

Michał Czajkowski

Czy jest antyżydowska Ewangelia najbardziej żydowska?

Collectanea Theologica 64/2, 43-52

1994

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.

MICHAŁ CZAJKOWSKI, WARSZAWA

CZY JEST ANTYŻYDOWSKA EWANGELIA NAJBARDZIEJ ŻYDOWSKA?

Gdy mówimy: „ewangelia najbardziej żydowska” – myślimy oczywiście o Ewangelii Mateusza. Napisana prawdopodobnie ok. r. 80 dla żydowskich chrześcijan, pozostających w konflikcie ze swoimi braćmi faryzeuszami, którzy po katastrofie r. 70 zwierają szeregi Izraela, aby ratować jego tożsamość religijno-narodową, przybliża nam los i nauczanie Jezusa w świetle owego współczesnego ewangelistycznego konfliktu, a historia jej wyjaśniania i działania przez wieki aż do naszych dni (*Auslegungsgeschichte* i *Wirkungsgeschichte*) była i bywa antyżydowska. Czy słusznie?

1. Obietnica – wypełnienie

Prawdziwym *leitmotivem* Ewangelii Mateusza jest schemat „obietnica – spełnienie”. Słusznie mówi się o systematycznej „teologii wypełnienia”¹ na wszystkich płaszczyznach teologicznych tej ewangelii: w jej chrystologii i eklezjologii, w jej teologii uczniostwa i teologii historii. Mateusz widzi swoje teologiczne zadania w przepracowaniu otrzymanej tradycji o Jezusie w świetle Pierwszego Testamentu, przy czym to nie Jezus jest interpretowany z punktu widzenia Biblii hebrajskiej, lecz odwrotnie: Biblia jest wyjaśniana z punktu widzenia wydarzenia Jezusowego.

Ta chrystologiczna releksja Pierwszego Testamentu, stanowiąca podstawę owej teologii wypełnienia, widoczna jest bardzo wyraźnie w akcentowaniu Dawidowego pochodzenia Jezusa (Mt 1), w opatrnościowym losie Dzieciątka, przez który przebiega historia jego narodu (2), w wielu wierszach Kazania na Górze (5-7), w przyporządkowaniu opowiadania o cudach (8-9) powołującej się na Izajasza Jezusowej odpowiedzi na pytanie Jana Chrzciciela (11,5), a także w większym niż u Marka nasyceniu zapowiedziami strotestamentalnymi opisu Męki Pańskiej. Dodajmy jeszcze predylekcję Mateusza do „cytatów refleksyjnych” („A stało się to wszystko, aby się wypełniło Słowo Pańskie powiedziane przez proroka...” – 1,22, i tak przez całą Ewangelię² i do czasownika „pleroun” (spełnić: Mt 16 razy, Mk 2 razy) oraz całą argumentację biblijną Mateusza i nader pozytywny stosunek do Tory. Puenta jest ewidentna: w działalności Jezusa realizują się biblijne zapowiedzi. W zbożnym zamiarze wydobywania tej puenty nie waha się ewan-

¹ Zob. H.Frankemoelle, *Jahwenbud und Kirche*, Muenster 1984², 170.

² Zob. np. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, 205-207.

gelista odstępować od dosłowności cytatu (por. np. Mt 2,6 – Mi 5,1; Mt 21,5 – Za 9,9). Dlaczego? Po co to wszystko?

2. Izrael – Kościół

Czy Mateusz pragnie po prostu zaimponować czytelnikowi swą wiedzą „uczonego w Piśmie, który wydobywa rzeczy nowe i stare” (13,52)? Nie. Chodzi mu o problem teologiczny dlań (i dla jego wspólnoty) zasadniczy: o relację między Izraelem a Kościołem. Problem jest rzeczywisty. Z jednej bowiem strony wspólnota chrześcijańska czasów redakcji Ewangelii Mateusza składa się już w większości z nawróconych pogan, nie Żydów. Z drugiej jednak strony przyznaje się ona bezwarunkowo do obietnic danych przez Boga Izraelowi i równocześnie do Jezusa, który je wypełnia, a którego wyznaje ona Chrystusem – mesjaszem Izraela.

Problemem jest właśnie niekonsekwencja Boga, co więcej: Jego niewierność wobec narodu, który sobie wybrał. Związał się z Izraelem na zawsze, uczynił go swoją własnością, „opiekował się nim i strzegł jak żrenicy oka” (Pwt 32,10), poczynił mu wspaniałe obietnice na przyszłość, a tymczasem dziedzicem tych obietnic i tej miłości staje się teraz pogaństwo? ... Jak to pogodzić? Jak mogło dojść do powstania Kościoła pogan?... Próbując odpowiedzieć na to pytanie ewangelista sięga do deuteronomistycznej i kronikarskiej koncepcji historii. Natomiast działalność Jezusa umieszcza pomiędzy dwoma jakby oddalającymi się od siebie biegunami, które jednak okazują się w końcu ogniskami jednej elipsy: partykularyzm i uniwersalizm³.

3. Syn Dawida

„Rodowód Jezusa Chrystusa, syna Dawida, syna Abrahama...” tak rozpoczyna się nasza ewangelia. Mateusz w swojej chrystologii kładzie nacisk na tytuł mesjański Jezusa (Christos) i przeprowadza dowód Jego mesjaństwa – zgodnie z oczekiwaniami faryzejskiego judaizmu – przede wszystkim za pomocą tytułu „Syn Dawida”. A że nie ma tego tytułu z źródle logiów Jezusa Q, a u Marka (jak i Łukasza) spełnia ten tytuł rolę podrzędną, trudno przypuszczać, że Mateusz przechowuje po prostu element najstarszej chrystologii judeochrześcijańskiej. Raczej należy wnioskować, iż on sam wprzęgą chrystologię Syna Dawidowego w służbę swej teologii wypełnienia. I co ciekawe: to nie uczniowie, ale ludzie z zewnątrz obdarzają Jezusa tym tytułem. Z wyjątkiem 1,1, gdzie tytuł ten inauguruje nie tylko genealogię, ale i ewangelię.

I to jest pierwszy biegun tej ewangelii, właśnie partykularny: misja

³ Zob. H. Gollinger, *Heill fuer die Heiden – Unheil fuer die Juden? Anmerkungen zu einem alten Problem mit dem Matthauevangelium*, 202-206, w: M. Marcus, E.W. Stegemann, E. Zenger, (red.), *Israel und Kirche heute. Beitrage zum christlich-juedischen Dialog*, Freiburg im Breisgau 1991, 201-211.

Jezusa odnosi się wyłącznie do Izraela. „Jestem posłany tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela” (15,24) – stwierdza Jezus. I za swego życia ziemskiego nie inaczej widzi misję swych uczniów: „Nie idźcie do pogan i nie wstępujcie do żadnego miasta samarytańskiego. Idźcie raczej do owiec, które poginęły z domu Izraela” (10,5-6). Ten partykularny kierunek posłannictwa Jezusowego tak mocno naznaczył działalność redakcyjną Mateusza (myślę także o wcześniejszych etapach redakcji), że ofiarował nam ewangelię z wszystkich czterech najbardziej żydowską.

4. Syn Abrahama

Ale w pierwszym zdaniu ewangelii i rodowodu czytamy nie tylko o Synu Dawida, lecz także o Synu Abrahama (1,1). A więc w drugim tytule chrystologicznym realizuje się drugi biegun owej redakcyjnej działalności ewangelisty: uniwersalizm. Przecież Abraham to nie tylko praojciec Izraela, ale także ojciec ludów pogańskich, wybrany na pośrednika Bożego dla nich błogosławieństwa: „Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi” (Rdz 12,3). Do tej obietnicy Bożej nawiązał – i rozszerzył ją – papież Jan Paweł II w *Liście do Żydów polskich z okazji 50. Rocznicy Powstania w Getcie Warszawskim* (19 IV 1993): „Za przykładem wiary Abrahama, jako chrześcijanie i Żydzi, jesteśmy wezwani do tego, aby stać się błogosławieństwem dla świata (por. Rdz 12,2nn). Jest to wspólne zadanie, które pozostało do wypełnienia. Z tego względu konieczne jest dla nas, chrześcijan i Żydów, abyśmy najpierw dla siebie stawali się błogosławieństwem, co faktycznie nastąpi dopiero wtedy, gdy zjednoczymy się w obliczu ciągle zagrażającego nam zła: obojętności, uprzedzeń i objawów antysemityzmu...”

Wywodzenie Jezusa od Abrahama, „ojca mnóstwa narodów” (Rdz 17,5), kontynuowane jest w pokłonie „Medrców ze Wschodu”, oczywiście pogan, „Królowi Żydowskiemu” (2,1-12), w perykopie setnika z Kafarnaum, poganina „tak wielkiej wiary” (8,5-13), i przede wszystkim w spotkaniu Jezusa z Kananejką, a jest to kluczowa scena tej ewangelii (15,21-28). Mateusz dorzuca do wersji Markowej cytowany już logion Jezusa: „Jestem posłany tylko do owiec, które zginęły z domu Izraela” łągodzi następny logion o chlebie dla dzieci i psów pomijając Markowe „Pozwól wpierw nasycić się dzieciom” (por. Mt 15,24.26 – Mk 7,27), dodaje natomiast pochwałę zniewalającej niejako Jezusa wiary tej poganki: „O niewiasto, jak wielka jest twoja wiara!...”

5. Żydzi – poganie

Tego rodzaju Mateuszowa redakcja perykop i logiów Jezusa jest niejako „usprawiedliwianiem” Boga, jest wyjaśnianiem *ex post*, dlaczego Ewangelia jest zwiastowana poganom. Ta propogańska, uniwersalistyczna tendencja odbija się także w redakcji opisu Męki Pańskiej. Mateusz odciąża Piłata, z sympatią pisze o tym okrytym poganinie i jego

miewającej sny pogańskiej małżonce, obciąża natomiast „cały lud” żydowski (pas ho laos), który bierze na siebie odpowiedzialność za śmierć Jezusa (27,15-25). Przez małą interwencję w tekście Marka rozszerza grono pogan wyznających Syna Bożego: „Setnik i jego ludzie” (27,54), poszerza także treść ich świadectwa: nie tylko śmierć na krzyżu, ale i zmartwychwstanie Jezusa: „widząc trzęsienie ziemi i to, co się działo” (tamże). Zresztą potem, w perykopie, która stanowi *Sondergut* Mateusza (nie wiemy, czy pochodzi od niego, czy z wcześniejszej redakcji), ewangelista posyła pogańskich stróżów grobu jako pierwszych po żydowskich kobietach zwiastunów dobrej nowiny (w tamtych okolicznościach raczej złej nowiny) poranka wielkanocnego (28,11-15). Nie dziwi więc na końcu ewangelii ostatnie polecenie Zmartwychwstałego: „Idźcie więc i czyńcie uczniów ze wszystkich narodów!” (28,19). Nawet jeśli „panta ta ethne” obejmują także Żydów⁴ Mateusz pokazuje, że Kościół chrześcijański zrodził się z ostatniego, wyraźnego polecenia Chrystusa.

Działalności redakcyjnej zawdzięczamy te i inne przeciwstawienia: Izrael ukrzyżował Jezusa – stąd misja do pogan („Idźcie więc...”); Piłat z małżonką deklarują niewinność Jezusa, winę za Jego śmierć bierze na siebie lud żydowski; w perykopie setnika z Kafarnaum jego wiara pogańska uwidacznia niewiarę żydowską: „U nikogo w Izraelu nie znalazłem tak wielkiej wiary”; meldunek rzymskiej straży grobu o wydarzeniu wielkanocnym napotyka wrogą reakcję przywódców Izraela; zwiastowanie Narodzenia Pańskiego przez pogańskich Mędrców powoduje przerażenie Heroda, „a z nim cała Jerozolima”.

6. Jezus a Mateusz

Szczególną rolę odgrywają w tym kontekście ostrzeżenia przed uczynymi w Piśmie i groźby sądu Bożego dla Izraela. Mateuszowy Jezus ostrzega bardzo mocno przed odrzuceniem oferty zbawczej, którą Bóg składa w Jego osobie. W trylogii przypowieści – o dwóch synach, o przewrotnych rolnikach i o uczcie królewskiej (21,28-22,14) – widzi się wręcz zapowiedź odrzucenia Izraela i sądu nad nim. Ale pierwsza przypowieść mówi o kolejności wchodzenia do Królestwa: żydowscy grzesznicy przed elitą: w drugiej „arcykapłani i faryzeusze poznali, że o nich mówi”; a trzecia w ustach Jezusa była raczej polemiczną przypowieścią przeciwko elicie władzy w ówczesnym judaizmie, która zamykała się na głos Jezusa i zawstydzona została przez biednych, pogardzanych, grzesznych, o czym mówiła już przypowieść o dwóch synach.

Natomiast Mateusz zalegoryzował Jezusową przypowieść o uczcie (por. Łk 14,16-24) i uczynił z niej – podobnie jak z przypowieści o przewrotnych rolnikach – rewię historii zbawienia, nawet z aluzją do zburzenia Jerozolimy w r. 70. Kiedy Łukasz rozróżnia między elitą, która nie przyjęła zaproszenia, a prostym, często grzesznym ludem, który

⁴ Tak np. J. P. Meier, *Nations or Gentiles in Matthew 28:19?*, CBQ 39 (1977) 94-102.

zaproszenie przyjmuje, to u Mateusza po prostu Izrael odrzuca zaproszenie, skierowane ono więc zostaje do pogan, „i sala wypełnia się biesiadnikami”, ale są wśród nich „zli i dobrzy” (w.10). I tak wkraczamy w drugą część przypowieści – być może kiedyś była to osobna przypowieść o człowieku bez szaty godowej – której ostrze skierowane jest przeciwko młodemu Kościołowi. Jest on – jak i Kościół wszystkich czasów – *corpus mixtum*. Ewangelista stawia przed oczy swojej wspólnoty ostrzegawcze lustro⁵. Nie Żydów, lecz chrześcijan, których postępowanie nie odpowiada łasce powołania, każe Król wyrzucić ze związanymi rękoma i nogami na „zewnątrz, w ciemności”. I wspólnotę chrześcijańską ostrzega Pan, że na tak „wielu powołanych – mało jest wybranych”.

7. Odrzucenie czy konkurencja?

Mimo że Mateusz często kieruje ostrze swej polemiki przeciwko własnemu Kościołowi, dwubiegunowa koncepcja jego ewangelii – owe dwie linie, partykularna i uniwersalna, które przebiegają przez jego dzieło, a są jego redakcyjnym tworem – stoi na służbie jego teologicznej legitymacji Kościoła pogan. Tak można puentę tej teologii sformułować⁶: pochodzenie, nauczanie, działanie i cały los Jezusa potwierdzają Go przekonująco jako obiecanego Mesjasza Izraela. Zgodnie z Pismem zzywał On Izrael – i tylko Izrael – do nawrócenia i do odnowienia Przymierza. Izrael nie zrobił jednak użytku ze swego „prawa wyłączności”, gdy tymczasem nie-Żydzi przyjęli zbawcze posłannictwo Jezusa. Dlatego – tylko dlatego, a nie na skutek niewierności Boga wobec Izraela – Zmartwychwstały posyła uczniów z orędziem zbawczym do „wszystkich narodów”, przez co zresztą urzeczywistnia się zapowiedziane w Biblii rozszerzenie kręgu adresatów oferty zbawczej.

Rozciągnięcie Przymierza na pogan stanowi istotną konkurencję dla Izraela, nie stanowi jednak żadną miarą („żadną miarą!” – Rz 11,1) jego odrzucenia przez Boga! Jest to rozszerzenie, rozciągnięcie, jest to dokoopowanie, włączenie do jednego jedyne go Ludu Bożego (zob. Rz 11,17-24). O nowo powołanych można mówić tylko w kategoriach tradycji biblijno-żydowskiej. Dlatego Mateusz uzupełnia aklamację Markowej Syrofenicjanki „Panie” o zawołanie „Synu Dawida!” (Mk 7,28 – Mt 15,22). Oba tytuły – mimo treściowego napięcia między nimi, które Mateusz (22,41-45) odnotował za Markiem (12,35-37) – nie wykluczają się, lecz uzupełniają, objawiając nam różne aspekty obrazu Chrystusa. Dla uczonego w Piśmie Mateusza tytuł „Syn Dawida” jest konieczną korekturą chrystologii opartej wyłącznie na tytule „Pan” (Kyrios). I to właśnie w ustach Kananajki, którą nietrudno utożsamić z chrześcijanami pogańskiej prowincji. Ewangelista pokazuje nam nieprzemijające zakorzenienie

⁵ Zob. np. R. Schnackenburg, *Matthäusevangelium 16,21–28,20*, Wuerzburg 1987, 208.

⁶ H. Gollinger, *dz. cyt.*, 205-206.

wiary chrześcijańskiej w tradycji biblijnej Żydów. Kyriosem chrześcijan nigdy nie może być ktoś inny, aniżeli Żyd Jezus ze szczepu Dawida.

8. Mateusz i komentatorzy

Jest więc Ewangelia Mateusza ambiwalentna⁷. Jest w niej – używając nieadekwatnego, dzisiejszego terminu – filosemityzm, ale można w niej także wynaleźć teologiczny antyjudajizm (nie antysemityzm!). Niestety jej *Wirkungsgeschichte* naznaczona jest przede wszystkim tym drugim aspektem. Jest to jednak „zasługa” nie tyle Mateusza, ile jego interpretatorów. To oni począwszy od II wieku posługują się Ewangelią Mateusza jako kopalnią argumentów antyżydowskich, nie stroniąc od stronniczości, jednostronności, uogólniania, przeakcentowania, a nawet zmiany sensu tekstu.

I tak z polemiki z kołami żydującymi (*iudaisantes*) w pierwotnym chrześcijaństwie, uczyniono werdykt przeciwko judaizmowi jako takiemu. Zbawienie jako szansa dla nie-Żydów – potraktowano jako ich własność. Z profetyczno-pedagogicznych zapowiedzi sądu uczyniono ostateczne odrzucenie żydowskiego ludu. Z antytez Kazania na Górze stworzono postulat nowej etyki, etyki miłości, sprzecznej ze starą etyką prawa. Polemikę przeciwko uczonym w Piśmie i faryzeuszom odczytano jako opis stanu faktycznego współczesnego Jezusowi judaizmu. W zarzucie wobec faryzeuszów, że są „ślepych przewodnikami ślepych” ujrano historiozbawcze znaczenie Żydów dla chrześcijan jako „ślepych tragarzy Księgi”. Z okrzyku o Krwi Chrystusa uczyniono samoprzekleństwo Narodu Wybranego, dzięki czemu można było usprawiedliwić przelewanie krwi żydowskiej (zemsta za przelanie Krwi Chrystusa). Tymczasem zastosowana w badaniach nad ewangeliami metoda historyczno-krytyczna pozwala nam dzisiaj spokojniej i sprawiedliwiej spojrzeć na Mateusza. Przez oddzielenie tradycji od redakcji odkrywamy, iż ewangelista pisał nie przeciwko judaizmowi, lecz dla wspólnoty chrześcijańskiej; co więcej, polemikę antyjudajistyczną zaczerpniętą z tradycji przeredagował na wewnątrzkościelną parenezę (upomnienie). Oto kilka przykładów, niektóre już przytaczane.

9. Mateusz i Kościół

Zaczerpnięty ze źródła Q i odnoszący się do Izraela zwrot o „płacz i zgrzytaniu zębów” (Mt 8,12; Łk 13,28) odnosi Mateusz do Kościoła. W przypowieściach sądu Bożego nie chodzi Mateuszowi o wyrok na Izrael, lecz o rozdzielenie powołanych i wybranych w Kościele (22,14), chodzi mu o przynoszenie owocu (21,41.43), o pełnienie woli Boga (21,41.43), i o inne

⁷ Jest też często nieśpójna i niekonsekwentna w swym stosunku do judaizmu. S. H. Brooks, *Matthew's Community. The Evidence of his Special Sayings Material*, Sheffield 1987, przypisuje ten fakt różnym materiałom, które ewangelista jej i innym źródłom zawdzięcza. O wspólnotach natomiast, dla których Mt napisał swą ewangelię jako *foundation document*, pisze G. N. Stanton, *The Communities of Matthew*, *Interp* 4 (1992) 379-391.

kryteria sądu ostatecznego nad „wszystkimi narodami” (25,32). Jest to ostrzeżenie bardzo mocne pod adresem Kościoła, żeby się nie czuł już *in possessione salutis*, lecz żeby wpiერw okazał się godnym swojego posłannictwa, żeby na łaskę odpowiadał czynem. Tragedia roku 70, widziana w tradycji Mateuszowej jako kara na Izrael, nie może stawać się dla wspólnoty chrześcijańskiej powodem do samozadowolenia, pewności siebie i pychy, lecz do pokory i nieustannej samokrytyki, bo jest pierwszym pod jej adresem ostrzeżeniem Bożym. Rozszerzenie przepowiadania na wszystkie narody daje także poganom szansę zbawienia i stawia ich obok pierwszych powołanych, nic więcej. Kto w końcu będzie nie tylko powołany, lecz także wybrany, decyduje dopiero sąd, który obejmie wszystkich ludzi (Mt 25, 31-46).

Dlatego także i u Mateusza nie można wyczytać jakiegokolwiek odrzucenia Izraela. Hipoteza abrogacji, sukcesji czy subskrypcji i w tym piśmie Nowego Testamentu nie znajduje podstawy. Na przykład Mateusz nie przenosi na wspólnotę nowo powołanych tych pojęć, które określają Izrael jako uprzywilejowanego partnera Przymierza z Bogiem. Samo imię „Izrael” zastrzeżone jest dla Ludu Bożego Pierwszego Przymierza, podobnie określenie „Laos” – Lud Przymierza. W przeciwieństwie do swoich interpretatorów Mateusz nigdy nie mówi o Kościele jako „prawdziwym Izraelu”, o „nowym” czy wręcz „prawdziwym” Ludzie Bożym, i stąd nie można imputować Mateuszowi idei wydziedziczenia Izraela przez Kościół pogan. Nie można też posługiwać się kategoriami „obietnica – wypełnienie” w takiej formie, która przyznawałaby Izraelowi tylko rolę nieudanego nosiciela obietnicy, a Kościołowi – rolę nosiciela wypełnienia.

10. Biada i antytezy

I dalej: nie można posługiwać się Mateuszowymi „biada” (23,13-31) przeciwko Żydom ówczesnym, a tym bardziej współczesnym. Spory są typowe dla judaizmu i wedle rabinów podobają się Bogu samemu. Dyskusja gwałtowna to nie odrzucenie, nawet jeśli tekst ewangeliczny odrzucenie sugeruje. Ale w nowszej egzegezie chrześcijańskiej cała ta wielka mowa przeciwko faryzeuszom i uczonym w Piśmie coraz rzadziej odczytywana jest jako obrachunek z faryzeizmem jako siłą wiodącą w judaizmie czasów powstania ewangelii, a coraz częściej jako mowa upominająca i ostrzegająca skierowana do wewnątrz, przeciwko chrześcijańskim uczonym w Piśmie⁸. A gdy chodzi o antytezy Kazania na Górze,

⁸ A. J. Saldarini, *Delegitimation of Leaders in Matthew 23*, CBQ 4 (1992) 659-680, twierdzi, że Mateusz atakował w swym mieście przywódców żydowskich, którzy dzierżyli władzę nad wszystkimi Żydami, także wierzącymi w Jezusa, i którzy wykluczyli z synagogi samego Mateusza i innych zwolenników Jezusa; Mateusz atakował ich dla delegitymacji ich nauczania w oczach gminy żydowskiej i dla legitymacji nauczania swojego opartego na bazie nauczania Jezusa, autentycznego wyraziciela woli Bożej. Wedle D. R. Baura, *The Major Characters of Matthew's Story*, Interpr 4 (1992) 357-367, portret religijnych przywódców odgrywa podwójną rolę u Mateusza: pokazanie absolutnej wyższości autorytetu Jezusa nad nimi i ustawienie ich jako negatywnego modelu dla Jego uczniów.

które także uległy Mateuszowej obróbce redakcyjnej, są one wezwaniem, aby pod przykazaniem szukać woli Boga. Czy to są prawdziwe antytezy? Nie ma w tekście mocnego, przeciwstawiającego „alla” – ale, lecz; mamy łagodne, łączące „de” – zaś: „ja zaś mówię wam...” A więc rozszerzenie, pogłębienie i potwierdzenie, przeciwstawienie, zwłaszcza w wypadku dwóch pierwszych „antytez”. Mateusz cytuje nie tradycję żydowską, lecz przykazania Boże – czyż jego Jezus mógłby przeciwstawiać się Słowu Bożemu? Zob. 5,17-19!

Co do rozwodu i przysięgi (trzecia i czwarta „antyteza”): nie występuje przeciwko prawu, kto zaostrza jego rygory. Co do *ius talionis* – prawa odwetu („Oko za oko...” – następna „antyteza”): stanowiło ono postęp moralny i miało na celu ograniczenie zemsty; Jezus idzie dalej, ale w tym samym kierunku, z tego prawa wyciągając ostateczną konsekwencję: miłość. Dowodzi tego także ostatnia „antyteza”. Nie ma w Prawie takiego przykazania: „nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził” (poza marginalną grupą z Qumran). Jezusowa interpretacja Prawa („będziesz miłował swego bliźniego”: Kpł 19,18 – Mt 5,43) wymaga miłości także dla tego bliźniego, który jest nieprzyjacielem. A więc: Jezus wyciąga ostateczne konsekwencje z Prawa, a nie obala go⁹. Bo cóż mógłby obalać? Żydowska etyka, budowana na Słowie Bożym, jest przeciw etyką miłości – mamy na to zbyt wiele przykładów w Biblii i w tradycji żydowskiej. Tę etykę Jezus sam przeżywa i nam głosi.

11. Męka i Krew

Jeśli chodzi o nieszczęsną *Wirkungsgeschichte*, najtragiczniej zaowocowała w historii chrześcijańskiego i niechrześcijańskiego antysemityzmu Mateuszowa redakcja Męki Pańskiej, zwłaszcza 27,25: „A cały lud zawołał: «Krew Jego na nas i na dzieci nasze!»”. Gdy Marek jeszcze mniej więcej równo rozkłada „winę” za śmierć Jezusa na Piłata i wysoką Radę, w dramatycznie skomponowanym opisie Mateuszowym Piłat i jego żona nazywają Jezusa „Sprawiedliwym”, próbują Go ratować, wielkorządca umywa sobie teatralnie ręce, a „cały lud” bierze na siebie i na swoje potomstwo winę za Jego śmierć (27,19.24-25). Nie jest to zapewne historycznie uzasadniona poprawka na tekście Marka, lecz teologicznie motywowane świadome dzieło redakcyjne Mateusza. Wiadomo, że Mateusz częściej „oszczędza” Rzymian, ale to nie jest na pewno jedyny motyw ewangelisty. Ze względu na pewne nielogiczności w tekście („cały lud”?) i niezgodności z kontekstem synoptycznym („A szło za Nim mnóstwo ludu, także kobiet, które zawodziły i płakały nad nim” – Łk 23,27), a także ze względu na biblijny tenor tych słów (Jr 26,15; Dz 5,28; Dz 18,6) oraz ich współbrzmienie z teologią Mateusza, coraz częściej uważa się, że scenę tę zbudował ewangelista dla przekazania wypowiedzi dogmatycznej.

⁹ Tak K. R. S o n d g r a s s, *Matthew's Understanding of the Law*, Interpr 4 (1992) 368-378.

Napisałem kiedyś, że „jest to teologumenon, czyli wypowiedź teologiczna, a także etiologia, czyli zbudowanie sceny dla wytłumaczenia końca Izraela”¹⁰. Żyd Sch. Ben-Chorin uważa okrzyk tłumu za historycznie możliwy¹¹. Ks. W. Chrostowskiemu „wydaje się bardzo możliwe, że pewna liczba Żydów otwarcie wystąpiła przeciwko Jezusowi i wznosiła okrzyki Mu nieprzyjemne. (...) Z przyjęcia historyczności epizodu nie wynikają jednak wnioski rozciągające winę za śmierć Jezusa na wszystkich Żydów”¹². I dodaje: „Okrzyk na dziedzińcu Piłata miał głębsze znaczenie aniżeli to, jakie wiązali z nim ci, którzy go wznosili. Krew Jezusa rzeczywiście «spadła» na nich i na ich dzieci, ale jako narzędzie i środek odkupienia oraz pojednania z Bogiem”¹³. W takim samym kierunku jak ostatnie zdanie idzie w swej interpretacji F.A. Niedner, który ponadto odwołuje się do znaczenia imienia Jezus („On bowiem zbawi swój lud od jego grzechów” – 1,21) i do rytuału Dnia Przebłagania (Kpł 16)¹⁴. F. Mussner w wydanym także w polskim przekładzie klasycznym już dziele *Traktat o Żydach*¹⁵ konkluduje swoje rozważania na temat tego wiersza, który uważa za dodatek redakcyjny, następującym zdaniem: „Jeśli krew Jezusa spada na dzieci Izraela, to spada na nie jako krew odkupienia”. E. Józwiak w pracy doktorskiej na ten temat... «Krew Jego na nas i na dzieci nasze» (Mt 27,25) w świetle tzw. teologii po Oświęcimiu”, którą przygotowuje pod moim kierunkiem, twierdzi, że nawet gdyby Mateusz podawał obraz historyczny tamtych wydarzeń, jest to obraz zbudowany na planie Mateuszowej teologii, że w żadnej mierze nie może tu być mowy o odpowiedzialności zbiorowej i że ów okrzyk „całego ludu” to i nasze wołanie, za które także nasz Kościół ponosi odpowiedzialność. W tym też duchu komentuje tę scenę autor najnowszej polskiej introdukcji do ewangelii synoptycznych, bp S. Gądecki: „Żydzi występują tam jako reprezentanci Ludu Wybranego wszystkich czasów, a ich zachowania są obrazem możliwości i zachowań wszystkich członków Ludu Bożego, a więc również Kościoła katolickiego, i stałą przestrożą przed niewiernością wobec Bożego Przymierza i wysłannika Bożego, Chrystusa”¹⁶. Najnowszy *Katechizm Kościoła Katolickiego* stwierdza, że „nie można obarczać odpowiedzialnością wszystkich Żydów Jerozolimy, pomimo okrzyku manipulowanego tłumu (por. Mk 15,11)” i że „tym bardziej nie można rozciągać odpowiedzialności w przestrzeni i czasie na innych Żydów. Katechizm nazywa okrzyk tłumu „formułą ratyfikacji” i odwołuje się do sytuacji, w których odpowiedzialność ludzka może być pomniejszona lub wręcz zniesiona. Przypomina także nauczanie soborowe, że „to, co popełniono podczas Jego Męki, nie może być przypisane wszystkim bez

¹⁰ *Lud Przymierza*, Warszawa 1992, 85.

¹¹ *Bruder Jesus*, Muenchen 1970³, 208-209.

¹² *Odpowiedzialność za śmierć Jezusa Chrystusa*, AK 2 (1990) 222-241, cyt. s.231.

¹³ *Art. cyt.*, 241.

¹⁴ *Rereading Matthew on Jerusalem and Judaism*, BTB 2 (1989) 43-47, zob. 44-45.

¹⁵ Warszawa 1993,324.

¹⁶ *Wstęp do ewangelii synoptycznych*, Gniezno 1992, 280; zob. także s.83.

różnicy Żydom wówczas żyjącym, ani Żydom dzisiejszym”, i że „nie należy przedstawiać Żydów jako odrzuconych ani jako przeklętych przez Boga, rzekomo na podstawie Pisma św.” (*Nostra aetate* 4)¹⁷.

Temu ostatniemu rozdziałowi dałem tytuł: *Męka i Krew*. Myślę też o męce i krwi żydowskiej...

Zamiast konkluzji

Trzy świeże opinie egzegetów – zamiast konkluzji. F. A. Niedner jest święcie przekonany, że nie może odczytywać Mateusza – jak w przeszłości – na sposób antyżydowski. Nic w tej ewangelii nie pozwala na potępienie Jerozolimy, Żydów czy judaizmu, nigdzie się w niej nie deklaruje nieaktualności judaizmu i Tory. Mateusz mocno wierzy, że Bóg pozostał wierny Jerozolimie¹⁸. U. Luz, który przygotowuje ostatni tom swego komentarza do Mateusza w serii EKK (Evangelisch-katholischer Kommentar), protestuje przeciwko „łamaniu antyżydowskiego ostrza” Ewangelii Mateusza przez egzegetów. Ale protestuje też przeciwko Mateuszowi (i jego źródłom) nie tylko z powodu jego wyraźnych nieścisłości historycznych i straszliwej „historii działania” jego dzieła, ale przede wszystkim z powodu Mateuszowego odstępstwa od miłości, także miłości nieprzyjaciół, którą Jezus na kartach jego ewangelii głosi. Jednak Luz sądzi, że także jakaś strona przepowiadania samego Jezusa przyczyniła się do takiego nieszczonego rozwoju, mimo że zwiastował On miłość Boga dla Izraela¹⁹. H. Gollinger zwraca uwagę, że tej ewangelii nie można odczytywać pod jednym kątem widzenia: obietnica – spełnienie, bo istnieje w niej więcej warstw. Zresztą nawet Mateuszowa „teologia wypełnienia” nie ogranicza się do udowodniania, że Jezus jest Mesjaszem Izraela, jej celem nie jest polemika z judaizmem, lecz służy ona samozrozumieniu Kościoła pogan, który staje na „własnych nogach”, i pokazaniu jego teologicznego „sprzężenia zwrotnego” z tradycją obietnic Izraela. I stąd ogromna rola Ewangelii Mateusza w przypominaniu naszemu Kościołowi wiecznej więzi z tradycją biblijną i żydowską²⁰. Ta najbardziej żydowska z czterech ewangelii, która przyczyniła się walnie do rozejścia się chrześcijan i Żydów i która była podłożem niejednego aktu wrogości naszej wobec starszych sióstr i braci, może się stać jeszcze jednym spoiwem obu religii²¹.

ks. MICHAŁ CZAJKOWSKI

¹⁷ *Catéchisme de l'Église Catholique*, Paris 1992, par. 597; por. paragr. 1735.

¹⁸ *Art. cyt.*

¹⁹ U. Luz, *Jesus der Menschensohn zwischen Juden und Christen*, w: M. Marcus, E. W. Stegemann, E. Zenger, *dz. cyt.*, 212-223.

²⁰ H. Gollinger, *dz. cyt.*, 210-211.

²¹ Niniejsze opracowanie to tylko skromny zarys problematyki. potrzebne są badania nad poszczególnymi stadiami tradycji i redakcji – komu zawdzięczamy (i w jakim *Sitz in Leben*) akcenty pro- lub antyżydowskie tej ewangelii. Pod tym kątem trzeba przestudiować także poszczególne perykopy, żeby móc wypracować jakąś syntezę.