryzeuszów. Ma on wydźwięk archaiczny i przedmarkowy. Występuje w nim para przeciwstawnych pojęć: sprawiedliwi — grzesznicy, których korzeni należy szukać już w Starym Testamencie i w najstarszej kerygmie pierwotnego Kościoła, a może i w nauczaniu samego Chrystusa. Trudno jednak z całą pewnością stwierdzić, czy chodzi tu o ipsissima verba Jesu²⁴. Brzmienie logionu Mateusz przytacza wiernie za swoim pierwowzorem, ale włączył go do kontekstu starannie, niż Marek przez dodanie spójnika gár (ponieważ).

W redakcji Mateusza zestaw trzech logionów (9, 12—13) wykazuje zatem spoistość literacką, a co za tym idzie i teologiczną. Spoistość ta cechuje nie tylko same logiony, ale i całą perykopę. Logiony zostały integralnie do niej włączone przez wprowadzenie na początku w. 12 spójnika dé. Dzięki tym zabiegom redakcyjnym opowiadanie Mt 9, 9—13 zyskało jedność literacką i teologiczną. Jest to zasługą redaktora tekstu i stanowi novum w stosunku do kompozycji Marka.

Drugim wnioskiem, do jakiego prowadzi krytyka historyczno-literacka tej perykopy jest stwierdzenie, że opis powołania Mateusza na apostoła jest ubocznym epizodem, który łączy się z perykopą tylko przez określenie kwalifikacji zawodowych i religijnych powołanego, który był „celnikiem”. Zasadniczy wątek opowiadania skupia się na uczcie Jezusa z grzesznikami, której sens interpretują trzy logiony. Motyw uczt zaczerpnął redaktor Mateusza ze zbioru Marka, ale bardziej zaakcentował jej ogólny, symboliczny charakter. Uczta nie odbywa się w mieszkaniu powołanego celnika, jak u Marka, lecz w bliżej nieokreślonym domu. Jezus jest dostępny dla wszystkich, objawia się jako przyjaciel ludzi z marginesu społecznego i grzeszników. Trzeba przy tym pamiętać o sym-

²¹ K. Stendahl, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis XX), Uppsala 1954, 129; R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (Beiträge zur evangelischen Theologie, Theologische Abhandlungen, hrsg. von E. Wolf, 33), München 1966, 39; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 1), Berlin² 1971, 270 n.

²² J. Kudasiewicz, „Miłosierdzia chce”, 130.

²³ P. Fiedler, *Jesus und die Sünder*, 126.

²⁴ B. M. F. Iersel, *La vocation*, 224 twierdzi, że logion o sprawiedliwych i grzesznikach stanowi wyraźnie semicką formułę i dodaje: „il est plus indiqué d'attribuer à Jésus qu'à la communauté”.

bolice wspólnych posiłków w starożytnym Wschodzie. Rozumiano je jako wyraz wspólnot, jedności i przyjaźni, jako wyraz gotowości dzielenia się radością i dobrocią. Podczas uczty umacniały się więzi łączące jej uczestników. Te symboliczne elementy przenoszono na pojęcia, w jakich wyobrażano sobie królestwo Boże. Izraelici widzieli je jako wielką ucztę jednoczącą Boga z ludźmi. Przez udział we wspólnej uczcie Jezus objawia się jako ten, który grzeszników powołuje do siebie i przebacza im. Na tym przebaczeniu zasadza się wspólnota Jezusa z grzesznikami²⁵.

O ile różnice w opisie uczty Chrystusa z celnikami odróżniają redakcję Marka i Mateusza tylko rozłożeniem akcentów, to w brzmieniu logionów są już znacznie większe. Mateusz wprowadza bowiem nowy logion — cytat Oz 6, 6, który wzbogaca odpowiedź Jezusa faryzeuszom o nową myśl teologiczną. Jest nią idea miłosierdzia. Wokół tej idei skupia się kontrowersja Chrystusa z faryzeuszami²⁶. W ten sposób redaktor Mateusza dokonał reinterpretacji opisu Marka pod kątem stosunku Jezusa do grzeszników i wskazał, że ich powołanie jest wyrazem miłosierdzia Chrystusa. Stanowi to oryginalność perykopy Mt 9, 9—13.

2. Znaczenie teologiczne cytatu Oz 6, 6 u Mt 9, 9—13

Cytat Oz 6, 6 w perykopie Mt 9, 9—13 stanowi klucz do ustalenia treści pojęcia miłosierdzia określonego terminem *éleos*. Obramowanie tego cytatu stanowią dwa inne logiony Jezusa, z którymi jest on integralnie związany.

W pierwszym logionie występuje obraz lekarza, jakiego potrzebują ci, którzy „złe się mają (*kakōs échontes*)” Jest to obraz znany zarówno w literaturze greckiej pozabiblijnej jak i w LXX²⁷. Wyrażenie *kakōs échontes* określa dyspozycje uczestników uczty i to raczej w sensie obiektywnym, niż subiektywnym. Nie wydaje się bowiem, żeby zdawali oni sobie sprawę z faktu, że są chorzy²⁸. Podobną sytuację dostrzega się w poprzedniej perykopie o uzdrowieniu paralityka (Mt 9, 1—8). Sparaliżowany człowiek oczekiwał uleczenia i odzyskania sprawności fizycznej, gdy Chrystus uwagę w pierwszym rzędzie zwrócił na jego sytuację wewnętrzną i odpuszcza mu grzechy. Jego stan moralny przypominał obraz choroby i nędzy. *Kakōs échontes*, to — chorzy a ich choroba nie ma aspektów psychologicznych, ani też nie wskazuje na moralne źródła grzechu (anomalie moralne, wady itp.). P. Bonnard określa ją jako sytuację, stan, czy pozycję wobec Boga. Za takim rozumieniem wyrażenia *kakō échontes* przemawia jego zdaniem w. 13b²⁹.

Do obrazowego przeciwstawienia zdrowi — chorzy nawiązuje opozycja sprawiedliwi — grzesznicy (w. 13b). Grzeszników określa termin

²⁵ A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbstständigkeit*, Stuttgart⁶ 1963, 304 n.; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza* (PNT III, 1), Poznań-Warszawa 1979, 176.

²⁶ R. Hummel, *Die Auseinandersetzung*, 44.

²⁷ J. Gnilk a, *Das Evangelium nach Markus* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament II, 1), 1. Tiel-band, Zürich usw. 1978, 109.

²⁸ P. Bonnard, *L'Évangile selon Saint Mathieu* (Commentaire du Nouveau Testament, deuxième série, I), Genève² 1982, 130.

²⁹ Tamże: „Cette maladie ne designe problemement pas les aspects psychologiques ou d'abord moraux du péché (anomalie, vices, etc.), mais une situation ou condition devant Dieu, ceci est confirmé par la fin du v. 13”.

hamartoloi. Posiada on ujemne zabarwienie już w środowisku greckim pozabiblijnym a jego treść jest złożona. Pierwotnie oznacza to słowo wyróżniające się negatywne nastawienie do prawa, porządku i zasad moralnych. Nie ma wówczas jeszcze sensu religijnego, chociaż pośrednio łączy się z pojęciami religijnymi. Grecy byli bowiem przekonani, że prawo i porządek moralny wypływają z intencji bogów³⁰. W LXX najczęściej zachodzi w psalmach i najogólniej określa tę kategorię ludzi, którzy stoją w opozycji do pobożnych i prawych, systematycznie naruszają przykazania Boże, nie wykazując przy tym żadnej skruchy. Podstawą pewności siebie są dla nich posiadane dobra materialne oraz ufność we własne siły. Hamartolós oznacza wreszcie w sensie najbardziej rozwiniętym człowieka, który przeciwstawia się Bogu i jest związany z mocami wrogimi Bogu, chociażby wbrew własnej woli. Nową cechą temu pojęciu nadaje judaizm: grzesznik to ten, który jest przeciwieństwem świętego. Ta cecha rozwinęła się w judaizmie na tle koncepcji Prawa jako środka uświęcenia. Kto przeciwstawia się Prawu zajmuje negatywną postawę wobec świętości. Judaizm był przekonany, że z samej swojej natury daje świętość, gdy poganie z natury są grzesznikami. Hamartolós stał się w ten sposób terminem technicznym na określenie poganina. W judaizmie współczesnym autorom ksiąg Nowego Testamentu hamartolós, to również ten, kto odrzuca faryzejską interpretację Tory³¹. Nowy Testament skupia w pojęciu hamartolós te cechy, jakie nadaje mu LXX i judaizm. Zmienia się jednak stosunek Chrystusa do grzeszników. Gdy Stary Testament nie zna sympatii i życzliwości wobec grzeszników poza wezwaniem do pokuty i nawrócenia, Chrystus przyjmuje nową postawę wobec grzeszników. Nie odgradza się od nich, lecz ich szuka, okazuje życzliwość, darzy przyjaźnią. Nie oznacza to zmiany postawy wobec grzechu, lecz wobec człowieka-grzesznika, którego Chrystus chce ratować³².

W świetle pojęć judeochrześcijańskich można w perykopie Mt 9, 9—13 widzieć nie tylko uzasadnienie postępowania wobec grzeszników, lecz również uzasadnienie misji wśród pogan, których pierwotny Kościół chce pozyskać³³.

Zwrot „nie przyszedłem wzywać sprawiedliwych, lecz grzeszników” jest dwojako w egzegezie interpretowany.

1). Chrystus nie przyszedł powoływać sprawiedliwych, ponieważ oni będąc zbyt pewni swojej sprawiedliwości są niezdadni do przyjęcia wezwania do pokuty. Jezus zwraca się zatem do grzeszników, którzy są świadomi swego położenia. Są oni pokorni i otwarci na wszystko, co Bóg chce im ofiarować. Według tej interpretacji termin „sprawiedliwy” miałby sens ironiczny: chodziłoby o sprawiedliwość pozorną, a nie rzeczywistą³⁴. O. da Spinoletti określił „sprawiedliwy” zacieśnią do

³⁰ K. H. Rengstorf, *hamartolós*, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament hrsg. G. Kittel — G. Friedrich (=TWNT), I, 324.

³¹ Tamże, 325—329.331.

³² Tamże, 331.333—336.

³³ J. Ernst, *Das Evangelium nach Markus*, 96.

³⁴ A. Descamps, *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne* (Universitas Catholica Lovaniensis, Dissertationes ad gradum magistri, Series II, T. 43), Louvain-Gembloux 1950, 104—109; W Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, 271; P. Bonnard, *L'Évangile*, 131.

faryzeuszy, którzy się uważają za takich. Nie mają oni świadomości grzechu i dlatego zamykają sobie drogę do zbawienia³⁵.

2). Według drugiej interpretacji termin „sprawiedliwy” należy rozumieć dosłownie. Chodziłoby więc o kategorię ludzi, którzy obiektywnie posiadają sprawiedliwość. Są oni już z Bogiem zjednoczeni i nie wymagają tej troski, co grzesznicy. Wprawdzie cały wysiłek pasterski Chrystusa jest skierowany na grzeszników, ale zaproszenie do królestwa Bożego dotyczy zarówno sprawiedliwych jak i grzeszników³⁶.

Za pierwszą interpretacją zdaje się przemawiać najbliższy kontekst, w jakim redaktor Mateusza umieszcza logion o sprawiedliwych i grzesznikach. Otóż jest on adresowany do faryzeuszów, którzy uważali się za sprawiedliwych i gardzili grzesznikami. Fałszywość ich przekonania wykazuje Chrystus w Mt 23, demaskując ich postawę niezgodną z ideałem sprawiedliwości. W wypowiedzi Chrystusa byłaby więc ironia. Prawdopodobna jest jednak i druga interpretacja. Popiera ją analiza literacka. Otóż logiony Mt 9, 12—13 cechuje spoistość literacka i teologiczna oraz paralelizm członów. Para pojęć zdrowi — chorzy powinna zatem odpowiadać parze sprawiedliwi — grzesznicy. Jeszcze lepiej jest to widoczne w redakcji przedmateuszowej. Sprawiedliwi, to zatem zdrowi, którzy nie wymagają leczenia i nie potrzebują tej troskliwości, co chorzy (18, 3). Lepiej więc nadać pojęciu sprawiedliwych szerszy sens, obiektywny i subiektywny. W tym drugim znaczeniu sprawiedliwymi są faryzeusze, którzy gorszą się postępowaniem Jezusa.

Przy pomocy tych dwóch logionów redaktor Mateusza uzasadnia za Markiem gest Jezusa wobec grzeszników i wzmacnia następnie swoją argumentację cytatem Oz 6, 6, tłumacząc postępowanie Jezusa jako czyn miłosierdzia³⁷. Zgodnie z brzmieniem tego cytatu przemawia tu sam Bóg:

„Miłosierdzia (éleos) chcę a nie ofiary” (Mt 9, 13a). Logion ten wyraża wolę Bożą, ponieważ Bóg przemawia w pierwszej osobie („chcę”). Jego sens jest jednak powodem kontrowersyjnych opinii wśród egzegetów. Chodzi o to, czy tekst odrzuca ofiary a nakazuje w ich miejsce miłosierdzie, czy też mówi tylko o prymacie miłosierdzia w stosunku do ofiar. Obydwie interpretacje mają swoich zwolenników³⁸. Większość opowiada się jednak za drugim znaczeniem, a J. K u d a s i e w i c z podaje przekonujące uzasadnienie ich poglądów w oparciu o zasady języka hebrajskiego i kontekst proroka Ozeasza, w jakim występuje Oz 6, 6. Otóż w oryginalnym tekście Ozeasza cytat 6, 6 składa się

³⁵ Matteo. *Commento al „Vangelo della Chiesa”*, Assisi³ 1977, 247.

³⁶ J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, 109.

³⁷ R. Hummel, *Die Auseinandersetzung*, 39; J. K u d a s i e w i c z, „Miłosierdzia chcę”, 134.

³⁸ Pogląd, że żadne ofiary nie podobają się Bogu, tylko miłosierdzie, reprezentują: H. W. Wolf, *Dodekapropheten: Hosea* (Biblischer Kommentar zum Alten Testament 14, 1), Neukirchen² 1965, 153; J. Drozd, *Księga Ozeasza*, w: *Księgi Proroków Mniejszych* (Pismo Święte Starego Testamentu XII, 1), Poznań 1968, 84; H. Schüngel-Straumann, *Gottesbild und Kultkritik vorexilischer Propheten* (Stuttgarter Bibelstudien 60), Stuttgart 1972, 93. Za sensem porównawczym Oz 6, 6, a więc za prymatem miłosierdzia w stosunku do ofiar opowiadają się: R. Hummel, *Die Auseinandersetzung*, 43; G. Strecker, *Der Weg*, 32; J. Behm, *thýō*, TWNT III, 1984; G. Barth, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, in: *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium*, 77; J. K u d a s i e w i c z, „Miłosierdzia chcę”, 124 n.

z dwóch stychów w paralelnej budowie. Z prawa paralelizmu wynika, że pierwszy stych zostaje wyjaśniony przez drugi, a nie odwrotnie. W tym układzie przeczenie „lo” występuje w znaczeniu „min”, a więc: „bardziej”. Pierwszy stych należałoby zatem tłumaczyć porównawczo. Poza tym, cały kontekst Ozeasa wskazuje, że prorok nie potępia kultu. W 4, 6 piętnuje kapłanów za niewłaściwe składanie ofiar. A zatem, Oz 6, 6 nie odrzuca ofiar, lecz tylko ustawia je na drugim miejscu po hesed³⁹.

Prorok przytacza słowa o miłosierdziu i ofiarach w kontekście fragmentu, który składa się z dwóch części: pierwsza mówi o zrywie narodu do nawrócenia (6, 1—3) a druga zawiera odpowiedź Boga (w. 4—6). Nawrócenie oznacza uregulowanie stosunku do Boga i do bliźnich, oznacza zatem wprowadzenie w życie tych postaw religijnych, które określa pojęcie hesed. Bóg gotów przebaczyć, ale czeka na hesed człowieka. Tymczasem owo hesed (LXX: éleos) jego ludu jest powierzchowne i nietrwałe. Przypomina mgłę poranną, czy rosę, która zanika o świcie (w. 4). Naród był pouczany przez proroków a Prawo jasno określa zasady postępowania (w. 5). Niestety, Izrael niczego nie zrozumiał sądząc, że Boga można przejednać ofiarami. W związku z tym prorok stwierdza: „Éleos chcę, a nie ofiary” (w. 6). Termin éleos u Oz 6, 6 (LXX) odpowiada zatem hebrajskiemu hesed i określa całokształt religijnej postawy człowieka.

Mateusz umieścił cytat Oz 6, 6 w zupełnie innym kontekście, nadając mu chrystologiczne znaczenie. Ze sposobu zacytowania wynika, że nie chodzi mu o éleos człowieka, w tym wypadku celnika, w ogóle grzeszników wśród których przebywa Chrystus, lecz o éleos Chrystusa. Celnik zostawił wszystko i poszedł za Jezusem, obok Jezusa przy wspólnym stole zasiadają grzesznicy. To zaledwie początek nowego życia. Jeszcze za wcześnie, aby mówić o postawie éleos tych ludzi. To Chrystus broniąc się przed zarzutami mówi o sobie i wskazuje, że w jego postępowaniu objawia się éleos, gdyż on powołuje grzeszników, przebacza im i otwiera przed nimi nowe możliwości życia. To éleos Chrystusa oznacza zatem jego łaskawość, miłosierdzie. Przez taką postawę Jezus narusza przyjęte w judaizmie normy postępowania wobec grzeszników. Nie jest to aprobata grzechu, lecz jego leczenie, przebaczenie, chociaż tych słów brak w opowiadaniu, ale zawierają się w pojęciu éleos.

Chrystus powołując się na Oz 6, 6 wskazuje, że miłosierdzie ma priorytet wobec przepisów rytualnych, jakie nakazywały odgradzanie się od grzeszników, podobnie jak u proroka Ozeasa hesed (éleos) ma dla Boga większą wartość, niż tak wysoko oceniane przez judaizm ofiary rytualne. Jezus wypełnia więc wyrażoną już dawniej w Starym Testamencie wolę Boga i w nim objawia się éleos-miłosierdzie Boga. Obrazowym tego przykładem jest jego ucztą z grzesznikami⁴⁰. Po-

³⁹ Tamże. Por. K. Markłowski, *Księga Ozeasa*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* red. M. Peter — M. Wolniewicz, t. II, Poznań 1975, 1211.

⁴⁰ D. Hill, *On the Use and Meaning of Hosea 6, 6*, 11 n. twierdzi, że Mateusz nie cytuje Oz 6, 6 w sensie tekstu prorockiego, który wskazywałby na wypełnienie się zapowiedzi Starego Testamentu, lecz jako halakę. Otóż formuła poreuthentes dé máthete tí esti przypomina zwrot stosowany w nauczaniu rabinistycznym: s' wimd, który zdaniem autora nie ma znaczenia „idźcie i znajdźcie”, lecz „idźcie

twierdza to znaczenie treść teologiczna dwóch terminów występujących po cytacie Oz 6, 6: *ēlthon* i *kalésai*. Pierwsze określenie ma uroczysty charakter, jest aluzją do objawienia się Jezusa światu oraz wskazuje na jego misję. Czasownik *érchomai* od którego ono pochodzi ma w Nowym Testamencie wydźwięk chrystologiczny⁴¹. Podobnie *kalésai* (powoływać) nadaje postępowaniu Jezusa i całej jego działalności perspektywę eschatologiczną: jest on wysłannikiem Boga, który przynosi zaproszenie na wielką ucztę eschatologiczną (Mt 22, 1—14)⁴².

3. Treść pojęcia *éleos* u Mt 9, 13

Przeprowadzona analiza perykopy Mt 9, 9—13, w której redaktor Mateusza interpretuje ucztę Jezusa z grzesznikami jako akt miłosierdzia, pozwala ustalić zasadnicze elementy tego pojęcia, jakie oddaje termin *éleos*.

U podstaw pojęcia *éleos* leży niewątpliwie idea relacji osobowej, jaka zachodzi pomiędzy Chrystusem a powołanym celnikiem oraz grupą ludzi zakwalifikowanych jako „celnicy i grzesznicy”. Obydwie strony relacji spotykają się fizycznie a wspólna uczta jest wyrazem i symbolem tego spotkania. Obydwie strony widzą się i są świadome wzajemnej więzi. Jest to relacja typu Chrystus — grzesznik. Pozycje stron tworzących tę relację są nierówne. Jedna z nich (Chrystus) ma przewagę, gdy druga (celnicy i grzesznicy) znajduje się w sytuacji gorszej, a nawet krytycznej. Te dysproporcje mają charakter moralny. Celnik i grzesznicy, to ludzie z marginesu społecznego, cechuje ich nędza moralna. Tę sytuację dobrze odzwierciedla logion Chrystusa o lekarzu (Mt 9, 12). O ich nędzy stanowi grzech, przez który zerwali relację z Bogiem i społecznością, co wyraźnie podkreślają faryzeusze w zarzucie skierowanym przeciw Chrystusowi (w. 11).

Grupa celników i grzeszników otoczona jest zatem barierą, której nie są w stanie przekroczyć, gdyż faktycznie tylko Bóg może przebaczać grzechy. W myśl poglądów ówczesnego judaizmu jeden człowiek może darować drugiemu człowiekowi tylko te grzechy, które zostały popełnione względem niego. Natomiast uważano za rzecz zupełnie niemożliwą, aby można komuś darować grzechy jakie popełnił on względem Boga. Tego rodzaju pretensje traktowano jako bluźnierstwo, czego wyrazem jest kontrowersja Chrystusa z faryzeuszami na temat odpuszczenia przez niego grzechów paralitykowi (Mt 9, 1—8, zwłaszcza w. 3!)⁴³. Bariere, jaka tworzy grzech może przełamać tylko Bóg oraz Syn Człowieczy, którego Ojciec wyposażył w odpowiednie ku temu pełnomocnictwa (w. 6 i 8).

Chrystus wyprowadza grzesznika ze stanu nędzy moralnej przez

i poznajcie (sens Pisma św.)”. Na potwierdzenie swojej interpretacji autor przytacza Mt 11, 29 i 24, 32 oraz teksty rabinistyczne. Innego zdania jest J. Homerski, *Ewangelia*, 176—177: u Mt 9, 13 chodzi zarówno o poznanie prawdziwego sensu Pisma św. jak i o zwrócenie uwagi, że w działalności Chrystusa wypełnia się wola Boga objawiona w Starym Testamencie.

⁴¹ A. Descamps, *Les Justes*, 98; A. Schlatter, *Das Evangelium nach Matthäus* (Erläuterungen zum Neuen Testament 1), Stuttgart 1977, 141.

⁴² A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 308—309; P. Fiedler, *Jesus und die Sünder*, 123—124.

⁴³ A. Schlatter, j.w., 299.

swoje słowo i czyn, chociaż w perykopie Mt 9, 9—13 nigdzie nie występują określenia: przebaczyć, odpuścić grzechy. Kiedy jednak Jezus mówi do celnika Mateusza *akolouthei mou* (pójdź za mną, naśladowaj mnie), to słowa te zakładają milcząco przebaczenie grzechów. Fakt przebaczenia zademonstrował Chrystus następnie czynem, gdy zasiadł do uczy wraz z celnikami i grzesznikami. Motyw przebaczenia w pojęciu *éleos* stanowi negatywny aspekt. W opowiadaniu Mt 9, 9—13 znajdujemy jeszcze aspekt pozytywny.

W odpowiedzi na wezwanie Chrystusa *akolouthei mou* celnik z Kafarnaum reaguje natychmiast: *anastás êkoloúthēsen autō* (powstawszy, poszedł za nim lub: powstawszy, naśladował go). Okazał więc posłuszeństwo słowom Jezusa i włącza się do grupy jego uczniów. O tym mówi właśnie czasownik *akolouthein*, który w terminologii ewangelistów wskazuje na status ucznia Chrystusa, jaki polega na życiu we wspólnotcie z Jezusem, naśladowaniu go i na prowadzeniu stylu życia zgodnym z jego wskazaniem⁴⁴. Właśnie wezwanie celnika Mateusza do przyjęcia tego stylu życia stanowi pozytywny element pojęcia *éleos*. Pozytywny aspekt jest następnie widoczny w obrazie uczy. Jest ona symbolem i wyrazem dóbr, jakie Jezus daje tym, którzy zostali włączeni do królestwa Bożego.

W relacji Chrystus — grzesznicy wyraża się relacja Bóg — grzesznicy, gdyż Chrystus występuje w opowiadaniu jako jedyny reprezentant Boga, Syn Człowieczy, który przed chwilą odpuścił grzechy paralitykowi a swoją moc potwierdził przywracając mu zdrowie (Mt 9, 1—8.) Obecnie zaś tą samą mocą przebacza grzechy celnikom i grzesznikom, jednego z ich grona powołuje na swego ucznia i z grzesznikami zasiada do stołu. Ta wspólna ucza milcząco zakłada przebaczenie i jest wyrazem nowego stosunku Jezusa do nawróconych. Odtąd są oni zjednoczeni z nim.

W całości stwierdza się, że pojęcie *éleos* u Mt 9, 13 zawiera cztery podstawowe cechy miłosierdzia:

- 1) ideę relacji;
- 2) ideę czynu;
- 3) ideę przebaczenia.
- 4) element włączenia w nowy styl życia i wspólnoty z Chrystusem.

Te cechy wprowadza do pojęcia *éleos* redaktor Mateusza, prawdopodobnie ostatni. On też interpretuje miłosierdzie Chrystusa jako objaw miłosierdzia Bożego. Mateuszowe *éleos* w cytacie Oz 6, 6, podobnie jak w LXX oddaje hebrajskie *hesed*. Podstawowe znaczenia *hesed* i *éleos* są tu zasadniczo zgodne: idea relacji, czynu i przebaczenia. Nowe i oryginalne u Mateusza są jednak trzy inne cechy:

- 1) redaktor Mateusza mówi o miłosierdziu Boga wobec człowieka, a nie jak Ozeasz o *hesed* (LXX: *éleos*) człowieka wobec Boga i bliźniego;

⁴⁴ K. Blendinger, *Nachfolge*, w: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* hrsg. L. Coenen — E. Beyreuther — H. Bietenhard, Wuppertal² 1970, II/1, 946.

- 2) u Mateusza miłosierdzie wprowadza do wspólnoty z Chrystusem i narzuca nowy styl życia, który polega na naśladowaniu Chrystusa;
- 3) w redakcji Mateusza miłosierdzie Boga objawia się w osobie Jezusa Chrystusa i w jego działalności.

II. DAROWANIE DŁUGÓW (18, 23—35)

Idea przebaczenia w miłosierdziu Chrystusa występuje jeszcze u Mateusza w przypowieści o niemiłosiernym dłużniku (18, 29—35). Należy ona do materiału znanego tylko redaktorowi pierwszej ewangelii. Umieścił on ją wśród wskazówek praktycznych regulujących życie Kościoła, a więc wspólnoty uczniów Jezusa, którym poświęca cały rozdział 18. Wskazuje na to już sam początek rozdziału 18: „Tej godziny przystąpili do Jezusa jego uczniowie, mówiąc (...)” (w. 1).

Przypowieść poprzedza bezpośrednio pytanie Piotra ile razy należy przebaczać „bratu”, „czy aż siedem razy?” (w. 21); na które Jezus daje odpowiedź stwierdzającą, że nie „siedem razy, lecz aż siedemdziesiąt siedem razy” (w. 22; por. Łk 17, 3—4). Przypowieść umieścił redaktor tekstu po odpowiedzi Jezusa. Czy jest ona praktyczną, obrazową ilustracją tej odpowiedzi? Na to pytanie należy dać odpowiedź negatywną, gdyż temat przypowieści tylko pozornie łączy się z odpowiedzią Jezusa na pytanie Piotra, w rzeczywistości jest on inny. W przypowieści chodzi o jednorazowe przebaczenie, gdy w odpowiedzi danej Piotrowi — o wielokrotne.

Po przypowieści zachodzi formuła *καὶ ἐγένετο ὁτέ ἐτέλεsen ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους* (19, 1), jaka stanowi charakterystyczne zakończenie każdej z pięciu mów Jezusa w pierwszej ewangelii⁴⁵.

Związek przypowieści z kontekstem jest dosyć luźny. Redaktor tekstu połączył ją sztucznie z pytaniem Piotra ze względu na wspólną ideę przebaczenia⁴⁶.

Na strukturę przypowieści składa się wprowadzenie (18, 23a), obraz z życia (w. 23b—34) oraz konkluzja (w. 35). Obraz z życia ma budowę tryptyku: scena przed królem (w. 23b—27), przed pałacem (w. 28—30) i ponownie scena przed królem (w. 31—34). Pierwsza scena ma charakter uzasadnienia, gdy druga i trzecia mają raczej charakter praktyczny. W całej przypowieści nie ma wzmianki ani o Bogu, ani też o Chrystusie, tylko konkluzja mówi o Ojcu Jezusa „w niebie” Bardzo często jednak w przypowieściach konkluzje odgrywają rolę drugorzędą, gdyż są późniejszym dodatkiem redakcyjnym i niekiedy odbiegają nawet od głównej idei⁴⁷. Tak należy, zdaniem J. Jeremiaś'a rozumieć w. 35. Ma on charakter drugorzędny i nie harmonizuje z kompozycją przypowieści, ponieważ mówi o Ojcu, gdy przypowieść maluje obraz króla i pana⁴⁸.

⁴⁵ P. Bonnard, *Composition et signification historique de Matthieu XVIII. Règle ecclésiastique ou éthique du Royaume?*, w: *De Jésus aux Évangiles*, red. I. de la Potterie, 131.

⁴⁶ J. Czerski, *Miłosierdzie w przypowieści Mateusza o darowaniu długów (18, 23—35)*, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 7 (1979), 49—51.

⁴⁷ E. Linnemann, *Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung*, Göttingen⁶ 1975, 26—27.

⁴⁸ *Die Gleichnisse Jesu*, Berlin⁷ 1972, 24: „(...) der Inhalt der Erzählung nur auf einen König passt”.

Egzegeci jednak w obrazie króla dopatrują się metafory Boga⁴⁹. Za taką opinią przemawia zarówno sposób wyrażania się środowiska judaistycznego jak i styl Mateusza. Otóż w literaturze rabinistycznej znajdujemy interesującą wzmiankę o Bogu, który przebacza w alegorycznym obrazie darowania długów, podobnie jak u Mt 18, 23 nn⁵⁰. U Mateusza król jest głównym bohaterem dwóch przypowieści (18, 23; 22, 2.7.11.13) oraz opowiadania o Sądzie Ostatecznym (25, 34.40). Charakterystyczne, że obydwie przypowieści zaczynają się identyczną formułą wstępną: (día toũto) hōmoiōthē hē basileía tōn ouranōn anthrōpō basileī (18, 23; 22, 2). Wprawdzie przypowieść prezentuje obraz z życia, ale ten obraz jest transpozycją rzeczywistości, jaką jest królestwo Boże (niebieskie). Określenia „król” i „królestwo niebieskie” dobrze korelują ze sobą, gdy „król” jest metaforą Boga⁵¹. Wydaje się jednak, że ostatecznym argumentem przemawiającym za przyjęciem tego rodzaju interpretacji jest główna myśl przypowieści. Otóż postępowanie króla ma wartość motywu uzasadniającego postępowanie uczniów Jezusa (18, 32—33). Gdyby tym motywem było postępowanie jakiegoś wspaniałomyślnego króla ziemskiego, trudno byłoby mimo wszystko zrozumieć tak ostry imperatyw praktykowania podobnego miłosierdzia w Kościele. Jest więc wysoce prawdopodobne, że już w najstarszej warstwie przypowieści, sięgającej samego Jezusa, król był metaforą Boga⁵².

Określenie „król” zachodzi tylko w formule wstępnej, dalej natomiast król nazwany jest „panem” (w. 25.27.31 n. 34). Nie jest wykluczone, że ta zmiana tytułów sięga jeszcze tradycji samego Jezusa i może być dobrze zrozumiała, gdy przyjmie się termin „pan” (kýrios) jako naturalną opozycję określenia „sługa” (doũlos)⁵³. Natomiast w późniejszej tradycji dołączono tu niewątpliwie bogate doświadczenie pierwotnego Kościoła z Jezusem, co pozwoliło pogłębić przypowieść chrystologicznie. Działanie i miłosierdzie Boga objawiło się w Chrystusie, a Kościół doświadczył w Jezusie tego miłosierdzia. Termin kýrios byłby zatem w opowiadaniu Mt 18, 23—35 tytułem Chrystusa, gdy w warstwie sięgającej tradycji Jezusa określał Boga. Jest sprawą kontrowersji pomiędzy E. Linnemann i J. Jeremias'em na jakim etapie tradycji dokonała się ta chrystologiczna transpozycja przypowieści. E. Linnemann twierdzi, że nastąpiło to dopiero w ewangelii Mateusza i jest wyrazem wiary pierwotnego Kościoła, a nie doświadczenia z Je-

⁴⁹ Tamże, 207; Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des Evangelium nach Matthäus* (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge 10), Münster 1974, 192; E. Schweizer, *Die Gemeinde des Matthäus* (Stuttgarter Bibelstudien 71), Stuttgart 1974, 114; T. Deidun, *The Parable of the Unmerciful Servant* (Mt 18, 23—35), *Biblical Theology Bulletin* 6 (1976) 222; P. Fiedler, *Jesus und die Sünder*, 202; H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern* (FRLANT 120), Göttingen 1978, 213—214 i inni.

⁵⁰ H. L. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München² 1961 (=StrBill), I, 799.

⁵¹ W. G. Thompson, *Matthew's Advice to a Divided Community* (Analecta Biblica 44), Romae 1970, 209: „(...) the evangelist may have used the noun in the present formula, as a contrast to he basilea tōn ouranon. The chiasmic arrangement makes the reader think at once of God”.

⁵² H. Weder, *Gleichnisse*, 212, An. 12. 214, An. 25.

⁵³ W. G. Thompson, *Matthew's Advice*, 209; E. Linnemann, *Gleichnisse*, 176.

zusem⁵⁴. J. Jeremias nie zgadza się z tym poglądem, zarzucając autorce, że popełnia poważny błąd, gdyż opiera swoje dowodzenie na suchej statystyce słów i nie liczy się z faktem, że Język Jezusa był inny, niż pierwotnego Kościoła. Chrystus unikał terminologii i pojęć teologicznych, a mówił obrazami, przypowieściami, symbolami⁵⁵ Język przypowieści, zwłaszcza występujące tu semityzmy, zdradza klimat archaiczny, palestyński⁵⁶. Pozwala to doszukiwać się w niej najstarszej tradycji, związanej jeszcze z Jezusem i archaiczną wspólnotą popaschalną. Przypowieść nosi jednak i cechy stylu charakterystycznego dla pierwszej ewangelii, ale nie są one istotne i nie odgrywają zasadniczej roli w interpretacji tekstu⁵⁷.

Na miłosierdzie Boga i Chrystusa wobec człowieka zwraca uwagę pierwsza scena przypowieści w obrazie króla (zwanego dalej panem), który rozlicza się ze swoimi sługami (18, 23—27). W opowiadaniu chodzi niewątpliwie o wysokich funkcjonariuszy państwowych, za czym przemawiałyby termin *syndoulos*, który w LXX oznacza wysokiego urzędnika, zarządcę prowincji. (Ezdr 4, 7.9.17.23; 5, 3.6; 6, 6.13). Przedmiot rozliczenia nie jest całkiem jasny. Nie wiadomo, czy chodzi o sprawozdanie z administrowania finansami, czy też o długi prywatne, a może o jedno i drugie.

Przypowieść wybiera tylko jednego dłużnika, który był winien swemu panu dziesięć tysięcy talentów. Talent uchodził za największą jednostkę monetarną starożytnego Wschodu i miał w przybliżeniu wartość dziesięciu tysięcy denarów. Przy czym denar stanowił dzienne wynagrodzenie robotnika w imperium rzymskim. Wartość denara ulegała jednak fluktuacji. W przypowieści chodzi zatem o fantastyczną sumę stu milionów denarów, a więc o wartość, jaka przekracza wszelkie realne możliwości. Dla porównania: roczny dochód Salomona miał wynosić 666 talentów (1 Krl 10, 14) a Heroda 900⁵⁸ Jest mało prawdopodobne, aby wysokość długu stanowiła realny element obrazu z życia. Chodzi raczej zupełnie świadomie o sytuację fikcyjną, aby pokazać jak bardzo odmienny i mało proporcjonalny do rzeczywistości na ziemi obraz królestwa Bożego⁵⁹. Podobnie jak dłużnik królewski zaciągnął nieprawdopodobny dług, tak samo nieprawdopodobnie wielkie są długi człowieka wobec Boga.

Sługa, oczywiście nie jest w stanie zwrócić długu, gdyż nie dysponuje tak olbrzymią sumą (w. 25: *mē échontes dē autoū apodoūnai*). Pan nakazuje więc sprzedać go wraz z żoną, dziećmi i całym majątkiem.

⁵⁴ Tamże, 178: „Der Gedanke der Zuwendung der Vergebung an den Jünger durch Jesus ist Glaube der Urgemeinde, darf aber nicht für Jesus vorausgesetzt werden”

⁵⁵ *Gleichnisse*, 210, An. 4 (autor opiera się na pierwszym wydaniu dzieła E. Linnemanna (1961, 173), ale autorka nie zmieniła poglądu w tym względzie).

⁵⁶ Na liczne semityzmy w tej przypowieści zwraca uwagę H. Weder, *Gleichnisse*, 212, An. 10. Autor zauważa jednak, że sam obraz przypowieści odnosi się do sytuacji prawnej innej, niż ta, jaka była w Palestynie, ale znanej jej mieszkańcom z kontaktów z krajami ościennymi.

⁵⁷ Bardziej szczegółowe omówienie redakcji Mt 18, 23—35 podaje J. Czerski, *Miłosierdzie w przypowieści Mateusza o darowaniu długów*, 50—51.

⁵⁸ Tamże, 51.

⁵⁹ W. G. Thompson, *Matthew's Advice*, 213 przypuszcza, że może chodzi o kontrast ze 100 denarami.

Sprzedaż za długi praktykowana w świecie starożytnym w epoce hellenistycznej, należała jednak w Palestynie do wyjątków. Prawo izraelskie przewidywało taką sprzedaż jedynie w wypadku kradzieży, ale nie wspomina przy tym o sprzedaży żony dłużnika⁶⁰. Obraz bazuje zatem na sytuacji spoza granic Palestyny.

Położenie dłużnika staje się dramatyczne, a jego los przesądzony. Jedyne, co mógłby jeszcze ewentualnie wyprosić, to przesunięcie terminu wykonania wyroku. Pada więc na twarz przed swoim panem, oddaje mu hołd (*prosekýnei*) i prosi: „Okaz cierpliwość (*makrothýmēson*) nade mną a wszystko ci oddam” (w. 26)⁶¹. Określenia *makrothýmeo/makrothymía* często zachodzą w LXX i mówią o pobłażliwości Boga, który odwleka swój gniew. Jest to cecha Boga związana bardzo ściśle z jego miłosierdziem wobec grzeszników, na których nie wylewa on swego karzącego gniewu, lecz przebacza i zbawia ich, skoro tylko nawracają się. *Makrothymía* Boga daje więc człowiekowi szansę nawrócenia i ratunku, ale oczekuje z jego strony odpowiedzi w postaci pokuty (Syr 5, 4). Takie pojęcie *makrothymía* zna również judaizm (4 Ezdr 7, 74; ApBa syr 21, 20) i Nowy Testament (1 Tm 1, 16). Istotną cechą tego pojęcia jest powstrzymanie kary, aby grzesznikom dać czas. Nie chodzi zatem o zniesienie kary, lecz tylko o jej czasowe, warunkowe, zawieszenie. W Nowym Testamencie podmiotem pojęcia *makrothymía* jest również chrześcijanin w swoich relacjach z otoczeniem. W tym wypadku pojęcie to uwydatnia cechę opanowania gniewu⁶².

W prośbie dłużnika u Mt 18, 26 chodzi niewątpliwie o powstrzymanie gniewu króla oraz odwołanie jego wyroku, chodzi także o czas potrzebny na zgromadzenie potrzebnej sumy talentów, słowem o jeszcze jedną szansę. Niestety, nie jest to szansa realna. Zebranie tak olbrzymiej sumy wydaje się rzeczą wprost niemożliwą do wykonania, nawet przy względnie długim terminie spłaty długu. Należałoby oczekiwać, że po pewnym czasie sytuacja może się powtórzyć. Prośbę dłużnika trzeba zatem odczytać jako prośbę desperata.

Tymczasem reakcja i odpowiedź króla jest zupełnie nieproporcjonalna do prośby i zupełnie zaskakuje: „Pan zaś sługi doznawszy miłosierdzia (*splagchnissthéis*) uwolnił go a dług mu darował” (w. 27). Czasownik *splagchnídzomai* zachodzi w Nowym Testamencie wyłącznie w ewangeliach synoptycznych, a podmiotem tego czasownika jest Chrystus (Mk 1, 41; 6, 34; 8, 2; 9, 22; Mt 9, 36; 14, 14; 15, 32; 20, 34; Łk 7, 13) lub postacie z jego przypowieści (Mt 18, 27; Łk 10, 33; 15, 20). Synoptycy rezerwują więc ten termin dla Jezusa i w tym kierunku poszła również literatura starochrześcijańska. W „Pasterzu” Herma-

⁶⁰ StrBill, I, 797—798.

⁶¹ Prośbę poprzedza zwrot *Kýrie* w kodeksie syriańskim (IV w.), 058 (IV w.), V (V w.), w czterech kodeksach majuskulnych z VIII i IX w., w szeregu kodeksach minuskulnych, w lekcjonarzach bizantyjskich, w wielu kodeksach *Vetus Latinae*, w przekładach syryjskich, koptyjskich i etiopskich. Lekcja, która opuszcza *Kýrie* jest słabiej udokumentowana. Posiadają ją dwa kodeksy z V/VI w. (watykański i D), jeden kodeks z IX w., kilka lekcjonarzy, niektóre kodeksy *Vetus Latinae*. Wulgata, dwa przekłady syryjskie, ormiański, gruziński. Jest ona jednak bardziej prawdopodobna. Wydaje się, lekcję dłuższą wprowadzili kopiści pod wpływem praktyki liturgicznej, zwłaszcza lekcjonarzy bizantyjskich.

⁶² H. W. Hollander, *makrothymía*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. H. Balz — G. Schneider, Stuttgart 1980—1984 (=EWNT), II, 936.

s a zachodzi również *splagchnídzesthai* jako termin określający wyłącznie miłosierdzie Boga lub Chrystusa. W pierwotnym chrześcijaństwie termin ten określa postawę i cechy działania Boga oraz Chrystusa. Korzeni jego znaczenia nie należy szukać w LXX, gdzie występuje on raczej sporadycznie, lecz w judaizmie hellenistycznym⁶³. *Splagchnídzesthai* wyraża uczucie litości, wzruszenia, które jest motorem miłosiernego działania. Czyn będący przejawem tego miłosiernego przeżycia tekst przypowieści opisuje przy pomocy dwóch czasowników: uwolnił (*apēlysen*) i darował. Pierwszy czasownik nie mówi o uwolnieniu od kary więzienia, o co prosił króla dłużnik⁶⁴. Król nie zawiesza bowiem kary, lecz zupełnie ją anuluje, co stwierdza drugie wyrażenie: darował dług. Takiego obrotu sprawę sługa nie oczekiwał. Prosił o odroczenie terminu płatności a otrzymał znacznie więcej, otrzymał tak dużo, że przekracza to realne możliwości ówczesnego świata. Na taki gest nie mógłby sobie pozwolić nawet sam imperator, gdyż równałoby się to jego ruinie. Ciekawe, że redaktor tekstu pomija milczeniem wewnętrzne przeżycie tego szoku przez szczęśliwego dłużnika, stwierdzając tylko sucho, że on „wyszedł” z pałacu króla (w. 28) jakby mu to było obojętne.

W obrazie tym kryje się metafora wskazująca na relację Bóg — człowiek. Człowiek jest dłużnikiem Boga, a wielkość tego długu przekracza wszelkie obliczenia, podobnie jak nieproporcjonalny do realiów starożytnego Wschodu jest dług dziesięciu tysięcy talentów. Przedmiot tego zadłużenia można dwojako interpretować.

Pierwsza interpretacja odczytuje przypowieść jako organiczną część kontekstu literackiego, na który składa się zarówno poprzedzająca ją rozmowa Jezusa z Piotrem na temat przebaczenia jak i konkluzja z w. 35. Wówczas miłosierdzie Boga należy rozumieć jako przebaczenie grzechów. Idea przebaczenia występuje również w kazaniu na górze (6, 12. 14—15), można by ją uważać za ulubioną ideę w ewangelii Mateusza⁶⁵. Wyniki analizy literackiej podważają jednak te wnioski. Wiadomo bowiem, że kontekst przypowieści jest sztuczny, a więc ani pytanie Piotra wraz z odpowiedzią Jezusa, ani też konkluzja przypowieści nie stanowią jej pierwotnego obramowania.

Zwolennicy drugiej interpretacji inaczej widzą zadłużenie człowieka wobec Boga. Wszystko czym człowiek jest, co posiada i czym dysponuje, cała jego egzystencja jest darem Boga, przed którym jest on odpowiedzialny⁶⁶. Terminologia przypowieści potwierdza tę interpretację. Otóż dług redaktor tekstu określa terminem *tō dāneion*, czyli: przedmiot po-

⁶³ H. Köster, *splágchnon*, w: EWNT, II, 553—555. 558; H. Walter, *splagchnídzomai*, tamże, 633.

⁶⁴ J. Jeremias, *Gleichnisse*, 208, An. 8 rozumie tu czasownik *apolyō* w sensie: uwolnić z więzienia. W. G. Thompson, *Matthew's Advice*, 215 oponuje temu, wskazując na inne możliwe znaczenie, występujące na przykład w 1 Mch 10, 29, gdzie chodzi o anulowanie długów.

⁶⁵ T. W. Manson, *The Saying of Jesus as Recorded in the Gospel According to St. Matthew and St. Luke Arranged with Introduction and Commentary*, London 1949, 213; W. G. Thompson, *Matthew's Advice*, 216; P. Fiedler, *Jesus und die Sünder*, 201.

⁶⁶ C. Dietzfelbinger, *Das Gleichnis von der erlassenen Schuld. Eine theologische Untersuchung von Matthäus 18, 23—35*, *Evangelische Theologie* 32 (1972), 442—443 (An. 17a!); J. Homerski, *Ewangelia*, 268

życzony⁶⁷. Bóg powierza człowiekowi życie, czas i wszelkie dobra naturalne i nadprzyrodzone. Człowiek nie jest w stanie rozliczyć się z tych dobrodziejstw i w rezultacie przyjmuje je jako łaskę, dar nienależny, otrzymany z miłosierdzia Boga. Te aspekty miłosierdzia mogły już występować w najstarszych warstwach przypowieści. W okresie głoszenia i formowania się tradycji o Jezusie oraz redakcji ewangelii nastąpiła reinterpretacja tekstu w świetle wydarzeń paschalnych. Wówczas pojawia się idea przebaczenia jako wynik refleksji nad nauką i czynami Jezusa. P. Bonnard podaje trzy argumenty, które wskazują na ideę przebaczenia w życiu i działalności mesjańskiej Jezusa: Jezus inauguruje czasy mesjańskie czyli przebaczenia; w czasie swojej działalności na ziemi przebacza, opierając się na autorytecie samego Boga; jego cierpienia i męka stanowią integralną część tej działalności oraz wypełnienie i zakończenie misji, której celem jest przebaczenie. Autor twierdzi, że idea przebaczenia w przypowieści o darowaniu długu u Mt 18, 23—35 pojawia się pod wpływem św. Pawła⁶⁸. Nie wydaje się to całkiem słuszne. W Kościele popaschalnym wciąż było żywe i pogłębiane wspomnienie Jezusa, który przebaczał i pojednywał ludzi z Bogiem.

Poglądy P. Bonnard'a uzupełnia L. Sabourin. Umieszcza on w pojęciu *splagchnǐdzhethai* obok cechy przebaczenia ideę zbawienia, które Bóg ofiaruje człowiekowi w Chrystusie⁶⁹. Inne jeszcze tłumaczenie daje T. Deduin. Oryginalność miłosierdzia w omawianej perykopie widzi on w tym, że jest ono uprzedzającym aktem łaski Boga w Chrystusie, dzięki któremu człowiek jest zdolny do miłości i braterskiego przebaczenia. Liczy się nie Prawo z jego fryzejską interpretacją, jaka przypomina kupiecką księgowość, lecz wewnętrzne dyspozycje⁷⁰. Tekst przypowieści nie mówi jednak o wewnętrznych dyspozycjach i uzdolnieniach, lecz o darowaniu długów.

Pierwsza scena przypowieści o niemiłosiernym dłużniku (Mt 18, 23—27) mówi więc o miłosierdziu Boga i Chrystusa, oddając je terminem *splagchnǐdzhethai* (w. 27). Ta idea miłosierdzia powraca jeszcze w trzeciej scenie (w. 32—34) w terminie *eleein*. Pan wzywa sługę, aby osądzić go za złe potraktowanie innego współsługi i przypomina swój czyn, określając go jako akt miłosierdzia: „zmiłowałem się (*elēesa*) nad tobą” (w. 33b). Obydwa czasowniki korelują ze sobą i wyrażają to samo pojęcie miłosierdzia, przy czym posiadają niektóre cechy wspólne, innymi zaś różnią się.

Wspólną ich cechę stanowi przede wszystkim idea relacji. Jest to relacja typu wyższy — niższy, gdyż strony znajdują się na nierównych pozycjach: z jednej strony jest król, z drugiej zaś jego sługa. Tę nierówność pogłębia jeszcze skrajna sytuacja, w jakiej znajduje się sługa — stanowi ją dług o niesłychanej wysokości. Sługa nie może sobie

⁶⁷ H. Liddell — R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford⁹ 1977, 369.

⁶⁸ *Composition*, 136.

⁶⁹ *L'Évangile selon saint Matthieu et ses principaux parallèles*, Roma 1978, 247 n.

⁷⁰ *The Parable*, 211: „Our parable is concerned with the concrete urgency and essential novelty of the new dispensation (...) in the new dispensation man will be judged not according to the legalistic calculus of debits and credits envisaged by the Pharisaic interpretation of the Law (...) but solely on his inner disposition to love and forgive, made possible and imperative by God's antecedent act of mercy in Christ”

pomóc, jak również nie może mu nikt inny pomóc oprócz króla. Ta pomoc, czyli darowanie długu jest aktem wolnej woli, łaski pana, o którą można tylko prosić. Akt darowania długu w najstarszych warstwach ewangelii Mateusza wyraża udzielenie człowiekowi przez Boga bogactwa darów i tego wszystkiego, co składa się na jego egzystencję. Natomiast w warstwach z okresu formowania się tradycji i redakcji — wyraża ideę przebaczenia win i zbawienia, jakie Bóg ofiaruje w Chrystusie. Dar ten jest tak wielki, że przekracza wszelkie realne obliczenia i kalkulacje.

W niektórych aspektach terminy *splagchnídzesthai* i *eleeîn* różnią się od siebie. Istotnymi elementami pierwszego są:

- 1) wzruszenie, a więc poruszenie zmysłowe;
- 2) przyczyną wzruszenia nie jest widok nędzy, lecz prośba;
- 3) uczucie przechodzi w czyn, co dobrze wyraża konstrukcja w. 27: „doznawszy miłosierdzia → uwolnił + darował”;
- 4) czyn jest nieproporcjonalny do prośby, to znaczy przewyższa przedmiot prośby;
- 5) uczucie miłosierdzia jest opozycyjne do uczucia gniewu, które analogicznie jak miłosierdzie przechodzi w czyn (por. w. 34: „rozgniewawszy się → wydał go”).

Określenie *eleeîn*:

- 1) jest przede wszystkim czynem a nie uczuciem;
- 2) jest czynem dokonany na prośbę: „darowałem ci, gdyż mię prosiłeś” (w. 32b);
- 3) jest to czyn doskonały, całkowite darowanie, anulowanie należności: „całą należność ci darowałem” (w. 32b).

Najbardziej jednak oryginalną cechą w pojęciu miłosierdzia u Mt 18, 23—35 jest idea przebaczenia, które Bóg objawia i realizuje w Chrystusie. Wszyscy mają szansę dostąpić przebaczenia i zbawić się, choćby ich grzechy przekraczały wszelkie możliwe obliczenia. Dzieje się to oczywiście nie bez pewnych warunków, o których mówią dalsze sceny przypowieści.