

KS. JANUSZ CZERSKI

## MIŁOSIĘRDZIE JAKO NORMA INTERPRETACJI PRAWA W EWANGELII MATEUSZA

Pytanie o hierarchię przepisów Prawa było w judaizmie bardzo aktualne, gdyż w Prawie wyrażała się wola Boża i stanowiło ono najwyższą normę postępowania moralnego. Judaizm gubił się bowiem w przeliczonych przepisach, przekazanych przez Pięcioksiąg Mojżesza i wzbogaconych z biegiem czasu o dodatkowe, drobiazgowo nakazy i zakazy, pochodzące z tradycji faryzejskiej. Kiedy pewien prawnik z kręgu faryzeuszy stawia Jezusowi pytanie o największe przykazanie (Mt 22, 35—36), to w swoim pytaniu — niezależnie od intencji — wyraża on autentyczne wątpliwości i troski współczesnego mu judaizmu, szukającego jakiejś syntezy Prawa i najistotniejszych norm moralności. Niektórzy uczeni świata rabinistycznego usiłowali wskazać tego rodzaju syntezę, ale ich opinie były podzielone. Hillel całe Prawo wyraził w „złotej regule”: „co tobie niemiłe, tego nie czyn także bliźniemu” Rabbi Akiła uważał znowu przykazanie miłości bliźniego za kwintesencję Prawa (por. Kpł 19, 18), a rabbi Simlaj — wiarę<sup>1</sup>. Natomiast Chrystus w odpowiedzi, udzielonej uczonemu prawnikowi postawił na czele wszystkich przepisów podwójne przykazanie miłości: Boga i bliźniego (Mk 12, 30—31; Mt 22, 37—39). W tych dwóch przykazaniach zakotwiczone jest całe Prawo i Prorocy (Mt 22, 40), tzn. całe objawienie Boże. Przykazanie miłości jest zatem najwyższą normą postępowania, nadaje sens wszystkim innym przykazaniom i stanowi najprostszą formę realizacji Prawa<sup>2</sup>.

Obok miłości, ewangelia Mateusza wskazuje również inne normy etyczne ucznia Chrystusa, wśród których znajduje się miłosierdzie (eleos). O normatywnym znaczeniu miłosierdzia mówią trzy teksty: Mt 9, 13; 12, 7 i 23, 23. Ich treść można sprowadzić do dwóch formuł:

1. „Miłosierdza chcę, a nie ofiary” (Mt 9, 13; 12, 7);

<sup>1</sup> H. L. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (= StrBill), I, München<sup>2</sup> 1961, 907.

<sup>2</sup> J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza* (Pismo święte Nowego Testamentu = PNT III, 1), Poznań—Warszawa 1979, 300.

2. „Najistotniejsze w Prawie (jest): sąd, miłosierdzie i wiara” (Mt 23, 23).

Szczegółowa analiza tych formuł pozwoli określić miejsce i znaczenie miłosierdzia wśród norm etycznych pierwszej ewangelii.

### 1. „MIŁOSIERDZIA CHCĘ, A NIE OFIARY” (Mt 9,13; 12,7)

W Mt 9, 13 i 12, 7 redaktor Mateusza cytuje Oz 6, 6 w dwóch różnych kontekstach kontrowersji Chrystusa z faryzeuszami na temat konkretnych określeń Prawa. W Mt 9, 13 chodzi o przepis czystości rytualnej, natomiast w Mt 12, 7 — o nakaz zachowania spoczynku w dzień szabatu. Obydwie kontrowersje mają podobne struktury: zachowanie się uczniów (Jezusa) — zarzut przeciwników — odpowiedź Jezusa poparta argumentacją, w której istotne miejsce zajmuje cytat Oz 6, 6.

W Mt 9, 13 Chrystus przy pomocy cytatu Oz 6, 6 tłumaczy powołanie do swego grona celnika oraz swoją obecność wśród celników i grzeszników. Cytat, jako argument biblijny wyjaśnia, że w postępowaniu Jezusa objawia się miłosierdzie Boga. Bóg przebacza grzechy i powołuje grzeszników do swego królestwa. Mt 9, 13 wskazuje zasadniczo na miłosierdzie Boga i Chrystusa, ale wprowadzenie cytatu Oz 6, 6 przez redaktora Mateusza przy pomocy logionu „idźcie i nauczcie się” (w. 13a) ukazuje jeszcze jeden wymiar miłosierdzia. Ma ono stanowić normę postępowania ucznia Chrystusa.

Mt 9, 13 znajduje się w kontekście kontrowersji Chrystusa z faryzeuszami, której przedmiotem jest przepis o czystości rytualnej, naruszony przez Chrystusa na skutek kontaktu z grzesznikami. W rozumieniu faryzeuszy pojęcie grzesznika jest szerokie. Zasadniczo, grzesznik jest przeciwieństwem pobożnego, ale prawo judaistyczne rozciągnęło to pojęcie także na pogan i na tych, którzy naruszają Prawo z racji wykonywanego zawodu, narażają się na jego lekceważenie lub dają innym okazję do praktykowania zła. Do takich zawodów zaliczono celników, pasterzy, marynarzy itp.<sup>3</sup>

Logion Jezusa podkreśla pryncypialną rolę miłosierdzia w ocenie i w odnoszeniu się do tej kategorii ludzi oraz stawia miłosierdzie w opozycji nie do czystości rytualnej, lecz do ofiar: „Miłosierdzie (eleos) chcę, a nie ofiary” (Mt 9, 13b). Cytat Oz 6, 6 zestawia miłosierdzie z kultem, w którym ofiary zajmowały centralne miejsce. Sens tego zestawienia jest w egzegezie dwojako interpretowany. Jedni uczeni są zdania, że cytat wyraża myśl, iż żadne ofiary nie podobają się Bogu, tylko miłosierdzie<sup>4</sup>, inni znowu opowiadają się za porównawczym sensem Oz 6, 6, czyli za prymatem miłosierdzia w stosunku do ofiar i kultu<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> K. H. Rengstorf, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. G. Kittel — G. Friedrich (= TWNT), I, 328—330.

<sup>4</sup> H. W. Wolf, *Dodekapropheten: Hosea* (Biblischer Kommentar zum Alten Testament 14, 1), Neukirchen<sup>2</sup> 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.

<sup>5</sup> R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (Beiträge zur evangelischen Theologie, Theologische Abhand-

Większość uczonych przyjmuje drugą interpretację, a J. Kudasiewicz podaje przekonujące uzasadnienie tego poglądu w oparciu o zasady języka hebrajskiego i kontekst proroka Ozeasza, w jakim zachodzi Oz 6, 6. Otóż cytat ten w tekście hebrajskim składa się z dwóch stychów o paralelnej budowie. Na podstawie prawa paralelizmu, pierwszy stych zostaje wyjaśniony przez drugi, a nie odwrotnie. W tym układzie przeczenie „lo” (nie) występuje w znaczeniu „min” (bardziej). Pierwszy stych należałoby zatem tłumaczyć porównawczo. Poza tym cały kontekst Ozeasza wskazuje, że prorok nie potępia kultu. W Oz 4, 6 piętnuje on kapłanów za niewłaściwe składanie ofiar. Tekst Oz 6, 6 nie odrzuca zatem ofiar, lecz stawia je na drugim miejscu po miłosierdziu (hesed)<sup>6</sup>. Interesujący komentarz do Mt 9, 13 można znaleźć w Mk 12, 33: „A miłować go z całego serca, z wszystkich myśli, ze wszystkich sił i bliźniego miłować jak siebie samego, to wiele więcej (perissoteron), niż wszystkie całopalenia i ofiary” Nie chodzi więc o odrzucenie kultu ofiarniczego Starego Testamentu, lecz o priorytet miłości w stosunku do ofiar. Mateusz nie przejął tego tekstu Marka, chociaż wykorzystał fragment, w którym występuje Mk 12, 33 (przykazanie miłości). Niemniej jednak idea Mt 9, 13 (12, 7) jest zbieżna z Mk 12, 33, tylko Mateusz zastępuje pojęcie miłości przez miłosierdzie — ulubiony motyw jego ewangelii. W Starym Testamencie znane są jeszcze inne teksty, poza Ozeaszem, mówiące o tym, że Bogu są miłsze bardziej, niż ofiary i całopalenia te uczynki, jakie wyrażają wewnętrzną postawę (1 Sm 15, 22; Ps 40, 7; Iz 1, 10 nn; Prz 21, 3).

Tekst Oz 6, 6 cytuje Chrystus w związku z zarzutem, że dopuszcza on do swego grona grzeszników, zamiast odgrodzić się od nich, przez co narusza przepis czystości rytualnej. W cytacie nie ma mowy o czystości rytualnej, lecz o ofiarach. Ofiary były najwyższym wyrazem kultu wraz z przepisami o czystości rytualnej<sup>7</sup>. Do Boga może się tylko ten zbliżyć w modlitwie, czy ofierze, kto spełnia warunki czystości kultycznej. Ta idea występuje zarówno w Starym Testamencie jak i w środowisku gre-

lungen, hrsg. E. Wolf 33), München 1966, 43; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments), Göttingen<sup>2</sup> 1966, 32; J. Behm, TWNT III, 184; G. Barth, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, in: Ueberlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium, hrsg. von G. Bornkamm — G. Barth — J. Held (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 1), Neukirchen—Vluyn<sup>6</sup> 1970, 77; J. Kudasiewicz, „Miłosierdzia chcę, a nie ofiary” (Oz 6,6; Mt 9,13; 12,7), w: Powołanie człowieka 4, Poznań—Warszawa 1975, 124 n; Th. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus*, Wuppertal<sup>4</sup> 1984, 376—377.

<sup>6</sup> „Miłosierdzia chcę”, 124 n. Por. K. Markłowski, *Księga Ozeasza*, w: Pismo święte Starego i Nowego Testamentu, red. M. Peter — M. Wolniewicz, II, Poznań 1975, 1211.

<sup>7</sup> H. Thyen, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. H. Balz — G. Schneider (= EWNT), II, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1981, 537 pisze, że reguły czystości zostały sformułowane w kręgach kapłańskich i miały na celu centralizację kultu wraz z ofiarami, stabilizację hierarchii, utrwalenie dominacji kapłanów, zachowanie tradycyjnej formy małżeństw i porządku rodzinnego. W związku z tym — zdaniem autora — pojęcia: „kultowy”, „rytualny” itp. mają w Starym Testamencie inny sens, niż w językach współczesnych: „unsere von ganz anderen Werthierarchien und Interessen bestimmten Klassifizierungen wie „kultisch”, „rituell”, „religiös”, „moralisch”, „hygienisch” sind darum zur Beschreibung des bibl. „Rein—Unrein—Kontrastes” völlig untauglich”.

ckim<sup>8</sup>. W Starym Testamencie przez naruszenie przepisu o czystości rytualnej zaciągało się nieczystość, która miała jednak charakter zewnętrzny, rytualny i nie była winą moralną<sup>9</sup>. Najlepiej ilustruje to przykład grzebania zmarłych. Z jednej strony czynność ta jest traktowana jako pobożny i dobry uczynek, z drugiej zaś — powoduje nieczystość (Kpł 21, 1—3; Tb 2, 3—8; 12, 12). Inne pojęcie czystości pojawia się u proroków, którzy rozróżniają czystość etyczną i kultową: „Co mi po mnóstwie waszych ofiar? — mówi Pan. Syt jestem całopalenia (...) Przestańcie składania czczych ofiar (...) Gdy wyciągniecie ręce, odwrócę od was me oczy. Choćbyście nawet mnożyli modlitwy, ja nie wysłucham. Ręce wasze są pełne krwi. Obmyjcie się, czyści bądźcie! Usuńcie zło uczynków waszych sprzed moich oczu! Przestańcie czynić zło! Zaprawiajcie się w dobrem!” (Iz 1, 11. 13. 15—17). Ceremoniał nabiera zatem wewnętrznego charakteru. W miejsce przepisów normujących kult i określających jego porządek, pojawiają się postulaty akcentujące właściwą postawę moralną uczestników kultu. Przepisy rytualne zachowują tylko wtedy sens, gdy są impulsem i sygnałem wewnętrznej, duchowej czystości. Księgi mądrościowe, zwłaszcza psalmy, często zwracają uwagę na priorytet etyki wobec rytuału (Ps 15; 18, 21—27; 24, 3—4; 51, 16—18; Prz 15, 26). Iz 1, 17 podaje ciekawe wskazówki praktyczne, których zastosowanie nadaje kultowi i składanym ofiarom właściwy, wewnętrzny sens: „Troszczcie się o sprawiedliwość (społeczną), wspomagajcie uciśnionego, oddajcie słusność sierocie, w obronie wdowy stawajcie!” Dochodzą tu do głosu te aspekty, jakie składają się na treść pojęcia hesed (eleos) w Starym Testamencie. W Iz 1, 11—17 można więc dopatrywać się komentarza do Oz 6, 6. Nasuwa się wniosek, że już w Starym Testamencie istnieją mocne świadectwa zacierania rozgraniczeń pomiędzy moralnością i kultem oraz krytykę zewnętrznej, czysto ceremonialnej interpretacji kultu.

Te idee rozwija Nowy Testament. W Mt 15, 1—20 Chrystus zdecydowanie występuje przeciw formalizmowi w kulcie i oddzielaniu etyki od czystości rytualnej. Redaktor Mateusza wykorzystuje Mk 7, 1—23, ale tekst źródła skraca, przeredagowuje i opuszcza te objaśnienia, jakie uważa za zbędne dla swoich czytelników pochodzących z judaizmu. Mt 15, 1—20 ma formę kontrowersji Jezusa z faryzeuszami i uczonymi w Piśmie, którzy zarzucają mu, że jego uczniowie „łamia tradycję starszych”, bo przystępują do jedzenia, zaniehbując mycia rąk (w. 2). Mk 7, 2 określa to dosadniej: „bnali posiłek nieczystymi, czyli nieumytymi rękami” (por. Mt 15, 20). Jest to konkretny przypadek naruszenia czystości rytualnej. Odpowiedź Jezusa zawiera cztery elementy:

— przepis o czystości rytualnej, stawiany przez judaizm na równi z Torą i jej autorytetem jest pochodzenia ludzkiego, a zatem nie może wyrażać woli Bożej;

— tradycja judaistyczna interpretuje Prawo Boże wbrew jego intencjom i na swój sposób tak, aby je wyminąć;

<sup>8</sup> K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments* (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament), III, Ethos, Düsseldorf 1970, 197.

<sup>9</sup> Inaczej w środowisku hellenistycznym. Epiktet, *Dissertationes* III, 22, 93 twierdzi, że Boga obrażają pożądlive spojrzenia i nieczyste myśli. W jego pojęciu czystość ma więc kwalifikacje etyczne. Lepiej wyraził tę myśl grecki filozof w *Dissertationes* II, 18, 19 w zwrocie: katharsis psychēs.

— przepisy kultyczne nagromadzone przez judaizm, a wśród nich nakaz czystości rytualnej koncentrują całą pobożność wokół czynności zewnętrznych i prowadzą do formalizmu religijnego, potępianego już przez Izajasza (Iz 29, 13);<sup>10</sup>

— o czystości decyduje nie przepis o charakterze zewnętrznym, lecz wewnątrz człowieka.

Falszywą interpretację Prawa Bożego na własną korzyść ilustruje Chrystus przykładem kolizji czwartego przykazania dekalogu z pojęciem ofiary składanej Bogu. Czwarte przykazanie, będące wyrazem woli Boga, domaga się szacunku i miłości do rodziców, której konkretnym i praktycznym wyrazem jest obowiązek ich utrzymania. Tymczasem judaizm ustalił, że naczelną normą postępowania nie jest przykazanie Boga, lecz ofiara i dlatego większą wartość ma złożenie na ofiarę tego, co trzeba by wydać na utrzymanie rodziców, niż troska o ich byt materialny. Zachodzi tu zatem opozycja miłość — ofiara, paralelna do opozycji miłosierdzie — ofiara w Mt 9, 13.

W odpowiedzi Jezusa faryzeuszom i uczonym w Piśmie najistotniejsze jest jednak zdefiniowanie pojęcia czystości: „Nie to, co wchodzi do ust kaila (koinoi) człowieka, lecz to, co wychodzi z ust kaila (koinoi) człowieka” (Mt 15, 11; por. Mk 7, 15). Kolejny logion pogłębia tę definicję: „Te zaś rzeczy, które z ust wychodzą, pochodzą z serca (tēs kardias) i te kalają człowieka” (Mt 15, 18). Serce określa w judaizmie wewnątrz człowieka, jest siedliskiem myśli i decyzji<sup>11</sup>. Człowiek swoje wewnątrz wyraża przy pomocy słów, wypowiedzianych ustami (Pwt 30, 14; Ps 141, 3—4). Definicję czystości uzupełnia w formie negatywnej katalog złych czynków, których źródłem jest wewnątrz człowieka (Mt 15, 19). Katalog zredagowany przez Mateusza różni się od analogicznego wykazu Marka (Mk 7, 21—22) ilością i kategorią grzechów. Mateusz podaje ich siedem, gdy Marek wskazuje aż trzynaście. Wydaje się, że obydwa katalogi odpowiadają Sitz im Leben redaktorów. Redakcja Mateusza, mając na uwadze judeochrześcijan, nawiązuje do przykazań Dekalogu, chociaż podaje je w zmienionej kolejności. Marek natomiast kładzie raczej nacisk na te wady, jakie były rozpowszechnione w świecie pogańskim<sup>12</sup>. J. H o m e r s k i próbuje sklasyfikować katalog Mateusza i dochodzi do wniosku, że wymienione w nim wykroczenia sprowadzają się do naruszenia dwóch przykazań miłości: Boga (błuznierstwa) i człowieka (złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa, rozpusta, kradzieże, fałszywe świadectwa)<sup>13</sup>. W wykazie Marka nie ma wzmianki o błuznierstwie, lecz wszystkie grzechy skierowane są przeciw człowiekowi. W każdym razie obydwa katalogi przeciwstawiają formalizm rytualny — miłości.

W rozumieniu faryzeuszy Mt 9, 13 przeciwstawia czystości kultowej miłosierdzie, czyli zestawia ze sobą dwie rozgraniczone dziedziny: kult i etykę. W interpretacji Chrystusa nie istnieje jednak rozdział pomiędzy etyką i kultem — jak wynika z przeprowadzonej analizy. Przepisy o czystości rytualnej muszą liczyć się z wymogami nowej etyki, która daje

<sup>10</sup> Cytat według *Septuaginty*.

<sup>11</sup> F. Baumgärtel, TWNT III, 610.

<sup>12</sup> H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka* (PNT III, 2), Poznań—Warszawa 1977, 194.

<sup>13</sup> *Ewangelia*, 239.

priorytet miłosierdziu przed bezdusznym formalizmem kultowym. Miłosierdzie (eleos) zaś nakazuje, aby celników wraz z całą kategorią grzeszników, do jakich ich zaliczano, traktować jako ludzi znajdujących się w stanie nędzy duchowej. Należy im zatem okazać miłosierdzie. Miłosierdzie, a nie przepisy rytualne, stanowi normę określającą stosunek do grzeszników i to jest właśnie *novum* Mateusza w porównaniu z dotychczasowymi pojęciami. Wprawdzie teksty starotestamentalne, prorockie, czy mądrościowe sygnalizują wyższość miłosierdzia nad kultem i ofiarami, ale rozumieją je jako sprawiedliwość, życzliwość i czynną dobroć, okazywaną w ramach wspólnoty izraelskiej. W interpretacji judaizmu współczesnego Chrystusowi miłosierdzie wymienione w Oz 6, 6 rozumiano jako czyny miłości i dobroci<sup>14</sup>. Prawo kultowe i porządek składania ofiar jest tradycją ludzkiego pochodzenia i ta tradycja musi ustąpić prawu miłosierdzia.

Kontrowersja Mt 9, 9—13, w której centrum znalazł się cytat Oz 6, 6 (Mt 9, 13) odzwierciedla z punktu widzenia historii tradycji rozłam pomiędzy Kościołem a judaizmem. Pouczenie Chrystusa interpretuje prawa kultu i określa nowy stosunek do grzesznika, wskazując na eleos jako na najwyższą normę moralności, obowiązującą już w Starym Testamencie, ale przez judaizm zapoznaną. Nie wydaje się jednak, aby Mateuszowi chodziło wyłącznie o wskazanie tego rozłamu pomiędzy Kościołem a judaizmem na tle różnych interpretacji przepisów o czystości rytualnej. Jego ewangelia była przeznaczona przede wszystkim dla Kościoła judeo-chrześcijańskiego, który pod koniec I w. szukał w Jezusie i jego nauczaniu teologicznych uzasadnień swoich form organizacyjnych i kultowych oraz swojej struktury i tożsamości<sup>15</sup>. W Mt 9, 9—13 adresatami zarzutu są uczniowie (Kościół) a nie Jezus (w. 11). W tym *Sitz im Leben* pierwotnego Kościoła historyczny stosunek Jezusa do grzeszników i jego logia stają się wzorem dla wspólnoty kościelnej, która powinna odnosić się do grzeszników z miłosierdziem i przebaczać im. Kościołowi, podobnie jak judaizmowi, groził formalizm kultowy. Mateusz przypomina więc, że normą rozstrzygającą o postępowaniu ucznia Jezusa jest miłosierdzie (eleos).

Cytat Oz 6, 6 powraca w kontrowersjach Jezusa z faryzeuszami na temat Prawa. Chodzi o nakaz zachowywania spoczynku w szabat (Mt 12, 1—14). Ten nakaz był zakotwiczony w Piśmie św. i dlatego uważano go za wyraz woli Bożej. Kazyistyka judaistyczna otoczyła go jeszcze szeregiem drobiazgowych przepisów, jakie stawiano na równi z Prawem i traktowano jako wyraz woli Boga, a więc normę postępowania. Fragment Mt 12, 1—14 zawiera dwa opowiadania, osnute wokół dwóch różnych faktów, interpretowanych przez faryzeuszy jako lekceważenie obowiązku święcenia szabatu. W pierwszym opowiadaniu przyczyną kontrowersji jest zrywanie przez uczniów Jezusa kłosów w szabat (Mt 12, 1—8), w drugim zaś — uzdrowienie człowieka z uschlą ręką (w. 9—14). Obydwa opowiadania wzajemnie uzupełniają się.

<sup>14</sup> StrBill I, 500.

<sup>15</sup> F. J. Schierse, *Einleitung in das Neue Testament* (Leitfaden Theologie 1), Düsseldorf 1978, 83: „Als allgemeine Grundsituation des Matthäusevangeliums darf man sich überwiegend judenchristliche Gemeinden vorstellen (...) um ihr theologisches Selbstverständnis besorgt waren”.

Opisy te stanowią dwie samodzielne jednostki literackie, na co wskazują rozpoczynające je stereotypowe formuły: „w owym czasie” (Mt 12, 1); „i (kai)” (w. 9). Połączenia tych opowiadań dokonał redaktor Mateusza. Elementem łączącym są osoby (Jezus i faryzeusze), temat kontrowersji oraz zasadnicza idea teologiczna. Różnice zachodzą w okolicznościach powodujących kontrowersję oraz w sposobie argumentacji, która w konsekwencji prowadzi do wskazania najwyższych norm postępowania.

Opowiadania Mt 12, 1—14 przejął redaktor ewangelii od Mk 2, 23—28; 3, 1—6, dokonując przy tym poprawek w stylu i słownictwie oraz nadając swojej redakcji cechy zwartości teologicznej<sup>16</sup>. Przejęty od Marka materiał Mateusz pogłębił chrystologicznie i skoncentrował wokół tematu niewiary i wrogości judaizmu wobec Jezusa (Mt 11—12). Fragment Mt 11, 25—12, 50 łączy idea Jezusa jako nauczyciela, na tle kontrowersji. Sekcja Mt 11, 25—30 prezentuje go jako nauczyciela, którego pouczenia mają wartość wiążącą, gdyż znajduje się on w wyjątkowej relacji do Ojca. Jego objawienie jest zatem objawieniem Boga<sup>17</sup>.

Struktura pierwszego opowiadania jest trzyczęściowa:

- fakt zrywania przez uczniów Jezusa kłosów w szabat Mt 12, 1
- zarzut faryzeuszy, że nastąpiło naruszenie nakazu święcenia szabat w. 2
- odpowiedź Jezusa w. 3—8.

Mateusz w odróżnieniu od Marka uzasadnia fakt zrywania kłosów głodem uczniów: *epeinasan* (Mt 12, 1; por. Mk 2, 23). R. Hummel sądzi, że wzmiankę o głodzie należy tłumaczyć względami formalnymi. Redaktorowi tekstu chodziło o upodobnienie sytuacji uczniów do położenia Dawida, aby uzyskać argument biblijny, który był bardziej przekonujący<sup>18</sup>.

Znaczne różnice zachodzą w odpowiedzi Jezusa, usprawiedliwiającej postępowanie uczniów. Marek przytacza trzy argumenty: biblijny (1 Sm 21, 1—7) — zachowanie się Dawida w analogicznej sytuacji (Mk 2, 25—26); humanistyczny — człowiek jest ważniejszy od Prawa (Mk 2, 27) i chrystologiczny — Syn Człowieczy jest Panem szabat (Mk 2, 28). Redaktor Mateusza przejął tylko pierwszy i ostatni argument, ale wprowadza

<sup>16</sup> H. Aichinger, *Quellenkritische Untersuchung der Perikope vom Aehrenraufen am Sabbat* (Mk 2, 23—28 par. Mt 12, 1—8 par. Lk 6, 1—5), in: *Jesus in der Verkündigung der Kirche*, hrsg. A. Fuchs (Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt A, 1), Linz 1976, 121; P. Benoit, *Les épis arrachés* (Mt 12, 1—8 et par.), dans: *Exégèse et Théologie*, III (Cogitatio fidei 30), Paris 1968, 229 twierdzi stanowczo, że Mateusz przekazał najstarszą tradycję, Marek zaś późniejszą („secondaire”). W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 1), Berlin<sup>2</sup> 1971, 320 dochodzi do wniosku na podstawie zbieżności literackich pomiędzy Mateuszem i Łukaszem, że tekst Mateusza — i przynajmniej w niektórych partiach Łukasza — jest starszy, niż Marka. Przeciwnostawia się temu H. Aichinger, j.w., 151 twierdząc, że odchylenia Mateusza i Łukasza od Marka mają charakter drugorzędny i nie dają podstaw, aby mówić o tradycji wcześniejszej od Marka.

<sup>17</sup> H. D. Preuss — K. Berger, *Bibelkunde des Alten und Neuen Testaments*, Zweiter Teil: Neues Testament. Register Biblischen Gattungen und Themen. Arbeitsfragen und Antworten (Uni — Taschenbücher 972), Heidelberg<sup>2</sup> 1984, 255—256.

<sup>18</sup> *Die Auseinandersetzung*, 41. Za paralelizmem w. 1 i 3 opowiada się również G. Barth, *Das Gesetzesverständnis*, 75.

dza jeszcze dwa inne biblijne. Jest to aluzja do Lb 29, 9 n o pracy kapłanów w szabat, związanej z kultem (Mt 12, 5) oraz cytat Oz 6, 6. Argument humanistyczny przenosi natomiast do drugiego opowiadania, ale nadaje mu słabszą teologicznie wymowę: człowiek jest ważniejszy od owcy. Aluzja do Lb 28, 9 n (Kpł 24, 8) otrzymuje interpretację chrystologiczną: Chrystus jest większy (meidzon), niż świątynia, w której w szabat dozwolone były czynności kapłanów związane z kultem (Mt 12, 6).

Dowodzenie Chrystusa, przedstawione przez redaktora Mateusza nie zmierza do usprawiedliwienia obydwu incydentów, jakie wywołały polemikę. Argumentacja nie jest jednolita pod względem literackim i nie łączy się dobrze z kontekstem.

Pierwszym argumentem biblijnym jest przykład Dawida (Mt 12, 3—4). Dawid będąc głodny „zjadł chleby pokładne (artous protheseōs), których nie wolno było spożywać ani jemu, ani tym, którzy z nim (byli)” (w. 4). Nie chodzi więc o naruszenie szabatu, lecz raczej zakazu spożywania chlebów pokładnych. Mt 12, 1 łączy się z w. 3—4 przez analogiczną sytuację głodu, jaką określa identyczna terminologia: epeinasan — epeinasen. Przykład Dawida wskazuje, że w sytuacji głodu można naruszyć obowiązujący zakaz. Mt 12, 3—4 dobrze więc łączy się z kontekstem.

Drugi argument biblijny (Mt 12, 5) łączy się z 12, 1 wzmianką o spoczynku sobotnim, który w pewnych wypadkach można naruszyć, jak zresztą czynią to kapłani, wykonujący czynności liturgiczne. Natomiast w. 6 łączy się już sztucznie z tym kontekstem: „tu jest coś więcej, niż świątynia”. Porównanie Jezus — świątynia zaczerpnął redaktor tekstu — zdaniem H. Aichingera — ze źródła Q lub wprowadził samodzielnie na wzór Mt 12, 41. 42<sup>19</sup>. Trudno to jednak rozstrzygnąć. W każdym razie logion Mt 12, 6 chociaż pod względem literackim niezbyt zgrabnie łączy się z kontekstem, nadaje argumentacji sens chrystologiczny. Logion ten ma bowiem wymowę mesjańskiej deklaracji, którą w ewangelii Mateusza dobrze komentuje epizod oczyszczenia świątyni (Mt 21, 12—17). Chrystus jako Mesjasz i odnowiciel kultu ma władzę reinterpretować Prawo<sup>20</sup>.

Logion Mt 12, 7 odwołuje się do woli Bożej wyrażonej w Oz 6, 6 wprowadzając cytat starotestamentalny przy pomocy formuły wskazującej na głębszy sens logionu, który należy wydobyć w drodze refleksji: „czyż nie wiecie (egnōkeite), co to jest” (Mt 12, 7a). Cytat Oz 6, 6 jest trzecim argumentem zamykającym dowodzenie biblijne. Nawiązuje on bardzo dobrze do w. 5 i pogłębia teologicznie jego sens. Stanowi on najsilniejszy człon biblijnej argumentacji. Powołuje się na wolę Bożą: „miłosierdzia (eleos) chcę”. Priorytet miłosierdzia jest zatem postulatem samego Boga.

Oz 6, 6 mówi o kulcie ofiarniczym składanym w świątyni. Nawiązuje więc do motywu świątyni z poprzednich argumentów i dobrze łączy całe opowiadanie w całość. Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że cytat Oz 6, 6 wprowadził dopiero Mateusz w formie zabiegu redakcyjnego<sup>21</sup>. P. Bonnard twierdzi, że cytat Oz 6, 6 w Mt 12, 7 nie łączy się tak

<sup>19</sup> *Quellenkritische Untersuchung*, 129. Por. R. Hummel, *Die Auseinandersetzung*, 42, Anm. 49.

<sup>20</sup> J. Homerski, *Ewangelia*, 204.

<sup>21</sup> H. Aichinger, *Quellenkritische Untersuchung*, 130.



dobrze z kontekstem jak w Mt 9, 13<sup>22</sup>. Odmiennego zdania jest H. Aichinger, który twierdzi, że właśnie Mt 12, 7 stanowi pierwotne miejsce cytatu Ozeasza i dopiero w późniejszej fazie redaktor ewangelii przerzucił go do 9, 13<sup>23</sup>.

Wydaje się, że raczej druga opinia jest słuszniejsza. Mt 12, 5—7 tworzy pewną całość literacką, zrozumiałą nawet po wydzieleniu jej z kontekstu. W. 5 i w. 7 doskonale się uzupełniają. Dopiero dzięki cytatom Oz 6, 6 w. 5 nabiera siły dowodowej. W Mt 9, 13 nie jest to natomiast takie jasne<sup>24</sup>. Brzmienie cytatu Ozeasza jest identyczne w Mt 12, 7 z 9, 13.

Perykopę o zrywaniu kłosów w szabat kończy logion mówiący, że „Syn Człowieczy jest Panem (Kynios) szabat” (Mt 12,8). Logion ten łączy z kontekstem spójnik gar. Pod względem literackim jest to połączenie sztuczne i nagłe, przerywa ono dotychczasowy tok dowodzenia biblijnego, przechodząc w dowodzenie chrystologiczne. Redaktor Mateusza w w. 8 nawiązuje do myśli w. 6 i zamyka całe dowodzenie najsilniejszym argumentem. Chrystus identyfikuje się tu z Synem Człowieczym i określa się jako Pan. Obydwa tytuły mają w ewangeljach synoptycznych ustalone treści. Syn Człowieczy, to postać transcendentna. Posiada on wszelką władzę, zwłaszcza sędziowską. Może zatem interpretować własną wolą Prawo, a więc i nakaz święcenia szabat<sup>25</sup>. Ideę władzy w tytule Chrystusa „Syn Człowieczy” wzmacnia kolejny tytuł — Pan (Kyrios). Kyrios w Nowym Testamencie ma głębszą treść chrystologiczną niż Syn Człowieczy. Wyraża on Boską naturę Chrystusa.

Drugi konflikt Jezusa z faryzeuszami wyniknął na tle uzdrowienia w szabat człowieka z uschlą ręką. W redakcji Mateusza opis tego epizodu (Mt 12,9—14) lepiej łączy się z poprzednim opowiadaniem, niż u Marka. Uzdrowienie poprzedza kontrowersja sprowokowana przez przeciwników Jezusa pytaniem: „czy wolno w szabat uzdrawiać?” (w. 10b). Odpowiedź daje Chrystus w w. 12b: „Tak więc (hōste) wolno w szabat dobrze czynić” Mt 12,10b i 12b nadają całemu fragmentowi cechy spójności literackiej. Mt 12,12b jest wnioskiem, do którego prowadzi argumentacja zawarta w w. 11—12. Dowodzenie wraz z wnioskiem stanowi jeden logion Chrystusa, który składa się z trzech części:

- kasus: ratowanie owcy w dzień szabat Mt 12,11
- logion: wartość człowieka jest większa, niż owcy  
(dosłownie: „jakkże różni się człowiek od owcy”) w. 12a
- wniosek praktyczny: w szabat wolno dobrze czynić w. 12b.

Wniosek ten harmonizuje z ideą przewodnią poprzedniej kontrowersji, chociaż jest teologicznie słabszy. Jego sens jest jasny: dla dobra człowieka można w pewnych wypadkach naruszyć nakaz święcenia szabat. Zastrzeżenia budzi natomiast argumentacja, ponieważ pierwszy jej człon

<sup>22</sup> *L'Évangile selon Saint Matthieu* (Commentaire du Nouveau Testament, deuxième série, I), Genève<sup>2</sup> 1982, 173. Por. D. Hill, *The Gospel of Matthew* (The New Century Bible Commentary), Grand Rapids—London 1981, 211.

<sup>23</sup> *Quellenkritische Untersuchung*, 130.

<sup>24</sup> R. Hummel, *Auseinandersetzung*, 44.

<sup>25</sup> H. Langkammer, *Syn Człowieczy w ewangeljach synoptycznych*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, red. S. Łach — M. Filipiak, Lublin 1974, 335.

(Mt 12,11) jest kontrowersyjny. Otóż Prawo zobowiązywało wprawdzie do ratowania zwierząt (Wj 23,5; Pwt 22,4), ale uczeni dyskutowali, czy obowiązuje ono w szabat. W judaizmie panowały więc w tym względzie różne opinie<sup>26</sup>. Widocznie redaktor Mateusza wybrał tę spośród nich, według której nawet w szabat wolno udzielić pomocy zwierzęciu, które znalazło się w niebezpieczeństwie życia<sup>27</sup>.

Jest bardzo prawdopodobne, że obydwie kontrowersje na temat święcenia szabatu już w pierwotnej redakcji Marka mają swoje Sitz im Leben w archaicznym Kościele i odzwierciedlają rozłam, jaki powstał pomiędzy wspólnotą popaschalną a judaizmem<sup>28</sup>. Przeciwstawia się temu R. P e s c h, broniąc ścisłej historyczności obydwu epizodów. Bazują one — jego zdaniem — na autentycznych wydarzeniach z życia Jezusa<sup>29</sup>. Egzegeci nie kwestionują jednak pochodzenia tych epizodów od Jezusa. Są one bowiem osadzone w bardzo konkretnych sytuacjach i zawierają logiony Jezusa, których oryginalność jest uderzająca<sup>30</sup>. E. L o h s e zwrócił uwagę na opis uzdrowienia człowieka z uschlą ręką. W ramach tego opisu logion Chrystusa, który rozpoczyna argumentację typu kazuistycznego zaczyna się od formuły: „tis eks hymōn (któż z was)” (Mt 12,11). Tego rodzaju formuła nie jest znana w kazuistyce rabinistycznej. Jest ona oryginalna i wskazuje na Jezusa<sup>31</sup>.

Rozchodzenie się pierwotnego Kościoła i judaizmu jest faktem niezaprzeczalnym. Dokonywało się ono w ogniu polemik, których bezpośrednimi przyczynami mogły być przypadki lekceważenia przez judeochrześcijan tradycji i Prawa, od którego czuli się wolni. Charakterystyczny pod tym względem jest Mt 12,1—8, gdzie faryzeusze stawiają zarzut nie Chrystusowi, ale uczniom, czyli Kościołowi. Sitz im Leben tego opowiadania jest więc podobne jak w Mt 9,9—13: kontrowersje i rozdział Kościoła judeochrześcijańskiego od judaizmu, szukanie nowych dróg w życiu i logiach Jezusa. Opowiadania Mt 12,1—8. 9—14 nie koncentrują się wokół idei szabatu. Szabat jest tylko punktem wyjścia. Istotne są natomiast pouczenia Jezusa. Zawarte są w nich wnioski praktyczne dla wspólnoty uczniów, którym — podobnie jak faryzeuszom — może zagrażać formalizm w interpretowaniu Prawa objawionego przez Jezusa. Dla

<sup>26</sup> StrBill I, 629.

<sup>27</sup> E. L o h s e, TWNT VII, 25 przyp. 198.

<sup>28</sup> R. H u m m e l, *Auseinandersetzung*, 40. 98; E. L o h s e, j.w., 22; L. S c h e n k e, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums* (Stuttgarter biblische Beiträge 3), Stuttgart 1974, 169; H. L a n g k a m m e r, *Ewangelia*; 118 n; J. G n i l k a, *Das Evangelium nach Markus* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament II, 1), 1. Teilband, Zürich itd. 1978, 122. 129; J. E r n s t, *Das Evangelium nach Markus* (Regensburger Neues Testament), Regensburg 1981, 102; D. H i l l, *Matthew*, 211.

<sup>29</sup> *Das Markusevangelium* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament II, 1), Freiburg—Basel—Wien<sup>2</sup> 1977, 183: „Die Erzählung rechtfertigt nicht in einer 'idealen Szene' die Haltung der Urkirche zum Sabbat, sondern basiert offensichtlich auf konkreter Ueberlieferung aus dem Leben Jesu”. Por. tamże, 186. 195 n.

<sup>30</sup> E. H a e n c h e n, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, Berlin 1966, 122; J. R o l o f f, *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien*, Göttingen 1970, 58; H. L a n g k a m m e r, *Ewangelia*, 118—119; J. G n i l k a, *Markus*, I, 122; J. E r n s t, *Markus*, 102. 105.

<sup>31</sup> TWNT VII, 24, przyp. 196.

uczniów Jezusa zasadniczą normą interpretacji Prawa jest miłosierdzie. Mt 12, 1—14 ukazuje zasadniczo szacunek Jezusa wobec prawa szabatu. Chrystus nie zamierzał pokazać, że w szabat wszystko wolno<sup>32</sup>. Występuje tylko przeciw bezdusznemu formalizmowi judaizmu w interpretacji nakazu święcenia szabatu. Zresztą już w czasach machabejskich pojawiły się interpretacje łagodzące bezwzględność tego nakazu. Do nich należy pozwolenie na walkę w obronie (1 Mch 2,39—41), dopuszczenie ucieczki w szabat<sup>33</sup>, ratowanie się w niebezpieczeństwie życia<sup>34</sup>, udzielenie pomocy ciężko choremu<sup>35</sup>, obrzezanie dziecka o ile ósmy dzień po urodzeniu przypadnie w szabat<sup>36</sup> itp. Wszystkie te przypadki traktowano jako wyjątki i nieodzowne czynności, usprawiedliwiające naruszenie obowiązku święcenia szabatu<sup>37</sup>. Do tej samej kategorii czynności Chrystus zalicza niedozwolone przez prawników judaizmu zaspokojenie głodu i uzdrowienie człowieka z uschłą ręką. W tym drugim wypadku nie chodziło o ratowanie ciężko chorego. Można było poczekać z uleczeniem do następnego dnia. Takiego przypadku leczenia w szabat prawnicy judaistyczni nie znali. Jest to zatem novum.

Cały tok dowodzenia, wyjaśniającego dopuszczalność naruszenia prawa święcenia szabatu koncentruje się w Mt 12,1—14 w dwóch logionach Jezusa:

- „miłosierdzia chcę, a nie ofiary” (Mt 12,7)
- „Wolno w szabat dobrze (kalōs) czynić” (w. 12b).

Szczególnie mocny jest Mt 12,7 z cytatem Oz 6,6. Sens tego cytatu jest identyczny jak w Mt 9,13: nie chodzi o przekreślenie ofiar, lecz o wskazanie priorytetu miłosierdzia przed nimi. Pozornie myśl o miłosierdziu i ofiarach w kontekście polemiki o szabat wygląda na przeskok myślowy. Tymczasem już Stary Testament łączy Prawo z kultem, w którym ofiary stanowiły centralny punkt. Izrael nie posiadał prawa ściśle państwowego. Wszelkie nakazy i zakazy, przepisy regulujące życie społeczne wspólnoty oraz jej relacje do innych narodów wpływały z pojęcia Izraela jako ludu Jahwe i były praktycznym zastosowaniem zasad wynikających z Przymierza zawartego z Bogiem. Prawo Izraela miało zatem wymiar sakralny a naród wybrany miał świadomość tej sakralności i wyjątkowego stosunku do Boga. Widzialnym znakiem tych relacji Izraela do Boga była świątynia wraz z jej kultem. Tu objawiał się Bóg, tu przemawiał do swego ludu, tu wyrażał swoją wolę, tu Izrael szukał oparcia i wskazań. Dlatego wszystko, co się działo w świątyni miało dominujące znaczenie dla całej społeczności. Kult i jego przepisy posiadały zatem priorytet wśród innych praw i przykazań<sup>38</sup>.

Na tym tle staje się bardziej zrozumiała treść logionów Mt 12,6—7. Logion Mt 12,6 zwraca uwagę na wyższość Chrystusa od świątyni, z czego wynika, że jego interpretacja Prawa przewyższa wartość innych ob-

<sup>32</sup> R. Hummel, *Auseinandersetzung*, 41.

<sup>33</sup> StrBill I, 952.

<sup>34</sup> Tamże, 618 n.

<sup>35</sup> Tamże, 623—629.

<sup>36</sup> Tamże, II, 487 n; IV, 24 n.

<sup>37</sup> E. Lohse, TWNT VII, 15.

<sup>38</sup> R. Hummel, *Auseinandersetzung*, 90; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* (Einführung in die evangelische Theologie 1), B. II: Die Theologie der prophetischen Ueberlieferungen Israels, München<sup>o</sup> 1975, 415.

jawień oraz interpretacji, jakie miały miejsce na terenie świątyni w Jerozolimie, a on sam stoi ponad kultem starotestamentalnym. Potwierdzenie tej myśli znajdujemy w w. 8, w wyrażeniu, że Chrystus jest Panem. Drugi logion, czyli Mt 12,7 stawia znowu miłosierdzie w opozycji do Prawa, gdyż ofiary, o jakich mówi tekst uważano za szczytowy wyraz Prawa.

Opozycja miłosierdzie — Prawo (szabatu) nie stanowi krytyki ofiar lub Prawa, lecz jego nową interpretację. Chrystus nie odrzuca Prawa Starego Testamentu, lecz interpretuje je na nowo, wskazując na jego intencje i myśl Bożą, zatartą na skutek egzegezy judaistycznej. O pozytywnym stosunku Chrystusa do Prawa Starego Testamentu świadczy przestrzeganie przepisów i zwyczajów judaizmu jak uczęszczanie do synagogi (Mk 1,21 i par.), udział w pielgrzymkach do świątyni (Mk 11,1 nn i par.), noszenie przepisowych frędzli na brzegach zwierchniego okrycia (Mk 6,56 i par.: kraspedos), wnoszenie opłat na świątynię (Mt 17,24 nn). Chrystus wyraża się z szacunkiem o praktykach pobożnych judaizmu (Mt 6,1—18), o ofiarach (Mt 5,23 n), akcentuje Prawo (Mt 5,21—47). Zasady, jakimi kieruje się w swojej interpretacji Prawa precyzyjnie wyraża logion Mt 5,17: „Nie sądźcie, że przyszedłem obalić Prawo lub Proroków, nie przyszedłem obalić, lecz wypełnić (plērōsai)”. Kluczowym terminem w tym logionie jest słowo plērōsai, które posiada szeroki wachlarz znaczeń: wykazać wartość, zapewnić skuteczność przez nauczanie objaśniające i modyfikujące dotychczasowe Prawo<sup>39</sup>, wypełniać proroctwa, czy przepisy moralne, udoskonalić przepisy i Prawo Starego Testamentu, ukazać właściwy sens starotestamentalnego objawienia<sup>40</sup>. J. Homerski uważa, że to ostatecznie znaczenie najlepiej odpowiada koncepcji Mateusza<sup>41</sup>. Inaczej sądzi E. Schweizer. Według niego słowo „wypełnić” w Mt 5,17 oznacza „czynić”, na co wskazuje — jego zdaniem — takie znaczenie czasownika „wypełnić” w judaizmie hellenistycznym<sup>42</sup>.

W Mt 12,7 Chrystus wskazuje w interpretacji szabatu na priorytet miłosierdzia, powołując się na Oz 6,6. W judaizmie współczesnym Chrystusowi znane były poglądy rabinów, którzy wskazywali inne, niż ofiary środki ekspiacyjne, wśród których góruje dobroczynność i poznanie Boga<sup>43</sup>. Były to jednak środki alternatywne, zastępujące ofiary kultowe. Novum zawarte w logionie Mt 12,7 polega na tym, że „miłosierdzie” nie jest tu środkiem zastępczym, lecz paralelnym do ofiar, ale zachowującym wobec nich i wobec Prawa priorytet. Miłosierdzie staje się normą postępowania.

Jaką treść zawiera termin eleos (miłosierdzie) w Mt 12,7? W cytacie Oz 6,6 greckie eleos odpowiada hebrajskiemu hesed, które należy do podstawowych pojęć teologicznych Starego Testamentu. Spośród wielu zna-

<sup>39</sup> H. Hübner, TWNT III, 259.

<sup>40</sup> J. Homerski, *Ewangelia*, 131.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> *Das Evangelium nach Matthäus*, in: Die drei ersten Evangelien (Das Neue Testament Deutsch 1), hrsg. E. Schweizer — K. H. Rengstorf, Göttingen 1976, 64: „Vor allem spricht auch V. 19 dafür, dass Matthäus dabei das Tun des Gesetzes in das Wort einschliesst”

<sup>43</sup> M. Cohen, *La controverse de Jésus et des Pharisiens à propos de la cueillette des épis, selon l'Évangile de St. Matthieu*, *Mélanges de science religieuse* 34 (1977) 9—10.

czeń, jakie to słowo posiada w Starym Testamencie kontekstowi Mt 12,1—8 najbardziej odpowiadają następujące: życzliwość, dobroć, akty religijne miłe Bogu. Charakterystyczne jest — jak zauważył H. J. Zobel — że w tekstach związanych z kultem, zwłaszcza w formułach liturgicznych, hesed wyraża dobroć Boga<sup>44</sup>. W kontekście kontrowersji o święcenie szabat chodzi o właściwy stosunek do Prawa i ten stosunek wyraża się w pojęciu *eleos*. Zachowanie Prawa nie jest miłe Bogu, gdy nie wypływa ono z postawy *eleos*, czyli życzliwości i dobroci. Sam Bóg jest *eleos* — miłosierny, stąd w aspekcie tego miłosierdzia należy rozpatrywać całą kazuistykę, związaną z nakazem święcenia szabat<sup>45</sup>.

Opowiadanie Mt 12,1—8 osnute jest na tle konkretnego epizodu. Uczniowie znaleźli się w skrajnym położeniu, odczuwali głód. Konieczność zaspokojenia tego głodu postawiła ich w sytuacji konfliktowej wobec Prawa. Chrystus tłumaczy, że konflikt jest nieuzasadniony. Wprawdzie litera Prawa została naruszona, ale skoro się uwzględni ducha Prawa, to uczniowie okazują się niewinni (*anaitioi*: Mt 12,6n). Kluczem do znalezienia właściwych intencji Prawa jest *eleos*. *Eleos* jest normą etyczną w tym sensie jak rozumiał je już Stary Testament. Nie chodzi zatem o miłosierdzie, wielkoduszne potraktowanie uczniów przez zgorszonych faryzeuszy. Taką interpretację wyklucza G. Barth<sup>46</sup>. Chodzi o normę postępowania w ogóle. Jest to norma, jaka uwzględnia dobro człowieka. Komentarz do tej koncepcji *eleos* w Mt 12,7 daje druga kontrowersja, której punktem kulminacyjnym jest logion Chrystusa: „wolno w szabat dobrze czynić” (w. 12). Jest to humanistyczna interpretacja Prawa, charakterystyczna dla pierwszej ewangelii. Najszerzej przedstawia ją kazanie na górze (Mt 5,21—26.43—47). Miłość jest istotnym elementem Prawa, czyli nowej sprawiedliwości. Charakterystyczny jest tu zwłaszcza fragment Mt 5,21—26. Chrystus nakazuje przed złożeniem ofiary pogodzić się z bratem. Idea podobna do Oz 6,6: miłosierdzie (w Mt 5,21—26 w aspekcie przebaczenia) ma pierwszeństwo przed ofiarami.

Najwyższym wyrazem głoszonej przez Chrystusa nowej sprawiedliwości (*dikaïosynē*) i zarazem kwintesencją całego Prawa jest podwójne przykazanie miłości Boga i bliźniego (Mk 12,28—34 i Mt 22,34—40), jakie wyraża totalne oddanie się Bogu i człowiekowi. Obydwa przykazania występują łącznie i nierozdzielnie<sup>47</sup>. Redakcja podwójnego przykazania oraz interpretacja szabatnich konfliktów mają wiele wspólnego. Redaktor Mateusza podkreślił w nich różnice pomiędzy starotestamentalną a nową, podaną przez Chrystusa interpretacją Prawa oraz wskazał nowe normy etyki Chrystusa, jakie obowiązują Kościół. Wśród tych norm centralne miejsce zajmuje *eleos*.

<sup>44</sup> Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, hrsg. G. J. Botterweck — H. Ringren, III, Stuttgart 1981, 63—64.

<sup>45</sup> G. Barth, *Gesetzesverständnis*, 77; J. Kudasiewicz, „Miłosierdzie chce”, 139.

<sup>46</sup> J.w.

<sup>47</sup> H.-D. Wendland, *Ethik des Neuen Testament* (Grundrisse zum Neuen Testament, Das Neue Testament Deutsch 4), Göttingen<sup>2</sup> 1975, 13.

## 2. „NAJISTOTNIEJSZE W PRAWIE: SĄD, MIŁOSIĘRDZIE I WIARA” (Mt 23,23)

Idea opozycji ofiary — miłosierdzie powraca w Mt 23,23: „Biada wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze, hipokrycy, ponieważ płacicie dziesięciny z mięty, kopru i kminku, a opuszczacie to co najistotniejsze w Prawie (ta barytera tou nomou): sąd i miłosierdzie i wiarę (tēn krisin kai to eleos kai tēn pistēn). Te (rzeczy) należało czynić (poiēsai) i tamtych nie pomijać (afienai)”. Tekst ten znajduje się w dłuższej mowie Jezusa, skierowanej przeciw faryzeuszom (Mt 23). Na etyczny sens logionu Mt 23,23 wskazuje para czasowników poiēsai — afienai (czynić — opuszczać, czyli: nie czynić) oraz wzmianka o czynności płacenia dziesięcin.

W Mt 23 można zauważyć trzy źródła: Mk, Q i źródło własne Mateusza. Z Mk redaktor Mt 23 zaczerpnął niewiele: Mt 23,1—2. 5b—7a.14 i Mk 12,37b—40) (por. Łk 20,45—47). Na źródło Q wskazują paralele, jakie zachodzą wyłącznie pomiędzy Mt i Łk: Mt 23, 13—36 i Łk 11,37—52. Jest to seria gróźb skierowanych bezpośrednio przeciw uczonym w Piśmie i faryzeuszom. W Mt 23 redaktor tekstu umieścił najwięcej materiału własnego. Poza tym materiał zaczerpnięty od Mk i ze źródła Q wykazuje interwencje redakcyjne, które całemu rozdziałowi nadają nowe akcenty i nowe idee teologiczne<sup>48</sup>.

Mt 23 nie jest fragmentem jednolitym tematycznie. Można w nim wyróżnić dwie zasadnicze części. W pierwszej Chrystus kreśli obraz postawy uczonych w Piśmie i faryzeuszów (w. 1—12), w drugiej zaś kieruje pod ich adresem groźby, których serię kończy bolesna lamentacja nad Jerozolimą, symbolizującą duchowe i religijne kierownictwo narodu (w. 13—39)<sup>49</sup>. Mt 23 nie jest też jednolity pod względem gatunku literackiego. W Mt 23, 1—7 Chrystus demaskuje hipokryzję duchowych przywódców Izraela. Fragment Mt 23,3—4 ma formę antytetyczną: ustanawiają przepisy (mówią, wiążą) — nie wykonują ich (nie czynią, nawet palcem nie chcą ruszyć). W. 5—7 ukazują następnie spektakularny charakter tej pobożności. W. 5 określa postawę: „żeby się ludziom pokazać” Natomiast w. 6—7 podają praktyczne przykłady tej postawy. Kolejny fragment — Mt 23,8—12 podaje osnute na tle negatywnego obrazu duchowości faryzejskiej, pozytywnie sformułowane wskazania praktyczne dla uczniów Jezusa. Fragment ten w w. 8—10 ma formę nakazu. Są to trzy imperatywy: nie pozwalajcie (dwa razy), nie nazywajcie. Natomiast w. 11—12, to dwa logiony w formie aforyzmu. Od w. 13 pojawia się inna forma, którą charakteryzuje budowa antytetyczna i rozpoczynanie się każdego stychu od słowa „biada” Mt 23, 13—36, to zestaw siedmiu gróźb<sup>50</sup>. „Biada” mają następującą strukturę: biada — adres (uczeni w Piśmie, faryzeusze, obłudnicy) — postawa faryzeuszy — postawa antytetyczna. Trzy pierwsze „biada” są zredagowane bardzo krótko, natomiast pięć następnych posiada rozbudowane wyjaśnienia i uzupełnienia. Ory-

<sup>48</sup> Historię tradycji i redakcję Mt 23 omawia H. Frankemölle, *Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese*, Mainz 1983, 139—147.

<sup>49</sup> H. Frankemölle, tamże, 138. 153 nn; H. D. Preuss — K. Berger, *Neues Testament*, 259—260.

<sup>50</sup> J. Homerski mówi o ośmiu „biada”, gdyż przyjmuje w. 14 za autentyczny. W. ten jest jednak bardzo słabo udokumentowany. Nie występuje zupełnie w kodeksach majuskulnych. Przytaczają go tylko kodeksy minuskulne z rodziny f<sup>13</sup> (najstarsze z XI w.), lekcjonarze bizantyjskie oraz potwierdzają niektóre przekłady: Itala, Wulgata, przekłady syryjskie i koptyjskie.

ginalną formę posiada ostatni fragment, czyli w. 37—39. Jest to lamentacja nad Jerozolimą — symbolem narodu i jego duchowego kierownictwa. Formę lamentacji zna już Stary Testament (na przykład lamentacje Jeremiasza), wyrażające żal nad zburzoną Jerozolimą.

Pomimo tej różnorodnej tematyki, Mt 23 jest tekstem jednolitym pod względem literackim<sup>51</sup>. Cechy jednościi literackiej nadają: osoba Jezusa wygłaszającego całą mowę (Mt 23,1—2a; por. 24,1), słuchacze — uczniowie i lud (Mt 23,1; por. 24,1), przedmiot mowy — uczeni w Piśmie i faryzeusze. Wprawdzie Jezus zwraca się do przywódców duchowych narodu bezpośrednio w 2 os. (Mt 23,13—39), ale nie oni, lecz uczniowie i lud są adresatami mowy: „Wtedy Jezus powiedział do tłumów (tois ochlois) i uczniów (tois mathētais), mówiąc (...)” (Mt 23, 1—2a). W paralelnym tekście Marka, z którego Mateusz korzystał, adresatem jest tłum (Mk 12,37b: ho ochlos), natomiast u Łukasza — faryzeusze (11,37—39), co jest bardzo prawdopodobne, gdyż decyzja kierownictwa narodu o śmierci Jezusa (Mt 12,14; 21,45—46; 26,3nn i par.) była niewątpliwie rezultatem wielu polemik. Pierwotnymi adresatami mowy mogli więc być faryzeusze<sup>52</sup>, ale trudno wskazać w niej ipsissima verba Jesu i okoliczności jej wygłoszenia. Mt 23 zawiera bowiem wiele tematów, które mają różne Sitz im Leben. W drugim etapie — zdaniem J. Ernest'a w fazie przedmarkowej<sup>53</sup> — adresatem mógł być lud. O ludzie wspominają wszyscy synoptycy, chociaż posługują się różną terminologią.

Z pozytywnego stosunku do autorytetu i nauczania uczonych w Piśmie i faryzeuszów wynikałoby, że chodzi o czasy przed zburzeniem Jerozolimy i świątyni. Jerozolima spełnia jeszcze rolę centrum duchowego narodu (Mt 23,2—3n. 37—39). Krytyce poddana jest tylko hipokryzja i błędna interpretacja Prawa przywódców narodu. G. Bornkamm przypuszcza na podstawie Mt 23, 1—3, że cały Mt 23 powstał w toku polemik młodego Kościoła z kierownictwem judaizmu<sup>54</sup>. P. Bonnard uzupełnia ten pogląd uwagą, że chodzi tu o Kościół judeochrześcijański, szukający kompromisu pomiędzy nauczaniem Jezusa i judaizmem<sup>55</sup>. Określenie ho ochlos (hoi ochloi) nie należy jednak do terminologii eklezjalnej. W Septuagincie zachodzi tylko kilka razy, natomiast w greckim środowisku pozabiblijnym oznacza bezładne, dezorientowane masy, pozbawione jakiegokolwiek przewodnictwa, tłum bez znaczenia politycznego i religijnego<sup>56</sup>. W ewangeliach ochlos, to bezimienne tło działalności Jezusa. Tłum idzie za Jezusem, aby go widzieć i słyszeć (Mt 13,2), szuka u niego uzdrowienia (Mt 15,30). Jezus sam przywołuje do siebie tłum i poucza go (Mt 13,3; 15,10). Ochlos jest pełen podziwu dla nauki i mocy Jezusa (Mt 7,28; 9,8). Z tego podziwu rodzi się z czasem wiara, której punktem kulminacyjnym był hołd złożony Jezusowi przez ochlos podczas

<sup>51</sup> H. Frankemölle, *Handlungsanweisungen*, 159: „Nach Matthäus ist also Kap. 23 als Einheit zu lesen”.

<sup>52</sup> J. Ernst, *Markus*, 361.

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> *Enderwertung und Kirche im Matthäusevangelium*, in: *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäus — Evangelium*, hrsg. G. Bornkamm — G. Barth — J. Held, 18.

<sup>55</sup> *Matthieu*, 333.

<sup>56</sup> R. Meyer, *TWNT V*, 582 n: „ist ochlos vielfach die führungs- u. richtungslose Masse, der politisch u. geistig bedeutungslose Haufe”.

triumfalnego wjazdu do Jerozolimy (Mt 21,1—11). Ochlos, to po prostu naród izraelski w opozycji do swego kierownictwa<sup>57</sup>.

W redakcji Mateusza Kościół stanowi Sitz im Leben Mt 23 w ostatniej fazie historii tradycji tego tekstu. Redaktor adresuje mowę do ochlos i uczniów, którzy reprezentują Kościół w jego ewangelii. Na uczniów wskazuje nie tylko Mt 23,1. Do nich skierowane są bezpośrednio pouczenia zawarte w w. 8—12. Fragment ten jest znany tylko redaktorowi Mateusza. Są to normy postępowania uczniów Jezusa, nieznanne w środowisku judaistycznym<sup>58</sup>. H. Frankemölle uważa, że Mt 23,13—39 zawiera nie tylko krytykę judaizmu, lecz stanowi również samokrytykę pierwotnego Kościoła. Autor powołuje się na przykłady samokrytyki w literaturze judaistycznej oraz na integralną łączność Mt 23 z eklezjalno-eschatologicznym kontekstem, jaki stanowią rozdziały: Mt 21—25. Potwierdzenie swojej opinii widzi autor również w tekście Mt 23,13—39. Pojęciem kluczowym jest tu hipokryzja, ulubiona idea pierwszej ewangelii (np. Mt 6,1nn; 15,1nn; 22,15nn). Otóż redaktor Mateusza odnosi to pojęcie również do uczniów Jezusa (np. Mt 7,5; 24,51)<sup>59</sup>. Za poglądem H. Frankemölle przemawiają w. 8—12, które mają charakter redakcyjny. Podane tu wskazania dla uczniów ukazują, że krytyka judaizmu w Mt 23 stanowi okazję do rewizji własnych postaw Kościoła. Mateusz — jak stwierdza W. Trilling — pisze z doświadczeń własnego Kościoła, w którym istniało już wiele zła i wypaczeń<sup>60</sup>. W tym Sitz im Leben pierwotnego Kościoła należy więc rozpatrywać Mt 23.

Logion Mt 23,23 stanowi całość z w. 24<sup>61</sup>. Prawdopodobnie w. 24 nie było w źródle Q, gdyż nie przytacza go tekst paralelny (por. Łk 11,42). Prawdopodobnie w. 24 wprowadza redaktor Mateusza jako komentarz do w. 23. Mt 23,23 ma formę „biada” i antytetyczną strukturę. Logion przeciwstawia skrupulatną dokładność uczonych w Piśmie i faryzeuszy w wypełnianiu nakazu płacenia dziesięcin najważniejszym normom Prawa.

Instytucja uiszczania dziesięcin znana jest w najstarszych warstwach Starego Testamentu (Rdz 14,20; 28,22). Dziesięciny składano w świątyni i były one podstawą utrzymania kapłanów i lewitów (Am 4,4). Uzasadnieniem tej praktyki było przekonanie, że Bóg jest właścicielem całej ziemi i ma prawo do jej pierwszych i najlepszych plonów. Pwt 12,6.11.17 oraz 14,22n określa przedmiot dziesięcin: bydło, trzoda, zboże, moszcz, oliwa, jakikolwiek plon. Pwt 14,24—26 zezwala jednak ze względów praktycznych na zamianę dziesięciny na srebro (w. 25a). Te postanowienia Prawa kazuistyką rabinistyczną bardzo rozbudowała, rozciągając obo-

<sup>57</sup> Tamże, 587.

<sup>58</sup> Wbrew H. Frankemölle, *Handlungsanweisungen*, 159, który twierdzi, że podane we w. 8—12 zasady postępowania obowiązują nie tylko uczniów Jezusa, lecz wszystkich jego słuchaczy.

<sup>59</sup> Tamże, 176—185. Zdaniem W. Pesch'a, *Theologische Aussagen der Redaktion von Matthäus 23*, in: *Orientierung an Jesus. zur Theologie der Synoptiker. Für J. Schmid, hrsg. P. Hoffmann — N. Brox — W. Pesch Freiburg 1973, 297: „Mt 24—25 dürfen bei der Auslegung von Mt 23 nicht unterschlagen werden”.*

<sup>60</sup> *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangelium* (Erfurter Theologische Studien 7), Leipzig 1959, 24 n.

<sup>61</sup> P. Bonnard, *Matthieu*, 339 n.



wiązek płacenia dziesięcin nawet na najmniejsze owoce i jarzyny<sup>62</sup>. Logion Chrystusa przeciwstawia tego rodzaju ofiarom ta barytera tou nomou. Określenie barytera, to — comparativus od przymiotnika barys, jaki posiada wiele znaczeń: ciężki wagowo, silny, liczny, gwałtowny, uciążliwy, ważny, posiadający wielkie znaczenie<sup>63</sup>. W Mt 23,23 w grę mogą wchodzić tylko trzy ostatnie znaczenia, ale sens „uciążliwy” należałoby wykluczyć. Logion Chrystusa nie wymienia bowiem przykazań trudnych do wypełnienia. Cóż bowiem łatwiejszego, niż zwykle uiszczenie opłaty za nabyte zioła kuchenne o bagatelnej wartości. Ponosi się wprawdzie przy tym drobne ofiary materialne, ale taka operacja nie wymaga wielkiego wysiłku fizycznego, czy moralnego. Pozostaje zatem ostatni aspekt słowa barys: ważny, posiadający wielkie znaczenie. Logion wymienia trzy bardzo popularne rośliny, zioła kuchenne: miętę, koper oraz kminek i dla zachowania symetrii przeciwstawia je trzem wartościom, jakie stanowią ta barytera tou nomou: sąd (krisis), miłosierdzie (eleos) i wiarę (pistis). Są to trzy normy Prawa, których przestrzeganie wymaga wiele wysiłku i ofiar większych, niż płacenie dziesięcin w tak błahych przypadkach.

Logion Mt 23,23 pochodzi ze źródła Q, gdyż znany jest również Łukaszowi (Łk 11,42). Różnice zachodzą w redakcji. W redakcji Łukasza nie ma symetrii pomiędzy obydwoma elementami antytezy. Trzy rośliny, inaczej określone, niż u Mateusza (mięta, ruta, wszelka jarzyna) Łukasz przeciwstawia sądowi (krisis) i miłości Boga (hē agapē tou theou). Prawdopodobnie już źródło Q wymieniało trzy rośliny, chociaż trudno byłoby ustalić dokładnie ich gatunki wobec różnic pomiędzy Mateuszem i Łukaszem. Trudno też rozstrzygnąć, jakie normy Prawa były wymienione w źródle Q. Zarówno wersja Mateusza jak i Łukasza mają swoje paralele w Starym Testamencie (Mi 6,8; Za 7,9, Prz 14,22 oraz aluzje do Iz 1,17; Jr 22,3 i Oz 6,6) oraz w literaturze rabinistycznej<sup>64</sup>. Z drugiej strony wiadomo, że zarówno Mateusz jak i Łukasz tak redagowali materiał Q, aby odpowiadał ich kompozycji<sup>65</sup>. Nie wydaje się więc, aby można było odtworzyć pierwotną strukturę Mt 23,23 (Łk 11,42).

Tekst Mt 23,23 wskazuje trzy normy Prawa: sąd (krisis), miłosierdzie (eleos) i wiarę (pistis). Egzegeci starali się wydobyć szczegółowe aspekty tej trójki pojęć. Pierwsze określenie — krisis posiada w środowisku greckim pozabiblijnym szereg znaczeń o charakterze jurydycznym: oddzielenie, decyzja, wyrok sądowy, wybór<sup>66</sup>. Słowo to oddaje w Septuagincie (obok krima) hebrajskie miszpat, przez co nabiera nowych znaczeń: prawo jako wynik decyzji sędziego, rządzenie, obrona uciśnionych<sup>67</sup>. Nowy Testament przejął dla pojęcia krisis zarówno jego znaczenie jurydycz-

<sup>62</sup> A. van den Born, Zehnte, w: *Bibel — Lexicon*, hrsg. H. Haag, Leipzig 1970, 1921.

<sup>63</sup> H. G. Liddell — R. Scott i inni, *A Greek — English Lexicon*, Oxford<sup>9</sup> 1977 (= Liddell — Scott), 308.

<sup>64</sup> A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit*, Stuttgart<sup>6</sup> 1963, 679.

<sup>65</sup> K. Romaniuk, *Co to jest źródło Q?*, Warszawa 1983, 41: „Nie jest więc uzasadnione, jeśli nie wręcz bezcelowe, doszukiwanie się w tym dokumencie jakichś konstrukcji literackich”

<sup>66</sup> Więcej znaczeń podaje Liddell — Scott, 997.

<sup>67</sup> F. Büchsel, TWNT III, 943; M. Rissi, EWNT II, 787 n.

ne jak i te, jakie to słowo posiadało w Starym Testamencie<sup>68</sup>. W jakim sensie należy tłumaczyć krisis w Mt 23,23? H. E. Tödt uważa, że chodzi tu o przestrzeganie Prawa w sprawowaniu sądów<sup>69</sup>. A. Schlatter<sup>70</sup> i E. Haenchen<sup>71</sup> sądzą, że określenie to mówi o konieczności potępienia zła na drodze sądowej. Większość jednak uczonych tłumaczy je przez „sprawiedliwość wobec drugich”<sup>72</sup>, lub: respektowanie praw drugiej osoby<sup>73</sup>. E. Klostermann łączy trójkę określeń krisis — eleos — pistis w jedno pojęcie, wyrażające w całości właściwy stosunek do drugich<sup>74</sup>. Nie ulega wątpliwości, że krisis w Mt 23,23 ma znaczenie starotestamentalnego miszpat. Na semicki koloryt tego logionu wskazują jego podobieństwo do analogicznych zwrotów w Starym Testamencie, w których eleos (hesed) i krisis (miszpat) występują obok siebie<sup>75</sup>. Trudno rozstrzygnąć, który z proponowanych przez egzegetów niuansów miszpat (krisis) jest najbardziej odpowiedni w Mt 23,23. Wydaje się jednak, że pewną wskazówkę w tym kierunku daje Za 7,9, w którego kontekście spotyka się analogiczne zwroty. Prorok tak komentuje nakaz „sądenia” i okazywania miłosierdzia: „Nie krzywdźcie wdowy i sieroty, cudzoziemca i biednego! Nie żywcie w waszych sercach złości względem bliźniego! Ale oni nie chcieli słuchać (...) i nie zwracali uwagi na Prawo” (w. 11—12). „Sąd” łączy się u proroka z miłosierdziem i polega na trosce oraz obronie grupy społecznej znajdującej się w sytuacji gorszej, na obronie pokrzywdzonych. Taką grupę stanowią ubodzy, wdowy, sieroty i cudzoziemcy. Obrona interesów tych ludzi stanowi istotę miszpat (krisis). Podobnie Izajasz wyjaśniając na czym polega troska o krisis stwierdza: „Wspomagajcie uciśnionego, oddajcie słusność sierocie, stawajcie w obronie wdowy” (Iz 1,17). Tego samego rodzaju komentarz do praktyki krisis wskazuje Jr 22,3: „To mówi Pan: Wypełniajcie sąd (miszpat; LXX: krisis) i sprawiedliwość, uwalniajcie uciśnionego z rąk ciemnicy, obcego zaś, sieroty i wdowy nie uciskajcie, ani nie czyńcie im gwałtu” Wypowiedzi Starego Testamentu sugerują zatem, że w pojęciu krisis chodzi zarówno o sprawiedliwość wobec drugich, jak i o obronę interesów oraz praw słabych i ubogich.

Ostatnie określenie „tego, co najważniejsze w Prawie”, to pistis, które uczeni tłumaczą na ogół przez „wiara”<sup>76</sup>, lub „wierność”<sup>77</sup>. Zwolennicy

<sup>68</sup> Różne znaczenia terminu krisis w Nowym Testamencie wskazał M. Rissi, j.w., 787—794.

<sup>69</sup> *Der Menschensohn in der synoptischen Ueberlieferung*, Gütersloh<sup>2</sup> 1963, 70. Por. G. Barth, *Gesetzesverständnis*, 75.

<sup>70</sup> *Evangelist Matthäus*, 345.

<sup>71</sup> *Matthäus 23*, in: *Gott und Mensch. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1965, 39.

<sup>72</sup> P. Gächter, *Das Matthäus Evangelium. Ein Kommentar*, Innsbruck—Wien—München 1963, 740; J. Homerski, *Ewangelia*, 306; R. Fabris, *Matteo*, Roma 1982, 471; T. Zahn, *Matthäus*, 654.

<sup>73</sup> J. Radermakers, *Au fil de l'évangile selon Matthieu*, Bruxelles<sup>2</sup> 1974, 290; L. Sabourin, *Il vangelo di Matteo. Teologia e Esegese*, Marino<sup>2</sup> 1976, 910; P. Bonnard, *Matthieu*, 340.

<sup>74</sup> *Das Matthäusevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament 4), Tübingen<sup>4</sup> 1971, 186.

<sup>75</sup> eleos kai krisim (Ps 101, 1), eleos kai krime (Jr 9, 23), eleon kai krime (Oz 12, 7), poiein krime kai agapan eleon kai etoimon einai (Mi 6, 8).

<sup>76</sup> P. Gächter, *Matthäus*, 740; E. Schweizer, *Matthäus*, 280; J. Homerski, *Ewangelia*, 306.

<sup>77</sup> H. E. Tödt, *Menschensohn*, 70; E. Haenchen, *Matthäus*, 23, 39;

pierwszego tłumaczenia nadają pojęciu wiary znaczenie etyczne i rozumieją przez nie całość postępowania wobec Boga i ludzi. E. Schweizer stwierdza, że sens pistis w Mt 23,23 oscyluje pomiędzy wiarą a wiernością<sup>78</sup>. J. Homerski również wskazuje dwa aspekty tego pojęcia: uległość woli Bożej i praktyka miłości w relacjach międzyludzkich<sup>79</sup>. Na te dwa aspekty pistis zwracają także uwagę zwolennicy tłumaczenia tego słowa przez „wierność”, ale przyjmują je oddzielnie. Jedni sądzą zatem, że w pistis chodzi o wierność woli Boga, poddanie się mu, a więc w praktyce właściwe zachowanie się wobec Boga<sup>80</sup>, inni znowu twierdzą, że pistis oznacza wierność wobec ludzi, czyli postępowanie wobec drugiego człowieka<sup>81</sup>. Nie jest łatwo — jak słusznie twierdzi A. Schlatter — zdecydować się, jaką treść zawiera pistis w Mt 23,23<sup>82</sup>.

W Starym Testamencie nie spotykamy zestawionej obok siebie trójki pojęć: sąd — miłosierdzie — wiara, lecz zachodzą połączenia: sąd — miłosierdzie, miłosierdzie — wiada. Greckie pistis, które tłumaczymy w Mt 23,23 przez „wiara” oddaje terminologię hebrajską wywodzącą się od rdzenia 'mn. Jest to terminologia bardzo bogata znaczeniowo i dlatego tłumacze Septuaginty radzili sobie z nią z trudnością, oscylując pomiędzy alētheia i pistis. Stąd w Septuagincie zestawienie miłosierdzie — wiara ma dwie wersje: eleos — pistis (Prz 14,22) lub eleos — alētheia (Wj 34,6; Ps 40, 11; 85,11; 88,12; 89,34; 98,3).

Interpretując zatem sens określenia pistis w Mt 23,23 należy sięgnąć do znaczenia rdzenia 'mn w Starym Testamencie. Najogólniej słowo 'mn można następująco przetłumaczyć: pewny, godny zaufania, wypróbowany, prawdziwy, wiarygodny. Jednak wszystkie te aspekty nie wystarczają, aby dobrze oddać sens tego słowa. Bliżej określa je kontekst, lecz zawsze 'mn ma znaczenie szersze, to znaczy niezależnie od szczegółowych niuansów, na jakie wskazuje kontekst na jego treść składa się wiele cech, jakie w całości pokazują, że ktoś jest pewny, wiarygodny, godny zaufania itd. Termin 'mn wyraża zawsze całą tę treść<sup>83</sup>. W słownictwie Starego Testamentu termin 'mn określa przede wszystkim stosunek do Boga, wyrażający się w całym życiu wewnętrznym człowieka oraz w jego zewnętrznym zachowaniu się wobec drugich<sup>84</sup>. Ta szczególna relacja do Boga wraz z jej wszystkimi konsekwencjami jest zakotwiczona w Przymierzu

---

G. Barth, *Gesetzesverständnis*, 75. 105; G. Bornkamm, *Enderwartung*, 24 nn; J. Radermakers, *Au fil*, 290; L. Sabourin, *Matteo*, 910; A. Schlatter, *Das Evangelium nach Matthäus* (Erläuterungen zum Neuen Testament 1), Stuttgart 1977, 345; P. Bonnard, *Matthieu*, 340; T. Zahn, *Matthäus*, 654.

<sup>78</sup> *Matthäus*, 288.

<sup>79</sup> *Evangelia*, 306: „(pistis), czyli ohotne podporządkowanie się woli Bożej, a co za tym idzie, pełne miłości postępowanie w stosunku do ludzi”.

<sup>80</sup> G. Bornkamm, *Enderwartung*, 24; J. Radermakers, *Au fil*, 290; L. Sabourin, *Matteo*, 910; P. Bonnard, *Matthieu*, 340.

<sup>81</sup> G. Barth, *Gesetzesverständnis*, 107; A. Schlatter, *Evangelium*, 345; tenże, *Evangelist*, 680 przypuszcza, że pistis może określać taki stosunek do drugiej osoby (zwłaszcza znajdującej się w potrzebie), jaki wyznacza Prawo. W ten sposób pistis wyraża zarówno stosunek do Boga jak i do ludzi.

<sup>82</sup> *Evangelist*, 679: „Bei pistis wird die Frage offen bleiben, was hier dem Wort den Inhalt gibt”

<sup>83</sup> A. Weiser, TWNT VI, 184.

<sup>84</sup> Tamże, 188: „eine Gottesbeziehung, die den ganzen Menschen in der Gesamtheit seines äusseren Verhaltens und seines Innenlebens umfasst”.

(berith) z Jahwe. Stąd określenie 'mn obok berith wyraża w terminologii Starego Testamentu wyjątkowe relacje pomiędzy Bogiem i narodem wybranym<sup>85</sup>. To znaczenie 'mn przeszło na pistis i alêtheia w Septuagincie, a następnie do języka pierwszej ewangelii. Jeżeli ma się na uwadze tę bazę językową pierwszej ewangelii, wówczas należy przyznać słuszność E. Schweizer'owi i J. Homerskiemu, którzy w Mt 23,23 pistis tłumaczą jako „wiara”. Jest to ta wiara, jaka czyni człowieka niezawodnym we wszystkich sytuacjach życiowych. Ta wiara jest nie tylko normą, lecz i bazą całej etyki i wszystkich zachowań. Wiara ukierunkowana na Boga rzutuje na całość relacji społecznych. Termin „wiara” w Mt 23,23 jest określeniem ogólniejszym i mocniejszym niż „sąd”

Eleos ma słabsze znaczenie, niż pistis. Termin eleos określa w Starym Testamencie zarówno relacje do Boga jak i relacje społeczne. Wobec Boga eleos wyraża się w akcie pobożności, wobec ludzi — jest to życzliwość, miłosierdzie, dobroć, wyzwolenie, pomoc<sup>86</sup>. Różni się od pistis dwoma cechami: obejmuje mniejszy niż pistis wachlarz znaczeń oraz związek eleos z przymierzem nie jest tak silny, jak w wypadku pistis. Poza tym u Mateusza eleos nie wyraża relacji człowiek — Bóg, lecz tylko Bóg — człowiek oraz człowiek — człowiek.

W zestawieniu pojęć: sąd — miłosierdzie — wiara (Mt 23,23) zauważa się gradację w górę:

— elementarna sprawiedliwość wobec drugich, obrona biednych niezależnie od wzajemnych powiązań

— wyższy stopień: życzliwość skierowana na udzielanie pomocy

— całe postępowanie jako wyraz specjalnych relacji z Bogiem.

Logion Mt 23,23 określa sprawiedliwy, życzliwy i skłaniający do udzielania pomocy stosunek do drugich. Jest to postawa zakotwiczona w Bogu. Stoi ona w opozycji do ideału życia religijnego faryzeuszy, który sprowadza się do wypełniania mnóstwa przepisów, które często mają bagatelne znaczenie.

W Mt 23,23n Chrystus nie potępia ofiary, lecz przypomina hierarchię norm etycznych. Troska o człowieka ma pierwszeństwo przed ofiarami. W odróżnieniu od Łukasza redaktor Mateusza wymienia miłosierdzie jako normę postępowania. Łk 11,42 łączy natomiast troskę o człowieka z miłością do Boga, chcąc w ten sposób pełniej wyrazić zasady etyki Chrystusa i lepiej je zharmonizować z miłością Boga i bliźniego.

#### WNIOSKI

Reasumując stwierdzamy, że w trzech logionach Mateusza: 9,13; 12,7; 23,23 opozycja Ofiara (Prawo) — miłosierdzie nie oznacza ani anulowania, ani też zaostrzenia wymogów Prawa, lecz raczej jego wypełnienie i dowartościowanie. Mateusz wskazał na miłosierdzie jako na najwyższą normę, w świetle której należy interpretować przepisy i nakazy Prawa. Stosunek Jezusa do Prawa określa wyraźnie wstępna część kazania na górze (Mt 5,17—20). Chodzi o wypełnienie a nie zniesienie Prawa (w. 17), Chrystus pragnie urzeczywistnić myśl Bożą zawartą w Starym Testa-

<sup>85</sup> Tamże, 191.

<sup>86</sup> F Staudinger, EWNT I, 1047 nn.

mencie. Rozciąga on jednakowo autorytet Boży na wszystkie przykazania Prawa, znosząc rozróżnienia na wielkie i małe (w. 18—19). Wypełnienie woli Bożej zawartej w Piśmie św., wydobyć jej sensu, to — nowa sprawiedliwość (*dikaiosynē*), jakiej Jezus domaga się od swoich uczniów. Owa sprawiedliwość musi wyraźnie przewyższać sprawiedliwość judaizmu. Pojęcie sprawiedliwości (*dikaiosynē*) wyraża u Mateusza, podobnie jak w Starym Testamencie postawę etyczną, które orientuje całe życie religijne i wszystkie jego przejawy w kierunku wypełniania woli Bożej zawartej w Prawie<sup>87</sup>. Interpretacja Prawa jaką daje Chrystus w Mt 9,13; 12,7 i 23,23 oznacza realizację nowej sprawiedliwości przez kierowanie się miłosierdziem jako normą. W ten sposób pojęcie *dikaiosynē* i *eleos* korespondują ze sobą<sup>88</sup>, z tym, że *dikaiosynē* ma szerszy zakres, niż *eleos*.

---

<sup>87</sup> D. Guthrie, *New Testament Theology*, Leicester—Illinois 1981, 497.

<sup>88</sup> H. Giesen, *Christliches Handeln*, 145.