

Stefan Szymik

Mateuszowa metaforyka światła (Mt 4, 15-16; 5, 14-16; 6, 22-23)

Collectanea Theologica 75/4, 35-47

2005

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.

STEFAN SZYMIK, LUBLIN

MATEUSZOWA METAFORYKA ŚWIATŁA (MT 4, 15-16; 5, 14-16; 6, 22-23)

W ogólnym przekonaniu egzegetów termin „światło / światłość” ma znaczenie teologiczne w Nowym Testamencie głównie w pismach Janowych, zwłaszcza w czwartej Ewangelii i w jego 1 Liście. Niemniej z obrazowym czy przenośnym zastosowaniem tych terminów mamy do czynienia już w nauczaniu Jezusa Chrystusa, w Listach św. Pawła oraz w Ewangeliach synoptycznych. W niektórych przypadkach można mówić o ideach teologicznych związanych z terminem φῶς, a wyrastających z Starego Testamentu oraz środowiska palestyńskiego i judeo-hellenistycznego¹.

Z ciekawą koncepcją teologiczną, nawiązującą do metaforycznego znaczenia terminu „światło / światłość” oraz pojęć pokrewnych, mamy do czynienia w przypadku pierwszej Ewangelii kanonicznej. Twierdzenie opiera się na obserwacji redakcyjnej pracy ewangelisty: doborze terminów greckich, teologicznym przepracowaniu posiadanych tradycji Mk i Q oraz lokalizacji perykop w teologicznej strukturze Ewangelii. Zainteresowanie budzą zwłaszcza trzy teksty, obfitujące w terminologię światła i pojęcia bliskoznaczne (Mt 4, 15-16; 5, 14-16; 6, 22-23). Analiza literacka, egzegetyczna i teologiczna tekstów pozwoli odkryć redakcyjny zamysł św. Mateusza – jego myśl teologiczną².

¹ Związyły przegląd treści związanych z dosłownym, obrazowym lub przenośnym, oraz teologicznym rozumieniem terminów φῶς κτλ w świecie starożytnym podaje H. Conzelmann, φῶς κτλ, TWNT IX, s. 302-349; w opinii autora (1973 r.) jedynie rzeczownik φῶς otrzymał w NT sens teologiczny i to tylko w pismach Janowych.

² W komentarzu do Mateusza dostrzegł tę kwestię J. Gnilka, chociaż nie opracował systematycznie; zob. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium, cz. I. Kommentar zu Kap. 1,1-13,58*, HTKNT 1, 1, Freiburg-Basel-Wien 1986; por. też A. Tronina, *Symbolika światła w Nowym Testamencie*, CzST 8/1980, zvl. s. 130-131.

Mesjasz Jezus jako wielka światłość (Mt 4, 15-16)

Pierwszy tekst mieści się w większej jednostce literackiej, w której ewangelista opowiada o początku Jego publicznej działalności Jezusa w Galilei (Mt 4, 12-17). Perykopa została poprzedzona relacją o kuszeniu Jezusa na pustyni (4, 1-11), a po niej następuje opis powołania pierwszych uczniów (4, 18-23). Analizowany tekst dzieli się na trzy nierówne fragmenty³:

- w. 12 – wzmianka o uwięzieniu Jana Chrzciciela
- ww. 13-16 – zamieszkanie w Kafarnaum jako wypełnienie proroctwa Izajasza
- w. 17 – początek głoszenia orędzia o królestwie niebiańskim

Nawet pobieżne zestawienie i porównanie tekstów synoptycznych pozwala odkryć oryginalność redakcji Mateuszowego opowiadania. Z posiadanych źródeł ewangelista przejął wiadomość o uwięzieniu Jana Chrzciciela, o zmianie miejsca zamieszkania Jezusa oraz temat głoszonego przez Niego orędzia o konieczności nawrócenia i bliskim królestwie niebiańskim, zaś zależność ewangelisty od posiadanych wcześniejszych tradycji nie ulega wątpliwości (por. Mk 1, 14-15. 21; Łk 4, 14-15. 31). W całość relacji został włączony jeden z licznych u Mateusza cytatów refleksyjnych mówiących o wypełnieniu się zapowiedzi Starego Testamentu⁴ i to on właśnie budzi szczególne zainteresowanie. Bowiem do informacji o zmianie przez Jezusa miejsca zamieszkania tylko Mateusz dodał słowa prorockiej zapowiedzi Izajasza (por. Iz 8, 23; 9,1), nadając relacji sens teologiczny nieobecny gdzie indziej u synoptyków: „A opuściwszy Nazaret przyszedł i zamieszkał w Kafarnaum, leżącym nad jeziorem, w okolicach Zabulona i Neftalego. Tak miało się spełnić słowo proroka Izajasza:

«Ziemia Zabulona i ziemia Neftalego, droga morska, Zajordanie, Galilea pogan! Lud siedzący w ciemności ujrzał wielkie świa-

³ Należy przyjąć argumentację U. Luza i innych, który łączy w. 17 ze wzmianką o osiedleniu się Jezusa w Kafarnaum; jednak wielu autorów uważa w. 17 za początek nowego odcinka. Na ten temat zob. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, t. I/1, Mt 1-7, EKK 1, 1, Neukirchen-Vluyn 1992, s. 168-169; podobnie D. A. Hagner, *Matthew 1-13*, WBC 33A, Dallas, Texas 1993, s. 71-72.

⁴ Zob. ἵνα πληρωθῆ τὸ ρηθὲν (Mt 4, 14; por. 1, 22; 2, 15; 12, 17; 21, 4), także ὅπως πληρωθῆ τὸ ρηθὲν (Mt 2, 23; 8, 17; 13, 35); zob. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 134-140; D. A. Hagner, *Matthew*, s. LIII-LVII.

łto, a siedzącym w krainie i cieniu śmierci – im wzeszło światło». (Mt 4, 13-16).

Istnieją trudności z ustaleniem źródeł pochodzenia cytowanego tekstu Izajasza: nie odpowiada on w pełni ani Tekstowi Masoreckiemu, ani tłumaczeniu greckiemu Septuaginty. Nadto obecny sens cytowanego tekstu odbiega znacząco od starotestamentowego znaczenia⁵.

Pierwsza część tego tekstu została skrócona i przepracowana: „Ziemia Zabulona i ziemia Neftalego, droga morska, Zajordanie, Galilea pogan!” (w. 15; por. Iz 8, 23). Dla Mateusza ważne były informacje geograficzne, które antycypował wcześniej, mówiąc o zmianie przez Jezusa miejsca zamieszkania (w. 13). Można wątpić, czy Mateusz cytując Izajasza popadł w sprzeczności, a cytował był mu potrzebny wyłącznie ze względu na frazę „Galilea pogan”. Niewielkie znaczenie ma fakt, iż opuszczone przez Jezusa Nazaret leżało na terytorium Zabulona, natomiast Kafarnaum, jako nowe miejsce pobytu, na terytorium pokolenia Neftalego. Ewangelista patrzył na początek publicznej działalności Mesjasza w sposób całościowy – Jezus Chrystus działał w Galilei i przyległych okolicach, przede wszystkim na wybrzeżu Jeziora Galilejskiego, na obszarach zamieszkałych przez Żydów i pogan. Taka jest teologiczna perspektywa Mateusza, rozumiała w kontekście całej Ewangelii⁶.

Duże znaczenie dla interpretacji ma druga część cytatu, w którym tekst Izajasza został przytoczony wierniej. Zwróćmy wpiery uwagę na paralelizm dwóch członów wersetu:

„lud siedzący w ciemności ujrzał światłość wielką”
„a siedzącym w krainie i cieniu śmierci – im wzeszła światłość”

⁵ Wpiery prorok ukazał dramatyczne wydarzenia związane z wojną syro-efraimską (734-733 r.) i najazdem wojsk asyryjskich, w wyniku czego powstały trzy nowe prowincje utworzone z części ziem państwa północnego (por. 2 Krl 15, 29), a następnie zapowiadał zbawczą interwencję Boga związaną z ukazaniem się światła i narodzeniem dziecka z dynastii Dawidowej (Iz 9, 1nn.); zob. L. Stachowiak, *Księga Izajasza I (1-39). Wstęp – przekład z oryginału, komentarz*, PST IX, 1, Poznań 1996, s. 220nn.

⁶ Zob. interpretację tekstu Mt 4, 13-16 przez U. Luza *Das Evangelium nach Matthäus, ad locum*; w dalszej części komentarza (s. 172) autor precyzuje swój punkt widzenia: „... für den Evangelisten nicht speziell in der Übersiedlung Jesu nach Kafarnaum, sondern in seiner ganzen galiläischen Wirksamkeit das Jesajazitat erfüllt war”; celniej J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz*, PNT III, 1, Poznań 1979, s. 117-118; por. H. Giesen, *Galiläa – Mehr als eine Landschaft. Bibeltheologischer Stellenwert Galiläas im Matthäusevangelium*, EthL 77/2001, s. 23-45.

ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκότει φῶς εἶδεν μέγα
 τοῖς καθημένοις ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς
 θανάτου

Informacje geograficzne z pierwszej części wersetu – dopowiedzenie; ewangelista chodziło o mieszkańców tych terytoriów jako pierwszych świadków i adresatów publicznej działalności Jezusa (w. 16). Pytanie dotyczy intencji Mateusza związanej z tekstem Izajasza: kogo miał właściwie na myśli. Termin λαὸς (14 razy w Mt) w pierwszej Ewangelii oznacza zawsze lud Izraela i nie ma wyraźnych powodów, by przyjąć w tym miejscu inny sens. Trudniejsza w interpretacji jest dalsza część wersetu, wolno bowiem pytać, czy mamy do czynienia z paralelizmem synonimicznym, opisującym dwukrotnie lud Izraela, który dotąd pozostawał w ciemnościach i krainie śmierci? A może chodzi jednocześnie o Izraela, i o ludy pogańskie, co sugeruje też treść inwokacji w poprzedzającym w. 15⁷? Pierwotnie tekst odnosił się wyłącznie do pokoleń Zabulona i Neftalego, które po wojnie syro-efraimskiej znalazły się pod panowaniem asyryjskim i straciły nadzieję na ocalenie⁸. W nowym kontekście słowa wskazują ogólnie na region obejmujący wybrzeża Jeziora Galilejskiego – na „Galileę pogan”, która jest miejscem wystąpienia Mesjasza⁹.

Drugim elementem omawianego wersetu jest metaforyka światła i ciemności. Mieszkańcy wspomnianych krain geograficznych są przedstawieni jako ci, którzy dotąd przebywali w ciemności oraz „w krainie i cieniu śmierci”¹⁰, a zatem jakby w szeolu. Jest to metaforyczne opisanie sytuacji nieszczęścia i zguby, nieobecności Boga i braku zbawienia – stanu podobnego do śmierci (Hi 10, 21-22; por. Ps 107, 10. 14)¹¹. Jednak teraz weszła im wielka światłość, jak

⁷ W tym kierunku zdążył już komentarz Euzebiusza, który dzielił Galileę na Galileę Żydów (w. 15a) oraz na Galileę pogan (w. 15b); zob. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 171-172; por. D. A. Hagner, *Matthew*, s. 74.

⁸ Werszet 16, w porównaniu z tekstem masoreckim i tłumaczeniem greckim (por. Iz 9, 1), zachowuje częściowo słownictwo źródła, ale jednocześnie wykazuje dużą niezależność od LXX, np. czas gramatyczny czasowników: w Mt czas przeszły (aor.) jak w TM; ewangelista widział w Jezusie wypełnienie zapowiedzi ST. Zob. J. Gnika, *Das Matthäusevangelium*, s. 96-97.

⁹ Zdaniem W. Grundmanna, *Das Evangelium nach Matthäus*, ThHNT I, Berlin 1986⁶, s. 106, chodzi o wszystkich mieszkańców regionów położonych wokół Jeziora Galilejskiego.

¹⁰ Celnie tłumaczy *Biblia Tysiąclecia* (wyd. trzecie) „cienista kraina śmierci”.

¹¹ Na temat symboliki światła w ST zob. S. Aalen, 'or, w: J. Botterwick, H. Ringgren (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. I, Grand Rapids, Michigan 1977, s. 147-167, zwł. s. 160nn.

zostało zinterpretowane pojawienie się Jezusa i Jego orędzie o bliskim panowaniu Boga. Nie ma potrzeby, by różnić między osobą Mesjasza a Jego nauczaniem. I Jezus, i Jego nauka są symbolicznie ujęte jako wielka światłość rozświetlająca ciemności. W tradycji żydowskiej światłość z Iz 9, 1 była interpretowana jako światło ustnej Tory; ogólnie Tora była światłością, jak było nią słowo Jahwe (Ps 119, 105). Podobnie zjawienie się Mesjasza było przedstawiane czasami metaforycznie jako nastanie światłości – Mesjasz (lub jego dusza) to światłość¹². W ujęciu Mateusza cytowany tekst Izajasza otrzymał rysy zapowiedzi mesjańskiej, co podkreśla dodatkowo obecność czasownika ἀνατέλλω (por. zapowiedź mesjańską w Lb 24, 17: ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακωβ). Oczekiwany król mesjański rozpoczął swoje publiczne nauczanie o bliskim panowaniu Boga.

Zainteresowanie Mateusza tematem światła w kontekście chrystologicznym można widzieć też w perykopie o wędrowce mędrców, którzy szli kierując się światłem gwiazdy (Mt 2, 1-12: czterokrotnie ἀστῆρ), by oddać pokłon królowi żydowskiemu – Mesjaszowi. Światło na niebie wskazało na nowo narodzone Dziecko. Analogiczną tendencję można dostrzec w redakcyjnym opracowaniu opisu przemienienia na górze (Mt 17, 1-9). Przemienioną postać Jezusa opisuje Mateusz porównując Jego twarz do słońca (ὡς ὁ ἥλιος) a szaty do światłości (ὡς τὸ φῶς); jest to specyficzny rys jego prezentacji przemienienia (Mt 17, 2). Metaforyka światła i ciemności jako sfer zbawienia i zagłady pojawi się w pierwszej Ewangelii jeszcze kilkakrotnie. W analizowanym tekście metafora światła została zastosowana do opisu początku publicznej działalności Jezusa Chrystusa – wielkiej światłości w „Galilei pogan”.

Uczniowie światłością świata (Mt 5, 14-16)

Zainteresowanie Mateusza tematem światła / światłości ujawnia kolejny tekst, który tym razem znajduje się w części wstępnej Kazania na Górze (Mt 5-7). Po ośmiu błogosławieństwach (5, 2-12) następują paralelnie dwie metafory, o soli i następnie o świe-

¹² *Pesikta rabbati* 36 = 161a; por. też *Genesis rabba* 1, 6 (do 1, 1); oraz 85, 1 (do 38, 1); zob. H. Conzelmann, φῶς κτλ, s. 319; A. Tronina, *Symbolika światła*, s. 131.

tle, wskazujące na życiowe powołanie uczniów Chrystusa (5, 13-16). Temat większej sprawiedliwości uczniów (5, 17-20) zamyka część wstępną Kazania na Górze i przygotowuje jego część główną¹³.

Konstrukcja interesującego nas odcinka jest przejrzysta (Mt 5, 13-16). Fragment składa się z paralelnie zestawionych metafor lub raczej przypowieści, które za pomocą dwóch różnych obrazów wyrażają tę samą myśl¹⁴. Pierwsza z metafor porównuje uczniów Jezusa do soli ziemi (w. 13a: ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς), przydatnej i użytecznej jako niezbędna przyprawa, jednak wydzwięk przenośni jest negatywny¹⁵. Druga metafora ukazuje uczniów jako światłość świata (w. 14a: ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου). Została ona rozbudowana: zawiera tezę (w. 14a), następnie wyjaśnienie oparte na dwóch obrazach o cechach przypowieści (ww. 14b-15) oraz wskazanie parenetyczne (w. 16):

„Wy jesteście światłością świata (w. 14a).

Nie może się ukryć miasto leżące na górze (w. 14b).

Nie zapalają też lampy i nie stawiają pod korcem, ale na świeczniku;

 i świeci wszystkim, którzy są w domu (w. 15).

Tak niech świeci wasze światło przed ludźmi,

 by widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego,

 który jest w niebie” (w. 16).

Cała wypowiedź została redakcyjnie opracowana przez ewangelistę. Według powszechnej opinii ww. 14b-15 pochodzą z źródła Q i sięgają zapewne samego Jezusa, jednak obecnie można jedynie snuć przypuszczenia co do ich pierwotnego znaczenia, a także kontekstu, w jakim zostały wygłoszone (por. Mk 4, 21; Łk 8, 16; 11, 33). Wyraźne cechy pracy redakcyjnej Mateusza

¹³ Interesujące opracowanie struktury Mt 5-7 przedstawił U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 185-187; por. dalej G. Bornkamm, *Der Aufbau der Bergpredigt*, NTS 24/1977-1978, s. 419-432; S. A. Panimolle, *La struttura del discorso della montagna (Mt 5-7)*, w: C. M. Martini i in. (red.), *Testimonium Christi. Scritti in onore di J. Dupont*, Brescia 1985, s. 329-350; D. C. Allison, *The Structure of the Sermon on the Mount*, JBL 106/1987, s. 423-445; zob. też omówienie badań: M. Dumais, *Le sermon sur la montagne. État de la recherche. Interprétation. Bibliographie*, Paris 1995, s. 80-91.

¹⁴ J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1962⁶, s. 89-91; natomiast K. Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, s. 38-39, wprowadza określenie *metaphorische Personalprädikationen* – „osobowe orzeczniki metaforyczne” (zob. też s. 46-47).

¹⁵ Zob. J. Łach, „Sól ziemi” (Mt 5,13), CT 52 (1982) nr 4, s. 47-56.

noszą ww. 14a i 16; należą one do tekstów własnych ewangelisty i zawierają jego charakterystyczne słownictwo (tradycja ustna?)¹⁶.

Przez zaimek dzierżawczy „wy” (ὤμεις) logion o uczniach nawiązuje do ww. 11-12, w których Jezus zapowiadał ich prześladowanie. Prześladowani uczniowie są solą ziemi (w. 13), oni też są światłością świata (w. 14a). Obydwie metafory wskazują na ich misyjne zadania i obowiązek składania świadectwa: ich życie winno uobecniać na ziemi dobrą nowinę o królestwie. Chrześcijańskie misja i świadectwo są skierowane do wszystkich ludzi, jak sugerują ogólne wyrażenia „sól ziemi” czy „światłość świata” (por. Mt 13, 38). Nieco później odbiorcy świadectwa zostali opisani ogólnie jako „ludzie” (w. 16a). Ujawnia się tutaj na nowo uniwersalizm chrześcijańskiego orędzia i Mateuszowa myśl o powszechności zbawienia, w tym miejscu Ewangelii obecna w sposób ukryty (por. Mt 28, 19).

W punkcie centralnym wypowiedzi znajduje się termin „światłość” (τὸ φῶς). Uczniowie Jezusa są „światłością” i powinni „świecić przed ludźmi”. Terminy mają sens bardzo ogólny, a ich znaczenie zależy od kontekstu. Najpierw trzeba zwrócić uwagę na dwa obecne tutaj obrazy o cechach przypowieści: miasta leżącego na górze i lampy świecącej w domu (ww. 14b-15). Chociaż w inny sposób, to jednak obydwie obrazy ilustrują podobną myśl: konieczność, nieodzowność, wręcz nieuchronność składania chrześcijańskiego świadectwa wobec ludzi i świata. Jest to tzw. *tertium comparationis* obu przypowieści. Niemożliwe jest bowiem, by miasto zbudowane na górze mogło się ukryć przed ludzkim okiem¹⁷. Podobnie niezrozumiałe czy bezsensowne jest zapalenie lampy i stawianie jej pod korcem, czyli ukrycie, a w konsekwencji wygaszenie; normal-

¹⁶ U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 220; D. A. Hagner, *Matthew*, s. 98.

¹⁷ Takim miastem w Palestynie było np. Sefforis, ale można też myśleć o Jerozolimie. Niektórzy egzegeci, np. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, s. 135-136; por. D. A. Hagner, *Matthew*, s. 100, dopatrują się w tym obrazie treści teologicznych związanych z biblijnym znaczeniem „miasta” zbudowanego przez Boga, do którego popłyną narody (Iz 2, 2-5); tym miastem byłaby wspólnota uczniów Jezusa. Takie szersze, allegoryzujące znaczenie terminu *polis* w w. 14b można przyjąć jedynie jako sens duchowy, a może sens pełniejszy wyrażenia (?), ale nie wynika on wprost z analizowanego tekstu; zob. Ch. Grappe, *Royaume de Dieu, Temple et Cité de Dieu dans la prédication de Jésus et à lumière de Matthieu 5, 13-16*, w: M. Hengel (wyd.), *La Cité de Dieu – Die Stadt Gottes*, Tübingen 2000, s. 147-193.

nym i naturalnym zadaniem lampy jest oświetlanie wnętrza domostwa¹⁸. Taka też jest sytuacja uczniów Jezusa: nie wolno im ukrywać się przed ludźmi, ale przeciwnie, winni składać świadectwo przed światem. Dawanie świadectwa jest obowiązkiem, wynikającym z przyjęcia przez nich Jezusa i Jego nauki: Jego światłość jest źródłem ich światłości.

Ewangelista dołączył też klucz hermeneutyczny, który precyzuje, kiedy wspólnota uczniów staje się światłością świata (w. 16b). Tym światłem są ich dobre, wręcz „piękne czyny” (τὰ καλὰ ἔργα), które uczniowie winni spełniać przed ludźmi. Chodzi – być może – o uczynki miłosierdzia (por. Mt 26, 10: ἔργον γὰρ καλὸν ἠργάσατο)¹⁹. Przyłączenie się do Jezusa i naśladowanie Go oraz przyjęcie Ewangelii o bliskim królestwie niebiańskim znajdują zewnętrzny wyraz w uczynkach wiary, w wierze praktykowanej codziennie. Przyjęcie Ewangelii i życie nią stanowi jedność, dlatego wewnętrzna światłość uczniów świeci na zewnątrz i jest widziana przez otoczenie. Ostatecznym zaś celem jest uwielbienie Boga-Ojca przez ludzi (w. 16c; por. J 15, 8)²⁰.

Metafora o uczniach jako światłości świata uświadamia uczniom Jezusa obowiązek składania świadectwa, z tego wynika także ich funkcja misyjna. Wspólnota nie żyje dla siebie, ale bierze udział w życiu publicznym – wydana na krytyczny osąd ludzi, a nawet prześladowania (por. Flp 2, 15). Niemniej jej życie Ewangelią jest dla otoczenia znakiem obecnego zbawienia.

Wewnętrzna światłość ucznia (Mt 6, 22-23)

Ostatni tekst przysparza najwięcej trudności interpretacyjnych. Mt 6, 22-23 jest ponownie częścią Kazania na Górze, zbioru pouczeń i wskazań moralnych. Ta część Kazania (6, 19-7, 11) jest po-

¹⁸ Przepowiedź o lampie (Mk 4, 21; Mt 5, 15; Łk 8, 16; 11, 33) przytaczają wszyscy synoptycy; zróżnicowane znaczenie logionu sięga – być może – samego Jezusa; zob. W. Michaelis, λύχνος κτλ, TWNT IV, s. 325-329.

¹⁹ Tak sądzi J. Gnillka, *Das Matthäusevangelium*, s. 137, według którego chodzi o uczynki miłosierdzia wykonywane z osobistym oddaniem, np. odwiedzanie chorych, przyjmowanie obcych, wspieranie ubogich jałmużną itd.

²⁰ Po raz pierwszy w Mt Bóg został nazwany „niebiańskim Ojcem”, odtąd określenie to pojawia się systematycznie i w Kazaniu na Górze, i w Ewangelii wg św. Mateusza; zob. D. A. Hagner, *Matthew*, s. 101.

święcona realizacji „większej sprawiedliwości” przez uczniów. W kontekście poprzedzającym adresaci są wezwani do gromadzenia skarbów w niebie (6, 19-21), w kontekście następującym ostrzeżeniu przed słuzeniem Bogu i mamonie (6, 24)²¹, a potem przed zbytnimi troskami (6, 25-34) i sądzeniem bliźniego (7, 1-5). Badany tekst brzmi następująco:

„Lampą [ὁ λύχνος] ciała jest oko (w. 22a);
 jeśli więc twoje oko jest zdrowe [ἀπλοῦς],
 całe twoje ciało będzie pełne światłości (w. 22b);
 jeśli zaś twoje oko jest chore [πονηρός],
 całe twoje ciało będzie pełne ciemności (w. 23a).

Jeżeli więc światło, które jest w tobie, jest ciemnością, jakże wielka to ciemność!” (w. 23b).

Tekst składa się z wprowadzenia o charakterze sentencji lub przysłowia, które często uznaje się za definicję ludzkiego oka, opisującą jego funkcję (w. 22a). Po nim następuje komentarz zbudowany w formie prawie idealnie symetrycznego paralelizmu antytetycznego (ww. 22b-23a), objaśniający warunki poprawnego (w. 22b) oraz błędnego (w. 23a) widzenia. Werset zamykający to konkluzja, przestrzegająca przed skutkami błędnego widzenia (w. 23b).

Logion o lampie pochodzi głównie z źródła Q i sięga przypuszczalnie historycznego Jezusa z Nazaretu; cytuje go również Łukasz (11, 34-36), choć w nieco innej postaci. Pierwotnie logion był połączony ze słowami Jezusa o lampie oświetlającej wnętrze domu, której „nie kładzie się pod korcem, ale na świeczniku” (Łk 11, 33n.; por. Mt 5, 14). Pierwsze trzy człony wypowiedzi (ww. 22a, 22b, 23a) są cytowane za źródłem Q, choć w wersji Łukasza paralelizm antytetyczny nie jest tak doskonały i dopracowany (por. Łk 11, 34bc), jak mamy to w przypadku Mateusza. Obecna postać paralelizmu w ww. 22b-23a jest zapewne dziełem ewangelisty (por. identyczne wyrażenie ὁ ὀφθαλμὸς σου πονηρός w Mt 20, 15). Jego redakcyjna aktywność jest jeszcze wyraźniejsza w wersecie zamykającym (w. 23b), który nie ma wyraźnej paraleli w trzeciej Ewangelii. Jak należy sądzić, ewangelista Mateusz skró-

²¹ J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, s. 240-244, analizuje ww. 22-23 łącznie z w. 24 uznając, iż tworzą całość logiczną: światłość lub ciemność / Bóg lub mamona.

cił posiadane źródło, nadając wypowiedzi nowe brzmienie i wymowę (por. Łk 11, 35-36)²².

Interpretacja omawianego fragmentu wzbudza wśród egzegetów wiele emocji, a punkt sporny dotyczy zwłaszcza tradycji biblijnych i pozabiblijnych, które stanowią podstawowy kontekst logionu Mt 6, 22-23. Z jednej strony uczeni odwołują się do starożytnych teorii filozoficznych na temat ludzkiego oka i widzenia, z drugiej sięgają do źródeł biblijnych, uznając wypowiedź za metaforę typu semickiego. W jakim bowiem sensie należy rozumieć stwierdzenie, iż „oko jest lampą ciała”?²³

W tradycji biblijnej autorzy natchnieni nie omawiali fizycznego procesu widzenia, ale przyjmowali przede wszystkim metaforyczny lub obrazowy sens ludzkiego oka (Ps 38, 11; Prz 15, 30; 29, 13; Tb 10, 5; 11, 13; J 11, 9-10)²⁴. Również Mateusz – jak się wydaje – sięgnął po metaforyczny sens ludzkiego oka, w czym zależny jest od środowiska i posiadanych źródeł (por. Mt 5, 29; 7, 3-5; 13, 15-16 itd.). Sens wprowadzającej sentencji staje się zrozumiałą, jeśli uwzględnić się pierwotny kontekst logionu w źródle Q: jak lampa rozświetla wnętrze domu, tak oko rozświetla wnętrze człowieka. Jest to oczywiście obrazowy lub metaforyczny sposób mówienia. Obecność w tekście niezwykłej pary przymiotników ἄπλοῦς / πονηρός potwierdza przyjętą linię interpretacyjną. Dyskusja zostaje przeniesiona na poziom etyczny, a literalne rozumienie wypowiedzi o zdrowym i chorym oku należy uznać za chybione. Pierwszy przymiotnik pojawia się w Nowym Testamencie wyłącznie w analizowa-

²² Na temat tradycji i redakcji Mt 6, 22-23 zob. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 356-357; J. Gnilička, *Das Matthäusevangelium*, s. 240; D. Hagner, *Matthew*, s. 156, 158. Pierwotne brzmienie logionu jest nieznanne: D. C. Allison, *The Eye Is the Lamp of the Body (Matthew 6: 22-23 = Luke 11: 34-36)*, NTS 33/1987, s. 61-83, omawia m.in. przynależność logionu do źródła Q, podaje jego hipotetyczną rekonstrukcję (na s. 80-81 retranslacja aramejska) i wskazuje na Jezusa jako autora logionu; zob. A. Paciorek, *Ewangelia Galilejska*, Lublin 2001, s. 305-307.

²³ Obszerne omówienie dyskusji i argumentacji zob. S. Szymik, *Problem polemiki antyepikurejskiej w pismach Nowego Testamentu*, Lublin 2003, s. 122-128; por. H. D. Betz, *Matthäus 6, 22-23 und die antiken griechischen Sehtheorien*, w: tenże, *Studien zur Bergpredigt*, Tübingen 1985, s. 62-77; tenże, *The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount, Including the Sermon on the Plain (Matthew 5: 3-7: 27 and Luke 6: 20-49)*, Hermeneia, Minneapolis 1995, s. 435-442.

²⁴ W tekstach biblijnych mówi się niekiedy o „oczach słabych, przyćmionych” ze względu na chorobę lub starość (Rdz 27, 1; 48, 10; Pwt 34, 7; 1 Sm 3, 2; Hi 17, 7; Lm 5, 17); zob. W. Michaelis, ὀφθαλμός, TWNT V, s. 376-379.

nym logionie (w. 22b; Łk 11, 34) i znaczy „szczerzy, prostolinijny, otwarty”, a może nawet „nieskazitelny, doskonały”; chodzi o szczerze czy prostolinijne patrzenie na otaczający świat – poprawną percepcję i osąd rzeczywistości²⁵. Etyczny sens wypowiedzi potwierdza drugi przymiotnik, w Mt 20, 15 opisujący postawę człowieka nieżyczliwego i zazdrosnego, który w pierwszej Ewangelii ma głównie wydźwięk etyczny; chodzi o spojrzenie nieszczerze lub fałszywe²⁶.

Punktem docelowym wypowiedzi jest konkluzja: „Jeżeli więc światło, które jest w tobie, jest ciemnością, jakże wielka to ciemność!” (w. 23b). Słownictwo i treść wersetu pochodzą z źródła, którym dysponował również trzeci ewangelista, jednak pozytywne w terminologii i wymowie ujęcie Łukasza (por. 11, 35-36) doznało w pierwszej Ewangelii skrócenia, a nadto nabrało znaczeń negatywnych. Łukasz zachęcał do czujności i trwania w światłości, natomiast Mateusz mówi o już obecnym w człowieku zaślepieniu i mroku. Jego wnętrze zajęła pozorna światłość, w rzeczywistości będąca ciemnością (w. 23b). Zaślepienie i płynąca z niego niewiedza na temat rzeczywistego stanu wnętrza pomnaża jeszcze bezmiar nieszczęścia, gdyż uczeń nie może zaradzić sytuacji, przekonany o swoim trwaniu w światłości, tj. łączności z Bogiem, z Nauczycielem i Jego nauką. Ta fatalna sytuacja etyczno-moralna jest uwarunkowana błędnym postrzeganiem rzeczywistości. Przede wszystkim trzeba myśleć o niewłaściwym stosunku uczniów Jezusa do dóbr materialnych, jak sugeruje to kontekst poprzedzający, w którym jest mowa o gromadzeniu skarbów zgodnie z pragnieniem serca (ww. 19-21), ale także kontekst następujący, który zawiera przestrożę przed służeniem Bogu i mamonie (w. 24). Czy Mateusz miał na uwadze sytuację swojej gminy, w której doszło do nadużyć lub wykroczeń na tle materialnym, a tym samym zniekształcenia nauki Jezusa? Tego nie można wykluczyć, jednakże ewangelicista chodziło głównie o podkreślenie radykalnego wezwania Jezusa do ubóstwa, obowiązującego wszystkich uczniów²⁷.

²⁵ Kodeks Bezy w przypadku Mt 10, 16 („nieskazitelni jak gołębie”) czyta ἀπλούστατοι; w ST przymiotnik ten pojawia się tylko raz w Prz 11, 25 (LXX); zob. też także FlavAp II, 190; TestIss 4, 1-6; TestLew 13, 1nn.; por. O. Bauernfeind, ἀπλούς, TWNT I, s. 385; J. Gnilička, *Das Matthäusevangelium*, s. 242, przyp. 9.

²⁶ Zob. 5, 11. 37. 39. 45.; 6, 13. 23. 7, 11. 17. 18 itd.; w Mt łącznie 23 razy na 72 miejsca w NT.

²⁷ U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 360-363; por. D. A. Hagner, *Matthew*, s. 158. Większość egzegetów interpretuje i komentuje Mt 6, 22-23 w łączności z najbliższym kontekstem; takiej łączności nie uznaje H. D. Betz, *A Commentary*, s. 439.

Powyższa interpretacja uwarunkowana jest kontekstem analizowanych ww. 22-23, tymczasem metafora światła jest dużo pojemniejsza, zaś wcześniej pojawiła się już dwukrotnie. Dlatego w kontekście całej Ewangelii Mateusza można przez pozorną światłość w wnętrzu człowieka rozumieć zarówno niewłaściwy i błędny stosunek słuchaczy do Jezusa i Jego nauki, jak również niewłaściwą i błędną postawę moralną uczniów Jezusa – ich czyn etyczny. W pierwszym przypadku przypomina się zarzut podniesiony przez Jezusa wobec tłumów o oczach otwartych, które nie widzą (Mt 13, 10-17), w drugim, słowa o obłudniku usuwającym drzazgę z oka brata, mimo iż w jego własnym oku jest belka (Mt 7, 3-5).

Uczniowie Jezusa winni się troszczyć o szczerze i poprawne widzenie, o właściwe spojrzenie i słuszny osąd, by mieć w sobie światłość. Źródłem dobra lub zła nie jest ludzkie oko jako takie, ale światłość wewnętrzna (*lux internum*), jeśli wcześniej nie stała się ciemnością. Ta olśniewająca wewnątrz człowieka światłość jest wynikiem łączności z Jezusem Chrystusem i Jego nauką – światłością świata, a znajdując zewnętrzną wyraz w czynach światłości.

* * *

Grecki termin φῶς – „światło, światłość” – występuje w pierwszej Ewangelii siedem razy. Po raz pierwszy pojawia się dwukrotnie w Mt 4, 16, obecny w cytowanym tylko przez Mateusza tekście Iz 8, 23-9, 1. Również dwukrotnie występuje w Mt 5, 14-16, wersetach będących najpewniej redakcyjną kompozycją ewangelisty. W trzecim przypadku tekst Mt 6, 22-23 powstał na podstawie materiału źródłowego, jednak redakcyjna aktywność Mateusza ponownie nie podlega wątpliwości. Ponadto analizowany termin φῶς występuje w Mt 10, 27 (por. Łk 12, 3 = Q) oraz w Mt 17, 2, ponownie jako efekt redakcyjnej aktywności ewangelisty. Zasadnie można twierdzić, iż Mateusz był zainteresowany tematyką światła / światłości.

W analizowanych tekstach „światłość” była terminem kluczowym i miała szczególne znaczenie dla Mateusza. Najpierw ewangelista ukazał Mesjasza Jezusa jako wielką światłość, oświecającą Izraela i ludy pogańskie (Mt 4, 12-17), a następnie wspólnotę uczniów jako światłość świata – świecąca przed ludźmi (Mt 5, 14-16). Na koniec podkreślił potrzebę światła w wnętrzu człowieka (Mt 6, 22-23). W przypadku jego Ewangelii można mówić o specy-

ficznie Mateuszowej teologii światła. Zainteresowanie ewangelisty problematyką światła potwierdzają inne teksty własne, w których dochodzi do głosu tak charakterystyczny dla środowiska biblijnego i teologii wczesnochrześcijańskiej dualizm światłość – ciemność (zob. Mt 8, 12; 22, 13; 25, 30).

Zarysowana koncepcja teologiczna światłości jest oryginalnym osiągnięciem pierwszego ewangelisty, który posłużył się obecnym w Starym Testamencie i judaizmie symbolicznym określaniem osób jako światła oraz przyszłego zbawienia jako czasu nastania światłości. Źródłem jego myśli teologicznej mógł być w szczególności prorok Izajasz (Iz 42, 6; 49, 6; 51, 4-5; 58, 10; 62, 1. 3; por. Ps 27, 1; 138, 12 LXX). Symbolika światła lub metaforyczne zastosowanie światła jest obecne także w Nowym Testamencie: w Listach św. Pawła (1 Kor 4, 4. 6; 1 Tes 5, 5; Flp 2, 15), w Ewangelii według św. Łukasza (1, 78-79; 2, 32; 8, 12), a szczególnie w Ewangelii według św. Jana (por. J 1, 5. 7-9; 8, 12; 9, 5; 12, 46). W ramach wczesnochrześcijańskiej teologii wypracowano też teologię światła, której pierwszymi twórcami byli natchnieni autorzy Nowego Testamentu. Mateusz miał w tym swój udział, skromny wprawdzie, ale jedyny i niepowtarzalny w swoim rodzaju.

Stefan SZYMIK MSF