

Ryszard Zawadzki

Antytezy Kazania na Górze (Mt 5, 21-48) we współczesnej egzegezie

Collectanea Theologica 68/1, 23-68

1998

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RYSZARD ZAWADZKI, LUBLIN

ANTYTEZY KAZANIA NA GÓRZE (Mt 5,21-48) WE WSPÓŁCZESNEJ EGZEGEZIE

Niełatwo wskazać w literaturze światowej dzieło, które na przestrzeni historii doczekało się takiego oddźwięku w życiu jednostek i społeczeństw, jak Ewangelia według świętego Mateusza. Ona przecież zawiera Kazanie na Górze utożsamiane często z istotą chrystianizmu, nazywane „sercem Ewangelii” czy też „Wielką Kartą królestwa Bożego”¹. Od zarania chrześcijaństwa aż do naszych czasów te trzy rozdziały Mateuszowego dzieła są niczym żagiew, która w niezliczonych sercach wznieca ewangeliczny ogień².

Można powiedzieć, że - obok błogosławieństw (Mt 5,3-12) - głównym źródłem podsycającego tego ognia są antytezy Kazania na Górze (Mt 5,21-48). Przez Jezusową formułę: „Słyszeliście, że powiedziano [...]. A Ja wam powiadam” zdają się antytezy wzywać do jakiegoś wzniosłego i uniwersalnego ideału człowieczeństwa, dlatego poruszają – podobnie jak całe Kazanie na Górze – serca i umysły nie tylko chrześcijan.

Także wśród egezegetów antytezy wzbudzają wiele różnorodnych, czasem wręcz przeciwstawnych, interpretacji.

We współczesnej egzegezie wokół szeregu zagadnień związanych z antytezami narosło w literaturze tak wiele opinii i poglądów, że „stały się one dżunglą prawie nie do przebycia”³. Sytuacja taka domaga się wstępnego uporządkowania odnośnej problematyki przez nakreślenie perspektywy najważniejszych zagadnień związanych z antytezami. Taki właśnie cel stawiamy sobie w niniejszym artykule.

Staramy się w nim rozpatrywać antytezy w trzech aspektach: ich pochodzenia, sensu oraz najbliższego kontekstu. Poszczególnym aspektom poświęcone są kolejne paragrafy naszych rozważań.

W pierwszym z nich ujmujemy antytezy od strony pochodzenia. Chodzi tu o wyjaśnienie, jaki udział w ich powstaniu można przypisać historycznemu

¹ P a w e ł V I, *Evangelii Nuntiandi* 8.

² Por. J. K u d a s i e w i c z, *Biblia - historia - nauka: rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1987, 372 (odtąd: *Biblia*).

³ W. T r i l l i n g, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums* (ETHSt 7), Leipzig ³1975, 167.

Jezusowi, jaki tradycji apostołskiej, a jaki ewangeliście. Kwestia ta do dziś nie jest w egzegezie jednoznacznie rozwiązana, dlatego po nakreśleniu tła, jakie tworzą rozważania o autorze Ewangelii i jej kompozycji, poprzestajemy na przedstawieniu głównych hipotez na ten temat, skłaniając się ku jednej z nich.

W paragrafie drugim podejmujemy zagadnienie sensu antytez. Staramy się tu odnieść do poglądu wysuwanego przez tradycyjną (zwłaszcza katolicką) egzegezę, według którego antytetyczną formułę wprowadzającą: „Słyszeliście [...]. A Ja wam powiadam” należy rozumieć jako nadanie Kościołowi nowego – w stosunku do żydowskiej Tory – Prawa. Wychodząc od analizy źródeł, z których może wywodzić się formuła wprowadzająca i ujmując antytezy w kontekście teologii Mateusza, dochodzimy do jego sposobu rozumienia proklamowanego przez Jezusa Prawa, któremu przymiotnik „nowe” można przypisać tylko umieszczając go w cudzysłowie.

Paragraf trzeci poświęcony jest kwestii relacji antytez do perykopy, która w Ewangelii bezpośrednio je poprzedza (Mt 5,17-20). Zmierzamy w nim do rozstrzygnięcia, czy opozycja istniejąca między tą perykopą a antytezami jest pozorna czy faktyczna – innymi słowy, czy Mateusz jest konsekwentny w przedstawianiu Jezusowej modyfikacji Tory, czy też dopuszcza tu pewną dysharmonię.

We wszystkich paragrafach traktujemy antytezy zasadniczo w sposób kompleksowy. Tylko sporadycznie – dla pełniejszego przedstawienia poruszanych zagadnień – nawiązujemy do bogatej problematyki związanej z poszczególnymi antytezami.

§1. Problem historyczno-redakcyjny

Zagadnienie podejmowane w niniejszym paragrafie dotyczy próby odpowiedzi na pytanie: komu należy przypisać utworzenie antytez Kazania na Górze (Mt 5,21-48)? Zagadnienie to z jednej strony wprowadza w problematykę ich interpretacji, a z drugiej jest jej integralną częścią. Ta właściwość znajduje odzwierciedlenie w sposobie podziału niniejszego paragrafu.

W obu początkowych częściach zarysowane jest ogólne tło zagadnienia: w części A od strony „zewewnętrznej” – autora Ewangelii, w części B natomiast od strony „wewnętrznej” – kompozycji samego dzieła. Podczas gdy w pierwszej części ujęto zagadnienie z punktu widzenia historii egzegezy, w drugiej przedstawiono ujęcie systematyczne.

Ostatnią, trzecią część paragrafu, stanowi przegląd wyników badań egzegetycznych dotyczących pochodzenia antytez. Przedstawiamy w niej trzy hipotezy, w które dają się zgrupować istniejące na ten temat poglądy, skłaniając się zarazem ku ostatniej z nich.

A. AUTOR EWANGELII

Kto jest autorem „Ewangelii według św. Mateusza”? Współczesna egzegeza, choć bynajmniej nie pomija tego pytania w swoich badaniach, jest zmuszona odpowiedzieć w końcu: nie wiadomo.

Tymczasem przez kilkanaście wieków historii chrześcijaństwa - niemal po nasze czasy - odpowiedź na powyższe pytanie była jednoznaczna: autorem Ewangelii jest apostoł Mateusz, niegdyś celnik Lewi.

W niniejszej części paragrafu postaramy się pokazać, jak doszło w historii egzegezy do „zmętnienia” wcześniejszego klarownego przekonania o Lewim-Mateuszu jako autorze Ewangelii. Uczynimy to opierając się na podziale poglądów dotyczących autorstwa na dwie zasadnicze grupy. Pierwsza z nich opowiada się za żydowskim pochodzeniem autora, druga za pogańskim. W tym właśnie porządku – jako że odpowiada on chronologii pojawienia się odpowiednich poglądów – omówimy obie grupy. Aby ujęcie nasze korespondowało z dwuwarstwowością⁴ tekstu Ewangelii, w którym wyróżnia się warstwę semicką i uniwersalistyczną – tak właśnie nazwiemy obu możliwych autorów.

1. Autor semicki

Pierwszym i przez długi czas jedynym poglądem upatrującym w autorze Ewangelii Semitę było przekonanie, iż jest nim celnik Lewi-Mateusz, którego Jezus powołał na apostoła. Przekonanie to zrodziło się w tradycji chrześcijańskiej bardzo wcześnie⁵. Powstało najprawdopodobniej na podstawie wzmianek w samej Ewangelii – Mt 9,9; 10,3⁶. Najstarszym świadkiem tradycji jest tu Papiasz, biskup Hierapolis (+ ok. 130), którego wzmiankę przekazuje Euzebiusz z Cezarei w swej *Historii kościelnej*⁷. Pomijamy tu sam tekst Papiasza, jak i obszerną dyskusję badaczy na temat znaczenia niemal każdego jego słowa, zwłaszcza że do dziś nie osiągnięto w niej jednomyślności. Zagadnienie to jest wyczerpująco omówione w literaturze⁸.

Poza uznawaniem za najbardziej znaczące świadectwem Papiasza wspomnieć warto o wzmiankach na temat autora Ewangelii podanych przez Pantena

⁴ Zob. np. H. Langkammer, *Jedna teologia dwuwarstwowej Ewangelii*, RTK XXX (1,1983) 65-76, 65; J. Kudasiwicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, 187 (odtąd: *Ewangelie*).

⁵ Istniało prawdopodobnie już pod koniec I w., a na pewno na początku II w.; zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza* (PŚNT III/1), Poznań 1979, 32.

⁶ Zob. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I/1), Zurich 1985, 76.

⁷ Zob. A. Lüppe, *Od egzegezy do katechezy*. Tłum. B. Białecki, II, Warszawa 1986, 268n.

⁸ Zob. np. J. Kudasiwicz, *Ewangelie*, 175n; J. Homerski, *dz. cyt.*, 32n; A. Lüppe, *dz. cyt.*, 268n; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus* (ThHK I), Berlin 1975, 40n.

(+ ok. 200), Ireneusza (+ ok. 220)⁹, Orygenesza (+ 254) czy Hieronima (+ 420)¹⁰. Na podstawie tych świadectw tradycji starożytnej można wnioskować, iż:

- 1) autorem Ewangelii jest celnik Lewi-Mateusz;
- 2) pierwotnie była ona napisana po hebrajsku (aramejsku) i ten tzw. Proto-Mateusz stał się podstawą dzisiejszej, napisanej po grecku Ewangelii, będącej nie tylko jego przekładem, ale także poszerzeniem;
- 3) Proto-Mateusz napisany został przed rokiem 70¹¹.

Wszystkie wymienione tezy były afirmowane w ramach kierunku tradycyjnego w egzegezie mniej więcej do połowy naszego stulecia i można je znaleźć w literaturze wydanej w tym czasie¹². Natomiast poglądy kwestionujące niektóre z nich lub wszystkie, choć istniały także wcześniej¹³, nabrały mocy zwłaszcza dzięki argumentom J. Kürzingera¹⁴, opierającym się na jego nowym przekładzie fragmentu Papiasza. Według niego Papiasz nie porównywał języków Ewangelii Marka i Mateusza, lecz ich technikę kompozycji¹⁵. Zwrócić uwagę także na naturalny i płynny język Ewangelii, który nie pozwala doszukiwać się w nim utajonego pośrednictwa tłumacza¹⁶. Podważysz w ten sposób tradycyjną tezę drugą¹⁷, zaczęto przytaczać coraz poważniejsze argumenty przeciw tezie pierwszej¹⁸. Postawiono szereg pytań: jeśli autorem jest Apostoł, to dlaczego jako naoczny świadek działalności Jezusa opiera schemat geograficzny i chronologiczny Ewangelii na Marku, który nie był naocznym świadkiem?¹⁹ Dalej: dlaczego nie podaje ani jednego szczegółu geograficznego, który wykraczałby poza to, o czym wspomina Marek?²⁰ Pro-

⁹ Zob. A. L ä p p l e, *dz. cyt.*, 269-270.

¹⁰ Zob. J. K u d a s i e w i c z, *Ewangelie*, 177n.

¹¹ Zob. A. L ä p p l e, *dz. cyt.*, 270.

¹² Zob. np. E. D ą b r o w s k i, *Ewangelie: ich powstanie i rodzaj literacki*, Warszawa 1938, 43, 44, 49.

¹³ Zob. np. R. B u l t m a n n, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen⁶1964, 382: „Mt wywodzi się niewątpliwie z kręgów żydowskich uczonych w Piśmie”; E. v. D o b s c h ü t z, *Matthäus als Rabbi und Katechet*, ZNW 27 (1928) 338-348, 343 uważa autora Ewangelii za „nawróconego rabina żydowskiego”, za: G. S t r e c k e r, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (FRLANT 82), Göttingen³1971, 15 przyp. 5.

¹⁴ Zob. *Das Papiaszeugnis und die Erstgestalt des Matthäusevangeliums*, BZNF 4 (1960) 19-38, za: G. S t r e c k e r, *dz. cyt.*, 15 przyp. 4.

¹⁵ Zob. A. L ä p p l e, *dz. cyt.*, 269.

¹⁶ Zob. J. K u d a s i e w i c z, *dz. cyt.*, 182; G. S t r e c k e r, *dz. cyt.*, 20; R. S c h n a c k e n - b u r g, *Matthäusevangelium* (NEB I/1), Würzburg 1985, 10.

¹⁷ Przypuszczenie, że Ewangelia została napisana w języku greckim, wyraża już Erazm z Rotterdamu, zob. J. K u d a s i e w i c z, *Ewangelie*, 182.

¹⁸ Przy okazji zrócono uwagę na lekceważący sposób wyrażania się Euzebiusza o Papiaszu, którego określa on jako „nieco ograniczonego umysłowo” – W. G r u n d m a n n, *dz. cyt.*, 41, i zakwestionowano wiarygodność świadectwa Papiasza.

¹⁹ Por. W. G r u n d m a n n, *dz. cyt.*, 39; U. L u z, *dz. cyt.*, 77.

²⁰ Por. W. T r i l l i n g, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums* (ETHSt 7), Leipzig³1975, 131-132.

blem dodatkowo komplikuje dyskusja na temat, czy autor Ewangelii (na etapie końcowym jej powstawania) jest indywidualny czy zbiorowy. Podczas gdy jedni²¹ twierdzą, że jest nim nawrócony uczyony w Piśmie, który swój „autoportret” zawarł w Mt 13,52: „Dlatego każdy uczyony w Piśmie, który stał się uczniem królestwa niebieskiego, podobny jest do ojca rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare”, inni²² uważają, że Ewangelia powstała w „szkole” teologicznej jako praca zbiorowa, która miała spełniać rolę podręcznika katechetycznego do nauczania w gminach i podczas działalności misyjnej²³. Główną przesłanką jest tu specyficzny charakter niektórych cytatów refleksyjnych²⁴, które nie idą w pełni ani za tekstem masoreckim, ani za Septuagintą, co pozwala dostrzec ukrytą pracę teologiczną autora (autorów)²⁵.

Nie należy przy tym gąszczu problemów zapomnieć, że obok będących w większości poglądów o żydowskim pochodzeniu autora Ewangelii, nie brak w nowszej egzegezie i takich, które wywodzą go z pogaństwa. Również im chcemy poświęcić nieco uwagi, bowiem poszerzają one ogólną perspektywę patrzenia na zagadnienie pochodzenia antytez.

2. Autor uniwersalistyczny

Hipoteza o pogańskim rodowodzie autora Ewangelii nie ma – w przeciwieństwie do poglądu o jego żydowskim pochodzeniu – żadnego zakotwiczenia w tradycji chrześcijańskiej. Została sformułowana wyłącznie na podstawie analizy samego dzieła. Punktem wyjścia jest tu wyraźnie zauważalne napięcie między uniwersalistycznym a judeochrześcijańskim charakterem Ewangelii²⁶. Napięcie to próbowano wyjaśnić w ten sposób, że cechy typowo judeochrześcijańskie przypisywano wcześniejszej judeochrześcijańskiej tradycji, natomiast cechy uniwersalistyczne miał nadać swemu dziełu sam autor²⁷. Wiarygodność takiego ujęcia wzmacniała hipoteza o istnieniu aramejskiej Ewangelii przetłumaczonej na grekę²⁸. Mimo późniejszego zarzucenia tej hipotezy (przynajmniej w powyższej formie), pogląd o pogańskim rodowodzie autora

²¹ Np. J. Gnilka, *Die Kirche des Matthäus und die Gemeinde von Qumran*, BZNF 7 (1963), 43-63, 63, za: W. Grundmann, *dz. cyt.*, 38-39, 43; G. Bornkamm, *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium*, w: G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT 1), Neukirchen⁶1970, 13-47, 46; P. F. Ellis, *Matthew: his Mind and his Message*, Collegeville⁴1985, 3-4; R. Schnackenburg, *dz. cyt.*, 8.

²² Prekursorem jest tu K. Stendahl, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament*, Uppsala 1954, za: B. Gärtner, *The Habakuk Commentary (DSH) and the Gospel of Matthew*, StTh 8 (1954) 1-24, który odnosi się krytycznie do poglądu o „szkole” Mateusza.

²³ Zob. A. Läßle, *dz. cyt.*, 271.

²⁴ Zob. G. Strecker, *dz. cyt.*, 49nn.

²⁵ Zob. J. Kudasiewicz, *Ewangelie*, 183n.

²⁶ Zob. W. Trilling, *dz. cyt.*, 215.

²⁷ Zob. *tamże*, 215.

²⁸ Zob. E. Dąbrowski, *dz. cyt.*, 49n.

został przez niektórych egzegetów utrzymany. Reprezentują go np. K. W. Clark²⁹ oraz P. Nepper-Christensen³⁰. Także W. Trilling³¹ twierdzi, że autor obecnej formy Ewangelii charakteryzuje się zdecydowanie uniwersalistycznym sposobem myślenia. Natomiast ślady heterogenne pochodzenia niektórych fragmentów przejętej tradycji pozostawia on kierując się wiernością wobec zastanego materiału lub obawą przed zmianą utrwalonych już w jego wspólnocie sformułowań³². Godne uwagi jest, że np. G. Strecker³³ – choć także skłania się ku pogańskiemu rodowodowi autora – przyznaje, iż najprawdopodobniej nie wszystkie żydowskie elementy Ewangelii pochodzą wyłącznie z pisanych źródeł zastanych przez autora. Dlatego rozważa szczegółowo również możliwość pośrednią: próbuje określić autora jako hellenistycznego judeochrześcijanina³⁴ reprezentującego tendencje uniwersalistyczne, co jednak praktycznie niewiele różni się od widzenia w nim chrześcijanina pogańskiego pochodzenia³⁵.

Abstrahując od tego szczegółowego rozróżnienia dotyczącego rodowodu autora Ewangelii, stwierdzić można, iż niezależnie od jego pochodzenia jawi się on w Ewangelii bardziej jako reprezentant swojej wspólnoty, niż jako „wolny pisarz”³⁶. Stąd jego dzieło odzwierciedla nie tylko jego osobę, ale także sytuację gminy, dla której je tworzy. Jest ono świadectwem „historycznego i teologicznego kroku uczniów Jezusa na drodze ze Starego do Nowego Testamentu”³⁷. Gmina Mateusza przeżywa w swym życiu i teologii proces przełomu: od fazy judeochrześcijańskiej ku fazie uniwersalistycznej – torującej drogę do wczesnego katolicyzmu³⁸. Autor Ewangelii jest świadomym i aktywnym uczestnikiem tego przełomu. Być może jest nawet jednym z jego moderatorów.

Ponieważ pozostaje dla nas nieznanym z imienia, będziemy dalej – zgodnie z tytułem jego Ewangelii – nazywać go Mateuszem.

²⁹ Zob. *The Gentile Bias in Saint Matthew*, JBL 66 (1947) 165-172, za: G. Strecker, *dz. cyt.*, 15 przyp. 5. Jednak przytaczany przez K. W. Clarka argument za pogańskim pochodzeniem autora Ewangelii w postaci jego ostrego dystansowania się od żydostwa nie zdobył uznania wśród egzegetów broniących semickiego rodowodu autora. Postawę taką można według nich uznać za efekt jego „nawrócenia” – zob. G. Strecker, *dz. cyt.*, 15 przyp. 5.

³⁰ Zob. *Das Matthäusevangelium, ein judenchristliches Evangelium?* (Acta Theol. Dan. 1), Aarhus 1958, passim, za: G. Strecker, *dz. cyt.*, 15 przyp. 5.

³¹ Zob. *dz. cyt.*, 215.

³² Zob. *tamże*, 215.

³³ Zob. *dz. cyt.*, 16.

³⁴ Zob. *tamże*, 29.

³⁵ Zob. *tamże*, 34.

³⁶ Zob. W. Grundmann, *dz. cyt.*, 39; U. Luz, *dz. cyt.*, 187-188.

³⁷ T. Hergele, *Jezus Cudotwórca*, (AL XIV), Katowice 1987, 189.

³⁸ Zob. G. Strecker, *dz. cyt.*, 35.

B. TŁO KOMPOZYCYJNE EWANGELII

Zamiarem naszym w niniejszej części paragrafu jest rzucenie światła, jakie da się wydobyc z kompozycji Ewangelii, na problem pochodzenia antytez. Oczywiście nie chodzi tu o dogłębną analizę kompozycji dzieła Mateusza, a jedynie o zarys takiej analizy, i to wyłącznie z punktu widzenia Jezusowego nauczania, do którego należą antytezy. Pomijamy więc aspekt czynów Jezusa. Przedmiotem kolejnych punktów jest kontekst dalszy i bliższy antytez.

Kontekst dalszy tworzą mowy Jezusa, pozwalające wnioskować o intencji twórczej Mateusza jako autora i teologa.

Kontekst bliższy natomiast stanowi Kazanie na Górze – mowa, którą można nazwać programową dla Ewangelii Mateusza, ale także dla Ewangelii Jezusa o królestwie Bożym.

1. Mowy

Nie od dziś uważa się, że pierwsza Ewangelia, choć przejmując zasadniczy schemat geograficzny i chronologiczny dzieła Markowego, jest w stosunku do niego utworem nowatorskim. Objawia, „że odpowiedzialny i świadomy przekaz tradycji nie polega na monotonnym powtarzaniu przepowiadanej wiary, lecz na wciąż nowej i aktualizującej jej interpretacji”³⁹. Jest to niewątpliwie zasługa autora, którego indywidualny wpływ zaznaczył się w Ewangelii tak wyraźnie⁴⁰. Nie jest on zwykłym kompilatorem, lecz „pisarzem obdarzonym dużym wyczuciem literackim i kompozycyjnym”⁴¹, a jego dzieło to utwór dojrzały zarówno pod względem teologicznym, jak i literacko - artystycznym.

Inwencja Mateusza ujawnia się w sposób szczególnie w warstwie kompozycji Ewangelii. O jej mistrzostwie świadczy choćby wielka liczba i różnorodność koncepcji istniejących w egzegezie na ten temat⁴².

Dominuje wśród nich pogląd wysunięty przez B. W. Bacona⁴³, według którego zamysłem Mateusza jest nadanie Ewangelii struktury pięcioczęściowej. Choć pewne skrajności⁴⁴ tego poglądu są krytykowane⁴⁵, to jednak znalazł on wielu zwolenników⁴⁶. Główną przesłankę takiego ujęcia kompozycji Ewan-

³⁹ A. L ä p p l e, *dz. cyt.*, 264.

⁴⁰ Zob. E. D ą b r o w s k i, *dz. cyt.*, 55.

⁴¹ A. L ä p p l e, *dz. cyt.*, 264.

⁴² Zob. J. H o m e r s k i, *dz. cyt.*, 38nn.

⁴³ Zob. *Studies in Matthew*, New York 1930, 81n, za: W. T r i l l i n g, *dz. cyt.*, 217.

⁴⁴ Np. rozumienie Ewangelii Mateusza wprost jako nowej chrześcijańskiej Tory, skierowanej przeciw Torze żydowskiej.

⁴⁵ Zob. np. G. B a r t h, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, w: G. B o r n - k a m m, G. B a r t h, H. J. H e l d, *dz. cyt.*, 54-154, 143-149.

⁴⁶ Wymienia ich np. J. K u d a s i e w i c z, *Ewangelie*, 203.

geli tworzy pięć wielkich, zestawionych z logiów Pana zaczerpniętych głównie ze źródła Q, mów Jezusa, które Mateusz wplata w przejęty schemat Markowy⁴⁷. Charakterystyczne przy tym jest, że każdą z mów zamyka stała formuła końcowa: Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1. Według R. Bultmanna⁴⁸ Mateusz zaczerpnął ją ze źródła Q. W. Wilkens⁴⁹ zauważa dodatkowo, że formuła ta przeprowadza zawsze od części kompozycji mówiącej o słowie (nauczaniu) Jezusa do części traktującej o Jego czynach – dlatego nazywa ją formułą przejścia (*Übergangsformel*).

Po raz pierwszy (7,28) występuje ona po Kazaniu na Górze (Mt 5-7), następnie (11,1)⁵⁰ po mowie misyjnej (Mt 10), dalej (13,53)⁵¹ po mowie w przypowieściach (Mt 13), po raz czwarty (19,1), po mowie o wspólnocie (Mt 18) i wreszcie po raz ostatni (26,1)⁵² po mowie eschatologicznej (Mt 24-25)⁵³.

Egzegeza współczesna zgodnie przypisuje kształt – a w pewnej mierze także treść – wszystkich wymienionych mów Mateuszowi⁵⁴. Stawiając sobie za cel raczej systematyczne pouczanie niż relacjonowanie, grupuje on rozproszony u innych synoptyków materiał – często go przetwarzając i rozbudowując – według pokrewieństwa idei i treści⁵⁵. Mowy są więc z kompozycyjnego punktu widzenia właściwie bardziej mowami Mateusza niż Jezusa, choć ostatecznie nauczanie w mowach sięga przepowiadania Jezusa i z niego wypływa⁵⁶. Mowy są przejawem techniki kompozycyjnej Mateusza polegającej na takim przetwarzaniu nauczania Jezusa, iż w Ewangelii przemawia On jakby „powtórnie” – tym razem za pośrednictwem Mateusza – realizując jego teologiczne zamysły⁵⁷. Niewątpliwie Mateusz nie czuł „skrupułów literackich”, wkładając „swoje” mowy w usta Jezusa. Zarówno w Starym Testamencie⁵⁸, jak i w starożytniej literaturze pozabiblijnej jest to zjawisko powszechne⁵⁹.

⁴⁷ Zob. R. Bultmann, *dz. cyt.*, 387n; Ch. H. Lohr, *Oral Techniques in the Gospel of Matthew*, CBQ 23 (1961) 403-435, 421.

⁴⁸ Zob. *dz. cyt.*, 359 przyp. 1.

⁴⁹ Zob. *Die Komposition des Matthäusevangeliums*, NTS 31 (1985) 24-38, 24.

⁵⁰ Jej brzmienie nawiązuje tu do treści mowy: „Gdy Jezus skończył dawać te wskazania dwunastu swoim uczniom”.

⁵¹ Por. przyp. 48: „Gdy Jezus dokończył tych przypowieści”.

⁵² Por. przyp. 48: „Gdy Jezus dokończył wszystkich tych mów”. Mateusz wyraźnie właśnie tą mową chce zamknąć nauczanie Jezusa.

⁵³ Poprzedza ją mowa przeciw uczonym w Piśmie i faryzeuszom, którą niektórzy – np. K. Stendahl, *dz. cyt.*, 35, za: W. Grundmann, *dz. cyt.*, 50; P. F. Ellis, *dz. cyt.*, 12 – łączą z nią w jeden kompleks.

⁵⁴ Zob. R. Bultmann, *dz. cyt.*, 381; J. Kudasiwicz, *Ewangelie*, 198n; G. Borinkamm, *dz. cyt.*, 13-21.

⁵⁵ Zob. J. Kudasiwicz, *Ewangelie*, 198-199.

⁵⁶ Zob. P. F. Ellis, *dz. cyt.*, 14.

⁵⁷ Zob. *tamże*, 14.

⁵⁸ Zob. Ch. H. Lohr, *dz. cyt.*, 420-421.

⁵⁹ Zob. P. F. Ellis, *dz. cyt.*, 14.

Nie bez znaczenia jest także to, że – jak zauważa W. Grundmann⁶⁰ – Mateusz wielokrotnie posługuje się w mowach antytezą oraz kontrastem. Spotkać w nich można także, będące cechą charakterystyczną poezji hebrajskiej, paralelizmy, także paralelizm antytezy⁶¹.

W obliczu nakreślonej powyżej aktywnej roli Mateusza w kształtowaniu swego dzieła, w tytule: „Ewangelia według świętego Mateusza” dostrzec można nie tylko ideę autorstwa, ale także „określoną formę, jaką głoszonej przez Chrystusa Ewangelii nadał Mateusz”⁶².

2. Antytezy w kompozycji Kazania na Górze

Stwierdziliśmy już, że za formę mów występujących w Ewangelii Mateusza odpowiedzialny jest jej autor. Dotyczy to również Kazania na Górze – mowy otwierającej nauczanie Jezusa w Ewangelii i zarazem mowy najobszerniejszej, nazywanej mową programową⁶³ albo „klejnotem” Ewangelii Mateusza, dla której jest tym, czym 1 Kor 13 dla listów Pawłowych, a J 13-17 dla pism Janowych⁶⁴.

Zagadnienie kompozycji Kazania jest niewątpliwie jednym z bardziej złożonych problemów związanych z Ewangelią Mateusza, bowiem jeśli na temat kompozycji całej Ewangelii różnych poglądów jest wiele, to Kazanie na Górze rodzi ich mnóstwo. Właściwie trzeba by tu rozróżniać już nie poszczególne koncepcje, lecz ich typy czy systemy. Zagadnienie to, omówione zresztą wyczerpująco w literaturze⁶⁵, pominiemy, bowiem w pracy niniejszej interesuje nas nie tyle kompozycja Kazania na Górze jako taka, ile miejsce, jakie w niej zajmują antytezy.

Z powyższego punktu widzenia na uwagę zasługuje typ kompozycji koncentrycznej⁶⁶. W takim ujęciu antytezy (Mt 5,21-48) zaliczane są do głównej części kompozycyjnej Kazania, a wyodrębnionej przez wyrażenie „Prawo i Prorocy”, umieszczone na jej początku (5,17) i na końcu (7,12)⁶⁷. Część ta, stanowiąca zasadniczy korpus mowy, dzielona jest z reguły na trzy mniejsze jednostki:

⁶⁰ Zob. *dz. cyt.*, 48.

⁶¹ Zob. J. K u d a s i e w i c z, *Ewangelie*, 196.

⁶² E. D ą b r o w s k i, *dz. cyt.*, 56-57.

⁶³ Zob. J. L a m b r e c h t, *Ich aber sage euch: die Bergpredigt als programmatische Rede Jesu (Mt 5-7; Lk 6,20-49)*, Stuttgart 1984, 15.

⁶⁴ Zob. P. F. E l l i s, *dz. cyt.*, 31.

⁶⁵ Zob. np. A. K o w a l c z y k, *Niektóre problemy literackie i egzegetyczne Kazania na Górze (Mt 5-7)*, SG IV (1980) 117-132, 117nn; J. L a m b r e c h t, *dz. cyt.*, 25-28; J. G n i l k a, *Das Matthäusevangelium (HThKNT 1/1)*, Freiburg 1986, 111-114 (odtąd: *Matthäusevangelium*) oraz literaturę na s. 114.

⁶⁶ Zob. A. K o w a l c z y k, *dz. cyt.*, 118.

⁶⁷ Zob. J. L a m b r e c h t, *dz. cyt.*, 27; P. F. E l l i s, *dz. cyt.*, 38; U. L u z, *dz. cyt.*, 185n.

- 1) antytezy (5,21-48) łącznie z tekstem 5,17-20⁶⁸ lub z wydzieleniem go⁶⁹ jako wstępu do antytez,
- 2) fragment o jałmużnie, modlitwie i poście (6,1-18) oraz
- 3) zasady dotyczące dóbr trwałych, zbytnich trosk, ufności Bogu i powstrzymywania się od sądzenia (6,19 - 7,12)⁷⁰.

Przy tak zarysowanym podziale za centrum kompozycyjne uznaje się zasadniczo jednostkę drugą, a szczególnie Modlitwę Pańską⁷¹. Jednak uwzględniając mocno zaakcentowane w całym Kazaniu na Górze wymaganie „sprawiedliwości” (5,6.10.20; 6,1.33), właśnie ją można uznać za centrum tematyczne całego Kazania i głównej jego części⁷². Występujące dwukrotnie w jej ramach wymaganie „sprawiedliwości” zarazem bliżej ją określa. Jest to sprawiedliwość „większa” niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów (5,20), bo opiera się na innym niż realizowane przez nich wypełnianiu Prawa (5,17-19), i dlatego jest „sprawiedliwością Królestwa” (6,33).

W antytezach owo centrum tematyczne, jakim jest „sprawiedliwość”, zostaje sugestywnie podkreślone również przez kompozycję. Zdaniem egzegetów⁷³ wymaganie „większej” sprawiedliwości jako warunek wejścia do królestwa niebieskiego (5,20) jest właśnie wstępem do całego bloku antytez (5,21-48). Dlatego, choć nie tworzą one centrum „geometrycznego” mowy Jezusa, można widzieć w nich rdzeń Kazania na Górze, jego serce⁷⁴. Każda z antytez stanowi pewną egzemplifikację „większej” sprawiedliwości (5,20) i ukazuje, na czym ma ona polegać⁷⁵.

Antyteza pierwsza (5,21-26) ukazuje ją jako nieograniczoną gotowość do pojednania, antyteza druga (5,27-30) jako samopanowanie i wewnętrzną wolność, antyteza trzecia (5,31-32) jako nieakceptację rozwodu, antyteza czwarta (5,33-37)⁷⁶ jako bezwzględną prawdę i miłość, antyteza piąta (5,38-42) jako rezygnację z przemocy i wreszcie antyteza szósta (5,43-48) jako miłość nieprzyjaciół.

⁶⁸ Zob. J. Lambrecht, *dz. cyt.*, 27.

⁶⁹ Zob. U. Luz, *dz. cyt.*, 186; P. F. Ellis, *dz. cyt.*, 38.

⁷⁰ Zob. J. Gnilk, *Matthäusevangelium*, 112; J. Lambrecht, *dz. cyt.*, 27.

⁷¹ Zob. W. Grundmann, *dz. cyt.*, 204-206; U. Luz, *dz. cyt.*, 186.

⁷² Por. J. Kudasiewicz, *Biblia*, 380; H. J. Held, *Matthäus als Interpret der Wundersgeschichten*, w: G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, *dz. cyt.*, 155-287, 234.

⁷³ Zob. np. R. Bultmann, *dz. cyt.*, 147; J. Lambrecht, *dz. cyt.*, 86; V. Hasler, *Das Herzstück der Bergpredigt. Zum Verständnis der Antithesen in Mt 5,21-48*, *ThZ* 15 (1959) 90-106, 91; G. Harde, *Jesus und das Gesetz (Matthäus 5,17-20)*, w: *Antijudaismus im Neuen Testament? (Abhandlungen zum christl.-jüd. Dialog, 2)*, München 1967, 105-118, 107; Ch. Dietzfelbinger, *Die Antithesen der Bergpredigt im Verständnis des Matthäus*, *ZNW* 70 (1979) 1-15, 2.

⁷⁴ Por. V. Hasler, *dz. cyt.*, 91.

⁷⁵ Por. J. Lambrecht, *dz. cyt.*, 85-86.

⁷⁶ Warto zauważyć, że BT błędnie opatrzła ją nagłówkiem: „Ósme przykazanie”. Nie uwzględnia bowiem, iż w żydowskim procesie sądowym świadkowie nie składali przysięgi prawdziwości – zob. H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*

Werset 48 zamyka ostatnią antytezę, jest zarazem wnioskiem podsumowującym cały fragment (5,21-48)⁷⁷. Podkreśla także, na czym polega „większa” sprawiedliwość, której temat jest rozwijany w antytezach: jest ona doskonałością na wzór Ojca⁷⁸.

Jeżeli więc uznać antytezy za perłę umieszczoną przez Mateusza w Kazaniu na Górze, to stwierdzić trzeba, że perła ta otrzymała piękną oprawę kompozycyjną. Jej twórca na pewno nie zasługuje na miano „rzemieślnika”, lecz prawdziwego, dojrzałego artysty.

C. HIPOTEZY O POCHODZENIU ANTYTEZ

Antytezy (Mt 5,21-48) – w aspekcie ich pochodzenia – tworzą jakby zwierciadło odbijające w sobie całą złożoność zagadnień związanych z autorem i kompozycją Ewangelii, które zostały przedstawione w dotychczasowej części niniejszego paragrafu. Trudno się dziwić więc, iż problem ten dotychczas nie został w egzegezie współczesnej jednoznacznie rozstrzygnięty. Istnieje natomiast wiele hipotez, z których żadna nie rozwiązuje wszystkich istniejących tu trudności.

Wspomniane hipotezy dają się sprowadzić do trzech podstawowych, które poniżej charakteryzujemy. Uwzględniamy przy tym ich odmiany, które odbiegają w szczegółach od formy „standardowej” danej hipotezy. W klasyfikacji hipotez idziemy za U. Luzem⁷⁹ modyfikując nieznacznie nazwę pierwszej z nich.

1. Hipoteza klasyczna

Hipoteza klasyczna jest aktualnie najpowszechniej przyjmowana wśród egzegetów. U. Luz⁸⁰ określa ją jako *Normalhypothese*, ponieważ w egzezie historyczno-krytycznej pojawiła się jako pierwsza i z czasem stała się w dyskusji na temat genezy antytez niejako normą, punktem wyjścia, do którego trzeba się koniecznie odnieść, przedstawiając swój odmienny pogląd.

aus Talmud und Midrasch, I, München 1922, 322; J. G n i l k a, *Matthäusevangelium*, 173. Natomiast „zmiczanie” krzywoprzysięstwa z ósmym przykazaniem Dekalogu dokonano się w tradycji biblijnej dopiero w II w. przed Chrystusem – zob. K. B e r g e r, *Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament* (WMANT 40), Neukirchen 1972, 336n (odtąd: *Gesetzesauslegung*). Poza tym, mimo wspomnianego nagłówka, objaśnienie w BT do Mt 5,33 nie odsyła do żadnego z dwóch tekstów ósmego przykazania Dekalogu w Starym Testamencie (Wj 20,16; Pwt 5,20); zob. także T. H e r g e s e l, R. Z a w a d z k i, *Tak, tak; nie, nie*, PSJ 117 (1988) 70-71, 70. BP poprzedza antytezę czwartą nagłówkiem „Przysięga”.

⁷⁷ Zob. V. H a s l e r, *dz. cyt.*, 91; J. L a m b r e c h t, *dz. cyt.*, 94.

⁷⁸ Por. J. L a m b r e c h t, *dz. cyt.*, 107; V. H a s l e r, *dz. cyt.*, 91; W. T r i l l i n g, *dz. cyt.*, 184.

⁷⁹ Zob. U. L u z, *dz. cyt.*, 245-246.

⁸⁰ Zob. *tamże*, 245.

Według tej hipotezy, antytezy: pierwsza, druga i czwarta pochodzą ze źródła własnego (*Sondergut*) Mateusza i są antytezami „pierwotnymi”, natomiast antytezy: trzecia, piąta i szósta są „wtórne”.

Hipotezę tę zapoczątkował R. Bultmann⁸¹. Na jej poparcie sformułował serię argumentów, do których jeszcze dziś odwołują się jej zwolennicy. W prezentacji ich grona – z wyjątkiem W. Grundmanna – idziemy za I. Broerem⁸².

Wyszczególnia on trzy główne argumenty Bultmanna:

a) pierwotne jest ujęcie materiału antytez: trzeciej, piątej i szóstej u Łukasza (Łk 16,18; 6,29n.; 6,27n). Na tym właśnie ujęciu, albo na jego pierwowzorze, mógł bazować Mateusz;

b) wprowadzenia: Mt 5,31-32a; 5,38-39a; 5,43-44a zostały opracowane według wzoru konstrukcji antytetycznych: 5,21n; 5,27n; 5,33-37, gdzie antyteza nigdy nie była wyizolowana, bo jest zrozumiała jedynie w połączeniu z tezą i nie ma formy maszalu⁸³;

c) w antytezach: pierwszej, drugiej i czwartej teza ma formę zakazu, którego antyteza nie znosi, lecz go rozszerza. Natomiast w antytezach „wtórnych”: trzeciej, piątej i szóstej następuje zniesienie przykazania (nakazu), które jest punktem wyjścia.

R. Bultmann wnioskuje stąd: „Starsze konstrukty 5,21n; 5,27n; 5,33-37 dały powód do utworzenia analogicznych trzech zestawionych z luźnych logiów Pana. Motywem użycia formy antytetycznej był katechizmowy charakter tych logiów”⁸⁴. Podobną opinię wyraża M. Albertz⁸⁵. Wśród wcześniejszych interpretacji podział antytez na dwie grupy trójkowe spotykamy także u H. Windischa⁸⁶. Jednak H. Windisch rozważa możliwość, że dopiero Mateusz stworzył antytezy („pierwotne”) lub zastał je w swej formie w źródle, które określa jako M, tymczasem M. Albertz uważa za całkowicie możliwe przypisanie antytez: pierwszej, drugiej i czwartej, wraz z ich zestawieniem, historycznemu Jezusowi.

W wyznaczonym przez R. Bultmanna kierunku poszło wielu autorów, np. G. Barth⁸⁷, W.G. Kümmel⁸⁸, L. Goppelt⁸⁹, W. Grundmann⁹⁰. G. Eichholz⁹¹

⁸¹ Zob. *dz. cyt.*, 143nn.

⁸² Zob. I. B r o e r, *Die Antithesen und der Evangelist Matthäus. Versuch, eine alte These zu revidieren*, BZNF 19 (1975) 50-63, 51-55 (odtąd: *Antithesen*).

⁸³ Według Bultmanna materiałem pierwotnym antytez były krótkie zdania polemiczne w formie maszalu ukazujące stosunek Jezusa do żydowskiej pobożności, jak np. Mt 23, 16-19, 23n, 25n, zob. *dz. cyt.*, 158. Taką właśnie formę posiada Łk 6,27-35 - tekst, który zdaniem Bultmanna był „tworzywem” antytez 5 i 6, zob. *dz. cyt.*, 143.

⁸⁴ *dz. cyt.*, 144.

⁸⁵ Zob. *Die synoptischen Streitgespräche*, Berlin 1921, 146n.

⁸⁶ Zob. *Der Sinn der Bergpredigt*, Leipzig 1937, 53. 106.

⁸⁷ Zob. *dz. cyt.*, 67.

⁸⁸ Zob. *Jesus und der jüdische Traditionsgedanke*, ZNW 33(1934)105 - 130, 124 -129.

⁸⁹ Zob. *Das Problem der Bergpredigt*, w: t e n z e, *Christologie und Ethik*, Göttingen 1968, 28n.

⁹⁰ Zob. *dz. cyt.*, 151.

⁹¹ Zob. *Auslegung der Bergpredigt* (BSt 46), Neukirchen 1970, 69n.

twierdzi przy tym, że antytezy: pierwsza, druga i czwarta należą do źródła S (*Sondergut*) Mateusza. Ze względu na akceptację licznych egzegetów pogląd ten wszedł na stałe w skład hipotezy klasycznej. Stąd uzasadnione wydaje się twierdzenie D. Lürmanna, iż w tej kwestii „istnieje w nowszych badaniach daleko posunięty konsens”⁹². Odważną opinię, mieszczącą się w ramach hipotezy klasycznej, wyraża E. Lohse: „W antytezach: pierwszej, drugiej i czwartej mamy do czynienia z zaostreniem przykazań Tory. Te trzy antytezy, rozszerzone o dołączone logiony (Mt 5,23-26, 29-30), tworzą najstarszą część bloku. Ponieważ bez umieszczonej na początku tezy słowa Jezusa są tu niezrozumiałe⁹³, należy przyjąć, że miały one już pierwotnie formę antytetyczną. Antytezy: trzecia, piąta i szósta natomiast otrzymały swój kształt antytetyczny wtórnie”⁹⁴.

Interesujące jest, że także drugie pokolenie przedstawicieli szkoły *Formgeschichte* w osobach niektórych uczniów R. Bultmanna wyprowadza pochodzenie antytez: pierwszej, drugiej i czwartej od historycznego Jezusa, nawiązując do wcześniejszego o pół wieku poglądu M. Alberta, zarazem kwestionując konsekwencje wysuniętego przecież właśnie przez wspomnianą szkołę postulatu socjologicznego oraz jego rezultatu – sceptycyzmu historycznego. Można tu wymienić choćby E. Käsemanna⁹⁵. Podobne zdanie, choć nieco ostrożniej, wyrażają: R. Pesch, W.G. Kümmel, L. Goppelt, E. Lohse⁹⁶, P. Stuhlmacher⁹⁷.

Wariantem hipotezy klasycznej jest pogląd E. Percy'ego, który sądzi, że pierwotne są antytezy: pierwsza, piąta i szósta⁹⁸. Jeszcze inaczej sądzi J. Gnilka⁹⁹: obie początkowe antytezy są przed-Mateuszowe (mogą pochodzić od Jezusa), natomiast cztery końcowe utworzył Mateusz.

2. Hipoteza tradycji

Główną przesłanką hipotezy tradycji jest stosunek antytez do tekstu Mt 5,17, rozpatrywany z teologicznego punktu widzenia: skoro Mateusz ukazuje Jezusa jako wypełniającego Prawo, nie może tworzyć antytez, w których Jezus stawia się ponad Prawem¹⁰⁰. Problem ten zaostrza dodatkowo założenie

⁹² *Liebet eure Feinde (Lk 6,27/Mt 5,39-48)*, ZThK 69 (1972) 412-438, 413; zob. także R. P e s c h, *Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung*, Freiburg 1971, 44.

⁹³ Tak bardzo – zdaniem autora – zaostrażają przykazanie Prawa.

⁹⁴ „*Ich aber sage euch*”, w: t e n Ź c (red.), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (FS für J. Jeremias), Göttingen 1970, 189-203, 189.

⁹⁵ Zob. *Zum Problem des historischen Jesus*, w: t e n Ź c, *Exegetische Versuche und Besinnungen* 1, Göttingen ³1964, 206: „Cała cześć wydaje się być zgodna co do tego, że nie należy wątpić w autentyczność antytez: pierwszej, drugiej i czwartej”.

⁹⁶ W miejscu wskazanym każdorazowo w przyp. 86-92.

⁹⁷ Zob. *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (FRLANT 87), Göttingen ²1966, 250.

⁹⁸ Zob. *Die Botschaft Jesu*, Lund 1953, 123-165.

⁹⁹ Zob. *Matthäusevangelium*, 199.

¹⁰⁰ Por. Ch. D i e t z f e l b i n g e r, dz. cyt., 3.

rzeczników hipotezy klasycznej (choć trudno rozstrzygnąć, czy prawdziwe), że właśnie antytezy „wtórne”, utworzone przez Mateusza, znoszą obowiązowość Tory, podczas gdy antytezy „pierwotne” zaostrzają ją jedynie¹⁰¹.

Wobec powyższego hipoteza tradycji przyjmuje, że Mateusz zastał w obecnej formie wszystkie sześć antytez, że przejął je z tradycji. Prawdopodobnie ze względu na literacko-krytyczne konsekwencje, które za sobą pociąga, hipoteza ta nie znalazła wielu zwolenników. Prowadzi ona bowiem albo do zanegowania istnienia źródła Q (wspólnego dla Mateusza i Łukasza), które jest obecnie powszechnie przyjmowane, albo do przyjęcia hipotezy o istnieniu jakiegoś przed-Mateuszowego źródła, w którym zawarte byłyby wszystkie antytezy: od pierwszej do szóstej¹⁰².

Głównym reprezentantem hipotezy tradycji jest H.-T. Wrege¹⁰³, który z wyżej wspomnianych możliwości wybiera pierwszą¹⁰⁴. Uważa przy tym, że antytezy stoją w opozycji do Mateuszowej „chrystologii wypełnienia” (*Erfüllungschristologie*), dlatego nie mógł on stworzyć antytez: trzeciej, piątej i szóstej na podstawie analogii do antytezy pierwszej, drugiej i czwartej. Musiał raczej cały blok antytez Mt 5,21-48 przejąć od liberalnych w stosunku do Prawa kół swej wspólnoty.

Rzecznikiem hipotezy tradycji, który jednak w odróżnieniu od H.-T. Wrege zakłada istnienie dostępnego Mateuszowi źródła zawierającego wszystkie antytezy, jest A. Sand¹⁰⁵.

Za pewną odmianę hipotezy tradycji uznać można pogląd H. Hübnera¹⁰⁶, który twierdzi, iż cztery z sześciu antytez pochodzą w swej formie antytetycznej już od historycznego Jezusa i jako takie przejął je Mateusz. Oczywiście pogląd ten przyporządkować można także – jako pośredni – hipotezie klasycznej.

3. Hipoteza redakcji¹⁰⁷

Coraz więcej zwolenników zdobywa sobie ostatnio hipoteza redakcji. Wpływają na to również wyniki nowszych badań nad Ewangelią Mateusza, przypisujące większą niż dotychczas rolę jego działalności redakcyjnej. Hipo-

¹⁰¹ Zob. U. L u z, *dz. cyt.*, 245-246.

¹⁰² Zob. *tamże*, 246.

¹⁰³ Zob. *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt* (WUNT 9), Tübingen 1968, 35-93.

¹⁰⁴ Zob. *tamże*, 57.

¹⁰⁵ Zob. *Das Gesetz und die Propheten. Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus* (Biblische Untersuchungen 11), Regensburg 1974, 48.

¹⁰⁶ Zob. *Das Gesetz in der synoptischen Tradition. Studien zur progressiven Qumranisierung und Judaisierung innerhalb der synoptischen Tradition*, Witten 1973, 40n. 230nn, za: I. Br o e r, *Antithesen*, 52 przyp. 8.

¹⁰⁷ Używanie tego pojęcia w powyższym kontekście jest – na terenie języka polskiego – niezgodne z terminologią obowiązującą w teorii literatury, gdzie ono w ogóle nie występuje. Jedyńm adckwatnym do oznaczanej przez nie treści jest w języku polskim termin „kompozycja”; por. M. G ł o w i ń s k i, A. O k o p i e ń - S ł a w i ń s k a, J. S ł a w i ń s k i, *Zarys teorii literatury*,

teza głosi, iż wszystkie sześć antytez zredagował Mateusz. Do jej zwolenników należą: K. Berger, M.J. Suggs i I. Broer. Temu ostatniemu, ze względu na szczególną reprezentatywność poglądów, poświęcimy więcej uwagi. Twierdzi on¹⁰⁸, że trudno kwestionować utworzenie przez Mateusza antytez: trzeciej, piątej i szóstej, opierając się na materiale, który nie miał wcześniej formy antytetycznej. Natomiast argumenty, jakie można przytoczyć, nie wystarczą do uzasadnienia, że antytezy: pierwszą, drugą i czwartą Mateusz zastał w swojej formie, zwłaszcza że nie znamy ich materiału źródłowego. Wprawdzie zauważone przez R. Bultmanna podobieństwo między obiema trójkami antytez może sugerować, iż jedna z trójek powstała przez wzorowanie się na drugiej, lecz może również przemawiać za tym, że za wszystkie sześć antytez odpowiedzialny jest Mateusz.

Przyjmując powyższy pogląd jako „założenie metodyczne”, I. Broer poszukuje potwierdzających je argumentów. Uważa bowiem, iż wobec mnożących się trudności i niejednoznaczności egzegetycznych taki punkt wyjścia jest metodologicznie korzystniejszy. Więcej argumentów w wymiarze zarówno ilościowym, jak i jakościowym raczej potwierdza tak postawione „założenie metodyczne” niż się mu sprzeciwia.

Sprowadziwszy problem do pytania, czy Mateusz mógł stworzyć „schemat antytetyczny”, tzn. czy musiał mieć do dyspozycji choć jedną zastaną antytezę, by skonstruować wszystkie pozostałe, I. Broer próbuje na nie odpowiedzieć posługując się metodą porównywania stylistycznych i teologicznych swoistości antytez i ich cech szczególnych z podobnymi swoistościami i cechami występującymi na przestrzeni całej Ewangelii Mateusza. Stwierdzenie zgodności między tymi swoistościami występującymi w antytezach i w całej Ewangelii wskazywałoby na Mateusza jako autora antytez, zakładając, że korzystał on z materiału nieantytetycznego.

Zastosowanie tej metody doprowadza I. Broera do wielu interesujących wniosków, np.:

Antyteza jest ulubioną przez Mateusza formą literacką¹⁰⁹. W przejętych od Marka dyskusjach Jezusa z przeciwnikami wzmacnia ich formę antytetyczną lub wprowadza nowe antytezy: zob. Mt 15,11 par. Mk 7,15; 15,17n par. Mk 7,18-20; 15,20 par. Mk 7,23 (Mt 19,8.9 par. Mk 10,10); Mt 5,17. Widać to zwłaszcza w tekstach dotyczących stosunku Jezusa do Prawa.

Warszawa 1991, 77n. Ponieważ jednak z jednej strony termin „redakcja” stanowiący przekład niemieckiego *Redaktion* na stałe wszedł do polskiej literatury egzegetycznej – podobnie jak tłumaczenie pojęcia *Redaktionsgeschichte* przez „historia redakcji”, a z drugiej strony nie przyjęła się nazwa *Kompositionsgeschichte* (historia kompozycji) – zaproponowana przez E. H a e n c h e n, *Der Weg Jesu*, Berlin 1966, 24 (zob. K. R o m a n i u k, *Morfokrytyka i historia redakcji*, Warszawa 1983, 85 przyp. 11), dla komunikatywności zachowujemy go tam, gdzie ta komunikatywność tego wymaga.

¹⁰⁸ Zob. I. B r o e r, *Antithesen*, 53nn.

¹⁰⁹ Por. M. D. G o u l d e r, *Midrash and Lektion in Matthew*, London 1974, 6-7.

Słowa Jezusa: „powiadam ci (wam)” Mateusz najczęściej wzmacnia dodatkowo przez słowo *ἀμην* (5,26; 8,10; 10,27; 11,11; 11,22; 13,17; 19,9.23.24; 24,2). Podnosi autorytatywność słów Jezusa przez wyeksponowanie Jego osoby. Można to dostrzec zwłaszcza tam, gdzie źródła wykorzystywane przez Mateusza mają tylko formę pierwszej osoby liczby pojedynczej czasownika, a gdzie Mateusz dodaje *ἐγώ*: 10,16; 11,20; 26,16.

Kolejną cechą stylu Mateusza jest (widoczne np. w opisie cudów) skracanie narracji i akcentowanie dialogów¹¹⁰. Przez zestawienie hipotetycznie przeciwnych poglądów antytezy wykazują charakter dialogowy, co może być także przesłanką przemawiającą za redakcją Mateuszową.

Stosunek Jezusa do Prawa jest w interpretacji Mateusza dialektyczny: w swojej redakcji Markowych sporów „pozwala” Jezusowi i uczniom łamać szczegółowe przepisy żydowskie, ale unika „przejęcia od Marka wypowiedzi sprzeciwiających się zasadniczo i wprost tradycji rabinackiej i Prawu (np. Mk 7,8.19)”¹¹¹. Stąd bardziej zgodne ze stylem Mateusza wydają się być antytezy: pierwsza, druga i czwarta z ich zaostreniem Prawa, niż antytezy: trzecia, piąta i szósta z ich unieważnieniem Prawa¹¹².

Godna uwagi jest zgodność kolejności wyliczenia złych czynów w Mt 15,19 (cała perykopa 15,1-20 dotyczy czystości rytualnej i jest skróconą wersją tekstu Marka): zabójstwo, cudzołóstwo, nierząd, z tematami pierwszych trzech antytez. Tematy te u Marka wcale nie stoją na początku wyliczenia (zob. Mk 7,21-22). Tłumaczenie takiej kolejności następstwem przykazań Dekalogu jest niewystarczające, bo w Dekalogu cudzołóstwo nie sąsiaduje z nierządem – jak w antytezach i w tekście Mt 15,19.

W literaturze egzegetycznej często wskazuje się na to, że antytezy: pierwsza, druga i czwarta odpowiadają ściśle rozumieniu Prawa w Mt 5,17. Ponieważ tekst Mt 5,17 jest raczej zgodnie uważany za konstrukt redakcyjny Mateusza¹¹³, także to może skłaniać do uznania go za autora tych antytez.

W podsumowaniu swego artykułu I. Broer przyznaje, iż przeciw hipotezie przypisującej Mateuszowi utworzenie wszystkich antytez można przytoczyć ważne kontrargumenty. Czy tezy sformułowane raz jako zakazy, a in-

¹¹⁰ Zob. H. J. H e l d, *dz. cyt.*, 224: „Der Evangelist Matthäus in der Form des Gespräches denkt und schreibt”; zob. także: J. K u d a s i e w i c z, *Ewangelie*, 201: „Skrót jest dla Matcuza środkiem interpctacji, szczególnie w opisach cudów. Dzięki skrótowni i uproszczeniu pomijają rozpraszające czytelnika drugorzędne szczegóły opisu cudu, a całą uwagę koncentrował na Jezusie i Jego nauce”.

¹¹¹ R. H u m m e l, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusewangelium*, München 1966, 56.

¹¹² Tu I. B r o e r powołuje się na ocenę współczesnej egzegezy, zwłaszcza przedstawicieli hipotezy klasycznej (zob. U. L u z, *dz. cyt.*, 245-246). Tymczasem dla Mateusza podział taki raczej nie istnieje: wszyscy antytezy są dla niego wyrazem nowego (dokonującego się w nowej sprawiedliwości) wypełnienia Prawa; zob. E. L o h s e, *dz. cyt.*, 202; Ch. D i e t z f e l b i n g e r, *dz. cyt.*, 14; V. H a s l e r, *dz. cyt.*, 91. 96nn.

¹¹³ Zob. G. B a r t h, *dz. cyt.*, 62; R. H u m m e l, *dz. cyt.*, 66.

nym razem jako nakazy nie przemawiają za dwoma autorami antytez, podobnie jak różne w obu grupach antytez odniesienie Jezusa do tez (a więc do Prawa)?

Jednak ten i inne kontrargumenty, które można by przytoczyć, nie są rozstrzygające, bowiem nawet w grupie antytez „pierwotnych” tezy nie są jednorodne: teza 2 jest jednoczęściowa, natomiast tezy 1 i 4 są dwuczęściowe. Podczas gdy antytezy 1 i 2 cytują konkretne przykazania Dekalogu, tekst Mt 5,33n można określić jako co najwyżej syntezę niektórych przepisów prawnych Starego Testamentu¹¹⁴. Problem pozostaje więc otwarty. Jest jednak przy tym godne uwagi, że w kolejnej swojej pracy¹¹⁵ I. Broer broni hipotezy redakcji, nie pozostawiając bez odpowiedzi nowych argumentów wysuwanych w międzyczasie przez jej przeciwników¹¹⁶.

Rzecznikiem hipotezy redakcji jest również M.J. Suggs¹¹⁷. Punktem wyjścia jest dla niego oryginalna koncepcja chrystologiczna, według której Jezus jest w Ewangelii Mateusza przedstawiony jako wcielenie starotestamentowej Mądrości Bożej¹¹⁸. Uważa on, że antytezy zawdzięczają swój obecny kształt Mateuszowi, który nie bez powodu i własnego zamysłu czyni z nich pierwszą główną część Kazania na Górze. Autor polemizuje z twierdzeniem przedstawicieli hipotezy klasycznej o niezrozumiałości antytez – we fragmentach: 5,21n; 5,27n; 5,33n – w oderwaniu od odpowiadających im tez (por. argument b R. Bultmanna). Skoro nie tylko antyteza 5, ale także antyteza 2 (5,27n) ma teksty paralelne w formie nieantyetycznej, to uznając redakcyjny charakter pierwszej, należy go uznać także w odniesieniu do drugiej. Po wyrażeniu wątpliwości, czy także oba pozostałe fragmenty: 5,21n; 5,33n (antytezy 1 i 4) Mateusz zastał w formie antyetycznej, autor konkluduje, iż należy uznać całą serię antytez za skonstruowaną przez Mateusza¹¹⁹.

Poglądu tego broni M. J. Suggs także w swoich późniejszych pracach, np. w artykule¹²⁰ opublikowanym pięć lat po cytowanej wyżej książce. Prowadzi w nim obszerną polemikę ze wszystkimi niemal argumentami R. Bultmanna, będącymi przesłankami hipotezy klasycznej. Obok kwestionowanego już wcześniej argumentu o zrozumiałości antytez „pierwotnych” wyłącznie w połączeniu z odpowiadającymi im tezami, podaje w wątpliwość także pogląd,

¹¹⁴ Zob. W. Trilling, *dz. cyt.*, 182n.

¹¹⁵ *Freiheit vom Gesetz und Radikalisierung des Gesetzes. Ein Beitrag zur Theologie des Evangelisten Matthäus*, Stuttgart 1980 (odtąd: *Freiheit*).

¹¹⁶ Zob. *tamże*, 102-107.

¹¹⁷ Zob. *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel*, Cambridge (Massachusetts) 1970, 109nn (odtąd: *Wisdom*).

¹¹⁸ Na ślady podobnej koncepcji wskazuje autor już u A. Loisy'ego, *Les Evangiles Synoptiques*, Ceffonds 1907, I, 913; zob. *dz. cyt.*, 114.

¹¹⁹ Zob. *tamże*, 110-111.

¹²⁰ M. J. Suggs, *The Antitheses as Redactional Products*, w: G. Strecker (Hrsg.), *Jesus Christ in Historie und Theologie* (FS für H. Conzelmann), Tübingen 1975, 433-444 (odtąd: *Antitheses*).

iż w tychże antytezach mamy do czynienia z rozszerzeniem przykazań Prawa, natomiast w antytezach „wtórnych” z ich zniesieniem (por. argument c R. Bultmanna). Zauważa, iż brak we współczesnej egzegezie zgodności, czy antytezy rzeczywiście znoszą przykazania Tory, a jeżeli tak, to które.

M. J. Suggs wskazuje poza tym na pewną niekonsekwencję już u R. Bultmanna, który na przykład raz mocno podkreśla, iż antyteza 4 jest „pierwotna”, a w innym miejscu pogląd ten kwestionuje – przynajmniej w odniesieniu do fragmentu Mt 5,34-37¹²¹.

Przez swą krytykę przesłanek hipotezy klasycznej M. J. Suggs osiąga tyle, że nie mogąc ich do końca obalić, ukazuje ich słabe punkty.

Wreszcie K. Berger, w pierwszej części swej dysertacji¹²² twierdzi, że forma antytetyczna jest w antytezach Kazania na Górze wtórna. Udowodnienie tego twierdzenia zapowiada w drugiej, dotąd nie wydanej, części dysertacji. Dlatego przedstawiamy je w odniesieniu do antytez „pierwotnych” za I. Broerem¹²³, któremu dysertacja owa była – choć w skróconej formie – dostępna. Zdaniem K. Bergera:

- w pierwszej antytezie związek między tezą a antytezą powstaje wyłącznie przez podobieństwo w brzmieniu kary, a nie przez wewnętrzną spójność, stąd przytoczenie piątego przykazania Dekalogu (teza) jest w stosunku do antytezy wtórne;

- w czwartej antytezie starotestamentowa teza została utworzona dopiero na podstawie treści antytezy oraz podobieństwa formy do tez w antytezach: pierwszej i drugiej, przy czym teza i antyteza pozostają niespójne;

- w drugiej antytezie żydowska interpretacja szóstego przykazania została przeciwstawiona samemu przykazaniu, co daje się wyjaśnić tylko tendencją antyżydowską¹²⁴.

Z powyższych względów K. Berger uznaje antytezy określane dotąd jako przejęte przez Mateusza z tradycji za redakcyjne.

Stanowisko podobne do reprezentowanego przez wymienionych wyżej autorów zajmują także inni¹²⁵, choć nie zawsze motywują je tak szeroko.

¹²¹ Zob. *tamże*, 436-437. Dodać można, iż niekonsekwencją jest także twierdzenie R. Bultmanna o wtórnym charakterze antytezy 3 w stosunku do jego poglądu, że Mateusz zastał fragment 5, 21-37 jako kompleks antytez; zob. *dz. cyt.*, 350.

¹²² Zob. *Gesetzesauslegung*, 587-588.

¹²³ Zob. *dz. cyt.*, 54-55.

¹²⁴ Wydaje się, że pogląd ten można zakwestionować stawiając problem: dlaczego Mateusz, przejawiając tendencję antyżydowską, poglądy swoich przeciwników włożył w usta Jezusa jako Jego naukę? Wprawdzie w Ewangelii Mateusza spotykamy spory Jezusa z Jego żydowskimi przeciwnikami, w których ich poglądy (najczęściej wkładane im w usta przez Mateusza) wypowiada sam Jezus (zob. np. Mt 15,5), ale zawsze jako zwalczane i piętnowane mocą Jego autorytetu. Por. R. B u l t m a n n, *dz. cyt.*, 157.

¹²⁵ Np. M. S m i t h, *Tannaitic Parallels to the Gospels* (JBL Monograph Series 6), Philadelphia 1951, 43 przyp. 96; D. D a u b e, „Ye have heard - but I say unto you”, w: *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956, 55-62, 59 (odtąd: *Ye have heard*).

Choć dyskusja nad problemem pochodzenia antytez daleka jest od rozstrzygnięcia, wygląda na to, że właśnie hipoteza redakcji wnosi wiele elementów mogących posunąć ją naprzód. Hipoteza ta wydaje się harmonizować z akcentowaną w nowszej egzegezie aktywną rolę Mateusza jako autora kształtującego swe dzieło, opierając się na własnej, rozwiniętej chrystologii oraz koncepcji historii zbawienia¹²⁶. Konsekwentnie, wywodząc kształt wszystkich antytez od Mateusza, hipoteza redakcji promuje ich spójną interpretację zarówno w ramach samego bloku antytez, jak i łącznie z ich kontekstem (Mt 5, 17-20). Dlatego w niniejszej rozprawie skłaniamy się ku tej właśnie hipotezie uznając ją za najbardziej prawdopodobną.

§2. ANTYTETYCZNA FORMUŁA WPROWADZAJĄCA

Terminem tym - zgodnie z literaturą¹²⁷ - określamy zwrot stanowiący początek każdej z sześciu antytez Kazania na Górze: Mt 5,21a.22a; 27a.28a; 31a.32a; 33a.34a; 38a.39a; 43a.44a.

Pierwszy człon formuły wprowadzającej ma różne warianty brzmienia: od *ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις* w antytezie pierwszej, przez *ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη* w antytezie drugiej, piątej i szóstej, oraz *ἐρρέθη δέ* w antytezie trzeciej, aż po *πάλιν ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις* w antytezie czwartej. Drugi natomiast człon formuły wprowadzającej jest we wszystkich antytezach niezmienny i brzmi: *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν*.

W związku z formułą wprowadzającą omówienia wymagają dwa główne problemy.

Pierwszy z nich to pochodzenie formuły¹²⁸. W pewnym stopniu łączy się on z zagadnieniem genezy antytez, formuła jest przecież ich częścią. Dlatego przyjmując na przykład hipotezę redakcji odnośnie do pochodzenia antytez, konsekwentnie należałoby przyjąć, że sama formuła także pochodzi od Mateusza. Nie przesądza to jednak kwestii, czy stworzył ją zupełnie samodzielnie, czy też korzystał ze źródeł spoza tradycji chrześcijańskiej. Stąd, ze względu na te dodatkowe aspekty stanowiące o obszerności zagadnienia, a także ze względu na szczególną rolę formuły w egzegetycznej interpretacji orędzia antytez, oddzielnie traktujemy problem pochodzenia formuły w stosunku do pochodzenia antytez.

Drugi z problemów związanych z formułą to kwestia jej sensu. Jest on częścią zagadnienia szerszego, bardzo często rozstrzaskanego w literaturze na

¹²⁶ Por. J. P. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel. A Redactional Study of Mt 5, 17-48* (Analecta Biblica 71), Rome 1976, 165.

¹²⁷ Zob. np. I. Broer, *Antithesen*, 60; Ch. Dietzfelbinger, *dz. cyt.*, 2; J. Lambrecht, *dz. cyt.*, 89; G. Vermes, *The Religion of Jesus the Jew*, London 1993, 33 (odtąd: *Religion*).

¹²⁸ Dla uproszczenia będziemy dalej – myśląc o formule wprowadzającej – pisać po prostu „formuła”.

temat Ewangelii Mateusza i ciągle jeszcze otwartego: stosunku Jezusa do Prawa, czyli żydowskiej Tory. Jest ona w judaizmie wartością podstawową, wręcz konstytutywną. Jedno z najstarszych przysłów mędrców dawnego Izraela zapisane w traktacie Miszny *Abot* 1, 2 głosi: „Świat opiera się na trzech podstawach: na Torze, na służbie¹²⁹ (Bożej) i na czynieniu dobroci”¹³⁰. O randze Tory w judaizmie świadczy także fakt, iż jest ona w całości¹³¹ wywodzona od Mojżesza – największego proroka Izraela (por. Pwt 34,10-12), choć w rzeczywistości pochodzić od niego mogą tylko niewielkie jej fragmenty.

Zagadnienie stosunku Jezusa do Prawa na terenie Ewangelii Mateusza w ujęciu szkoły egzegetycznej *Redaktionsgeschichte* jest często w mniejszym lub większym stopniu modyfikowane. Przez uwypuklenie roli autora Ewangelii jako teologa aktywnie kształtującego swe dzieło, a nie tylko kompilatora tekstu, staje się ono pytaniem o stosunek „Mateuszowego” Jezusa względnie Mateusza, jako reprezentanta swojej wspólnoty, do Prawa. Kwestii, w jakim stopniu antytezy odzwierciedlają stosunek do Prawa reprezentowany przez historycznego Jezusa, a w jakim samego Mateusza jako przedstawiciela swej wspólnoty, poświęcimy jeszcze uwagę w paragrafie trzecim niniejszego rozdziału. Tymczasem abstrahując od niej, powiedzieć można, iż w formule „Słyszeliście [...] A Ja wam powiadam” zagadnienie stosunku Jezusa (względnie Mateusza) do Prawa ogniskuje się w sposób radykalny.

Stąd takie znaczenie ma pytanie o sens formuły. Jest ono dość często stawiane w literaturze i znajduje wiele odpowiedzi. Postaramy się je prześledzić usiłując jednocześnie zbliżyć do tego sensu, jaki w rozumieniu Mateusza formuła ma w ustach Jezusa.

A. ŹRÓDŁA

Problem pochodzenia formuły jest – jak już wspomniano – częścią zagadnienia genezy antytez. I podobnie jak tam toczy się wśród egzegetów dyskusja daleka jeszcze od zakończenia, tak i tu istnieje szereg poglądów, z których żaden nie opiera się na niekwestionowalnych argumentach¹³².

Istnieją dwa możliwe źródła formuły: tradycja lub redakcja. Odpowiednio do tego dzielą się poglądy na temat pochodzenia formuły. Rozszerzając nieco pojęcie tradycji, zwolenników poglądu z niej właśnie wywodzącego

¹²⁹ Chodzi o służbę Bożą w świątyni jerozolimskiej - zob. R. H. C h a r l e s, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, I-II, Oxford 1913, II, 691.

¹³⁰ *Tamże*, 691. W objaśnieniu autor podaje, iż owe trzy podstawy reprezentują odpowiednio: objawienie, kult oraz miłosierdzie, tzn. słowo Boga skierowane do człowieka, ludzką odpowiedź Bogu oraz miłość bliźniego.

¹³¹ Tzn. Tora pisana i Tora ustna - zob. S. M c d a l a, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, 340-341.

¹³² Problemu z pewnością nic ułatwia fakt, iż formuła stanowi *hapax* (*ἄπαξ λεγόμενον*) – poza Mt 5 nie występuje ani w Ewangeliach synoptycznych, ani w ogóle w Nowym Testamencie.

formułę możemy podzielić na dwie grupy. Jedna z nich widzi korzenie formuły w związanej ze środowiskiem Mateusza tradycji żydowskiej (talmudycznej i midraszowej, mądrościowej, apokaliptycznej), inna – w tradycji przedewangelijnej.

Powstały w ten sposób podział na trzy grupy poglądów: źródła żydowskie (1), przedewangelijne (2), redakcja Mateuszowa (3), posłuży nam za podstawę omówienia problemu pochodzenia formuły.

Można zwrócić uwagę, że czynnikiem decydującym o opowiedzeniu się poszczególnych egzegetów za określonym źródłem formuły (zwłaszcza gdy chodzi o źródła 2 i 3) jest przypuszczalnie ich odniesienie do bardzo autorytatywnego charakteru formuły. W ramach grupy poglądów (2) jedni ten charakter formuły wyjaśniają mesjańską samoświadomością historycznego Jezusa¹³³, inni dopuszczają większą rolę popaschalnej refleksji teologicznej, spowodowanej zwłaszcza rozwojem chrystologii, jaki dokonał się w procesie przekazu tradycji. Natomiast zwolenników źródła (3) zakwalifikować można jako tych, którzy ów autorytatywny charakter formuły przypisują dopiero inwencji i chrystologicznemu rozmachowi Mateusza jako autora.

Gdy chodzi o pozachrześcijańskie źródła formuły, w pracy omówiono wyłącznie źródła żydowskie. Tymczasem wydaje się, że interesująca byłaby analiza także starożytnej literatury pozażydowskiej (np. hellenistycznej) pod kątem paralel formuły¹³⁴, której to analizie – sądząc na podstawie dostępnej nam literatury światowej – dotąd nie podjęto¹³⁵.

Przegląd dość różnorodnych poglądów na temat źródeł formuły, opierający się na wyszczególnionych powyżej trzech grupach, wydaje się metodycznie bardziej uzasadniony od chronologicznego omawiania poglądów odpowiednio do kolejności, w jakiej pojawiały się one w egzegezie. Zapewnia bowiem większą przejrzystość analizowanej problematyki. Oczywiście w ramach orientacji – czy to za tradycją, czy za redakcją – omawiając poszczególne poglądy, zachowujemy ich chronologię, co pozwala zaobserwować ewentualną zależność poglądów późniejszych od wcześniejszych oraz określić stopień, w jakim pierwsze opierają się na drugich.

¹³³ Choć np. E. L o h s c, *dz. cyt.*, 196-197 uważa, że – przynajmniej w stosunku do antytez „pierwotnych” – jest to wniosek zbyt pochopny. Antytezy te bowiem mają liczne – nie tylko formalne, lecz także treściowe – paralele w ówczesnej żydowskiej interpretacji Tory: w poglądach wspólnoty z Qumran, a także poszczególnych rabinów.

¹³⁴ Zwłaszcza jeżeli – jak twierdzi m. in. W. Trilling, *dz. cyt.*, 215 – Mateusz był chrześcijaninem pochodzenia pogańskiego.

¹³⁵ Być może analizę taką – wnoszącą z kształtu pierwszej części (zob. przyp. 74) – zawiera druga część dysertacji K. Bergera – niestety dotąd nie wydana.

1. Źródła żydowskie

Godne uwagi jest, że tak podstawowe dzieło źródłowe tradycji rabinackiej, jakim jest *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* H.L. Stracka i P. Billerbecka¹³⁶, nie podaje materiału porównawczego do zwrotu *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν*, choć podaje go do wyrażen: *ἠκούσατε, ἐρρέθη* oraz *τοῖς ἀρχαίοις*. Tradycja rabinacka wydaje się więc nie zawierać zwrotów identycznych czy bezpośrednio prównywalnych z drugim członem formuły¹³⁷. Taki stan rzeczy wynika prawdopodobnie z charakteru nauczania rabinackiego: zachowawczego wobec zasadniczej treści przejętej tradycji, natomiast rozszerzającego ją o zagadnienia poboczne i „rozwijającego” w kierunku kazuistycznym.

Brak zwrotów bezpośrednio analogicznych do *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν* nie oznacza jednak braku w literaturze rabinackiej jakichkolwiek wyrażen, które można by z nim porównać. Na istnienie takich wyrażen wskazuje wielu egzegetów.

Już W. Bacher¹³⁸ podaje, iż na przykład w midraszu tannaickim szkoły rabiego Jiszmaela (ok. 130) spotykamy dość często frazę: *šōme'a 'ani* w połączeniu z wyrażeniem *talmud lōmar*. Konstrukcja ta zawiera rdzenie: *šm'* (w zwrotach oznaczających: „czy mam to tak rozumieć?”) oraz *'mr* (w zwrotach o sensie: „musisz powiedzieć” lub podobnym), których formy służą rabinom jako terminy techniczne na określenie słyszenia i rozumienia, a także interpretacji i przekazywania słów Pisma. Są używane w midraszach w związku z pytaniem o sens tekstu i służą do przeciwstawienia pogładowi opartemu na wyjaśnieniu dosłownym tekstu innej jego interpretacji (uwzględniającej kontekst), aby na tej podstawie wysnuć wykładnię właściwą.

Wychodząc od powyższych spostrzeżeń W. Bachera, egzegeta angielski D. Daube¹³⁹ zaproponował wyjaśnienie kwestii interpretacji antytez właśnie na podstawie egzegetycznej terminologii rabinów, widząc w niej – zwłaszcza w podanych wyżej i podobnych im wyrażeniach – pewne analogie do formuły wprowadzającej antytez. Autor ten podkreśla różnicę, którą nazywa „przepaścią”, między stosowaną przez niektórych rabinów szkolną interpretacją progresywną a Jezusowym, opierającym się na Jego najwyższym autorytecie, własnym wymyśleniem¹⁴⁰.

¹³⁶ T. I, München 1922, 253n. 275n. Właściwym autorem tego imponującego dzieła jest P. Billerbeck. Ostatnio jednak bywa ono krytykowane, a przynajmniej wskazuje się na jego ograniczenia – zob. np. B. C h i l t o n, *A Galilean Rabbi and his Bible. Jesus' own Interpretation of Isaiah*, London 1984, 32-33 (odtąd: *Galilean Rabbi*); G. V e r m e s, *Religion*, 8; S. T. L a c h s, *A Rabbinic Commentary on the New Testament. The Gospels of Matthew, Mark, and Luke*, New York 1987, XXVI-XXVII.

¹³⁷ Szerzej omawiamy to zagadnienie w rozdz. II, §3.

¹³⁸ Zob. *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, I (1899), Darmstadt 1965, 189n.

¹³⁹ Zob. *Ye have heard*, 55n.

¹⁴⁰ Zob. *tamże*, 58-59.

Przedstawiona – dość odległa – analogia formuły nie miała najprawdopodobniej wielkiego wpływu na jej pojawienie się w Ewangelii Mateusza, bowiem, jak zauważa E. Lohse, w antytezach słowo *ἠκούσατε* nie wyraża aluzji do hipotetycznej niejednoznaczności stwierdzenia Pisma zaczerpniętego z Prawa Mojżesza, która mogłaby powstać przez zbyt dosłowne jego wyjaśnienie¹⁴¹. Słowo to odnosi się do dobrze znanego słuchaczom nakazu Tory, a nie do różnych jego interpretacji¹⁴².

Na bliższą od zaprezentowanej powyżej rabinacką analogię formuły wskazuje G. Dalman¹⁴³ oraz M. Smith¹⁴⁴. Ten ostatni cytuje liczne wypowiedzi rabinów, które można ująć w schemat: „Rabbi N zwykł mówić [...]. A ja mówię” (ואני אומר). Choć wydaje się on bliski formule wprowadzającej antytez, to jednak za M. J. Suggsem¹⁴⁵ można wysunąć przeciw niemu dwa zarzuty:

– po pierwsze jest on paralelny do drugiego tylko członu formuły. Oczywiście występują u rabinów wyrażenia „słyszeliście” oraz „powiedziano”, jak przypomina Smith, lecz nigdy w bezpośrednim związku ze zwrotem „a ja mówię”. Zarzut, iż paralele istnieją tylko najwyżej do połowy formuły, tak czy inaczej należy utrzymać w mocy;

– po drugie zwrot „a ja mówię” w podanych przez Smitha przykładach pojawia się w szczególnego rodzaju kontekście. Jest on wyznaczony przez dyskusję szkolną rabinów. Nie wydaje się natomiast prawdopodobne, by intencją Mateusza towarzyszącą tworzeniu przez niego antytez było przedstawienie arbitralnej autoproklamacji Jezusa jako zwykłej debaty akademickiej.

Dodatkową okolicznością, która odróżnia formułę od zwrotu rabinackiego *ואני אומר* „a ja mówię” jest fakt, że przeciwstawiając swój pogląd ogólnie panującemu przekonaniu lub zdaniu innego rabina, oponent zmuszony jest odwołać się do świadectwa i autorytetu Pisma. Przytacza potwierdzający własny pogląd fragment Pisma, który następnie wyjaśnia, a tego Jezus w Mt 5 nie czyni¹⁴⁶.

¹⁴¹ Zob. *dz. cyt.*, 192. W przypisie Lohse wymieniając autorów tak właśnie uważających, cytuje W. D. Daviesa, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964, 101, dla którego za słowem *ἠκούσατε*, które należy tłumaczyć „you have understood literally”, „lies a rabbinic form expressing a contrast between «hearing», the literal understanding of a rule, and what we must «say» it actually signifies”.

¹⁴² Tak samo uważa W. Bacher, *dz. cyt.*, 190 przyp. 3. Wątpliwości może tu budzić antyteza szóstą (Mt 5,43n) z jej nie zawartym w Starym Testamencie dodatkiem: „a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził”, sugerującym odniesienie do rabinackich metod interpretacji Tory, a także – ewentualnie – antyteza pierwsza z dodatkiem: „a kto by się dopuścił zabójstwa, podlega sądowi” – por. D. D a u b e, *Ye have heard*, 56.

¹⁴³ Zob. *Jesus - Jeschua*, Leipzig 1922, 68.

¹⁴⁴ *Dz. cyt.*, 27-30.

¹⁴⁵ Zob. *Wisdom*, 111-112.

¹⁴⁶ Zob. E. Lohse, *dz. cyt.*, 196, 198.

Podsumowując, stwierdzić należy, że choć używany przez rabinów zwrot *w'ani ômer* należałoby w języku greckim oddać przez *ἐγὼ δὲ λέγω*¹⁴⁷ – czyli formę prawie identyczną z drugim członem formuły, to jednak trudno przyjąć, że jej źródłem jest literatura rabinacka.

Kolejnym autorem, który rozważając kwestię pochodzenia formuły wskazuje na paralele judaistyczne, jest U. Luz¹⁴⁸. Wymienia on trzy ich rodzaje. Dwa pierwsze są powtórzeniem wyliczonych powyżej – z wyraźnym odwołaniem się do wymienionych autorów. Trzeci rodzaj paralel formuły to występujące w mądrościowych i apokaliptycznych pismach żydowskich (apokryficznych) wyrażenia analogiczne do zwrotu *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν* bez pierwszego członu formuły. Autor opiera się – gdy chodzi o pisma mądrościowe – na K. Bergerze¹⁴⁹, natomiast gdy chodzi o pisma apokaliptyczne – na M. Sato¹⁵⁰.

Dodać można, że w księgach mądrościowych Starego Testamentu spotykamy nieliczne teksty dość luźno nawiązujące do formuły czy też do antytez nie tyle pod względem swej formy, ile charakteru¹⁵¹.

Reasumując należy stwierdzić, że wszystkie trzy rodzaje żydowskich paralel formuły, zarówno zakorzenione w tradycji talmudycznej i midraszowej, jak i te wywodzące się z tradycji mądrościowej i apokaliptycznej, są z nią spokrewnione w sposób raczej odległy, ponieważ:

– właściwie nie istnieją paralele do całej formuły (jej obu członów równocześnie), a co najwyżej do jej części – choć niektóre są bardzo do niej zbliżone pod względem formy,

– zupełnie inny jest kontekst paralel w stosunku do kontekstu formuły, ich funkcja oraz charakteryzujące je odniesienie do Prawa.

Stąd wywodzenie się formuły z tradycji żydowskiej nie wydaje się – według współczesnych egzegetów – prawdopodobne.

2. Źródła przedewangelijne

Pogląd o pochodzeniu formuły z przedewangelijnej tradycji chrześcijańskiej jest aktualnie najliczniej reprezentowany w egzegezie. Jednym z tego powodów jest popularność hipotezy klasycznej w kwestii pochodzenia antytez, rzutująca także na poglądy odnośnie do źródeł formuły.

Wśród zwolenników przedewangelijnych źródeł formuły dokonać można rozróżnienia na tych, którzy formułę wywodzą wprost od historycznego

¹⁴⁷ Zob. tamże, 196.

¹⁴⁸ Zob. dz. cyt., 247.

¹⁴⁹ Zob. K. Berger, *Die Amen-Worte Jesu*, Berlin 1970 (BZNW 39), 91-93.

¹⁵⁰ M. Sato, *Q und Prophetie*, Diss. (maszynopis), Bern 1984, 273-279.

¹⁵¹ Por. J. Stępień, *Teologia św. Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979, 495: „W księdze Joba Elihu odwołuje się do natchnienia osobistego i wypowiada sąd niczalczny, a nawet odmienny od dotychczasowej tradycji (Hi 32,8. 18-24)”. W przypisie autor dodaje: „Podobne zjawisko widzimy w Syr 39, 6-8”.

Jezusa, oraz tych, którzy przypisują ją raczej twórczej, choć wiernej istocie Jego orędzia tradycji popaschalnej, opierającej się już na wierze w zmartwychwstałego i wywyższonego Pana. Nie zawsze rozróżnienie to można precyzyjnie przeprowadzić. Poszczególne autorzy – ze względu na brak „punktów oparcia” pomocnych w weryfikacji poglądów – częściej skłaniają się ku jednej z możliwości (zwłaszcza drugiej), niż ją zdecydowanie postulują.

Wydaje się, że, podobnie jak w kwestii pochodzenia antytez, pewien ton nadał tu R. Bultmann. Choć zagadnienie stosunku Jezusa historycznego do Chrystusa wiary pojawiło się znacznie wcześniej¹⁵², to dopiero R. Bultmann zapoczątkował drugą jego fazę, bardziej znaczącą. Na temat genezy formuły (właściwie drugiego jej członu) pisze: „Zwrot «A Ja wam powiadam» może tu [tzn. w antytezach „pierwotnych”], moim zdaniem, być historyczny; jednak trudno wyjść poza samą możliwość i trzeba ograniczyć się do tego, by wnosić o «autentyczności» tylko w tym sensie, iż nowa świadomość wspólnoty, która przemawia przez te słowa, sięga przepowiadania Jezusa”¹⁵³. Tak ambiwalentnie sformułowana opinia reprezentowana jest – z nieznacznymi rozbieżnościami – zarówno przez współczesnych R. Bultmannowi autorów¹⁵⁴, jak i niektórych jego uczniów, np. E. Käsemanna¹⁵⁵. Występuje ona także u współczesnych autorów¹⁵⁶, ale zarazem obok niej zauważyć można poglądy nieco bardziej spolaryzowane – szczególnie ku zdecydowanie Jezusowemu pochodzeniu formuły.

Wyraźnie suponuje je E. Stauffer¹⁵⁷ pisząc o posiadanej przez Jezusa świadomości Jego pełnomocnictwa jako posłanego przez Boga Mesjasza. Według H.-T. Wrege¹⁵⁸ wersety: Mt 5,22 i 5,28 zawsze były przekazywane wyłącznie w ramach schematu antytetycznego, stąd sama formuła (Mt 5,21-22a) wywodzi się wprost z nauczania Jezusa. Także E. Lohse prezentuje śmiały pogląd: „Ponieważ zwrot *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν* nigdzie indziej nie jest przez Ewangelistę używany, bezsprzecznie był on od początku częścią wypowiedzi Jezusa”¹⁵⁹. J. Jeremias¹⁶⁰ przypisuje formułę historycznemu Jezusowi, odwołując się do

¹⁵² Zob. J. K u d a s i e w i c z, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987, 11n.

¹⁵³ *dz. cyt.*, 157-158.

¹⁵⁴ Np. M. A l b e r t z, *dz. cyt.*, 146n, za całkowicie prawdopodobne uważa, że antytezy „pierwotne” w całości – a więc także formuła – pochodzą od historycznego Jezusa, za: I. B r o e r, *Antithesen*, 52.

¹⁵⁵ Zob. przyp. 95.

¹⁵⁶ Zob. np. U. L u z, *dz. cyt.*, 249.

¹⁵⁷ E. S t a u f f e r, *ἐγὼ*, w: ThWNT, II (1935), 345-346.

¹⁵⁸ Zob. *dz. cyt.*, 58, 61; za nim idzie Ch. D i e t z f e l b i n g e r, *dz. cyt.*, 6.

¹⁵⁹ *Dz. cyt.*, 190. Zdanie to dotyczy jednak wyłącznie antytez „pierwotnych”.

¹⁶⁰ Zob. *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971, 239 - 242 (odtąd: *Theologie*). M. J. S u g g s, *Antithesen*, 443 jednak uważa, że kryterium to – jako identyfikujące elementy odróżniająco-charakterystyczne dla mówcy czy autora – może w takim samym stopniu wskazywać na autentyczną tradycję o Jezusie, jak i na własny materiał Mateusza.

kryterium nieciągłości¹⁶¹, R. Guelich¹⁶² uważa, że jej środowisko życiowe w działalności Jezusa (*Sitz im Leben Jesu*) stanowią Jego spory ze „sprawiedliwymi” – przeciwnikami z grona faryzeuszów. W końcu J. Gnilka¹⁶³ prezentuje – choć z ostrożnością – pogląd o Jezusowym pochodzeniu formuły (przynajmniej w antytezie pierwszej), za którym przemawia bezpośrednio i swego rodzaju niesystematyczność odniesienia Mt 5,21-48 do Prawa¹⁶⁴, a także zróżnicowanie formy poszczególnych antytez.

Podsumowując stwierdzić można, że jest bardzo prawdopodobne, iż formuła wywodzi się z tradycji przedewangelicznej, raczej sięgającej samego Jezusa, niż z późniejszej, którą Mateusz zastał i którą włączył do swej Ewangelii. Jednak twierdzenie to nie jest we współczesnej egzegezie bezsporne. Rodzą się bowiem pewne trudności, na przykład dlaczego formuły nie przekazuje Marek ani Łukasz, zwłaszcza że ten ostatni podaje wiele materiału paralelnego do zawartego w antytezach; czy inne od Mateuszowych akcenty teologiczne i inny krąg odbiorców ich Ewangelii mogą tu być wystarczającym wyjaśnieniem?

Odpowiedź twierdząca nie przekonuje niektórych egzegetów, dlatego poniżej zwrócimy uwagę na trzecie możliwe źródło formuły, za którym oni się opowiadają.

3. Redakcja Mateuszowa¹⁶⁵

Wielu autorów¹⁶⁶ zauważa w Ewangelii Mateusza bliski związek między przedstawionym w niej odniesieniem Jezusa do Prawa a chrystologią, jaką można z niej wyprowadzić. Dodatkowo twierdzą oni, że nie da się przesłanek tej chrystologii oprzeć na samoświadomości Jezusa, lecz trzeba je i stworzoną na ich podstawie chrystologiczną syntezę rozumienia Jego osoby przypisać żywej we wspólnocie Mateusza tradycji albo samemu Mateuszowi.

¹⁶¹ Zob. dołączoną do wyjaśnienia kryterium nieciągłości uwagę J. K u d a s i e w i c z a, *Ewangelie*, 50, na temat widocznego zwłaszcza w antytezach Kazania na Górze paradoksu nauczania Jezusa.

¹⁶² Zob. *The Antitheses of Matthew 5,21-48: Traditional and/or Redactional?*, NTS 22 (1976) 444-457, 456n.

¹⁶³ Zob. *Matthäusevangelium*, 152, 157n.

¹⁶⁴ Autor w przyp. 34 na s. 158 wskazuje na: H. B r a u n, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* (BHTh 24), II, Tübingen ²1969, który „trafnie wspomina wielokrotnie o pewnej niesystematyczności odniesienia Jezusa do Prawa”. Dodać można, iż niesystematyczność owa daje się wyjaśnić tym, że w Ewangelii Mateusza Jezus swój stosunek do Prawa formułuje zawsze w ścisłym związku z wolą Bożą: ona jest pierwszoplanowym przedmiotem Jego „zainteresowania” i nauczania – natomiast Prawo tylko o tyle, o ile jest z nią aktualnie zgodne lub nie.

¹⁶⁵ Zob. uwagę na temat terminu „redakcja” w przyp. 107.

¹⁶⁶ Np.: G. B a r t h, *dz. cyt.*, 98. 117n.; K. B e r g e r, *Gesetzesauslegung*, 585; M. J. S u g g s, *Antitheses*, 444.

Popaschalna refleksja chrystologiczna gminy albo Mateusza stała się więc podstawą rewizji stosunku wierzących, zwłaszcza judeochrześcijan stanowiących większość wspólnoty Mateusza, do których najprawdopodobniej zaliczał się także on sam¹⁶⁷, do żydowskiej Tory. Powyższe rozumowanie uważać można za inspirację poglądów przypisujących utworzenie formuły Mateuszowi.

Pewne ślady takiej orientacji można odnaleźć już u H. Windischla¹⁶⁸, który, choć zasadniczo reprezentuje hipotezę klasyczną w kwestii pochodzenia antytezy, to jednak rozważa możliwość, że antytezy – a więc także formułę – stworzył Mateusz lub jego źródło.

W sposób zdecydowany za Mateuszowym pochodzeniem formuły występuje dopiero M. J. Suggs¹⁶⁹, dla którego antytezy w dostępnym nam sformułowaniu przynależą z pewnością Mateuszowi. Wychodząc od antytezy drugiej – „pierwotnej” według hipotezy klasycznej – autor stawia kwestię, czy fragment Mt 5,29-30, mający paralele w Mk 9,43-48 i Mt 18,8-9, należy uważać za komentarz objaśniający antytezę właściwą (Mt 5,27-28), czy też odwrotnie – antyteza ta razem z formułą została utworzona dla zapewnienia odpowiedniego kontekstu słowom o usunięciu grzesznych członków ciała, podobnie jak antytezy „wtórne” zostały utworzone na podstawie swych nieantyetycznych paralel ze źródła Q (Łk 16,18; 6,29n; 6,27n).

Podobnie w innej swej pracy¹⁷⁰ autor stara się pokazać, iż formuła w antytezie pierwszej powstała przez Mateuszowe dodanie w. 21 do przejętego z tradycji i wcześniej niezależnego w. 22, który w ten sposób otrzymał zupełnie nowy kontekst.

Z kolei ostatnia z antytez „pierwotnych” – antyteza czwarta (Mt 5,33-37) – ma, jak wiadomo, nieantyetyczną paralelę w Jk 5,12. Prawdopodobieństwo, że w. 34 zawierający drugi człon formuły jest pochodzenia Mateuszowego wzmacnia – zdaniem M. J. Suggsa – fakt, iż także R. Bultmann jest skłonny za taki go uważać¹⁷¹.

Wykazując w ten sposób, że antytezy „pierwotne” nie są w sposób oczywisty przed-Mateuszowe, M. J. Suggs jednak nie wyciąga z tego ostatecznego wniosku, iż formuła pochodzi od Mateusza, bowiem pozostaje jeszcze możliwość, że weszła ona do Mt 5 razem z materiałem antytez „wtórnych”. Autor wskazuje tu na poglądy, które na podstawie kontrastowego sformułowania Łk 6,27a nasuwają przypuszczenie, że jakiś zwrot antyetyczny podobny do formuły (zwłaszcza formuły w antytezie szóstej – Mt 5,43-44) istniał w źródle Q. Brak w Łk wyrażenia odpowiadającego pierwszemu członowi formuły jedni tłumaczą tym, że jego rolę spełniają Łukaszkowe „biada” rozumiane jako zaka-

¹⁶⁷ Zob. §1. A.

¹⁶⁸ Zob. *dz. cyt.*, 53. 106, za: I. B r o e r, *Antithesen*, 52.

¹⁶⁹ Zob. *Wisdom*, 109n.

¹⁷⁰ Zob. *Antithesen*, 439n.

¹⁷¹ Zob. *tamże*, 437.

zy, inni tym, że w. 27 powinien następować bezpośrednio po w. 23, który tworzyłby w ten sposób antytetyczny kontekst¹⁷².

Czy więc Mateusz zaczerpnął formułę z Q, a Łukasz tak ją zmienił, że jej jedynym śladem w Łk 6,27 pozostało słowo *ἀλλὰ*?

Odpowiedź M. J. Suggsa jest przecząca. Według niego Łk 6,27a nie jest wprowadzeniem do 6,27b, lecz przejściem do głównej części zawartej już w Q homilii obejmującej Łk 6,20-49. Tak więc *ἀλλὰ* z Łk 6,27 nie ma nic wspólnego z Mateuszową formułą, którą stworzył on samodzielnie¹⁷³.

Zaprzeczać temu – zdaniem M. J. Suggsa – „to zakładać, że jest ona dla ewangelisty jako autora zanadto zuchwała. Tymczasem cały rozmach i polot Kazania na Górze jest zanadto zuchwały dla takiego założenia”¹⁷⁴. W zdaniu tym słyhać jakby echo wcześniejszego poglądu E. Haenchena¹⁷⁵.

Do związanych z osobą Mateusza argumentów przemawiających za utworzeniem przez niego formuły dodać można ten, iż ewangelista jawi się jako znawca rabinackich terminów i zwyczajów. Argument ten wymienia I. Broer¹⁷⁶ wskazując na konsekwentną w Ewangelii Mateusza modyfikację terminu „królestwo Boże” na bardziej żydowskie, a przede wszystkim rabinackie „królestwo niebios”, dodatek „z jakiegokolwiek powodu” w Mt 19,3 nawiązujący wyraźnie do rabinackich sporów – zwłaszcza tych między Hillelem i Szammajem – o powód wystarczający do rozwodu (oddalenia żony), wreszcie na nie występujące w Mk, Łk ani J, a stosowane czasem w pochodzących od Mateusza wprowadzeniach do cytatów refleksyjnych, biernie użycie formy czasownikowej *ἐρωῶ*. W tej sytuacji związku formuły z terminologią rabinów, w której czasowniki „słyszeć” oraz „mówić” są używane w kontekście przejętej lub nauczonej tradycji¹⁷⁷, nie przemawiają – zdaniem I. Broera – przeciw Mateuszowi jako autorowi formuły¹⁷⁸, lecz właśnie za nim.

Z najnowszych prób przypisania formuły inwencji twórczej Mateusza na uwagę zasługuje ta, którą podejmuje J. Lambrecht¹⁷⁹. W przeciwieństwie do M. J. Suggsa czy I. Broera nie wychodzi on od kwestionowania przed-Mateuszowego pochodzenia poszczególnych antytez „pierwotnych”, lecz zbliża się do zagadnienia z przeciwnej strony – od antytez „wtórnych”. One właśnie, zdaniem autora, dały początek całemu blokowi antytez. Najpierw Mateusz opierając się na materiale zastanym w Q (którego odzwierciedleniem jest tak-

¹⁷² Zob. *tamże*, 440.

¹⁷³ Zob. *tamże*, 441.

¹⁷⁴ *Tamże*, 444. Myśl ta opiera się na powszechnym dziś stanowisku egzegetów, według którego za obecną, dostępną nam formę Kazania na Górze odpowiedzialny jest Mateusz.

¹⁷⁵ Zob. E. H a e n c h e n, *Matthäus 23*, ZThK 48 (1951) 38-63, 59: „Mt ist kein Literat, sondern ein theologischer Schriftsteller, der von seiner Vollmacht überzeugt ist”.

¹⁷⁶ Zob. *Antithesen*, 60n.

¹⁷⁷ Zob. H. L. S t r a c k, P. B i l l e r b e c k, *dz. cyt.*, I, 253n.

¹⁷⁸ Zob. część A, I. niniejszego paragrafu.

¹⁷⁹ Zob. *dz. cyt.*, 93.

że Łk 6,27-36) utworzył obie końcowe antytezy (piątą i szóstą). Inspiracją mogła być forma antytetycznego wprowadzenia, być może zawarta w Q, której ślad dostrzec można w Łk 6,27¹⁸⁰. W dalszym etapie ewangelista na podstawie materiału przejętego z tradycji, a nie zawartego jednak w Q, utworzył cztery pozostałe antytezy. W drugiej wykorzystał Mk 9,43-48, w trzeciej – Mk 10,11-12, ale także Q (Łk 16,18), w czwartej – tradycję zawartą także w Jk 5,12. Jedynie w przypadku antytezy pierwszej Lambrecht jest bezradny. Nie potrafi wskazać źródła, na którym mógłby się oprzeć Mateusz.

Czy przedstawione powyżej różnorakie próby uzasadnienia Mateuszowego pochodzenia formuły czynią je bardziej prawdopodobnym niż wywodzenie tejże z przejętej przez niego tradycji o Jezusie? Nie jest możliwe – na podstawie literatury na temat antytez – udzielenie jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie. Uznanie Ewangelisty za autora formuły rozwiązuje wprawdzie problem braku jej paralel w całym Nowym Testamencie, ale rodzi nowy: czy można Mateuszowi przypisywać tak śmiałą interpretację chrystologiczną? W rozwiązaniu tej kwestii pomóc mogą dopiero dogłębne studia nad autorem pierwszej Ewangelii, które jednak – jak sądzimy – domagają się osobnej, poświęconej temu tematowi pracy.

B. PROKLAMACJA NOWEJ TORY?

Nakreślona powyżej problematyka źródeł formuły domaga się swej naturalnej kontynuacji, pochylenia się nad jej sensem. Uczynimy to w niniejszej części paragrafu.

Problem, który domaga się tu rozstrzygnięcia, brzmi: jaka jest relacja między tezą (tym, co „powiedziano przodkom”) a antytezą (wprowadzoną przez: „A Ja wam powiadam”) formuły powtórzonej sześć razy w Mt 5, 21-48? Czy to, co mówi Jezus, potwierdza, rozszerza, czy znosi słowa powiedziane przodkom?

Odpowiedź opierająca się na samej formule oraz treści antytez jest bardzo trudna. Dlatego konieczne jest uwzględnienie kontekstu szerszego: Kazania na Górze, a nawet całej Ewangelii. Znaczący jest tu wstęp do Kazania na Górze – Mt 5,1-2. „Wielu egzegetów uważa, że wzmianka o wielkiej rzeszy ludzi oraz o wejściu Jezusa na górę powstała pod sugestią Wj 19,16 - 24,18. Mateusz chciał ukazać Jezusa jako nowego Mojżesza, prawodawcę”¹⁸¹. Na taki zamiar ewangelisty wskazuje także historia dzieciństwa Jezusa ukształtowana na wzór legendy o narodzeniu Mojżesza¹⁸². Jezus wydaje się być

¹⁸⁰ Jest to kolejna – obok sposobu podjęcia do redakcyjnego charakteru antytez – różnica między J. Lambrechtem a M. J. Suggsem. Ten ostatni twierdzi (patrz wyżej), że Łk 6,27a nie ma związku z jakąkolwiek antytezą – Mateuszową ani żadną inną.

¹⁸¹ J. H o m e r s k i, *dz. cyt.*, 123.

¹⁸² Zob. J. J e r e m i a s, *Μωϋσῆς*, ThWNT, IV (1942), 874n.

w Ewangelii Mateusza kreowany na nowego Mojżesza, który na nowym Synaju przekazuje nowe Prawo.

Jeżeli jest to proklamacja nowej Tory, powstaje problem, w jakim stosunku pozostaje ona do Tory „starej”. W ten sposób pytanie o sens formuły staje się pytaniem o zakres obowiązującego chrześcijańskiego Prawa.

Problemu tego nie ułatwiają kolejne pytanki: czy formuła odnosi się wprost do Prawa, czy też tylko do jego interpretacji – zwłaszcza tej w wydaniu uczonych w Piśmie i faryzeuszów? I wreszcie: czy samo Prawo jest tu rozumiane nomologicznie – od strony jego etyczno-normatywnej zawartości (ściśle określony zbiór przepisów), czy też „historiozbawczo” – jako księga przymierza domagająca się pełnej realizacji w urzeczywistniającej się erze mesjańskiej?¹⁸³

Powyższe pytania i związana z nimi złożoność zagadnienia tłumaczy rozbieżne, a nawet wzajemnie sprzeczne egzegetyczne interpretacje formuły: poczynając od (pełnego) zniesienia Prawa (1) przez jego modyfikację (3), aż po zachowanie obowiązującości (całego) Prawa (2).

Skrajne interpretacje przedstawimy na początku, by przejść – zgodnie z wytyczonym we wstępie do niniejszego paragrafu celem zbliżenia się do sensu formuły w rozumieniu Mateusza – do interpretacji pośredniej. Drogą tego zbliżenia będzie „rekonstrukcja” Mateuszowego pojmowania formuły opierająca się na wymienianych w literaturze przesłankach, jakie dadzą się wydożyć z jego Ewangelii.

1. Unieważnienie Prawa?

Wyraźna analogia między Jezusem głoszącym tłumom Kazanie na Górze a Mojżeszem przekazującym ludowi Prawo na Synaju skłania licznych egzegetów¹⁸⁴ do uznania, iż Mateusz dąży do ukazania nauki Jezusa jako nowego Prawa – *nova lex*¹⁸⁵. Zwłaszcza że czyni to na sposób podwójny: obok wspomnianej analogii, która każe jednym interpretatorom¹⁸⁶ uznać za *lex nova* samo Kazanie na Górze, inni¹⁸⁷ twierdzą, że cała Mateuszowa Ewangelia jest przez niego pomyślana jako *nova lex*¹⁸⁸. Jeżeli to Jezusowe Prawo jest fak-

¹⁸³ Zob. J. G n i l k a, *Matthäusevangelium*, 142. 147.

¹⁸⁴ Np. B. W. B a c o n, *Jesus and the Law*, JBL 47 (1928) 203nn, 223, za: G. B a r t h, *dz. cyt.*, 143; G. B o r n k a m m, *dz. cyt.*, 32; E. L o h s e, *dz. cyt.*, 201.

¹⁸⁵ Pojęcia tego używał już św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologica*, I-II, q. 106-108, q. 107, a. 2: „Lex nova comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum”.

¹⁸⁶ Np. J. S c h n i e w i n d, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen⁴1950, 38: „Kazanie na Górze jest nowym Prawem Mesjasza - Króla”, za: G. B a r t h, *dz. cyt.*, 143; E. K ä s e m a n n, *dz. cyt.*, 206, za: J. G n i l k a, *dz. cyt.*, 200 przyp. 1.

¹⁸⁷ Np. G. D. K i l p a t r i c k, *The Origins of the Gospel According to St. Matthew*, Oxford²1950, 135n, za: G. S t r e c k e r, *dz. cyt.*, 147 przyp. 2. Przekonanie to opiera się na wyraźnym podziale tekstu Ewangelii Mateusza na pięć części (zwłaszcza pięć mów, z których każda zakończona jest podobną formułą: Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1) na wzór Pięcioksięgu Mojżesza.

¹⁸⁸ Zob. G. B a r t h, *dz. cyt.*, 143-144.

tycznie nowe, to wniosek, iż wobec tego „stare” Prawo powinno przestać obowiązywać – zwłaszcza że niektóre antytezy wydają się znosić poszczególne przepisy Tory – nasuwa się sam. Jednak czy Mateusz chce doprowadzić odbiorców Ewangelii do takiego wniosku, skoro tekst bezpośrednio poprzedzający antytezy rozpoczyna się od słów: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo” (Mt 5,17n)? Widać, że na postawione w tytule niniejszego punktu pytanie nie da się odpowiedzieć jednym tylko zdaniem.

Odpowiadać na nie można próbować dopiero po przyjęciu założenia, iż antytezy (rozumiane w sensie węższym, jako odpowiedzi Jezusa na to, co niegdyś „powiedziano”) odnoszą się wprost do samego Prawa, a nie do jego interpretacji. W tym drugim bowiem wypadku można by najwyżej mówić o unieważnieniu przez Jezusa pewnego sposobu rozumienia¹⁸⁹ Prawa (co też niewątpliwie w antytezach ma miejsce), ale nie bezpośrednio jego samego.

Dla reprezentantów poglądu o odniesieniu antytez wprost do Prawa punktem wyjścia jest analiza formuły, zwłaszcza jej pierwszego członu: *ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις*. Kim są owi przodkowie (*ἀρχαίοις*)? Najczęściej widzi się w nich pokolenie, które otrzymało Prawo na Synaju¹⁹⁰, co pozwala przypuszczać, że tym, co „powiedziano” przodkom, jest Tora ujęta jako element przekazywanej tradycji. Taki pogląd potwierdzać może znaczenie słów *ἠκούσατε* oraz *ἐρρέθη*. Ich odpowiedniki hebrajskie są używane przez rabinów jako terminy techniczne związane z przekazem tradycji¹⁹¹. Dlatego „słyszeliście” może się odnosić do czytania Prawa w czasie nabożeństw¹⁹² synagogałnych lub ogólniej – do przejęcia ustnego przekazu nauki Prawa¹⁹³ i jego interpretacji. Można przyjąć, że w formule słowo to oznacza „przejęliście jako tradycję”¹⁹⁴.

Forma bierna *ἐρρέθη* odnosi się do Boga¹⁹⁵, który skierował na Synaju słowa Prawa do ludu, lub też – jak chcą inni – tworzy *passivum divinum* Bożego przemawiania w Piśmie¹⁹⁶.

Sama formuła wskazuje więc, że w antytezach chodzi raczej wprost o Prawo niż o jego interpretację.

¹⁸⁹ Wtedy Jezus niewiele by się różnił w tym względzie od rabinów – często spierających się między sobą o sposób rozumienia poszczególnych przepisów Prawa.

¹⁹⁰ Zob. G. B a r t h, *dz. cyt.*, 87. Autor wskazuje w przyp. I także na innych egzegetów będących tego zdania. Można tu dodać nowszych rzeczników tego poglądu: E. L o h s e, *dz. cyt.*, 198; nicco ostrożniej W. T r i l l i n g, *dz. cyt.*, 208; J. G n i l k a, *Matthäusevangelium*, 153.

¹⁹¹ Zob. H. L. S t r a c k, P. B i l l e r b e c k, *dz. cyt.*, 253: *ἠκούσατε* = „przejęliście jako tradycję”, *ἐρρέθη* = „nauczano jako tradycję”.

¹⁹² Zob. J. H o m e r s k i, *dz. cyt.*, 133.

¹⁹³ Zob. U. L u z, *dz. cyt.*, 149.

¹⁹⁴ Zob. W. G r u n d m a n n, *dz. cyt.*, 154; E. L o h s e, *dz. cyt.*, 198.

¹⁹⁵ Zob. W. G r u n d m a n n, *dz. cyt.*, 154.

¹⁹⁶ Zob. U. L u z, *dz. cyt.*, 249.

Przekonaniu temu daje wyraz już J. Archutowski w swej wydanej ponad pół wieku temu monografii¹⁹⁷ na temat Kazania na Górze¹⁹⁸. Píše on, że błędne jest twierdzenie niektórych egzegetów, jakoby Chrystus w Mt 5,21-48 „występował przeciwko doktorom zakonnym i ich wyjaśnianiu Prawa, i uzupełniał tylko to, co oni błędnie nauczali”¹⁹⁹. Podobny pogląd przedstawiają także późniejsi autorzy²⁰⁰. Na podstawie powyższego przekonania wysuwa się często w egzegezie twierdzenie o względnym unieważnieniu Prawa przez antytezy. To ma prawdopodobnie na myśli G. v. Rad pytając: „Czy słowa «A Ja wam powiadam» z Kazania na Górze nie mają swej historiozbawczej paraleli w wypowiedzi Deutero-Izajasza: «Nie wspominajcie wydarzeń minionych» (Iz 43,18)?”²⁰¹

Oczywiście nikt nie stoi na stanowisku, iż sensem antytez z ich formułą: „Słyszeliście [...]. A Ja wam powiadam” jest absolutne i całkowite zniesienie Prawa. Jest to niemożliwe, ponieważ z jednej strony Tora w pewnej swej części zawiera zasady prawa naturalnego (występujące także w innych kodeksach prawnych starożytnego Wschodu), które nie mogą przestać obowiązywać, a z drugiej strony antytezy, jeżeli nawet odnoszą się bezpośrednio do Prawa, to – ściśle biorąc – mają za przedmiot tylko niektóre jego przepisy, a nie Prawo jako całość.

Poglądy suponujące względne czy częściowe unieważnienie Tory przez antytezy przybierają dwie formy.

Pierwsza – spotykana zwłaszcza w publikacjach starszych – opiera się na pewnej ekstrapolacji: antytezy mówią wprawdzie tylko o niektórych przepisach Tory, ale można z nich, uwzględniając kontekst Kazania na Górze, wyprowadzić myśl ogólną o nowelizacji całego Prawa. Przykładem może być B. H. Branscomb²⁰². W tego rodzaju interpretacjach postulat „unieważnienia” starotestamentowego Prawa jest najczęściej konsekwencją jego „udoskonalenia” przez Jezusa; efektem tego „udoskonalenia” jest Jego nowe Prawo.

Druga – nowsza – forma poglądów dopatrujących się w formule unieważnienia Prawa ogranicza się do analizy poszczególnych antytez (zwłaszcza trzeciej, piątej i szóstej), próbując w odniesieniu do każdej z nich zdecydować,

¹⁹⁷ *Jezusa Chrystusa Kazanie na Górze*. Poznań 1923.

¹⁹⁸ Do dziś jest to – nic licząc niedokończoną z powodu wybuchu wojny pracy K. W o l f r a m a, *Kazanie na Górze*, cz. I, Warszawa 1934, której kolejne dwie części ukazały się w RT (1937-1939) – jedyna (!) książkowa monografia egzegetyczna o Kazaniu na Górze powstała w języku polskim.

¹⁹⁹ J. A r c h u t o w s k i, *dz. cyt.*, 46.

²⁰⁰ Np. E. L o h s e, *dz. cyt.*, 192 przyp. 10. 198; U. L u z, *dz. cyt.*, 249.

²⁰¹ G. v. R a d, *Teologia Starego Testamentu*. Tłum. B. Widła, Warszawa 1986, 684.

²⁰² *Jesus and the Law of Moses*, New York 1930, 97: „The final proof of this emancipation of the first Gospel from the authority of the Jewish law is to be found in its presentation of Jesus as another Moses and his teaching as a new law, supplementing and displacing the older revelation”, za: V. H a s l e r, *dz. cyt.*, 106 przyp. 53.

czy wymieniona w tezie regulacja prawna zostaje zniesiona. Jak wiemy²⁰³, przedstawiciele podziału antytez na „pierwotne” (antytezy: pierwsza, druga i czwarta) oraz „wtórne” (trzecia, piąta i szósta) na czele z R. Bultmannem twierdzą, iż te ostatnie znoszą przykazanie, które jest w nich punktem wyjścia. Jednakże obecnie dodatkowo interesuje nas problem, czy i na ile przykazanie to jest zaczerpnięte wprost z Tory. Trzeba tu więc wykazać, że jego sformułowanie w antytezach jest oryginalnym przepisem Tory, co nie zawsze jest oczywiste.

Ewidentnym przykładem jest teza w antytezie szóstej, która do słów: „Będziesz miłował bliźniego swego” zawartych w Kpł 19,18 dodaje nie występujący w Starym Testamencie zwrot „a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził”. Skłania to na przykład J. Kudasiewicz²⁰⁴ do wyciągnięcia wniosku, że antyteza ta jest w stosunku do właściwego nakazu Prawa jedynie zaostreniem – podobnie jak antytezy: pierwsza (5,22), druga (5,28) i czwarta (5,34).

Podobnie gdy chodzi o antytezę trzecią, nie jest pewne, czy znosi ona przepis Prawa rozumiany jako przykazanie dawania odprawianej żonie listu rozwodowego. Tekst Pwt 24,1 nie ma bowiem charakteru normy. Takie przykazanie w Starym Testamencie nie istnieje²⁰⁵. Poza tym klauzula rozwodowa *παρεκτός λόγου πορνείας* z Mt 5,32 niesie ze sobą nie tylko osłabienie wymowy antytezy, ale także „chroni” Pwt 24,1 przed całkowitym unieważnieniem²⁰⁶. Może tu chodzić raczej o nowe wyjaśnienie zawartego w Pwt 24 zakazu pożycia z cudzołożną żoną²⁰⁷. Jedynym przepisem Tory, który został w antytezach całkowicie odrzucony, jest zdaniem egzegetów prawo odwetu. Pogląd ten reprezentuje G. Barth²⁰⁸, za nim idzie także J. Kudasiewicz²⁰⁹. Również J. Gnilk²¹⁰ jest zasadniczo tego samego zdania, choć uważa, że antyteza radykalizuje jednocześnie istniejące wówczas tendencje legalizacji pominięcia prawa odwetu, które być może nie było już praktykowane.

Widać, iż niewielu egzegetów byłoby dziś skłonnych odpowiedzieć twierdząco na postawione w tytule niniejszego punktu pytanie, zwłaszcza gdyby chcieć rozumieć Prawo normatywnie. Fakt ten potwierdza, iż zamysłu towarzyszącego Mateuszowi trzeba szukać gdzie indziej. Wobec tego należy zbadać, czy sens formuły nie tkwi dla niego w ewentualności przeciwnej: zamiast zniesienia – zachowanie obowiązywalności Prawa.

²⁰³ Zob. §1, C, 1.

²⁰⁴ Zob. *Ewangelie*, 227.

²⁰⁵ Zob. J. G n i l k a, *Matthäusevangelium*, 199. To samo według autora dotyczy podanego w Mt 5,33 przepisu o przysięgach, który jest w najlepszym razie kompilacją różnych tekstów Starego Testamentu.

²⁰⁶ Zob. G. B a r t h, *dz. cyt.*, 88.

²⁰⁷ Zob. J. G n i l k a, *Matthäusevangelium*, 199.

²⁰⁸ Zob. *dz. cyt.*, 88.

²⁰⁹ Zob. *Ewangelie*, 227.

²¹⁰ Zob. *Matthäusevangelium*, 199.

2. Obowiązywalność Prawa?

Nie mniej popularne od poglądu, że antytezy odnoszą się do samego Prawa, jest wśród egzegetów przekonanie, że za pomocą formuły zwalczana jest błędna interpretacja Tory w duchu żydowsko-rabinackiej kazuistyki. To ona sprawia, iż opierająca się na niej sprawiedliwość uczonych w Piśmie i faryzeuszów jest dla uczniów Chrystusa za mała, by wejść do królestwa niebieskiego (Mt 5,20)²¹¹. Ten bezpośredni wstęp do antytez jest zdaniem G. Bartha²¹² dodatkowym potwierdzeniem, iż antytezy nie kierują się przede wszystkim przeciw Staremu Testamentowi, lecz przeciw jego rabinackiej wykładni.

Wskazują na to także tezy niektórych antytez. G. Barth zwraca uwagę na wspomniany już dodatek *καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου* (5,43c) nie znajdujący się w Starym Testamencie, który sugeruje, iż Mateusz w tezie szóstej, zwyczajem rabinów i w ich duchu, dodaje do cytatu Tory jego rozumienie²¹³. Podobnie W. Trilling²¹⁴ podkreśla, iż w Mt 5,21-48 są w swym czystym brzmieniu cytowane tylko dwa przepisy prawne Starego Testamentu: 5,27 oraz 5,38, natomiast inne są przekazywane już w ujęciu interpretacyjnym. Na przykład w 5,21 jako to, co „powiedziano”, cytowane jest tylko piąte przykazanie, ale także jego sankcja: „a kto by się dopuścił zabójstwa, podlega sądowi”, co skłania do wniosku, że chodzi tu także o tradycję i interpretację towarzyszącą Prawu²¹⁵.

Wspomnieć można także o spotykanej czasem interpretacji słowa *ἤκούσατε* jako „zrozumieście dosłownie”²¹⁶, zwłaszcza że *ἀκούω* może mieć też znaczenie „pojmować, rozumieć w jakimś sensie”²¹⁷. Jednak użyta w formule forma tego słowa w aoryście zmniejsza prawdopodobieństwo takiego sensu w tym przypadku.

Wyliczone powyżej przesłanki wzmacniają przekonanie, że antytezy kierują się przede wszystkim przeciw błędnej interpretacji Tory, z czego pośrednio wynika, iż podtrzymują one obowiązywalność Prawa, zwłaszcza w kontekście Mt 5,17-19.

I tak Ch. Dietzfelbinger²¹⁸ twierdzi, że formuła zwraca się wyłącznie przeciw faryzeuszowskiemu rozumieniu Prawa, natomiast Jezus za jej sprawą jawi się jako doskonały znawca Tory oraz ten, który ją wypełnia. W. Trilling²¹⁹ uważa, że kontekst Mt 5,17-48 jest jednorodny i nie zmierza ku zniesieniu

²¹¹ Zob. W. Trilling, *dz. cyt.*, 208.

²¹² Zob. *dz. cyt.*, 87.

²¹³ Por. *tamże*, 88.

²¹⁴ Zob. *dz. cyt.*, 208-209.

²¹⁵ Zob. J. Gnilk a, *Matthäusevangelium*, 153; W. Grundmann, *dz. cyt.*, 154.

²¹⁶ Zob. W. D. Davies, *dz. cyt.*, 101: *ἤκούσατε* = „you have understood literally”.

²¹⁷ Zob. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, I, Warszawa 1958, 72. Znaczenia tego nie podaje R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, 18-19.

²¹⁸ Zob. *dz. cyt.*, 3.

²¹⁹ Zob. *dz. cyt.*, 209n.

Prawa, lecz ku jego wypełnieniu. G. Bornkamm²²⁰ wskazuje, że w Ewangelii Mateusza funkcją Jezusa jako Mesjasza jest przede wszystkim interpretacja Prawa i jego nauczanie, które – mimo autorytatywnego „A Ja wam powiadam” – dokonuje się zawsze w bliskim odniesieniu do Prawa. Zwrot *ἔγω δὲ λέγω ὑμῖν* nie wyraża roszczenia, które rezygnuje z uzasadnienia i nie jest zwrotem objawiającym na podobieństwo Janowego *ἔγω εἶμι*²²¹. Także W. Grundmann²²² wnioskuje z przeprowadzonej analizy, iż formuła wcale nie unieważnia słowa Bożego wypowiedzianego do przodków, lecz jedynie stawia pod znakiem zapytania i koryguje związaną z nim tradycję.

Jeśli jednak wyłącznie w owej korekcie upatrywać celu przyświecającego antytezom, to zapytać można, na czym polega wobec tego przesłanie powtórzonej sześć razy autorytatywnej formuły. Czy Jezus, którego mesjańskie posłannictwo Mateusz podkreśla wielokrotnie przez emfaticzne *ἔγω* (także poza antytezami)²²³, ma w jego zamiśle tylko powtórzyć to, co niegdyś powiedziano przodkom?²²⁴

Wydaje się, że problemu relacji między antytezami a Prawem nie można sprowadzić wyłącznie do wymiaru ilościowego: jaka część Prawa zostaje unieważniona, a jaka obowiązuje nadal. Nie trafia w sedno tej relacji nawet koncepcja ilościowego rozszerzenia Tory, rozumiana w tym sensie, że do wszystkich jej przepisów Jezus dodaje nowe. Uwzględnienia domaga się tu wymiar jakościowy przedstawionego w antytezach stosunku Jezusa do Prawa, Jego postawa względem niego. Ten właśnie wymiar jest źródłem paradoksalności zagadnienia: Jezus nie unieważnia Prawa, a zarazem kwestionuje niektóre jego przepisy. Należy przypuszczać, iż we wspomnianym jakościowym wymiarze odniesienia Jezusa do Prawa kryje się zamierzony przez Mateusza sens formuły streszczający się w swoistej modyfikacji Prawa.

3. Modyfikacja Prawa

W egzegezie Ewangelii Mateusza spotyka się spostrzeżenie dotyczące bardzo swobodnego przedstawienia w niej stosunku Jezusa do Tory. Przysparza ono niemało trudności interpretacyjnych piętrzących się zwłaszcza wobec antytez Kazania na Górze. M. J. Suggs tak oddaje te trudności: „Matthew's presentation of Jesus' relation to the law makes jugglers²²⁵ of all of us”²²⁶. Rzeczywiście, niemałej zręczności wymaga tu próba każdej spójnej syntezy,

²²⁰ Zob. *dz. cyt.*, 32.

²²¹ Zob. *tamże*, 32.

²²² Zob. *dz. cyt.*, 155.

²²³ Zob. E. Lohse, *dz. cyt.*, 202.

²²⁴ Por. G. Strecker, *dz. cyt.*, 147.

²²⁵ Warto zwrócić uwagę, że słowo to ma dwa znaczenia: 1. żongler, 2. oszust (!); autor jednak używa go – najprawdopodobniej – w pierwszym.

²²⁶ *Wisdom*, 112.

skoro „Jezus zasadniczo nie kwestionował autorytetu Prawa – jednak radykalizacja nakazu Bożego dokonywana przez Niego za pomocą wypowiedzianego w mocy (*ἐξουσία*) zwrotu *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν* prowadzi faktycznie do rozsadzenia Tory”²²⁷. Od stwierdzenia tej ambiwalencji w Mateuszowej prezentacji odniesienia Jezusa do Prawa niedaleka już droga do wniosku, że nie ono samo w sobie jest dla Niego najważniejsze.

Drogą tą idzie w swych pracach egzegetycznych wielu autorów. W. Trilling²²⁸ podsumowuje swą analizę antytez konkluzją, iż Mateuszowi nie chodzi o problem ważności czy dalszej obowiązywalności Tory, lecz o jej nowe rozumienie pod kątem celu, jakim jest „większa sprawiedliwość”. Pogląd ten potwierdza wprowadzenie do antytez: „większa sprawiedliwość” (5,20) jest hasłem rozwijanym w całym fragmencie 5,21-48²²⁹.

Jednak to, że przewyższa ona sprawiedliwość wyprowadzoną przez uczonych w Piśmie i faryzeuszów z Tory, nie oznacza dyskredytacji samej Tory. Jezus wyprowadza „większą sprawiedliwość” z Prawa, którego autorytet uznaje podobnie jak uczeni w Piśmie i faryzeusze. Ta „sprawiedliwość” – nie Prawo – dzieli od nich Jezusa i Jego uczniów²³⁰. Więcej, w niektórych antytezach wspólna jest także interpretacja Prawa: wydają się one nie zawierać nic ponad to, co znaleźć można także w tradycji żydowskiej²³¹. Można więc stwierdzić za J. Kudasiewiczem, że przeciwstawienie nauki Jezusa tradycji żydowskiej jest „w wielu antytezach bardziej formalne niż merytoryczne”²³².

Słuszny wydaje się w tej sytuacji wniosek, iż w antytezach nie chodzi wcale o zaostrenie Tory jako takie, ani – bynajmniej – o zastąpienie „starego” Prawa „nowym”. Zaostrenie Tory jest tu jedynie „skutkiem ubocznym” modyfikacji rozumienia Prawa przez odniesienie go do nadrzędnej wobec niego woli Bożej²³³ oraz do zapisanego w nim przykazania miłości²³⁴. Jest to właściwie jedno kryterium, ponieważ właśnie w przykazaniu miłości najdoskonalej zawiera się wola Boża²³⁵.

Tradycja rabinacka nie zna interpretacji Prawa opierającej się na jakiejś centralnej idei²³⁶, lecz opiera się na wypracowanych przez siebie regułach hermeneutycznych i kryteriach formalnych. Tymczasem antytezy czynią z przykazania miłości kryterium interpretacyjne Tory, które prowadzi do zakwestio-

²²⁷ E. Lohse, *dz. cyt.*, 200.

²²⁸ Zob. *dz. cyt.*, 209.

²²⁹ Zob. Ch. Dietzfelbinger, *dz. cyt.*, 2.

²³⁰ Zob. J. Gnilką, *Matthäusevangelium*, 149.

²³¹ Zob. U. Luz, *dz. cyt.*, 249; C. H. Dodd, *Założyciel chrześcijaństwa*. Tłum. Z. Kubiak, Kraków 1983, 70-71; E. Lohse, *dz. cyt.*, 196-197.

²³² *Biblia*, 390-391.

²³³ Por. Mt 19,3-9.

²³⁴ Zob. W. Trilling, *dz. cyt.*, 207.

²³⁵ Zob. Ch. Dietzfelbinger, *dz. cyt.*, 4.

²³⁶ Zauważyć trzeba, że taką interpretacją nie jest dążenie do określenia zasad czy przykazań, do których całe Prawo daje się sprowadzić – zob. M. D. Goulder, *dz. cyt.*, 20; G. Barth, *dz. cyt.*, 72.

nowania niektórych jej nakazów²³⁷. Według Mateusza, intencją Jezusa nie jest więc przewyżczenie Prawa, lecz legalizmu²³⁸. Jest nią przebicie się przez wypaczone rozumienie Prawa – wyłącznie jako zbioru formalnych zasad – do pierwotnej woli Bożej nawołującej do „doskonałości” (5,48)²³⁹.

Interpretację taką potwierdza refleksja nad ewolucją Prawa w dziejach Izraela. Początkowo „Prawo było dla Izraela czymś zupełnie innym, niż dobrze znaną wielkością, o której należało jedynie pamiętać, było raczej pewnym zdarzeniem. Słuchając przykazań – w czasach dawnych w ramach ceremonii świąt pielgrzymkowych – Izrael spotykał się z Bogiem”²⁴⁰. Spisanie Prawa natomiast spowodowało, że „wola Jahwe objawiona Izraelowi zaczynała odtąd jawić się w nowej postaci. Niektóre jej przejawy, pierwotnie będące jedynie przypadkami aktualizacji, zyskiwały odtąd znaczenie normatywne, niezależne od czasu”²⁴¹.

Także dla Mateusza wola Boża jest zawarta w Prawie i z niego można ją wyprowadzić²⁴². Jednak tym, co niezmiennie w Prawie, nie są wspomniane przypadki aktualizacji woli Bożej, które zyskały znaczenie normatywne, ale utożsamiające się z nią przykazanie miłości²⁴³.

Taki właśnie zdaje się być – w rozumieniu Mateusza – sens Jezusowej formuły: „Słyszeliście, że powiedziano [...]. A Ja wam powiadam”.

Dlatego trudno przyjąć opinię, iż Mateusz nie zauważa niezgodności istniejącej między antytezami, zwłaszcza między trzecią, piątą i szóstą, a niezmiennością Tory „co do joty i kreski” (Mt 5,18)²⁴⁴. Podobnie trudno zgodzić się z tradycyjnym poglądem, że antytezy odzwierciedlają antynomię litera – duch i chcą „pogłębić” czy „uduchowić” Prawo²⁴⁵.

Warto się zastanowić, czy u podłoża podobnych przypuszczeń nie leży nadmierne (może nieświadome?) dążenie do traktowania tekstu Ewangelii w kategoriach współczesnej mentalności, przy zapomnieniu o dystansie, jaki dzieli nas od Mateusza²⁴⁶ i jego sposobu myślenia²⁴⁷. Tam, gdzie my dostrzegamy

²³⁷ Zob. G. B a r t h, *dz. cyt.*, 97.

²³⁸ Zob. J. G n i l k a, *Matthäusevangelium*, 158.

²³⁹ Zob. G. B o r n k a m m, *dz. cyt.*, 22.

²⁴⁰ G. v. R a d, *dz. cyt.*, 674.

²⁴¹ *Tamże*, 674.

²⁴² Zob. J. G n i l k a, *Matthäusevangelium*, 147.

²⁴³ Por. W. T r i l l i n g, *dz. cyt.*, 206.

²⁴⁴ Por. G. B o r n k a m m, *dz. cyt.*, 23. W historii egzegezy spotkać można oryginalne próby usunięcia tej niezgodności, np. wg T. Z a h n, *Das Evangelium nach Matthäus* (KNT 1), Leipzig 1903, 217, fragment Mt 5,17-20 obowiązuje wyłącznie judeochrześcijan, za: Ch. D i e t z f e l b i n g e r, *dz. cyt.*, 5 przyp. 19.

²⁴⁵ Zob. J. G n i l k a, *Matthäusevangelium*, 158; M. J. S u g g s, *Antitheses*, 444.

²⁴⁶ Por. U. L u z, *dz. cyt.*, 80. Autor porusza to zagadnienie w sposób ogólny w kontekście problematyki historii oddziaływania tekstu biblijnego (*Wirkungsgeschichte*), którą uważa – chyba słusznie – za konieczny element uzupełniający braki egzegezy historyczno-krytycznej.

²⁴⁷ W tym prawdopodobnie leży przyczyna umieszczenia niewłaściwego nagłówka przed czwartą antytezą (Mt 5,33n) w BT. Nagłówek ten brzmi: „Ósme przykazanie”, choć antyteza nie dotyczy tego przykazania, lecz prawa o przysięgach (zob. przyp. 76).

niezgodność lub nawet sprzeczność, Mateusz nie widzi w ogóle problemu: zawsze odwołuje się do Tory – nawet wtedy, gdy zdaje się jej zaprzeczać (!)²⁴⁸. Czini tak, ponieważ jej istotą jest dla niego wola Boża, której w antytezach sprzeciwia się nie „dopiero” (*nicht erst*): zabójstwo, cudzołóstwo czy fałszywa przysięga – ale „już” (*sondern schon*): gniew, pożądlive spojrzenie, „legalny” rozwód, miłość współrodaka dopuszczająca nienawiść wroga²⁴⁹. Dopiero przykazanie miłości bez ograniczeń, ukonkretnione w poszczególnych antytezach, jest sensem i celem Tory²⁵⁰ – jedynej i prawdziwej.

§3. ANTYTEZY A POSTULAT WYPEŁNIENIA PRAWA (Mt 5,17-20)

Perspektywa zagadnień związanych z antytezami (Mt 5,21-48) byłaby pozbawiona istotnego elementu, gdyby pomijała problem ich stosunku do perykopy bezpośrednio jej poprzedzającej, która w BT nosi nagłówek „Jezus a Prawo” (Mt 5,17-20).

W egzezie współczesnej zauważyć można pewną rozbieżność co do zakresu tekstu nazywanego „antytezami Kazania na Górze”. Według kryterium formalnego, które – za większością egzegetów – przyjęto w niniejszej pracy, obejmują one Mt 5,21-48. Czasami jednak łączy się je z werselem Mt 5,20 w tytule „większa sprawiedliwość”²⁵¹ lub z perykopą Mt 5,17-20 jako związaną z nimi tematem Prawa²⁵².

Zaczyna się ona od słów: *Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλύσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας· οὐκ ἦλθον καταλύσαι ἀλλὰ πληρῶσαι* (5,17). Natomiast kilka wersełów dalej pojawia się po raz pierwszy formuła: *Ἦκούσατε ὅτι ἐρρέθη [...] ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν*. Zarówno antytezy, jak i perykopa 5,17-20 wydają się dotyczyć stosunku Jezusa do Prawa. Powstaje więc pytanie, czy nie ma tu niekonsekwencji, może nawet sprzeczności. Czy antytezy nie stoją w opozycji do wspomnianej perykopy, nie tworzą z nią jednej wielkiej antytezy? Problem znalezienia wspólnego mianownika w interpretacji obu tekstów staje przed biblistami jako *crux interpretum*, bowiem fragmenty te w Ewangelii nie tylko ze sobą bezpośrednio sąsiadują, ale dodatkowo zdają się być w ścisłym wzajemnym związku. Gdzie więc szukać przyczyn tak „niezręcznego” zestawienia?

Problem ten podejmuje pierwsza część niniejszego paragrafu traktująca o pochodzeniu perykopy „Jezus a Prawo”. W części tej rozważamy – poświęcając uwagę kwestii rozumienia wyrażenia „Prawo i Prorocy” – na ile perykopę przypisać można Mateuszowi, a na ile przejętej przez niego tradycji.

²⁴⁸ Zob. M. J. S u g s, *Wisdom*, 144; także G. B a r t h, *dz. cyt.*, 88.

²⁴⁹ Zob. G. B o r n k a m m, *dz. cyt.*, 22.

²⁵⁰ Zob. Ch. D i e t z f e l b i n g e r, *dz. cyt.*, 14.

²⁵¹ Zob. F. W. B e a r e, *The Gospel according to Matthew*, Oxford 1981, 142; W. G r u n d m a n n, *dz. cyt.*, 151; R. S c h n a c k e n b u r g, *dz. cyt.*, 52.

²⁵² Zob. J. A r c h u t o w s k i, *dz. cyt.*, 39; J. L a m b r e c h t, *dz. cyt.*, 77.

Część druga to próba nakreślenia siedliska życiowego (*Sitz im Leben*) tej perykopy oraz związanego z nią zamysłu Mateusza: postulatu wypełnienia Prawa. Postulat ten omawiamy według jego dwóch zaznaczających się w tekście odmiann skierowanych do dwóch różnych grup adresatów: antynomistów (Mt 5,17-19) oraz uczonych w Piśmie i faryzeuszów (5,20).

W niniejszym paragrafie chcemy zbadać, czy swoista modyfikacja Tory, która to modyfikacja według rozważań przeprowadzonych w §2, B jest sensem formuły antytetycznej, rozciąga się także na perykopę Mt 5,17-20.

ii

A. POCHODZENIE Mt 5,17-20

Przy uważnej lekturze perykopy Mt 5,17-20 dostrzec można pewną niespójność występującą pomiędzy poszczególnymi wersetami²⁵³. Sugeruje ona, iż perykopa jest skomponowana z logiów różnego pochodzenia, które Mateusz przystosował do swych zamierzeń starając się nadać im zwartość²⁵⁴. Przyjrzyjmy się więc, jak współczesna egzegeza ocenia pochodzenie poszczególnych wersetów perykopy.

Wers 17 jest najczęściej uważany za pochodzący od Mateusza²⁵⁵. Nie ma on paralel synoptycznych, natomiast pod względem formy bardzo bliski jest mu występujący również w Ewangelii Mateusza werset 34 z rozdz. 10. Można na tej podstawie przypuszczać, że formę w. 17 ukształtował ewangelista. Na Mateusza wskazuje także słowo *ἡθρον*, które w jego Ewangelii występuje wielokrotnie w wyrażeniach określających misję Jezusa²⁵⁶. Za Mateuszowym pochodzeniem w. 17 przemawia także użyte w nim, „ulubione” przez ewangelistę, słowo „wypełnić” występujące w Ewangelii 16 razy²⁵⁷. Poświęćmy mu więcej uwagi w części B niniejszego paragrafu. Wyrażenie „Prawo albo Prorocy” także znalazło się w w. 17 najprawdopodobniej za sprawą Mateusza. Występuje ono - w brzmieniu „Prawo i Prorocy” – także na zakończenie głównej części Kazania na Górze (7,12), przy czym Łukaszcza paralela (6,31) go nie zawiera²⁵⁸. Wnioskować więc można, iż Ewangelista w 5,17 dodał je podobnie jak w 7,12, wyznaczając w ten sposób granice centralnej części Kazania.

Co oznacza to wyrażenie w Ewangelii Mateusza? Najczęściej sądzi się, że jest przez nie rozumiany cały Stary Testament²⁵⁹, zwłaszcza w aspekcie

²⁵³ Por. W. Trilling, *dz. cyt.*, 167; A. Kowalczyk, *dz. cyt.*, 132.

²⁵⁴ Por. S. Czyż, *Postulat starotestamentalnego Prawa*, PST 4 (1983) 47-68, 48.

²⁵⁵ Zob. J. Lambrecht, *dz. cyt.*, 79; G. Strecker, *dz. cyt.*, 144; G. Harder, *dz. cyt.*, 108; Ch. Heubült, *Mt 5,17-20. Ein Beitrag zur Theologie des Evangelisten Matthäus*, ZNW 71 (1980) 143-149, 143.

²⁵⁶ Zob. W. Trilling, *dz. cyt.*, 171.

²⁵⁷ Zob. J. Lambrecht, *dz. cyt.*, 79.

²⁵⁸ Zob. *tamże*, 79.

²⁵⁹ Łukasz na jego określenie używa podobnego wyrażenia, ale trzyczęściowego: Prawo Mojżesza, Prorocy, Psalmi (zob. Łk 24,44).

jego nakazowej treści²⁶⁰. Nie chodzi więc tylko o samą Torę Mojżesza. Natomiast podkreślić trzeba, że dla ewangelisty to Prawo, które obowiązuje w Kościele, utożsamia się z „Prawem i Prorokami”²⁶¹. Tym można wytłumaczyć opuszczenie „Proroków” w w. 18. Mateusz rozumiejąc przez „Prawo i Proroków” całość Pism objawionych akcentuje jednak charakter prawny zawartych w nich rozporządzeń²⁶². Nie ogranicza jednak swego pojmowania tego wyrażenia do wymiaru normatywno-kazuistycznego, ale dostrzega w nim też objawienie woli Bożej²⁶³. Można to zauważyć zwłaszcza w „złotej zasadzie” (Mt 7,12): „Prawo i Prorocy” to nic innego jak objawiona przez Boga Jego wola, której istotą jest przykazanie miłości. Wydaje się, że nakreślone powyżej opierające się na dziele Mateusza rozumienie wyrażenia „Prawo i Prorocy” potwierdza, iż w. 17 został, jeśli nie wprost utworzony, to na pewno ukształtowany przez ewangelistę. Zastrzeżenia do tak sformułowanego poglądu są wyrażane sporadycznie i bardzo nieśmiało²⁶⁴.

Wers 18, choć jest jedynym w całej perykopie, który ma paralełę synoptryczną (Łk 16,17), przedstawia – w aspekcie pochodzenia – niemałą trudność²⁶⁵. Paralela wskazuje, że jego trzon pochodzi ze źródła Q²⁶⁶, jednak jej forma oraz kontekst bardzo różnią się od występujących u Mateusza²⁶⁷. Kontekst tego wersu u Łukasza podporządkowany jest jego koncepcji historii zbawienia²⁶⁸, a sformułowanie: „Lecz łatwiej niebo i ziemia przeminą, niż żeby jedna kreska miała odpaść z Prawa” oznacza „nigdy”²⁶⁹. Tymczasem Mateusz określa eon obowiązywalności Prawa przez podwójne *ἕως ἄν* czyniące z werseu dość dziwną pod względem gramatycznym konstrukcję²⁷⁰. Opierając się na Mt 24,34 przyjmuje się, że zwrot „aż się wszystko spełni” zawierający drugie *ἕως ἄν* jest dodatkiem Mateuszowym i jego znaczenie nie jest tożsame z „nigdy”, jak w paraleli Łukaszej²⁷¹. Dodatkowymi modyfikacjami, jakie – prawdopodobnie za sprawą Mateusza – przeszedł w. 18, jest dodanie wprowadzenia przez słowo *ἀμήν*²⁷² oraz „joty i kreski”²⁷³. Wygląda na to, że ewangelista pod wpływem Mt 24,34 (czy też może Mk 13,30-31) przetworzył swój przejęty ze źródła Q logion (18bc) i rozszerzył go o wymienione powyżej

²⁶⁰ Zob. J. Homerski, *dz. cyt.*, 131; G. Barth, *dz. cyt.*, 86; J. Lambrecht, *dz. cyt.*, 79.

²⁶¹ Zob. G. Barth, *dz. cyt.*, 148.

²⁶² Zob. S. Cz y ż, *dz. cyt.*, 56.

²⁶³ Por. W. Trilling, *dz. cyt.*, 174.

²⁶⁴ Zob. J. Lambrecht, *dz. cyt.*, 79-80; S. Cz y ż, *dz. cyt.*, 48.

²⁶⁵ Por. S. Cz y ż, *dz. cyt.*, 49.

²⁶⁶ Zob. Ch. Heubült, *dz. cyt.*, 143.

²⁶⁷ Por. G. Har der, *dz. cyt.*, 106.

²⁶⁸ Zob. *tamże*, 106.

²⁶⁹ Zob. Ch. Heubült, *dz. cyt.*, 143.

²⁷⁰ Zob. W. Trilling, *dz. cyt.*, 168 przyp. 8.

²⁷¹ Por. Ch. Heubült, *dz. cyt.*, 143; W. Trilling, *dz. cyt.*, 168.

²⁷² Por. W. Trilling, *dz. cyt.*, 169.

²⁷³ Zob. J. G nilk a, *Matthäusevangelium*, 141.

elementy (18ad)²⁷⁴. Wszystkim tym zabiegom towarzyszył cel logicznego nawiązania do w. 17 w formie komentującej i wyjaśniającej²⁷⁵. W efekcie powstało „najbardziej judaistyczne zdanie z całego Nowego Testamentu”²⁷⁶, które dla Mateusza – co pokażemy w części B niniejszego paragrafu – zawiera treść jak najbardziej chrześcijańską.

Wers 19 co do swego pochodzenia jest również problematyczny. Choć Mateusz stara się ukształtować go jako wniosek wynikający z w. 18, to jednak treściowo wyraźnie od niego odstaje: mówi o przykazaniach, o których w. 18 nie wspomina²⁷⁷. Stąd wątpliwe jest, że oba wersy sąsiadowały ze sobą w zbiorze logiów zastanych przez Mateusza²⁷⁸. Łukasz po wersie 16,17 (paralela do Mt 5,18) przechodzi do innego tematu. Bardziej prawdopodobne jest, że w. 19 Mateusz przejął w innym kontekście albo też jako niezależny logion²⁷⁹ i umieścił w perykopie 5,17-20 nieznacznie go modyfikując dla dopasowania do kontekstu.

Niektórzy egzegeci przypisują ewangelście bardziej aktywną rolę: głównie on ma być odpowiedzialny za treść i formę w. 19²⁸⁰. Natomiast słownictwo i kontrasty (znosić – wypełniać, najmniejszy – wielki) wskazują na stojącą za nim typowo żydowsko-rabinacką mentalność²⁸¹, którą przypisać trzeba tradycji przed-Mateuszowej. Bardzo legalistyczny charakter w. 19 jest powodem kwestionowania jego pochodzenia od Jezusa.²⁸²

Wers 20 w sposób najwyraźniejszy odbiega od poprzednich. Wprowadza nowy w stosunku do w. 17-19 temat sprawiedliwości oraz zmienia formę gramatyczną z 3 os. l.poj. w w. 19 na 2 os. l. mn. Jest uznawany za sentencję niezależną, umieszczoną w perykopie 5,17-20 dopiero przez Mateusza²⁸³. Na temat pochodzenia w. 20 przeważa pogląd, że Mateusz nie tylko włączył go w obecny kontekst, ale go wcześniej utworzył. R. Bultmann²⁸⁴ uważa, że jest to stworzony przez ewangelistę nagłówek czy wprowadzenie do antytezy (5,21-48). Za takim pochodzeniem wersu przemawia wprowadzenie *λέγω γὰρ ὑμῖν*, brak wyraźnego związku z w. 19, a także wyrażenie *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* i brak paraleli w źródle Q²⁸⁵. Sentencje o wejściu do królestwa niebieskiego są zdaniem U. Luza²⁸⁶ szczególnie ulubione przez Mateusza. To samo dotyczy

²⁷⁴ Zob. J. Lambrecht, *dz. cyt.*, 82.

²⁷⁵ Por. W. Trilling, *dz. cyt.*, 170.

²⁷⁶ S. Czyż, *dz. cyt.*, 49.

²⁷⁷ Por. G. Strecker, *dz. cyt.*, 145.

²⁷⁸ Tak chce np. G. Harder, *dz. cyt.*, 107.

²⁷⁹ Zob. G. Strecker, *dz. cyt.*, 145.

²⁸⁰ Zob. Ch. Heubült, *dz. cyt.*, 144.

²⁸¹ Por. W. Trilling, *dz. cyt.*, 180.

²⁸² Zob. S. Czyż, *dz. cyt.*, 51.

²⁸³ Por. W. Trilling, *dz. cyt.*, 183.

²⁸⁴ Zob. *dz. cyt.*, 147, także: J. Lambrecht, *dz. cyt.*, 85-86; G. Harder, *dz. cyt.*, 107.

²⁸⁵ Zob. G. Strecker, *dz. cyt.*, 151-152.

²⁸⁶ Zob. *dz. cyt.*, 230.

słowa *δικαιοσύνη*, które w Kazaniu na Górze występuje 5 razy, a w całej Ewangelii – 7 razy (w Mk nie występuje, w Łk 1 raz)²⁸⁷. Wyrażenie „uczni w Piśmie i faryzeusze”, którego Mateusz używa najczęściej spośród synoptyków²⁸⁸, stanowi dodatkową przesłankę do przypisania w. 20 właśnie jemu.

Cała perykopa 5,17-20, rozpatrywana od strony pochodzenia, tworzy „konglomerat sentencji pochodzących z różnych źródeł, które następnie uległy pewnej modyfikacji przez literacką przeróbkę samego autora”²⁸⁹. Za pomocą słówek łączących *γάρ* (w. 18.20) oraz *οὖν* (w. 19) Mateusz – mimo wielorakiego zróżnicowania przejętego materiału – nadaje mu kształt na tyle zwarty²⁹⁰, że można w perykopie 5,17-20 widzieć organiczną całość²⁹¹. Pod względem treści w. 17-19 połączone są tematem Tory, natomiast w. 20 wiąże go z tematem sprawiedliwości²⁹².

Czy jednak tak wyraźnie ujawniająca się tu zręczność literacka Mateusza służy wyłącznie wygładzaniu kontekstu? Przypuszczać należy, że zabiegi literackie są podporządkowane nadrzędnemu celowi teologicznemu, jaki przyświeca ewangelicie. Cel ten, ujmowany w kontekście antytez, stanowi przedmiot naszego zainteresowania w drugiej części niniejszego paragrafu.

B. DWOJAKIE WYPEŁNIENIE PRAWA

W części B paragrafu drugiego doszliśmy do wniosku, że w 5,21-48 Mateusz dokonuje swoistej modyfikacji Tory przez odniesienie jej do przykazania miłości oraz woli Bożej. Modyfikacja ta pozwala nie tylko na nową interpretację Prawa, ale również na zniesienie niektórych jego przepisów. W tym świetle perykopa 5,17-20, zwłaszcza w. 18, nasuwa niemałe trudności. Jak pogodzić zniesienie czy przekształcenie choćby jednego przepisu Tory z kategoriycznym, bo wprowadzonym przez „zaprawdę (*ἀμὴν*) powiadam wam” twierdzeniem „ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie”?

Poszukując odpowiedzi na to pytanie, pominiemy tymczasem najbardziej „kłopotliwy” w. 18 i zwróćmy uwagę na pewną właściwość literacką perykopy 5,17-20. Wprowadzone przez Mateusza słowa łączące poszczególne wersy (*γάρ* - w. 18, *οὖν* - w. 19, *γάρ* - w. 20)²⁹³ zmierzają wyraźnie do uporządkowania ich w zwarty ciąg logiczny. Jego punktem wyjścia jest w. 17, a celem – w. 20, przy czym każdy z w. 18-20 w mniejszym lub większym stopniu wykazuje powiązanie z w. 17 i może być do niego odniesiony.

²⁸⁷ Zob. G. Strecker, *dz. cyt.*, 150 przyp. 2.

²⁸⁸ Zob. H.-T. Wrege, *dz. cyt.*, 42.

²⁸⁹ S. Czyż, *dz. cyt.*, 48.

²⁹⁰ Por. W. Trilling, *dz. cyt.*, 184.

²⁹¹ Zob. S. Czyż, *dz. cyt.*, 48.

²⁹² Zob. W. Trilling, *dz. cyt.*, 184-185.

²⁹³ Por. *tamże*, 183.

W wierszu tym na uwagę zasługują dwa momenty: aspekt chrystologiczny wyrażony przez ἤλθοι²⁹⁴ oraz idea „wypełnienia” Prawa.

Pierwszy z nich nawiązuje do niepowtarzalnej misji Jezusa, którą otrzymał od Ojca²⁹⁵. Wypowiedzi tego typu nie zawiera żadna z autodeklaracji posłannictwa wyrażana przez starotestamentowych proroków²⁹⁶.

Drugi ze wspomnianych momentów koncentruje się na problemie znaczenia słowa πληρῶσαι. Liczba różnych interpretacji jest tu imponująca. Odnosząc πληρῶσαι do nauczania Jezusa, można je rozumieć jako:

- a) „przywrócić właściwe znaczenie”,
- b) „dopełnić”,
- c) „udoskonalić”;

natomiast w odniesieniu do działalności Jezusa można to słowo interpretować jako:

- a) „wypełnić” (proroctwa),
- b) „zachować” (Prawo),
- c) „zakończyć” (w aspekcie eschatologicznym)²⁹⁷.

Abstrahując od kwestii, które z wymienionych znaczeń jest najbliższe Mateuszowi, stwierdzić można, że w słowie tym zawiera on element zdecydowanej afirmacji Prawa starotestamentowego (w. 18-19), a zarazem element pewnej wolności w stosunku do jego „lityry” przestrzeganej ściśle przez uczonych w Piśmie i faryzeuszów (w. 20)²⁹⁸.

Na „wypełnienie” Prawa ukonkretnione w antytezach (5,21-48) składają się oba te elementy. Każdemu z nich – według wyników badań egzegetycznych – odpowiada inne grono antagonistów, z którymi Mateusz polemizuje. Przeciwstawia im – na każdym z dwóch frontów swej walki o prawdziwą Torę – dwojakie wypełnienie Prawa.

1. Wypełnienie Prawa według Mt 5,17-19

Świadomość nowej, zapoczątkowanej przez Mesjasza, Syna Bożego, ery w historii zbawienia rodziła czasem w pierwotnych gminach tendencje negowania ważności wszystkiego, co tę erę poprzedzało. Tendencje te dotyczyły także żydowskiego Prawa. Mogły one powstać na przykład z niezrozumienia Pawłowej tezy: „kresem Prawa jest Chrystus” (Rz 10,4)²⁹⁹.

W odniesieniu do Mt 5,17-19 często wysuwa się w egzegezie pogląd, że jest to polemika z antynomistami ze wspólnoty Mateusza, którzy chcą uznać

²⁹⁴ Na temat tego rodzaju wyrażen zob. R. B u l t m a n n, *dz. cyt.*, 161nn.

²⁹⁵ Zob. W. T r i l l i n g, *dz. cyt.*, 172.

²⁹⁶ Zob. G. H a r d e r, *dz. cyt.*, 108.

²⁹⁷ Zob. U. L u z, *dz. cyt.*, 232; por. G. H a r d e r, *dz. cyt.*, 110-111; G. B a r t h, *dz. cyt.*, 62-63.

²⁹⁸ Por. G. S t r e c k e r, *dz. cyt.* 147.

²⁹⁹ Por. Ch. H e u b ü l t, *dz. cyt.*, 145.

Stary Testament (Prawo i Proroków) za relikw przeszłości³⁰⁰. Do nich kierują się słowa Jezusa: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków” (5,17).

P. Fiebig na podstawie paralelnych tekstów rabinicznych proponuje oddanie myśli tego tekstu przez: „Nie sądzicie, że chcę znieść Prawo albo Proroków”³⁰¹. Mateusz kontynuuje wkładając w usta Jezusa: „Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić”. Na czym polega to „wypełnienie” przedstawione w w. 18-19?

Ewangelista przystosowuje do swoich celów oba wersy przejęte w swym zasadniczym kształcie z konserwatywnej tradycji judeochrześcijańskiej. Niewiele zmienia ich brzmienie, lecz nadaje im nowe znaczenie przez odpowiednie ujęcie kompozycyjne i kształtowanie kontekstu³⁰². Ponieważ dla niego „istotą Tory jest przykazanie miłości i ponieważ przykazanie miłości utożsamia się z kolei z wolą Bożą, dlatego, dopóki niebo i ziemia nie przemina, w tak rozumianej Torze nie zmienia się najmniejsza cząstka”³⁰³ – „ani jedna jota, ani jedna kreska” (5,18).

Jednak tak pojęta Tora nie jest wielkością statycznie-literacką, którą trzeba znać, przyjąć do wiadomości. Skoro jej istotą jest wola Boża, domaga się ona wypełnienia czynem³⁰⁴ – każdym, do którego wzywa przykazanie miłości. Owo największe przykazanie, na którym opiera się całe Prawo i Prorocy (Mt 7,12; 22,34-40), zawiera w sobie – podobnie jak Tora wiele przepisów – wiele przykazań „większych” i „mniejszych”, które wszystkie muszą być wypełnione (5,19). Dla Mateusza „wielki w królestwie niebieskim” jest ten, kto w każdym nakazie Tory potrafi dostrzec będące wyrazem woli Bożej „uszczerbowione” przykazanie miłości i kto je wypełnia oraz uczy innych takiego wypełniania. Kto natomiast nie umie dostrzec w Prawie największego przykazania, lecz mu się sprzeciwia, powołując się na którykolwiek przepis Tory interpretowany w oderwaniu od niego – „ten będzie najmniejszy w królestwie niebieskim”³⁰⁵.

W ten sposób w w. 17-19 zostaje obroniona – wbrew antynomistom – trwała obowiązywalność rozumianego w nowy sposób Prawa, które będąc w swej istocie przykazaniem miłości³⁰⁶ – nie może nie być wypełniane.

Wypełnianie Prawa jako cel sam w sobie nie jest dla ewangelisty najważniejsze. Wtedy bowiem nie stanąłby on w ostrej opozycji wobec tych, którzy przecież dokładnie wypełniali przepisy Prawa – uczonych w Piśmie i faryzeuszy. Ich wypełnianie Tory zostaje jednak skrytykowane przez Mateuszowego Jezusa³⁰⁷, ponieważ nie wystarcza ono, by wejść do królestwa nie-

³⁰⁰ Por. G. Barth, *dz. cyt.*, 149-154; J. Lambrecht, *dz. cyt.*, 86.

³⁰¹ *Jesu Bergpredigt. Rabbinische Texte zum Verständnis der Bergpredigt* (FRLANT 37), Göttingen 1924, 27.

³⁰² Por. Ch. Dietzfelbinger, *dz. cyt.*, 4.

³⁰³ *Tamże*, 4.

³⁰⁴ Por. V. Hasler, *dz. cyt.*, 91.

³⁰⁵ Por. Ch. Dietzfelbinger, *dz. cyt.*, 5.

³⁰⁶ Por. W. Trilling, *dz. cyt.*, 206.

³⁰⁷ Odnośnie do wyrażenia „Mateuszowy Jezus” zob. J. Lambrecht, *dz. cyt.*, 95-97; M. D. Goulder, *dz. cyt.*, 17.

bieskiego (5,20). Wypełnianiu Tory w tym wydaniu zostaje przeciwstawione - jako wzór dla wspólnoty chrześcijańskiej - inne.

2. Wypełnienie Prawa według Mt 5,20

Po w. 17-19, akcentujących nieprzemijalną obowiązywalność starotestamentowego Prawa, w perykopie następuje werset bezpośrednio poprzedzający antytezy (5,21-48), w którym Mateusz wprowadza ulubiony przez siebie temat „sprawiedliwości” (5,20)³⁰⁸. Słowo to używane jest w pierwszej Ewangelii nie w sensie grecko-jurystycznym, lecz starotestamentowo-żydowskim. Oznacza postawę odpowiadającą wyrażonej w Prawie woli Bożej³⁰⁹. By uczniowie Jezusa mogli wejść do królestwa Bożego, ich sprawiedliwość musi być „większa” niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów. Zwrot *περισσεύση* [...] *πλεον* sformułowany ilościowo może mieć także - zgodnie z semickim sposobem wyrażania się - sens jakościowy³¹⁰. „Większa” (względnie „lepsz”) sprawiedliwość ma więc odróżniać prawdziwy Izrael - Kościół, od Izraela starego, bowiem uczeni w Piśmie i faryzeusze - stanowiący jego elitę - „mówią, ale sami nie czynią” (Mt 23,3). Wypełniają wprawdzie „literę” Prawa nawet w najdrobniejszych szczegółach (Mt 23,23), ale nie jest to „wypełnianie” Prawa w sensie Mt 5,17. Dlatego trzeba przeciwstawić mu inne - zgodne z wolą Bożą - wypełnianie Prawa.

Istotą przeciwstawienia jest nie tyle rozumienie „wypełniania”, ile rozumienie „Prawa”. Ponieważ faryzeusze nie dostrzegają w wypełnianym przez siebie Prawie przykazania miłości, ich „wypełnianie” Tory nie odpowiada woli Bożej. Ich „sprawiedliwość” jest więc bardzo daleka od wymaganej od uczniów „doskonałości” (5,48)³¹¹.

Natomiast wypełniająca wolę Bożą „większa” sprawiedliwość (5,20) wspólnoty Jezusa polega na praktykowaniu przykazania miłości, które jest sensem i celem Tory³¹². Takie „urzeczywistnianie”³¹³ największego przykazania jest równoznaczne z autentycznym „wypełnianiem” Prawa.

W ten sposób perykopa Mt 5,17-20 zmierza - poczynając od w. 17 („wypełnienie Prawa”) aż do w. 20 („większa” sprawiedliwość) - „do ukazania Prawa w nowej formie, która wyraźnie zarysowuje się w antytezach”³¹⁴ (5,21-48). Ta nowa forma Prawa jest skutkiem odniesienia go do woli Bożej i „skoncentrowania” jego treści w przykazaniu miłości³¹⁵. Mateusz mógłby

³⁰⁸ Por. G. Strecker, *dz. cyt.*, 150.

³⁰⁹ Zob. G. Bornkamm, *dz. cyt.*, 28; W. Trilling, *dz. cyt.*, 184.

³¹⁰ Zob. W. Grundmann, *dz. cyt.*, 152; por. P. Fiebig, *dz. cyt.*, 31.

³¹¹ Por. W. Trilling, *dz. cyt.*, 184.

³¹² Zob. Ch. Dietzfelbinger, *dz. cyt.*, 14.

³¹³ Zob. G. Strecker, *dz. cyt.*, 147.

³¹⁴ S. Czyż, *dz. cyt.*, 57.

³¹⁵ Por. W. Trilling, *dz. cyt.*, 207.

za św. Pawłem powiedzieć: „Miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa” (Rz 13,10)³¹⁶. Takiemu rozumieniu Prawa i jego wypełnienia odpowiada zarówno perykopa 5,17-20, stwarzająca perspektywę, w której należy odczytywać antytezy³¹⁷, jak i same antytezy Kazania na Górze. „Kto bowiem miłuje bliźniego, wypełnił Prawo” (Rz 13,8b).

ks. Ryszard Zawadzki

³¹⁶ Por. Ch. Heubült, *dz. cyt.*, 148.

³¹⁷ Zob. Ch. Dietzfelbinger, *dz. cyt.*, 5.