

KS. JANUSZ CZERSKI

## MATEUSZ I JEGO EWANGELIA

1. Autor i okoliczności powstania pierwszej ewangelii — 2. Ewangelia Mateusza jako dzieło literackie — 3. Problemy teologiczne.

Ewangelia według św. Mateusza jest najobszerniejszym i najbardziej kompletnym dziełem w trylogii synoptycznej, na jaką składają się trzy ewangelie: Mateusza, Marka i Łukasza. Starożytny Kościół wyróżniał tę ewangelię, dając jej pierwszeństwo przed pozostałymi. Uważano ją za najlepszą katechezę o życiu i działalności Jezusa<sup>1</sup>. W wydaniach tekstu Nowego Testamentu umieszcza się ją — idąc za większością starożytnych odpisów — na pierwszym miejscu i określa jako pierwszą Ewangelię<sup>2</sup>. Za tą tradycją poszedł układ czytań w odnowionej posoborowej liturgii Mszy św. i tak Mateusz rozpoczyna trzyletni cykl niedzielnych ewangelii.

### 1. Autor i okoliczności powstania pierwszej ewangelii

#### 1. Autor

Na autora pierwszej ewangelii wskazuje jej tytuł: Ewangelia według Mateusza. Chociaż ten tytuł nie pochodzi od autora, to jednak jest starszy niż pierwsza wypowiedź tradycji na ten temat. Przypuszcza się, że pojawił się około r. 100<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> S. Gądecki, *Wstęp do Ewangelii Synoptycznych*, Gniezno 1992, 49.

Tak twierdził również Orygenes. Zob. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, VI, 25, 1.

<sup>2</sup> M. Hengel, *Evangelienüberschriften* (SAW), Heidelberg 1984, 11.

Najstarsze świadectwo tradycji o autorze pierwszej ewangelii pochodzi od Papiasza, biskupa Hierapolis (około 130 r.), którego w III w. cytuje Euzebiusz: «Mateusz napisał logia Pana w hebrajskim dialekcie. Każdy zaś tłumaczył je jak potrafił»<sup>4</sup>. Zwrot «w hebrajskim dialekcie» można rozmaicie interpretować: jako język hebrajski, jako język aramajski lub hebrajski (semicki) sposób myślenia<sup>5</sup>. O które z tych znaczeń chodzi, pozostaje nadal sprawą otwartą. Świadectwo Papiasza potwierdzają następnie wypowiedzi św. Ireneusza (II/III w.)<sup>6</sup> oraz Orygenes<sup>7</sup>. Przekonanie to podzielało też wielu innych Ojców i pisarzy Kościoła<sup>8</sup>.

Kim był ten Mateusz? Najstarsza tradycja identyfikowała autora pierwszej ewangelii z Mateuszem celnikiem z Kafarnaum, którego Chrystus powołał na apostoła (Mt 9, 9) i wybrał do grona Dwunastu (Mt 10, 1—4). Tymczasem w dwóch pozostałych ewangeljach synoptycznych celnik z Kafarnaum nazywa się Lewi (Mk 2, 14—17) lub Lewi, syn Alfeusza (Łk 5, 27—32) i w katalogu apostołów nie figuruje, natomiast umieszczony tam jest Mateusz (Mk 3, 18; Łk 6, 15). Powstaje zatem problem, czy celnika Lewiego należy identyfikować z apostołem Mateuszem oraz czy Mateusz apostoł jest autorem pierwszej ewangelii, czy też chodzi o kogoś innego o tym samym imieniu. Niektórzy uczeni opierając się na wypowiedzi Papiasza przyjmują, że Mateusz apostoł zredagował pierwszą ewangelię w języku aramajskim lub hebrajskim, natomiast jej greckie tłumaczenie jest dziełem anonimowego autora<sup>9</sup>. Inni znowu uważają, że argumenty tradycji przemawiające za Mateuszem apostołem nie są przekonujące i wobec tego nie można z całą pewnością ustalić kto był autorem tej ewangelii<sup>10</sup>.

Dziś nie ulega wątpliwości, że kompozycję tej księgi poprzedził dłuższy proces redakcyjny, lecz istnienie aramajskiej lub hebrajskiej ewangelii nie jest pewne. Wszystko zależy od interpretacji wypowiedzi Papiasza «w hebraj-

<sup>4</sup> *Historia kościelna*, III, 39, 16.

A. Sand, *Das Matthäus-Evangelium* (Erträge der Forschung 275), Darmstadt 1991, 13.

<sup>6</sup> *Adversus haereses*, III, 1, 1.

<sup>7</sup> Euzebiusz, *Historia kościelna*, VI, 25, 4.

<sup>8</sup> Bardziej szczegółowo wypowiedzi tradycji o autorze pierwszej ewangelii przedstawiają: J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne*, w: Wstęp do Nowego Testamentu, red. F. Gryglewicz, Poznań—Warszawa 1969, 181—185; A. Läpple, *Od egzegezy do katechezy*, Warszawa 1986, 268—272; S. Gądecki, *Wstęp*, 49—52.

<sup>9</sup> J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne*, 185; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza* (PNT III, 1), Poznań—Warszawa 1979, 33; S. Gądecki, *Wstęp*, 66.

<sup>10</sup> A. Bausch — G. Hegele — M. Limbeck i inni, *Die bessere Gerechtigkeit. Matthäusevangelium* (Bibleauslegung für die Praxis 16), Stuttgart 1982, 12—13; R. Schnackenburg, *Matthäusevangelium* (NEB 1, 1), Würzburg 1985, 10; A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus* (RNT), Regensburg 1986, 28—30; J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium* (Herder TKNT I, 2) Freiburg—Basel—Wien 1988, 518—519; J. Ernst, *Matthäus. Ein theologisches Portrait*, Düsseldorf 1989, 12—13; A. Sand, *Das Matthäus-Evangelium*, 13.

skim dialekcie». W rezultacie należy więc stwierdzić, że nie potrafimy dokładnie ustalić, kto napisał pierwszą ewangelię i rację mają ci uczeni, którzy opowiadają się za anonimowym autorem. Prawdopodobnie był on w jakiś sposób związany ze środowiskiem apostoła Mateusza, lecz pozostaje w dalszym ciągu nieznany.

## 2. Czas powstania

Uczeni różnie określają czas ostatniej redakcji Mateusza. Najwcześniej proponowaną datą są lata 50—64<sup>11</sup> lub 65—67<sup>12</sup>. Większość jednak współczesnych uczonych jest zdania, że pierwsza ewangelia powstała po zburzeniu Jerozolimy, to znaczy po roku 70, lecz różnie datują czas jej ostatecznej redakcji: krótko po r. 70<sup>13</sup>; pomiędzy 70 i 85 r.<sup>14</sup> około r. 80<sup>15</sup>; w latach od 85—90<sup>16</sup> lub nawet po r. 100.

Tę ostatnią opinię reprezentuje W.D. Davies, który uważa, że ewangelia Mateusza robi wrażenie, jakby była dokładną odpowiedzią na uchwały synodu rabinistycznego, który około r. 100 obradował w Jabne (lub Jamni) i zajął się problemem rozwoju chrześcijaństwa. Do Jabne po zburzeniu Jerozolimy przeniósł się Sanhedryn<sup>17</sup>

Przy ustalaniu daty powstania ewangelii wciąż jeszcze decydującą rolę odgrywają kryteria wewnętrzne. W przypowieści o zaproszeniu na ucztę weselną syna królewskiego (Mt 22, 1—14) Chrystus posługuje się obrazem kary, jaka spada na miasto, które zlekceważyło i pozabijało jego wysłanników, zapraszających na ucztę: «Na to król rozgniewał się i posławszy swoje wojsko wytracił tych zabójców, a miasto ich spalił» (Mt 22, 7). Jest to, zdaniem egzegetów wyraźna aluzja do zburzenia Jerozolimy w r. 70<sup>18</sup>. Podobnie interpretują niektórzy uczeni wypowiedź Chrystusa o Jerozolimie z jego mowy polemicznej przeciw ortodoksyjnemu judaizmowi: «Oto pozostanie dom wasz pusty» (Mt 23, 38)<sup>19</sup>.

<sup>11</sup> J.A.T. Robinson, *Redating the New Testament*, London 1976, 102—107.

<sup>12</sup> R.H. Gundry, *Matthew. A commentary on His Literary and Theological Art*, Grand Rapids 1982, 599—609.

<sup>13</sup> U. Luz, *Evangelium nach Matthäus* (EKK I, 1), Zürich—Einsiedeln—Köln—Neukirchen—Vluyn 1985, 76.

<sup>14</sup> J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne*, 197.

<sup>15</sup> J. Gnilka, *Matthäusevangelium*, 520.

<sup>16</sup> R. Schnackenburg, *Matthäusevangelium*, I, 9.

<sup>17</sup> *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964, 315.

<sup>18</sup> Tak twierdzi na przykład J. Gnilka, *Matthäusevangelium*, II, 520; S. Gądecki, *Wstęp*, 56—57 i inni.

<sup>19</sup> P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin 1875, 365.

Oceniając opinie uczonych, należy naprzód wykluczyć dwie daty: przed r. 70 i około r. 100. Ewangelia Mateusza nie mogła powstać przed r. 70. Jest bowiem zależna od Marka, a jednocześnie ukazuje rozwinięty już obraz życia Kościoła popaschalnego, co byłoby niemożliwe zaraz po redakcji Marka<sup>20</sup>. Nie mogła też ukazać się dopiero po r. 100, gdyż znają ją już najstarsze pisma chrześcijańskie, jak *Pierwszy List św. Klemensa* (zwłaszcza 24, 5 i Mt 13, 3—9; 46, 6—8 i Mt 18, 6n) z około 100 r. (Rzym); *List Barnaby* z r. 90—120; Ignacy, około r. 110; *Drugi List Polikarpa* z r. 115. Zakłada to pewien okres czasu pomiędzy redakcją a rozpowszechnieniem dzieła Mateusza. Wobec tego pozostaje jako najbardziej prawdopodobna data okres pomiędzy r. 85 i 90.

### 3. Miejsce redakcji

Podobnie kontrowersyjną sprawą jest miejsce redakcji Mateusza. Wynika to stąd, że brak przekonujących argumentów przemawiających za jakimś określonym miejscem. Przy ustalaniu miejsca trzeba wyjść od adresatów. Do kogo Mateusz skierował swoje dzieło? Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że byli to chrześcijanie pochodzenia judejskiego. Tak twierdził na przykład Ireneusz<sup>21</sup> i Orygenes<sup>22</sup>, a ich wypowiedzi potwierdzają kryteria wewnętrzne, jak terminologia aramajska lub hebrajska (abba, raka, korban itp.); podkreślanie autorytetu Starego Testamentu (Mt 5, 17nn); odwoływanie się do znajomości zwyczajów, problemów i obowiązującego w Palestynie prawa); technika mnemotechniczna stosowana w judaizmie itp.<sup>23</sup>

Skoro ewangelia Mateusza powstała po 70 r., adresaci nie mogli przebywać na terenie Palestyny. Wojna judejska, zburzenie Jerozolimy i zniszczenie Palestyny zmusiły chrześcijan jerozolimskich do przesiedlenia się na tereny Syrii. Za Syrią przemawiałyby jeszcze i ten fakt, że Mateusz zredagował swoje dzieło w pięknym języku greckim, a nie w aramajskim, jakim powszechnie posługiwano się w Palestynie. W sąsiedniej Syrii mówiono natomiast po grecku<sup>24</sup>. Bliższe określenie miejsca napisania pierwszej ewangelii nie jest możliwe. Wskazywanie na Antiochię, ze względu na to, że był to prężny i misyjny ośrodek Kościoła popaschalnego, jak za większością uczonych proponuje S. Gądecki<sup>25</sup> nie jest przekonujące.

<sup>20</sup> S. Gądecki, *Wstęp*, 57.

<sup>21</sup> «Mateusz dla Hebrajczyków napisał ewangelię» (*Adversus Haereses*, 3, 1, 1).

<sup>22</sup> Euzebiusz, *Historia kościelna*, VI, 25, 4.

<sup>23</sup> J. Homerski, *Ewangelia*, 34—35; S. Gądecki, *Wstęp*, 58.

<sup>24</sup> R.H. Gundry, *The Language milieu of First-Century Palestine. Its Bearing on the Authenticity of Gospel Tradition*, JBL 83 (1964) 404—408.

<sup>25</sup> *Wstęp*, 56.

#### 4. Kontekst sytuacyjny

Na redakcję ewangelii Mateusza miały wpływ dwa zasadnicze fakty: zerwanie Kościoła z judaizmem oraz problemy, jakie wyłoniły się wewnątrz wspólnoty popaschalnej Mateusza.

1. W ewangelii Mateusza zauważa się liczne elementy antyjudaistyczne, jakie wskazują, że została ona zredagowana w środowisku, które zerwało z oficjalną Synagogą. Ewangelista ukazuje na wielu miejscach swego dzieła ostre konflikty Jezusa z Izraelem. Akcenty polemiczne pojawiają się już w pierwszej serii cudów, następującej po pierwszej mowie Jezusa — w jego kazaniu na górze (Mt 5—7). Charakter polemiczny zdradza następnie opis uzdrowienia sługi setnika z Kafarnaum (8, 5—13). Jest on skierowany przeciw niedowiarstwu Izraela. Chrystus chwali wiarę poganina i stwierdza: «Wielu przyjdzie ze Wschodu i Zachodu i zasiądą do stołu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskim. A synowie królestwa zostaną wyrzuceni na zewnątrz — w ciemność» (8, 11—12). Kolejną okazją do konfliktu z judaizmem było uzdrowienie paralytyka, któremu Jezus odpuszcza grzechy (9, 1—8). Uczni w Piśmie oskarżają go wówczas o bluźnierstwo (9, 2—7). Ze sprzeciwem i zgorszeniem faryzeuszy spotkało się następnie powołanie przez Jezusa do swojej służby celnika Mateusza oraz wspólna uczta Jezusa z celnikami i grzesznikami (9, 9—13).

W 11, 16—19 Mateusz przytacza w formie przypowieści pierwsze logia Chrystusa skierowane przeciw Izraelowi, który nie rozpoznał jego działalności mesjańskiej, nie odczytał znaków czasu, nie zauważył w czynach i słowach Jezusa realizowania się starotestamentalnych zapowiedzi o królestwie Boga. Za odrzucenie królestwa Bożego i brak nawrócenia Chrystus grozi Izraelowi sądem eschatologicznym (11, 20—24).

W związku z serią uzdowień w szabat (12, 1—13) Mateusz ukazuje wyraźną już polaryzację postaw wobec Jezusa. Wyodrębniają się grupy: grupa jego uczniów, którzy za nim idą oraz grupa faryzeuszy — przedstawicieli ortodoksyjnego judaizmu, którzy Jezusa odrzucają i przeciwstawiają się mu.

Konflikt Chrystusa z kierownictwem narodu izraelskiego oraz z uczonymi w Piśmie zaostrza się od chwili jego uroczystego wjazdu do Jerozolimy (21, 1—11). Duchowi przywódcy Izraela nie chcieli uznać posłannictwa Jezusa, dlatego z niepokojem śledzili wydarzenia. Jezus prowadzi polemiczne dyskusje z przywódcami narodu, wśród których Mateusz umieścił trzy przypowieści: o dwóch synach (21, 28—32), o przewrotnych dzierżawcach winnicy (21, 33—46) oraz o zaproszeniu na ucztę weselną (21, 1—14). Te trzy przypowieści zawierają ostrą krytykę Izraela, jego niewiary oraz wrogiej po-

stawy wobec królestwa Bożego, zapowiadają odrzucenie przez Boga narodu wybranego: «Arcykapłani i faryzeusze wysłuchawszy jego przypowieści, zrozumieli, że o nich mówi. Usiłując go pochwycić bali się rzeszy» (21, 24n; por. 22, 15). Kontrowersje kończy dłuższa mowa Jezusa, w której potępia on kierownictwo duchowe narodu, saduceuszy, faryzeuszy oraz uczonych w Piśmie (23).

W wyniku tych kontrowersji zapada w Sanhedrynie decyzja w sprawie śmierci Jezusa (26, 3—4), której konsekwencją było wydanie go Piłatowi na śmierć. Piłat nie chce wziąć na siebie odpowiedzialności za śmierć Jezusa. Odpowiedzialność tę bierze na siebie cały Izrael: «Jego krew na nas i na nasze dzieci» (27, 25). Tekst ten jest punktem kulminacyjnym polemiki Chrystusa ze starym Izraelem.

Judeochrześcijański Kościół Mateusza po zerwaniu z Synagogą poszukiwał swojej tożsamości. Stał więc przed pytaniem, czy należy definitywnie zerwać z całą dotychczasową tradycją judaistyczną, czy też ukształtować nowy model chrześcijaństwa, wyrastającego korzeniami ze Starego Testamentu. Mateusz opowiada się za drugą możliwością i podkreśla ciągłość ludu Bożego Starego i Nowego Testamentu. Korzenie Kościoła sięgają Starego Testamentu. Zasadnicza argumentacja Mateusza opiera się na tekstach Starego Testamentu, na podstawie których wykazuje on, że w Jezusie Chrystusie, w jego działalności i nauczaniu wypełniają się dawne zapowiedzi Boga. Jezus jest wypełnieniem Starego Testamentu. Znamienny jest tu logion z kazania na górze: «Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo i Proroków. Nie przyszedłem znieść, lecz wypełnić» (5, 17). Kościół jest nowym ludem Boga, który zastąpił stary lud. Gdy jednak stary lud był wspólnotą rasowo-narodową, nowy lud Boży jest wspólnotą religijną, otwartą dla wszystkich narodów ziemi. Dobrze wyraża to konkluzja przypowieści o dzierzawcach winnicy: «Dlatego mówię wam: Królestwo Boże będzie od was zabrane, a dane narodowi, który wyda jego owoce» (21, 43)<sup>26</sup>.

2. Obok stosunku do judaizmu ewangelia Mateusza jest również najstarszym dokumentem ukazującym wewnętrzną sytuację Kościoła judeochrześcijańskiego. Charakterystyczne, że Mateusz akcentuje konieczność działania, czynnego zaangażowania się w życie chrześcijańskie<sup>27</sup>. Wokół tego tematu koncentruje się zwłaszcza kazanie na górze (5—7), czy przypowieść o dwóch synach wobec woli ich ojca (21, 28—31). Intensywne wezwanie do czynu w powiązaniu z charakterystycznym dla pierwszej ewangelii określeniem chrześcijan jako ludzi małej wiary<sup>28</sup> sugeruje spadek pierwotnej gorliwości

<sup>26</sup> J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne*, 227n.

<sup>27</sup> J. Kudasiewicz, *Ewangelia*, 64.

<sup>28</sup> Określenie 'małej wiary' występuje w Nowym Testamencie cztery razy u Mateusza (6, 30; 8, 26; 14, 31; 16, 8) i jeden raz u Łukasza (12, 28).

i zaniedbania życia religijnego. W życiu chrześcijan występują widoczne dewiacje etosu chrześcijańskiego, powierzchowność i płytkość. Wołanie modlitewne «Panie, Panie!» nie harmonizuje z postawą wewnętrzną (7, 21—23). W Kościele są dobrzy i źli (13, 24—43). Są bracia, których trzeba napominać (18, 12—35).

Szczególnie ostre elementy krytyki postaw i wypaczeń w Kościele Mateusza można zauważyć w podtekstach mowy przeciw faryzeuszom i duchowemu kierownictwu narodu (23). Kluczowym pojęciem, jakie w tej krytyce występuje jest hipokryzja (23, 13—39), ulubiona idea pierwszej ewangelii (6, 1nn; 15, 1nn; 22, 15nn itd.), jaką Mateusz odnosi do ucznia Jezusa (np. 7, 5; 24, 51)<sup>29</sup>.

Kolejnym problemem Kościoła Mateusza były kontrowersje z fałszywymi prorokami i błędnowiercami. Wskazują na to na przykład takie fragmenty, jak 7, 15—23; 24, 10—12 oraz inne. Trudno szczegółowo określić, jakie treści głosili błędnowiercy. Z tekstu 7, 22 można wnioskować, że występowali oni jako prorocy i cudotwórcy. Przeciwwstawiając się im, Mateusz powołuje się na autentyczną naukę Jezusa, który nadal żyje i działa w swoim Kościele, «po wszystkie dni, aż do skończenia świata» (28, 20). Liczy się więc tylko jego słowo, jego wskazania i jego autorytet<sup>30</sup>.

## 2. Ewangelia Mateusza jako dzieło literackie

### 1. Źródło literackie

Spośród czterech ewangelii przyjętych przez Kościół i uznanych za kanoniczne wyróżniają się ewangelie Mateusza, Marka i Łukasza, które określa się jako synoptyczne. Zauważa się pomiędzy nimi podobieństwa w budowie, kolejności opowiadań lub logiów Jezusa, a nawet identyczne słowa i zwroty. Obok zbieżności występuje również pomiędzy nimi wiele różnic. Istnieją liczne próby wyjaśnienia tych podobieństw i różnic<sup>31</sup>, lecz ogólnie uczeni przyjmują tzw. teorię dwóch źródeł.

W myśl tej teorii za źródła ewangelii Mateusza i Marka należy uważać ewangelię Marka oraz zbiór logiów (choć nie wyłącznie) Jezusa, nazywanych źródłem Q<sup>32</sup>. Jako materiał pochodzący ze źródła Q przyjmuje się

<sup>29</sup> J. Czernski, *Miłosierdzie w Ewangelii św. Mateusza. Studium semantyczno-egzegetyczne* (Diecezjalny Instytut Pastoralny, filia KUL w Opolu, Seria: Rozprawy i opracowania, 1), Opole 1986, 113.

<sup>30</sup> U. Luz, *Evangelium nach Matthäus*, 1, 73.

<sup>31</sup> Omawia je krytycznie J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne*, 111—119.

<sup>32</sup> Krótkie informacje o hipotezach alternatywnych w stosunku do teorii dwóch źródeł daje U. Luz, *Evangelium nach Matthäus*, 29—30.

te teksty, które mają swoje paralele w ewangelii Łukasza. U Mateusza spotykamy również takie teksty, które nie mają odniesienia ani do Marka, ani też do źródła Q. Stanowią one materiał własny Mateusza. Jego różnorodność wskazuje, że pochodzi on z wielu nieznanych źródeł pisanych i ustnych<sup>33</sup>.

Do materiału własnego Mateusza zalicza się następujące teksty:

- ewangelię dzieciństwa (1—2)
- logia Jezusa: np. o powołaniu grzeszników (9—13), o szabacie (12, 5—7. 11—12), o celibacie (19, 10—12), opowiadanie o sądzie ostatecznym (25, 31—46) oraz inne — dziesięć przypowieści: przypowieść o chwacie w pszenicy (13, 24—30) oraz jej alegoryzacja (13, 36—43), o skarbie i perle (13, 44—46), o sieci pełnej ryb (47—50), o ojcu rodziny, który ze skarbca wydobywa rzeczy stare i nowe (13, 51—52), o niemiłosiernym ministrze (13, 23—35), o robotnikach winnicy (20, 1—16), o dwóch synach wobec polecenia ojca (21, 28—32), o dziesięciu druwnach weselnych (25, 1—13)
- dwa cuda: uzdrowienie dwóch niewidomych w Kafarnaum (9, 27—31), znalezienie drachmy podatkowej w pyszczku ryby (17, 24—27) oraz cztery sumaria o cudach (9, 35; 15, 30n; 19, 2; 21, 14)
- niektóre epizody w opowiadaniu o męce i zmartwychwstaniu Jezusa, jak na przykład opis końca życia Judasza (27, 3—10), interwencja żony Piłata (27, 19), obmycie rąk przez Piłata (27, 24n), cudowne wydarzenia przy śmierci Jezusa (27, 51—53), postawienie straży przy grobie Chrystusa (27, 62—66), otwarcie opieczętowanego grobu przez anioła (28, 2—4), przekupienie strażników (28, 11—15).

Mateusz korzysta również obficie z tekstów Starego Testamentu. Przytacza aż 43 cytaty oraz wprowadza wiele aluzji do Starego Testamentu. Charakterystyczne zwłaszcza dla pierwszej ewangelii są tzw. cytaty refleksyjne, czyli wyrażające refleksje ewangelisty. Wprowadza je zwykle stereotypowa formuła: «A to się stało, aby się wypełniło to, co zostało powiedziane» (1, 22n; 2, 5n. 15. 17n. 23; 4, 14-16; 8, 17; 12, 17-21; 13, 35; 21, 4n; 27, 9n). Nie pochodzą one z jakiegoś źródła pisanego — jak twierdzi na przykład G. Strecker<sup>34</sup>, ani też z tradycji ustnej, lecz są owocem pracy redakcyjnej Mateusza.

<sup>33</sup> A. Sand, *Matthäus — Evangelium*, 5. B.H. Streeter, *The Four Gospels. A Study of Origins, Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship, and Dates*, London<sup>11</sup> 1964, 223—270 jest przekonany, że materiał własny Mateusza pochodzi z trzeciego źródła pisanego.

<sup>34</sup> *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (FRLANT 82), Göttingen<sup>2</sup> 1966, 82—85.



## 2. Redakcja pierwszej ewangelii

Ewangelista nie był tylko zbieraczem i kompilatorem materiału tradycji, lecz autentycznym autorem, który dokonał wyboru źródeł i materiał tradycji ujął według własnych koncepcji. Egzegeci podają cztery kryteria, jakie pozwalają oddzielić tradycję od redakcji. Są to:

- 1) słownictwo (statystyka słów);
- 2) styl;
- 3) centralne idee teologiczne;
- 4) technika kompozycji tekstów<sup>35</sup>.

Podstawą badań nad pracą redakcyjną ewangelisty jest zestawienie synoptyczne trzech ewangelii: Mateusza, Marka i Łukasza. W wyniku takiego zestawienia można zauważyć różnice językowe, stylistyczne oraz teologiczne pomiędzy synoptykami i ustalić charakterystyczne cechy redakcyjne każdego ewangelisty.

W porównaniu do Marka zauważa się u Mateusza prymat słowa nad materiałem narracyjnym oraz ograniczanie się do najniezbędniejszych szczegółów. Mateusz skraca więc opowiadania Marka, koncentrując się na logiach Jezusa. Następnie aktualizuje i reinterpretuje materiał źródła. Jest to widoczne na przykład w sformułowaniu reakcji tłumów w opisie uzdrowienia paralityka (Mk 2, 1—12; Mt 9, 1—8). U Marka świadkowie cudu wielbią Boga i mówią: «Jeszcze nigdy nie widzieliśmy czegoś podobnego» (Mk 2, 12), natomiast reakcja tłumów u Mateusza została szerzej opisana i zinterpretowana: «A tłumy ogarnął lęk na ten widok, i wielbiły Boga, który takiej mocy udzielił ludziom» (Mt 9, 8). L. mn. «ludziom» przemawia za aktualizacją ewangelisty, który wyraża w ten sposób podziw swego Kościoła wobec władzy odpuszczania grzechów przez ludzi i obecności darów charyzmatycznych.

Na osobisty wkład autora pierwszej ewangelii wskazuje następnie język, styl i kompozycja jego dzieła.

## 3. Język i styl

Redaktor ostatniej, czyli kanonicznej ewangelii Mateusza posługuje się bogatym słownictwem, ustępując pod tym względem jedynie Łukaszowi. Najczęściej występujące w tej ewangelii słowa i zwroty, to: królestwo niebieskie (32 razy, ani razu natomiast u pozostałych synoptyków), prawo, prawo i prorocy, sprawiedliwość oraz inne<sup>36</sup>. Mateusz stosuje też hebraj-

<sup>35</sup> A. Sand, *Matthäus — Evangelium*, 7.

<sup>36</sup> Obszerną statystykę słów charakterystycznych dla pierwszej ewangelii podaje U. Luz, *Evangelium nach Matthäus*, 1, 35—55.

skie słowa i zwroty, jak: jota i kreska, raka, Belzeboub, korbanas itp, które przytacza bez objaśnień. Z drugiej strony w tekstach zaczerpniętych od Marka usuwa terminologię hebrajską<sup>37</sup>

Styl ewangelii Mateusza jest staranny, zbliżony do stylu greckiego języka klasycznego. Wskazuje na to sposób łączenia zdań za pomocą spójników i przysłówków oraz wprowadzanie okoliczności czasu i miejsca w tekstach narracyjnych<sup>38</sup>. Obok troski o staranny, nawet klasyczny język grecki, zauważa się w ewangelii Mateusza szereg elementów, charakterystycznych dla stylu semickiego. Należą do nich: schematy liczbowe, inkluzje, paralelizmy i chiazmy.

W schematach liczbowych wyróżniają się liczby: 3, 4 i 7. Szczególną rolę odgrywa liczba 3, jaką posługiwała się często dydaktyka judaistyczna<sup>39</sup>. Na przykład genealogia składa się z trzech części, z których każda obejmuje czternaście imion (1, 1—6. 7—11. 12—16); Jezus jest trzykrotnie kuszony (4, 1—11); w kazaniu na górze występują dwa bloki antytez po trzy w każdym bloku (5, 21—32 i 5, 33—48), trzy formy przekroczenia piątego przykazania i trzy rodzaje kary za nie (5, 21—22), trzy formy praktyki sprawiedliwości (6, 2—18); trzy sceny w następujących przypowieściach: o niemiłosiernym ministrze (18, 24—34), o dziesięciu pannach (25, 2—12). Schemat oparty na liczbie 4 występuje na przykład w strukturze ośmiu błogosławieństw: dwa bloki po cztery (5, 3—10) i w bloku cudów: dwie serie po cztery opowiadania (8—9). Często pojawia się też cyfra 7. Na przykład: siedem próśb Modlitwy Pańskiej (6, 9—13), siedem demonów (12, 45), siedem chlebów i siedem kosztów (15, 34. 36. 37), przebaczenie: 7 i 77 razy (18, 21—22) itp<sup>40</sup>.

W stylu Mateusza występują następnie inkluzje. Inkluzja jest figurą kompozycyjną, polegającą na zamknięciu jakiegoś fragmentu literackiego identyczną lub analogiczną formułą, względnie słowem. Tego rodzaju formuły lub słowa występują na początku i na końcu fragmentu, przez co pozwalają go wyłączyć z całości. Są jakby ramami tekstu. Całą ewangelię zamyka inkluzja, wyrażająca myśl, że w Chrystusie jest «Bóg z nami»: 1, 23 i 28, 19—20. Poza tym inkluzje występują na przykład w kazaniu na górze. Całe kazanie obejmuje inkluzja: tłum — góra — wstępować (zstępować) — nauczać (5, 1—2 i 7, 28—8, 1). Inkluzją zamknięty jest blok makaryzmów (5, 3.

<sup>37</sup> Na przykład: Mt 9, 25 i Mk 5, 41; Mt 15, 5 i Mk 7, 11.

<sup>38</sup> S. Gądecki, *Wstęp*, 59.

<sup>39</sup> G. Dellling, TWNT VIII, 218.

<sup>40</sup> J. Kudasiwicz, *Ewangelie synoptyczne*, 204 i S. Gądecki, *Wstęp*, 61 sądzą, że cyfra 7 odgrywa u Mateusza szczególną rolę i wyróżnia się w schematach liczbowych. Natomiast U. Luz, *Evangelium nach Matthäus*, 1, 20 oraz A. Sand, *Matthäus-Evangelium*, 22 twierdzą, że Mateusz przypisuje szczególne znaczenie liczbie 3.

10), fragment o dobrych i złych owocach (7, 16—20) oraz inne. Liczne inkluzje występują także poza kazaniem na górze. Na przykład w kontrowersjach Jezusa z faryzeuszami: plemię złe (12, 39. 45), myją ręce — nieumyte ręce (15, 2. 20) itp.

Dalszą charakterystyczną cechą stylu Mateusza są paralelizmy. Polegają one na zestawieniu ze sobą dwóch określeń, dwóch zdań lub dwóch części jakiegoś opowiadania i mają troj ką formę. Paralelizm synonimiczny polega na powtórzeniu tego samego pojęcia lub idei w inny sposób, na przykład: «Jeśli bowiem przebaczycie ludziom ich przewinienia, i wam przebaczy Ojciec wasz niebieski» (6, 14); «Kto was przyjmuje, mnie przyjmuje» (10, 40). Paralelizm antytetyczny przeciwstawia w drugiej części myśl wyrażoną w pierwszej części: najmniejszy — największy w królestwie niebieskim (5, 19), stosunek do słów Jezusa w obrazie dobrej i złej budowy (7, 24—27), «Nie sądzicie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię. Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz» (10, 34), «Kto chce znaleźć swoje życie, straci je» (10, 39). Natomiast w paralelizmie syntetycznym idea wyrażona w pierwszej części zostaje w drugiej części rozwinięta i wzbogacona. Przykładem takiego rodzaju paralelizmu jest logion Jezusa z mowy misyjnej: «Kto was przyjmuje, mnie przyjmuje; a kto mnie przyjmuje, przyjmuje tego, który mnie posłał» (10, 40).

Kolejną figurą wyróżniającą styl pierwszej ewangelii są chiazmy. Chiazma polega na kompozycji jakiegoś fragmentu według schematu: A - B - B<sup>1</sup> A<sup>1</sup> A B C - B<sup>1</sup> - A<sup>1</sup> lub A B - C D C<sup>1</sup> - B<sup>1</sup> - A<sup>1</sup>. Pierwszy schemat ilustruje na przykład logion Jezusa: «Kto chce zachować swoje życie (A), straci je (B); a kto straci swoje życie (B<sup>1</sup>) z mego powodu, znajdzie je (A<sup>1</sup>)» (16, 25). Przykładem drugiego schematu może być wypowiedź Jezusa o grzechach przeciw Duchowi Św. (12, 31—37): A (12, 31—32) - B (12, 33) - C (12, 34) - B<sup>1</sup> (12, 35) - A<sup>1</sup> (12, 36—37). Inne przykłady: 9, 1—8; 13, 13—18; 18, 10—14; 23, 16—21 itp.<sup>41</sup>

Mateusz ma następnie tendencje do systematyzowania materiału. Lubi zestawiać teksty o podobnej formie i treści, tworząc bloki mów i bloki narracyjne. Przykłady: kazanie na górze (5—7), blok cudów (8—9), zbiory przypowieści (13; 21, 28—22, 14), w ramach kazania na górze zestawienie tekstów o podobnej tematyce, jak na przykład o modlitwie (6, 5—15). Uwagę zwraca też zgromadzenie wypowiedzi Jezusa w sześć wielkich mów: kazanie na górze (5—7), mowa misyjna (10), przypowieści (13), zasady regulujące życie Kościoła (18), mowa przeciw faryzeuszom (23), mowa eschatologiczna (24-25).

<sup>41</sup> Bogatą paletę chiazmy podają: N.W. Lund, *Chiasmus in the New Testament*, Chapel Hill 1942, 233—319; P. Gaechter, *Die literarische Kunst im Matthäusevangelium* (SBS 7), Stuttgart 1965, 26—44;

#### 4. *Formy i gatunki literackie*

Ewangelia Mateusza — podobnie jak wszystkie pisma Nowego Testamentu — nie jest dziełem literackim skierowanym do anonimowych czytelników, lecz księgą, jaka wyrosła z tradycji Kościoła i dla Kościoła została przeznaczona. Jest ona głęboko osadzona w życiu i problemach Kościoła (*Sitz im Leben*) jej autora. Postuluje to komunikatywny język, zrozumiały dla czytelników tej ewangelii, a więc stosowanie słownictwa, wyrażeń, form i gatunków literackich, jakie były znane i używane w jej środowisku<sup>42</sup>. Oczywiście, nie wszystkie gatunki i formy literackie pierwszej ewangelii należy przypisać jej autorowi. Niektóre z nich przejął on ze źródeł: od Marka i ze źródła Q. Ogólnie można je podzielić na logia i teksty narracyjne.

Do najbardziej charakterystycznych logiów należą:

1) prorocko-apokaliptyczne, jak na przykład 5, 2—11; 11. 5. 6; różnią się one stylem od podobnych wypowiedzi proroków tym, że brak w nich charakterystycznego dla proroków zwrotu «To mówi Jahwe», natomiast opierają się one na autorytecie Jezusa

2) mądrościowe (9, 13; 11, 18n; 12, 30; 20, 28)

3) prawnicze (5, 17)

4) przypowieści (13)

5) kontrowersje (12, 1—14.22—29; 15, 1—9).

W tekstach narracyjnych można wyróżnić następujące gatunki:

1) ewangelia dzieciństwa (1—2)

2) opowiadania dotyczące samego Jezusa: o chrzcie (3, 13—17), kuszeniu (4, 1—11) i przemienieniu (17, 1—8)

3) opisy cudów (na przykład 8, 1—9,8)

4) sceny powołania (4, 18—22; 9, 9—13)

5) historia męki i śmierci Chrystusa (26—27)

6) chrystofanie zmartwychwstałego (28).

---

<sup>42</sup> W biblijnej terminologii naukowej brak dotąd jednoznacznego określenia formy i gatunku. Na ogół przez gatunek (rodzaj literacki) rozumie się typowy dla określonego środowiska schemat wypowiedzania się. O gatunku mówi się wówczas, gdy różne teksty mają podobną strukturę. Natomiast formy są to mniejsze jednostki literackie, jak na przykład ogólnie przyjęte słowa, formuły, zwroty, z jakich zbudowany jest gatunek. Por. J.W. Rosłon — J. Łach, *Pismo święte jako dzieło ludzkie i jego naukowa interpretacja*, w: *Wstęp ogólny do Pisma świętego*, red. J. Homerski, Poznań — Warszawa 1973, 112; W. Kirschläger, *Schriftverständnis leicht gemacht. Zur Vermittlung biblischen Grundwissens*, Klosterneuburg 1980, 71n.

## 5. Kompozycja treści

Ewangelia Mateusza — podobnie jak wszystkie pisma Nowego Testamentu — została zredagowana bez podziału na mniejsze jednostki literackie. Jej tekst dotarł do nas w formie *scriptio continua*, bez rozdzielenia słów i interpunkcji. Pierwsze próby usystematyzowania tekstu pojawiły się w III w. Euzebiusz z Cezarei podzielił ewangelie na sekcje (pierwsza ewangelia miała 355 sekcji), a te z kolei na 10 kanonów. Większość jednak greckich rękopisów dzieli tekst Mateusza na 68 rozdziałów (kefalia). Współcześnie przyjęty podział na 28 rozdziałów pochodzi z XIII w., natomiast podział poszczególnych rozdziałów na wiersze — z XVI w. (wprowadził je w r. 1551 paryski drukarz Estienne)<sup>43</sup>.

Próby podziału ewangelii Mateusza były następnie kontynuowane w czasach nowożytnych i trwają do dziś. Dotąd nie ma wśród egzegetów zgody w tej kwestii. Propozycja struktury ewangelii zależy bowiem od kryteriów w wyborze i segregacji jednostek tekstu. Stąd różnorodność podziałów.

Niektórzy egzegeci proponują schemat oparty o kryteria geograficzne<sup>44</sup>. Ogólnie przedstawia się on następująco:

1. Ewangelia dziecięstwa (1—2)
2. Przygotowanie publicznej działalności (3—4, 11 lub 4, 16)
3. Działalność w Galilei (4, 12 lub 4, 17—16, 20 lub 18, 35)
4. W drodze do Jerozolimy (16, 21 lub 19—20)
5. Działalność w Jerozolimie (21—26)
6. Męka i zmartwychwstanie (27—28)

Schemat ten jest sztuczny, gdyż opiera się na założeniu, że ewangelia Mateusza jest zupełnie zależna od ewangelii Marka.

Inną koncepcję struktury pierwszej ewangelii prezentuje J. Gnilka<sup>45</sup>. Uważa on, że zasadnicze punkty podziału wytyczają dwa teksty o podobnym brzmieniu: «Odtąd począł Jezus przepowiadać» (4, 17) i «Odtąd zaczął Jezus uczniom ukazywać» (16, 21). W myśl tej koncepcji schemat treści przedstawiałby się następująco:

Prehistoria: 1—4, 16

1. Pierwsza zasadnicza część: 4, 17—16, 20

<sup>43</sup> A. Sand, *Matthäus — Evangelium*, 40.

<sup>44</sup> R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen<sup>3</sup> 1957, 378; W.D. Davies, *The Gospel and the Land*, London 1974, 221—243; A. Sand, *Matthäus — Evangelium*, 42.

<sup>45</sup> *Matthäusevangelium*, 523—525.

2. Druga zasadnicza część: 16, 21—25, 46

Męka i zmartwychwstanie: 26—27.

Przyjęte przez J. Gnilkę zasady podziału są słabo uzasadnione, a proponowany schemat mało przejrzysty.

Najbardziej znany jest podział na pięć części, które wytyczają mowy Jezusa. Każda z nich kończy się taką samą stereotypową formułą: «I stało się, gdy Jezus dokończył (...)» (7, 28; 11, 1; 13, 59; 19, 1; 26, 1). Ramy tych mów stanowi historia dzieciństwa Jezusa (1—2) oraz jego męki i zmartwychwstania (26—28). Zasadnicza część składa się z pięciu bloków, z których każdy obejmuje dwie sekcje: narracyjną i logia. W myśl tej koncepcji schemat ewangelii Mateusza wyglądałby następująco:

Ewangelia dzieciństwa (1—2)

1. Ogłoszenie Nowego Prawa (3—7)

część narracyjna: 3—4

kazanie na górze: 5—7

2. Przepowiadanie królestwa (8—10)

część narracyjna: 8—9

mowa misyjna: 10

3. Tajemnice królestwa (11—13, 52)

część narracyjna: 11—12

przypowieści: 13, 1—52

4. Kościół jako realizacja królestwa Bożego (13, 53—18)

część narracyjna: 13, 53—17, 27

mowa ekklezjalna: 18

5. Wypełnienie królestwa (19—25)

część narracyjna: 19—22

mowa przeciw faryzeuszom i eschatologiczna: 23—25

Historia męki i zmartwychwstania Chrystusa (26—28)<sup>46</sup>.

Schemat, którego podstawą jest pięć mów Jezusa podkreśla centralne tematy poszczególnych fragmentów tekstu Mateusza, lecz pomija drobne epizody, które wchodzą do poszczególnych części i luźno łączą się z tematem. Położenie nacisku na mowy odsuwa na dalszy plan historię męki i zmartwychwstania Chrystusa, która jest punktem kulminacyjnym całej ewangelii. Niemniej jednak proponowany plan mimo swoich braków jest ogólnie przez egzegetów oceniany pozytywnie, gdyż jest przejrzysty i uwydatnia zasadnicze wątki teologiczne pierwszej ewangelii.

<sup>46</sup> J. Homerski, *Ewangelia*, 40-41; J. Radermakers, *Évangile selon saint Matthieu*, w: *Évangiles synoptiques et Actes des apôtres*, réd. par J. Aunaeu — F. Bovon — E. Charpentier — M. Gourgues — J. Radermakers, Paris 1981, 136-147; S. Gądecki, *Wstęp*, 68—78; H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, część I, Wrocław 1985, 146—147.

### 3. Problemy teologiczne

Do centralnych tematów teologicznych ewangelii Mateusza należą: obraz Boga i Chrystusa, idea królestwa Bożego i etos ucznia Jezusa.

#### 1. Obraz Boga

Jezus mówi o Bogu w sposób prosty, przy pomocy obrazów, metafor i przypowieści. Nie posługuje się specjalnym, teologicznym słownictwem, a nawet nie odwołuje się do tekstów Starego Testamentu. Nie stara się też ująć swoich wypowiedzi o Bogu w jakiś system. Najbardziej charakterystyczne określenie Boga u Mateusza, to «Ojciec». Ten tytuł Boga znany był już w Starym Testamencie i w literaturze judaistycznej, gdzie występuje najczęściej w tekstach modlitwy<sup>47</sup>

W obrazie Boga jako Ojca ukazane są naprzód szczególne relacje, jakie zachodzą pomiędzy Chrystusem i Bogiem. Mówiąc więc o więzach, jakie łączą go z Bogiem, Jezus nazywa Boga «moim Ojcem» (7, 21; 10, 32. 33; 11, 27; 12, 50; 15, 13; 16, 17; 18, 10. 19. 35; 20, 23; 25, 34; 26, 29. 39. 53). Tylko w tzw. modlitwie uwielbienia Jezusa Bóg nazwany jest Ojcem bez bliższego określenia (11, 25—30). Te szczególne więzy, jakie łączą Jezusa z Bogiem przynosi on na swoich uczniów, posługując się zwrotem «Ojciec wasz» (5, 16; 6, 1. 8. 9. 14. 15. 26. 32; 7, 11. 48; 10, 20. 29) lub «Ojciec twój» (6, 4. 18).

Za greckim określeniem Boga jako Ojca «pater» kryje się najprawdopodobniej aramajskie «Abba». «Abba» w czasach Jezusa był familiarnym, lecz pełnym szacunku zwrotem do ojca rodziny. W ten sposób stosowanym nie tylko przez małe dzieci, lecz również dorosłe. W trzech tekstach Nowego Testamentu występuje aramajskie określenie Boga «Abba»: w Ga 4, 6; Rz 8, 15 i Mk 14, 36. «Abba» wyraża tu zaufanie, poczucie bezpieczeństwa, posłuszeństwo i szacunek, bliskość Boga i jego miłość<sup>48</sup>. Tymczasem w literaturze judaistycznej nie spotykamy tekstów modlitw, w których zwracano by się do Boga z wezwaniem «Abba». Ewangelie przytaczają tylko jeden przykład modlitwy Jezusa, w której zwraca się on do Boga «Abba» (Mk 14, 36). Nie wystarcza to więc, aby widzieć w pojęciu «Ojciec» w ewangelii Mateusza te cechy Boga, jakie wyraża aramajski termin «Abba»<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> O. Michel, EWNT III, 127-129.

<sup>48</sup> J. Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 15—67; tenże, *Neutestamentliche Theologie*, Erster Teil: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971, 68—73.

<sup>49</sup> J. Barr, 'Abba isn't „Daddy”', *JThS* 39 (1988) 28—47; A. Sand, *Matthäus — Evangelium*, 46—48.

Sens zwrotu «nasz Ojciec» najlepiej wyjaśnia sam kontekst ewangelii Mateusza. Bóg jest przede wszystkim Ojcem Jezusa i tylko przez Jezusa chrześcijanin ma dostęp do Ojca. Chrześcijanin nawiązuje z Bogiem relację typu dziecko — Ojciec przez przyjęcie z wiarą Chrystusa i jego przepowiadania. Stąd wspólnota wierzących może wołać do Ojca w niebie «Ojciec nasz»<sup>50</sup>.

## 2. *Obraz Chrystusa*

Istotną ideę chrystologii pierwszej ewangelii wyraża najlepiej wyznanie Piotra pod Cezareą Filipową: «Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego» (16, 16). W tym wyznaniu zawarte są dwie myśli: Jezus jest Chrystusem, czyli Mesjaszem oraz prawdziwym Synem Boga.

Autor pierwszej ewangelii, mając na uwadze adresatów ze środowiska judaistycznego, usiłuje starannie niż pozostali ewangeliści wykazać, że Jezus jest zapowiadany przez Stary Testament Mesjaszem, w którego życiu i działalności realizują się dawne zapowiedzi Boga. Dowodzi tego Mateusz naprzód przy pomocy tzw. cytatów refleksyjnych (1, 22; 2, 15. 17. 21; 4, 15—16; 12, 18—21). Następnie wykazuje, że Jezus jako Mesjasz pochodzi z rodu Dawida. Wskazuje na to jego genealogia (1, 1—17), fakt adopcji przez Józefa (1, 20), tytuły nadawane Jezusowi przez niewidomych (9, 27; 20, 30—31) i kobietę poganę (15, 22), którzy proszą o uzdrowienie, reakcja tłumu po uzdrowieniu przez Jezusa niewidomego i niemego (12, 23), aklamacja mesjańska podczas uroczystego wjazdu Jezusa do Jerozolimy (21, 9) i wejścia do świątyni (21, 15). W nauczaniu Jezusa realizują się przepowiednie proroków o Mesjaszu. Szczególnym znakiem mesjańskiego nauczania Jezusa jest głoszenie Ewangelii ubogim (Mt 11, 5; por. Iz 61, 1). Również jego cuda są dziełami mesjańskimi, zapowiadany mi przez proroków. Powołuje się na to Chrystus w odpowiedzi, jaką daje wysłannikom Jana Chrzciciela, którzy pytają go o charakter jego misji i o godność (Mt 11, 4—5).

Jezus jest nie tylko Mesjaszem, Synem Dawida, lecz również prawdziwym Synem Boga, którego godność przewyższa pochodzenie z linii Dawida, gdyż Dawid nazywa go swoim Panem (22, 41—46). Mateusz posługuje się częściej niż Marek tytułem Chrystus Syn Boży. W Starym Testamencie tytuł Syn Boży wyrażał specjalne posłannictwo, szczególne powołanie, na przykład anioła, wodza, króla. W takim rozumieniu można było również mówić o Mesjaszu jako Synu Bożym, czyli specjalnym wysłanniku Boga, a nie o osobie, jaka posiada naturę Bożą. Takiej myśli nie dopuszczał silny

<sup>50</sup> G. Strecker, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*, Göttingen 1984, 115—116.



monoteizm starotestamentalny. Nowego sensu nabrał ten tytuł Jezusa dopiero w Kościele popaschalnym, który w Chrystusie zmartwychwstałym widział Syna Bożego równego Bogu Ojcu<sup>51</sup>.

Trudno stwierdzić, czy we wszystkich tekstach ewangelii Mateusza tytuł Syn Boży wskazuje na Boską naturę Jezusa, czy też mówi tylko o jego specjalnym, mesjańskim posłannictwie. Jest jednak pewne, że autor pierwszej ewangelii wraz z Kościołem popaschalnym widzi w Jezusie jako Synu Bożym jego Bóstwo. Przemawia za tym naprzód fakt poczęcia Jezusa z Ducha Świętego (1, 20) i narodzenia z Dziewicy (1, 23). Świadczy o tym następnie teofania i głos Boga podczas chrztu (3, 17) oraz przemienienia (17, 1—6). Sam Jezus wyznaje, że łączą go z Ojcem wyjątkowe i jedyne więzy: «Wszystko zostało mi przekazane przez Ojca mego, i nikt nie zna Syna, tylko Ojciec, i nikt nie zna Ojca, tylko Syn i ten komu Syn zechciałby objawić» (11, 27).

Imię Chrystusa Mateusz interpretuje przy pomocy dwóch cytatów: Iz 7, 14 i 8, 8: «I nazwą imię jego Emmanuel (...) z nami Bóg» (1, 23). Potwierdzeniem tego imienia jest końcowa chrystofania zmartwychwstałego, który stwierdza: «I oto ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do zakończenia eonu» (28, 20). Teologiczny motyw obecności Chrystusa w Kościele jest mateuszową reinterpretacją starotestamentalnej idei obecności Jahwe wśród swego ludu, jaką w szczególny sposób rozwija Księga Powtórzonego Prawa<sup>52</sup>. Jak kiedyś Bóg-Jahwe był obecny wśród swego ludu, tak teraz obecny jest Chrystus w swoim Kościele. W nim objawia się i działa Bóg dla dobra swojego nowego ludu — Kościoła.

Mateusz wykazał zatem, że Chrystus jest obiecany przez Boga Mesjaszem, lecz jego godność przekracza oczekiwania i pojęcia Izraela. W nim jest obecny i czynny Bóg wśród swego nowego ludu — Kościoła. Mateuszowa chrystologia opiera się na Starym Testamencie i na doświadczeniu z Jezusem, na kontemplacji jego osoby, słów i czynów w świetle wydarzeń popaschalnych<sup>53</sup>.

### 3. Królestwo Boże

Idea Królestwa Bożego należy do kluczowych pojęć pierwszej ewangelii<sup>54</sup>. Mateusz aż 55 razy posługuje się określeniem «królestwo» (basileia). Pojęcie królestwa Bożego było znane w środowisku judaistycznym. Greckie określenie basileia, podobnie jak hebrajskie malkut wyraża zarówno pa-

<sup>51</sup> J. Kudasiewicz, *Teologia ewangelii synoptycznych* (Teologia Nowego Testamentu I), Lublin 1986, 82; J. Czerski, *Ewangelie synoptyczne. Wprowadzenie i komentarz*, Opole 1990, 19.

<sup>52</sup> S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa*. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz-ekskursy (PST II, 3), Poznań—Warszawa 1971, 83.

<sup>53</sup> J. Czerski, *Ewangelie synoptyczne*, 30.

<sup>54</sup> U. Luz, EWNT I, 488.

nowanie, jak i teren, na jakim rozciąga się władza króla. Wyrazu «królestwo» używa Mateusz trzykrotnie w znaczeniu świeckiego państwa i władzy królewskiej (4, 8; 122,25; 24, 7), poza tym wyłącznie w znaczeniu religijnym, w odniesieniu do Boga i jego panowania. Najczęściej posługuje się on, zgodnie z przyjętym w judaizmie zwyczajem, zwrotem «królestwo niebios», bo aż 32 razy. Trzykrotnie «królestwo» występuje bez bliższego określenia, lecz w połączeniu ze słowem «ewangelia» (4, 23; 9, 35; 24, 14). Charakterystyczna jest też u Mateusza forma «królestwo Ojca» (13, 43; 26, 29; por. 6, 10; 25, 34; w Nowym Testamencie jeszcze tylko w Mk 11, 10). Dwukrotnie jest też wzmianka o «królestwie Syna Człowieczego» (13, 41; 16, 28).

Pierwsza ewangelia podkreśla, że królestwo Boże zaistniało wraz z przyjściem Jezusa. Jest to zarówno centralny temat przepowiadania Jana Chrzciciela (3, 2), jak i treść pierwszego publicznego występowania Chrystusa po chrzcie i kuszeniu (4, 17) «Nawróćcie się, ponieważ obecne już jest (eggiken) królestwo niebieskie»<sup>55</sup>. Obecność królestwa Bożego w działalności Jezusa podkreśla również jego odpowiedź faryzeuszom w kontrowersji na temat egzorcyzmów: «Jeżeli ja wyrzucam demony Duchem Boga, zatem przyszło (efasen) do was królestwo Boże (12, 28)<sup>56</sup>. Również swoim uczniom polecił Jezus głosić obecność królestwa Bożego: «Idąc zaś przepowiadajcie mówiąc: „Obecne już jest (eggiken) królestwo niebieskie» (10, 7).

Mateuszowa koncepcja królestwa Bożego wychodzi od pojęć starotestamentalnych. Królestwo niebieskie wyraża więc naprzód ideę panowania Boga, lecz koncepcja tego panowania jest zupełnie inna niż w wypadku władzy świeckiej. Królestwo Boże jest przede wszystkim darem, jest zbawczą ofertą Boga: «Pójdźcie błogosławieni Ojca mego i odziedziczcie królestwo przygotowane wam od założenia świata» (25, 34; por. 5, 5; 19, 29). Swoje królestwo Bóg ofiaruje przede wszystkim ubogim (5, 3nn; 11, 5). Człowiek może przyjąć lub odrzucić dar zbawczy Boga. Bóg nie zmusza, lecz tylko zaprasza człowieka, aby wszedł do jego królestwa, o ile jest zdecydowany spełnić określone postulaty (5, 20; 7, 21; 18, 3; 19, 23. 24 i inne).

Mateusz rozumie następnie królestwo Boże w sensie terytorium, na wzór ziemi, jaką Bóg dał Izraelowi. Ten aspekt pojęcia królestwa Bożego dobrze wyraża czasownik «odziedziczyć» (kleronomeo)<sup>57</sup> oraz logion Jezusa o zabraniu Izraelowi królestwa i przekazaniu go «ludowi, wydającemu jego owoce» (21, 43).

<sup>55</sup> Czasownik «eggizo» ‘zblizać się’ w formie perfectum: «eggika» ma znaczenie: zbliżyć się, być obecnym, wypełnić się. Por. H. Preisker, TWNT II, 330.

<sup>56</sup> Czasownik «fthanein» ‘przybyć naprzód, przybyć pierwszym’ w formie aorystu bardziej podkreśla nadejście królestwa Bożego niż eggiken. Por. Liddell-Scott 1926—1927.

<sup>57</sup> J.H. Friedrich, EWNT II, 737.

Obecność oraz istotę królestwa Bożego objaśniają liczne przypowieści. Mówią one o jego przyjsciu i zaistnieniu (13, 1—9), o dynamicznym rozwoju (13, 24—30) i wartości (13, 44—46). Przypowieści opisują również styl działania Boga w jego królestwie. Bóg wszystkich powołuje do swego królestwa (13, 47—50; 22, 1—14), jest miłosierny wobec grzeszników i przebacza im (18, 10—14. 23—35), jest dobry dla wszystkich (20, 1—16) i cierpliwy wobec zła (13, 24—30).

Królestwo Boga jest darem, jaki otrzymuje wspólnota (21, 43). Wspólnota ludu Bożego Starego Testamentu nie przyjęła daru królestwa Bożego w Jezusie Chrystusie. Izrael historyczny odrzucił go definitywnie podczas procesu przed Piłatem: «Krew jego na nas i na dzieci nasze» (27, 25). Dlatego Bóg wybrał sobie nowy lud. Ten nowy lud Boga rekrutuje się ze wszystkich narodów (28, 19). Jest on kontynuacją historycznego Izraela i nowym prawdziwym Izraelem. Powstaje on z dawnej izraelskiej wspólnoty narodowej i religijnej. Powołani przez Chrystusa do jego grona apostołowie byli Izraelitami. Pierwsza wspólnota uczniów Jezusa składała się również z Izraelitów. To oni stanowili fundament wspólnoty założonej przez Chrystusa.

Tylko Mateusz określa tę wspólnotę terminem ekklesia ‘kościół’ (16, 18; 18, 17). Słowo to w Starym Testamencie (LXX) określało lud Boga, jakim był Izrael. Kościół jest zatem nowym ludem Boga, prawdziwym Izraelem, który Chrystus wybawił od grzechów (1, 21), stał się jego pasterzem (2, 6), okazał mu światłość (4, 16) i leczył jego słabości (4, 23). Chrystus po wyznaniu Piotra pod Cezareą Filipową ustanawia go fundamentem Kościoła i przekazuje klucze królestwa niebieskiego (16, 18—19). Relacje pomiędzy Kościołem i królestwem niebieskim wyjaśniają teksty, w jakich jest mowa o królestwie Syna Człowieczego (13, 41; 16, 28)<sup>58</sup>. Obszarem tego królestwa jest cały świat. Jest to sfera działalności Chrystusa, którego władzy podlegają wszyscy mieszkańcy ziemi. W dniu sądu Chrystus będzie ich sądził według uczynków (13, 41—43)<sup>59</sup>.

Tych, którzy należą do królestwa Syna Człowieczego nazywa Mateusz «synami królestwa» (13, 38). Zwrot «synowie królestwa» występuje dwukrotnie w pierwszej ewangelii. W 8, 12 oznacza stary lud Boży, Izraelitów, spadkobierców obietnic mesjańskich<sup>60</sup>. Natomiast w 13, 38 synowie królestwa, to — uczniowie Jezusa, którzy usłyszeli i przyjęli «słowo o królestwie» (13, 19. 23)<sup>61</sup>. Synowie królestwa, to ci, którzy tworzą Kościół Chrystusa<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> P. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, w: Festschrift G. Dehn, Neukirchen 1957, 51—79; R. Rubinkiewicz, *Królestwo Syna Człowieczego*, w: *Kościół w świetle Biblii*, red. J. Szlaga, Lublin 1984, 29.

<sup>59</sup> R. Rubinkiewicz, j.w., 33.

<sup>60</sup> U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I/2), Zürich-Braunschweig-Neukirchen—Vluyn 1990, 15.

<sup>61</sup> A. Sand, *Matthäus-Evangelium*, 51.

<sup>62</sup> R. Rubinkiewicz, j.w., 34.

Pojęcia: królestwo Boże, królestwo Syna Człowieczego i Kościół nie są identyczne. Królestwo jest pojęciem szerszym niż Kościół, gdyż określa panowanie oraz interwencje Boga w dzieje całego świata<sup>63</sup>.

Królestwo Boże w pojęciu Mateusza rozwija się i zmierza do eschatologicznej pełni. Ten aspekt królestwa Bożego przedstawiają przypowieści o wroście (13, 31—33. 47—50) oraz alegoryczna interpretacja przypowieści o chwaście w pszenicy (13, 36—43). Zakończenie rozwoju królestwa Bożego nastąpi na końcu czasów, kiedy Chrystus przyjdzie po raz drugi i przeprowadzi sąd nad narodami (25, 31—46). Udział w tym królestwie będzie nagrodą za dobre czyny (7, 21—23; 16, 27), zwłaszcza za praktykę uczynków miłosierdzia (25, 31—46).

Idea królestwa Bożego w ewangelii Mateusza jest zatem pojęciem bardzo złożonym. Królestwo Boże zainaugurowane i zaktualizowane przez Chrystusa rozwija się wraz z biegiem historii świata, a swój punkt kulminacyjny osiągnie przy jego końcu w momencie paruzji Chrystusa. W fazie swojej ziemskiej historii królestwo Boże styka się, lecz nie identyfikuje z historią Kościoła.

#### 4. *Etos ucznia Jezusa*

Etos ucznia w ewangelii Mateusza określa naśladowanie Chrystusa oraz pełnienie woli Ojca.

a) Naśladowanie Chrystusa. Aby zostać uczniem Jezusa, trzeba iść za nim i naśladować go: «Wówczas Jezus powiedział swoim uczniom (mathetais): „Jeśli ktoś chce pójść za mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie swój krzyż i niech mnie naśladowuje (akoloutheito moi)”» (16, 21). Mateusz często posługuje się czasownikiem «naśladować» ‘akolouthein’. Większość tekstów, w których występuje czasownik «naśladować» zaczerpnął Mateusz od Marka (12), a około 3/4 ze źródła Q<sup>64</sup>. Słowo to w ewangeliiach synoptycznych posiada treść teologiczną i — podobnie jak w Starym Testamencie — nie oznacza tylko naśladowania Jezusa, wzorowania się na jego postępowaniu, lecz związaną z nim, posłuszeństwo Jezusowi<sup>65</sup>.

Naśladowanie Jezusa w interpretacji Mateusza jest bardzo radykalne. Oznacza radykalną decyzję bez zwlekania i oglądania się na ludzi. Przeszkodą w naśladowaniu Jezusa nie może być nawet tak czcigodny, poboż-

<sup>63</sup> O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, 63. Zürich 1948, 166n.

<sup>64</sup> G. Schneider, EWNT I, 122.

<sup>65</sup> M. Bednarz, *Warunki osiągnięcia Królestwa Niebieskiego w ewangelii Mateusza*, w: *Królestwo Boże w Piśmie świętym*. red. S. Łach — M. Filipiak, Lublin 1976, 152; X. Léon-Dufour, *Naśladować*, w: *Słownik Nowego Testamentu*, tł. K. Romaniuk, Poznań 1981, 417.

ny i ceniony w judaizmie czyn jak pogrzeb bliskiej osoby (8, 21—22), czy obowiązki i powiązania rodzinne (10, 37). Uczeń Chrystusa, który go naśladuje nie posiada własnego stałego miejsca (8, 19—20), naraża się na prześladowania i nędzę (10, 17—28). Decyzja naśladowania Jezusa jest równoznaczna z wyborem trudnej sytuacji, jest wejściem przez ciasną bramę i kroczeniem po wąskiej drodze (7, 13—14).

Sytuacja ucznia Chrystusa jest wprawdzie trudna, lecz piękna, dlatego Jezus nazywa swoich uczniów szczęśliwymi (makarioi: 5, 3—11) i wzywa ich do radości (5, 12).

b) Wypełnianie woli Ojca. Określenie «thelema» ‘wola’ występuje u Mateusza 6 razy, gdy u pozostałych synoptyków tylko 2 razy: Mk 3, 35 i Łk 22, 42. Przy czym Mateusz zawsze łączy pojęcie woli z Ojcem. W modlitwie Ojcze nasz Jezus poleca modlić się o realizowanie się woli Ojca «jak w niebie, tak i na ziemi» (6, 10), w trzech innych tekstach mówi o pełnieniu woli Ojca przez jego uczniów (7, 21; 12, 50; 21, 31), w 18, 14 o woli Boga, aby najmniejszy spośród wspólnoty Chrystusa «nie zginął» (18, 14), wreszcie w modlitwie w ogrodzie Oliwnym Chrystus, mimo lęku przed czekającą go męką, wyraża swoje całkowite poddanie się woli Ojca (26, 42).

Podobnie jak w Starym Testamencie, tak i u Mateusza należy wolę Bożą rozumieć jako Prawo-Torę, którą trzeba wypełniać (12, 50). O ile w Starym Testamencie wola Boża była zawarta w Prawie, to u Mateusza jej wyrazem jest reinterpretacja Prawa Starego Testamentu przez Jezusa<sup>66</sup>. Wypełnianie woli Ojca stanowi w pierwszej ewangelii characteristicum etosu ucznia Jezusa i jego przynależności do wspólnoty uczniów, czyli do Kościoła. Realizacja woli Boga jest również niezbędnym warunkiem osiągnięcia królestwa Bożego (7, 21—23; 12, 50).

Wypełnianie woli Ojca przejawia się w czynie chrześcijańskim. Konieczność czynu akcentuje szczególnie przypowieść o dwóch synach: na wolę Ojca należy odpowiedzieć konkretnym czynem, a nie słowem, czy obietnicą. Idealnym wzorem wypełniania woli Ojca jest sam Jezus (26, 42).

Analiza ewangelii Mateusza wskazuje, że zawiera ona pouczenia skierowane do archaicznej wspólnoty kościelnej, jaka szukała swojej identyfikacji oraz wyraźnej orientacji w czasach bardzo niespokojnych i niepewnych. Mateusz daje pierwotnemu Kościołowi pouczenia oparte o autentyczne nauczanie Chrystusa. Ponieważ Kościół autora pierwszej ewangelii żyje i formuje się w innych warunkach (Sitz im Leben) niż historyczne nauczanie i działalność Chrystusa, Mateusz dokonuje reinterpretacji objawienia przekazanego przez Jezusa, dostosowując je do potrzeb i problemów swo-

<sup>66</sup> W Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, (StANT 10), München<sup>3</sup> 1964, 53.

jej wspólnoty. Katechezy pierwszej ewangelii są życiowymi wskazówkami oraz aktualizacją objawienia Jezusa<sup>67</sup>.

Współczesne czasy pod wieloma względami przypominają okres pierwotnego Kościoła. Człowiek czuje się dziś zagubiony i pozbawiony orientacji w zlaicyzowanym świecie, szuka kierunku postępowania oraz odpowiedzi na pytanie o sens życia. Autentyczną odpowiedź na te problemy i poszukiwania może dać tylko objawione słowo Boże. Wydaje się, że wnikliwe studium, medytacji i aktualizacja pierwszej ewangelii może pomóc współczesnemu chrześcijaninowi, tak jak pomogła Kościołowi drugiej, popaschalnej generacji w znalezieniu właściwej drogi w życiu.

---

<sup>67</sup> A. Kretzer, *Christsein in dieser Welt. Das Matthäusevangelium heute*, Bibel und Kirche 4 (1980) 132.