

Ks. GRZEGORZ SZAMOCKI

CHRZEŚCIJAŃSKIE WCHODZENIE DO KRÓLESTWA NIEBIESKIEGO NA PODSTAWIE JEZUSOWEGO WEZWANIA „WCHODŹCIE PRZEZ CIASNĄ BRAMĘ! ...” (MT 7,13-14).

Wstęp

Na kartach Ewangelii znajdujemy wiele wypowiedzi Jezusa na temat możliwości i sposobu „wchodzenia” do królestwa niebieskiego. Jezus często o tym poucza, podając warunki i udzielając wskazówek do realizacji tego najważniejszego dla Jego wyznawców celu. Jedną z takich wypowiedzi jest wezwanie zawarte w Mt 7,13-14:

¹³ *Wchodźcie przez ciasną bramę!*

Bo szeroka jest brama i przestronna ta droga, która prowadzi na zatracenie,

a liczni są ci, którzy przez nią wchodzi.

¹⁴ *Jakże ciasna jest brama i wąska droga, która prowadzi do życia, a nieliczni są tacy, którzy je znajdują.*

1. Granice perykopy i jej miejsce w kontekście

Tekst Mt 7,13-14 stanowi część Jezusowego kazania na górze (5,1-7,29). Sytuacja, w której Jezus wygłasza swoją naukę, jest opisana w dwóch wierszach wprowadzających: 5,1-2. Ten krótki fragment wskazuje podmiot mowy - Jezusa, Jego pozycję - „usiadł” (*kathisantos autou*), a także miejsce - „wszedł na górę” (*anebē eis to oros*) i słuchaczy - tłumy i Jego uczniowie (*hoi ochloi i hoi mathētai autou*). Wskazane okoliczności

nie zmieniają się w ciągu całej mowy. Perykopa 7,13-14 różni się jednak od swego bezpośredniego kontekstu pod względem słownictwa, formy i tematyki.

W odróżnieniu od w. 12, w ww. 13-14 widzi się obecność czasowników wyrażających ruch: *eiserchomai* (wejść) - dwa razy w wierszu 13 (*eiselthate*, *eiserchomenoi*); *apagein* (prowadzić) - w wierszach 13 i 14 (*apagousa*) i *heuriskein* (znaleźć, jako dojść do tego, czego się szuka) - w wierszu 14 (*heuriskontes*). Ponadto tekst zawiera rzeczowniki typowe dla tego właśnie fragmentu, które łączą się w pewnym sensie z wymienionymi czasownikami: *pylē* (brama), *hodos* (droga), *apōleia* (zatrącenie) i *dzōē* (życie). Brama i droga są charakteryzowane za pomocą przymiotników, które nie występują nie tylko w bezpośrednim kontekście, ale również w żadnej innej części Ewangelii Mateuszowej: *pylē* - *stenē* (ciasna) i *plateia* (szeroka); *hodos* - *eurychoros* (przestronna) i *tethlimmenē* (wąska; gramatycznie imiesłów przymiotnikowy).

W wierszu 12, za pomocą wynikającej z doświadczenia życiowego mądrościowej reguły („złota reguła”) Jezus naucza, jakie postępowanie wobec bliźniego pociąga za sobą wypełnienie prawa Starego Testamentu. W tekście wierszy 13-14 mamy natomiast do czynienia z językiem przenośnym: Jezus zachęca do wchodzenia przez ciasną bramę, które gwarantuje osiągnięcie życia.

Fragment następny (ww. 15-20) podobny jest do wierszy 13-14 pod względem formy, jednak stanowi inną jednostkę tematyczną: Jezus wzywa do zdystansowania się od „fałszywych proroków” i daje kryterium do rozpoznania ich („Poznacie ich po ich owocach” [w. 16a]).

Traktowanie tekstu Mt 7,13-14 jako oddzielną jednostkę literacką odpowiada także koncepcjom całościowej struktury kazania na górze¹ i sugerowane jest również przez wewnętrzną strukturę literacką logionu.

¹ Zob. np. A. Denaux, *Der Spruch von den zwei Wegen im Rahmen des Epilogs der Bergpredigt (Mt 7,13-14 par. Lc 13,23-24). Tradition und Redaktion*, w: *Logia: Les Paroles de Jésus*, ed. J. Delobel, BETL LIX, Leuven 1982, s. 305-307; R. Fabris, *Matteo. Traduzione e commento*, Roma 1982, s. 175-176. 181-182; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 1. Mt 1-7 (EKK 1/1), Zürich 1985, 185-187; K. Stock, *Discorso della montagna Mt 5-7. Le beatitudini*, Roma 1997³, s. 5-8.

2. Struktura perykopy

Logion Mt 7,13-14 rozpoczyna się wezwaniem, które stanowi podstawowe wyrażenie wypowiedzi. Po wezwaniu następuje jego podwójna motywacja. Schemat jest następujący:

13.a.	<i>Eiselthate dia tēs stenēs pulēs!</i>	A
b.	<i>hoti plateia hē pulē kai eurychōros hē hodos</i>	B B ₁
c.	<i>hē apagousa eis tēn apōleian</i>	B ₂
d.	<i>kai polloi eisin hoi eiserchomenoi di' autēs;</i>	C
14.a.	<i>ti stenē hē pulē kai tethlimmenē hē hodos</i>	B' B ₁ '
b.	<i>hē apagousa eis tēn dzōēn</i>	B ₂ '
c.	<i>kai oligoi eisin hoi heuriskontes autēn.</i>	C'

W wezwaniu (w. 13a), w formie pozytywnej trybu rozkazującego aorystu (*eiselthate*), Jezus zwraca się bezpośrednio do swoich słuchaczy i wzywa do wchodzenia przez ciasną bramę (*dia tēs stenēs pylēs*). Następne wersety (13bcd.14) zawierają argumentację owego trybu rozkazującego. Opisują dwa obrazy, z których każdy przedstawia bramę i drogę. Opis pierwszego obrazu (13bcd), rozpoczęty od *hoti*, powtarza się symetrycznie w prezentacji drugiego obrazu w wierszu 14 wprowadzonym przez *ti*, tworząc w ten sposób paralelizm antytetyczny o schemacie BCB'C'.

Elementy B i B' mówią o istnieniu bramy i drogi oraz charakteryzują je. Najpierw, z użyciem przymiotników (raz - *tethlimmenē* - part. perf. pass. w funkcji syntaktycznej przymiotnika), opisane są ich rozmiary (B₁: *plateia* [„szeroka”] - *eurychōros* [„przestronna”] ~ B₁': *stenē* [„ciasna”] - *tethlimmenē* [„wąska”]), potem ich funkcja (B₂: *apagousa eis tēn apōleian* [„prowadzi na zabicie”] ~ B₂': *apagousa eis tēn dzōēn* [„prowadzi do życia”]). Paralelizm dostrzegalny jest także wewnątrz elementów B₁ i B₁'. Ponadto w B₁ pierwszy człon charakteryzowany jest przez aliterację (*plateia hē pylē*) a drugi przez homoioteleuton (*eurychōros he hodos*). Powyższy fakt podkreśla w przedstawionym obrazie jedność bramy i drogi.

Elementy C i C', które rozpoczynają się od *kai*, mówią o zachowaniu się ludzi w sytuacjach nakreślonych przez dwa obrazy. Symetria przeciwna pomiędzy *polloi ... hoi eiserchomenoi* („liczni ... którzy wchodzą” [C]) i *oligoι ... hoi heuriskontes* („nieliczni ... którzy znajdują” [C']) odpowiada charakterystyce dwóch bram i dwóch dróg: szeroka - cia-

sna/przestronna - wąska (B_1 - B_1') oraz końcowemu rezultatowi wyboru jednej albo drugiej: zatrącenie - życie (B_2 - B_2').

Wyrażenia oznaczone jako B_2 i B_2' podają podstawowy argument dwóch motywacji. Termin *apōleia*, który definiuje rezultat przejścia szerokiej bramy i przestronnej drogi, nadaje pierwszej motywacji charakter negatywny. Natomiast słowo *dzōē*, które określa wynik przejścia bramy/drogi ciasnej/wąskiej nadaje pozytywne charakter drugiej motywacji.

Zwrot *di' autēs* (C) pod względem gramatycznym może być łączony z *hē pylē* lub *hē hodos*². Razem z imiesłowem *eiserchomenoi* wskazuje, w jaki sposób owi „liczni” (*polloi*) idą na zatrącenie, mianowicie: wchodząc przez szeroką bramę/przestronną drogę.

Zaimek *autēn* w C', z punktu widzenia gramatyki, można umieszczać w relacji bądź to do *hē pylē*, bądź do *hē hodos*, bądź też do *hē dzōē*, jednak kompozycja całego logionu sugeruje raczej związek z *hē dzōē* (B_2'). Powyższe spostrzeżenie opiera się przede wszystkim na porównaniu dwóch obrazów.

W pierwszym obrazie „liczni” idą na zatrącenie, „ponieważ” (*hoti causale*) brama jest szeroka i droga przestronna. Wejście *di' autēs* nie wymaga żadnego wysiłku. Jest łatwe. Opis drugiego obrazu rozpoczyna się od przysłówkowego *ti* w sensie eksklamacyjnym („jakkże”). W ten sposób została podkreślona przede wszystkim trudność przejścia przez bramę/drogę. Przyczyną, że „nieliczni znajdują (*autēn*)” (C') jest fakt, iż brama jest ciasna i droga wąska. Problemem nie jest znalezienie bramy/drogi, lecz przejście przez nią, ponieważ jest wąska/ciasna. Aby osiągnąć cel, to jest życie (*dzōē*), nie wystarczy znaleźć bramę/drogę, lecz konieczne jest przejście. Owo „znalezienie” (C') odnosi się zatem do „życia” i wyraża czynność późniejszą w stosunku do „przejścia”, które zawarte jest *implicite* w elemencie C', jednak przed „znalezieniem”.

Celem przedstawienia dwóch obrazów jest chęć przekonania do wchodzenia przez ciasną bramę (A: w. 13a). Jezus zachęca swoich słuchaczy, aby nie postępowali tak, jak postępują „liczni” wybierając szeroką bramę i przestronną drogę, lecz jak postępują „nieliczni”, którzy przechodzą przez ciasną bramę i kroczą wąską drogą. „Liczni” postępują tak a nie inaczej, ponieważ brama jest szeroka a droga przestronna (B_1). Motywem

² W Mt można znaleźć podobne użycie *dia* właśnie z *hodos*: *di' allēs hodou anechōrēsan eis tēn chōran autōn* („inną drogą udali się do swojej ojczyzny”) (2,12); Por. anche W. Haubeck - H. von Siebenthal, *Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament. Matthäus bis Apostelgeschichte*, Gießen 1997, s. 37.

postępowania „nielicznych” nie są rozmiary bramy i drogi, lecz cel, którym jest życie (B₂’).

W pierwszym obrazie jest więc relacja pomiędzy *di’ autēs* z C i elementem B₁ (*hē pylē* lub *hē hodos*). W drugim natomiast zaimek *autēn* z C’ odnosi się do *hē dzōē* w członie B₂’. Dostrzeżone relacje jednoczą jeszcze bardziej kompozycję perykopy³.

Ostatnie spostrzeżenie dotyczące struktury wybranego tekstu, które daje także argument potwierdzający relację *di’ autēn* (C’) z *tēn dzōēn* (B₂’), dotyczy inkluzji, która zamyka cały logion. Tworzą ją: tryb rozkazujący *eiselthate* („wchodźcie”) (A) i wyrażenie *hoi heuriskontes autēn* („je znajdują”) (C’). W Mt 7,13-14 chodzi zatem o zachętę do wchodzenia przez ciasną bramę, ażeby być wśród tych, którzy znajdują życie.

3. Porównanie synoptyczne

Tekst Mt 7,13-14 ma swoją paralelę w Łk 13,23-24:

²³ *Raz ktoś Go zapytał: Panie, czy tylko nieliczni będą zbawieni? On rzekł do nich:*

²⁴ *Usiłujcie wejść przez ciasne drzwi; gdyż wielu, powiadam wam, będzie chciało wejść, a nie będą mogli.*

³ Opinie tłumaczy i komentatorów są raczej odmienne od wyżej zaprezentowanej. Por. chociażby polskie przekłady W. Prokulskiego w BT lub M. Wolniewiczza w BP („... którzy ją znajdują”). Dla J. Gnłki (*Das Matthäusevangelium I*, Freiburg 1986, 269) *di’ autēs* (w. 13d) odnosi się do *hē pylē* a *autēn* (w. 14c) do *hē hodos*. Za relacją *autēn* (w. 14c) z *hē dzōē* (w. 14b) opowiada się H. Giesen (*Christusnachfolge als Weg zum Heil: zum matthäischen Verständnis des Logions vom engen Tor [Mt 7,13f]*, w: *Nach den Anfängen fragen*, Fs. G. Dautzenberg, ed. C. Mazer, K. Müller, G. Schmalenberg, Gießen 1994, s. 268-269), jednakże dojście do takiej konkluzji argumentuje jedynie trochę na poziomie analizy semantycznej a nie studium struktury. A. Sand (*Das Evangelium nach Mathäus*, Regensburg 1986, s.150-151) w wyjaśnieniu tekstu mówi: „Komu uda się przejście, ten znajdzie życie”, ale w tłumaczeniu w. 14 ma: „(...) którzy ją (drogę) znajdują”. Por. także M.-J. Lagrange, *Evangelie selon Saint Matthieu*, Paris 1948⁸, 150; U. Luz, dz. cyt., s. 395; B. M. Newman – P. C. Stina, *A Translator’s Handbook on the Gospel of Matthew*, London 1988, s. 211-212. W przypadku niektórych języków nie można z przetłumaczonego tekstu wnioskować, jak tłumacz go zrozumiał, ponieważ wszystkie trzy rzeczowniki są, tak samo jak w greckim, rodzaju żeńskiego (np. w języku francuskim i włoskim).

Dla dokładniejszego uchwycenia podobieństw i różnic między tymi dwoma tekstami pomocne jest umieszczenie ich obok siebie.

<i>Mt</i>	<i>Łk</i>
13 <u>Eiselthate</u> <u>dia tēs stenēs pylēs!</u> <u>hoti</u> plateia hē pylē kai eurychōros hē hodos hē apagousa eis tēn apōleian kai <u>polloi</u> eisin hoi <u>eiserchomenoi</u> di' autēs; 14 ti stenē hē pylē kai tethlimmenē hē hodos hē <u>apagousa eis tēn dzōēn</u> <u>kai oligoi</u> eisin hoi <u>heuriskontes autēn.</u>	23 <i>Eipen de tis autō, Kyrie,</i> <i>ei oligoi hoi sōdzomenoi? ho</i> <i>de eipen pros autous,</i> 24 <i>agōnidzesthe <u>eiselthein</u></i> <i><u>dia tēs stenēs thyras,</u></i> <i><u>hoti</u></i> <i><u>polloi</u>, legō hymin,</i> <i>dzētēsousin <u>eiselthein</u></i> <i><u>kai</u></i> <i>ouk ischysousin.</i>

Wśród podobieństw należy najpierw wskazać na fakt rozpoczynania się logionów Jezusa (w Łk od w. 24) od wezwania w formie trybu rozkazującego i użycia wspólnego słownictwa: *eiselthein*, *dia tēs stenēs*. Ta sama jest również idea obydwu wyrażen: konieczność przejścia przez ciasną bramę.

Każdy z tekstów podaje następnie motywację czynności wchodzenia. Rozpoczyna się od *hoti* causale i zawiera inne słowa wspólne: *polloi*, *eiselthein* i *kai*, za pomocą których wyrażona została ta sama myśl: wielu nie wchodzi przez ciasną bramę.

Przymiotnik *oligoi*, który w Ewangelii Mateuszowej znajduje się w samej wypowiedzi Jezusa, autor trzeciej Ewangelii umieścił w pytaniu wprowadzającym zadany przez anonimową osobę (w. 23). Ponadto słowo *sōdzomenoi*, w tym samym pytaniu, odpowiada wyrażeniu *hē apagousa eis dzōēn* tekstu mateuszowego.

Pomiędzy omawianymi tekstami istnieją także znaczące różnice. W kontekście Łukasza wypowiedź Jezusa jest odpowiedzią na pytanie o liczbę zbawionych (13,23). W Łukaszej Ewangelii Jezus wzywa, nie tak jak u Mateusza do wejścia (*eiselthate*), lecz do usiłowania, do zmagania się, by wejść (*agōnidzesthe eiselthein*). Na określenie bramy Łukasz używa terminu *thyra*.

W tekście Mateuszowym motywacja jest podwójna w formie paralelizmu antytetycznego. Są dwie bramy i dwie drogi. Łukasz nie wspomina nic o drogach i mówi tylko o jednej bramie. Według prezentacji Mateusza są więc dwie możliwości, spośród których należy wybrać tę drugą - bramę ciasną. U Łukasza nie ma takiej możliwości wyboru - błędnego lub słusznego. Chodzi o problem wejścia lub nie wejścia, czyli pozostania na zewnątrz (por. w. 25). Ten fakt wyjaśnia obecność czasownika *agōnidzesthai* („usiłować”, „zmagać się”) w trybie rozkazującym. Ponieważ jedyna brama jest ciasna, wszystko koncentruje się na możliwości wejścia, aby być zbawionym⁴. Niepowodzenie polega na *nie wejściu* („... liczni ... nie będą mogli” [w. 24]). U Mateusza natomiast wysiłek konieczny do przejścia przez ciasną bramę musi być poprzedzony wyborem pomiędzy nią a bramą szeroką. Niepowodzenie w tym przypadku polega najpierw na błędnym wyborze.

W pierwszej Ewangelii motywacja, za pomocą dwóch obrazów pokazuje również, co oznacza wejście przez jedną lub drugą bramę: zatrącenie lub życie.

W motywacjach istnieje także różnica w użyciu czasów czasowników. O ile Mateusz stosuje czas teraźniejszy (*apagousa* [2 razy], *eisin hoi eiserchomenoi*, *eisin hoi heuriskontes*), o tyle Łukasz czas przyszły (*dzētēsousin*, *ischysousin*), który podkreśla perspektywę eschatologiczną perykopy⁵.

Niektóre podobieństwa i różnice pomiędzy Mateuszową i Łukaszową prezentacją wypowiedzi Jezusa można wyjaśnić odwołując się do wyników analiz przeprowadzonych metodą diachroniczną. W niniejszym przypadku można przyjąć, że zarówno Mateusz jak i Łukasz wzięli logion o bramie ze źródła Q, to znaczy ze zbioru słów Jezusa, jednak każdy z nich przerobił go według własnych kryteriów. W ten sposób pierwszy ewangelista dodał obraz o dwóch drogach i motywacji nadał formę paralelizmu antytetycznego. Łukasz natomiast poprzedził oryginalny logion opowiadaniem wprowadzającym⁶.

⁴ Por. J. Jeremias, *pulē, pulōn*, TWNT VI, s. 923.

⁵ Por. S. A. Panimolle, *Il discorso della montagna (Mt 5-7)*, Milano 1986, s. 199.

⁶ Por. A. Denaux, art. cyt., s. 318. 327-329; R. Parrott, *Entering the Narrow Door (Matt 7,13 / Luke 13,22-24)*, „Forum”, 1989, 5, s. 111-120; H. Giesen, art. cyt., 252-253; M. Dumais, *Le sermon sur la montagne*, Québec 1995, s. 296.

4. Analiza tekstu

Interpretacja tekstu przeprowadzana jest według jego struktury. Analizie poddane jest więc najpierw wezwanie a potem dwa obrazy jego motywacji.

4.1 Wezwanie (w. 13a)

eiselthate dia tēs stenēs pylēs

Wchodźcie przez ciasną bramę!

Słowem, które otwiera wypowiedź Jezusa, jest czasownik *eiserechesthai*. Jego forma, tryb rozkazujący aorystu, przekazuje z reguły ideę rozkazu dla określonej okoliczności⁷. Jego podstawowe znaczenie jest: *wchodzić, wejść do wnętrza* a także *mieć udział w czymś*. W wierszu 13a za pomocą przyimka *dia* wskazane jest także miejsce przejścia: *dia tēs stenēs pylēs*. Nie ma natomiast słowa, które mówiłoby o celu wejścia (z *eis*). Należy go odkryć z kontekstu. Wiersz 14 wyjaśnia, że chodzi o wejście przez ciasną bramę w celu osiągnięcia życia (*dzōē*).

W pierwszej Ewangelii czasownik *eiserechesthai* został użyty 36 razy. Prawie połowa wszystkich zastosowań (14) znajduje się w wypowiedziach Jezusa, które dotyczą wyraźnie wejścia do Królestwa Bożego, określanego jako: „królestwo Boga” (*basileia tou theou*: 19,24), „królestwo niebieskie” (*basileia tōn ouranōn*: np. 5,20; 7,24), „radość pana” (*chara tou kyriou*: 25,21.23), „uczta weselna” (*gamos*: 25,10) i „życie” (*dzōē*: 18,8.9; 19,17). W tym sensie termin *eiserechesthai* jest zastosowany w trzech wielkich mowach Jezusa (kazaniu na górze [5,1-7,29], mowie dla wspólnoty uczniów [18,1-19,1] i mowie końcowej [23,1-26,1], nazywanej także przez niektórych uczonych „mową o przyszłym sądzie”)⁸, a także w Jego dialogu z bogatym młodzieńcem (19,16-22) i w dyskusji z uczniami, która następuje bezpośrednio po owym dialogu (19,23-26).

W Ewangelii Mateuszowej wejście do królestwa Bożego, o którym mówi Jezus, otoczone jest pewnymi warunkami. W 5,20 powiada, że konieczna jest sprawiedliwość, która przewyższa sprawiedliwość uczonych

⁷ Por. F. Blass - A. Debrunner - F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1990¹⁷, s. 247 (§ 335b); J. Swetnam, *Il greco del Nuovo Testamento, 1. Morfologia*, vol. I: *Lezioni*, tł. C. Rusconi, Bologna 1995, s. 430.

⁸ Np. D. R. Bauer, *The Structure of Matthew's Gospel*, Sheffield 1988, s. 29; odnośnie nazewnictwa zob. także K. Stock, *Discorso della montagna*, s. 1.

w Piśmie i faryzeuszy. Tego rodzaju wypowiedź należy czytać w relacji do Jezusowych *biada* skierowanych do uczonych w Piśmie i faryzeuszy w mowie końcowej, kiedy Jezus upomina ich, że sami nie wchodzą do królestwa niebieskiego i nie pozwalają wejść tym, którzy chcą (23,13). Kontekst sugeruje, że decydującą przeszkodą w wejściu faryzeuszy była ich interpretacja Tory⁹. Również w kazaniu na górze, w perykopie, która następuje po fragmencie 7,13-14, Jezus naucza, że do królestwa Bożego wejdzie tylko ten, kto spełnia wolę Jego Ojca (7,21). Na ten sam warunek, jako warunek podstawowy, wskazuje Jezus w dyskusji z bogatym młodzieńcem: „Jeśli chcesz wejść do życia, zachowaj przykazania” (19,17b). W mowie dla uczniów mówi, że wejście do królestwa niebieskiego nie jest możliwe bez nawrócenia i stania się jak dzieci (18,3). Wielką wartość wejścia do życia podkreśla mówiąc, że warto nawet pozbawić się jednego z członków swego ciała, jeżeli on prowadzi do popełniania grzechów (18,8-9). Swoim uczniom Jezus wyjaśnia, że trudność w wejściu do królestwa Bożego sprawia posiadanie bogactw (19,23-24).

W dwóch przypowieściach mowy końcowej (o dziesięciu pannach [25,1-13] i o talentach [25,14-30]), gdzie jest aluzja do sądu ostatecznego i uczty mesjańskiej, możliwość wejścia do królestwa Bożego udzielona jest tym, którzy okazują się tego godni. Panny roztropne były gotowe do wypełnienia swej funkcji, polegającej na wyjściu naprzeciw pana młodego z zapalonymi lampami. Pamiętały o tym, co ważne. „Weszły z nim na ucztę weselną” (*eisēlthon met' autou eis gamous*) (25,10b). Panny, które nie były gotowe i przyszły za późno, nie mogły wejść. Przed nimi „drzwi zamknięto” (*ekleisthē hē thyra*) (25,10c). W przypowieści o talentach, do radości pana (*eis tēn charan tou kyriou*) mogli wejść tylko ci słudzy, którzy pomnożyli powierzone im przez ich pana talenty, którzy okazali się wierni w rzeczach niewielu (*epi oligā*). Zasłużyli na nagrodę dzięki swej roztropności i odpowiedzialności.

W opisie śmierci Jezusa Mateusz przywołuje proroctwa Starego Testamentu, które zapowiadają dzień sądu ostatecznego (Iz 26,19; Ez 37,12; Dn 12,2) i mówi o ciałach świętych zmarłych, którzy zmartwychwstali i „weszli do miasta świętego” (*eisēlthon eis tēn hagian polin*) (Mt 27,53). Ewangelista ukazuje w ten sposób, że śmierć Jezusa wyzwala świętych zmarłych (np. proroków, sprawiedliwych i prześladowanych [por. Mt 23,29-31]) i daje im dostęp do miasta świętego, którym jest Jeru-

⁹ Por. H. Weder, *eiserchomai*, EWNT I, s. 974.

zalem niebieskie¹⁰. Warunkiem wejścia zmarłych do tego miasta jest ich świętość¹¹.

Wiersz 7,13a wyraża pewien warunek poprzez zwrot *dīa tēs stenēs pylēs* („przez ciasną bramę”). Przejście przez ciasną bramę jest konieczne, aby osiągnąć życie. Słowo *pylē* („brama”) występuje nie tylko w wezwaniu (w. 13a), ale także w dwóch pozostałych elementach struktury perykopy (tj. dwóch obrazach motywacji), dominując w ten sposób w jej tekście. W Ewangelii Mateuszowej termin *pylē* znajdujemy jeszcze tylko w 16,18, w określeniu metaforycznym *pylai hadou* („bramy piekелne”, dosł. „bramy hadesu”), symbolizującym moc niszczącego imperium śmierci, przed którym Jezus będzie bronił swój Kościół¹². W innych pismach nowotestamentalnych słowo *pylē* występuje sześć razy i oznacza bramę miasta (Łk 7,12; Dz 9,24; 16,13; Hbr 13,12), świątyni (Dz 3,10) i więzienia (Dz 12,10).

Termin *pylē* znajdujemy wiele razy w LXX. Najczęściej oddaje on hebrajskie *šā'ar* i określa bramę obozu Izraelitów na pustyni (Wj 32,26.27), bramę świątyni (np. Ez 8,14; 1Krn 23,19), a przede wszystkim bramę miasta (np. Pwt 22,24; Sdz 9,35.44; Ne 2,24).

Jako określenie bramy miejskiej *pylē* odnosi się nie tylko do wejścia do miasta lub jakiegoś otworu w murze, który to wejście umożliwia, lecz bardzo często do wielkiej budowli bramowej, która miała swoją bramę - drzwi wejściowe (*hē thyra tēs pylēs* [Sdz 9,35]), pomieszczenia lub nisze (*ta thee tēs pylēs* [Ez 40,10]), pomieszczenie górne (*hyperōon tēs pylēs* [2 Sm 19,1]), dach (*to dōma tēs pylēs* [2 Sm 18,24]), a także plac (*hē pla-teia tēs pylēs* [2 Krn 32,6]).

W sensie metaforycznym LXX używa terminu *pylē* między innymi w takich określeniach jak „bramy śmierci” (Ps 9,14; 107,18; Hi 38,17), „bramy hadesu” (Iz 38,10), „bramy sprawiedliwości” (Ps 117,19), czy też „brama nieba” (Rdz 28,17).

Dla zrozumienia znaczenia metafory bramy w logionie Jezusa z Mt 7,13-14 wydaje się być ważne zwrócenie uwagi na rolę, jaką brama pełni w rzeczywistości. Możliwy zakres semantyczny słowa *pylē* oraz sam

¹⁰ Por. J. Gnłka, *Das Matthäusevangelium II*, Freiburg 1986, s. 476.

¹¹ Również w LXX znajdujemy *eiserchesthai* w zdaniach mówiących o wejściu do świątyni lub do miasta świętego uwarunkowanym świętością czystością rytualną i sprawiedliwością (p.e. 2 Krn 29,16; Ps 117,20; Iz 26,2); por. J. Schneider, *eiserchomai*, TWNT II, s. 674.

¹² Por. J. Gnłka, *Das Matthäusevangelium II*, s. 64; R. Schnackenburg, *Matthäusevangelium 1,1-16,20* (NEB 1/1), Würzburg 1991, s. 151-152.

tekst Mt 7,13-14 sugeruje ograniczenie się w wymienianiu głównych funkcji bramy do bramy miejskiej.

Brama miasta była jedynym miejscem, w którym przekraczali mur ci, którzy chcieli wyjść lub wejść. Ze swoimi pomieszczeniami, ujęciem wody (zob. np. 2 Sm 23,15-16) i ze swoim placem była miejscem spotkań i komunikacji tak dla stałych mieszkańców jak i dla obcych, na przykład kupców i podróżnych¹³. W starożytych miastach palestyńskich, które budowane były z reguły bardzo ciasno, przestrzeń w bramie lub bezpośrednio przy niej była miejscem odpoczynku i zabawy (np. Rdz 19,1; 2 Sm 18,24; por. Mt 11,16-17) oraz wygłaszania mów (np. Rdz 34,20; Ps 9,15; Jr 17,19). Ruch bramowy sprawiał, że brama była także dobrym miejscem dla uprawiania handlu (np. Ne 13,15-22; 2 Kri 7,1.18). Brama miasta była również miejscem działalności instytucji społecznych i politycznych. Teksty biblijne mówią, że w bramie odbywały się zgromadzenia ludu (np. Ne 8,1-8; por. Rdz 34,20-24) i rady starszych (np. Jdt 10,6; Prz 31,23) oraz, że w bramie siadał król, aby słuchać proroków, udzielać instrukcji i wygłaszać mowy (np. 1 Kri 22,10; 2 Krn 32,6-8)¹⁴. Ponadto brama była miejscem sądu (np. Pwt 21,19-20; Am 5,10.12.15), a w niektórych przypadkach również miejscem kultu (2 Kri 23,8). Można zatem stwierdzić, że z bramą wiązały się podstawowe elementy życia społecznego. W bramie toczyło się życie publiczne w jego wielorakich aspektach. Brama była jego centrum.

W tekście Mt 7,13a Jezus wzywa do wejścia „przez ciasną bramę” (*dia tēs stenēs pylēs*). Przymiotnik *stenos* występuje w NT tylko w Mt 7,13a.14a i Łk 13,24. Szesnaście razy obecny jest w LXX. Kilka razy charakteryzuje miejsce (np. Lb 22,26; 2 Kri 6,1; Iz 49,20), kilka razy wskazuje na przeszkody i trudności wewnętrzne lub zewnętrzne w życiu. Na przykład, w Iz 39,20 wyrażenie *hydōr stenon* odczytywane dosłownie mówi o niewielkiej (zbyt małej) ilości wody, rozumiane natomiast w sensie metaforycznym wskazuje na pewien ucisk zewnętrzny lub depresję wewnętrzną w życiu („woda, która jest pita w ucisku i strachu”)¹⁵. Podobnie wypowiedź *chronos stenos* w Jr 37,7 można rozumieć jako czas ucisku (por. Hi 18,11; 1 Kri 13,6; 1 Krn 21,13).

¹³ Por. C. H. J. de Geus, *De Israëlsche stad*, Kampen 1984, s. 37-39; Z. Herzog, *Das Stadttor in Israel und in den Nachbarländern*, tł. M. Fischer, Mainz am Rhein 1986, s. 160-161.

¹⁴ Por. Z. Herzog, dz. cyt., s. 163; F. Vollmar, *Die Stadt im alten Israel*, München 1990, s. 143.

¹⁵ G. Bertram, *stenos*, TWNT VII, s. 605.

Zastosowanie przymiotnika *stenos* w LXX pozwala przyjąć, że w ustach Jezusa w Mt 7,13a ten termin oznacza pewne trudności, z którymi jest związane wejście przez bramę. Mogą one dotyczyć zarówno zewnętrznego jak i wewnętrznego aspektu ludzkiego życia.

Wyrażone za pomocą trybu rozkazującego wezwanie do wejścia przez ciasną bramę i podkreślenie przy tym trudności, które temu wejściu towarzyszą, spowodowało konieczność podania motywacji dla oczekiwanego i odpowiedniego postępowania i dla konkretnej aktywności słuchaczy. Motywacja, która następuje zaraz po wezwaniu, pomaga także rozwiązać trudności interpretacyjne spowodowane wielością możliwości skojarzeń z terminem *pylē*, mogących się rodzić w umyśle tych, którzy to słowo usłyszeli.

4.2 Motywacja (ww. 13b-14)

Motywacja, która ma skłonić do wchodzenia przez ciasną bramę, jest podwójna i wyrażona poprzez dwa obrazy.

4.2.1 Pierwszy obraz (w. 13bcd)

*hoti plateia hē pylē kai eurychōros hē hodos
hē apagousa eis tēn apōleian
kai polloi eisin hoi eiserchomenoi di' autēs;
Ponieważ szeroka jest brama i przestronna droga,
która prowadzi na zatracenie,
a wielu jest takich, którzy przez nią wchodzi.*

4.2.1.1 Szeroka brama i przestronna droga (w. 13b)

Opis pierwszego obrazu rozpoczyna się od *hoti* causale wskazującego, że słowa następujące podają wyjaśnienie lub motywację opartą na ewidentnym fakcie. Tym faktem jest istnienie bramy i drogi. Droga (*hodos*) dodana do bramy jest elementem nowym, nie wspomnianym w wezwaniu (w. 13a).

W Nowym Testamencie słowo *hodos* występuje 101 razy, z tego 22 razy w Ewangelii Mateuszowej. Zastosowane zostało w sensie rzeczownikowym oraz jako metafora pewnego sposobu życia lub postępowania: „droga życia” (zob. np. Rz 3,16-18; 1 Kor 4,17; Jk 1,8)¹⁶.

Obraz drogi był dobrze znany już w Starym Testamencie. Należał do symboliki „wyjścia” (exodusu Izraelitów). Droga była długa i trudna. Izra-

¹⁶ Por. M. Völkel, *hodos*, EWNT II, s. 1200-1204.

el wszedł na tę drogę odpowiadając na wezwanie swojego Boga i zawierając Mu. Musiał ją przejść, aby wejść do ziemi obiecanej. Obraz drogi użyty został także w odniesieniu do prawa, które uznawane było jako odświeżające wskazania proponowane przez JHWH Jego ludowi. Stary Testament mówi jednak nie tylko o drodze wyznaczanej przez Boga, lecz także o tej, która nie odpowiada woli JHWH. Hagiografowie piszą, na przykład, o drodze sprawiedliwych (Ps 1,6; Prz 4,18), a także o drodze grzeszników (Ps 1,1) i bezbożnych (Prz 4,19), o drogach sprawiedliwości (Prz 12,28) i o drodze prawdy (Ps 119/118/,30), a także o drodze kłamstwa (Ps 119/118/,29).

Ewangelista Mateusz kładzie w usta Jana Chrzciciela słowa wzięte z proroctwa Izajasza (40,3): „Przygotujcie drogę Panu” (*Hetoimasate tēn hodon kyriou* [Mt 3,3]). Odpowiedzią na Janowe wezwanie powinno być nawrócenie, to znaczy zejście z drogi grzechu, wyznanie grzechów i nowe życie, które przynosi owoce odpowiadające owemu nawróceniu (por. Mt 3,6.8)¹⁷.

W Mt 21,32 Jezus mówi do arcykapłanów i starszych ludu, że Jan Chrzciciel przyszedł „drogą sprawiedliwości” (*en hodō dikaiosunēs*), lecz oni mu nie uwierzyli. Zwrot „droga sprawiedliwości” odnosi się w tym tekście do sposobu życia i działania, który odpowiada woli Bożej¹⁸. Droga sprawiedliwości jest wskazana przez Boga. Ona prowadzi do zbawienia. W Mt 22,16 nazwana została „drogą Boga” (*hē hodos tou theou*), to znaczy, że jest drogą nakreśloną przez Boga lub drogą, która prowadzi do Boga.

Na uwagę zasługuje także użycie terminu *hodos* w Dz 9,2 i J 14,4-6. Łukasz opowiada o intencji Szawła, aby udać się do Damaszku i uwięzić oraz przyprowadzić do Jerozolimy „zwolenników drogi” (*tēs hodou ontas*) uczniów Pańskich. Słowo *hodos* oznacza w tym kontekście postępowanie zgodne z zasadami i praktykami chrześcijańskimi. Chodzi o drogę życia chrześcijańskiego.

W J 14,4-6 Jezus określa siebie samego jako drogę, która prowadzi do Ojca. Ludzie znają drogę do Ojca o ile znają Jezusa, w którym objawił się Ojciec. Jeżeli Jezus jest drogą, to i wiara, która jest odpowiedzią na ob-

¹⁷ W podobnym sensie należy rozumieć znaczenie terminu „droga” w słowach proroka Malachiasza (3,1) zacytowanych przez Jezusa w Jego stwierdzeniu odnośnie Jana: „Oto Ja posyłam mego wysłańca przed Tobą aby przygotował Twoją drogę (*tēn hodon sou*) przed Tobą” (Mt 11,10).

¹⁸ Por. R. Schnackenburg, *Matthäusevangelium* 16,21-28,20 (NEB 1/2), Würzburg 1994², s. 204.

jawienie Ojca w Jezusie, może być rozumiana jako droga do Ojca. Wiara obejmuje zarówno zjednoczenie z Jezusem, jak i ciągle nowe szukanie Go i w tym sensie jest czymś żywotnym i dynamicznym, zasadą ciągłego bycia w drodze¹⁹.

Powyższa analiza motywu drogi pokazuje, że obraz drogi, podobnie jak obraz bramy, był często stosowany w Starym Testamencie i dobrze znany zarówno w czasach Jezusa jak i ewangelisty. Droga jest symbolem specyficznego sposobu życia i aspektu duchowego ludzkiej egzystencji²⁰. Ewangelia Mateuszowa mówi o drodze, która prowadzi do Boga i która jest drogą zbawienia.

Inny problem w interpretacji pierwszego obrazu prezentowanego w Mt 7,13bcd tkwi w określeniu relacji pomiędzy bramą i drogą. Niektórzy uczeni są zdania, że brama jest na początku drogi, która prowadzi na zatracenie (w. 13c)²¹. Taki porządek może być sugerowany przez następstwo dwóch motywów w samym tekście (najpierw brama, potem droga). Inni egzegeci proponują porządek przeciwny: Brama jest na końcu drogi. Droga prowadzi do bramy, przez którą wchodzi się na zatracenie²². Według obydwu powyższych hipotez przejście przez bramę i przejście drogi stanowią dwie różne czynności. Według opinii wielu biblistów dwa zjednoczone ze sobą motywy bramy i drogi mają jednak funkcję synonimiczną. Obydwa odnoszą się do jednej i tej samej czynności pójścia na zatracenie²³.

Każda z przedstawionych wyżej hipotez ma swoje argumenty, mimo to najbardziej słuszna wydaje się być hipoteza ostatnia. Dla znalezienia rozwiązania bardziej przekonującego, trzeba jednak uczynić jeszcze kilka wyjaśnień.

¹⁹ Por. J. Blank, *The Gospel According to St. John*, Vol. 2, tł. M. J. O'Connell, New York 1981, s. 59; J. Gniska, *Johannesevangelium* (NEB 4), Würzburg 1993⁴, s. 112-113.

²⁰ Por. D. Marguerat, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu* (Le Monde de la Bible), Genève 1981, s. 177; S. Grasso, *Il vangelo di Matteo*, Roma 1995, s. 214.

²¹ W. Haubeck – H. von Siebenthal, dz. cyt., s. 37; zob. także H. Giesen, art. cyt., s. 254.

²² Np. J. Jeremias, *pulē*, TWNT VI, s. 922; H. Giesen, art. cyt., s. 253.

²³ Tak np. W. Michaelis, *hodos*, TWNT V, s. 72; D. Marguerat, dz. cyt., s. 177; W. D. Davies – D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, Vol. I, Edinburgh 1988, s. 698; R. Guelich, *The Sermon on the Mount*, Dallas 1988, s. 388; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1990⁷, s. 230.

Droga prowadząca do miasta przechodziła przez bramę. Kto chciał wejść do miasta, musiał przejść przez bramę idąc drogą. Przejście bramy zakładało więc przejście drogi w bramie określanej jako „droga bramy” lub „droga bramowa” (hebr. *derek hašša ‘ar*; gr. *hē hodos tēs pylēs*).

Zwrot *derek hašša ‘ar* występuje w Biblii Hebrajskiej czternaście razy. Cztery razy użyty jest w relacji do bramy miasta i dziesięć w relacji do bramy świątyni. Tylko w Ez 44,1 konieczne jest przetłumaczenie go: „droga, która prowadzi do bramy”. W 2 Sm 15,2 i Ez 42,15 taki przekład jest możliwy. W pozostałych tekstach *derek hašša ‘ar* należy rozumieć jako „droga, która jest w bramie” i konsekwentnie „przejść przez drogę bramy” jako „przejść przez bramę” (np. 2 Kri 11,19; Jr 52,7; Ez 46,9)²⁴. W przypadku Mt 7,13b można zatem potwierdzić, że zestawione ze sobą motywy bramy i drogi wiążą się z jedną i tą samą czynnością wejścia na zatracenie (inaczej w w. 14, gdzie chodzi o wejście do życia) - przejścia bramy idąc drogą.

Uczyniona wcześniej analiza semantyczna terminów bramy i drogi pokazuje jednak, że te motywy nie mogą być traktowane jako zwyczajne synonimy. Ich funkcje raczej uzupełniają się wzajemnie. Brama stoi na granicy dwóch przestrzeni. Daje możliwość przejścia z jednej do drugiej. Motyw bramy łączy się więc z podjęciem decyzji przejścia - lub też nie - przez bramę. Brama wyraża więc pewien aspekt statyczny i aspekt przejściowości. Decyzja przejścia przez tę czy inną bramę nie jest jednak jednorazowa, lecz musi być powtarzana wiele razy w ciągu życia w zależności od sytuacji, to znaczy w ciągu kroczenia drogą, która jest symbolem życia i sposobu ludzkiego postępowania. W tym kontekście można powiedzieć, że droga symbolizuje „życiową podróż” i stąd też motyw drogi w analizowanym obrazie wskazuje na pewien aspekt dynamiczny, aspekt trwania.

Brama, o której mówi wiersz 13b, jest szeroka (*plateia*) a zatem różna od tej z wezwania (w. 13a), która jest ciasna. Przymiotnik *platys* znaczy „szeroki”, „przestrenny”. Mt 7,13b jest jedynym tekstem nowotestamentalnym, w którym ten przymiotnik występuje. Cztery razy natomiast pojawia się forma żeńska *plateia* jako rzeczownik oznaczający plac lub szeroko-

²⁴ Wzdłuż drogi w wielkiej bramie miejskiej znajdowały się często sklepy, pomieszczenia dla straży i dla celników. Droga w bramie była z reguły pokryta dachem. Ponad drogą, pomiędzy dwiema wieżami, znajdowały się pomieszczenia, które służyły do przechowywania broni i artykułów żywnościowych, a także jako pokoje dla straży - podobnie jak pomieszczenia na dole, wzdłuż drogi w bramie (por. C. H. J. de Geus, dz. cyt., s. 41; Z. Herzog, dz. cyt., s. 96; F. Volkmar, dz. cyt., s. 26-29).

ką, otwartą drogę. W LXX formy przymiotnika *platys* pojawiają się częściej i odpowiadają tam formom hebrajskiego *rāhāb*, który oznacza „szeroki”, „rozległy”, „nieograniczony”.

Znaczenie podobne do *platys* ma przymiotnik *eurychōros*, który w Mt 7,13b charakteryzuje drogę. *Eurychōros* znaczy „przestronny”, „szeroki”, z implikacją „miły”, „życzliwy”²⁵. W Nowym Testamencie występuje tylko w Mt 7,13b, sześć razy zaś w LXX, gdzie zastosowany został, na przykład, dla wskazania na przestronność miejsca (Ps 31[30],9), czy też, razem z terminem *platys*, dla wskazania na szerokość i przestrzenność rzek i kanałów nawadniających ziemię (Iz 33,21).

Przymiotnik *plateia*, jako epitet bramy, wskazuje na pewną jej nieograniczoną wielkość. Termin ten sugeruje, że nie ma żadnych ograniczeń w przechodzeniu przez nią. Podobnie przymiotnik *eurychōros* podkreśla szerokość drogi. Oydwa terminy, *plateia* przed *hē pylē* i *eurychōros* przed *hē hodos*, podpowiadają, że aby przekroczyć tę bramę i przejść tę drogę nie potrzeba żadnego wysiłku, żadnej pracy i żadnej troski. Nie ma także problemów z pomyleniem tej bramy i tej drogi z jakąś inną bramą i inną drogą. Przejście przez tę bramę i tę drogę bardziej pociąga niż przekroczenie innej bramy i przejście innej drogi²⁶.

4.2.1.2 Prowadzi na zatracenie (w. 13c)

Wiersz 13c prezentuje inny element charakterystyczny pierwszego obrazu. Forma czasownikowa *apagousa* może odnosić się do szerokiej bramy jak i do przestronnej drogi (w. 13b). Czas teraźniejszy imiesłowu wskazuje na trwanie wyrażonej przez czasownik czynności.

Podstawowe znaczenie *apagein* to: „odprowadzać”, „prowadzić do”. W pierwszej Ewangelii czasownik ten występuje pięć razy: dwa razy w 7,13-14 (*apagousa*) i trzy razy w opisie męki w odniesieniu do Jezusa, jako przedmiotu czynności (zawsze *apagon* /ind. ao. act. 3pl./ [26,57; 27,2.31]).

W Mt 7,13 po imiesłowie *apagousa* jest zwrot *eis tēn apōleian* („na zatracenie”), który wskazuje, dokąd prowadzi szeroka brama / przestronna droga. W Ewangelii Mateuszowej rzeczownik *apōleia* pojawia się

²⁵ Por. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, ed. K. Aland - B. Aland, Berlin 1988⁶, s. 659.

²⁶ Por. D. Marguerat, dz. cyt., s. 178; W. D. Davies - D. C. Allison, dz. cyt., s. 697; H. Weder, *Die „Rede der Reden”. Eine Auslegung der Bergpredigt heute*, Zürich 1994³, s. 236.

jeszcze tylko w 26,8, gdzie uczniowie jako *apōleia* określają czynność kobiety, która wylała na głowę Jezusa flakonik drogiego olejku (*eis ti hē apōleia hautē*, BT: „Na co takie marnotrawstwo”). *Apōleia* oznacza w tym kontekście marnotrawstwo, czynność, która pokazuje brak znajomości wartości danej rzeczy (por. Mk 14,4).

W innych tekstach nowotestamentalnych *apōleia* ma zawsze znaczenie zguby, zatracenia wiecznego. *Apōleia* jest karą dla bezbożnych (por. np. 2 P 2,3), dla chciwców i fałszywych nauczycieli (por. Dz 8,20; 2 P 3,7) i dla wrogów krzyża Chrystusowego (por. Flp 3,18-19). *Apōleia* oznacza to, co jest całkowicie przeciwne życiu wiecznemu, zbawieniu przygotowanemu przez Boga dla tych, którzy mają wiarę i walczą o nią (por. Flp 1,27-30; Hbr 10,39).

Zwrot „iść na zatracenie” (*eis apōleian hypagein*) występuje w Ap 17,8.11 wskazując przeznaczenie bestii, o której mówi się, że „była i nie ma jej”, została unicestwiona przez sąd Boży. Pójście na zatracenie jest w tym kontekście Apokalipsy śmiercią drugą i wieczną, której idą na przeciw ci, którzy nie przyjęli słowa Bożego, którzy odmówili podporządkowania własnego życia woli Bożej i których imiona nie są zapisane w księdze życia (por. Ap 20,14-15 a także 3,3-5)²⁷.

W oparciu o powyższą analizę cały zwrot *hē apagousa eis tēn apōleian* (w. 13c) można interpretować następująco: Szeroka brama/przestronna droga prowadzi zawsze (part. pres.) na zatracenie, to znaczy w kierunku całkowicie przeciwnym do tego, który prowadzi do życia (w. 14b). Postępowanie przechodzących przez tę właśnie bramę i drogę nie jest zgodne z wolą Bożą. Wejście przez szeroką bramę i przestronną drogę łączy się z pozbawieniem się prawdziwego życia, ze zmarnotrawieniem tego życia z powodu braku znajomości jego wartości. Zatracenie, do którego prowadzi szeroka brama i przestronna droga, jest wieczne. Jest ono całkowitym przeciwieństwem zbawienia. Jest karą dla niewiernych i złych²⁸.

²⁷ Por. E. Schick, *The Revelation of St. John*, Vol. 2, tł. W. Kruppa, New York 1981, s. 60; M. Conti, *La via della beatitudine e della rovina secondo il Salmo I*, Ant 61/1, 1986, s. 36.

²⁸ Według J. D. M. Derretta (*The Merits of the Narrow Gate*, JSNT, 1982, 15, s. 20-29) bramę ciasną i szeroką należy rozumieć jako dwie bramy w murze jednego miasta. W szerokiej bramie są celnicy, którzy chcą „ograbić” wchodzących przez tę bramę ze wszystkimi ich dobrami. *Apōleia* oznacza więc stratę finansową. Jezus zaprasza natomiast do wchodzenia przez ciasną bramę, gdzie nie ma celników. Ze względu na małe rozmiary nie da się przez tę bramę wnieść wszystkiego. Do wejścia do królestwa Bożego bez ryzyka

4.2.1.3 Liczni wchodzą przez nią (w. 13d)

Ostatni człon wiersza 13 zawiera stwierdzenie Jezusa, że liczni są ci, którzy wchodzą przez szeroką bramę, idąc przestronną drogą. Przyimek *dia*, który - jak już zostało skonstatowane przy analizie struktury literackiej Mt 7,13-14 - może odnosić się zarówno do bramy jak i do drogi, wskazuje tu ideę pośrednictwa bramy i drogi.

Ideę pośrednictwa przypisaną bramie i drodze wykorzystał Jezus, gdy według autora czwartej Ewangelii samo określa siebie jako bramę (10,9) i drogę (14,6). Jezus przedstawia się jako pośrednik zbawienia (10,9: „Ja jestem bramą. Jeżeli ktoś wejdzie przeze Mnie [*di' emou*], będzie zbawiony”) i jako pośrednik do Ojca (16,6: „Ja jestem drogą i prawdą i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie [*di' emou*]”).

Przymiotnik *polloi* („liczni”) użyty w przeciwieństwie do *oligoi* („nieliczni”) w 7,14c informuje, że szeroka brama / przestronna droga jest wybierana przez większość. Wynika to z faktu, że jest łatwa. Przekroczenie jej nie wymaga trudu. Możliwe jest dla wszystkich bez żadnych ograniczeń. Szeroka brama / przestronna droga, rozumiana w sensie metaforycznym w kontekście życia i sposobu postępowania, była dla ludzi z pewnością wielką pokusą²⁹.

Pierwszy obraz prezentowany w M 7,13bcd, który stanowi pierwszą część motywacji wezwania Jezusa w 7,13a, ma charakter zdecydowanie negatywny. Taki charakter nadaje mu termin „zatrącenie” w wierszu 13c. Słowa o szerokiej bramie (i przestronnej drodze) (w. 13bcd) po słowach o bramie ciasnej (w. 13a) mówią, że człowiek staje przed koniecznością wyboru jednej z dwóch możliwości. Przerażające konsekwencje przejścia przez szeroką bramę powinny zniechęcać do takiego wyboru. Łatwość

utrąty czegokolwiek jest zatem konieczna mądrość i roztropność, które pomogą rozpoznać, co jest zbyteczne i nie tak ważne. Hipoteza Derretta jest być może interesująca, jednak nie do zaakceptowania, przede wszystkim, dlatego że w Mt 7,13-14 dwie bramy prowadzą do dwóch różnych miejsc; por. K. Stock, *Jesus - K nder der Seligkeit. Betrachtung zum Matth us-Evangelium*, Innsbruck 1986, s. 65; W. D. Davies – D. C. Allison, dz. cyt., s. 698; H. Giesen, art. cyt., s. 258-259; H. D. Betz, *The Sermon on the Mount*, Minneapolis 1995, s. 252.

²⁹ Historia opisana w Biblii pokazuje, że sposób życia nacechowany  iem wybierało zawsze wielu. Ludzie rzeczywiście dobrzy byli raczej w mniejszości. Zob. np. Rdz 6; Wj 23,2; 1 Kri 19,10; Ez 9,8-10 (por. także np. W. D. Davies – D. C. Allison, dz. cyt., s. 698-699; H. Giesen, art. cyt., s. 259-260).

przejścia przez szeroką bramę i kroczenia przestronną drogą oraz popularność wyboru właśnie tej możliwości powodują, że taki wybór ma wielką siłę pociągającą i, skoro konsekwencją jest wieczne zatracenie, jest dla ludzi bardzo niebezpieczny. Wszystko razem wzięte daje motywację dla imperatywu: „Wchodźcie przez ciasną bramę” (w. 13a).

4.2.2 Drugi obraz (w. 14)

*ti stenē hē pylē kai tethlimmenē hē hodos
hē apagousa eis tēn dzōēn
kai oligoi eisin hoi heuriskontes autēn.
Jakże ciasna jest brama i wąska droga,
która prowadzi do życia,
a nieliczni są ci, którzy je znajdują.*

4.2.2.1 Ciasna brama i wąska droga (w. 14a)

Drugi obraz, jako druga część motywacji wezwania z wiersza 13a, stanowi również drugą część paralelizmu antytetycznego, utworzonego przez obydwa obrazy. Rozpoczyna się on od przysłówkowego *ti*, które, przed przymiotnikiem *stenē* i imiesłowem *tethlimmenē*, ma sens esklamacyjny i stąd oddane zostało przez „jakże”.

Do motywu ciasnej bramy, znanego już z w. 13a, został dołączony motyw wąskiej drogi. Imiesłów bierny *tethlimmenē* (part. perf. pass.) jest formą czasownika *thlibein*, którego podstawowe znaczenie jest „uciskać”, „ściskać”, „czynić ciasnym, wąskim”. W pierwszej Ewangelii występuje tylko w 7,14. W innych tekstach nowotestamentalnych dwa razy występuje w stronie czynnej w znaczeniu „uciskać”, „prześladować” (Mk 3,9; 2 Tes 1,6) i siedem razy w stronie biernej w sensie: „być uciskany, dręczonym i prześladowanym z powodu wiary” (np. 2 Kor 1,6; 7,5; Hbr 11,37).

Cztery razy w Ewangelii Mateuszowej występuje spowinowacony z czasownikiem *thlibein* rzeczownik *thlipsis*, który przyjmuje zawsze sens udręki, ucisku. W 13,21 został zastosowany w wyjaśnieniu przypowieści o siewcy. Jezus mówi tam o ucisku (*thlipsis*) i prześladowaniu (*dióghmos*) z powodu słowa (*dia ton logon*), którym człowiek słuchający słowa i przyjmujący je z radością, nie mający jednak w sobie korzenia i będący niestałym, nie jest w stanie się oprzeć i szybko się załamuje (por. Mk 4,17). Trzy pozostałe teksty, w których występuje *thlipsis* znajdują się w mowie końcowej Jezusa (24,9.21.29). Słowo *thlipsis* służy w nich do opisanego bólu i nieszczęść, które nastąpią przed paruzją. Cierpliwość i wierność Ewangelii, okazane w czasie takich prób, gwaran-

tują zbawienie (por. 24,13). Na końcu wszystkich nieszczęść, jako ich dopełnienie, nastąpi „ucisk wielki” (*thlipsis megalē*) (24,21; por. Mk 13,19), nazywany później „uciskiem owych dni” (*hē thlipsis tōn hēmerōn ekeinōn*) (24,29; Mk 13,24). Na bazie przytoczonych powyżej tekstów można powiedzieć, że Mateusz widzi ścisły związek pomiędzy uciskiem, określanym jako *thlipsis*, a prześladowaniem i sytuacją eschatologiczną chrześcijan³⁰.

Łukasz w Dziejach Apostolskich opowiada, jak Paweł i Barnaba głosili Ewangelię „umacniając dusze uczniów, zachęcając do wytrwania w wierze, bo przez wiele ucisków (*diapollōn thlipseōn*) trzeba nam wejść (*eiselthein*) do królestwa Bożego” (14,22). Uciski są więc konieczne, aby być zbawionym, a tym, co pomaga je znosić, jest niezachwiana wiara.

Z treści listów Pawłowych wynika, że uciski i utrapienia towarzyszą życiu apostołskiemu i chrześcijańskiemu. Polegają na rozmaitych trudnościach i prześladowaniach z powodu przyjęcia słowa Bożego i świadectwa danego życiem wiernym Chrystusowi (por. np. Ef 3,13; 1 Tes 1,6; 2 Tes 1,4-6). Według Pawła niewielkie utrapienia obecnego czasu gotują wiernym chwałę wieczną (por. 2 Kor 4,17)³¹.

Autor czwartej Ewangelii dotyka obydwu aspektów *thlipsis*, to znaczy prześladowań i utrapień wierzących oraz wielkich prób, które poprzedzają wydarzenie paruzji, widząc w prześladowaniach, których przedmiotem jest wspólnota chrześcijańska, podobnie jak w męce Jezusa, próbę eschatologiczną, która antycypuje i urzeczywistnia zwycięstwo (por. 16,21.33 a także Ap 7,14).³²

Studium terminów *thlibein* i *thlipsis* pokazuje, iż należą one do pola semantycznego „ucisku” i „prześladowania”. Wyrażenie *tethlimmenē hē hodos* („wąska droga”) można więc rozumieć jako definicję życia chrześcijańskiego i postępowania wiernego Ewangelii, którym towarzyszą różnorakie trudności, utrapienia i prześladowania. Czas *perfectum* imiesłowu wskazuje, że chodzi o czynność przeszłą, której skutki trwają. Treść *tethlimmenē* odnosi się więc ciągle do życia tych, którzy starają się wprowadzić w czyn Ewangelię Chrystusa.

³⁰ Zastosowanie *thlipsis* w kontekście proroctwa o udręce i próbie eschatologicznej potwierdzają także niektóre teksty LXX, np. Dn 12,1; Ab 3,16; So 1,15. Por. również A. J. Mattill, *The Way of Tribulation*, JBL 98/4, 1979, s. 531-535; W. D. Davies – D. C. Allison, dz. cyt., s. 700; H. Giesen, art. cyt., s. 261-262.

³¹ Por. H. Schlier, *thlibō*, TWNT III, s. 142-143; J. Kremer, *thlipsis*, EWNT II, s. 378-379.

³² Por. A. J. Mattill, art. cyt., s. 535-537.

Skoro dla Mateusza istnieje związek pomiędzy utrapieniami doczesnymi chrześcijan a ich przyszłością eschatologiczną - co zostało stwierdzone wcześniej - wąskość drogi jest zatem znakiem rozpoczętych z Chrystusem czasów ostatecznych. Kroczenie zaś wąską drogą należy już do czasu zbawienia³³. Z takim rozumieniem *tethlimmenē hē hodos* zgadza się zwrot poprzedzający *stenē hē pylē* („ciasna brama”). Pewne potwierdzenie powyższej interpretacji dają dwie kolejne frazy wiersza 14.

4.2.2.2 Prowadzi do życia (w. 14b)

Tekst mówi, że ciasna brama/wąska droga prowadzi do życia (*eis tēn dzōēn*). W pierwszej Ewangelii termin *dzōē* występuje siedem razy. We wszystkich tekstach, nie uwzględniając wiersza 14b, oznacza życie wieczne, które jest przeciwieństwem wiecznego zatracenia (por. np. 18,8,9; 19,16; 25,46). Wyrażenia „mieć życie wieczne” (19,16) lub „wejść do życia” (19,17) są w Ewangelii Mateusza synonimami zwrotów „wejść do królestwa niebieskiego” (*eis tēn basileian tōn ouranōn*) (19,23) lub „wejść do królestwa Bożego” (*eis tēn basileian tou theou*) (19,24)³⁴. Ciasna brama/wąska droga prowadzi zatem do miejsca wiecznego przeznaczenia, będącego całkowitym przeciwieństwem tego, do którego prowadzi szeroka brama/przestronna droga³⁵. Przez ciasną bramę i wąską drogę dochodzi się do prawdziwego życia w królestwie Bożym.

4.2.2.3 Nieliczni je znajdują (w. 14c)

Przymiotnik *oligoi* („nieliczni”) jest antonimem *polloi* („liczni”) w wierszu 13d. Zgodnie z wynikami spostrzeżeń w analizie struktury literackiej Mt 7,13-14 zaimek *autēn* nie odnosi się ani do bramy, ani do drogi, lecz do życia. W tym miejscu można dołączyć jeszcze jeden argument dla powyższej tezy.

Ani w Nowym Testamencie, ani w Biblii Greckiej Starego Testamentu (LXX) nie występuje czasownik *heuriskein* („znaleźć”) z rzeczownikiem *pylē* lub *hodos*, lub ich zaimkiem, jako gramatycznym dopełnieniem. W LXX natomiast zastosowano *heuriskein* z dopełnieniem *dzōē* (życie) (Prz 21,21). Tekst stwierdza, że kto kroczy drogą sprawiedliwości i dobroci (*hodos dikaiosynēs kai eleēmosynēs*), znajdzie życie i chwałę (*heurēsei dzōēn kai doksan*). Ponadto w Prz 4,22 hagiograf naucza, że

³³ Por. U. Luz, dz. cyt., s. 397-398; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium I*, Freiburg 1986, s. 270-271; H. Giesen, art. cyt., s. 261-263; S. Grasso, dz. cyt., s. 214.

³⁴ Por. teksty paralelne: Mk 9,43.45.47; 10,17.23.

³⁵ Por. analizę terminu *apagousa* uczynioną nieco wcześniej (w. 13c).

że słowa mądrości są życiem (*dzōē*) dla tych, którzy je znajdują (*tois heuriskousin*). To znaczy: kto znajduje słowa mądrości, ten znajduje życie.

W dwóch miejscach Ewangelii Mateuszowej (10,39 i 16,25) Jezus mówi o znalezieniu życia. Obydwa teksty podają jeden z warunków bycia uczniem Jezusa, używając prawie tego samego słownictwa: „Kto stara się znaleźć (*heurōn*: 10,39)/Kto chce zachować (*thelē sōsai*: 16,25)/swoje życie (*tēn psychēn autou*), straci je (*apolesei autēn*), a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je (*heurēsei autēn*)”. Życie, o którym mówią te dwa teksty, określone w nich nie jako *dzōē*, lecz jako *psychē*, jest najpierw życiem ziemskim, doświadczeniem ludzkiego życia. Stracone z powodu Chrystusa, jest potem znajduwane u Boga w nowy sposób, jako życie, które nie może być utracone - życie wieczne³⁶. Takie rozumienie Mt 10,39 i 16,25 sugerują również teksty paralelne w Ewangelii Łukasza i Jana.

W Łk 17,33 inne są niektóre terminy. Przede wszystkim w drugiej części zdania nie ma *hē psychē* i *heurisei autēn*, lecz *dzōogonēsei autēn* („zachowa je”). Autor czwartej Ewangelii w paralelnej wypowiedzi Jezusa nie mówi więcej o życiu (*psychē*) znalezionym, lecz o życiu (*psychē*) zachowanym „na życie wieczne” (*eis dzōēn aiōnion*) (12,25).

W Ewangelii Mateusza czasownik *heuriskein* występuje również z dopełnieniem, które jest synonimem życia wiecznego i królestwa Bożego (11,29: ukojenie dla dusz)³⁷ lub rzeczą, z którą porównane zostało królestwo niebieskie (13,44: skarb ukryty w roli; 13,46: drogocenna perła).

Powyższa analiza z przykładami innych tekstów potwierdza jeszcze raz, że w Mt 7,14c nie chodzi o znalezienie bramy lub drogi, lecz życia. Ono jest celem, do którego prowadzi ciasna brama i wąska droga.

W pierwszej Ewangelii znalezienie (*heuriskein*) czegoś poprzedzone jest często aktywnym szukaniem (np. 7,7.8; 18,12-13). Nie jest tak w przypadku skarbu ukrytego w roli, do którego podobne jest królestwo niebieskie (13,44). Skarb został znaleziony niespodziewanie, bez szukania, i jego wartość, podobnie jak wartość perły (13,46), przewyższa wszystko. Obydwie przypowieści (o skarbie i perle) chcą powiedzieć o znalezieniu nieoczekiwanych darów nadprzyrodzonych. Takim samym darem jest właśnie znalezienie życia po przejściu ciasnej bramy i wąskiej drogi. Jest ono nagrodą za poniesione trudy i wyrzeczenia, odpłatą, która przewyższa zasługi (por. np. 19,29: „Każdy, kto dla mego imienia opuści dom, braci

³⁶ Por. R. Schnackenburg, *Mathäusevangelium* 1,1-16,20, 98; H. Giesen, art. cyt., s. 269.

³⁷ Por. 1 P 1,9; Hbr 3,11-4,11 a także R. Schnackenburg, *Matthäusevangelium* 1,1-16,20, s. 106.

lub siostry, (...) stokroć tyle otrzyma i życie wieczne odziedziczy” [*kai dzōēn aiōnion klēronomēsei*]).

Przymiotnik *oligoi* na początku wiersza 14b wskazuje zatem na niewielką liczbę tych, którzy znajdują życie. Jednakże kontrast z *polloi* (w. 13d) nie służy do dogmatycznego stwierdzenia, że tylko nieliczni będą zbawieni. W pierwszej Ewangelii jest wprowadzić sugestie takiej idei (22,14: „(...) wielu jest powołanych, lecz mało wybranych”), jednak są także słowa mówiące przeciwnie (np. 8,11: „(...) wielu przyjdzie ze Wschodu i Zachodu i zasiądą do stołu (...) w królestwie niebieskim”; 20,28: Syn Człowieczy przyszedł „(...) dać swoje życie na okup za wielu”). Zaakcentowanie, że nieliczni znajdują życie, należy zatem traktować jako przekonywujący element motywacji, jako silną zachętę do wysiłku w przechodzeniu przez ciasną bramę, tak jakby rzeczywiście nieliczni byli, którzy to czynią. W wyrażeniu tego typu można widzieć charakterystyczną dla wezwań i zachęt semicką hiperbolę³⁸.

Drugi obraz przedstawiony w Mt 7,14, który wyjaśnia, że brama, o którą chodzi w wierszu 13a, jest bramą do życia wiecznego i sygnalizuje trudności w jej przejściu, daje motywację pozytywną imperatywu z wiersza 13a.

4.3 Rezultat analizy

Kompozycja logionu Mt 7,13-14, zamknięta inkluzją *wchodzić* (13a) - *znaleźć* (14c), sprawia, że sens wezwania (w. 13a) można odczytać dopiero po analizie całego tekstu dwóch wierszy. Teraz więc dopiero można skonkludować, o jaką bramę w tym wezwaniu chodzi i co jest celem przejścia przez nią? Co oznacza, że brama jest ciasna i dlaczego użyta jest forma trybu rozkazującego?

³⁸ W. D. Davis – D. C. Allison (dz. cyt., s. 700-701) dają przykład z Miszny Qidd 1,10: „Kto wypełni jedno przykazanie, temu się dobrze powiedzie, przedłuży swoje życie i odziedziczy ziemię. Kto natomiast przekroczy jedno przykazanie, nie powiedzie mu się, nie przedłuży swojego życia i nie odziedziczy ziemi.” Jest oczywiste, że tych słów nie można rozumieć dosłownie, lecz jako wezwanie, zachętę. Warto też zwrócić uwagę na fakt, że w Łk 13,23-24 Jezus nie odpowiada na pytanie: „Panie, czy tylko nieliczni będą zbawieni?”, lecz wzywa słuchaczy do usiłowania „wejścia przez ciasne drzwi”. Por. także H. Giesen, dz. cyt., s. 266-267.

4.3.1 Brama

Obraz bramy w wierszu 13a został zastosowany jako metafora wejścia do królestwa Bożego. Królestwo Boże jest rzeczywistością eschatologiczną określaną w niektórych tekstach nowotestamentalnych jako „miasto Boga żyjącego”, „Jeruzalem niebieskie”, „miasto święte” i „nowe Jeruzalem” (np. Hbr 12,22; Ap 3,12; 21,2.10). To miasto ma także bramy (zob. Ap 21,12-13; 22,14). W Mt 7,13a chodzi zatem o bramę, która ma atrybuty bramy miasta. Jest ona miejscem, gdzie toczy się ludzkie życie, zwłaszcza publiczne, w rozmaitych jego wymiarach.

4.3.2 Ciasna brama

Brama, przez którą należy wchodzić, jest definiowana jako ciasna. Dla osiągnięcia życia wiecznego trzeba odróżnić ją od innej bramy, określanej jako szeroka, a prowadzącej na wieczne zatracenie. Dwie możliwości stawiają z kolei przed koniecznością wyboru. Fakt, że w motywacji obrazu do bramy dołączono drogę, wyjaśnia charakter przejścia przez bramę. Droga jest w bramie. Brama i droga mają funkcje uzupełniające się. Podkreślają dwa aspekty tej samej czynności wejścia do królestwa Bożego, która nie polega tylko na podjęciu decyzji przekroczenia ciasnej bramy, czyli na wyborze pomiędzy dwiema bramami, lecz także na trwaniu w podjętej decyzji.

Ciasna brama, która prowadzi do życia, może być rozumiana także jako metafora Ewangelii Jezusa, Jego nauczania. Ewangelia rzeczywiście wskazuje sposób życia i działania, który zapewnia owo wejście do królestwa niebieskiego. Przyjście Jezusa na świat i proklamacja Ewangelii domaga się decyzji. Opowiedzenie się za Jezusem, wiara w Niego i kształtowanie swojego życia według zasad Ewangelii jest właśnie przechodzeniem przez ciasną bramę i kroczeniem wąską drogą, które prowadzą do życia wiecznego. Ciasność bramy i wąskość drogi to trudności - wewnętrzne i zewnętrzne - i utrapienia, łącznie z prześladowaniami, z którymi wiąże się decyzja wiary w Chrystusa oraz życia w posłuszeństwie i wierności Jego nauczaniu (por. 5,10-11.20; 6,1.33; 7,21). Ci, którzy odrzucają ofertę Jezusa i wybierają inne, niewymagające zasady życia codziennego, to znaczą szeroką bramę i przestronną drogę, idą na zatracenie wieczne. Uczniowie, czyli ci, którzy już przezwyciężyli pokusę wyboru łatwiejszej możliwości, muszą płacić za swój wybór w czasie życia ziemskiego.

4.3.3 Wchodźcie przez ciasną bramę

Wejście przez ciasną bramę do życia implikuje także kroczenie drogą w tej bramie, czyli życie w wierności i posłuszeństwie słowom Jezusa. Dla osiągnięcia celu potrzeba, aby raz podjęta decyzja była ciągle powtarzana (motyw drogi) w każdej sytuacji życia (motyw bramy). Tryb rozkazujący *eiselthate* podkreśla ważność takiej decyzji. Kto postanowił wejść przez ciasną bramę, to znaczy uwierzył Jezusowi, i przechodzi przez nią krocząc wąską drogą, to znaczy pozostając do końca wiernym nauczaniu Jezusa, mimo rozlicznych utrapień zmierza do życia wiecznego³⁹. Tryb rozkazujący (*eiselthate*) wskazuje, że to od człowieka zależy jego ostateczny los, od tego, czy wejdzie przez ciasną bramę czy też nie, a nie od rozmiarów bramy.

5. Funkcja Mt 7,13-14 w kontekście i jego myśl teologiczna

Słowa i zdania z Mt 7,13-14 wchodzą w relacje z innymi słowami i zdaniami pierwszej Ewangelii. Dla osiągnięcia jeszcze pełniejszego zrozumienia studiowanego tekstu i dostrzeżenia wyraźniej głębi myśli teologicznej, którą on chce także przekazać, potrzeba jeszcze określenia jego relacji najpierw z kontekstem bliższym (kazanie na górze) a potem dalszym (cała Ewangelia Mateuszowa).

5.1 Część konkluzji kazania na górze

Kazanie na górze (Mt 5-7), ze swoimi licznymi inkluzjami tematycznymi, paralelizmami, schematami chiastycznymi itd., prezentuje się jako dzieło literackie o dobrej strukturze. Pod względem ogólnej kompozycji, razem z wieloma egzegetami, można w tej części pierwszej Ewangelii wskazać na schemat koncentryczny: ABCDED'C'B'A'. Ramy dla całej mowy stanowi opis sytuacji, w której Jezus tę mowę rozpoczął (A: 5,1-2) i w której ją zakończył, razem z reakcją słuchaczy (A': 7,28-8,1). Następny element to słowa Jezusa pełniące funkcję wprowadzenia ogólnego (B: 5,3-16) i odpowiadającego mu zakończenia (B': 7,13-27). Po wprowadzeniu ogólnym jest wprowadzenie do części głównej kazania, która zawiera normy szczegółowe (C: 5,17-20). Temu wprowadzeniu odpowiada również konkluzja (C': 7,12). W części głównej można wyróżnić trzy fragmenty, wśród których pierwszy mówi o relacji z bliźnim (D: 5,21-48), a trzeci koncentruje się na relacji do posiadanych dóbr, na sądzie, da-

³⁹ Por. H. Weder, art. cyt, s. 235.

waniu i proszeniu (D': 6,19-7,11). Fragment środkowy zaś porusza problem relacji z Bogiem (E: 6,1-18). Jego centrum stanowi modlitwa „Ojciec nasz” (6,9-15)⁴⁰.

Według zaprezentowanej wyżej struktury wypowiedź 7,13-14 jest częścią ogólnego zakończenia kazania (B': 7,13-27), które odpowiada wprowadzeniu (B: 5,3-16). We wprowadzeniu, w wierszach 3-10, Jezus mówi używając trzeciej osoby (np. „Błogosławieni (...) do nich należy (...))”, potem w wierszach 11-16 zwraca się do swoich słuchaczy bezpośrednio w drugiej osobie (np. „Błogosławieni jesteście (...)”) i tak mówi aż do 7,13-20. W 7,21-27 przechodzi znów do trzeciej osoby.

W dwóch fragmentach, tak wprowadzenia jak i zakończenia ogólnego, w których Jezus zwraca się do słuchaczy w drugiej osobie, można dostrzec jeszcze wiersze charakteryzujące się korespondencją bardziej specyficzną. W obydwu tekstach są podwójne symbole: soli i światła w 5,13-16 oraz bramy i drogi w 7,13-14. W 5,13-16 Jezus mówi, że Jego uczniowie mają być solą ziemi i światłem świata. W 7,13-14 wskazuje, w jaki sposób stają się oni i pozostają solą, która zachowuje swój smak i światłem, które oświeca: przechodząc przez ciasną bramę i krocząc wąską drogą. Wszystkie słowa, które znajdują się w środku pomiędzy tymi dwoma fragmentami, czyli 5,17-7,12, wyjaśniają, jak dokonuje się owo wchodzenie przez ciasną bramę i kroczenie wąską drogą, czyli stawanie się solą ziemi i światłem świata. Uczniowie Jezusa stają się i są solą i światłem, to znaczy chronią przed zepsuciem i oświecają innym drogę do Ojca, jeżeli przyjmują Ewangelię Jezusa i według niej żyją, nawet gdyby łączyło się to z pewną niepopularnością, z trudnościami czy też z prześladowaniami.

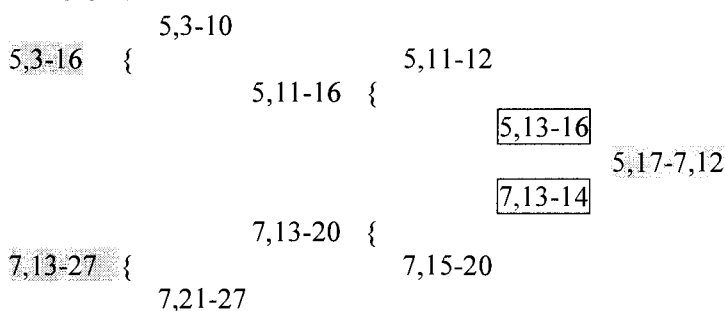
Na relację o podobnym charakterze, w stosunku do omówionej powyżej, można wskazać również pomiędzy fragmentami 5,11-12 i 7,15-20, który następuje bezpośrednio po wypowiedzi o bramie. W obydwu tekstach jest mowa o pewnych utrapieniach lub pośrednio o prześladowaniach. O ile jednak 5,11-12 mówi o sytuacji utrapienia, które nadejdzie i o postawie wewnętrznej, którą w takiej sytuacji należy się

⁴⁰ Por. U. Luz, dz. cyt., s. 185-187; S. A. Panimolle, *La struttura del discorso della montagna (Mt 5-7)*, w: *Testimonium Christi*, Fs. J. Dupont, Brescia 1985, s. 329-350; E. Schweizer, *Die Bergpredigt im Kontext des Matthäusevangeliums*, w: *Nach den Anfängen fragen*, Fs. G. Dautzenberg, ed. C. Mezer - K. Müller - G. Schmalenberg, Gießen 1994, s. 613-615; J. Smit Sibinga, *Exploring the Composition of Matth. 5-7*, FN 14, 1994, s. 174-195 (Prezentuje np. symetryczne i koncentryczne rozmieszczenie form czasownikowych i tytułu *pater*); K. Stock, *Discorso della montagna*, s. 5-8.

wykazać, o tyle tekst 7,15-20 przytacza wezwanie do aktywności, do bycia ważnym, aby tego typu sytuacja nie zaistniała.

Fragment 7,13-14 ma zatem swoje ważne miejsce w strukturze całego kazania. Jako pierwsza część ogólnego zakończenia jest w relacji z drugą częścią wprowadzenia. Wzywa do realizowania w życiu instrukcji szczegółowych nauczania Jezusa w 5,17-7,11, opierając się na punkcie wyjścia zaprezentowanym we wprowadzeniu ogólnym (5,3-16).

Powyższe spostrzeżenia odnośnie miejsca perykopy Mt 7,13-14 w strukturze kazania na górze, a zwłaszcza relacji pomiędzy wprowadzeniem a konkluzją ogólną, która zawiera logion o bramie, można zilustrować następującym schematem:



5.2 Relacja z makrotekstem Ewangelii

Bliższe przyjrzenie się tekstom pierwszej Ewangelii, w których występuje terminologia z wypowiedzi Jezusa z 7,13-14 oraz krótka analiza ich kontekstów, pozwalają zauważyć, że teksty te wprowadzają lub, co jest częstsze, podejmują i rozwijają dwa tematy, stanowiące zasadniczą treść przesłania logionu z 7,13-14, mianowicie temat uczniostwa i sądu.

5.2.1 Ramy programowe w Mt 7,13-14

Czasownik *eiserchesthai* na oznaczenie czynności wejścia do królestwa Bożego w kazaniu na górze użyty został jeszcze dwa razy: w 5,20, we wprowadzeniu do norm szczegółowych (5,17-20), według których mają żyć uczniowie Jezusa, jeżeli chcą wejść do królestwa niebieskiego, oraz w 7,21, w zakończeniu ogólnym kazania, gdzie jest powiedziane wyraźnie, że elementem decydującym o wejściu do królestwa niebieskiego jest czynienie woli Bożej, czyli życie według przedstawionych wcześniej reguł i nauczania Jezusa. W 5,20 *eiserchesthai* zastosowany jest w kontekście wezwania do pójścia za Jezusem, czyli do bycia Jego uczniem (do uczniostwa), poprzez realizowanie norm, które będą wskazane

i wyjaśnione (por. 5,17-20). Natomiast w 7,21, po przedstawieniu normowego pójścia za Jezusem (5,21-7,11), chodzi raczej o stwierdzenie faktu, o wskazanie na rezultat osobistej decyzji. Zdanie z 7,21 można odczytywać w aspekcie sądu (zob. np. Mt 22,31-46).

W sensie wejścia do królestwa Bożego czasownik *eiserchesthai* występuje jeszcze trzy razy w mowie skierowanej do wspólnoty uczniów (18,3.8.9). Jezus udziela w niej wskazówek dla osiągnięcia obiecanego królestwa (nawrócić się i stać się jak dzieci, unikać grzechu, modlić się razem, itd.). Do tej grupy tekstów można jeszcze dołączyć dwie wypowiedzi Jezusa z Jego dialogu z bogatym młodzieńcem. Jezus wyjaśnia mu, że aby wejść do życia, trzeba zachowywać przykazania (19,17) oraz rozdać ubogim swoje bogactwa (19,21; por. 19,23). Powyższe pięć logionów łączy także forma warunkowa zdania („Jeśli...”). Wypowiedzi te wskazują warunki dla osiągnięcia życia (*echein dzōēn aiōnion*; por. 19,16), a zarazem warunki pójścia za (*akolouthēin*) Jezusem, który jest drogą do życia (por. 19,21).

Inne teksty, w których czasownik *eiserchesthai* jest zastosowany w sensie wejścia do królestwa Bożego, znajdują się w części Ewangelii, która mówi o sądzie (19,1b-26,2)⁴¹. Wejście do królestwa niebieskiego jest w nich przedstawione, podobnie jak w 7,21, jako rezultat postępowania zgodnego z nauczaniem Jezusa, jako konsekwencja pozytywnego wyroku (por. np. 19,23; 23,13; 25,10.21.23).

Tryb rozkazujący *eiselthate* (7,13a) tworzy inkluzję z imiesłowem *heuriskontes* (7,14c). W pierwszej Ewangelii również czasownik *heuriskein* zastosowany jest w kontekście pójścia za Jezusem (uczniostwa) i sądu. Pięć razy został użyty w zdaniach, które wyrażają ideę znalezienia życia lub królestwa niebieskiego. W trzech spośród tych pięciu tekstów Jezus obiecuje *znalezienie* po wypełnieniu pewnych warunków (10,39 i 16,25: stracić życie ziemskie z Jego powodu; 11,25: wziąć na siebie Jego jarzmo). W dwóch wierszach fakt *znalezienia* został stwierdzony (13,44.46). Przedstawiony jest jako rezultat podjętej wcześniej decyzji (por. 13,46) albo dar dobroci Bożej (por. 13,44).

Charakter zastosowań czasowników tworzących inkluzję w analizowanym logionie, to znaczy otwierającego logion *eiselthate* i zamykającego go *heuriskontes*, w tekście całej Ewangelii Mateuszowej, pozwala widzieć w tych czasownikach ramy, które określają problematykę zapowiedzianą w tej wypowiedzi Jezusa a potem podjętą i rozwiniętą w różnych częściach Ewangelii. Problematyka ta dotyczy pójścia za Jezu-

⁴¹ Por. R. Fabris, dz. cyt., s. 16-17; D. R. Bauer, dz. cyt., s. 29.

sem (ucznioŝtwa) i sądu. Pomiędzy tymi dwiema rzeczywistościami istnieje pewna zależność wyrażona językiem obrazów: Aby przejść przez ciasną bramę, trzeba kroczyć wąską drogą.

5.2.2 Motyw drogi i ucznioŝtwa

Na tematykę ucznioŝtwa w Mt 7,13-14 wskazuje motyw drogi. Słowo *hodos*, pojęte w sensie drogi życia, występuje w Ewangelii Mateuszowej zawsze w kontekście życia według woli Bożej. Ona ma być realizowana przez tych, którzy chcą mieć udział w życiu wiecznym (por. 3,3; 11,10; 21,31-32; 22,16).

W 7,14 rzeczownik *hodos* charakteryzowany jest przez imiesłów *tet-hlimmenē*. Analiza tekstów ze spokrewnionym rzeczownikiem *thlipsis* - ponieważ czasownik *thlibein* występuje tylko w 7,14 - pokazuje, że ucznioŝtwa polega także na znoszeniu utrapień i prześladowań z powodu przyjęcia Ewangelii, na wspólnocie życia i cierpień (por. 13,21; 24,9.21.29 a także 8,19.34). Droga Jezusa do Jerozolimy jest również drogą uczniów (por. 20,17-18).

5.2.3 Motyw bramy i sądu

Brama, o której mówi Mt 7,13-14, stoi przed każdym, kto słyszy naukę Jezusa. Ten fakt wymaga podjęcia osobistej, pełnej odpowiedzialności decyzji, ponieważ od niej zależy przyszłość eschatologiczna. Przy bramie „liczni” oddzielają się od „nielicznych” - sądzą się (por. 18,8; 19,29; 25,46).

Słowo *pylē* występuje w Ewangelii według św. Mateusza jeszcze tylko w 16,18, w zwrocie *pylai hadou*. Po wyznaniu Piotra (16,16: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego”) wypowiedziana zostaje obietnica obrony Kościoła przed niszczącą mocą śmierci. Kościół znajdzie schronienie i życie przechodząc przez ciasną bramę. Uczyniona przez Jezusa obietnica jest równocześnie dowartościowaniem odpowiedzi Piotra nazwanego *fundamentem* Kościoła.

Na obecność w 7,13-14 idei sądu, podjętej potem zwłaszcza w 19,1b-26,2, wskazuje również połączenie motywu przejścia przez bramę z antytezą między *apōleia* i *dzōē* (19,29; 25,46) oraz między *polloi* i *oligoi* (por. 22,14).

Na podstawie uczynionych powyżej spostrzeżeń można powiedzieć, że perykopa Mt 7,13-14 ma ścisłe relacje z innymi tekstami, nie tylko w ramach kazania na górze, lecz także ze zdaniem i myślami różnych części pierwszej Ewangelii. Wypowiedź Jezusa w 7,13-14 przygotowała fundamenty przede wszystkim dla dwóch idei: ucznioŝtwa i sądu. Połą-

czenie dwóch obrazów bramy i drogi wskazuje na pewną zależność: Wyrok sądu jest dobry, jeżeli uczniostwo jest wierne. Można znaleźć życie, jeżeli przechodzi się przez ciasną bramę, krocząc wąską drogą.

Podsumowanie

Słowa Jezusa w Mt 7,13-14 stanowią jedno z wezwań końcowych kazania na górze. Po wypowiedzeniu wszystkich norm szczegółowych Jezus zachęca swoich słuchaczy do wcielania ich w życie, aby wejść do królestwa niebieskiego (por. 7,21). Czynność wejścia do królestwa niebieskiego przedstawiona jest jako wejście przez ciasną bramę. Dwa obrazy, szerokiej bramy i przestronnej drogi (7,13bcd) oraz ciasnej bramy i wąskiej drogi (7,14), które służą jako motywacja wezwania (7,13a), pokazują również dwie możliwości, z których należy wybrać jedną. Wybór gwarantujący życie nie jest popularny. Chodzi o wybór życia wiernego nauczaniu Jezusa, w którym nie brakuje trudności i utrapień z powodu zjednoczenia z Nim. Taki rodzaj życia jest pójściem za Jezusem, to znaczy drogą życia ucznia Chrystusowego. Ciasność bramy może zniechęcać do decyzji wyboru właśnie tej bramy jako miejsca przejścia. Od tej decyzji zależy jednak ostateczny los tego, kto został wezwany: życie wieczne albo wieczne zatracenie.

Summary

The logion of Mt 7,13-14 is one of the final exhortations in the Sermon on the Mount, where Jesus teaches what performing of the will of God consists in. After giving all the particular norms, Jesus exhorts his listeners to practice them so that they may enter the kingdom of heaven (cf. 7,21). The activity of entering the kingdom of heaven is described as entering through the narrow gate. The exhortation to pass through it (7,13a), which is the principal part of the logion, is given force by two pictures: the wide gate and the broad way (7,13bcd), and the narrow gate and constricted way (7,14). In each of these pictures the way runs through the gate, so that the activities of passing through the gate and passing along the way are one and the same. The function of the gate and that of the way complement each other.

The fact that two gates and two ways exist forces one to choose. The wide gate and the broad way enjoy the greater popularity because passing through/along them is easy. That choice has, however, tragic consequences – total destruction. The choice of the narrow gate and the

constricted way, and passing through/along them, guarantees that one will find true life. But this choice is not popular. It is the choice of a life that is faithful to the teaching of Jesus, a life in which there may be some difficulties and afflictions because of one's union with Christ. Such a way of life involves following Jesus and being his disciple. It is to such a life that Jesus exhorts in the words: „Enter through the narrow gate”. The narrowness of the gate may discourage one from deciding to pass through it, but on this decision depends the eschatological future of those who have been called.