

DOMINIK NOWAK
Warszawa, ChAT

Ku pokonaniu człowieczego zaślepienia — teologia antropologiczna Jezusa w świetle Mt 13,10-17

Każdy badacz, który podejmuje się prób budowania naukowej refleksji teologicznej w oparciu o rzetelną egzegezę tekstów biblijnych, musi być świadomy wielu niebezpieczeństw natury metodologiczno-hermeneutycznej. Jednym z nich jest terminologiczny anachronizm, który polega bądź na stosowaniu pojęć obcych tradycji biblijnej, bądź — nawet jeśli znajdują one na kartach Biblii merytoryczne podstawy — na wlewaniu weń treści świata biblijnemu nieznanych i obciążonych współczesnym sposobem myślenia. Terminologia naukowa, aby nie wprowadzać w błąd, musi być w związku z tym nie tylko poddawana krytycznej weryfikacji, ale też bardzo często poddawana redefiniowaniu i doprecyzowaniu.

Dokładnie tak ma się rzecz w przypadku terminu „antropologia”. Na kartach Biblii on się nie pojawia. Co więcej, nawet nie jest znany w formie rzeczownikowej językowi greckiemu. Zna on wyłącznie czasownik *ἀνθρωπολογέω*, który znaczy „przedstawiać w postaci ludzkiej”. Chodzi przy tym zwłaszcza o opisywanych w sposób antropomorficzny oraz antropopatyczny bogów. W tym sensie „antropologiem” jest już Homer, gdyż przedstawia bogów z ich wszystkimi słabościami i namiętnościami. Jest też jednak antropologiem w innym sensie — jego epos to przecież dla Greków przez cały czas trwania ich kultury podstawa wiedzy o ludziach, o ich naturze, cnotach, odwadze i zachowaniu¹. Chodzi zatem nie o metodyczną naukę o człowieku, ale o przemyślenia na jego temat, cechujące się zasadniczą perspektywą egzystencjalną.

O antropologii biblijnej, a tym samym — o antropologii Jezusa, także można mówić jedynie w perspektywie egzystencjalnej. Bynajmniej nie chodzi o systematyczną, a tym bardziej w najmniejszym nawet stopniu abstrakcyjną naukę o człowieku. „Antropologia” oznacza dosłownie słowo o człowieku, inaczej mówiąc, wypowiedzi o człowieku i jego kondycji przed Bogiem. Przy czym owe słowo o człowieku jest silnie zakorzenione oraz ukierunkowane egzystencjalnie. Ukazuje ono, jakim człowiek jest i jakim, dzięki przemieniającemu działaniu Boga, ma szansę się stać, jeśli na nie się otworzy.

¹ Zob. W. LENGAUER, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994, s. 19–20.

1. Uwagi wprowadzające do Mt 13,10-17

Perykopa traktująca o Jezusowym pouczeniu na temat celu zwiastowania w przypowieściach zaburza nieco strukturę mowy — powoduje jej nagłe przerwanie. Przede wszystkim zmienił się kontekst sytuacyjny, w jakim Nauczyciel z Galilei wygłosił swe pouczenie. Słuchaczami zwiastowania Jezusa są już nie wielkie tłumy, a wyłącznie uczniowie Jezusa, a przecież wcześniej w ogóle nie zostali wspomniani. Co więcej, z wszelkim prawdopodobieństwem nastąpiła także zmiana miejsca akcji. Na początku rozdziału 13 jest bowiem mowa o tym, że Jezus wsiadł do łodzi. Tymczasem w wierszu wprowadzającym do analizowanej perykopy pojawia się stwierdzenie, że uczniowie podeszli do Jezusa. Rodzi się więc tutaj wyraźne napięcie, które można by zniwelować jedynie stwierdzeniem, iż uczniowie byli w łodzi razem ze swym Mistrzem. Pierwszy ewangelista jednakże nic na ten temat nie wspomina.

Fragment Mt 13,10-17 należy — jak wskazano powyżej — do tradycji potrójnej. Jego redakcyjne umiejscowienie jest jednakowe u wszystkich synoptyków — pomiędzy przypowieścią o poczwórnej roli a jej wyjaśnieniem. Porównanie synoptyczne ukazuje jednak, iż pomiędzy Mateuszem a Markiem, jak również Łukaszem, istnieją daleko sięgające różnice. Choć pierwszy ewangelista wykorzystał zasadnicze fragmenty przekazu Markowego — por. ww. 11 i 13 — to zarazem dokonał tylu różnych przeformułowań, przestawień oraz wtrąceń, że skomponował w konsekwencji nową, długą jednostkę, zawierającą elementy nieznanе pozostałym synoptykom².

Wyraźna różnica pomiędzy przekazem Mateuszowym a Markowym zaznacza się zaraz na wstępie. Podczas gdy u tego ostatniego uczniowie pytają Jezusa o przyczynę nauczania w przypowieściach w sposób ogólny, odnosząc to pytanie również do samych siebie, to u pierwszego ewangelisty uczniowie pytają o to, dlaczego Jezus naucza lud w przypowieściach. Pytanie uczniów Mateuszowych jest więc bardziej precyzyjne³. Kolejna różnica, występująca również na początku perykopy,

² Zob. J. ROLOFF, *Jesu Gleichnisse im Matthäusevangelium. Ein Kommentar zu Mt 13,1-52*, Neukirchen – Vluyn 2005, s. 21. Struktura literacka perykopy przedstawia się następująco (za A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, [NKB 1/2], Częstochowa 2005, s. 528):

1) Pytanie uczniów o cel nauczania w przypowieściach (w. 10).

2) Odpowiedź pierwsza (ww. 11-12);

— odpowiedź bezpośrednia — szczegółowa (w. 11),

— zasada ogólna (w. 12).

3) Odpowiedź druga (ww. 13-15);

— odpowiedź bezpośrednia — szczegółowa (w. 13),

— uzasadnienie biblijne (ww. 14-15).

4) Podsumowanie (ww. 16-17);

— błogosławieństwo uczniów — stwierdzenie ogólne (w. 16),

— błogosławieństwo uczniów — w zestawieniu z prorokami i sprawiedliwymi (w. 17).

³ E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Matthäus*, Göttingen 1967, s. 200.

dotyczy tej części wypowiedzi Nauczyciela z Galilei, w której wskazuje, iż „tajemnice królestwa Niebios” jest dane poznać uczniom. Niemalże identyczne sformułowanie występuje w paralelnym tekście Łukasza. Tymczasem u Marka Jezus mówi: „wam dana jest tajemnica Królestwa Bożego”. Pojawia się więc tutaj tzw. *minor agreements*. Idąc dalej, Mateusz zamieścił w swym przekazie materiał Markowy, ale nie pochodzi on z perykopy o celu nauczania w przypowieściach, lecz z fragmentu Mk 4,21-25 (wypowiedź obrazowa o lampce; por. Łk 8,16-18). Wybrane elementy tego przekazu Mateusz wkomponował pomiędzy ww. 11 oraz 13. Następnie pierwszy synoptyk — i jedynie on — umieścił w swym przekazie dłuższy ustęp z Księgi Izajasza (por. Iz 6,9-10), nadając mu postać cytatu refleksyjnego. Wymowny, a jednocześnie zastanawiający jest fakt, że cytat ten, w odróżnieniu od innych tego typu cytacji starotestamentowych w pierwszej Ewangelii, bardzo wiernie podąża za brzmieniem LXX. W identycznej postaci pojawia się on na kartach Nowego Testamentu jeszcze w Dz 28,26-27.

Wskazany fragment Księgi Izajasza został przez pierwszego ewangelistę włożony w usta Jezusa, stając się tym samym integralną częścią Jego odpowiedzi. Także ten zabieg narracyjno-redakcyjny Mateusza jest zastanawiający. Na żadnym bowiem innym miejscu jego Ewangelii Nauczyciel z Galilei cytatu refleksyjnego nie wypowiada. Porównanie z innymi tego typu cytacjami w Mateuszowej Ewangelii ukazuje nado, że proroctwo Izajasza zostało opatrzone specyficzną, występującą jedynie na tym miejscu pierwszej Ewangelii, formułą wprowadzającą — słowa ἀναπληρῶν oraz ἡ προφητεία stanowią Mateuszowe *hapaxlegomena*⁴. Na tej podstawie niektórzy egzegeci wysuwają tezę, iż fragment ten nie pochodzi od Mateusza, lecz jest wtrąceniem późniejszego redaktora, który być może zaczerpnął go z Dz 28,26-27. Przeciwno temu przemawia jednak fakt, iż w całej perykopie dostrzec można bardzo kunsztowną, chiastyczną strukturę. W ww. 13 oraz 18 występuje słowo παραβολή. W ww. 13.14.16.17 oraz w w. 15 mowa jest o „widzeniu i słyszeniu”. Oprócz tego zarówno na początku, jak i na końcu cytatu jest mowa o sercu. Wreszcie w zakończeniu Mateusz zamieszcza błogosławieństwo naocznych oraz nausznych świadków⁵. Fragmentu tego brak u Marka. Występuje jednak u Łukasza, lecz nie w kontekście perykopy o celu nauczania w przypowieściach, lecz w ramach ustępu mówiącego o radości Jezusa oraz o relacji pomiędzy Jezusem jako Synem i Bogiem jako Jego Ojcem, gdzie nacisk położony jest na motyw wielbienia Ojca przez Syna (Łk 10, 21-24). Ustęp ten stanowi u niego zakończenie relacji o rozstaniu 72 uczniów. Fragment ten wprawdzie znajduje się także u Mateusza, ale w 11,25-27, po Jezusowych słowach groźby skierowanych przeciwko miastom galilejskim i nie ma w nim tego błogosławieństwa. Wskazany makaryzm pochodzi zatem ze źródła Q i to z wszelkim prawdopodobieństwem to Łukasz zachował zarówno jego pierwotny

⁴ Por. H. HÜBNER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, t. III: *Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung. Epilegomena*, Göttingen 1995, s. 96, 108.

⁵ W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus*, THNT 1, Berlin 1986⁶, s. 340.

kontekst, jak i brzmienie. Mateusz z kolei dokonał jego redakcyjnego opracowania i zamieścił w innym kontekście, który najwidoczniej wydawał mu się bardziej odpowiedni. Nie można jednak również wykluczyć odwrotnej sytuacji, a mianowicie, że to Łukasz połączył w jedną całość dwa fragmenty (uwielbienie Ojca + błogosławieństwo) występujące w źródle Q na odrębnych miejscach, poddał je redakcyjnej obróbce i zamieścił we wtórnym kontekście.

Jeśli zaś chodzi o próbę ustalenie *Sitz im Leben* omawianej perykopy, to z wszelkim prawdopodobieństwem jest nim nauczanie wewnątrzborowe. Nie można jednak wykluczyć, że funkcjonowała ona także w kontekście działalności misyjnej.

2. Egzegeza szczegółowa Mt 13,10-17

2.1. Pytanie uczniów

Motyw wystąpienia uczniów oraz zbliżenia się do Jezusa z określonym pytaniem jest charakterystyczny dla Mateusza. Jak zasygnalizowano, pierwszy ewangelista nie troszczy się tutaj zbyt o koherencję na płaszczyźnie narracyjno-redakcyjnej. Jezus, odpowiednio do wcześniejszej wzmianki (Mt 13,2), przebywa w łodzi. Nagle na arenę wydarzeń zostają wprowadzeni uczniowie. Fakt ten rodzi wiele pytań: Czy przebywali w łodzi razem z Jezusem? Czy może podeszli do niej, brodząc w wodzie? Kwestia ta pozostaje otwarta⁶.

Mateusz zatem nie zważa na chronologiczną logikę przekazu — interesuje go przede wszystkim jego treść. Uczniowie pytają swego Mistrza, dlaczego mówi do ludu w przypowieściach — *διὰ τί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς* (Mt 13,10). U Marka rzecz przedstawia się zgoła inaczej — uczniowie ogólnie pytają Jezusa o cel Jego nauczania w przypowieściach (por. Mk 4,10). Podobnie ma się rzecz u Łukasza (por. Łk 8,9). Według drugiego i trzeciego synoptyka zatem również uczniów zdaje się cechować niezrozumienie treści zwiastowania Jezusa oraz tej jego formy specyficznej formy, jaką są przypowieści. Tymczasem uczniowie u pierwszego ewangelisty zostają nieco wyidealizowani — zdają się oni doskonale rozumieć, czym jednocześnie odróżniają się od pozostałych słuchaczy Nauczyciela z Galilei tak treść, jak i sposób Jego nauczania.

W pytaniu uczniów zwraca uwagę pewien szczegół. Choć bowiem według przekazu Mateusza Jezus wypowiedział dotąd jedynie jedną przypowieść, to uczniowie pytają Go o cel nauczania w przypowieściach — *παραβολαῖς*. Forma *pluralis* występuje w tym momencie również u Marka (por. Mk 4,10), choć duża część rękopisów zawiera formę *singularis*⁷. U Łukasza z kolei, który troszczył się o spójność

⁶ CH. MÜNCH, *Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium. Eine Studie zu ihrer Form und Gattung*, Neukirchen 2004, s. 95.

⁷ Np. A D W Θ f^{1,13} 565 1006 1342 89 it vg^{c1} sy^h bo^m.

przekazu, pojawia się forma *singularis* (por. Łk 8,9). Nadto w jego przekazie pytanie uczniów odnosi się wyłącznie do przypowieści o poczwórnej roli.

Mt 13,10b

Mk 4,10

Łk 8,9

Καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ εἶπαν αὐτῷ διὰ τί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς;

Καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας, ἤρώτων αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν οὖν τοῖς δώδεκα τὰς παραβολάς.

Ἐπιρώτων δὲ αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τίς αὕτη εἶη ἡ παραβολή.

Fakt, że u Mateusza występuje forma *pluralis*, zdaje się implikować, iż w jego zamierzeniu pouczenie dotyczące się celu nauczania w przypowieściach jest organicznie powiązane z całością Jezusowej mowy w przypowieściach, a więc wyraźnie koresponduje ono z Mt 13,3. Jest ono teologicznym oraz antropologicznym wyjaśnieniem i uzasadnieniem tej formy zwiastowania.

2.2. Zagadkowy podział

W swym początku odpowiedź Jezusa przekazana przez Mateusza różni się od tejże u Marka. Występuje jednak w tej mierze zgodność pomiędzy Mateuszem i Łukaszem.

Mt 13,11b-c

Mk 4,11b

Łk 8,10b

ὅτι ἡμῖν δέδοται γινῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται.

ἡμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ· ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται.

ἡμῖν δέδοται γινῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς,

Mateuszowy Jezus nie przeciwstawia sobie — jak ma to miejsce u Marka — tajemnicy królestwa Bożego i mówienia w przypowieściach. Zestawia natomiast antytetycznie poznanie i niepoznanie przez ludzi tajemnic królestwa Niebios, sygnalizując w ten sposób perspektywę antropologiczną⁸, a jednocześnie dokonując jej dialektycznej kwalifikacji — poznanie tajemnic królestwa zostało dane (δέδοται) uczniom, natomiast nie zostało dane (οὐ δέδοται) ludowi. Odpowiedź Mistrza z Nazaretu wprowadza zatem wyraźny, a jednocześnie niepokojący i trudny w interpretacji podział: uczniowie — słuchający Jego zwiastowania lud. Podział ten został już zresztą antycypowany w samym pytaniu postawionym przez uczniów, którego forma odzwierciedla prawdę o ich odrębności względem pozostałych słuchaczy Jezusa⁹.

Nauczyciel z Galilei jednakże nie formułuje swej odpowiedzi wyłącznie w odniesieniu antropologicznym, lecz dopełnia je harmonijnie odniesieniem teologicznym. Należy bowiem zwrócić uwagę, że czasownik δίδωμι jest w obu przypadkach ujęty w postać strony biernej, co pozwala na wniosek, że chodzi tutaj o *passivum*

⁸ J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium 1,1–13,58*, HThK NT 1/1, Freiburg – Basel – Wien 2000, s. 482; por. G. STRECKER, *Theologie des Neuen Testaments*, Berlin – New York 1996, s. 386.

⁹ LOHMEYER, *Das Evangelium des Mathäus*, s. 200.

*divinum*¹⁰. Poznanie, a także brak poznania „tajemnic królestwa Niebios”, zostają zatem wyraźnie powiązane z Bogiem i Jego działaniem. Zostaje tu wyraźnie uwypuklona perspektywa teocentryczna oraz prawda o suwerenności Boga¹¹.

Wypowiedź Mistrza z Nazaretu stawia wobec konieczności postawienia ważkiego pytania o powód tego, dlaczego uczniom został udzielony ten dar, a ludowi nie; innymi słowy: Jaką przyczynę, jak również jakie uzasadnienie posiada ów autorytatywny podział na ἄμιν ὁραζέειν οὐκ? ¹²

Dokonane przez Jezusa antytetyczne zestawienie może nasunąć w pierwszej chwili trudny w wymiarze teologiczno-antropologicznym wniosek, a mianowicie, że słuchający Go lud jest przez Niego postrzegany w sposób pejoratywny, jako ten, który z określonych, nienazwanych *explicite*, przyczyn został odrzucony przez Boga i pozbawiony możliwości poznania tajemnic królestwa Bożego. Choć wypowiedź Nauczyciela z Galilei nie jest jednoznaczna, to jednak wydaje się, że nie chodzi w niej w pierwszym rzędzie o kwalitatywne rozróżnienie pomiędzy uczniami a ludem, a tym samym o negatywną ocenę tego ostatniego. Przeczy temu już sam fakt nauczania ludu przez Jezusa. Jaki sens by ono miało, gdyby z założenia Jego słuchacze byli pozbawieni możliwości jego zrozumienia?

Odpowiedź Mistrza z Nazaretu należy w związku z tym postrzegać przede wszystkim jako teologiczne oraz antropologiczne uzasadnienie tej formy zwiastowania, jaką są przypowieści. Jako że ludowi nie zostało dane poznanie tajemnic, innymi słowy, że nie jest on w stanie — ze względu na różnorakie egzystencjalne ograniczenia — dojść bezpośrednio do poznania tychże tajemnic, dlatego też istota królestwa Niebios musi mu być wyjaśniania w sposób obrazowy i przystępny, właśnie przez przypowieści. Antropologia Jezusa nie jest wszakże antropologią odrzucenia, ale pochylenia się nad cierpiącym różne deficyty człowiekiem. To antropologia nie drwiąca z ludzkich ograniczeń, lecz twórczo wychodząca im naprzeciw. To także antropologia, która bardzo poważnie bierze pod uwagę problemy człowieka z niewiarą i nie przekreśla go z tego powodu, lecz stara się mu, często „wbrew nadziei”, dopomóc.

W tym momencie można by wysunąć twierdzenie, że przypowieści jawią się jako swego rodzaju ikony, które odsyłają ich słuchaczy do rzeczywistości transcendentnej. Różnego rodzaju obrazy umożliwiają im stopniowe i wieloaspektowe

¹⁰ Należy zwrócić uwagę, że jeśli odpowiedź Jezusa podzieli się na dwie części — ww. 11. oraz 12. — to w pierwszej dominują formy bierne, natomiast w drugiej czynne. Można na tej podstawie wyciągnąć wniosek, że pierwsza uwidatnia perspektywę działania Bożego, natomiast druga ludzkiego. Por. MÜNCH, *Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium*, s. 100.

¹¹ *Tamże*, s. 101. Należy wspomnieć na tym miejscu, że paralelny logion Jezusa przekazuje pseudoepigraficzna *Ewangelia Tomasza*: „Rzekł Jezus: «Tajemnice moje mówię godnym moich tajemnic. Co czyni twoja prawica, niech nie wie twoja lewica»” (EwTm 62); cyt. za: *Ewangelia Tomasza (EwTm)*, tł. W. Myszor, A. Dembska, w: M. STAROWIEYSKI (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. I: *Ewangelię apokryficzne*, cz. I: *Fragmenty. Narodziny i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, Kraków 2003, s. 195.

¹² Por. ROLOFF, *Jesu Gleichnisse im Matthäusevangelium*, s. 29.

wkroczenie w poznanie rzeczywistości zainaugurowanego przez Jezusa królestwa Bożego. Lud zatem nie zostaje przez Boga zdyskwalifikowany, wręcz przeciwnie — Bóg w objawianiu tajemnic swego królestwa pochyla się nad ludem tak blisko, jak to możliwe. Można zatem stwierdzić, że to nie tyle człowiek musi dostosować się do Boga, lecz na odwrót — Bóg dopasowuje się do człowieka i jego możliwości percepcyjnych. Jego zbawcze działanie jest antropocentryczne, co w szczególności sposób ujawnia się właśnie w przypowieściach. W nich wszakże człowiek i jego świat zostają postawione w służbie zwiastowania królestwa Bożego. Nabierają one zatem — jako arena, na której urzeczywistnia i realizuje się zbawienie — pozytywnego znaczenia, choć często Jezus nakreśla również dramatyczną prawdę o człowieczej kondycji¹³. W przypowieściach więc odzwierciedla się cały paradoks i tajemnica Bożego, zbawczego działania. W służbie zwiastowania Dobrej Nowiny o zbawieniu przedstawiają one tych, którzy tego zbawienia potrzebują — grzesznych ludzi i grzeszny świat. Ta forma zwiastowania bardzo wyraźnie ukazuje, czym jest zbawienie z łaski. Przypowieści są Dobrą Nowiną, Ewangelią, w pełnym tych słów znaczeniu. To nie tylko metafory królestwa Bożego, to nie tylko znaki, symbole czy nawet ikony wskazujące na Boże panowanie, ale są one przede wszystkim rzeczywistością zainaugurowanego i zmierzającego ku eschatologicznemu dopełnieniu królestwa Bożego. Dzięki nim zbawienie staje się realne *hic et nunc*. W przypowieściach Bóg oraz Jego panowanie wkraczają w dzieje człowieka i jego świata. W nich świat Boży i świat ludzki nie tylko się spotykają, ale wzajemnie się przenikają i organicznie splatają.

2.3. Problem wiary i niewiary

Z drugiej strony nie można jednak zaprzeczyć, że mimo wszystko słowa Jezusa wyraźnie dowartościowują uczniów. Jak wspomniano, są oni w relacji Mateuszowej nieco wyidealizowani. Im poznanie tajemnic królestwa Niebios zostało już dane (*perf. δέδοται*). Dostąpili wielkiego błogosławieństwa — dzięki dobroci Boga ich umysły zostały oświecone na tyle, że są w stanie zrozumieć Jezusową naukę o rzeczywistości Bożego panowania¹⁴. Można zatem wnosić, iż uczniowie nie potrzebują już żadnych pouczeń, a przynajmniej, że Jezusowe przypowieści są dla nich zrozumiałe. To stwierdzenie rodzi jednak napięcie w kontekście całej mowy w przypowieściach. To przecież uczniom i tylko im Mateuszowy Jezus dwukrotnie objaśnia znaczenie przypowieści — najpierw z własnej inicjatywy przypowieści o czworakiej roli, a potem na prośbę uczniów przypowieści o pszenicy i chwastach.

¹³ *Zweifellos ist die Überzeugung von der anbrechenden Herrschaft Gottes das bestimmende Element seiner [Jesu – D. N.] Verkündigung. Jesus kann jedoch ganz unbefangen von Dingen dieser Welt reden, die eindeutig Dauer und Bestand voraussetzen. Auch eschatologische Rede ist Bildrede, mit der Menschen ein bestimmtes Verhältnis zu der Welt, in der sie leben, gewinnen und komunizieren können;* cyt. za: E. REINMUTH, *Anthropologie im Neuen Testament*, Tübingen 2006, s. 63.

¹⁴ K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. I, Kraków – Poznań, s. 81.

Co więc właściwie oznacza stwierdzenie, że uczniom „zostało dane poznanie tajemnic Królestwa Niebios” (ὑμῖν δέδοται γινῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν)? Logion ten przysparza interpretacyjnych trudności. W jego tle jest bardzo mocno widoczna tradycja apokaliptyczna, w której motyw „poznania tajemnic” odgrywa rolę przemożną. Sny, wizje, wypowiedzi o charakterze alegorycznym są w niej określane właśnie jako μυστήρια, które domagają się wyjaśnienia bądź przez „anioła interpretującego” (*angelus interpretes*), bądź przez samego Boga. Ich pouczenie zawsze dotyczy rzeczywistości eschatologicznej¹⁵. Wydaje się, że fraza τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν zawiera w sobie pod względem treściowym wszystko, co jest związane z rzeczywistością Bożego panowania, a więc fakt jego zainaugurowania, dynamicznej obecności i zmierzania do ostatecznego wypełnienia. Decydującym momentem jest również powiązanie rzeczywistości Bożego panowania z osobą Jezusa¹⁶.

Ucniowie u Mateusza rozpoznają zatem w osobie swego Mistrza i Jego działalności realną bliskość królestwa Bożego. W Jezusie dostrzegają prawdziwego Mesjasza i rozumieją Jego nauczanie¹⁷. Istotną rolę pełni w tej mierze ich wiara w Zbawiciela. Owe tajemnice mogą być bowiem poznane jedynie dzięki niej¹⁸. Dzięki wierze są oni w stanie przeżywać i rozpoznawać obecność Bożego panowania. Zwiążali się z Jezusem, podążyli za Nim i byli z Nim blisko, a tym samym znaleźli się w sferze oddziaływania królestwa Bożego.

W stwierdzeniu Nauczyciela z Galilei, że uczniom zostało dane poznanie tajemnic królestwa, a ludowi nie, dochodzi zatem do głosu problem wiary oraz niewiary. Ta ostatnia nie jest jednak rozpatrywana w kategoriach winy, lecz ograniczenia czy też przeszkody, którą trzeba pokonać na drodze zwiastowania poselstwa o zbawieniu. Perspektywa teologiczno-antropologiczna jest więc tutaj rozpatrywana niejako „od dołu”. Biorąc to pod uwagę, można również wytłumaczyć, dlaczego logion ten i całe pouczenie na temat celu nauczania w przypowieściach zostały zamieszczone pomiędzy przypowieścią o czworakiej roli i jej objaśnieniem. W przypowieści o czworakiej roli bowiem również dochodzi do głosu problem wiary i niewiary wobec słowa Bożego, czy też — inaczej mówiąc — problem pojawiających się na drodze tej wiary przeszkód. W teologicznej refleksji Mateusza wiara jest w pierwszej mierze zaufaniem całkowicie nakierowanym na osobę Jezusa¹⁹. Zaufanie to z kolei stanowi fundament poznania. Poznanie zostaje dane tym, którzy całkowicie ufają Jezusowi i są z Nim związani.

¹⁵ ROLOFF, *Jesu Gleichnisse im Matthäusevangelium*, s. 29n; zob. też J. CZERSKI, *Jezus Chrystus w świetle ewangelii synoptycznych* (Opolska Biblioteka Teologiczna 42), Opole 2000, s. 137–138.

¹⁶ Por. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, s. 482; H. KRÄMER, *μυστήριον, ου, τό*, EWNT 2, k. 1101–1102.

¹⁷ G. BORNKAMM, *μυστήριον, μεύω*, TWNT 4, s. 824–825.

¹⁸ Por. A. LESKE, *Ewangelia według św. Mateusza*, w: W.R. FARMER (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, t. B. Widła, Warszawa 2000, s. 1174; J. ROLOFF, *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien*, Göttingen 1970, s. 227.

¹⁹ Por. M. UGLORZ, *Teologia zwiastowania i czynów Jezusa*, Warszawa 1999, s. 100.

2.4. Pełne naczynie

W w. 12. Mateuszowy Jezus kontynuuje swą wcześniejszą wypowiedź, a jednocześnie daje jej pogłębioną interpretację. Logion ten został zaczerpnięty przez pierwszego synoptyka z Ewangelii Markowej. Zawarte w nim stwierdzenie Jezusa dotyczące się Bożego działania związanego z udzielaniem poznania tajemnic królestwa ujęte jest w postać paradoksu, który jeszcze silniej uwydatnia różnicę pomiędzy uczniami a ludem²⁰. Jeśli w pierwszej części odpowiedzi (w. 11) została uwypuklona perspektywa teocentryczna, to teraz Mateuszowy Jezus kładzie akcent na ludzkie działanie, a więc uwydatnia perspektywę antropologiczną²¹. Jego stwierdzenie jest surowe — tym, którzy posiadają, zostanie dodane i będą mieli w nadmiarze, a tym, którzy nie mają, zostanie jeszcze odebrane to, co posiadają (ὅστις ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ καὶ περισσευθήσεται. ὅστις δὲ οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ). Podobnego rodzaju wypowiedzi można napotkać w literaturze sapiencjalnej. Zostały one sformułowane na podstawie obserwacji codziennego życia — bogaci stają się jeszcze bogatsi, a ubodzy stają się jeszcze ubożsi (por. Prz 11,24; 15,6). Również piśmiennictwo rabinackie zawiera podobne myśli²². Jedno z przysłów mówi: „U ludzi rzecz ma się tak, że puste naczynie może coś przyjąć, natomiast pełne nie. U Boga jednak jest inaczej — u Niego przyjmuje pełne naczynie, natomiast puste nie”²³.

Ten paradoksalny logion Jezusa również dotyka problemu wiary i niewiary, a tym samym „poznania” i „niepoznania” tajemnic królestwa Bożego. Wiara, zaufanie do Jezusa jest — jak wspomniano — związane z poznaniem. Kto wierzy w Jezusa, trwa nieustannie w związku i bliskości z Nim, temu zostaje udzielane coraz większe poznanie. Inaczej mówiąc, kto jest otwarty na Boga, kto Mu ufa, na tego otwiera się również Bóg, ufa mu i powierza swe tajemnice²⁴. Chodzi więc

²⁰ Warto zaznaczyć, że niektórzy badacze dostrzegają w odróżnieniu od uczniów i pozostałych słuchaczy Jezusa pewną analogię do tradycji judaistycznej. Zdarzało się bowiem, że także rabini znali tajemne nauki, które mogli zrozumieć jedynie ich najbliżsi uczniowie — były one przekazywane prywatnie. W takim sensie znaczenie przypowieści mogłoby być zrozumiane jedynie przez tych, którzy stali się członkami najbliższego kręgu uczniów Jezusa; por. C.S. KEENER (red.), *Komentarz: historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, t. J. Kościuk, Warszawa 2000², s. 39.

²¹ Por. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 341.

²² Powyższe stwierdzenie stanowiło także bezduszną zasadę obowiązującą w społeczeństwie rzymskim; por. J.E. STAMBAUGH, D.L. BALCH, *Das soziale Umfeld des Neuen Testaments*, Göttingen 1992, s. 109.

²³ Zob. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, s. 482–483. Warto wspomnieć, że paralelnie wypowiedzi Jezusa przekazuje również pseudoepigraficzna *Ewangelia Tomasz*: „Rzekł Jezus: «Temu, co ma coś w ręku, dodadza, a temu, który nic nie posiada, i tę drobnostkę, którą ma, zabiora»” (EwTm 41); cyt. za: *Ewangelia Tomasz* (EwTm), s. 192.

²⁴ Por. U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments*, t. I: *Geschichte der urchristlichen Theologie*, cz. I: *Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa*, Neukirchen – Vluyn 2005², s. 70: *Als Schülerkreis um Jesus unterscheiden sich die Jünger radikal von allen Schülerkreisen, die sich um bedeutende Tora-lehrer sammeln. Jesus allein ist ihr Lehrer. untereinander sind sie alle Brüder (23,8). Ja, es gibt über-*

tutaj o swego rodzaju logikę równoważności, co więcej, nawet o logikę nadmiaru, jak na to wskazuje sam Jezus. Ten, kto ma, będzie miał więcej, a nawet w nadmiarze. Mówiąc o owym nadmiarze, Jezus posługuje się czasownikiem περισσεύω, który znaczy „mieć obfitość czegoś”, „być bogatym”, „obfitować”, „mieć w obfitości”, „być bardzo bogatym”²⁵. Jest to termin, którym wśród synoptyków posługuje się najczęściej Mateusz²⁶. Szczególnie wymowny jest logion o większej sprawiedliwości uczniów w stosunku do faryzeuszy i uczonych w Piśmie (por. Mt 5,20). Jeszcze bardziej znacząca w kontekście prowadzonych analiz jest Mateuszowa przypowieść o talentach (por. Mt 25,14nn). W niej bowiem pojawia się jeszcze raz omawiany tutaj logion Jezusa i to w identycznym brzmieniu. Przypowieść ta stanowi więc swego rodzaju hermeneutyczny klucz dla zrozumienia analizowanego fragmentu, a także zdecydowanie pogłębia jego znaczenie.

W zakończeniu należy stwierdzić, że na podstawie tego logionu Nauczyciela z Galilei nie można prowadzić żadnych dywagacji na temat ewentualnej zasługi człowieka w procesie poznania tajemnic Bożego panowania. Jest ono zawsze wyłącznym darem Boga, na który człowiek winien egzystencjalnie odpowiedzieć. Jego odpowiedź, która powinna polegać na otwarciu się na ów dar, a równocześnie zaangażowaniu się weń, umożliwi dalsze oraz głębsze poznanie. W tym punkcie spotykają się zatem teologia antropologiczna „oddolna” oraz „odgórna”. Bóg oferuje człowiekowi poznanie swych tajemnic, a jednocześnie, jeśli ten się w nie w wierze angażuje, pomnaża wiedzę na ich temat i usuwa przeszkody stojące na jej drodze. Niewiara jest zwyciężana dzięki Bogu wiarą.

2.5. Surowa krytyka

Jak wskazano, zarówno w przypowieści o poczwórnej roli, jak i w trzech początkowych wierszach Jezusowego pouczenia na temat celu nauczania w przypowieściach dochodzi do głosu problem wiary i niewiary, który zostaje ujęty w postać antytetycznych zestawień. Do tej pory jednak nie była wyczuwalna w wypowiedziach Nauczyciela z Galilei prawda o sądzie, choć częściowo zostaje ona zasygnalizowana już w omówionym powyżej logionie. Mateuszowy Jezus wprowadza tę myśl już wyraźnie wraz z w. 13. Wiersz ten z jednej strony stanowi dalszy ciąg uzasadnienia Jezusowej pedagogiki pouczenia ludu i nawiązuje do w. 10²⁷. Z drugiej

haupt nur einen einzigen Lehrer: Jesus, denn er ist Christus (23,10). Weil er dies als „der Sohn” ist, den allein der Vater «kennt» und der allein die Kenntnis des Vaters durch besondere Offenbarung vermittelt (11,27), darum bilden seine Jünger eine exklusive Gemeinschaft derer, „denen es gegeben ist, die Geheimnisse des Himmelreiches zu wissen” (13,11.16n). Sie haben diese aus dem Mund Jesu gehört (4,17), und dieses Wissen wird ständig durch weitere Belehrung vermehrt. Alle anderen dagegen haben dieses Wissen nicht, und das, was sie (durch die Lehre der Schriftgelehrten) haben, wird Gott ihnen nehmen.

²⁵ R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 488–489.

²⁶ A. SCHMOLLER, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Stuttgart 1994⁸, s. 401.

²⁷ U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK 1/2, Neukirchen – Vluyn 1990, s. 313.

strony jednak wprowadza nowy z teologiczno-antropologicznego punktu widzenia element: dramatyczną myśl o zatwardziałości Jego słuchaczy, innymi słowy, Izraela. Jezus mówi w przypowieściach nie tylko dlatego, aby Jego słuchacze byli w stanie zrozumieć Jego naukę, ale także, a nawet przede wszystkim z tego powodu, że nie potrafią oni przyjąć Jego zwiastowania w innej formie²⁸. Są wobec Niego nastawieni sceptycznie i nie ufają Mu. Taka postawa powoduje, że nie są oni w stanie otworzyć się na Jego przesłanie i dostąpić poznania tajemnic królestwa Niebios. Jak mówi Jezus, Jego słuchacze patrzą, a nie widzą, słuchają, a nie słyszą. Na sam koniec wyraźnie akcentuje, że niczego nie rozumieją. Słowa Mateuszowego Jezusa nawiązują, bardzo swobodnie, do proroctwa Izajasza, które dokładnie przytoczone jest w kolejnych wierszach.

Ton wypowiedzi Nauczyciela z Galilei radykalnie się zmienia. Podnosi on głos surowej krytyki. Wskazuje, że Jego słuchacze są totalnie zamknięci na Boga i dar Jego panowania, a w konsekwencji brak im należytego egzystencjalnego ukierunkowania. Myśl tę eksponuje fakt, że Jezus odwołuje się w swej wypowiedzi do fundamentów orientacji człowieka w otaczającej go rzeczywistości — takimi są przecież wzrok, słuch i umiejętność rozumowania. Są one jednocześnie, na wzór tradycji starotestamentowo-judaistycznej, rozpatrywane w perspektywie teologiczno-antropologicznej. Patrzenie, słuchanie i rozumienie mają ściśły związek z wiarą człowieka, wyrażają jego egzystencjalne zaangażowanie weń, są wplecione w postawę posłuszeństwa człowieka Bogu. Brak umiejętności widzenia, słyszenia czy rozumienia nie stanowi jedynie deficytów o wymiarze psychosomatycznym, ale także duchowym.

Tak więc słuchacze Jezusa, ze względu na swą zatwardziałość, nie są w stanie poznać „tajemnic królestwa Niebios”. Jako że poznanie w tradycji biblijnej także związane jest ściśle z momentem egzystencjalnego zaangażowania poznającego, można stwierdzić, że w ten sposób sami sobie odbierają możliwość partycypacji w rzeczywistości Bożego panowania. W kontekście wyobrażenia o ciągłości historii zbawienia dochodzi tutaj do głosu dramatyczna prawda o historiozabawczej kontynuacji grzechu Izraela, który wciąż na nowo odrzucał na przestrzeni dziejów Bożych posłańców, odtrącając w ten sposób samego Boga i dar Jego zbawienia. Pojawia się tu zatem wątek bardzo żywy w teologii deuteronomistycznej, która wyraźnie uwypukla motyw nieposłuszeństwa Izraela wobec Boga i zamknięcia się na Jego zbawcze działanie.

Choć Jezusowa krytyka jest nieustępliwa, to mimo wszystko przebija się przez nią światło nadziei. Sytuacja Jego słuchaczy jest dramatyczna, ale nie beznadziejna — nie odsuwa się On od nich, ale zwiastuje Ewangelię o zbawieniu. Czyni to właśnie przez przypowieści, których obrazy mają szansę przedrzeć się przez ich

²⁸ Por. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, s. 530.

zaślepienie i zasiać w ich sercach wiarę. Inaczej mówiąc, przypowieści są odpowiedzią na człowiecze ograniczenia i stawiają sobie za cel ich pokonanie. Podkreśla to występujący w w. 13 spójnik ὅτι, wprowadzający zdanie okolicznikowe przyczyny — Jezus naucza w przypowieściach z powodu zaślepienia słuchaczy. Warto nadmienić, że owo ὅτι zastępuje obecne w tekście Markowym ἵνα, które wypowiedzi Jezusa nadaje zgoła inną perspektywę, a mianowicie celową — Nauczyciel z Galilei po to zwiastuje przypowieści, by nie być zrozumianym (por. Mk 4,12). Podobnie ma się rzecz w przekazie trzeciego ewangelisty (Łk 8,10)²⁹.

2.6. Wypełnienie starotestamentowego proroctwa

Kolejne dwa wiersze analizowanej perykopy — ww. 14-15 — już *explicite* potwierdzają powyższe spostrzeżenia. Fragment ten należy do dobra własnego Mateusza. Wkłada on tutaj w usta Jezusa fragment proroctwa Izajasza (Iz 6,9n). Wprowadzenie do starotestamentowego cytatu implikuje, że występuje tu charakterystyczny dla Mateusza cytat refleksyjny. Jak jednak wspomniano, wprowadzenie do tego akurat cytatu jest nieco zmodyfikowane w stosunku do wprowadzeń do pozostałych Mateuszowych cytatów refleksyjnych.

Starotestamentowy fragment określony jest, co znamienne, wyraźnie jako proroctwo – προφητεία. Mateuszowy Jezus także wyraźnie podkreśla fakt jego wypełnienia się w osobach Jego słuchaczy. Pojawia się w tym kontekście czasownik ἀναπληρῶ – „wypełniać, czynić pełnym”³⁰. Tym samym dochodzi tutaj do głosu myśl o ciągłości historii zbawienia. Innymi słowy, o ciągłości pomiędzy Starym a Nowym Testamentem. Przy czym tutaj ciągłość ujęta jest od strony negatywnej, gdyż wskazuje ona na historiozbawczą, nieprzerwaną kontynuację grzechu Izraela.

W cytacji tekstu starotestamentowego Mateusz podąża wiernie za tekstem LXX. Wyjątek stanowi jedynie brak zaimka wskazującego w w. 15, co jednak korygują niektóre rękopisy. Pewne nieznaczące świadectwa wtrącają również na samym początku frazę πορεύθητι καὶ εἶπὸν τῷ λαῷ τούτῳ.

Cytat pochodzi z relacji o powołaniu Izajasza, a dokładniej, stanowi fragment mowy skierowanej do niego przez Jahwe, w której przedstawia mu zadanie, jakie będzie miał do wykonania. Wspomnieć w tym momencie należy, że porównanie tekstu hebrajskiego z przekładem LXX wskazuje, iż już tłumacze LXX mieli pewne problemy z tym tekstem i dokonali jego reinterpretacji. Treść mowy Jahwe jest bowiem bardzo zaskakująca, a nawet szokująca.

²⁹ ROLOFF, *Jesu Gleichnisse im Mathäusevangelium*, s. 34; por. też HÜBNER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, t. III, s. 108.

³⁰ POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 38; zob. też H. HÜBNER, πληρῶ, ἀναπληρῶ, ἀνταναπληρῶ, EWNT 3, k. 258–259.

Iz 6,9n TM

וַיֹּאמֶר לְדָר וַאֲמַרְתָּ לְעַם הַזֶּה שְׁמְעוּ שְׁמְעוּ
 וְאַל־תִּבְיִנוּ וְרֵאוּ רֵאוּ וְאַל־תִּדְרֹעוּ:
 הַשְּׁמֵן לִבְהֶעֱמָ הַזֶּה וְאֹזְנֵי הַכֶּבֶד וְעֵינָיו
 פֶּן־יִרְאֶה בְּעֵינָיו וּבְאָזְנָיו יִשְׁמַע וּלְכַבּוֹ יִבִּין
 וְשֵׁב וּרְפֵא לֹ:

Iz 6,9n LXX

καὶ εἶπεν πορεύθητι καὶ εἶπὸν τῷ λαῷ τούτῳ ἀκοῆ
 ἀκούσατε καὶ οὐ μὴ συνῆτε καὶ βλέποντες βλέψετε
 καὶ οὐ μὴ ἴδητε ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ
 τούτου καὶ τοῖς ὠσίν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν καὶ
 τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν μήποτε ἴδωσιν
 τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσίν ἀκούσωσιν καὶ τῇ
 καρδίᾳ συνώσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν καὶ ἰάσονται
 αὐτούς

W TM słowa Jahwe brzmią tak:

I rzekł mi: Idź i mów do tego ludu: Słuchajcie bacznie, lecz nie rozumiejcie, i patrzcie uważnie, lecz nie poznawajcie! Znieczul serce tego ludu i dotknij jego uszy głuchotą, a jego oczy ślepotą, aby nie widział swoimi oczyma i nie słyszał swoimi uszama, i nie rozumiał swoim sercem, żeby się nie nawrócił i nie ozdrowiał!

W przekładzie LXX z kolei słowa Jahwe brzmią tak, jak cytuje Mateusz:

Będziecie się wsłuchiwać, a nie zrozumiecie, i będziecie się wpatrywać, a nie zobaczycie. Nieczule bowiem stało się serce tego ludu, uszami z trudem usłyszeli, swoje oczy zamknęli, żeby oczami nie zobaczyć, uszami nie usłyszeć i sercem nie zrozumieć, żeby się nie nawrócili i bym ich nie uleczył.

Z porównania obu przekazów wynika, że jeśli w TM zadaniem proroka jest zaślepienie ludu, to w tekście LXX dramatyczna prawda o zatwardziałości Izraela ukazana jest retrospektywnie. To na ludzie spoczywa cała wina za odstępstwo od Boga, za całkowite, egzystencjalne zamknięcie się na Jego działanie. Wymowa LXX jest więc bardziej zrozumiała i logiczna aniżeli tekstu hebrajskiego. W tym ostatnim bowiem zadanie, jakie Jahwe postawił przed prorokiem, jest paradoksalne. Izajasz jawi się jako prorok gniewu Bożego i sądu. Jego zadaniem jest nie wyratowanie Izraela, lecz doprowadzenie do jego całkowitej zagłady. Jahwe stracił już cierpliwość, nie chce już nawrócenia i uzdrowienia swego ludu³¹.

Wydaje się jednak, że taki sposób odczytania słów, jakie Jahwe skierował do Izajasza, nie jest do końca właściwy i że chodzi w nich nie tyle o istotę działalności proroka, która miałaby doprowadzić lud do jeszcze większej zatwardziałości, a w konsekwencji do zagłady, co przede wszystkim o przeszkody, jakie Izajasz będzie napotykał na drodze swej misji. Jego działalność spotka się z odrzuceniem i wielkim oporem, nie odniesie zamierzonego skutku. Izajasz — choć będzie wzywał do nawrócenia — nie osiągnie swego celu. Izrael pozostanie ślepy i głuchy na jego nawoływanie, i niczego nie będzie rozumiał. Tym samym w swej nieustępliwości skaże siebie na sąd Boga. To nie Jahwe pragnie w swym gniewie zagłady ludu, ale to lud ze swojej strony do tego dąży, a skazana na niepowodzenie misja proroka tylko potwierdzi dramatyczną prawdę o grzechu tych, do których został

³¹ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza I (1–39). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, PŚST 9/1, Poznań 1996, s. 181–182; zob. też J.S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1994, s. 141–142.

on posłany. Najwidoczniej w ten sposób zrozumieli mowę Jahwe do Izajasza autorzy greckiego przekładu Starego Testamentu.

W tym momencie rodzi się istotne pytanie o to, w jaki sposób słowa te rozumiał Mateuszowy Jezus. Możliwe są w tym przypadku dwa sposoby interpretacji. Z jednej strony mógł je rozumieć w kluczu retrospektywnym. Jego dotychczasowa działalność spotkała się — podobnie jak działalność starotestamentowego proroka — z oporem i odrzuceniem ze strony Izraela. Narracja pierwszej Ewangelii wskazuje, że gdy Jezus wygłaszał mowę w przypowieściach, Jego konflikt, zwłaszcza z duchowo-religijnymi przywódcami narodu, coraz bardziej przybierał na sile. Postawa ludu wobec posłannictwa Jezusa świadczy o tym, że wciąż pozostaje on ślepy, głuchy i oślepiony na Boże działanie. Co więcej, w przypadku Jezusa grzech ten osiąga swą skrajną postać. W nim bowiem Izrael odrzuca prawdziwego Mesjasza i zainaugurowaną przez Niego rzeczywistość Bożego panowania. Tym samym sam siebie skazuje na niemożność poznania tajemnic królestwa Niebios, a w konsekwencji wyklucza się ze sfery zbawczego jego oddziaływania. Wciąż brak mu właściwej życiowej orientacji.

Z drugiej strony Mateuszowy Jezus mógł rozumieć te słowa w kluczu historiozbawczym tzn., że zatwardziałość ludu wobec Jego posłannictwa jest nieprzenikniętą tajemnicą Bożych planów. Bóg w swym planie zbawienia przewidział taką negatywną postawę swego ludu. Wiedział, że Izrael wciąż na nowo będzie odrzucał Jego posłańców i uczyni to nawet wtedy, gdy przybędzie do nich Jego Syn, a więc Ten, który jest — paradoksalnie — wypełnieniem ich zbawczych oczekiwań. Tego rodzaju przesłanie wyraźnie nakreśla przekazana przez wszystkich synoptyków przypowieść o przewrotnych dzierżawcach winnicy, która zwłaszcza w przekazie Mateuszowym posiada silnie zaznaczoną perspektywę historiozbawczą (por. Mt 21,33nn paral.). Ukazuje ona dzieje Izraela jako pasmo nieustannego nieposłuszeństwa wobec Boga. Ten rodzaj historiozbawczej interpretacji słów Jahwe skierowanych do Izajasza jest żywotny w Nowym Testamencie. Teologia wczesnochrześcijańska pojmowała te słowa jako „dowód z Pisma” na zatwardziałość Izraela wobec posłannictwa Jezusa, a potem w ogóle wobec chrześcijańskiej misji. Poświadczenie takiej interpretacji i zastosowania omawianego fragmentu Księgi Izajasza stanowi nie tylko już wspomniany ustęp Dziejów Apostolskich (28,26n), lecz również fragment Ewangelii Jana, gdzie cytat ten — choć nie w całości — stanowi uzasadnienie niepowodzenia skierowanej do Żydów misji Janowego Jezusa (12,39n). Pewnych reminiscencji tego cytatu można upatrywać także w Rz 11,8³².

³² Zob. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, s. 483–484; por. też J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte*, NTD 5, Berlin 1988, s. 374; K. BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1995, s. 641–642. Zdaniem Ch. Müncha wypowiedź o „zatwardziałości” nie dotyczy całokształtu posłannictwa Jezusa, a wyłącznie zwiastowania w przypowieściach; zob. TENZE, *Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium*, s. 127; por. też D.H. STERN, *Komentarz żydowski do Nowego*

2.7. Antropologiczna dialektyka

W kontekście perykopy o nauczaniu w przypowieściach prorocstwo Izajasza stanowi więc od strony negatywnej wyraz tragicznej prawdy o grzechu słuchaczy Nauczyciela z Galilei, którzy pozostają całkowicie zamknięci na Jego posłannictwo oraz Ewangelię o zbawieniu, radykalnie odrzucając Boga i dar Jego zbawienia. Obecny i dominujący jest tutaj motyw sądu nad nieposłusznym Izraelem. Cytat ten jednakże, w kontekście całej mowy w przypowieściach, odczytywać można — takie jest redakcyjno-teologiczne zamierzenie Mateusza — również od strony pozytywnej. Wszakże mimo wszystko Bóg nie odwraca się od swego ludu. Posyła do niego swego Syna, który poucza go w przypowieściach o zbawczej tajemnicy Bożego panowania, by w ten sposób mimo wszystko doprowadzić go do nawrócenia, do zrozumienia istoty królestwa Niebios i możliwości partycypacji w nim³³. Perspektywa sądu nie zostaje wprawdzie w ten sposób zniwelowana, ale ujęta jest nieco łagodniej, stanowiąc umotywowanie powinności nawrócenia.

Na możliwość tego rodzaju dwojakiej, niejako dialektycznej, interpretacji wypowiedzi Mateuszowego Jezusa wskazuje partykuła μήποτε (Mt 13,15). Może ona być interpretowana z jednej strony w sensie celowym, względnie skutkowym, jako „żeby, żeby czasem nie..., by przypadkiem nie...”. Wówczas sąd, o którym mówi Jezus, nabiera rysów ostatecznych. Dla Izraela nie ma już żadnego ratunku. Z drugiej strony jednak partykuła ta może być interpretowana w węższym znaczeniu, w sensie „wówczas będzie tak, że...”. Dla Izraela jest więc jeszcze ratunek, a nakreślona groźba sądu winna doprowadzić go do opamiętania³⁴.

Teologia antropologiczna, jaką można zbudować na podstawie sposobu wykorzystania oraz zastosowania przez Jezusa prorocstwa Izajasza, jest zatem pełna dramatycznego napięcia, a zasadniczym punktem odniesienia jest nieuchronna perspektywa sądu. Nie można jednak odczytywać jej tak jednostronnie. Sroga ocena, jaką wydał Nauczyciel z Galilei swym słuchaczom, nie jest tożsama z ich ostatecznym odrzuceniem i odmówieniem im szans na poznanie tajemnic Bożego panowania.

Testamentu, tł. A. Czwojdrak, Warszawa 2004, s. 68: „Nie powinno nas dziwić istnienie ludzi, kt ó rzy patrzą, a nie widzą, słuchają, a nie słyszą i nie rozumieją, ponieważ cytowany tutaj (a także w J 12,39-40 i Dz 28,26-27) Izajasz 6,9-10 zapowiada to zjawisko, podobnie jak Jeremiasz 5,21 i Ezechiel 12,2. Gdyby zobaczyli, usłyszeli i zrozumieli, uczyniliby t'szuwę, (powróciliby do Boga), czyli nawróciliby się (gr. *epistrepho*, zob. 3,2K), a Bóg by ich uzdrowił. Ale według w. 15 są tacy ludzie — z powodu nierozumnego lęku, aby Bóg nie uczynił im czegoś złego, mimo że faktycznie czyni On tylko dobro — słuchają wybiórczo (właściwie nie słyszą) i postrzegają fałszywie (oczy zamknęli), czy też — jak ujął to Jochanan — «umilowali ciemność bardziej niż światło» (J 3,19 wraz z kontekstem)”.

³³ Zob. L. SCHOTTRUFF, *Die Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2005, s. 267: *Die Gleichnisse Jesu sind Offenbarung des von Gott seit Begin der Welt bereiteten Heils, Offenbarung der „Geheimnisse“ des Königstums Gottes (13,35.11). Sie sind Verheißung für diejenigen, die verstehen, und eine zweite Chance für diejenigen, die nicht verstehen wollen.*

³⁴ Zob. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Mathäus*, s. 342.

Ma ona raczej pełnić funkcję dydaktyczno-motywacyjną i pobudzić Jego słuchaczy do przemiany myślenia oraz nastawienia do rzeczywistości Bożego panowania.

2.8. Błogosławieństwo uczniów

Wraz z Mt 13,16 zmianie ulega perspektywa pouczenia Jezusa. Jeśli do tej pory tłumaczył uczniom, dlaczego naucza w przypowieściach i wypowiadał się w tym kontekście częściowo o nich, a przede wszystkim o ludzie, to teraz mówi już wyłącznie o nich. Pojawia się tutaj wyraźne nawiązanie do początku ich rozmowy z uczniami, gdy Mistrz z Nazaretu powiedział im, iż są tymi, którym zostało dane poznanie tajemnic królestwa Niebios. Mamy tu więc do czynienia ze swoistą inkluzją.

Pomiędzy oboma wypowiedziami Jezusa na temat uczniów zachodzi jednak wyraźna różnica. Podczas bowiem gdy pierwsza jest utrzymana w zasadzie w neutralnym tonie orzekającym, bez cienia jakiegokolwiek patosu, to druga — choć też ujęta jest w formę orzekającą — posiada uroczysty charakter, jeszcze mocniej podkreślający wyjątkową pozycję uczniów.

W aspekcie semantycznym fragment Mt 13,16-17 zdradza wyraźne powiązanie z wierszami poprzedzającymi. Pojawiają się w nim bowiem kluczowe pojęcia występujące zarówno w starotestamentowym cytacie, jak i we wcześniejszych wierszach, które — jak wspomniano — cytują ten niejako antycypują. Chodzi mianowicie o „oczy”, „uszy”, „widzenie” i „słuchanie”. Brak natomiast motywu „zrozumienia”.

Początek wypowiedzi Mateuszowego Jezusa zawiera błogosławieństwo uczniów. Wprawdzie dosłownie błogosławi On ich oczy i uszy (οἱ ὀφθαλμοὶ, τὰ ὦτα), lecz założenia antropologii biblijnej implikują, że chodzi tutaj o człowieka postrzeżanego jako psychosomatyczna jedność. Uczniowie zostają przez Nauczyciela z Galilei nazwani *explicito* błogosławionymi, szczęśliwymi — μακάριοι. Po raz kolejny dochodzi więc do głosu definitywne rozróżnienie pomiędzy uczniami a pozostałymi słuchaczami Jezusa. Tym pierwszym jest proklamowane zbawienie, natomiast do tych drugich zostało skierowane wezwanie do nawrócenia, uzasadnione groźbą sądu.

Makaryzm Mateuszowego Jezusa posiada jednoznaczne umotywowanie — uczniowie są tymi, którzy patrząc, widzą, i słuchając, słyszą: ὁμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὅτι βλέπουσιν καὶ τὰ ὦτα ὁμῶν ὅτι ἀκούουσιν. Wyróżnienie oczu i uszu może oznaczać z jednej strony, że uczniowie angażują się w zbawcze posłannictwo totalnie, w pełni swej psychosomatycznej jedności, z drugiej zaś, że są całkowicie otwarci na całokształt działalności Jezusa, a więc na Jego czyny oraz słowa. W działalności swego Nauczyciela dostrzegają zainaugurowaną przez Niego zbawczą, dynamiczną rzeczywistość Bożego panowania, która dotyka i zbawczo przemienia ich zmysły, a tym samym pozwala nabrać nowej, właściwej orientacji w otaczającej ich rzeczywistości. Dzięki tej postawie egzystencjalnego otwarcia zostało im dane poznanie „tajemnic królestwa Niebios”. Co ważne, poznanie to nie jest bynajmniej procesem zakończonym, lecz nakierowane jest na pogłębienie oraz rozwój.

Choć wypowiedź Jezusa posiada wyraźnie uwypukloną perspektywę antropologiczną, to jednak nie można ograniczać jej przesłania wyłącznie do niej. Akcent całej wypowiedzi spoczywa bowiem na jej perspektywie soteriologicznej oraz chrystopologicznej. W „widzeniu” uczniów oraz ich „słyszaniu” chodzi wszakże nie tyle o same te możliwości percepcyjne, co zwłaszcza o obiekt owego „widzenia” oraz „słyszania”, a więc o Jezusa i Jego działalność. Innymi słowy, o to, że uczniom dane jest widzieć oraz słyszeć Jezusa, a więc dane jest poznanie realizacji zbawienia w Jego osobie. Uczniowie widzą, słyszą i rozumieją, że w Jezusie jest zbawczo obecny Bóg, że w Jego osobie nastąpiła realna realizacja obietnic zbawczych. Owo „widzenie” oraz „słyszanie” pozostaje zatem w istotnym związku z wiarą w Jezusa jako Syna Bożego, Mesjasza i Zbawiciela — wiara umożliwia owo „widzenie” i „słyszanie”, a ono z kolei wiarę umacnia i kształtuje.

Interpretację tę potwierdza ostatni wiersz analizowanej perykopy. Stanowi on kontynuację wypowiedzi Jezusa na temat szczególnego wyróżnienia uczniów i podejmuje w aspekcie semantycznym poprzedzający fragment poprzez przywołanie motywów „widzenia” oraz „słyszania”. Jezus rozpoczyna swą wypowiedź od słowa ἀμήν, które implikuje, że posiada ona z jednej strony charakter bardzo uroczysty, z drugiej zaś bardzo autorytarny. Mistrz z Nazaretu nie dokonuje w tej proklamacji porównania, a przy tym rozróżnienia pomiędzy uczniami a ludem, lecz pomiędzy uczniami a sprawiedliwymi oraz prorokami (προφήται καὶ δίκαιοι). Wciąż zatem, mimo przesunięcia akcentów, kontekstem wypowiedzi na temat uczniów pozostaje Izrael i myśl o jego szczególnym wybraniu przez Boga. Odpowiednio do wypowiedzi Jezusa, uczniowie zostają wyróżnieni nie tylko w stosunku do „szarego” ludu, ale także w stosunku do tych wyjątkowych jednostek, jakimi byli prorocy oraz sprawiedliwi. Przy czym jeśli w pierwszym odróżnieniu lud zyskał pejoratywną ocenę, to w tym przypadku taka myśl nie jest obecna. Tutaj zwraca także uwagę różnica przekazu Mateuszowego w stosunku do wersji Łukasza, który — jak wspomniano — również zna tę wypowiedź Jezusa (Łk 10,24). U Łukasza mowa jest bowiem o prorokach i królach, a nie o prorokach i sprawiedliwych. To, że Mateusz dokonuje takiej zmiany redakcyjnej, wynika z jego szczególnego zainteresowania problematyką sprawiedliwości.

Mt 13,17

ἀμήν γὰρ λέγω ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφῆται καὶ δίκαιοι ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ βλέπετε καὶ οὐκ εἶδαν, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν.

Łk 10,24

λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἠθέλησαν ἰδεῖν ἃ ὑμεῖς βλέπετε καὶ οὐκ εἶδαν, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν.

Według Nauczyciela z Galilei zarówno prorocy, jak i sprawiedliwi w szczególny sposób pragnęli dożyć oraz ujrzeć wypełnienie zbawczych obietnic. W tradycji starotestamentowo-judaistycznej dożycie czasów mesjańskich uchodziło za prawdziwe błogosławieństwo. Świadectwo tych wyobrażeń stanowi chociażby pseudoepigraficzna księga Psalmów Salomona, która zawiera tekst bardzo zbliżony do słów

Jezusa: „Szczęśliwi są ci, którzy będą mogli żyć w tych dniach” (17,44; 18,7)³⁵. I choć tęsknota ta była raczej powszechna, to jednak Mateuszowy Jezus wyraźnie zawężył grono oczekujących.

Zarówno prorocy, jak i sprawiedliwi byli jednostkami wyjątkowymi. Na temat proroków nie trzeba się na tym miejscu szerzej wypowiadać — wystarczy konstatacja, iż byli to ludzie szczególnego Bożego upodobania i żarliwej wiary, choć niejednokrotnie cechowali się też wynikającą z ich wrażliwego usposobienia chwiejnością i skłonnością do upadków. Starali się jednak pełnić swą służbę i z tęsknotą wyczekiwali wypełnienia Bożych obietnic, pocieszając tą perspektywą nie tylko innych, ale i siebie.

Określenie δίκαιος — sprawiedliwy, stanowi z kolei kalkę starotestamentowo-judaistycznego terminu צַדִּיק. Sprawiedliwy to człowiek, którego cechowało intensywne nakierowanie swego życia na Boga. Normą swego życia i postępowania czynił on Bożą wolę, nią kierował się zarówno w swych relacjach z Bogiem, jak i z drugim człowiekiem. Oczekiwał wypełnienia się zbawczych obietnic Jahwe i na nie się przygotowywał. W tym sensie człowiek sprawiedliwy stanowił synonim człowieka pobożnego. Pomiedzy określeniami „sprawiedliwy” oraz „pobożny” postawić należy znak równości³⁶. Z takiego rodzaju określeniem jednostek można spotkać się dość często w Nowym Testamencie, np. sprawiedliwy był Józef, Jan Chrzciciel, Elżbieta, Symeon, Korneliusz itp.

W świetle błogosławieństwa Jezusa pozycja uczniów jest więc szczególnie wyjątkowa. Im dane zostało ujrzeć oraz usłyszeć to, co nie zostało dane — mimo ich wielkiej pobożności oraz również szczególnej pozycji wobec Boga — prorokom oraz sprawiedliwym. Ich tęsknota ujrzenia wkroczenia Boga – Zbawcy w dzieje Izraela nie została spełniona. Uczniowie zaś, dzięki szczególnemu wybraniu przez Boga, stali się naocznymi oraz nausznymi świadkami urzeczywistnienia tego wydarzenia w osobie Jezusa. Dlatego mogą oni zostać nazwani błogosławionymi i szczęśliwymi. Ich udziałem stały się niezwykle wydarzenia świętej historii zbawienia. Żyją w czasach nastania Bożego panowania i znajdują się w bezpośredniej

³⁵ Cyt. za: R. RUBINKIEWICZ (opr.), *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 2000², s. 127.

³⁶ Por. UGLORZ, *Teologia zwiastowania i czynów Jezusa*, s. 149nn; K. KOCH, צַדִּיק, THAT 2, k. 507nn; G. SCHNEIDER, δίκαιος, 3, EWNT 1, k. 781–782; J. CZERSKI, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne* (Opolska Biblioteka Teologiczna 59), Opole 2003, s. 216nn. Zob. też STERN, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, s. 69: „Caddik, «sprawiedliwy». W tradycji żydowskiej — ogólnie rzecz biorąc — to człowiek bogobojny, święty, sprawiedliwy. W tradycji chasydzkiej tacy ludzie, co do których wierzone, że posiadają nadprzyrodzone siły, gromadzili wokół siebie uczniów i nauczali ich, jak żyć. Wniosek płynący z w. 16-17 jest taki, że nic, co *talmidim* mieli sami z siebie, nie wysłużyło im zaszczytu ujrzenia rzeczy, które widzieli. Większymi zasługami mogliby, być może, poszczycić się prorocy i *caddikim*, jednakże Bóg objawia siebie nie w wyniku ludzkich zasług, lecz z własnej wszechwładnej woli (11,25-30; Rz 9,6-18; 1 Kor 1,17.31). W tym zatem znaczeniu, ponieważ Jezus musiał narodzić się w konkretnym czasie i miejscu (Ga 4,4-5), musieli istnieć jacyś ludzie, którym to «zostało dane» (w. 11), innym zaś nie”

sferze jego oddziaływania. To właśnie im został dany dostęp do tajemnic królestwa Bożego i możliwość coraz głębszego ich poznawania.

3. Zakończenie

Perykopa Mt 13,10-17 pełni w ramach mowy w przypowieściach, odpowiednio do teologiczno-redakcyjnego zamysłu Mateusza, przede wszystkim funkcję uzasadniająca konieczność zastosowania przez Jezusa tej formy zwiastowania. Uzasadnienie to jednak odwołuje się do podstawowych treści teologiczno-antropologicznych i na ich fundamencie jest ono zbudowane. Teologiczna antropologia Jezusa, płynąca z Jego rozmowy z uczniami, nie jest łatwa do zrekonstruowania — zawiera napięcia nie tylko w sobie, ale i w odniesieniu do całokształtu Jego zbawczego posłannictwa.

Za wzór do naśladowania na drodze wiary, której nieodłącznym elementem jest „poznawanie tajemnic królestwa Niebios”, Jezus stawia swych uczniów, choć z drugiej strony, jak wskazuje to narracja pierwszej Ewangelii synoptycznej, jest świadom ich słabości i chwiejności, i wcale tego nie ukrywa. Ich szczególna pozycja wynika przede wszystkim z faktu, że mogli chodzić z Jezusem i egzystencjalnie doświadczać zbawczego oddziaływania zainaugurowanego przez Niego królestwa Niebios. Dar poznania tajemnic Bożego panowania nie jest jednak bynajmniej związany z ich jakąkolwiek zasługą, inaczej mówiąc, nie bazuje na „antropologii oddolnej”, ale na „antropologii odgórnjej” — został udzielony uczniom przez Boga, jest Jego łaskawym darem i błogostawieństwem. Oni zaś winni na ten dar odpowiedzieć i egzystencjalnie — całym swym widzeniem, słyszeniem i rozumieniem — się weń zaangażować, tak by widzieć, słyszeć i rozumieć coraz więcej. Można stwierdzić, że uczniowie zostali obdarzeni umiejętnością rozpoznania nastania wyjątkowego historiozbawczego *κατὰ* i w konsekwencji mogli doświadczyć jego przemieniającego działania.

Zgoła inaczej ma się rzecz w przypadku pozostałych ludzi, którzy przysłuchiwali się Jezusowej mowie w przypowieściach. Z przyczyn, trudnych do jednoznacznego odczytania na podstawie słów Nauczyciela z Galilei, zostali oni pozbawieni możliwości „poznania tajemnic królestwa Niebios”. W pierwszej chwili można odnieść wrażenie, że taki dar stanowiłby dla nich „za wiele”. Podążali wszakże za Jezusem, chcieli Go słuchać, więc nie można sądzić, iż z założenia Mu nie wierzyli i byli nastawieni doń sceptycznie. Dalsza część pouczenia Mistrza z Nazaretu pozbawia jednak złudzeń — według Niego jest to „lud twardego karku”, który z własnej winy niczego nie widzi, nie słyszy i nie rozumie. Jest totalnie nieczuły na Boży dotyk. To mimo wszystko ostatecznie go nie dyskwalifikuje. Parafrazując słowa Jezusa można by powiedzieć, że jest tak dlatego, by na tym ludzie objawiły się cuda Boże. Zbawiciel wszakże swych słuchaczy nie odrzuca, ale wychodzi im naprzeciw w zbawczej miłości i zwiastując Ewangelię o Bożym panowaniu, czyni to tak,

by być przez nich zrozumiałym i dzięki temu mieć możliwość zasiania ziarna wiary w ich sercach. Choć jest w pełni świadomy grzechu swych słuchaczy i krytykuje go surowo, zależy Mu na nich i pragnie obdarzyć ich błogosławionym darem zbawienia i uczestnictwa w królestwie Bożym. Teologia antropologiczna Jezusa, do której odwołuje się Jego pouczenie, nie jest więc ani przesadnie pesymistyczna, ani optymistyczna — jest trzeźwa i uczciwa. Wskazuje, jak zbawcze działanie Boga może przemienić człowiecze zaślepienie.

Zur Überwindung der menschlichen Verblendung — die theologische Anthropologie Jesu im Lichte Mt 13,10-17

ZUSAMMENFASSUNG

Die Perikope Mt 13,10-17 hat innerhalb der Rede in Gleichnissen vor allem die Funktion der Begründung der Notwendigkeit jesuanischen Verkündigung durch Gleichnisse. Diese Begründung jedoch bezieht sich auf die grundlegende theologisch-anthropologische Inhalte.

Als Muster der Glaube zeigt Jesus seine Jünger an. Ihnen sind die Geheimnisse des Gottesreiches gegeben. Ihre besondere Stellung ergibt sich aus der Tatsache, dass sie mit Jesus in besonderer Verbindung standen. Sie konnten darum existenziell gnädige Wirkung des Gottesreiches erfahren.

Ganz anders ist mit den anderen Menschen. Diesen wurde das Kenntnis der Geheimnisse Himmelreiches nicht gegeben. Zunächst scheint es, dass ein solches Geschenk wäre für sie „zu viel“. Aber sie folgten Jesus, sie wollten ihn hören, so dass man nicht annehmen kann, dass sie apriorisch skeptisch gegen Jesu waren. Die Fortsetzung der jesuanischen Verkündigung lässt aber keinen Zweifel — seine Publikum ist „ein hartnäckiges Volk“. Der Erlöser jedoch lehnt dieses nicht ab. Er predigte das Evangelium vom Reich Gottes in dieser Weise, damit seine Hörer das verstehen könnten — gerade durch Bilder der Gleichnisse. Die theologische Anthropologie Jesu ist also weder zu pessimistisch noch optimistisch — die ist nüchterne und ehrliche.