

JANUSZ TUM

**„SZUKAJCIE NAJPIERW KRÓLESTWA BOŻEGO
I JEGO SPRAWIEDLIWOŚCI,
A TO WSZYSTKO BĘDZIE WAM DODANE”.
ANALIZA Mt 6,19—7,12**

Treść: Wstęp, I. Uwolnienie od trosk i chciwości (6,19—34); II. O sądzeniu (7,1—6), III. O modlitwie i złotej regule (7,7—12); Zakończenie.

WSTĘP

Zadaniem niniejszego opracowania jest związłe wyjaśnienie tekstu ewangelii Mateusza 6,19—7,12. Znajdujemy tu różnego rodzaju wskazania czy sentencje Jezusa, trudne do odczytania same w sobie, a nawet w kontekście Kazania na górze, w którym są umieszczone. Stąd też przy omawianiu kazania (5,1—7,29) teksty te, z wyjątkiem kilku wypowiedzi (zwłaszcza 6,33; 7,12), pozostawione bywają na uboczu.¹

Przeważnie fragment Mt 6,19—7,12 dzielony jest tematycznie na 3 części: 6,19—34 — uwolnienie od chciwości i trosk, 7,1—6 — o sądzeniu i 7,7—12 — o modlitwie i złotej regule. Jedynie W. Trilling, nie uzasadniając tego wystarczająco uważa, że teksty te wzięte razem dotyczą jednego problemu: „prawdziwej sprawiedliwości w niepodzielnej służbie Bogu”.² Po przeprowadzeniu analizy tekstów, będzie można dać odpowiedź, czy taka próba przyporządkowania jednemu tematowi jest uzasadniona.

Na boku pozostawiony zostanie problem określenia gatunku

¹ Dotyczy to np. artykułu J. Kudasiwicza, *Kazanie na górze — Prawem Nowego Ludu Bożego*, w: tenże, *Biblia, historia, nauka*, Kraków 1978, s. 364—396.

² W. Trilling, *Das Evangelium nach Matthäus. Geistliche Schriftlesung 1/1*, Düsseldorf 1962, s. 153.

literackiego omawianej perykopy. Badania tego zagadnienia jak się wydaje znajdują się w punkcie zwrotnym. Być może, że strukturaliści, którzy postulują, by przy określaniu gatunku uwzględnić metody synchroniczne,³ pchną je na nowe tory. Dotychczasowy podział na przypowieść, porównanie, przykład, alegorię, z wyjątkiem może tej ostatniej, zaciera się.⁴ Dlatego w niniejszym opracowaniu, posługujemy się powszechnie przyjętymi określeniami gatunku literackiego.

Ze względu na przejrzystość wyjaśnienie tekstu biblijnego zostanie dokonane metodą stosowaną w komentarzach. Po podaniu tłumaczenia perykopy stanowiącej pewną całość i uwagach ogólnych, następuje próba odczytania orędzia.

I. UWOLNIENIE OD TROSK I CHCIVOŚCI (6,19—34)

- 6,19. „Nie gromadźcie sobie skarbów na ziemi,
gdzie mół i robak [rdza] niszczą
i gdzie złodzieje podkopują się i kradną.
20. Gromadźcie sobie skarby w niebie,
gdzie ani mół, ani robak [rdza] nie niszczą
i gdzie złodzieje nie podkopują się, i nie kradną.
21. Albowiem, gdzie jest skarb twój,
tam będzie i serce twoje.”

Tekst ten występuje również w Ewangelii Łukaszej (Łk 12,33—34), gdzie stoi na końcu kilku wypowiedzi dotyczących zbytecznej troski o środki potrzebne do życia. U Mateusza umieszczony został na początku tychże tekstów. Dodatkowo eksponuje go również piękna forma dokładnego paralelizmu antytetycznego, którym Ewangelista posługuje się począwszy od 5,17, zakończonego ogólną maksymą mądrościową znaną ówczesnej filozofii (Epiktet II, 22,19; Aforyzmy Sekstusa 136: „gdzie twoja myśl, tam twoje dobro”⁵).

³ „Błąd Formgeschichte polega według Güttgemanna na tym, że nie ujmuje ona „strukturalnej synchronii gatunków w jej funkcjonalności”, lecz zwraca się do „ewolucjonistycznej diachronii gatunków”, F. Schneider, *Die Verlorenen Söhne. Strukturanalytische und historisch-kritische Untersuchungen zu Lk 15*. Orbis Biblicus et Orientalis 17, Göttingen 1977, s. 13.

⁴ „Jeżeli Jülicher jeszcze ostro rozróżniał przypowieść, porównanie, alegorię, przykład, to dziś słusznie zwraca się uwagę na to, że, z wyjątkiem alegorii, zastosowanie tych określeń staje się płynne”; tamże, s. 66, przypis 1.

⁵ W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, t. I, Berlin 1968, s. 210.

Zakaz gromadzenia skarbów na ziemi nie zawiera żadnej informacji, o jakie skarby tu chodzi. Jakby celowo położony jest tu akcent raczej na szkodniki i samo zagrożenie, które one stwarzają. Wymienione są: sēs — mól, który niszczy kosztowne ubiory (por. Iz 51,8; Syr 42,13), brōsis — oznacza robaki, insekty, które zżerają produkty żywnościowe lub rdzę, która niszczy przedmioty wykonane z metalu, jak również szkodliwe działanie insektów (możliwe są wszystkie znaczenia); wreszcie kleptaj — złodzieje, którzy podkopują się czy przebijają cienkie ściany domu z niewypalanej cegły lub też wykopują ukryte w ziemi (czasownik grecki diorysousin dopuszcza oba znaczenia) skarb i kradną go. Obraz, który przedstawił Jezus, ukazuje, jak krótkotrwała jest wartość skarbów ziemskich, w każdej chwili narażonych na zniszczenie i utratę. Tym dobrom przeciwstawione są skarby w niebie.

O gromadzeniu skarbów w niebie mowa jest również w pismach późnojudaistycznych (w pismach qumrańskich brak jest jakichkolwiek wzmianek). Lecz o ile w judaizmie skarby na ziemi były oceniane pozytywnie (w Qumran spotykały się z pogardą),⁶ o tyle w naszym przypadku oba rodzaje skarbów zostały sobie przeciwstawione, być może dla zaakcentowania nieporównywalnej wartości skarbów gromadzonych w niebie. Czymże są te skarby? Jak je gromadzić? Łukasz omawiając ten fragment wyjaśnił dodatkowo na czym to polega: „Sprzedajcie majątności swoje a dawajcie jałmużnę. Uczyńcie sobie sakwy, które nie niszczeją, skarb niewyczerpany w niebie...” (Łk 12, 33a, por. Mk 10,21). Podobną naukę głosił ówczesny judaizm, który ponadto nakazywał szacunek do rodziców, zachowywanie pokoju między ludźmi, studium Tory, gościnność.⁷ Jak Mateusz rozumie te skarby w niebie (tj. u Boga; „w niebie” jest określeniem zastępującym imię Boga; por Łk 12,21)?

Odpowiedzi na to pytanie należy szukać przede wszystkim w Kazaniu na górze. A zatem skarbem u Boga są: dobrze spełniana jałmużna (6,1—4; „Jeśli chcesz być doskonałym, idź sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie, potem przyjdź i naśladowaj mnie” — 19,21), modlitwa (6,5—15) i post (6,16—18), dobre czyny (5,13—16), właściwe — zgodnie z pouczeniem podanym przez Jezusa — spełnianie „Prawa i proroków” (5,17—48, por. 19,17ns.). W 6,33 pada polecenie: „szukajcie najpierw królestwa Bożego i Jego sprawied-

⁶ Tamże, s. 211.

⁷ Tamże, s. 211.

liwości...” Właśnie królestwo Boże przyrównuje Mateusz do skarbu: „Podobne jest królestwo niebieskie do skarbu ukrytego w roli... (13,44) do perły drogocennej”... (13,46). Jest ono przyrzeczone „błogosławionym” (5,3—12). W rozmowie Jezusa z bogatym młodzieńcem (19,16—22) wyrażenie „skarbu w niebie” zostało użyte paralelnie do „życie wieczne”, „być doskonałym”. Doskonałym się jest, gdy wypełnia się przykazania, jak ów młodzieniec, nie gromadzi się skarbów ziemskich, lecz — jeśli się je ma — pozbywa się ich dając jałmużnę i przychodzi się do Jezusa, by Go naśladować. „Bądźcie tak doskonali, jak doskonałym jest Ojciec wasz w niebie” (5,48). Ostatecznie skarbem w niebie jest sam „Ojciec wasz [nasz]”. Tylko ze względu na Niego należy spełniać dobre czyny będące wyrazem postawy „błogosławionych” (5,16), dawać jałmużnę (6,1.4), modlić się (6,6.8), odpuszczać winy (6,12.14), pościć (6,18). Te wartości są trwałe i pewne. Nie zagrażają im ani mól, ani robak (rdza), ani złodzieje. Nie dziwi zatem fakt, iż Mateusz umieścił tę perykopę na początku innych, które u Łukasza występują przed nią, bowiem jest w niej zawarta cała istota Kazania na górze i to, o czym powiedzą teksty po niej następujące.

Aforyzm stwierdzający przywiązanie serca człowieka (greckie kardia — hebr. lēb oznacza wnętrze człowieka) do skarbu został u Mateusza zastosowany do problemu właściwej postawy wobec bogactw świata i skarbów w niebie. Do istoty skarbu należy to, że człowiek jest nim cały zafascynowany i czyni wszystko by go zdobyć i zatrzymać (por. 13,44.46). Słowa w. 21 zachęcają do podobnej decyzji. Z logicznego punktu widzenia, na podstawie przedstawionego przez Jezusa porównania obu rodzajów skarbów i nakazu: „gromadźcie sobie skarby w niebie...” odpowiedź może być tylko jedna.

6,22. „Lampą ciała jest oko.

Jeżeli więc twoje oko jest zdrowe,
to całe twoje ciało będzie jasne.

23a Lecz jeśli twoje oko jest chore,
całe twoje ciało będzie ciemne.

b Jeżeli więc światło, które jest w tobie —
ciemnością jest,
jakże wielka to ciemność.”

Tekst wierszy 2 i 23a jest w zasadzie zgodny z Łukaszym. Wersja Łukasza zawiera mocniejsze niż u Mateusza ostrze-

żenie przed pograżeniem światła w ciemności i dodatkowe stwierdzenie o jasności ciała: „Uważaj więc, by światło, które jest w tobie, nie było ciemnością (por. Mt — w. 23b). Jeżeli więc całe ciało jest jasne i nie ma cząstki ciemnej, będzie całe jasne, jak gdyby lampa oświecała cię swym blaskiem” (Łk 11,35ns.). Kontekst, w którym występuje nasz tekst u Łukasza jest zupełnie odmienny od Mateuszowego. Towarzyszą mu: wypowiedź o znaku Jonasza (11,29.32), przypomnienie o zapalanej świecy (11,33) i przestrogi skierowane do faryzeuszy i uczonych w Piśmie (11,37—54).

Wiersze 22—23a, ułożone w podwójnym paralelizmie, są obrazem opartym na ówczesnych wyobrażeniach o systemie postrzegania człowieka. Zmysł postrzegania przyrównany został do lampy (lepiej to widać u Łukasza 11,36), która gdy jest opatrzona i pali się, rozjaśnia całe wnętrze, gdy zaś jest niesprawna (jak u nieroztropnych panien — Mt 25,1—13) i nie pali się, pozostawia całe pomieszczenie w ciemności. W systemie postrzegania człowieka tą lampą (lychnos) są oczy (ofthalmos — oko), które gdy są „zdrowe” (haplus = prosty, otwarty, nie zmieszany, zupełny... — oddaje prawdopodobnie hebrajskie *tām* = zdrowy fizycznie i moralnie, uczciwy⁸) powodują, że całe ciało (człowiek; ciało jest terminem *pars pro toto*) jest jasne (*foteinos* = także: jaśniejący, świecący), gdy są chore (*poneros* = zły w znaczeniu fizycznym i moralnym) sprawiają, że całe ciało jest ciemne (*skoteinos*). Wiersz 23b jest zdaniem warunkowym, zakończonym mocnym stwierdzeniem: *to skotos poson* = ciemność jakże wielka!

Na pierwszy rzut oka perykopa powyższa zdaje się odbiegać tematycznie od poprzedniej. Cóż bowiem zdrowe lub chore oczy, jasne lub ciemne ciało czy wreszcie światło i ciemność mają wspólnego z problemem właściwej postawy wobec bogactw i wobec Boga? Sugestię tę potwierdza trzecia Ewangelia, w której fragment ten nie występuje wespół z wzmiankowanymi już tekstami rozdziału 12, dotyczącymi trosk codziennych i stosunku do dóbr tego świata. Dlatego też niektórzy komentatorzy interpretują ją niezależnie od kontekstu, w sensie dobrej lub złej postawy moralnej człowieka,⁹ powołując się przy tym na Syr 14,8.10. i inne wypowiedzi z Pirke Aboth (2,8): „Dobre serce daje dobre spojrzenie, złe serce — złe spoj-

⁸ J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, Poznań—Warszawa 1979, s. 152.

⁹ *Tamże*, s. 152.

zenie” (por. Syr 25,26), czy z Testamentu Benjamina (4): „Dobry człowiek nie ma oczu w ciemności, ponieważ lituje się nad wszystkimi, nawet gdy są grzesznikami”.¹⁰ Szeroki zakres znaczeniowy zasadniczych pojęć, które występują w omawianym tekście nie wyklucza tego sensu. Jednakże większość egzegetów twierdzi, że chodzi tu o problem stosunku do dóbr materialnych i skarbów gromadzonych w niebie. A. Schlatter uważał, że ten stosunek do rzeczy przez siebie posiadanych odbija się na spojrzeniu człowieka¹¹ (por. wyżej Pirke Aboth 2,8). Bardzo interesujące spostrzeżenia na temat słownictwa perykopy poczynił W. Barclay. Zauważył on, iż słowo haplus — tłumaczone jako „zdrowy” — występuje w formie przysłówkowej w Liście św. Jakuba (1,5): „A jeśli komuś brak mądrości niech prosi Boga, który wszystkich obdarza chętnie [haplos]...” i ma znaczenie chętnie ochotnie. W formie rzeczownikowej spotykamy je również w Rz 12,8: „A mamy różne dary według udzielonej nam łaski; jeśli dar prorokowania, to niech będzie używany stosownie do wiary (w. 6)... jeśli kto napomina, to w napominaniu; jeśli kto obdarowuje, to z ochotą [en haploteti]”. Podobnie w 2 Kor 8,2, gdzie mowa o „ofiarności” (haplotetos) Macedończyków; czy w 9,11, w którym wyrażona jest zachęta do „szczodrości”, „hojności” przy zbieraniu składki na świętych.¹² Słowo „ponēros”, oddawane w języku polskim przez „chory”, w Septuagincie znaczy tyle samo co „skąpy”, „chciwy”. Pwt 15,9: „Strzeż się, aby nie powstała w twoim sercu niegodziwa myśl: zbliża się sódmy rok, rok umorzenia długów, i abys nie patrzył złym [poneros] okiem na twego ubogiego brata i nic mu nie dał”. Najwyraźniej jest to widoczne w przysłowiu: „Człowiek o złym oku jest chciwy bogactwa” (Prz 28,22). Ta dość przekonująca analiza — podana przez W. Barclaya¹³ — jest potwierdzeniem ścisłego związku omawianej perykopy z poprzednią o skarbach ziemskich i niebieskich.

Wyjaśnwszy tekst należałoby odczytać orędzie w nim zawarte. Jak daleko można się na tej drodze posunąć, uzależnione jest od tego, czy perykopę uważamy za przypowieść czy

¹⁰ K. Bornhäuser, którego poglądy wzmiankuje W. Grundmann, *dz. cyt.*, s. 212.

¹¹ Zob. W. Grundmann, *dz. cyt.*, s. 212.

¹² To miejsce i to znaczenie odnotowuje także: Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. I, Warszawa 1958, s. 258.

¹³ W. Barclay, *Ewangelia św. Mateusza*, t. I, Warszawa 1978, s. 300ns.

za alegorię. Tłumaczący ją alegorycznie W. Knörzer uważa, że pierwotnie była ona przypowieścią, lecz później stała się alegorią, która jest ostrzeżeniem przed żądzą posiadania. Człowiek nie pałający tą żądzą (o zdrowych oczach) będzie w świetle, zaś taki, którego ona opanowała (o złych, chorych oczach) dostanie się do ciemności. Poprzez chciwość oczy stają się mętne i cały pogrąża się w ciemności.¹⁴ Czym jest światło, ciemność? Czym mętne oczy i cóż one znaczą? Niestety W. Knörzer nie dał odpowiedzi na te pytania i wyjaśniając tekst wolał się raczej posłużyć językiem Ewangelisty.

Zdaniem W. Grundmanna perykopa, o której mowa, jest przypowieścią. Dokładniej, wiersze 22—23a byłyby przypowieścią, w której Jezus ukazuje obraz, ilustrujący poprzednią perykopę, o gromadzeniu skarbów w niebie. Zakończenie (w. 23b) byłoby odzwierciedleniem zasady a minore ad majus, którą należałoby w tym przypadku wytłumaczyć następująco: jeżeli przez zdrowe oczy, czułe na światło, ciało człowieka staje się jasne, i jeżeli przez chore oczy, nieczułe na światło, ciało człowieka pogrąża się w ciemności, to cóż dopiero mówić o samym człowieku, jeżeli światło w nim (duch lub rozum) nie jest oświecony przez słowo Jezusa.¹⁵ Propozycja W. Grundmanna jest interesująca. Lecz, jak się wydaje, i on nie ustrzegł się alegoryzacji. Nie bierze wykorzystanego w przypowieści obrazu w całości, lecz nadaje prawie każdemu elementowi jakieś znaczenie: światłem w człowieku jest duch, rozum, jasne ciało to ciało oświecone przez słowo Jezusa, ciemne ciało to takie, które nie zostało oświecone; pisze bowiem dalej, że człowiek, który jest nastawiony na gromadzenie skarbów ziemskich, uniemożliwia własne oświecenie, podczas gdy ten, który zauważa ich przemijalność, już uczynił pierwszy krok na tej drodze.¹⁶

Takiej alegoryzacji, której — jak się zdaje — sam nie uniknął, dopatruje się W. Grundmann również u J. Jeremiasa, który uważa, że w 6,22ns. zawarta jest odpowiedź na pytanie, w jaki sposób gromadzić skarby w niebie (w 6,19—21 pada nakaz: „Dawajcie! Gromadźcie sobie skarby u Boga!”; w 6,22n: „Dawajcie chętnie! Dawajcie bez niechęci!”).¹⁷ Zatem alegoryzacja jest chyba nieunikniona, zwłaszcza wtedy, gdy sam obraz uży-

¹⁴ W. Knörzer, *Die Bergpredigt, Modell einer neuen Welt. Biblisches Forum*, Stuttgart 1968, s. 84ns.

¹⁵ W. Grundmann, *dz. cyt.*, s. 212.

¹⁶ *Tamże*, s. 212.

¹⁷ *Tamże*, s. 212.

ty w przypowieści tworzy zamkniętą całość i brak jest klucza do jego odczytania.

Jest dość prawdopodobne, że pierwotnie przypowieść o zdrowych i chorych oczach skierowana była przeciwko przeciwnikom Jezusa, którym On zarzucał, iż mają chore oczy, bo nie potrafią dostrzec zwiastowanego im królestwa Bożego i Jego samego. Z tego powodu kroczą w ciemności.¹⁸ W tym znaczeniu światłem jest Jezus, Słowo Boże. W Ewangelii Łukasza jest to najbardziej widoczne (Łk 11,34—36 por. 11,28). Wszakże i tu poprzez przypowieść poprzedzającą o zapalanej lampie, której nie chowa się pod korzec, lecz stawia na świeczniku (podwyższeniu), tak by ci, którzy wchodzą widzieli światło, i poprzez wiersz kończący Łukaszkową wersję przypowieści, w którym stwierdza się, że w ciele oświetlonym nie ma ani cząstki ciemnej, bowiem lampa oświeca swym blaskiem całego człowieka, uzyskuje ona dodatkowe znaczenie. Można tu dostrzec nawoływanie o pełne nawrócenie i o owoce tego nawrócenia — dobre czyny, na które Łukasz tak wielką zwraca uwagę (Łk 11,32; por. 3,3—18 — Łukaszkowe Sondergut: ww. 10—15).

Mateusz odniósł przypowieść o zdrowych i chorych oczach do kwestii stosunku człowieka do posiadanych bogactw. Jeżeli oko jest zdrowe — człowiek jest chojny, tj. widząc potrzeby innych chętnie ich wspomaga, to cały na tym zyskuje — staje się jasny (fōteinos). Przymiotnik fōteinos występuje w NT tylko 5 razy. Poza Mateuszową i Łukaszkową wersją naszej przypowieści jeszcze tylko raz w scenie przemienienia (Mt 17,5), gdzie został użyty jako określenie jasności obłoku, który okrył Jezusa, Mojżesza i Eliasza. W tej samej scenie użyty jest również paralelny termin fos (światło), określający jasność przemienionego oblicza Jezusa, który jest też rzadki u pierwszego Ewangelisty.¹⁹ Można by więc wnosić, iż przymiotnik fōteinos oznacza skutek szczególnej bliskości obecności Bożej,

Gdy oko jest chore, człowiek staje się chciwy, przywiązany do tego co posiada tak bardzo, że nie widzi potrzeb innych, to cały na tym traci — staje się ciemny (skoteinos). Słowo skoteinos występuje w NT tylko 3 razy, właśnie w obu wersjach naszej przypowieści (Mt 6,23 = Łk 11,34.36). Sugeruje to jakieś specjalne źródło, z którego musieli czerpać Ewangelisci, lub przynajmniej jeden z nich, Mateusz, bowiem użyte tu słow-

¹⁸ W. Knörzer, dz. cyt., s. 85.

¹⁹ U Mateusza 6 razy: 4,16 (Iz); 5,14.16; 6,23; 10,27.

nictwo jest dość nietypowe dla obu. Jak słowo fōs (światło) zostało użyte paralelnie do fōteinos (jasny), tak skotos (ciemność) paralelnie do skoteinos (ciemny). Termin skotos występuje u Mateusza 6 razy i raczej wszędzie na oznaczenie sfery panowania zła. Jeżeli te spostrzeżenia są słuszne i idą po linii myśli Ewangelisty, to człowiek chciwy, skąpy jest takim, który po-graża się w sfery zła, podczas gdy powinien być blisko Boga. Wszystko zależy od tego, jakiego rodzaju skarby się groma-dzi.

Cóż mogłoby znaczyć stwierdzenie obecności światła (fōs) w człowieku? Termin fōs, jak już wzmiankowano, występuje tak-że w rozdziale 4, gdzie w cytacie przytoczonym z Izajasza od-nosi się do Jezusa, jako Mesjasza i Jego nauki wzywającej do nawrócenia i zwiastującej nadejście królestwa Bożego (4,16ns.). Użyto go także w przypowieściach następujących po błogosła-wieństwach (5,14—16), w których występuje też inne określe-nie: lychnos — lampa (tylko w 2 miejscach u Mateusza; 5,15 i 6,22). „Światłem dla całego świata” są tu ci, których błogo-sławieństwa zwały „szczęśliwymi”. Te błogosławieństwa wcie-lone w życie i czyny stąd wypływające są „światłem świecą-cym przed ludźmi”. Zatem fōs (światło) pojmuje Mateusz jako naukę Jezusa o królestwie niebieskim (może jest to już dy-skretne nawiązanie do 6,33: „szukajcie najpierw królestwa Bo-żego...”), o wartościach w nim panujących, przedstawionych w błogosławieństwach, które znalazły swoje najpełniejsze od-zwierciedlenie w osobie Mesjasza — Jezusa i powinny być realizowane w życiu człowieka.

W Starym Testamencie psalmista modli się do Jahwe o oświecenie słowami: „Wejrzyj! Wysłuchaj mnie Panie, Boże mój! Oświeć moje oczy, abym nie zasnął snem śmierci!” (Ps 13,4).

- 6,24. „Nikt nie może dwom panom służyć,
gdyż albo jednego będzie nienawidzić,
a drugiego miłować,
albo jednego trzymać się będzie,
a drugim wzgardzi.
Nie możecie służyć Bogu i mamonie.”

W. 24 jest przysłowiem, które większość komentatorów łą-czy z omówionymi perykopami i stanowi ich zakończenie. Ostatni wers jest kluczem do ich zrozumienia. W. Grundmann mówi o konieczności interpretacji tych tekstów od końca, tj.

od tego właśnie wiersza.²⁰ Tekst w obu wersjach: Mateuszowej i Łukaszej, z wyjątkiem jednego słowa oiketēs — sługa, niewolnik domowy, które występuje tylko w trzeciej Ewangelii, jest identyczny, choć kontekst w obu przypadkach jest zupełnie inny. U Łukasza występuje on wspólnie z innymi tekstami, które są znane tylko Łukaszowi. Mowa w nich o sposobie posługiwania się bogactwem.

Z punktu widzenia prawa było możliwe, iż jakiś niewolnik (douleuein — być niewolnikiem, być poddanym, służyć; u Łukasza powiedziane jest wprost oiketēs) mógł mieć dwóch właścicieli. Mógł zostać kupiony przez dwóch panów na targu lub też zostać im przydzielony w wyniku przekazania spadku. Im też zobowiązany był służyć.²¹ Jednak nie chodzi tu o służbę ludziom, lecz Bogu czy mamonie, która oznacza bogactwo w języku aramejskim.²² Czasownik douleuein oznaczający służenie, oddaje hebrajski 'bd i jest terminem technicznym na oznaczenie kultowej służby Bogu.²³

Każdemu Izraelicie znana była absolutna wyłączność służby jedynemu tylko Panu (= Jahwe), poprzez kult i wypełnianie Prawa (Pwt 6,13). W judaizmie prowadzono dyskusję, w jakich warunkach niewolnik mógł być od tej służby zwolniony.²⁴ I zdaje się, że pomimo ówczesnych wyobrażeń o bogactwie jako błogosławieństwie Bożym, słowa zakazu służenia Bogu i mamonie w ustach Jezusa brzmiały dość przekonywająco, bowiem oddawanie czemukolwiek takiego samego kultu jak Bogu, było wówczas również bluźnierstwem. „Miłować” lub „nienawidzić” znaczy tu zdaniem W. Grundmanna oddać bądź też nie oddać pierwszeństwa Bogu. Nienawisć nawet wobec wrogów czy prześladowców zastąpiona została miłością (Mt 5,43n). Może ona oznaczać: mniej miłować lub też po prostu jest wyrażeniem wypuklającym miłowanie, jako wyłączenie oddanie się Bogu czy Jezusowi (Mt 10,37 — Łk 14,26 ns.).

Człowiek nie może całego siebie poświęcić (bo takie znaczenie — uwzględniając aspekt kultowy — miały czasownik douleuein) równocześnie i Bogu, i mamonie, gdyż — jak ukazała to poprzednia przypowieść — mamy do czynienia z krańcowo różnymi sferami, do których się dostaje służąc albo Bo-

²⁰ W. Grundmann, dz. cyt., s. 209.

²¹ W. Knörzer, dz. cyt., s. 85.

²² G. Eichholtz, *Auslegung der Bergpredigt*, Neukirchen 1978, s. 141.

²³ R. Tuente, *Sklave*, w: *Theologisches Begrifflexikon zum Neuen Testament*, von L. Coenen, Wuppertal 1977, t. II, s. 1141ns.

²⁴ W. Grundmann, dz. cyt., s. 213.

gu, albo bogactwu: do sfery jasności lub do sfery ciemności. Jeżeli alternatywa ta jest tu w ogóle wzmiankowana, to tylko po to, by nakłonić do decyzji — służenia jedynie Bogu.²⁵ Przestroga mogą też być słowa z Listu św. Jakuba (5,1—3): „A teraz wy, bogacze, płaczcie i narzekajcie nad nieszczęciami, które was czekają. Bogactwo wasze zmarniało, a szaty wasze mole zjadły. Złoto wasze i srebro pokryło się patyną, ta patyna będzie świadczyć przeciwko wam i zniszczy was jak ogień. Nagromadziliście sobie skarbów na dni ostateczne”

- 6,25. „Dlatego powiadam wam:
Nie troszczcie się o swoje życie,
co będziecie jedli,
albo co będziecie pili,
ani o ciało swoje,
w co je ubierzecie.
Czyż życie nie jest więcej warte niż pokarm,
a ciało niż ubranie?
26. Spójrzcie na ptaki na niebie,
nie sieją, ani żną, i nie zbierają do spichrzów,
a Ojciec wasz niebieski je żywi.
Czyż wy nie jesteście więcej warci niż one?
27. A któż z was tak zatroskanych
może choćby jedną chwilę dołożyć do swojego życia?
28. Dlaczego martwicie się o ubranie?
Przypatrzcie się kwiatom polnym, jak rosną,
one nie pracują i nie przędą.
29. A powiadam wam:
Nawet Salomon w całym swoim przepychu
nie był tak ubrany jak jeden z nich.
30. Jeżeli więc Bóg tak przystraja polną trawę,
która dziś jest, a jutro w piec będzie wrzucona,
to o ileż bardziej was, małej wiary?
31. Nie troszczcie się zatem i nie mówcie:
co będziemy jedli,
co będziemy pili,
w co się ubierzemy?
32. bo o to wszystko zabiegają poganie.
A Ojciec wasz niebieski wie,
że tego wszystkiego potrzebujecie.
33. Szukajcie najpierw królestwa Bożego

²⁵ Tamże, s. 213.

i Jego sprawiedliwości,
a to wszystko będzie wam dodane.

34. Nie troszczcie się zatem o jutro,
bo jutro samo o siebie będzie się troszczyć.
Dosyć ma dzień swojego strapienia.”

Tekst Mateuszowy, poza ww. 28, 33 i 34, który jest w Sondergut Mateusza, nie różni się prawie od wersji Łukasza. Zdaniem R. Bultmanna i E. Fuchsa rdzeń pierwotny tekstu stanowiły wiersze 26, 28b, 29, 30 (u Łukasza 12, 24, 27, 28), a wiersze 31—33 byłyby jakimiś wtórnymi rozwinięciami, które obaj Ewangelisci zastali w źródle Q. R. Bultmann doszukuje się też zatartej czy zaginionej „eschatologicznej motywacji ludowej”.²⁶ Teorie te warto znać, lecz ich moc dowodowa jest niewielka. W. Grundmann odrzucając hipotezę „eschatologicznej motywacji” twierdzi, że omawiana perykopa jest odpowiedzią na podstawowe pytania ludowej pobożności dotyczące ochrony i bezpieczeństwa ludzkiego istnienia w czasie dawania świadectwa Bożemu orędziu o przyjściu królestwa Bożego. Byłaby ona instrukcją dla uczniów (por. Łk 12,22; „wskazówkami dla Apostołów” — K. Bornhäuser), idących głosić królestwo Boże.²⁷

Formuła wprowadzająca (dia touto) łączy omawiany tekst z poprzednim. Słowem, które występuje tu najczęściej (6 razy) i ma decydujące znaczenie jest merimnein (merimna), tłumaczone na język polski jako: troszczyć się (troska). W Nowym Testamencie używane jest zdumiewająco rzadko.²⁸ K. Bornhäuser uważa, iż oznacza ono wykonywanie przez Apostołów mozolnej pracy, związanej z zapewnieniem sobie utrzymania. A. Schlatter mówi o trudach związanych z dostarczaniem żywności.²⁹ W. Grundmann w oparciu o Wj 5,9 oraz związek merimnein z thorybadzein w Łk 10,41 („Marto, Marto, troszczysz się i kłopotcesz o wiele...”) podaje definicję, w myśl której chodzi o zachowanie się człowieka tak w coś zaangażowanego, że go to całkowicie pochłania i określa; dotyczy to zarówno

²⁶ Tamże, s. 214.

²⁷ Tamże, s. 214n.

²⁸ Merimna — 1 raz u Mateusza 13,22 = Mk 4,19 = Łk 8,14; U Łukasza ponadto jeszcze raz oraz w 2 Kor i 1 P; Merimnein — u Mateusza 6 razy w omawianej perykopie (= Łk 12,22—31) i 1 raz w 10,19 (= Łk 12,11), u Łukasza ponadto jeszcze raz w Sondergut — 10,41, poza tym 5 razy w 1 Kor i 2 razy w Fil.

²⁹ Zob. W. Grundmann, dz. cyt., s. 215.

myślenia, woli, jak i działania, i związane jest z ponoszeniem trudu.³⁰ Definicja ta rzeczywiście oddaje pełny słownikowy zakres znaczeniowy tego pojęcia.³¹ Jednak wydaje się, że w Biblii pole semantyczne tego słowa zostało poszerzone o nowe odcienie znaczeniowe. Najczęściej występuje ono w znaczeniu negatywnym (Wj 5,9; 2 Sm 7,10 /1 Krn 17,9/; Syr 30,24; Ba 3,18 oraz w NT, w większości przypadków), często z przeczeniem. Św. Paweł mówi wszakże o trosce w sensie pozytywnym — o pomocy jaką okazują sobie wzajem członkowie wspólnot pierwotnych (1 Kor 12,25; 2 Kor 11,28; Fil 2,20). W wielu miejscach ze słowem tym związane jest wezwanie do przekazania tej troski Bogu („Złóż na Pana troski swoje, a On cię podtrzyma. On nie pozwoli nigdy, aby zachwiał się sprawiedliwy” — Ps 55 /54/,23; zob. Fil 4,6; 1 P 5,7; Mt 6,32.33 = Łk 12,29—31).

Wydaje się także, iż określenie merimnein ma jakiś związek ze służbą, czy kultem oddawanym Bogu. W Wj 5 Mojżesz i Aaron zwracają się do faraona z prośbą, by wypuścił Izraelitów na pustynię, aby mogli obchodzić święto ku czci Jahwe (w. 1) i złożyć ofiarę Bogu (w. 8). Faraon w odpowiedzi nakazuje przydzielenie większej ilości pracy: „niech praca tych ludzi będzie cięższa i niech nią będą zajęci [merimnatōsan], a nie będą zajmowali się [mē merimnatōsan] pustymi słowami [en logois kenois]”. Pierwsze wymienienie omawianego czasownika odnosi się do dodatkowej czynności zbierania słomy, nakazanej przez faraona, która to praca powinna całkowicie pochłonąć Izraelitów, by nie mieli czasu myśleć o kulcie swego Boga, do którego to kultu odnosi się prawdopodobnie drugie, ironiczne użycie tego słowa. Ten aspekt kultowy staje się jeszcze bardziej widoczny w 1 Liście do Koryntian (7, 32—34). gdzie św. Paweł mówi o „troszczeniu się o sprawy Pańskie, o to, jak by się Panu podobać”; jakkolwiek tego samego określenia używa wobec zamężnych czy żonatych, którzy „troszczą się o sprawy tego świata, o to, jak by się podobać żonie (mężowi)”. Stwierdza wszakże Apostoł, że usiłowanie łączenia „troski” o Pana z „troską” o żonę czy męża rodzi taką roz-

³⁰ Tamże, s. 215.

³¹ Z. Abramowiczówna, dz. cyt., t. III, 108, podaje następujące znaczenie czasownika merimnein: troszczyć się o coś, zajmować się czymś, zastanawiać się, rozmyślać, martwić się, oraz rzeczownika merimna — troska, frasunek, zmartwienie, niepokój; przedmiot troski, przedsięwzięcie, zamierzenie, fantazja.

terkę w człowieku, od której chciałby go uwolnić. Słowo *merimnein*, poprzez swoje znaczenie i łącznik: *dia touto*, nawiązuje bezpośrednio do wiersza 24, do czasownika *douleuein*.

Troska o życie (greckie: *psyche* — dusza = hebr. *nefesz* — cały człowiek jako istota żywa — życie³²), o ciało (*soma*), czy o ubranie, oznacza zaangażowanie się całej osoby ludzkiej, całego człowieka w sprawę zdobywania już nie bogactw (6, 19—23), ale tego, co jest potrzebne do życia na co dzień. Pada pytanie, czy to, co jest odżywiane i ubierane, a więc: życie i ciało, nie są czymś wartościowszym, niż to, czym są one odżywiane i ubierane: pokarm, napój (tylko u Mateusza), ubranie. Oczywiście każdy słuchacz tej mowy odpowiedź dał i da jedną, pozytywną, którą spotykamy w wersji Łukaszowej: „Życie jest bowiem więcej warte niż pokarm, a ciało niż ubranie” (12,23). Forma pytająca zastosowana przez Mateusza wydaje się sformułowaniem żądającym zastanowienia się i decyzji. Ale ta odpowiedź jest dopiero pierwszym krokiem prowadzącym do dania pełnej odpowiedzi na problem tu postawiony.

W pierwszym z przedstawionych przez Jezusa obrazów kontynuowany jest temat troski o życie i jego utrzymanie. Aby uniknąć zgorszenia, które u adresatów Ewangelii wywołałby przykład z krukami (Łk 12,24 — oprócz kruków wzmiankowane są także ptaki), uważanymi za ptactwo nieczyste (Kpł 11,15; Pwt 14,14), Mateusz pisze o ptakach niebieskich (*peteina tou ouranou*). Zwrot ten może oznaczać „ptaki, które latają w powietrzu”,³³ „w górze”³⁴ czyli „ptaki na niebie”. Użył go Ewangelista, by nawiązać do Rdz 1,26. Chodziło mu o ukazanie tej intymnej więzi, jaka łączy stworzenie z Bogiem-Stwórcą, ptaki na niebie z Ojcem niebieskim, bowiem zamiast terminu *Bóg*, który występuje u Łukasza, Mateusz używa zwrotu „Ojciec wasz niebieski” (może tak było w źródle?), czyniąc aluzję do modlitwy Pańskiej (6,9—13). Ptaki te „nie sięgają, ani znają, i nie zbierają do spichrzów” Ten paradoksalny obraz ukazuje jedynie fakt, iż nie czynią one żadnych wysiłków wbrew swej naturze i nie podejmują pracy, którą wy-

³² G. Eichholtz, dz. cyt., s. 142ns.

³³ M. Wolniewicz, *Ewangelia według św. Mateusza w: Nowy Testament. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1975 s. 30.

³⁴ K. Romaniuk, *Pismo Święte Nowego Testamentu*, Poznań 1978, s. 27.

konuje człowiek, a także podkreśla zdanie następne mówiące, że przecież „Ojciec wasz niebieski je żywi”.

P. Fiebig podaje następujący przykład z talmudu babilońskiego: „czy widziałeś w swoim życiu zwierzęta lub ptaki, które wykonywałyby jakąś pracę? A są one przecież odżywiane bez trudu [z ich strony]. I czyż nie są stworzone tylko po to, żeby mi służyły. A ja, który jestem stworzony, żeby mojemu Stwórcy służyć, czyż nie powinienem tym bardziej być żywiony bez wysiłku [z mojej strony]? To, że jest inaczej, ma swoje podłoże tylko w tym, że moje dni były grzeszne i przez to ucierpiało moje żywienie [sposób odżywiania]” (b. Qidduschin 82 a/b).³⁵ Widać dużo zbieżności między naszym tekstem a fragmentem z talmudu. Lecz i różnice są nie mniejsze. Rabbi Szymon skarży się na fakt, że nie może się wyżywić bez podjęcia wysiłku. Tłumaczy go swoją grzesznością. Jezus nie mówi o trudzie związanym ze zdobywaniem żywności, lecz o pochłaniającej całego człowieka trosce o wyżywienie: nie uzasadnia też trudu zdobywania pożywienia grzesznością ludzi, lecz w nadmiernej trosce o te rzeczy widzi przejaw małej wiary w dobrego Ojca.³⁶

Podobnie jak w w. 25, tak i tu pada pytanie: „Czyż wy nie jesteście więcej warci niż one [ptaki]?” Sugeruje ono odpowiedź pozytywną. Jest ona wynikiem zastosowania zasady a minore ad majus. Jak w pytaniu w w. 25 porównywano życie z tym, co służy jego odżywianiu, tak tu i w następnym wierszu uczyniony został następny krok: człowiek przyrównany jest do innych bytów (stworzeń). Chociaż pozytywna odpowiedź może być wnioskiem zdroworozsądkowym, to jednak autor biblijny nawiązuje tu do opisu stworzenia, w którym człowiek jest ukoronowaniem całego stworzenia i ma panować nad ziemią, i nad tym, co się na niej znajduje, także nad ptactwem niebieskim (Rdz 1,26; Ps 8,7—9). Człowiek powinien uznać, że i o niego będzie się Bóg troszczył. Skoro „Ojciec nasz niebieski” troszczy się o ptaki na niebie, to tym bardziej będzie troskliwy w stosunku do nas.

Tekst grecki w. 27, nie licząc innego szyku, jest niemal zupełnie zgodny z tekstem Łukasza. Istnieje możliwość nieco innego przetłumaczenia go. Rzeczownik *hēlikia* oznacza: okres życia, wiek, pokolenie, lecz także, gdy dotyczy ciała, znaczy:

³⁵ P. Fiebig, *Der Erzählungsstil der Evangelien im Lichte des rabbinischen Erzählungsstils untersucht, zugleich ein Beitrag zum Streit um die „Christusmythe“*, Leipzig 1925, s. 27.

³⁶ *Tamże*, s. 27.

wzrost. Termin pēchys znaczy: łokieć, jako część ciała i miara długości. Dlatego możliwe jest również tłumaczenie: „któż z was, tak zatroskanych, może dodać do swego wzrostu jeden łokieć?” Jednak pragnienie bycia wyższym nie jest tak powszechne u ludzi, jak chęć wydłużenia swego życia. Z tego też powodu G. Eichholtz proponuje odrzucić drugą wersję.³⁷

Wiersz 27 jest już trzecim pytaniem i znajduje się w centrum fragmentu 6,25—31: A (w. 25), B (w. 26 — porównanie 1), C (w. 27), B₁ (ww. 28—30 — porównanie 2), A₁ (w. 31). Odpowiedź na nie jest negatywna. Człowiek nie jest w stanie wydłużyć swojego życia czy wzrostu. W Ewangelii Łukasza znajduje się dodatkowe pytanie, utwierdzające ten wniosek: „Jeśli więc najmniejszej rzeczy nie potraficie, czemu o pozostałe się troszczycie?” (12,26). Jest więc zakres spraw, które przekraczają możliwości człowieka. Jest to zakres działania Boga — Ojca naszego niebieskiego. Już teraz mogłoby nastąpić wezwanie z w. 33. Na początku wzmiankowano o nadmiernej trosce nie tylko o życie, ale i o ciało.

Kolejny obraz (ww. 28—30) dotyczy troski (merimnein) o ubiór. Kwiaty polne (o nie tu chodzi, bowiem Mateusz do słowa krina = lilie dodał: „... polne, jak rosną”) w Palestynie są bardzo barwne, lecz okres ich życia jest krótki. Po ustaniu deszczów zamierają, po czym kosi się je i pali wraz z trawą.³⁸ Kwiaty te, jak przedstawia hiperboliczne porównanie, „nie pracują, ani nie przędą” (Łukasz dopowiada: „... i nie tkają”). Nie wykonują zatem pracy związanej z wytwarzaniem materiału przeznaczonego na ubiór: ciężkiej męskiej roboty na polu i kobiecej przy kołowrotku.³⁹

Wiersze 29 i 30 są w zasadzie u Mateusza i Łukasza jedno-brzmiające. Jezus powiada, że nawet słynący z przepychu, jak głosi tradycja na podstawie 1 Krl 10, król Salomon nie może dorównać ubiorem wyglądowni jednemu z tych barwnych polnych kwiatów. Skoro Bóg, Stwórca wszystkiego, tak pięknie ozdabia, ubiera trawę, która nie stanowi nic trwałego i wespół z kwiatami, gdy obumrą, jest koszona i spalana na ognisku, to o ileż bardziej troszczył się będzie Bóg o człowieka, ukoronowanie Swego dzieła stwórczego; człowieka, który angażując całego siebie (merimnein) w zdobywanie rzeczy, któ-

³⁷ G. Eichholtz, dz. cyt., s. 145.

³⁸ H. Wansbrough, *St. Matthew*, w: *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, by R. C. Fuller, New York 1975, s. 917.

³⁹ W. Grundmann, dz. cyt., s. 216.

re służą ciału (ubiór), wykazuje tylko dowód swej małej wiary (oligopistoi) w Boga, który nie tylko wszystko stworzył, ale i utrzymuje przy życiu. Gdy człowiek tak się troszczy o te wszystkie sprawy nie pozostaje już miejsca na służenie Bogu (przypomina się znów w. 24).

Wiersz 31 powraca do myśli wersu początkowego (w. 25). Lecz, gdy Łukasz (12,29) pisze: „me dzēteite (nie starajcie się, nie trudźcie się)... me meteōridzesthe (nie denerwujcie się, nie unoście się)”, Mateusz używa konsekwentnie: me merimnēsēte („nie troszczcie się”). Imiesłów „mówiąc” (brak u Łukasza) wprowadza mowę niezależną i tłumaczy, dlaczego nie mamy tu powtórzonego w. 25. W w. 31 znajdują się bowiem tylko zwroty wypowiedziane przez ludzi troszczących się zbyt o pokarm, napój i ubranie (Łukasz nic nie wspomina o ubiorze). Taka przesadna troska, jak wspomniano w w. 30, jest wyrazem małej wiary, lub nawet niewiary, bowiem Jezus mówi, iż taką postawę wykazują poganie. Przecież „Ojciec wasz — niebieski [dodaje Mateusz] wie, że tego — wszystkiego [podkreśla Ewangelista] potrzebujecie” W innym miejscu Mateusz odnotowuje, że „Bóg, Ojciec wasz wie, czego potrzebujecie, przedtem zanim Go poprosicie” (6,8). I tak jak tam można by i tu powiedzieć: nie bądźcie jak poganie, którzy troszczą się o to, co będą jeść, co będą pić, w co będą się ubierać. O to wszystko zadba Ojciec wasz niebieski. Wy, zabiegajcie raczej o ...

„Dzeteite de prōton tēn basileian tou Theou kai tēn dikaionynēn autou” — „Szukajcie najpierw królestwa Bożego i Jego sprawiedliwości...” (w. 33). Dzetein obok znaczenia szukać, poszukiwać, badać, ma również znaczenie odszukiwać, dochodzić, pożądać, pragnąć, starać się. Prawdopodobnie w tym drugim znaczeniu występuje w paralelizmie u Łukasza: „Więc i wy nie starajcie się [me dzeteite] o to, co będziecie pić... (w. 29). Starajcie się [dzeteite] tylko o królestwo Jego...” (w. 31). Zatem i u Mateusza należałoby ten wyraz chyba podobnie tłumaczyć, mając oczywiście na uwadze całe bogactwo znaczeniowe greckiego dzetein, które zbliża je do omówionego merimnein.

Basileia tou Theou — królestwo Boże, jest najstarszą formą określenia królestwa zwiastowanego przez Jezusa. Używał jej sam Jezus. Mateusz notuje ją tylko 5 razy. Sam woli raczej inne formy: królestwo niebieskie, królestwo Ojca.⁴⁰

⁴⁰ B. Klappert, Reich, w: *Theologisches Begrifflexikon*, dz. cyt., s. 1029.

Królestwo Boże przybliżyło się wraz z przyjściem Jezusa (Mt 4,17.23 por. 3,13; 9,35; 10,7; 11,11n). Jest ono obecne w osobie Jezusa („A jeżeli ja wyrzucam demony Duchem Bożym, to nadeszło do was królestwo Boże” — 12,28). W pełni ujawni się ono w czasach ostatecznych, gdy Syn człowieczy objawi się jako jego król (25,31.43; 16,28). Wtedy również zostanie zwyciężone Zło i synowie Złego (13,38—42). Królestwo to rośnie i rozszerza się, jak ziarnko gorczycy, które rozrasta się w potężne drzewo, jak kwas, który zakwasza całe ciasto (13, 31—33).

Wchodzi już do serca człowieka wraz ze zwiastowaniem przez Jezusa „słów o królestwie” (13,19.11—12) i rośnie z różnym skutkiem (13,1—9. 18—23; 25,14—30). Lecz nie wejdzie do tego, który jest nieprzygotowany, nie ma szaty weselnej (22,2—14). Trudno jest wejść do królestwa będąc bogatym (19,23.24), nie świadcząc pomocy bliźnim (25,41—45), nie postępując zgodnie z wolą Bożą — czyniąc nieprawość (7,21). Rąbek tajemnicy Bożego miłosierdzia odsłaniają nam słowa: „Celnicy i nierządnicę prędzej wchodzi do królestwa niż wy” (21,31 por. ww. 28—32).

Królestwo Boże jest tak wielką wartością, że trzeba wszystko poświęcić, by je osiągnąć. Należy uczynić podobnie jak pewien człowiek, który znalazłszy skarb w ziemi, kupił ziemię, aby zdobyć ten skarb i jak pewien kupiec, który szukając (dzētounti) pereł natrafił na jedną drogocezną i sprzedał wszystko, co miał, aby ją nabyć. „Szukajcie najpierw królestwa Bożego... i Jego sprawiedliwości”.

W Kazaniu na górze termin „sprawiedliwość” (dikaiosyne) występuje aż 5 razy (na 7 w całej Ewangelii Mateusza): 2 razy w błogosławieństwach (5,6.10) i trzykrotnie później (5,20; 6,1.33), dzieląc fragment 5,20 — 7,29 na prawie równe (po 28, 31 i 30 wierszy) odcinki tekstu. W 21,32 mowa jest o Janie Chrzcicielu, który przyszedł „drogą sprawiedliwości” i nie uwierzono mu. Tą „drogą sprawiedliwości”, „drogą Pańską” (3,3) jest nawrócenie (3,2), owoce nawrócenia (3,8; szerzej pisze o nich Łukasz 3,10—15), chrzest Janowy, po którym przyszedł chrzest Jezusowy (Duchem i ogniem — 3,11). Do tego wszystkiego nawoływał Jan zwiastując królestwo niebieskie (3,2). Gdy potem Jan odmawiał chrztu, Jezus rzekł, by ustąpił, gdyż „trzeba wypełnić całą [wszelką] sprawiedliwość [plērōsai pasan dikaiosynēn]” (3,15). „Cała sprawiedliwość” to absolutne posłuszeństwo Woli Bożej, Jego planom. W Kazaniu na górze Jezus powiedział, że przyszedł wypełnić Prawo i pro-

roków (plērōsai — 5,17) i dalej część przepisów stawia w nowym świetle (5,21—26.27—30), część nawet zmienia (5,31—32.33—37). W tym samym kontekście wypełniania Prawa, w 5,20 pada nakaz, żeby sprawiedliwość uczniów była większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów. Chodzi tu więc o wypełnianie przykazań Prawa i proroków zgodnie z Wolą Bożą, z Wolą i wyjaśnieniem Jezusa, które podał w antytezach (5,21—47) i innych miejscach odnotowanych przez Ewangelistę, w przeciwieństwie do formalistycznego spełniania przepisów Prawa, interpretowanych przez uczonych w Piśmie. Wzorem jest Jezus, który najdoskonalej wypełnił Prawo i Proroków, i Wolę swego Ojca oraz sam Ojciec: „Bądźcie tak doskonali, jak Ojciec wasz niebieski jest doskonały. Uważajcie też, abyście sprawiedliwości waszej [dikaiosynēn hymōn] nie wynosili przed ludźmi, aby was widziano. Bo inaczej nie będziecie mieli zapłaty u Ojca waszego, który jest w niebie” (5,48; 6,1).⁴¹ Dotyczy to jałmużny, modlitwy, postu (6,2—19), jak również przykazań Prawa i pouczeń proroków (5,17—47). Mateusz stawia też „sprawiedliwość” jako cel, do którego należy dążyć: „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasytzeni” (5,6; warto zauważyć związek omawianego terminu z innymi, jak: jedzenie i picie). Z tym tekstem współbrzmi nasz w. 33: „Starajcie się najpierw o królestwo Boże i sprawiedliwość Bożą” (dikaiosynēn autou — zaimiek rodzaju męskiego autos odnosi się do Boga, bowiem królestwo — basileia jest rodzaju żeńskiego⁴²). Źródłem sprawiedliwości jest sam Bóg. Jaśniejszymi stają się słowa ósmego błogosławieństwa: „Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie z powodu sprawiedliwości, albowiem ich jest królestwo niebieskie” (5,10).⁴³ W większości wypadków, w których występuje termin „sprawiedliwość” zjawia się też określenie „królestwo” (5,10.17; 6,33; 21,31ns.; 3,15 por. z 3,2). Dobrze wypełniona sprawiedliwość warunkuje uzyskanie królestwa: „Jeżeli sprawiedliwość wasza [dikaiosynē hymōn] nie będzie większa niż

⁴¹ K. Romaniuk tłumaczy dikaiosynē różnorako: sprawiedliwość, dobre uczynki (6,1), wreszcie doskonałość (5,20); i to ostatnie określenie, nie wyczerpujące całego zakresu znaczeniowego, na podstawie powyższego tekstu jest chyba najlepszym.

⁴² Tożsamość rodzajów w języku polskim dopuszcza obie możliwości.

⁴³ W. Grundmann, *dz. cyt.*, s. 217, przypis 26: „Należy wszakże odróżnić absolutne dikaiosynē (5,6.10), dikaiosynē hymōn (5,20; 6,1) i dikaiosynē autou (= Bożą; 6,33)”; nie wydaje się konieczne rozdzielenie sprawiedliwości absolutnej od sprawiedliwości Bożej.

uczonych w Piśmie i faryzeuszy, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego” (5,20).

Komentatorzy⁴⁴ zwracają uwagę, że właściwa kolejność, zaakcentowana przez Mateusza użyciem słowa *proton* = najpierw (u Łukasza występuje bezwzględne *plēn* = tylko) jest nawiązaniem do modlitwy Pańskiej — *Ojciec nasz*. Tam na pierwszym miejscu są prośby o przyjęcie królestwa i spełnienie się woli Bożej (bliski związek, jeżeli nie tożsamość woli Bożej ze sprawiedliwością Bożą jest oczywista⁴⁵), po których następuje prośba o chleb na dzisiaj. Do nietroszczenia się o jutro nawołuje wiersz następny.

Stwierdzenie konieczności starania się o królestwo Boże i Jego sprawiedliwość jest logicznym wnioskiem, na podstawie lektury całości perykopy. Skoro życie i ciało są więcej warte aniżeli pokarm i ubiór, i skoro człowiek nie jest w stanie swojego życia wydłużyć choćby o chwilę lub wzrostu choć o łokieć, to należy zabiegać o to, co jest najcenniejsze — o skarby w niebie: królestwo Boże i Jego sprawiedliwość. A skoro Bóg, Ojciec nasz niebieski, dba o ptaki, które żywi i o trawę, którą przystraja w barwne kwiaty, to tym bardziej da i pożywienie, i napój, i ubiór („to wszystko”) człowiekowi. Jest on bowiem nie tylko stworzeniem ponad innymi stworzeniami, ale przede wszystkim dzieckiem Ojca swego niebieskiego (por. 7,7—11).

Tekst wiersza 34 znajdujemy tylko w Ewangelii Mateusza. Po raz ostatni występuje czasownik *merimnein* z przeczeniem. Tym razem odwozdi Ewangelista od zbędnej troski o jutro (aurion). Pierwszy wers zgadza się z wypowiedzią z b. Sanhedryn, 100b: „Nie troszcz się o jutro, przecież nie wiesz, co ten dzień przyniesie; być może jutra już nie będzie, a wtedy troszczyłbyś się o świat, którego nie będzie”.⁴⁶ Tego fatalistycznego tonu, który tu tak ostro przebija, brak jest zupełnie w Ewangelii.

Niezbyt jasna jest natomiast dalsza część wiersza. W. Michaelis proponuje następujące tłumaczenie: „... bo jutrzejszy dzień, będzie miał swoje własne troski”.⁴⁷ Przeciw takiemu przekładowi występuje W. Grundmann, który uważa, że cała poprzednia wypowiedź Jezusa miała na celu uwolnienie od

⁴⁴ G. Eichholtz, *dz. cyt.*, s. 145; W. Grundmann, *dz. cyt.*, s. 217.

⁴⁵ Por. W. Grundmann, *dz. cyt.*, s. 217.

⁴⁶ Zob. *Tamże*, s. 217.

⁴⁷ Zob. *Tamże*, s. 217.

trosk, tymczasem takie tłumaczenie sens ten zaciera.⁴⁸ Można by jednak polemizować z poglądem tego autora, broniąc tłumaczenia Michaelisa. Rezygnując z tłumaczenia dotychczas przyjętego: „jutro samo o siebie będzie się troszczyć”, unika się skojarzenia, że słowo „jutro” ma rangę podmiotu działającego, który przejmuje na siebie codzienne troski. Na podstawie całej przypowieści można by twierdzić, że wiersz ten mówi, iż to Bóg przejmuje trudy dnia jutrzejszego, którymi zamartwia się człowiek. Lecz przecież Mateusz tak chętnie i często wzmiankuje o Ojcu naszym. Tym bardziej mógł to uczynić w wierszu, który jest prawdopodobnie jego dziełem. Jak się wydaje Ewangelista chciał tu zaakcentować inną myśl, tę, którą podjął w modlitwie Pańskiej. Gdy staramy się o sprawy najważniejsze: królestwo i sprawiedliwość Bożą, wyrażoną w woli Bożej, Ojciec nasz niebieski daje nam to, co potrzebne do życia na co dzień. I powinniśmy Go prosić tylko o to, co jest potrzebne do życia dziś. „Uczeń Jezusa jest ukierunkowany na dzisiaj” — stwierdza W. Grundmann.⁴⁹ Podobnie jak dzień dzisiejszy ma dosyć swego strapienia (w. 34 c — kakaia oznacza także wadę, zło moralne, krzywdę, cierpienie, ból), tak samo i jutro będzie miało swoje kłopoty. Zatem w. 34 b należałoby tłumaczyć w sensie: zostawcie dzień jutrzejszy jutru.

Jak wnikliwie zauważyła W. Trilling, stwierdzenie przez Mateusza istnienia codziennego trudu świadczy o tym, że stosując się do uwag, by nie zamartwiać się dzisiejszymi i jutrzejszymi kłopotami, nie unosimy się ponad ziemię i jej problemy, lecz stoimy na gruncie rzeczywistości.⁵⁰

Na marginesie należy wspomnieć, że tak często powtarzające się nawoływanie „nie troszczcie się” nie oznacza wcale zupełnej beztroski czy niedbałości, gdyż, jak już powiedziano, czasownik merimnein oznacza całkowite pogrążenie siebie w trosce o coś, o kogoś. Taką postawę można przyjąć tylko wobec Boga (1 Kor 7,32.34), chociaż zarówno Mateusz, jak i Łukasz nie stosują merimnein w odniesieniu do Boga. Wolą raczej użyć innych określeń: dzetein, douleuein. Podobnie, gdy w porównaniach występowały przykłady z ptakami, które nie sieją, nie żną, czy nie zbierają do spichrzów i z kwiatami polnymi, które nie pracują i nie przędą, nie oznacza to wcale, że należy zaniechać wszelkiej pracy i stać się przysłowiowym „niebie-

⁴⁸ Tamże, s. 217.

⁴⁹ Tamże, s. 217.

⁵⁰ W. Trilling, dz. cyt., s. 162.

skim ptakiem”, w przekonaniu, że Bóg zatroszczy się o wszystko. Jak już wspomniano, ptaki i kwiaty nie wykonują niczego, co by przekraczało ich możliwości, ich natury. Sianie zboża, żęcie, zbieranie do spichrzów, uprawa lnu i przedzenie wykraczają poza możliwości ptaków czy kwiatów, lecz mieszczą się w możliwościach człowieka. Powinien on to wszystko czynić, aby zapewnić sobie i jedzenie, i ubiór. Jednak nawet to, co sam wytworzy, jest darem Bożym i tylko Jemu — Ojcu swemu ma człowiek do zawdzięczenia wszystko. Gdy dochodzi do tego, że człowiek stworzenie, ale i dziecko Ojca, poświęca cały swój wysiłek na zdobycie tego, co mu do życia potrzebne, wykazuje brak wiary, bowiem zapewnienie sobie tego wszystkiego na zawsze wykracza poza możliwości ludzkie. Do jego natury należy praca. Nawet w ogrodzie Eden był nią człowiek zajęty (Rdz 2,15 por. 3,17). Najdobitniej konieczność jej wyraził św. Paweł (lub ktoś z jego otoczenia): „Kto nie chce pracować, niech też nie je” (2 Tes 2,15).

Fragmentem przypowieści o siewcy i zasiewie można by zakończyć rozważanie tej części Kazania na górze: „Oto wyszedł siewca aby siać... A inne [ziarna] padły między ciernie, a ciernie wyrosły i zadusiły je” (13,3.7). „A posiany między ciernie to ten, który słucha słowa [o królestwie — w. 19], ale troski tego świata i ułuda bogactwa zaduszają słowo; i nie wydaje plonu” (13,22). „Szukajcie królestwa Bożego i Jego sprawiedliwości, a to wszystko będzie wam dodane!”.

II. O SĄDZENIU (7,1—6)

- 7,1. „Nie sądźcie, abyście nie byli sądzeni.
2. Bo jakim sądem sądźcie, takim zostaniecie osądzeni i jaką miarą mierzycie, taką zostanie wam odmierzone.
3. Dlaczego dostrzegasz źdźbło w oku swego brata, a we własnym oku belki nie widzisz?
4. Albo jak powiesz bratu swemu:
Pozwól, że wyjmę ci źdźbło z oka,
skoro w twoim oku jest belka?
5. Obłudniku, wyjmij najpierw belkę ze swego oka,
a wtedy przejrzysz
i wyjmiesz źdźbło z oka brata swego.
6. Nie dawajcie psom tego, co święte
i nie rzucajcie pereł swoich przed wieprze,
aby ich nie stratowały racicami
i zwracając się [przeciw wam] nie rozszarpały was.”

Cały rozdział 6 Ewangelii Mateusza jest jakby wstawką umieszczoną między 6,36 i 37 Łukaszewego Kazania na górze. Począwszy od nowego rozdziału (7) obie relacje kazania zachynają się znów ze sobą pokrywać (wyjawszy Mt 7,7—14). Dwa pierwsze wiersze są znacznie krótsze od odpowiadających im Łukasowych (6,37—38), które oprócz zakazu sądzenia mają także zakaz potępiania, jak również nakazy odpuszczania i dawania dobrą miarą. Zdaniem R. Bultmanna nakaz odpuszczania może być pochodzenia pierwotnego i może należeć do źródła Q.⁵¹ To samo można by powiedzieć i o w. 38a, który nakazuje dawać miarą dobrą, czubatą, utrzesioną, przepelnioną, bowiem wzmianka o mierzeniu miarą nie jest u Mateusza zbyt jasna. Paralelizm synonimiczny, w którym ten wiersz występuje sugeruje, że mierzenie jest synonimem sądzenia. P. Fiebig odnotowuje, iż słowo „miarą” występuje u rabinów często w znaczeniu: odplata, wynagrodzenie, kara.⁵² Natomiast z trzeciej Ewangelii wynika, że Łukaszowi chodzi o miarę w dawaniu. Nie jest rzeczą łatwą rozstrzygnąć, która z form jest starsza.

Zakaz sądzenia umotywowany jest sądem, który czeka tego, który chce sądzić. Użyta trzykrotnie strona bierna jest określeniem zastępującym imię Boga (circumlocutio). Jemu jednemu przysługuje prawo sądzenia człowieka. Przysłowie z Puczeń Ojców (Pieke Aboth 4,8) mówi: „Nie bądź jedynym sędzią, ponieważ nie ma takiego, który by sądził sam, poza jednym”.⁵³ Wiersz 2 podaje w formie nad wyraz dobitnej (paralelizm, którego brak u Łukasza) tożsamość miary stosowanej przez Boga w wypadku, gdy człowiek nie zaniecha sądu, lecz się nim posłuży. Rabinizm również wyznawał zasadę „miary za miarę”: „Taką miarą, jaką człowiek mierzy, mierzy się i jego” (b. Sota 8b).⁵⁴ Jak zauważa W. Grundmann, ta zasada odzwierciedla tendencję łagodzenia ostrych sądów stosowanych w Izraelu.⁵⁵ To przeciw nim zwraca się Mateusz. Tym też należy tłumaczyć jego tak ostro, w porównaniu z Łukaszem, sformułowany zakaz: „nie sądziecie... jakim sądem sądziecie, takim zostaniecie osądzeni [brak u Łukasza] i jaką miarą mierzycie, taką zostanie wam odmierzony” Łukasz jakby chciał wytłumaczyć, co znaczy ów zakaz sądzenia (sam czasownik krinein, użyty przez

⁵¹ Zob. W. Grundmann, dz. cyt., s. 218.

⁵² P. Fiebig, dz. cyt., s. 18.

⁵³ Zob. Tamże, s. 18.

⁵⁴ Zob. Tamże, s. 18.

⁵⁵ W. Grundmann, dz. cyt., s. 219.

Mateusza i Łukasza, oznacza oprócz sądzić, także: potępiać, skazywać, wydawać wyrok): „nie sądzicie... nie potępiajcie... odpuszczajcie... dawajcie...” (6,37ns.). Czyżby Mateusz nie dopuszczał możliwości takiego wyjaśnienia? Wprost przeciwnie! To tylko u niego spotykamy wyjaśnienie, w jaki sposób upominać grzeszników (18,15—18; ww. 16—18 są Mateuszowym Sondergut). Zaleca w nim, aby takiego brata (!) najpierw upomnieć samemu; jeżeli to będzie bezowocne, aby upomnieć go wspólnie z jednym lub dwoma świadkami; jeśli i to będzie bez skutku, cała wspólnota powinna go upomnieć. Dopiero po tak cierpliwym napominaniu, gdy ono nie da wyniku, należy zerwać z nim wszelkie więzy, potraktować go jak poganina i celnika. Z tekstu tego wynika też, iż zakaz sądenia nie oznacza unikania wydawania opinii czy sądu. Postępowanie takiego brata musi być jasno ocenione, a on sam upomniany. Jednak przykład opisany dotyczył jawnogrzesznika.⁵⁶ W każdym innym wypadku Mateuszowy bezwzględny zakaz: „nie sądzicie” chroni przed faktem opisanym w następnych wierszach komentowanego tekstu — wyjmowania źdźbła z oka brata, podczas gdy w oku wyjmującego znajduje się belka.

Choć o sądzie wspominają tylko dwa pierwsze wiersze naszej perykopy, to można mniemać, że Mateusz wie, iż cechą sądu Bożego jest nie tylko zasada: „miara za miarę” (ta będzie obowiązywać wtedy, gdy człowiek postawi siebie w roli sędziego nad innymi), ale i miłosierdzie. Jest ono wszakże warunkowane odpuszczeniem win bliźnim (6,12; 5,22—24). Ukazał to Ewangelista w pięknej przypowieści o nielitościwym dłużniku, którą lepiej zwać przypowieścią o wspaniałomyślnym królu (18,23—35 — Sondergut Mateusza). Gdy uczniowie zrywali kłosa zboża i jedli, i gdy im zarzucono, że naruszają szabat, Jezus broniąc ich wypowiada m. in. takie słowa osnute na Oz 6,6; „I gdybyście zrozumieli, co znaczą słowa: Miłosierdzia pragnę, a nie ofiary, nie potępialibyście niewinnych” (12,7: por. 9,13: tylko u Mateusza). Jak widać obaj Ewangelisci pojmują podobnie zakaz sądenia, choć z powodu ostrych sądów stosowanych w tym czasie w Izraelu, Mateusz formułuje go bardziej surowo.

U Łukasza między Mateuszowym wierszem 2 i 3 występują krótkie dwie wypowiedzi rozwijające myśl poprzednią, których u Mateusza brak. Pierwsza z nich (6,39) mówi o niemożliwości prowadzenia ślepego przez ślepego, a więc o bezsensownej pró-

⁵⁶ *Tamże*, s. 219.

bie sądzenia innych, gdy się samemu nie jest lepszym — obaj wpadą w dół. Druga (6,40) nawołuje, aby być jako mistrz, gdyż wtedy się jest „należycie przygotowanym” w postępowaniu wobec innych.

Obraz ze źdźbłem i belką wykorzystany też został przez rabin Tarfona: „Zdziwiłoby mnie, gdyby ktoś z tego pokolenia przyjął pouczenie. Jeśliby tak mu powiedzieć: wyciągnij źdźbło ze swego oka, odpowie: wyjmij belkę ze swego oka” (b. Arakhin 16a Bar.).⁵⁷ Nie jest wykluczone, że to właśnie ów rabin posłużył się tekstem Jezusowym. Widoczna jest bowiem w jego wypowiedzi nuta ironii.

Wydaje się, że obraz o źdźble (karfos — coś suchego (pyłek?), źdźbło, słomka) i belce stanowi uzasadnienie zakazu osądzania innych. Wynika on z tego, iż brak jest bezwzględnej podstawy do wydania słusznego sądu. Albowiem, gdy ktoś sądzi innych, może się okazać, że sam nie jest bez winy, a nawet — że jest bardziej winny od osądzanego. Istotnie, jest obłudnikiem, hipokrytą (hypokrita), który zwalcza zło u innych, własne pozostawiając na boku. Ten sam problem porusza św. Paweł w Liście do Rzymian: „Nie ma przeto usprawiedliwienia dla ciebie, kimkolwiek jesteś, człowieku, który sądzisz; albowiem sądząc drugiego siebie samego potępiasz, ponieważ ty sędzia czynisz to samo” (Rz 2,1).

Może jednak przypowieść o źdźble i belce nie jest ilustracją wcześniejszego zakazu, lecz jest właściwą wypowiedzią. W trzeciej Ewangelii słowa wprowadzające mowę niezależną użyte zostały w czasie teraźniejszym: „jak możesz mówić bratu swemu: bracie, pozwól...” (Łk 6,42). Współbrzmi to z zakazami, ostrzeżeniami i poleceniami zawartymi na początku perykopy (u obu Ewangelistów w praesens). Mateusz jednak wprowadzenie to wyraził w czasie przyszłym: „jak powiesz bratu swemu: bracie, pozwól...” Akcentuje tym samym ważność czynności wyciągania źdźbła z oka brata, która, aby się powiodła, musi być poprzedzona wyciągnięciem belki z oka tego, który chce wyjąć źdźbło. Jaką czynność ma Mateusz na myśli? W. Grundmann twierdzi, że chodzi tu o świadczenie pomocy innym, przede wszystkim o naprowadzanie kogoś na słuszną drogę, które ma być praktykowane w zastępstwie osądzania.⁵⁸ Rozwiązanie tego problemu znajduje się w w. 6.

Wiersz 6 należy do Sondergut Mateusza. Podejmowano wie-

⁵⁷ Zob. *Tamże*, s. 220.

⁵⁸ *Tamże*, s. 220.

le prób, by zrekonstruować oryginał aramejski, który w tłumaczeniu wyglądałby następująco: „Nie zawieszajcie na psie żadnych rzeczy, ani perel ani ryju świni”.⁵⁹ Usiłowania te może i wyjaśniają nieco tekst sam w sobie, chociaż są to tylko hipotezy, lecz pozostaje ciągle niejasne jego znaczenie w kontekście Mateuszowym.

Wzmianka o czymś świętym (hagion), co mogłoby być przez psy zbezczeszczone lub pożarte, sugeruje od razu mięso ofiarne, które wraz z ofiarami pokarmowymi nazywano świętymi (qdś — Wj 29,33; Kpł 2,3; 22,10—16; Lb 18,8—10). W Kpł 22,15 sformułowany jest zakaz bezczeszczenia tych rzeczy. Lecz na pewno nie w tym znaczeniu użył określenia tego Mateusz.

Psami nazywali rabini ludzi, którzy nie znali Tory, złoczyńców, pogan („Ludy świata podobne są do psów” — Midrasz do Ps. 4 § 11/214a), szczególnie chętnie tym mianem obdarzano okupantów rzymskich.⁶⁰ Przyjmując to znaczenie niektórzy przypuszczali, że omawiany tekst był pierwotnie stosowany w kręgach judeochrześcijańskich przeciw hellenistom rozpoczynającym misje wśród pogan⁶¹ lub może nawet w środowisku judejskim przeciw Kościołowi,⁶² co jest chyba mniej prawdopodobne. W obecnym Mateuszowym kontekście, szczególnie wobec nakazu misyjnego (28,16—20) znaczenie takie nie wchodzi w rachubę.

Wzmianka o psach, świniach i świętym — przykazaniu występuje w 2 P 2,21—22: „Lepiej bowiem byłoby dla nich nie poznać drogi sprawiedliwości, niż poznavszy ją odwrócić się od przekazanego im świętego przykazania. Sprawdza się na nich słuszne przysłowie: «Wrócił pies do wymiocin swoich» i umyta świnia — by się tarzać w błocie”. Pierwsze z użytych przysłów jest przytoczone wiernie z księgi Przysłów (26,11), drugie z innego źródła (występuje w legendzie Ahikara, w której człowiek został porównany do świni⁶³). Można by zatem wzmiankę w 2 P 2,22 uznać za wypowiedź pierwotną, w której zachowały się jeszcze dwa przysłowia, które później rozbudowano do powyższego jednego przysłowia, znaj-

⁵⁹ Tamże, s. 221.

⁶⁰ Tamże, s. 221.

⁶¹ U Mateusza 15,26 widać jeszcze ślad tej myśli.

⁶² W. Knörrer, dz. cyt., s. 90.

⁶³ W. Grundmann, *Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, t. XV, s. 101.

dującego się u Mateusza (dążenie to widoczne jest już w 2 P). Być może od tego tekstu uzależniona jest Ewangelia Tomasa, który notując fragment Mateuszowy, rozwija go dalej dopowiadając, co się dzieje ze świętościami i perłami: „Nie dawajcie świętego psom, żeby je na gój nie wyrzuciły, nie rzucacie pereł wieprzom, żeby nie zrobiły...” (93).⁶⁴ Niestety, jak większość wypowiedzi w tej Ewangelii, tak i ta umieszczona jest bez wyraźnego kontekstu.

W 2 P do psów i wieprzy zostali porównani ci, którzy raz nawróciwszy się, odeszli potem od Chrystusa i znów uwikłali się w „brudy świata”. Może więc Mateusz przytaczając w. 6 miał na myśli tych, którzy odeszli od Pana i których nawet trzykrotne upominanie: brata, kilku braci czy całej wspólnoty, nie skłoniło do nawrócenia. Tych nazywa poganami i celnikami (Mt 18,15—17).

Pozostaje pytanie, co znaczą „święte” i perły? W Didache, na początku drugiego stulecia za tę świętość uważano Eucharystię: „Niech nikt nie je i nie pije z waszej Eucharystii poza tymi, którzy są ochrzczeni w imię Pana. Ponieważ Pan o tym powiedział: Nie powinniście świętości dawać psom” (9,5).⁶⁵ W drugim liście św. Piotra 2,22 ukazane jest bardziej pierwotne znaczenie tego terminu — święte przekazania, droga sprawiedliwości. Perłami rabini nazywali trafne myśli, piękne wypowiedzi, także modlitwę.⁶⁶ W gnostyckiej Ginzie występuje następujące przysłowie: „Słowa mędrca przy Torze są jak perły przy świni”.⁶⁷ Zdaniem W. Grundmanna „świętością” jest orędzie o królestwie, jak to jest streszczone w 4,17, a „perłami” słowa o królestwie i sprawiedliwości Bożej, które zawarte są w Kazaniu na górze.⁶⁸ Chyba nie jest konieczny ten podział na streszczenie orędzia o królestwie i na same słowa o nim i o sprawiedliwości Bożej mówiące. Jest to podział teoretyczny. Wydaje się, że mamy do czynienia z tak często spotykanym u Mateusza paralelizmem. Zatem „świętość” i „perły” byłyby synonimami, podobnie jak „psy” i „świnie”.

Na podstawie powyższych rozważań, uwzględniając kontekst poprzedzający omawianą perykopę, można twierdzić, że pod

⁶⁴ Zob. K. Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart 1978, s. 528.

⁶⁵ Zob. *Tamże*, s. 93.

⁶⁶ W. Grundmann, *Das Evangelium*, dz. cyt., s. 220.

⁶⁷ Zob. *Tamże*, s. 221.

⁶⁸ *Tamże*, s. 222.

„świętością” i „perłami” Mateusz rozumie naukę Jezusa o królestwie Bożym („Podobne jest królestwo niebieskie do kupca szukającego pięknych pereł” — 13,45), naukę wyłożoną w Kazaniu na górze, w którym mowa jest też o „świętych przykazaniach” i „drodze sprawiedliwości” (2 P 2,22). Mateusz nawiązywałby wprost do polecenia z 6,33: „Szukajcie najpierw królestwa Bożego i Jego sprawiedliwości...” Może więc Ewangelista myślał o głoszeniu królestwa i sprawiedliwości Bożej, która żąda odpowiadającej jej sprawiedliwości każdego człowieka, tym ludziom którzy już odeszli raz od Chrystusa (lub w ogóle grzesznikom). Takie zwiastowanie może być tylko wtedy skuteczne, gdy sam posługujący jest w pełni nawrócony. Od tego należy zacząć. Trzeba wyjąć belkę z własnego oka. Brzmi tu mocno (szczególnie u Mateusza) nawoływanie o sprawiedliwość większą od sprawiedliwości uczonych w Piśmie i faryzeuszy (5,20). Dopiero wtedy można nieść innym orędzie o królestwie, upominać ich cierpliwie (18,15—17), nawracać, lecz nigdy sądzić (w. 1—2).

Zwiastowanie takie może wszakże natrafić na barierę nie do przebycia. O tym mówiłby w. 6. Komentatorzy są zgodni, że nie jest to zakaz głoszenia Ewangelii niektórym ludziom, a więc granica wyznaczona uczniom (nie zakaz sądenia jest ostrzeżeniem przed taką praktyką), lecz chodzi tu o barierę wznoszoną przez tych, którzy nie chcą przyjąć nauki.⁶⁹ Takich należy zostawić w spokoju, aby przypadkiem z ich strony nie doznać szkody. Ostrzegają przed tym ostatnie słowa perykopy. Wzmiankę o świniach, które zwracają się przeciw człowiekowi i rozszarpują go, spotykamy w Pirke Aboth Rab. Natan 34. Mowa jest tam o dzikich świniach, które zabijają ludzi, ranią dzieci, powodują spustoszenie wśród bydła.⁷⁰

III. O MODLITWIE I ZŁOTEJ REGULE (7,7—12).

- 7,7. „Proście, a będzie wam dane;
szukajcie, a znajdziecie;
pukajcie, a będzie wam otworzone.
8. Każdy bowiem
kto prosi — otrzymuje,
kto szuka — znajduje,
a kto puka — będzie mu otworzone.

⁶⁹ W. Grundmann, *Tamże*, s. 221; W. Knörzer, *dz. cyt.*, s. 90.

⁷⁰ Zob. W. Grundmann, *tamże*, s. 221.

9. Czy jest wśród was taki człowiek, który, gdy go syn będzie prosił o chleb — da mu kamień?
10. Albo, gdy go będzie prosił o rybę — da mu węża?
11. Jeśli więc wy, będąc złymi, potraficie dawać dobre rzeczy swoim dzieciom, to tym bardziej Ojciec wasz, który jest w niebie da dobre rzeczy tym, którzy Go proszą.
12. A więc wszystko, co byście chcieli, aby ludzie wam czynili, to i wy im czyńcie; to jest bowiem Prawo i prorocy.”

W Ewangelii Łukasza ww. 7—11 występują po modlitwie Pańskiej (Łk 11,5—13). Prawdopodobnie pierwotnie oba te teksty były ze sobą połączone.⁷¹ Dlaczego zatem Mateusz nie usytuował ich po *Ojcze nasz* (po 6,15)? Może należałoby je wyjaśnić w kontekście tychże wypowiedzi o modlitwie, jak to postuluje W. Knörzer,⁷² lub jako tekst niezależny od kontekstu, jak to czynią G. Eichholtz,⁷³ J. Homerski,⁷⁴ W. Trilling.⁷⁵ Wydaje się, że żaden z tych sposobów interpretacji jakby nie liczył się z faktem, że Mateusz pozostawił ten tekst właśnie w tym miejscu.

Bardzo równy, trójczłonowy paralelizm synonimiczny wierszy 7—8, który w dokładnie takiej samej postaci i sformułowaniu występuje w trzeciej Ewangelii, wskazuje, iż został on zaczerpnięty wprost ze źródła. Być może są to dokładne słowa Jezusa.

„Proście, a będzie wam dane.” Aby należycie wypełnić zadanie „większej sprawiedliwości”, do której wracał Ewangelista myślą tak często w poprzednich perykopach, należy przyjąć postawę proszącego, bowiem „większa sprawiedliwość jest ostatecznie Darem Bożym, który przypada w udziale proszącemu” — pisze W. Grundmann. W trzykrotnym wezwaniu, by prosić, szukać, pukać zawarte jest — jego zdaniem — nawoływanie o nawrócenie; odwrócenie się od pobożności, która pokłada całą ufność w uczynkach (taką formę pobożności

⁷¹ H. Wansbrough, dz. cyt., s. 917.

⁷² W. Knörzer, dz. cyt., s. 90.

⁷³ G. Eichholtz, dz. cyt., s. 154.

⁷⁴ J. Homerski, dz. cyt., s. 157.

⁷⁵ W. Trilling, dz. cyt., s. 168n.

manifestowali faryzeusze) i zauważenie oraz przyjęcie takiej postawy, w której wyraża się przekonanie, że ostateczne wypełnienie Prawa, które jest darem Bożym, zbliżającym człowieka do Boga, jest wielkim dobrem, które daje Ojciec swoim synom.⁷⁶ Interpretacja ta biegnie chyba po myśli Mateusza i dobrze tłumaczy, dlaczego Ewangelista umieścił tę perykopę w tym miejscu.

Mateuszowi nie chodziło chyba jednak tylko o postawę proszącą. Rodzi się pytanie o cel prośby. Czasownik *aitein*, który został użyty na wyrażenie czynności proszenia, występuje w pierwszej Ewangelii 14 razy (5 razy w omawianej perykopie; 4 razy w znaczeniu zwykłej prośby kierowanej do ludzi). W 18,18 (Sondergut Mateusza) jest zapewnienie, że o cokolwiek dwóch prosić będzie zgodnie, to otrzymają od Ojca niebieskiego. Wypowiedź ta następuje bezpośrednio po często wzmiankowanym tekście zalecającym cierpliwe, trzykrotne upominanie grzesznika (18,15—18). W takim kontekście można by przypuszczać, że Mateusz ma na myśli prośbę zanoszoną do Ojca właśnie za tych, którzy zgrzeszyli i nie usłuchali pouczeń do nich kierowanych. Znaczenie to jest całkiem możliwe również w naszej perykopie. Należy prosić, modlić się za tych, którzy nie przyjęli orędzia o królestwie i sprawiedliwości Bożej (por. 7,6). „I wszystko, co byście prosili w modlitwie z wiarą, otrzymacie” — 21,22. Na podstawie tych wypowiedzi wydawałoby się, iż Mateusz uważa, że nie ma żadnej hierarchii w prośbach zanoszonych do Ojca, że można prosić wszystko jedno o co, byle z wiarą i zgodnie. Jednak tak nie jest. W 6,8 Ewangelista poucza, żeby nie być wielomównym, bo Ojciec nasz wie czego potrzebujemy, zanim go poprosimy. „Wy tak się módlcie: Ojcze nasz... niech przyjdzie królestwo Twoje, niech się spełnia wola Twoja...” (6,9—10 i ns.). „Szukajcie najpierw królestwa Bożego i Jego sprawiedliwości, a to wszystko będzie wam dodane” (6,33). Są też prośby, które nie będą spełnione: Matka synów Zebedeuszowych prosiła Jezusa: „Spraw, aby ci dwaj moi synowie zasiedli jeden po prawej, a drugi po Twojej lewej stronie w królestwie Twoim. A Jezus odrzekł: Nie wiecie o co prosicie” (20,21—22; por. ww. 23—28). Nie znaczy to, że są one niemożliwe do spełnienia: „Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie z powodu sprawiedliwości, albowiem ich jest królestwo niebieskie” (5,10).

⁷⁶ W. Grundmann, *Das Evangelium*, dz. cyt., s. 224.

„Szukajcie, a znajdziecie” Podobne wyrażenie znajduje się u proroka Jeremiasza (36,13ns.) — Septuaginta: „A gdy mnie będziecie szukać, znajdziecie mnie. Gdy mnie będziecie szukać całym swoim sercem, objawię się wam”. We wspólnocie znad Morza Martwego podstawowym obowiązkiem było „szukać Boga z całego serca i całej duszy” (1QS 1,1).⁷⁷ Dokonywało się to poprzez zwrócenie do Prawa Mojżesza (1QS 5,9).⁷⁸ Być może, że właśnie ten związek semantyczny „szukania” z „Prawem” znalazł swoje odbicie w w. 12.

W omawianym miejscu „szukajcie” nawiązuje wprost do 6,33, gdzie zawarte jest polecenie, by szukać najpierw królestwa i sprawiedliwości Bożej. Warto zwrócić przy okazji uwagę na fakt, że czasownik *dzetein*, który w pierwszej Ewangelii występuje 14 razy — 9 razy pojawia się w kontekście osoby Jezusa i 2 razy dotyczy królestwa Bożego (6,33; 13,45; można by tu włączyć także 7,7.8).

„Pukajcie, a będzie wam otworzone.” Rabini poprzez „pukanie” wyrażali wezwanie do zgłębiania Miszny. Również u nich występowała obietnica pozytywnego wyniku: „Ponieważ jeżeli puka, otworzy się mu” (Peszikta 176a).⁷⁹ Gdy Mardochaj pukał do bramy zmiłowania, otworzono mu (b. Megilla 12b.)⁸⁰ W Nowym Testamencie czasownik *krouein* (sądzić) występuje tylko 9 razy; w Ewangeliami: Mateusza — 2 razy (w omawianym miejscu) i Łukasza, nie licząc tekstu paralelnego do interpretowanego — jeszcze 2 razy. W Łk 13,25 mowa jest o bramie do królestwa Bożego, do której pukają spóźnieni, przywołując gospodarza. Paralelny tekst Mateuszowy znajduje się w 7,13n.21—23, a więc w ostatnich perykopalach Kazania na górze. Jednak nie ma tam wzmianki o pukaniu. Mateusz zachęcając do pukania miał prawdopodobnie na myśli również bramy królestwa niebieskiego. Nie odnotowuje jednak pukania w 7,21, bo nie wspomina nic o spóźnionych. Tym bardziej, że spóźnieni, którzy pukali zostali odrzuceni — nie otworzono im. Mateusz z pukaniem łączy tylko pozytywny skutek. Bramy królestwa zostaną otwarte (przez użycie strony biernej unika się wymienienia imienia Boga⁸¹) tym,

⁷⁷ J. Leipoldt, W. Grundmann, *Umwelt des Urchristentums. t. II Texte zum neutestamentlichen zeitalter*, Berlin 1979, s. 136, 142.

⁷⁸ Zob. W. Grundmann, *Das Evangelium*, dz. cyt., s. 224.

⁷⁹ Zob. *Tamże*, s. 224.

⁸⁰ Zob. *Tamże*, s. 224.

⁸¹ P. Fiébig, dz. cyt., s. 17n.

k którzy proszą, szukają i pukają. W przekonaniu tym utwierdza porównanie ojca ziemskiego z Ojcem niebieskim.

Nie tu miejsce na roztrząsanie problemu, czy ww. 9b.—10a, a więc prośbę o chleb należy wyłączyć z oryginału greckiego Ewangelii Mateusza, czy też nie. Idąc za długotrwałą tradycją pozostawiamy ją w tym miejscu. Wersja Łukaszowa została dodatkowo rozszerzona o jedną prośbę: „Gdy będzie go prosił o jajo, da mu skorpioną?” (Łk 11,12). Nie wydaje się, aby te zmiany miały jakiś większy wpływ na znaczenie obu tekstów, bowiem w obu wypadkach są porównaniem zbudowanym na często stosowanej przez rabinów zasadzie a minore ad majus. Zasada ta jeszcze bardziej podkreślona jest u Mateusza, który w w. 9 używa określenia „człowiek”, u Łukasza „Ojciec” — 11,14), rezerwując termin „Ojciec” wyłącznie dla Boga (w. 11), aby jak najmocniej uwypuklić ojcostwo Boże. Wykorzystany w porównaniu obraz opiera się na zewnętrznym podobieństwie chleba do kamienia, ryby do węża (odmiana barbût przypomina węża⁸²). Warto zwrócić uwagę, iż prośby, które w Mateuszowej wersji zanosí syn do swego ojca ziemskiego dotyczą najbardziej potrzebnych produktów, których w Palestynie używa się na co dzień: chleb i ryby⁸³ (por. 6,11).

Ludzie (ojcowie) „będąc złymi” potrafią dawać swoim dzieciom dobre rzeczy. W stwierdzeniu istnienia zła w człowieku nie należy upatrywać żadnego twierdzenia Jezusa co do natury ludzkiej. Biblia nie podaje nigdzie specjalnie żadnej nauki o człowieku. Słowa te stwierdzają skłonność człowieka do złego⁸⁴ i tym samym — w myśl zasady a minore ad majus — służą do podkreślenia różnicy między ojcem ziemskim a Ojcem niebieskim — tylko On jeden jest dobry (19,17). On „tym bardziej” daje „dobre rzeczy” (agatha; Łukasz mówi o Duchu Świętym) tym, którzy Go proszą. „Dobry człowiek wydobywa z dobrego skarbcia dobre rzeczy” (agatha — 12,35). O ileż większe muszą być agatha Ojca naszego niebieskiego!

Słusznie twierdzi W. Grundmann, że pod tymi dobrami należy rozumieć przede wszystkim to, co jest zawarte w prośbach modlitwy Pańskiej,⁸⁵ choć chyba nie tylko je miał na

⁸² W. Grundmann, *Das Evangelium*, dz. cyt., s. 225.

⁸³ P. Fiebig, dz. cyt., s. 15.

⁸⁴ Por. W. Trilling, dz. cyt., s. 166ns.; J. Jeremias widzi tu ślad polemiki Jezusa z faryzeuszami; zob. H. Wansbrough, dz. cyt., s. 917.

⁸⁵ W. Grundmann, *Das Evangelium*, dz. cyt., s. 225.

myśli Mateusz. Gdy bogaty młodzieniec zapytał Jezusa, co dobrego (agathon) ma czynić, aby osiągnąć życie wieczne, Jezus mu odpowiedział: „Czemu mnie pytasz o to, co jest dobre (agathou)? Jeden tylko jest dobry” (agathos — 19,16ns.). W rozmowie tej przewijają się wyrażenia: królestwo niebieskie (w. 23ns.) wypełnianie przykazań (w. 17), życie wieczne (w. 16ns.), skarb w niebie (w. 21). Istotnie są to największe dobra, jakie mogą być człowiekowi darowane przez Ojca niebieskiego.

Złota reguła (w. 12a), w postaci twierdzenia negatywnego sięga swymi początkami schyłku V w. przed Chr. Pierwszy raz spotyka się ją u Herodota (III 142; VII 136) i u sofisty Antyfona (B 58), potem często u Izokratesa. Z Grecji dotarła do Rzymu. Seneka zalicza ją do zasad, których oczywistość jest ewidentna i nie wymaga dowodu. Uczenie zasad obyczajów, do których ona należy winno poprzedzać nauczanie filozofii.⁸⁶

W czasach hellenistycznych reguła przenika do Palestyny. Przejmuje ją judaizm (List Arysteasza 207; Tb 4,15; Hillel b. Sabbat 31a).⁸⁷ Z Syr 31,15 („Oдноś się do sąsiada jak do siebie samego, wystrzegaj się wszystkiego, czego sam nie znosisz”) widać, że przykazanie miłości bliźniego (z Kpł 19,18) i złotą regułą łączono już razem (por. Targum Jeruzolimski do Kpł 19,18; sł. Hen 61,1; Test Zeb 5,3).⁸⁸ Przez synagogę dotarła do pierwotnego Kościoła. Jak widać z Didache (1,2) została już złączona z przykazaniem miłości Boga i bliźniego: „Zaś droga życia jest taka: pierwsze, będziesz miłował Boga, który cię uczynił; drugie, bliźniego twego jak siebie samego: wszystko czego byś nie chciał, aby tobie się stało i ty innym nie czyn”.⁸⁹ Związek ten jest widoczny również u Mateusza. W 22,37—40 podaje Ewangelista przykazanie miłości Boga i bliźniego, które konkluduje słowami, stanowiącymi również zakończenie złotej reguły: „[na tych dwóch przykazaniach] opiera się Prawo i prorocy”. W. Grundmann twierdzi, powołując się na dzieła Focjusza i Orygenesza (źródła jednak nie podaje), że przynajmniej w części Kościół pierwotny był świadomy, iż złota reguła nie jest zasadą specyficznie chrześci-

⁸⁶ *Tamże*, s. 225n.

⁸⁷ *Zob. Tamże*, s. 226.

⁸⁸ *Zob. Tamże*, s. 226.

⁸⁹ *Zob. K. Aland, dz. cyt., s. 95.*

jańską, lecz wyrażona normą moralną wspólną wszystkim ludziom.⁹⁰

W. Berclay utrzymuje, że to Jezus pierwszy wyraził tę zasadę w formie pozytywnej.⁹¹ Jednak w ujęciu pozytywnym występowała ona także poza chrześcijaństwem.⁹² Pozytywne sformułowanie w stosunku do negatywnego jest czymś o wiele doskonalszym, jest przełamaniem bariery pasywności. O ile powstrzymanie się od szkodenia, motywowane chęcią uniknięcia tego samego, lub nawet strachem o własne życie, jest zamknięciem się w sobie, o tyle czynienie tego, czego się samemu pragnie doświadczyć jest wyjściem poza siebie, jest wyrazem miłości. Jeżeli chce się uzyskać pełną wykładnię tej zasady należy uwzględnić to wszystko, co Mateusz zawarł w Kazaniu na górze, bowiem w 5,17 zjawia się też wypowiedź o „Prawie i prorokach”, która obejmuje w klamry fragment 5,17—7,12. Zasada ta głosi nie tylko zakaz zabijania, czy gniewania się, lecz przede wszystkim nakaz pojednania (5,21—26); nie tylko nie odpłacanie złem za zło według reguły „oko za oko”, lecz dawanie dobra w zamian za zło (5,38—42); nie nienawiść wobec nieprzyjaciół, lecz miłość (5,43—48). Bowiem miłość jest „większą sprawiedliwością” i wypełnieniem złotej reguły (22,37—40). I to ona wynika z Prawa i proroków. Hillel miał kiedyś powiedzieć do poganina, gdy ten chciał poznać Prawo w którym będzie mógł ustać na jednej nodze: „Czego sam nienawidzisz, nie czyn tego innemu; to jest całe Prawo, a reszta jest wyjaśnieniem; idź i ucz się!” (b. Sabbat 31a).⁹³ Mateusz akcentując i Prawo, i Proroków przejmuje tradycję synagogalną. Zwraca się tym samym przeciwko tradycji rabinistycznej, kładącej nacisk na Prawo.⁹⁴

Gdy człowiek prosi, szuka — stara się, puka, a więc gdy cały nastawi się na swego Ojca niebieskiego w pragnieniu Jego królestwa i Jego sprawiedliwości dla siebie i innych, Ojciec da mu Swoje Dobra i zadba też o potrzeby dnia dzisiejszego. Taka postawa jest postawą miłości, do której nawiązują Prawo i prorocy.

⁹⁰ W. Grundmann, *Das Evangelium*, dz. cyt., s. 226.

⁹¹ W. Berclay, dz. cyt., s. 337.

⁹² Zob. G. Eichholtz, dz. cyt., s. 155; W. Grundmann, *Das Evangelium*, dz. cyt., s. 226.

⁹³ Zob. G. Eichholtz, dz. cyt., s. 195.

⁹⁴ J. Łach, „Nie sądzicie, że przyszedłem rozwiązywać Prawo albo proroków (Mt 5,17). Próba nowej interpretacji, w: *Biblia, księga życia Ludu Bożego*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1980, s. 81; W. Grundmann, *Das Evangelium*, dz. cyt., s. 227.

ZAKOŃCZENIE

Nawet po przeprowadzeniu analizy 6,19—7,12 odpowiedź na pytanie postawione we wstępie, czy teksty te stanowią jedność tematyczną, nie jest prosta. Jedność perykop rozdziału 6 jest pewniejsza. Trudności sprawia jedynie przypowieść o zdrowych i chorych oczach (6,22—23). Wszakże wytłumaczenie jej w kontekście innych wypowiedzi, dotyczących stosunku do posiadanych dóbr, jest chyba jedyną, wystarczająco uzasadnioną możliwością. Fragment 6,19—24 poświęcony więc został właściwemu stosunkowi do bogactw tego świata. Konkluzją są słowa w. 24: „nie możecie służyć Bogu i mamonie” i w. 20: „Gromadźcie sobie skarby w niebie”. Pod pojęciem „skarbu w niebie” Mateusz rozumie: królestwo Boże, wykonywanie „większej — anizeli faryzeusze — sprawiedliwości” w wypełnianiu przykazań, w jałmużnie, modlitwie, poście. Następną większą całość to 6,25—34, w której chodzi o stosunek do potrzeb codziennych. Nawołuje w nich Jezus, by nie pogrążyć się w trosce o to, co jest potrzebne do życia na co dzień, lecz by zaufać dobroci Stwórcy i Ojca naszego, który ma nad nami pieczę i skierować wszystkie swe starania na królestwo Boże i sprawiedliwość Bożą, która ma być wzorem dla „sprawiedliwości naszej” — „Bądźcie zatem tak doskonali, jak doskonałym jest wasz Ojciec niebieski” (5,48).

Poważne trudności rodzą się przy interpretacji rozdziału 7. Jak podkreśla W. Knörzer uchwycenie tematu nie jest łatwe. Jego zdaniem cały rozdział 7 należy zatytułować: „Uczeń musi zdać rachunek”, bowiem główną myślą tego rozdziału jest przekonanie, że również i uczniowie stoją w perspektywie nadchodzącego sądu, co jest szczególnie widoczne w drugiej części, w ww. 13—27. Pod ten sam temat można podciągnąć także teksty pierwszej części tegoż rozdziału, gdyż — jak pisze dalej autor — droga, którą kroczą wszyscy ludzie prowadzi do Sędziego. Dlatego też w 7,1—5 pada zakaz, by nie sądzić, a jeżeli tak — to miarą miłości, którą odzwierciedla „złota reguła”, bowiem wtedy taką miarą będzie się osądzonym. Zdaniem W. Knörzera przysłowie o perłach, których nie należy rzucać przed świnię (w. 6) rozrywa tematyczny ciąg rozdziału. Perykopa zawarta w ww. 7—11 też nie daje się łatwo podporządkować tematowi o sądzie. Dlatego uważa, iż należałoby ją raczej odczytać łącznie z katechezą o modlitwie (6,5—15). Krótka — tylko Mateuszowa — wypowiedź,

dolażona do złotej reguły; „To jest bowiem Prawo i proro-
cy” pozostała jakby nie zauważona.⁹⁵

Podobnie uważa G. Eichholtz, który akcentuje jedność każ-
dej perykopy. Twierdzi, że tematem głównym rozdziału 7
jest sąd. Widać to szczególnie w 7,1—5 i 7,13—27. 7,7—11 oma-
wia jako perykopę nie mającą związku z pozostałymi tekstami,
choć wcześniej zauważył, jak wysoki kunszt pokazał Mateusz
w kompozycji rozdziału 5 i 6.⁹⁶

Omawiając 6,19—7,12 można albo 7,1—6 zaliczyć do te-
matu rozdziału 7 (komentatorzy mówią tu o sędzie), powsta-
je wtedy problem z perykopą 7,7—12; albo 7,7—12 uznać za
rozwiniecie tematu rozdziału 6, zapewniające o tym, że Bóg
da przede wszystkim królestwo i to, co jest potrzebne do
życia na co dzień, lecz kontrowersyjną staje się perykopa
7,1—6. W opracowaniu przyjęto drugą koncepcję. Bowiem ak-
cent w 7,1—6, jak się wydaje, spoczywa nie tyle na zakazie
sądzenia, ile na pomocy świadczonej innym, której warun-
kiem jest własna poprawa. O jaką pomoc chodzi, można wnio-
skować dopiero na podstawie wiersza ostatniego (w. 6). Jest
to wszakże zasada stosowana przez Mateusza we wcześniej-
szych perykopach, że sens tekstu poznać można dopiero na
podstawie ostatnich wierszy. W. Trilling zatytułował 6,19—7,12
następująco: „Prawdziwa sprawiedliwość w niepodzielnej służ-
bie Bogu”. Słusznie autor zwraca uwagę na problem „więk-
szej sprawiedliwości”, tak mocno wybijający się w tej części
kazania, lecz i o nią chodzi w zakończeniu kazania, i od niej
zależy, czy się wejdzie do królestwa, czy też nie. Słusznie
również zwraca uwagę na myśl o wyłączności służenia Bogu
(aspekt kultyczny), która pojawia się zwłaszcza w 6,19—24,
lecz już w przypowieściach o ptakach na niebie i kwiatach
polnych (6,25—34) powraca relacja ukazana wcześniej (5,45—6,
18) — relacja syna do Ojca i Ojca do syna, którą tak pięknie
zaakcentował Mateusz w 7,9—11. Tytuł W. Trillinga nie uw-
zględnia jednak motywu najważniejszego — królestwa Bożego.
Zapowiadane jest ono w całej Ewangelii, lecz szczególnie w
6,19—7,29. Należy jednak zwrócić uwagę na to, iż począwszy
od 7,13 orędzie o królestwie Bożym otrzymuje bardzo mocny
akcent eschatologiczny, który wcześniej był znacznie słabszy,
na co uskrzał się R. Bultmann.⁹⁷ I jak się wydaje główną

⁹⁵ W. Knörzer, *dz. cyt.*, s. 88—91.

⁹⁶ G. Eichholtz, *dz. cyt.*, s. 148—150, 154ns.

⁹⁷ Zob. przypis 26; por. także. G. Eichholtz, *dz. cyt.*, s. 138.

myślą zakończenia jest nie tyle sąd, ile postępowanie związane z osiągnięciem „większej sprawiedliwości” (7,21) w dobrych czynach, wynikających z pełnego przyjęcia dobrej nowiny o królestwie, (7,21.23.24.26). W przeciwnym razie nie wejdzie się do królestwa niebieskiego (eiserchomai występuje 5 razy w Kazaniu na górze, w tym 4 razy w znaczeniu eschatologicznym; 5,20; 7,13 — 2 razy; 7,21). W 7,13 Ewangelista nawet nie wspomina, dokąd wiodą ciasna i szeroka brama, wąska i przestronna droga. Jakby nawiązywał tu do przestrogi o możliwości niewejścia do królestwa zawartej w 5,20. I jak wcześniej (7,7—11) obiecywał osiągnięcie królestwa, tak pochwycywszy od w. 13 ostrzega przed odrzuceniem.

Tych kilka spostrzeżeń przemawiałoby za tym, iż słuszne jest włączenie ww. 1—12 rozdziału 7 do tematu rozdziału poprzedniego. Jednak gdy Kazanie na górze rozpatruje się pod kątem królestwa Bożego i sprawiedliwości, które są tematami wiodącymi, można by włączyć do omówionego już fragmentu 6,19—7,12 także perykopy wcześniejsze (5,17 — 5,20—6,18; albo 5,45 — 5,48—6,18), jak również po nim następujące (7, 13—27). Choć i podział na mniejsze części ma swoje uzasadnienie. Obrany tytuł, który jest cytatem z 6,33 chyba dość dobrze oddaje istotną treść wszystkich perykop. Nie należy zabiegać o bogactwa ziemskie, ani pogrążać się w trosce o rzeczy potrzebne do życia (6,19—32), lecz starać się o królestwo Boże i Jego sprawiedliwość (6,33—7,8), a Ojciec nasz niebieski obdarzy i królestwem i tym co jest potrzebne do życia (6,33; 7,7—11).

„Euch aber muss es zuerst um sein Reich und um seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben”. Die Analyse des Textes Mt 6,19—7,12.

Zusammenfassung

Die Aufgabe dieser Behandlung ist die kurzgefasste Erläuterung der Texten des Evangeliums nach Matthäus 6,19—7,12. Der Autor sucht durch die Inhaltanalyse dieser Texten aufzuzeigen, dass es zwischen ihnen eine enge Verbindung besteht. Trotz den Meinungen zahlreichen Kommentatoren, die solche Verbindung ablehnen, der Autor dieses

Artikels ist der Auffassung, dass Matthäus solche thematische Einheit beabsichtigt hat — sie findet ihren Ausdruck in im Titel angebrachtem Zitat aus Mt 6,33. Man soll nicht um die Schätze „hier auf der Erde“ sorgen, man soll nicht in die Sorgen um die Lebensbedingungen versenken (6,19—32), sondern sich um das Himmelreich und seine Gerechtigkeit bemühen (6,33—7,8), und himmlischer Vater beschenkt mit seinem Reich und mit allem, was man zum Leben braucht (6,33; 7,7—11). Die Verwirklichung der „Goldenen Regel“ (7,12), die nichts anderes als eine praktische Anwendung des Gebots der Liebe ist, bildet eine Garantie, dass man einen richtigen Weg einschlägt, der in das Gottesreich führt.

Janusz Tum