

Andrzej Kowalczyk

Rodzaj literacki Ewangelii Mateusza

Studia Theologica Varsaviensia 34/1, 115-153

1996

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.

KS. ANDRZEJ KOWALCZYK

RODZAJ LITERACKI EWANGELII MATEUSZA

Treść: Wstęp. I. Rys historyczny. II. Czy Mateusz miał zamiar napisać biografię. III. Podwójne znaczenie typologii w redakcji Mt; 1. Relacje Mt z Heksateuchem; 1.1 Pięć mów; 1.2. Cztery bloki narracyjne po Kazaniu na Górze; 2. Argumenty potwierdzające wpływ Heksateuchu na redakcję Mt. Podsumowanie.

WSTĘP

Problem rodzaju literackiego Ewangelii nadal przyciąga uwagę biblistów. Był on przedmiotem dyskusji między innymi na Sympozjum biblijnym w Tübingen w roku 1982 oraz na Sympozjum biblijnym w Jerozolimie w roku 1984.¹ Od tego, do jakiego rodzaju literackiego zaliczymy Ewangelię, zależy sposób ich interpretacji, ich wartość historyczna, a także zrozumienie ich struktury.

Co to jest rodzaj literacki? W starożytności dzieła literackie dzielono na pewne rodzaje według reguł, jakimi autor posługiwał się w ich tworzeniu. Arystoteles wyróżnia cztery „formy”, albo „rodzaje” poezji: epikę, tragedię, komedię i diatrybę, tj. utwór polemiczny, a kryteriami tych rodzajów czyni – (1) środki imitacji takie jak rytm, mowa, harmonia; (2) przedmiot imitacji, tzn. ludzie i ich czyny; (3) sposób imitacji, np. opowiadanie autora lub inny sposób.² Dzisiaj w teorii literatury przeważa opinia, że u podstaw dzieła literackiego stoją przyjęte w danym środowisku konwencje zresztą nie tylko odnośnie struktury dzieła ale także samego języka. Rodzaj literacki jest jednym z elementów konwencji i jest szczególnie ważny w procesie przekazu myśli. Według H i r s c h a³ rodzaj literacki to „system oczekiwania”, który opiera się na naszych wcześniejszych doświadczeniach odnoszących się do dzieł literackich. Podobnie określa

¹ Materiały Sympozjum w Tübingen można znaleźć w: R. G u e l i c h, *The Gospel Genre*, w: *Das Evangelium und die Evangelien: Vorträge von Symposium 1982*, ed. P. S t u h l m a c h e r (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 28), Tübingen 1983, s. 183–201; materiały Sympozjum w Jerozolimie w roku 1984 można znaleźć w: *The Interrelations of the Gospels. A Symposium led by M.-É. Boisnard – W. R. Farmer – F. Neirynck*, Jerusalem 1984, ed. by David L. D u n g a n, Leuven 1990.

² Por. R. A. B u r r i d g e, *What are the Gospels? A comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge 1992, s. 27.

³ E. D. H i r s c h J r, *Validity in Interpretation*, Yale 1967, s. 83 i 73.

rodzaj literacki Culler.⁴ Według niego rodzaj literacki jest „*zespolem oczekiwań, które pozwalają zdaniom stać się różnego rodzaju znakami w drugorzędnym systemie literackim*”. Może jednak prościej będzie określić rodzaj literacki jako „system przekazu myśli”, którego znajomość pozwala nam zrozumieć dany tekst.⁵ Rodzaj literacki charakteryzuje się pewnymi cechami zarówno formy jak i treści. Tych cech jest wiele, niektóre występują także w innych rodzajach. Trzeba od razu dodać, że rodzaje literackie są dość płynne, niekiedy tylko nieznacznie różnią się między sobą; mogą nawet różnić się w różnych miejscach geograficznych w tym samym czasie, u różnych autorów, a nawet u tego samego autora.⁶ W związku z tym rodzaj literacki należy zawsze rozpatrywać w jego kontekście historycznym. Rodzaj literacki nie powstaje z niczego, jest on wynikiem rozwoju istniejącego wcześniej rodzaju i jest otwarty na dalsze zmiany.⁷ Warto dodać, że według większości współczesnych znawców teorii literatury nie jest możliwy jakiś rodzaj literacki zupełnie nowy, czyli *sui generis*.⁸

I. RYS HISTORYCZNY

P. W e n d l a n d⁹ przyjmując, że Ewangelie powstały w wyniku zebrania przez poszczególnych ewangelistów przekazywanego już wcześniej w tradycji ustnej materiału, twierdził, że ewangelistów nie należy uważać za prawdziwych autorów, ale raczej za narratorów opowiadań ludowych.

Innego zdania był W. V o t a w.¹⁰ Rozróżniał on dwa rodzaje biografii: historyczną i popularną. Każda z nich miała inny cel. Biografia popularna miała na celu spopularyzować przedstawianą postać i okiełtana naukę. Przykładem takiej biografii są według niego pisma o życiu Sokratesa (469–399 przed Chryst.), Apoloniusza z Tiansy (10–97 po Chryst.) i Epikteta (50–130 po Chryst.). Ewangelie należą do tego właśnie rodzaju. Szczególnie bliskie podobieństwo z Ewangeliami V o t a w widzi w pismach uczniów Sokratesa: „Dialogu” Platona i „Memorabiliach” Ksenofonta.

⁴ J. C u l l e r, *Structuralist Poetics: Structuralism, w: Linguistics and the Study of Literature*, London 1975, s. 129 i 136.

⁵ Por. R. A. B u r r i d g e, *dz. cyt.*, s. 52.

⁶ Por. *tamże*, s. 48.

⁷ Por. *tamże*, s. 49.

⁸ Por. A. F o w l e r, *Kinds of Literature: An Introduction to the Theory of Genres and Modes* (OUP, 1982), s. 13.

⁹ P. W e n d l a n d, *Die uchristlichen Literaturformen*, Tübingen 1912, s. 266nn.

¹⁰ W. V o t a w, *The Gospels and Contemporary Biographies*, American Journal of Theology 19 (1915) 47–73; 217–249; t e n Ź e, *The Gospels and Contemporary Biographies in the Graeco-Roman World*, Philadelphia 1970.

K.L. Schmidt¹¹ twierdził, że Ewangelie nie znajdują paraleli w literaturze rabinistycznej, a podkreślane przez V o t a w a ich podobieństwa z „*Memorabilia*” o Sokratesie są powierzchowne. Starożytne biografie należą do „*Hochliteratur*”, natomiast Ewangelie przypominają według niego „*Kleinliteratur*” w rodzaju germańskich opowiadań ludowych o doktorze Fauście oraz średniowiecznych klasztornych zbiorów o sławnych przywódcach wspólnoty, np. „*Historia Monachorum*” Rufina. Według Schmidta ewangeliści to „naiwni ludowi narratorzy” (*ein naiver Volkserzähler*).

Opinię tą podzielali również: M. Dibelius¹² oraz R. Bultmann¹³. Ewangelie nie są biografiami – twierdzi Bultmann – ponieważ nie ma w nich zainteresowania sprawami historycznymi i biograficznymi takimi jak ludzka osobowość Jezusa, pochodzenie, wykształcenie, rozwój, wygląd i charakter; nie są biografiami, ponieważ są tylko zbiorem przypadkowych tekstów. Można je zaliczyć według Bultmanna do legend kultowych. Ale jednocześnie Bultmann mówi o nich jako o utworach oryginalnych, jedynych w swoim rodzaju w całej historii literatury.

M. Hadasi M. Smith¹⁴ są zdania, że Ewangelie przypominają takie dzieła jak: Porfiriusza „Pitagoras”, Filona „Mojżesz” oraz Filostrata „Apoloniusz z Tiany”. Jest w nich niekiedy, podobnie jak w Ewangeliach, mowa o cudach przy narodzeniu opisywanego bohatera, w czasie jego działalności i przy śmierci, o jego uczniach i przeciwnikach.

J.M. Robinson i H. Koester¹⁵ sądzą, że Ewangelie należy zaliczyć do znanego w starożytności, w okresie jeszcze przedchrześcijańskim i później, aż do drugiego wieku po Chrystusie, rodzaju literackiego, który nazywają „*aretological parody*”. Bohaterem utworów tego rodzaju jest cudotwórca, „człowiek Boży” (*theios anēr*). Trzeba jednak dodać, że na innym miejscu H. Koester¹⁶ określa Ewangelie jako zbiór różnych rodzajów literackich takich jak: logia, kazania, wyznania wiary, wśród których także znajdują się opowiadania aretologiczne.

¹¹ K.L. Schmidt, *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte*, w: *Eucharisterion: Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments; Herman Gunkel zum 60 Geburtstag*, hrsg. H. Schmidt, Göttingen 1923, s. 50–134.

¹² M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 2. Aufl., Tübingen 1933.

¹³ R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, Oxford 1972, s. 371–372.

¹⁴ M. Hadasi – M. Smith, *Heroes and Gods: Spiritual Biographies in Antiquity*, London 1965.

¹⁵ J.M. Robinson – H. Koester, *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia 1971.

¹⁶ H.H. Koester, *One Jesus and Four Primitive Gospels*, Harvard Theological Review 79 (1986) nr 2.

W.G. K ü m m e l¹⁷ sądzi, że Ewangelie są zupełnie nowym rodzajem literackim. N. P e r r i n¹⁸ też uważa, że Ewangelie są „charakterystycznym i jedynym w swoim rodzaju utworem literackim wczesnego chrześcijaństwa”. Opinię, że Ewangelie nie są biografiami, podziela również: R.H. G u n d r y.¹⁹

Michael G o u l d e r²⁰ uważa, że Ewangelia Marka jest midraszem naśladowującym utwory ST przeznaczonym do *lectio continua* w ciągu połowy roku, natomiast Mateusz jest midraszem opartym na Marku. Hipotezę G o u l d e r a skrytykowali: Ph. S. A l e x a n d e r²¹ oraz R.T. F r a n c e²². W istocie, trudno jest dopatrzeć się u Mk bloków przeznaczonych do czytań liturgicznych, a ponadto Mk wcale nie przypomina midrasza.

W latach siedemdziesiątych rośnie zainteresowanie paralelizmami Ewangelii z literaturą grecko-rzymską, a jednocześnie nasila się reakcja przeciwko odrzucaniu Ewangelii jako biografii. D.L. B a r r²³ widzi podobieństwa Ewangelii z Dialogami Sokratesa, G.G. B i l e z i k i a n²⁴ z grecką tragedią, R. F r y e²⁵ z historią dramatyczną, natomiast D.O. V i a²⁶ z tragi-komedią.

G.N. S t a n t o n²⁷ podkreśla, że Ewangelie dostarczają nam bardzo dużo informacji o życiu Jezusa i stwierdza, że są one bliższe grecko-rzymskiej literaturze biograficznej niż pismom żydowskim w rodzaju Pirge Abot oraz pismom rabinistycznym, a także pismom gnostyckim. Kościół pierwotny był według niego wyraźnie zaintere-

¹⁷ W.G. K ü m m e l, *Introduction to the New Testament*, London 1975, s. 37.

¹⁸ N. P e r r i n, *What is Redaction Criticism?*, London 1970, s. 74 i 78–79.

¹⁹ R.H. G u n d r y, *Recent Investigations into the Literary Genre 'Gospel'*, w: *New Dimensions in New Testament Study*, ed. R. N. L o n g e n e c k e r – M. C. T e n n e y, Grand Rapids 1974, s. 97–114.

²⁰ M. G o u l d e r, *Midrash and Lection in Matthew*, London 1974; t e n ż e, *The Evangelist Calendar: A Lectionary Explanation of the Development of Scripture*, London 1978.

²¹ Ph.S. A l e x a n d e r, *Rabbinic Judaism and the New Testament*, ZNW 74 (1983) 237–246.

²² R.T. F r a n c e, *Jewish Historiography, Midrash and the Gospels*, w: *Gospel Perspectives III: Studies in Midrash and Historiography*, ed. R. T. F r a n c e – D. W e n h a m, Sheffield 1983, s. 99–127.

²³ D.L. B a r r, *Towards a Definition of the Gospel Genre: A Generic Analysis and Comparison of the Synoptic Gospels and the Socratic Dialogues by means of Aristotle's Theory of Tragedy*, Ph. D. Diss. Florida State University 1974.

²⁴ G.G. B i l e z i k i a n, *The Liberated Gospel: A Comparison of the Gospel of Mark and Greek Tragedy*, Grand Rapids 1977.

²⁵ R.M. F r y e, *A literary Perspective for Criticism of the Gospels*, w: *Jesus and Man's Hope*, vol. 2, Pittsburgh 1971, s. 207–219.

²⁶ D.O. V i a, *Kerygma and Comedy in the New Testament: A Structuralist Approach to Hermeneutic*, Philadelphia 1975.

²⁷ G.N. S t a n t o n, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, Cambridge 1974, 76–136.

sowany włączeniem do swojego nauczania materiału biograficznego. Stanton stara się wykazać, że wiele grecko-rzymskich „*bioi*” charakteryzuje się podobnie jak Ewangelie brakiem zainteresowania dla chronologii oraz psychologicznym rozwojem bohatera. Nie jest on jednak jeszcze zdecydowany nazywać Ewangelie biografiami, zalicza je raczej do literatury biograficznej.

Ch. T a l b e r t²⁸ nawiązując do Bultmannowskiej idei mitu stwierdza, że obecność tego rodzaju elementu w Ewangeliach nie sprzeciwia się jej charakterowi biograficznemu, ponieważ podobną ideę „nieśmiertelnych” spotykamy w biografiami grecko-rzymskich. Starożytny rodzaj literacki *bios* można podzielić według T a l b e r t a na dwa podrodzaje: „kultyczny” i „społeczny” – zależnie od funkcji, jaką ma pełnić. Ewangelie miały spełniać tę samą rolę kultyczną, co żywoty filozofów i władców; są one napisane zgodnie z „zasadami kompozycyjnymi” używanymi przez autorów biografii. Ewangelię Marka T a l b e r t określa jako biografię mającą na celu obronić bohatera przed niewłaściwym zrozumieniem, Ewangelię Łukasza i Dzieje jako „życie założyciela” oraz opowiadanie o jego następcach, natomiast Ewangelię Mateusza jako żywot mający na celu dać poprawną interpretację nauczania bohatera.

Twierdzenia T a l b e r t a spotkały się z dużym zainteresowaniem uczonych, co nie znaczy jednak, że je w pełni przyjęto; paralelizm Ewangelii z literaturą klasyczną odrzucił David E. A u n e²⁹, R. A. B u r r i d g e³⁰ nie zgodził się, że tylko cel różni między sobą starożytne *bioi* – wiele tego rodzaju utworów miało wiele celów. Ponadto ten ostatni zarzuca T a l b e r t o w i, że nie potrafił przekonująco określić, czym są Ewangelie – jakkolwiek dosyć przekonująco wykazuje słabość argumentów B u l t m a n n a.

D. E. A u n e³¹ krytykując Talberta nie odrzucił jednak możliwości zaliczenia Ewangelii do biografii; według niego Ewangelie powstały jako owoc przepowiadania Kościoła, ale jednocześnie przeszły proces doskonalenia pod względem literackim.

W roku 1982 wydaje swoją pracę na temat rodzaju literackiego Ewangelii Ph. L. S h u l e r³², w której zdecydowanie broni jej charakteru biograficznego. Odróżnił on w biografiami starożytnych pod-

²⁸ Ch. T a l b e r t, *What Is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels*, Philadelphia 1977.

²⁹ D. E. A u n e, *The Problem of the Genre of the Gospels: A Critique of C. H. Talbert's 'What is a Gospel?'*, w: *Gospel II: Studies of History and Tradition in the Four Gospels*, ed. R. T. F r a n c e – D. W e n h a m, Sheffield 1981, s. 9–60.

³⁰ R. A. B u r r i d g e, *dz. cyt.*, s. 85.

³¹ D. A u n e, *dz. cyt.*, s. 45.

³² Ph. L. S h u l e r, *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew*, Philadelphia 1982.

grupę – biografię pochwalną (*laudatory biography*), albo inaczej „encomium”. Do jej cech charakterystycznych należą: (1) cel – pochwała bohatera; (2) technika wyolbrzymiania i porównywania; (3) użycie różnych „topi” jak np. okres, ród, charakter, cnoty. W oparciu o przykłady wyjęte z wielu tekstów literatury klasycznej stara się on wykazać, że encomium różni się od historii. Do takiego rodzaju literackiego zalicza on: „*Helene*” i „*Evagorasa*” Isokratesa, „*Agesilausa*” Ksenofonta, „*De vita Mosis*” Filona, „*Agricole*” Tacyta, „*Demonaksa*” Lukiana, „*Autobiografię*” Józefa oraz „*Apoloniusza z Tiany*” Filostratos. Do encomium należą także Ewangelie.

W tym samym roku na sympozjum w Tübingen R. G u e l i c h³³ zdecydowanie odrzuca tezy Talberta i Shulera i opowiada się za opinią, według której Ewangelie nie mają paralelizmów w literaturze żydowskiej i grecko-rzymskiej. Natomiast nawiązuje on do mocno popieranej przez D o d d a hipotezy o istnieniu pewnego schematu głoszonego przez Kościół pierwotny kerygmatu – elementu istotnego w procesie formowania się Ewangelii na piśmie. Schemat ten zawierał według G u e l i c h a opowiadanie o działalności Jezusa i o Jego śmierci oraz nauczanie, że w Jezusie Chrystusie działał Bóg. A zatem Ewangelie są przepowiadaną przez Kościół Ewangelią w „formie narracyjnej”.³⁴ Z ustnej tradycji pochodzą nie tylko poszczególne jej fragmenty, ale także jej ogólne ramy. W wydanym później komentarzu do Marka używa on w odniesieniu do rodzaju literackiego Ewangelii przymiotnika „biograficzny”, jednocześnie robi następujące rozróżnienie: „*Formalnie więc Ewangelie te należą do szeroko pojętej kategorii helleńskiej biografii... materialnie, są one sui generis*”.³⁵

Uczestnik tego samego sympozjum w Tybindze D i h l e³⁶ uważa, że Ewangelie nie mają odpowiednika w tradycji żydowskiej i również nie mają go w literaturze greckiej. Istotną cechą biografii greckiej jest ukryty zamiar zbudowania czytelnika, a najlepszym tego przykładem jest Plutarch. Ewangelie pomimo pewnych podobieństw z biografią grecką nie wykazują jednak tej istotnej cechy. Życie Jezusa – Syna Bożego doskonałego od początku nie może być dla czytelnika wzorem, jak się udoskonalać. Możemy nazwać Ewangelie biografiami, ale nie w sensie greckich biografii w rodzaju utworów Plutarcha.

³³ R. G u e l i c h, *The Gospel Genre, w: Das Evangelium und die Evangelien: Vorträge vom Tübinger Symposium 1982*, ed. P. S t u h l m a c h e r (WUNT 28), Tübingen 1983, 183–219.

³⁴ *Tamże*, s. 213.

³⁵ R. G u e l i c h, *Mark 1 – 8.26*, Dallas 1989, s. XIX–XXII.

³⁶ A. D i h l e, *Die Evangelien und die griechische Biographie, w: Das Evangelium und die Evangelien: Vorträge vom Tübinger Symposium 1982*, dz. cyt., s. 383–411.

Zupełnie inaczej podchodzi do problemu F. Gerald D o w n i n g.³⁷ Zgadza się on z argumentami T a l b e r t a i S h u l e r a przeciwko traktowaniu Ewangelii jako utworów *sui generis*, ale jednocześnie uważa, że poszukiwanie jakiegoś rodzaju literackiego dla Ewangelii jest błędem. Analogie istniejące między Ewangelią a utworami klasycznymi ograniczają się tylko do wspólnych „motywów” i nie mogą doprowadzić do ustalenia rodzaju literackiego. Wspólnymi motywami są: narodzenie bohatera, przedwczesna dojrzałość, powołanie, wielkie dzieła i śmierć. Ewangeliści dokonali wyboru tych motywów zgodnie ze zwyczajem, który panował w pierwszym wieku.

Na Sympozjum w Jerozolimie P. S h u l e r³⁸ bronił swojej hipotezy Ewangelii jako *encomium* dodając, że na jej powstanie wpłynęło w sposób znaczący przepowiadanie Kościoła (kerygma). Najpierw zwraca on uwagę, że Ewangelie nie są tylko zbiorami krążących w Kościele pierwotnym opowiadań. Wskazuje na to już sam fakt, że uczeni mówią o „celu” Ewangelii, jej „strukturze”, „środowisku”, „redaktorze” a nawet „teologii”. Następnie stwierdza on, że ewangelista podejmując decyzję redakcji Ewangelii musiał wybrać odpowiedni dla celu, który sobie postawił, znany w swoim środowisku sposób komunikowania się z czytelnikiem, czyli istniejący już rodzaj literacki. Jest niemożliwe, aby ewangelista wymyślił zupełnie nowy rodzaj literacki i jednocześnie chciał być zrozumiany przez czytelnika. Rodzajem literackim, który się narzucał jako właściwy dla przekazania czytelnikowi wiadomości o Jezusie były opowiadania typu „*bios*”. Nacisk, jaki jest położony w Ewangeliach na osobę Jezusa, wskazuje na to, że mamy do czynienia z biografiami, ale należy wziąć pod uwagę, że biografie starożytne różniły się od współczesnych: ich celem nie była informacja historyczna, lecz pochwała (*encomium biography*). Zawierała ona takie tematy jak: tło rodzinne, narodzenie, dzieciństwo i młodość, kariera, śmierć i wydarzenia po śmierci, głównie jednak koncentrowała się na okresie dojrzałości. Autor biografii wybierał z życia bohatera tylko takie wydarzenia, które odpowiadały jego celowi. S h u l e r przypomina, że według H.I. M a r r o u umiejętność pisania „*encomium biography*” według przyjętych zasad retorycznych należała do całości wykształcenia zdobywanego w grecko-rzymskim systemie edukacyjnym. Ewangeliści musieli poddać się tym zasadom jakkolwiek nie w sposób niewolniczy, bowiem musieli również dostosować się do ram kerygmy.

³⁷ F.G. D o w n i n g, *Contemporary Analogies to the Gospels and Acts: „Genres” or „Motifs”?*, w: *Synoptic Studies* (JSNTSS 7), s. 51–65; t e n ż e, *Cynics and Christians*, NTS 30 (1985) 584–593.

³⁸ P. S h u l e r, *The Genre(s) of the Gospels*, art. cyt.

W Mt – twierdzi S h u l e r – łatwo jest odnaleźć wszystkie tematy „*encomium biography*”, a także jej cechy: wyolbrzymienie i porównanie, trudniej jednak odnaleźć te wszystkie tematy w Mk. Marek nie mówi o narodzeniu Jezusa, Jego dzieciństwie i młodości. Stąd wielu uczonych nie chce zaliczyć Mk do rodzaju literackiego biografii. Ale nie mają racji. S h u l e r przypomina, że „*encomium biography*” koncentruje się na życiu dojrzałym bohatera, jego karierze.

Pominięcie dzieciństwa i młodości Jezusa przez Marka jest według S h u l e r a świadome i łączy się ze strukturą Ewangelii. Funkcją opowiadania o dzieciństwie i młodości w biografii było przygotowanie do przedstawienia późniejszej kariery bohatera. Taką funkcję spełnia Ewangelia dzieciństwa u Mt. Marek wybiera inną drogę: u niego przygotowaniem jest działalność Jana Chrzciciela, która jest „początkiem” (1,1). Funkcję przygotowania spełnia też opowiadanie o chrzcie i wspomnienie kuszenia, następnie mamy już opowiadanie o dziełach Jezusa. W zasadzie więc nie brak u Marka – twierdzi S h u l e r – tematów „przygotowawczych” wchodzących w skład biografii starożytnej.

Według P. S h u l e r a problem rodzaju literackiego wiąże się dosyć ściśle z problemem kolejności powstawania Ewangelii.

I tym razem argumenty S h u l e r a krytycznie ocenił P. S t u h l m a c h e r³⁹. Na wstępie przypomina on, że filologowie klasycyści tacy jak A. D i h l e⁴⁰ oraz H. C a n c i k⁴¹ podkreślają w Ewangelii i starożytnych popularnych „*vitae*” oprócz pewnych wspólnych elementów także duże różnice. Zwraca również uwagę na spostrzeżenie A u n e ' a, że Ewangelie miały inne cele do spełnienia niż biografie starożytne, że te drugie nie były anonimowe i że charakteryzowały się w przeciwieństwie do Ewangelii pięknym językiem literackim.⁴²

Przeciwko tezie S h u l e r a są jeszcze inne argumenty – pisze S t u h l m a c h e r. Po pierwsze: Ewangelisci nie posiadali retorycznego i literackiego wykształcenia koniecznego do napisania „*vitae*”. Po drugie: samookreślenia się Ewangelii stwarzają dla krytyka literackiego i krytyka tekstu problem. Mt rozpoczyna od definicji

³⁹ P. Stuhlmacher, *The Genre(s) of the Gospels. Response to P.L. Shuler*, w: *The Interrelations of the Gospels. A Symposium led by M.-É. Boismard...*, dz. cyt., s. 484–494.

⁴⁰ A. Dihle, *Die Evangelien und die griechische Biographie*, w: *Das Evangelium und die Evangelien*, ed. P. Stuhlmacher, Tübingen 1983, s. 383–411.

⁴¹ H. Cancik, *Bios und Logos. Formgeschichtliche Untersuchungen zu Lukians Demonax*, w: *Markus Philologie*, ed. H. Cancik, Tübingen 1984, 115–130.

⁴² Zob. D.E. Aune, *The Problem of the Genre of the Gospels*, art. cyt.

biblos geneoseōs (1,1 – księga genealogii), a według Mt 28,19–20 Ewangelia ma być pomocą w wypełnieniu nakazu „nauczajcie wszystkie narody”; tak więc definicja jak i określony później cel dzieła niewiele ma wspólnego z rodzajem literackim „*bios*”. Mk rozpoczyna się od słów „Ewangelia Jezusa Chrystusa”, natomiast z 1,15 wynika, że Ewangelią jest nauka Jezusa Chrystusa. Marek zatem widzi swoje dzieło jako księgę zawierającą naukę Jezusa. Z kolei opierając się na Dz 1,1 mamy prawo twierdzić, że Łukasz chciał przedstawić w swojej Ewangelii fakty historyczne dotyczące Jezusa, tak jak w Dz fakty dotyczące Kościoła, co jest sprzeczne z celem rodzaju literackiego „*bios*”, w którym historia nie odgrywa istotnej roli. A zatem żadna z Ewangelii synoptycznych nie odpowiada definicji starożytnej „*vitae*”.

Do tych zarzutów S t u h l m a c h e r dodaje jeszcze jeden: Ojcowie Kościoła nigdy nie określają Ewangelii jako „*vitae*” – raczej uważają je jako opowiadania historyczne o działalności i nauce Jezusa.

Następnie S t u h l m a c h e r stara się dać odpowiedź na pytanie: jak to się stało, że Ewangelie zostały nazwane „Ewangeliami”? Należy zacząć – twierdzi – od Ewangelii Marka. W pierwotnym chrześcijaństwie przed spisaniem Ewangelii słowo „ewangelia” miało trzy znaczenia: (1) orędzie głoszone przez apostołów i misjonarzy (por. Rz 1,16; Gał 1,11; 1 P 4,17 itd); (2) podstawowa tradycja katechetyczna dotycząca Jezusa (por. 1 Kor 15,1–11); (3) historia działalności Jezusa, przez Którego sam Bóg przemówił (por. Dz 10,36–43).

W tradycji kerygmatycznej midraszowe opracowania Ps 107,20; Iz 52,7 (Neh 2,1); Iz 61,1; Pwt 21,22 i Oz 6,2 łączą się z opowiadaniem historii Jezusa.

Rozważając na tym tle Ewangelię Marka zauważamy nacisk położony przez niego na słowo „ewangelia”, można powiedzieć, że całe jego dzieło jest ułożone w świetle tego słowa, które występuje już na samym początku (1,1). Marek ukazuje działalność Jezusa według schematu zaczerpniętego z kerygmatu znajdującego się w Dz 10.⁴³ Świadcstwo Papiasza, według którego Marek spisał katechezę Piotra, potwierdza powyższą tezę. S t u h l m a c h e r uważa, że teksty Mk 1,1 i 1,2–3 należy czytać razem, jako jedno rozwinięte zdanie: „*Początek Ewangelii Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, jak jest napisane u proroka Izajasza: Oto Ja posyłam...*” Czyli działalność Jana Chrzciciela jest początkiem Ewangelii zapowiedzianej przez Izajasza 52,7; 61,1 n. Rozpoczęcie Ewangelii od działalności Jana Chrzciciela

⁴³ Por. C.H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, New York 1962, s. 46n.

odpowiada więc prorocctwom o Ewangelii i jest zgodne ze schematem w Dz 10. Jeśli zaczynamy analizę problemu od Mk – pisze S t u - h l m a c h e r – łatwo dać odpowiedź, dlaczego Ewangelie zaczęto nazywać „Ewangeliami”.

Godną uwagi pracę na temat rodzaju literackiego Marka wydała w roku 1989 Mary Ann T o l b e r t.⁴⁴ Stwierdza ona, że niepowodzenia w ustaleniu rodzaju literackiego Ewangelii wynikają z błędnego rozumienia samej natury rodzaju literackiego: są one „płynnym wzorcem” (*fluid pattern*).⁴⁵ Według niej „żaden obszerniejszy starożytny tekst napisany przed kompozycją Ewangelii nie objawia oczywistych kompleksowych podobieństw”.⁴⁶ Uważa ona, że zaliczanie Marka do rodzaju literackiego *bios* jest niewłaściwe, ponieważ Marek nie przedstawia całego życia Jezusa od narodzin do śmierci; jest on raczej mieszanią aretologii, biografii i pamiętnika, i można go umieścić w kategorii *popular literature* zbliżonej do starożytnej noweli takiej jak „Opowieść o Aleksandrze” czy też utworu Ksenofona z Efezu.⁴⁷

Natomiast, zupełnie wyraźnie za charakterem biograficznym Ewangelii Marka i jego przynależnością do *bios* opowiada się Hubert C a n c i k.⁴⁸ Na ten rodzaj literacki wskazuje według niego fakt, że Marek posiada jasną strukturę historiograficzną, tzn. posiada określenia miejsca, czasu i ludzi, a także zawiera opowiadania i naukę. Braki w opisie życia, brak dzieciństwa i rozwoju psychologicznego nie są istotne, ponieważ takie braki występują również w innych utworach tego rodzaju. Jeśli zaś chodzi o bardzo rozwinięte u Marka opowiadanie o śmierci Jezusa, C a n c i k zwraca uwagę, że fragment o śmierci Nerona jest także bardzo rozwinięty w opowiadaniach Pliniusza i Swetoniusza. Należy też wziąć pod uwagę – twierdzi C a n c i k – że Marek był dla Żydów, bojących się Boga i prozelitów księgą prorocką – że jest to księga z pogranicza dwóch światów: żydowskiego i hellenistycznego.

Do zwolenników Ewangelii jako biografii dołączył także Klaus B e r g e r, autor obszernej pracy na temat hellenistycznych rodzajów literackich w Nowym Testamencie.⁴⁹ Na podstawie analizy grecko-rzymskich *bioi* na przestrzeni od piątego wieku przed Chrystusem do czwartego wieku po Chrystusie dochodzi on do wniosku, że

⁴⁴ M.A. T o l b e r t, *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective*, Minneapolis 1989.

⁴⁵ *Tamże*, s. 49–50.

⁴⁶ *Tamże*, s. 55.

⁴⁷ *Tamże*, s. 59–79.

⁴⁸ H. C a n c i k, *Die Gattung Evangelium. Markus im Rahmen der antiken Historiographie*, w: *Markus – Philologie*, Tübingen 1984, s. 85–113.

⁴⁹ K. B e r g e r, *Hellenistische Gattungen im NT*, w: ANRW II.25.2 (Berlin 1984) s. 1031–1432.

starożytne biografie można sklasyfikować w różny sposób, że prawie każda z nich ma relację z encomium, że użycie logionów jest w nich powszechne, że zawierają dużo elementów fikcyjnych. Według B e r g e r a *bioi* nie przywiązują wielkiej wagi do chronologii: o ile początek i koniec jest chronologiczny, nie zawsze tak się dzieje z resztą. I jeszcze jedno: biografie starożytne mają często charakter apologetyczny. A zatem – konkluduje B e r g e r – Ewangelie możemy zaliczyć do starożytnych biografii bardzo zbliżonych do żywotów filozofów.

W tym miejscu wróćmy jeszcze do Davida E. A u n a, którego pogłębione studia nad rodzajem literackim Ewangelii prowadzą do podobnego wniosku. W książce „*The New Testament in Its Literary Environment*”⁵⁰ odrzuca on hipotezę kerygmatyczną jak również hipotezę lekcjonarza, a przyjmuje że Ewangelie: Marka, Mateusza i Jana (zwłaszcza Marka) ze względu na ich formę, treść i cel można zaliczyć do „typu starożytnej biografii”.

Nieco ostrożniejsi w zaliczaniu Ewangelii do biografii znanych w starożytności są D o r m e y e r i F r a n k e m ö l l e.⁵¹ Uważają oni, że pewien wpływ na kompozycję Ewangelii mogły mieć nie tylko biografie hellenistyczne, ale także materiał biograficzny dotyczący proroków w ST. Ewangelie według nich nie są zupełnie nowym rodzajem literackim, niemniej połączenie przez ewangelistów przepowiadania o Jezusie z opowiadaniem o Jego życiu dało w rezultacie nowy podrodzaj literacki („*die neugeschaffene biographische Untergattung 'Evangelium'*”).⁵²

O nowym podgatunku w przypadku Ewangelii mówią także E. P. S a n d e r s i M a r g a r e t D a v i e s.⁵³ Widzą oni pewne podobieństwa Ewangelii z biografiami starożytnymi, np. Mateusza porównują z Apolloniuszem z Tiany oraz Mojżeszem Filona, ostatecznie jednak dochodzą do wniosku, że Ewangelie są „teodyceą” – rodzajem literackim, którego nie potrafią dać żadnego przykładu ani w literaturze starożytnej, ani we współczesnej.

R. A. B u r r i d g e podsumowując dyskusję na temat rodzaju literackiego Ewangelii w swojej obszernej książce „*What are the Gospels?*” wydanej w roku 1992⁵⁴ stwierdza na wstępie, że dyskusja ta

⁵⁰ D. E. A u n e, *The New Testament in Its Literary Environment*, Cambridge 1988.

⁵¹ D. D o r m e y e r – H. F r a n k e m ö l l e, *Evangelium als literarische Gattung und als theologischer Begriff. Tendenzen und Aufgaben der Evangelienforschung im 20. Jahrhundert, mit einer Untersuchung des Markusevangeliums in seinen Verhältnis zur antiken Biographie*, w: ANRW II.25.2 (Berlin 1984) s. 1543–1704.

⁵² Tamże, s. 1601.

⁵³ E. P. S a n d e r s – M. D a v i e s, *Studying the Synoptic Gospels*, London 1989.

⁵⁴ Pełny tytuł już cyt.

w ciągu ostatnich stu lat zatoczyła całe koło od odrzucenia Ewangelii jako biografii do jej akceptacji. Sam B u r r i d g e ustosunkowuje się krytycznie do opinii, że Ewangelie nie są biografiami. G u e l i c h o - w i, który widzi Ewangelie raczej jako spisana kerygmę, zarzuca, że nie można utożsamiać schematu tak obszernego dzieła, jakim są Ewangelie, ze schematem krótkiej mowy w Dz 10,34–43 – mamy tutaj dwa różne rodzaje literackie⁵⁵. Idea, że Bóg działał w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa zawarta we wspomnianej mowie i w Ewangeliach, nie musi świadczyć według B u r r i d g e, że w obu wypadkach mamy do czynienia z tym samym rodzajem literackim – idea, że Bóg działał w Jezusie jest także centralna w listach św. Pawła. B u r r i d g e nie zgadza się także z D i h l e, który jak wiemy nie znajduje w literaturze greckiej odpowiedników dla Ewangelii. Błąd D i h l e g o polega na tym, pisze B u r r i d g e, że rodzaj literacki traktuje zbyt rygorystycznie: według D i h l e tylko mała część tego, co napisano, może być zaliczona do jakiegoś rodzaju literackiego.⁵⁶ Zbudowanie czytelnika jako istotny cel utworu występuje wyraźnie tylko u Plutarcha, a zatem nie tylko Ewangelie, ale także inne utwory rodzaju *bioi* nie zgadzają się z Plutarchem.

B u r r i d g e krytycznie ocenia także niektóre twierdzenia zwolenników Ewangelii jako biografii. Uważa on, że S h u l e r niesłusznie traktuje rodzaje literackie jako ściśle określone i prawie niezmiennie formy, podczas gdy oznaczają się one dużą płynnością. Trzy cechy encomium nie są zbyt jasno określone. Technika wyolbrzymiania i porównywania stosowana jest szeroko w literaturze klasycznej, nie można więc nazywać ją cechą szczególną encomium. S h u l e r w ogóle nie bierze pod uwagę wielkości utworu: zestawia ze sobą bardzo krótkie utwory Isokratesa z obszernym dziełem Filostratosa. Jest bardzo wątpliwe – twierdzi B u r r i d g e – czy rodzaj literacki encomium rzeczywiście istniał: dokładna analiza wykazuje duże zamieszanie w użyciu terminów „*encomium*”, „*bios*” i „*historia*”.

Jakie elementy charakterystyczne określają rodzaj literacki? B u r r i d g e wymienia cały szereg takich elementów i dzieli je na cztery grupy: (I) Elementy otwierające – tytuł, słowo otwierające, prolog albo wstęp (*preface*); (II) Podmiot; (III) Elementy zewnętrzne – sposób przedstawienia (np. proza narracyjna), rytmika, wielkość dzieła, struktura, użycie jednostek literackich (np. opowiadań, logionów, mów) i źródeł, skala zagadnień, sposoby charakteryzacji podmiotu (od strony fizycznej i umysłowej); (IV) Elementy wewnętrzne – ramy, tematy, styl, ton, nastrój, nastawienie, ocena, jakość

⁵⁵ R.A. Burridge, *What are the Gospels?*, s. 91.

⁵⁶ *Tamże*, s. 93.

charakteryzacji (obraz podmiotu), funkcja w środowisku społecznym, okazja napisania, cel autora.⁵⁷ W grupie „podmiot” B u r r i d g e bierze pod uwagę częstotliwość występowania imienia bohatera oraz ilość miejsca w tekście poświęconego poszczególnym okresom życia bohatera. Jeśli chodzi o „tematy” w grupie czwartej, B u r r i d g e wylicza następujące: przodkowie, narodziny, dzieciństwo i wychowanie, wielkie dzieła, cnoty, śmierć i konsekwencje.⁵⁸ Po przebadaniu dziesięciu utworów starożytnych B u r r i d g e stwierdza, że rodzaj literacki *bios* występuje w różnych formach: niekiedy przedstawia całe życie podmiotu, innym razem kładzie szczególny nacisk na jeden tylko okres; niekiedy przykładą dużą wagę do chronologii i dzieł podmiotu, ale w innych przypadkach koncentruje się na pewnych tematach, nauce i cnotach podmiotu. *Bios* często posiada w tytule imię podmiotu.⁵⁹

W świetle określonych wyżej czterech grup elementów rodzaju literackiego B u r r i d g e analizuje Ewangelie synoptyczne i znajduje w nich wiele elementów wspólnych z grecko-rzymskim *bios*. W relacji do pierwszej grupy stwierdza, że Ewangelie nie posiadają tytułu, który zasadniczo powinien być, ale Łukasz umieszcza w swojej Ewangelii prolog, a Mateusz i Marek mają w pierwszym wierszu imię podmiotu. W relacji do drugiej grupy B u r r i d g e stwierdza, że o podmiocie mówi się tak samo często w Ewangeljach synoptycznych jak i w *bioi*. Jeśli chodzi o cechy zewnętrzne, Ewangelie synoptyczne używają tego samego sposobu przedstawienia, mają tę samą wielkość, strukturę i skalę zagadnień, używają takich samych jednostek (rodzajów) literackich dla pośredniej charakteryzacji przez słowa i czyny, jakie spotykamy w *bioi*. Cechy wewnętrzne: ramy, tematy, atmosfera, jakość charakteryzacji i cele są mniej więcej porównywalne. A zatem Ewangelie synoptyczne należą do *bioi*. Niezaliczanie Ewangelii do biografii starożytnych jest według B u r r i d g e 'a jedynie wynikiem nieadekwatnej literackiej teorii rodzaju oraz brak zrozumienia grecko-rzymskiej biografii⁶⁰.

II. CZY MATEUSZ MIAŁ ZAMIAR NAPISAĆ BIOGRAFIĘ

Pomimo podkreślanych coraz częściej podobieństw między Ewangeliami synoptycznymi i grecko-rzymskim rodzajem literackim *bios*, nie można zamykać oczu na istniejące oprócz tych podobieństw różnice. Weźmy pod uwagę określone przez B u r r i d g e 'a cechy

⁵⁷ *Tamże*, s. 111.

⁵⁸ *Tamże*, s. 178–180.

⁵⁹ *Tamże*, s. 189.

⁶⁰ *Tamże*, s. 191.

rodzaju literackiego. Czy rzeczywiście różnice są nieznaczne i można je przypisać „płynności” rodzaju?

Już pierwsza cecha – tytuł – stwarza problem: Mt nie posiada tytułu, który zwykle występuje w *bios*. Dla przykładu: biografia *Agricoli* jest poprzedzona tytułem: „*Cornelii Taciti de Vita Iulii Agricolae liber incipit*”, biografia Katona napisana przez Plutarcha posiada tytuł *Katō. Dodajmy, że Marek nie nazywa swojego dzieła bios, ani w jakiś inny sposób spotykany w biografii, ale nazywa je „ewangelią” – archē tou euaggeliou Iēsou Christou* (1,1). Martin Hengel⁶¹ uważa, że tytuł „Ewangelia” łączy w sobie przepowiadanie i opowiadanie historyczne i należy je rozumieć jako określenie biografii. Podobnie sądzi Dormeyer.⁶² Trudno jednak zgodzić się z tym. Wydaje się, że Guelich⁶³ ma rację poddając w wątpliwość, czy Ewangelista miał zamiar napisać „biografię”, a nie raczej przedstawić orędzie chrześcijańskie o tym, co Bóg zdołał w Jezusie.

Drugim problemem jest struktura Mt. Biografie starożytne przedstawiają wydarzenia zgodnie z chronologią rozpoczynając od narodzin do śmierci bohatera. Sam Burridge analizując strukturę *bioi* stwierdza, że *bioi* ma zasadniczo ramy chronologiczne, obejmujące niewiele więcej niż narodziny albo rozpoczęcie działalności publicznej jako początek i śmierć jako koniec. Otóż Mt nie trzyma się chronologii działalności Jezusa, lecz wydarzenia grupuje w sposób sztuczny: najpierw mówi o Jego działalności w Galilei, a następnie w Jeruzolimie. Z Ewangelii Jana wiemy, że Jezus przynajmniej kilkakrotnie udawał się z Galilei do Judei – synoptycy mówią tylko o jednej podróży. Okres działalności Jezusa w Galilei – a więc niemal całą działalność publiczną Jezusa przedstawioną w Mt – ewangelista nie dzieli na żadne podokresy, stąd bardzo trudno jest podać plan tej Ewangelii. Zupełnie inaczej jest w biografiami grecko-rzymskich. Dla przykładu przedstawiamy za Burridgem plan biografii „*Cato Minor*” Plutarcha.⁶⁴

⁶¹ M. Hengel, *The Titles of the Gospels*, w: *Studies in the Gospel of Mark*, London 1985, s. 72 i 83.

⁶² D. Dormeyer, *Die Kompositionsmetapher 'Evangelium Jesu Christi'*, NTS 33 (1987) 464.

⁶³ R. Guelich, *The Gospel Genre*, w: *Das Evangelium und die Evangelien*, s. 191.

⁶⁴ Zob. R.A. Burridge, *What are the Gospels?*, s. 165.

„Rozdz.	Data (przed Chr.)	Temat	Procent utworu
1-7	95-73	Narodzenie, dzieciństwo i wychowanie	15,0%
8-15	72-66	Wojna niewolników, Trybun żołnierski w Azji	9.2
16-21	66-65	Kwestor	10.3
22-29	64-63	Konsulem Cicero; Spisek Katyliny	11.5
30-39	62-56	Pompejusz i Cezar; Cato na Cyprze	13.8
40-46	55-53	Pretor	10.3
47-51	52-50	Rosnące napięcie	6.9
52-55	49-48	Wojna domowa, Farsala	5.7
56-73	47/46	Ostatnie dni w Afryce, śmierć	17.3”

Jeżeli porównamy Mt z Mk, zauważymy, że kolejność pewnych wydarzeń w tych dwóch Ewangeliach jest inna, np. opowiadanie o uzdrowieniu trędowatego znajduje się w Mt 8,1-4, czyli przed opowiadaniem o uzdrowieniu teściowej Piotra (Mt 8,14-15), natomiast w Mk kolejność tych opowiadań jest odwrotna: uzdrowienie trędowatego jest w Mk 1,40-45, a uzdrowienie teściowej Piotra w Mk 1,29-30. Z tego wynika, że ewangeliści nie przykładali wagi do chronologii wydarzeń. Z powodu braku zainteresowania chronologią przez Marka Kümmel⁶⁵, H. Anderson⁶⁶, E. Schweizer⁶⁷ sądzą, że Marek nie miał zamiaru napisać biografii.

Podkreślenie przez Burridge⁶⁸, że trzej synoptycy przedstawiają „rozwoj geograficzny od działalności w Galilei do Jerozolimy” jest dosyć zwodnicze, jeśli weźmiemy pod uwagę, że piszą oni tylko o jednej podróży Jezusa do Jerozolimy. Jeśli chodzi o Mt, trudno mówić o jakimś obrazie „rozwoju” działalności, w sytuacji kiedy Mateusz już w następnej perykopie po opowiadaniu o powołaniu pierwszych uczniów pisze: „*I szły za Nim liczne tłumy z Galilei i z Dekapolu, z Jerozolimy i z Zajordania*” (4,25).

Podobnie poważny problem nasuwają „tematy” jako elementy rodzaju literackiego. Biografie starożytne zwykle posiadają takie tematy jak: „przodkowie”, „narodziny”, „dzieciństwo i wychowanie”. Mateusz podaje genealogię Jezusa, ale nic mówi o Jego przodkach i rodzinie, natomiast z dzieciństwa wspomina kilka epizodów mających znaczenie apologetyczne. Ale trzeba dodać, jeśli

⁶⁵ W.G. Kümmel, *Introduction to the New Testament*, London 1975, s. 85.

⁶⁶ H. Anderson, *The Gospel of Mark*, London 1976, s. 33.

⁶⁷ E. Schweizer, *The Good News According to Mark*, London 1971, s. 13.

⁶⁸ R.A. Burridge, *dz. cyt.*, s. 201.

chodzi o narodziny – że również nie ma opowiadań o narodzinach w biografii Agesilaua, Atticusa, Catona i Demonaksa.

Jednym z elementów określających rodzaj jest „cel autora”. B u r r i d g e⁶⁹ wymienia następujące cele kierujące autorami *bioi* oraz Ewangelii: encomiastyczny (pochwalny), podanie przykładu do naśladowania, podanie informacji historycznych, zabawienie czytelnika (*entertainment value*; cel przynajmniej Łukasza), zachowanie w pamięci, cel dydaktyczny, cel apologetyczny i polemiczny. Być może, każdy z tych celów towarzyszył Ewangelistom, ale trudno zgodzić się na ogólne stwierdzenie, że cele autorów Ewangelii i biografii grecko-rzymskich były identyczne. Głównym celem Mateusza było doprowadzenie czytelnika do wiary w Jezusa Chrystusa i uzasadnienie tej wiary. Dlatego Mateusz ciągle wykazuje, że na Jezusie wypełniło się Pismo.

III. PODWÓJNE ZNACZENIE TYPOLOGII W REDAKCJI MT

Rodzaj literacki to sposób przekazu myśli. Jego poprawne funkcjonowanie zależy od tego, czy jest znany odbiorcy tekstu. Jeśli chodzi o Ewangelię Mateusza, czyli księgę napisaną przez Żyda w środowisku żydowskim, dla Żydów – o Mesjaszu, nie jest trudno odgadnąć, gdzie Mateusz musiał szukać dla niej wzorów: przede wszystkim w tradycji żydowskiej, a dokładniej w Biblii ST, tym bardziej że oczekiwany Mesjasz miał już w Biblii swój typ – Mojżesza, a Jego działalność miała przypominać wyjście z Egiptu. Sam B u r r i d g e stwierdza za całym szeregiem biblistów, że Mateusz przedstawia Jezusa jako „nowego Mojżesza”.⁷⁰ Warto w tym miejscu wspomnieć, że – jeśli chodzi o Ewangelię Marka – A. B a k e r porównuje kolejność opowiadań o Jezusie w Ewangeliach z opowiadaniem o Mojżeszu. Natomiast E. H o b b e s⁷¹ w oparciu o analizę Ex 24 i Markowych „sześć dni” (Mk 9,2) uważa, że Exodus był „modelem” dla Marka. G. K l i n e⁷² zwraca uwagę na podobne połączenie mów i materiału narracyjnego w Ewangeliach i w Księdze Wyjścia, którą nazywa „Ewangelią Mojżesza”.

Źródłem typologii Mojżeszowej jest tekst w Pwt 18,15: „*Pan, Bóg twój, wzbudzi ci proroka spośród braci twoich, podobnego do mnie.*”

⁶⁹ *Tamże*, s. 214–215.

⁷⁰ *Tamże*, s. 211: *Matthews shows a Jewish Jesus in continuity with Israel, the 'new Moses' who delivers his teaching from the Mount and reinterprets the Law.*

⁷¹ E. C. H o b b e s, *Norman Perrin on Methodology in the Interpretation of Mark, w: Christology and a Modern Pilgrimage: A Discussion with Norman Perrin*, ed. H. D. B e t z, Missoula 1994, s. 53–60.

⁷² G. K l i n e, *The Old Testament Origins of Gospel Genre*, Westminster Theological Journal 38 (1975) 1–27.

Jego będziesz słuchał”. Wspólnota pierwotna tak właśnie ukazuje Jezusa Żydom – jako drugiego Mojżesza. Jeżeli przemówienia św. Piotra i przemówienie św. Szczepana przed Sanhedrynem umieszczone w Dziejach Apostolskich w rozdziałach 1–7 dobrze odzwierciedlają najwcześniejsze nauczanie gminy jerozolimskiej, to możemy powiedzieć, że typologia Mojżesza zajmowała w nim bardzo ważne miejsce. Spośród kilku tekstów ST cytowanych w tych przemówieniach, tylko jeden cytowany jest dwa razy, mianowicie o „proroku jak Mojżesz”: pierwszy raz w drugim przemówieniu św. Piotra (Dz 3,22–23) i drugi raz w przemówieniu św. Szczepana (Dz 7,37).

Byłoby więc zupełnie zrozumiałe, gdyby Mateusz pisząc o nowym Mojżeszem oparł się na dziejach Mojżesza i wyjścia zawartych w Pięcioksięgu. Problem jest jednak w tym, że jego Ewangelia nie przypomina Pięcioksięgu ani ze względu na rozmiary, ani ze względu na styl: w Pięcioksięgu mamy rozbudowane opowiadania o wydarzeniach wyjścia i obszerne zbiory Prawa, w Mt mamy głównie bardzo krótkie opowiadania o cudach i także bardzo krótkie zbiory pouczeń etycznych Jezusa. Czy jednak nie powtarzają się w tych dziełach pewne struktury literackie? Szczegółowa analiza porównawcza Mt i Pięcioksięgu wykazuje daleko idące podobieństwa w kolejności pewnych tematów oraz kompozycji i kolejności całych sekcji.

1. RELACJE MT Z HEKSATEUCHEM

Ewangelia Mateusza rozpoczyna się od genealogii oraz opowiadania o narodzeniu Jezusa ze szczególnym podkreśleniem Jego cudownego uratowania przed śmiercią (Mt 1,1–23); dzieje Mojżesza i Wyjścia rozpoczynają się od opowiadania o narodzeniu Mojżesza i jego uratowaniu przed śmiercią. Zarówno Mateusz jak i autor dziejów Mojżesza opuszczają okres dzieciństwa i młodości swoich bohaterów. Rozpoczęcie działalności publicznej Jezusa Chrystusa i Mojżesza związane jest z objawieniem się Boga (w czasie chrztu – w krzaku ognistym). Opisy działalności zarówno Jezusa jak i Mojżesza przeplatają się ze zbiorami pouczeń etycznych. Tych zbiorów pouczeń w Mt jest pięć, co przypomina pięć ksiąg Prawa. Co więcej, kompozycja wspomnianych zbiorów wydaje się być zależna od pewnych sekcji w kolejnych księgach Pięcioksięgu.

1.1. PIĘĆ MÓW

Zbiór nowego Prawa w Kazaniu na Górze poprzedzają trzy perykopy: Błogosławieństwa, o zadaniach ludu i deklaracja Jezusa o wypełnianiu Prawa. Teksty o podobnych tematach poprzedzają także Dekalog i Księgę Przymierza – pierwszy zbiór Prawa w Pięcio-

księgu. W Błogosławieństwach (5,1–12) Chrystus objawia, do kogo należy królestwo niebieskie. Przed Dekalogiem Jahwe objawia, że lud izraelski będzie Jego własnością: „*będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów*” (Wj 19,5). Następnie Jezus określa zadania nowego ludu wybranego: mają być solą ziemi, światłem świata i miastem na górze (5,13–16). Również Jahwe w następnych słowach określa zadania ludu wybranego: ma być „*królestwem kapłanów i ludem świętym*” (Wj 19,5–6). Po określeniu zadań ludu Mateusz zamieszcza deklarację Jezusa, że nie przyszedł znieść Prawo: „*Nie sądzcie, że przyszedłem znieść Prawo, albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić*” (Mt 5,17). Po określeniu zadań i obowiązków ludu wybranego autor Wj umieszcza deklarację ludu, że będzie wierny Prawu (Wj 19,8). Zbiór nowego Prawa w Kazaniu na Górze rozpoczyna się od sześciu antytez „*Słyszeliście, że powiedziano... A Ja wam powiadam*”), z których dwa dotyczą bezpośrednio, a jedno pośrednio przykazań Dekalogu, jedno (o prawie odwetu) łączy się wyraźnie z przepisem o odwecie w Księdze Przymierza (Wj 21,23–25) i jedno (o pożyczce) znajduje odpowiednik w Księdze Przymierza (Wj 22,24–26).

Po zamknięciu sekcji zawierającej antytezy Mateusz nawiązuje do pierwszego zbioru przepisów w Księdze Przymierza o aktach kultu (Wj 20,22–26) umieszczając pouczenia Jezusa o aktach pobożności (aby nie spełniać ich dla własnej chwały – 6,5–18). Następnym tematem w Kazaniu na Górze są dobra materialne. Chrystus przestrzega przed ich gromadzeniem z pomijaniem dóbr duchowych (Mt 6,19–21), przed chciwością („*Światłem ciała jest oko*” – 6,22–23; „*Nikt nie może dwom panom służyć*” – 6,24), oraz zbytnią troską o rzeczy materialne (Mt 6,25–34). Dobra materialne są tematem całego zbioru przepisów w Księdze Przymierza zaraz po pierwszym zbiorze przepisów o kulcie, oraz zbiorze prawa rodzinnego i karnego (por. Wj 21,33–22,14). Dalej, w Kazaniu, mamy logion „*Nie sądzcie, abyście nie byli sądzeni*” (Mt 7,1–5), oraz „*Nie dawajcie psom tego, co święte*” (chronić świętość – 7,6). W Księdze Przymierza po przepisach o dobrach materialnych, mamy zbiór różnych przepisów (Wj 22,15–23,9), w którym znajdujemy podobne (w pewnym sensie) dwa zakazy w tej samej kolejności: „*Nie będziesz bluźnił Bogu i nie będziesz zlorzeczył temu, który rządzi twoim ludem*” (Wj 22,27); „*Będziecie dla Mnie ludźmi świętymi. Nie będziecie spożywać mięsa zwierzęcia rozszarzanego przez dzikie zwierzęta, ale je rzucicie psom*” (chronić świętość – Wj 22,30). Następnie Mateusz wraca do tematu „*akty kultu*”, dokładnie do tematu modlitwy i szukania Boga (Mt 7,7–11). W Księdze Przymierza mamy ponownie przepisy o kulcie, a mianowicie o świętach: przaśników, żniw i zbiorów (Wj 23,14–19). Akty

kultu są w pewnym sensie „szukaniem Boga”; w Pwt 4,29 czytamy: „*Wtedy będziecie szukali Pana, Boga waszego, i znajdziecie Go, jeżeli będziecie do Niego dążyli z całego serca i z całej duszy*”. Powrót do tematu modlitwy przez Mateusza trudno inaczej wytłumaczyć jak właśnie paralelizmem z Księgą Przymierza. Należy zwrócić uwagę, że wspomniany drugi zbiór przepisów o kulcie w Wj 23,14–19 jest ostatnim zbiorem przepisów prawnych w Księdze Przymierza. I właśnie w Kazaniu na Górze po drugiej perykopie o modlitwie mamy „złotą regułę” – „*Wszystko więc, co będziecie chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie! Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy*” (7,12) – która stanowi wyraźne podsumowanie wszystkich poprzedzających przepisów nowego prawa.

Po złotej regule Mateusz włącza ostrzeżenie Jezusa przed wybieraniem w życiu szerokiej drogi (7,13–14) oraz ostrzeżenie przed fałszywymi prorokami (7,15–20). W Księdze Przymierza po przepisach o świętach mamy następującą obietnicę Bożą: „*Oto Ja posyłam anioła przed tobą, aby cię strzegł w czasie twojej drogi i doprowadził cię do miejsca, które ci wyznaczyłem*” (Wj 23,20). W powyższych Jezusowych ostrzeżeniach i w starotestamentowej obietnicy mamy więc te same dwa tematy: droga i posłaniec Boży (prorok – anioł). Do ostrzeżeń w 7,13–20 Mateusz dołącza ostrzeżenie „*Nie każdy, który mi mówi: 'Panie, Panie!' wejdzie do królestwa niebieskiego*” (7,21–23), w którym Jezus przedstawia siebie jako Sędziego („*Wtedy wielu powie mi w owym dniu*”). W Księdze Przymierza obietnica o posłaniu anioła łączy się z ostrzeżeniem: „*Szanuj go i bądź uważny na jego słowa. Nie sprzeciwiaj mu się w niczym, gdyż nie przebaczy waszych przewinień, bo imię moje jest w nim*” (Wj 23,21). Anioł jest więc tutaj przedstawiony jako sędzia. W obu tekstach (u Mt i w Wj) mowa jest także o „imieniu”. Kazanie na Górze kończy się przypowieścią o budowie na skale, w której Jezus zachęca do zachowania swojej nauki (Mt 7,24–27). Księga Przymierza kończy się zachętą do zachowania Prawa (Wj 23,22–31).

Następna mowa Jezusa w Mt – mowa misyjna (Mt 10,5–11,1) – posiada schemat podobny do mowy Mojżesza wygłoszonej do wywiadowców (Lb 13,17–20). Mowa misyjna składa się z sześciu części: (1) Określenie miejsca misji: „*Nie idźcie do pogan... Idźcie raczej do owiec, które poginęły z domu Izraela*” (Mt 10,5b–6); (2) Określenie celu misji: „*Idźcie i głoscie: 'Bliskie jest królestwo niebieskie'*” (10,7–8); (3) Pouczenia o sposobie postępowania: „*Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie!*” (10,8b–16); (4) Zapowiedź przesładowań: „*Mieście się na baczności przed ludźmi! Będą was wydawać sądom...*” (10,17–23); (5) Wezwanie do odwagi: „*Uczeń nie przewyższa nauczyciela... Więc się ich nie bójcie*” (10,24–33); (6) Owoce

królestwa (wiary w Ewangelię): „*Kto was przyjmie, Mnie przyjmie... nie utraci swej nagrody*” (10,40–42).

Mowa Mojżesza składa się z czterech części: (1) Określenie miejsca misji: „*Idźcie przez Negeb, a następnie wstąpcie na góry*” (Lb 13,17b); (2) Określenie celu misji: „*Zobaczcie, jaki jest kraj...*” (13,18–20a); (3) Wezwanie do odwagi: „*Bądźcie odważni*” (13,20b); (4) Owoce ziemi: „*przynieście coś z owoców tej ziemi*” (13,20c).

Mowa w Mt jest dłuższa, bardziej rozbudowana; ewangelista posiadał do niej dużo materiału; wypadało, aby do „określenia celu misji” dodać pouczenia o sposobie postępowania apostoła, a „wezwanie do odwagi” poprzedzić przepowiedniami Jezusa o przesładowaniach apostołów. Zasadniczo jednak schemat jest zachowany. Poza tym jest godne uwagi, że mowa misyjna następuje bezpośrednio po wyliczeniu imion dwunastu apostołów. To przypomina mowę Mojżesza do wywiadowców: następuje ona po wyliczeniu imion wodzów dwunastu plemion. Listę imion Mateusz wprowadza niemal tą samą formułą, co autor Księgi Liczb. Formuła u Mt: *Tōn de dōdeka apostołōn ta onomata estin tauta* (10,2). Formuła w Lb: *kai tauta ta onomata autōn* (13,4). Warto też zwrócić uwagę, że Mateusz nie pisze o ustanowieniu dwunastu – o czym pisze Marek (3,14: „*I ustanowił Dwunastu*”) i Łukasz (6,13: „*Z nastaniem dnia przywołał swoich uczniów i wybrał z nich dwunastu*”). W Lb też nie ma nic na temat wyboru wywiadowców, jest mowa tylko o ich wysłaniu.

Mowa w przypowieściach (głównie o królestwie niebieskim – Mt 13,1–53) ma wiele elementów wspólnych z sekcją Lb 33–36, której trzon stanowią polecenia Jahwe odnośnie zdobycia i podziału ziemi obiecanej, i w której znajduje się jedyny w Pięcioksięgu opis ziemi obiecanej. Mowa w przypowieściach składa się z następujących części: (1) Przypowieść o siewcy; (2) Problem przypowieści; (3) Wyjaśnienie przypowieści o siewcy; (4) Przypowieść o chwaście; (5) Przypowieść o ziarnku gorczycy; (6) Przypowieść o zaczynie; (7) Interpretacja w oparciu o ST; (8) Wyjaśnienie przypowieści o kąkolu; (9) Przypowieść o skarbie; (10) Przypowieść o perle; (11) Przypowieść o sieci; (12) Logion o uczonych w Piśmie.

Sekcja Lb 33–36 składa się z następujących części (wyraźnie oznaczonych formułą): (1) Poszczególne etapy wyjścia (33,1–49); (2) Pierwsza mowa Jahwe: o wypędzeniu mieszkańców Kanaanu, zniszczeniu oznak kultu pogańskiego, objęciu ziemi, podziale ziemi, o niebezpieczeństwie pozostawienia pogan w kraju (33,50–56); (3) Druga mowa Jahwe: o granicach ziemi obiecanej (Kanaanu – 34,1–15); (4) Trzecia mowa Jahwe: o przewodniczących podziału (34,16–29); (5) Czwarta mowa Jahwe: o dziele lewitów (35,1–8);

(6) Piąta mowa Jahwe: o miastach ucieczki i prawie mściciela krwi (35,9–34); (7) Dziedzictwo kobiet zamężnych (36,1–13).

Przypowieść o siewcy nie posiada formuły wprowadzającej jak pozostałe przypowieści, dlatego prawdopodobnie Mateusz nie odnosił jej do królestwa niebieskiego, w każdym razie nie w sensie pierwszorzędym. Przypowieść ta przedstawia działalność Jezusa („*Oto siewca wyszedł siał*”) i skuteczność tej działalności, a więc nowe wyjście. Mateusz zaczyna zbiór od tej przypowieści w relacji do tabeli etapów wyjścia, którą można nazwać krótką historią wyjścia. Ponieważ Mateusz interpretuje przypowieść o siewcy jako przypowieść o nowym wyjściu, dołącza do niej logion o nauczaniu w przypowieściach (13,10–17) z cytatem z Izajasza o niezrozumieniu przez lud słów i znaków Bożych, i o zatwardziałości serca. Cytat Izajasza pasuje zarówno do drugiego jak i pierwszego wyjścia; Mojżesz tak mówi o swoich współczesnych: „*Nie dał wam Pan aż do dnia obecnego serca, które by rozumiało, ani oczu, które by widziały, ani uszu, które by słyszały*” (Pwt 29,3). Cytat Izajasza nie tylko wyjaśnia, dlaczego Jezus naucza w przypowieściach, ale również, świadczy, że powtarza się historia wyjścia.

Przypowieść o chwaście Mateusz włączył w tym miejscu prawdopodobnie w związku z pierwszą mową Jahwe (Lb 33,50–56), w której dwukrotnie wspomina się wypędzenie wszystkich pogan z Kanaanu. Bóg ostrzega, że „*będą ci, którzy pozostaną, jakby cierniami dla waszych oczu i kolcami dla waszych boków*”. W królestwie niebieskim (nowej ziemi obiecanej) zagrożeniem będą „*zgorzenia*”. Chrystus nie nakazuje jednak usuwać ich, ale czekać do dnia sądu. Przypowieści o ziarnku gorczycy i zaczynie łączą się tematycznie z drugą mową Jahwe: o granicach Kanaanu. Granic nowej ziemi obiecanej nie można opisać, można tylko powiedzieć, że królestwo niebieskie w początkach swoich bardzo małe, z czasem przewyższy inne – i wszystko obejmie. Przypowieści o skarbie i perle łączą się z czwartą mową Jahwe: o dziale lewitów. Bóg nie poleca przydzielać lewitom ziemi, jedynie mają otrzymać 48 miast z przyległymi pastwiskami. Chrystus nie mówi o ziemi ani miastach, niemniej obiecane przez niego królestwo niebieskie jest najcenniejszym skarbem: warto wszystko utracić, aby je zdobyć. Przypowieść o sieci stoi w relacji do piątej mowy Jahwe: o miastach ucieczki i mścicielu krwi. Według starego prawa zabójstwo należało ukarać śmiercią, nawet – poza miastem ucieczki – można było zabić zabójcę nieumyślnego. Według Jahwe bowiem: „*Krew bezceści ziemi i nie ma innego zadośćuczynienia za krew przelaną, jak tylko krew tego, który ją przelał*” (Lb 35,33). Chrystus natomiast uczy, że w sieci królestwa niebieskiego znajdują się ryby dobre i złe – do rozdzielenia dojdzie dopiero na sądzie.

Widzimy więc, że każda z tych przypowieści ma swoje tło starotestamentalne – stary przepis, antytezę. Dlatego w zakończeniu mowy Jezus mówi o uczonym w Piśmie, a jednocześnie uczniu królestwa niebieskiego, że podobny jest do ojca rodziny, który wydobywa ze swego skarbcza rzeczy „*nowe i stare*” (Mt 13,52). Jezus mówi na te same tematy (w pewnym sensie), np. o obiecanych królestwie, o których mówi ST, ale w sposób nowy.

Mowa eklezjologiczna (Mt 18,1–19,1) posiada wspólne elementy z fragmentem mowy Mojżesza, którego tematem jest ustanowienie przez Mojżesza przełożonych (Pwt 1,9–18). Treść mowy eklezjologicznej: (1) Spór o pierwszeństwo. Pytanie apostołów: „*Kto właściwie jest największy w królestwie niebieskim?*” Jezusa poucza o potrzebie unżenia się (18,3–5); (2) Ostrzeżenie przed zgorszeniem (małych – 18,6–9); (3) Nie gardzić małym (18,10–11); (4) Przypowieść o owcy zbłąkanej (Bóg nie chce zguby małego – 18,12–14); (5) Sposób postępowania w przypadku sporu (18,15–17); (6) Sąd Gościola – sąd Boży (18,18); (7) Logion o modlitwie zanoszonej w zgodzie z innymi (18,19–20); (8) Pytanie Piotra na temat obowiązku przebaczenia (18,21–22); (9) Przypowieść o nielitościwym dłużniku (18,23–35).

Treść fragmentu Pwt 1,9–18: (a) Mojżesz proponuje ludowi, aby wybrał sobie naczelników (1,9–14); (b) Mojżesz ustanawia naczelników (1,15); (c) Mojżesz poleca naczelnikom – sędziom sędzić lud i określa sposób wykonywania sądu (1,16–17).

Ostatnia część tego fragmentu zawiera dwa tematy wspólne z mową eklezjologiczną: z częścią piątą – w obu wypadkach określa się sposób rozwiązywania sporu, oraz z częścią szóstą – w obu wypadkach sprawowany sąd jest „sądem Bożym”. Chrystus mówi: „*Wszystko, co zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie*”; Mojżesz mówi: „*nie łąkajcie się nikogo, gdyż jest to sąd Boży*”. Poza tym w tej ostatniej części Mojżesz mówi o „braciach”, „małych” i „wielkich”: „*Przesłuchujcie braci waszych*”; „*W sądzie unikajcie stronniczości, wysłuchujcie małego i wielkiego*”. Termin „brat” jest użyty w części piątej kazania Mateuszowego; „mali” są przedmiotem części drugiej, trzeciej i czwartej, natomiast „wielcy” są przedmiotem pytania apostołów w części pierwszej. Mamy więc w mowie eklezjologicznej aż pięć elementów wspólnych z fragmentem Pwt 1,9–18. To nie może być przypadkiem. Mateusz w redakcji czwartego kazania sugeruje się częściowo tematami omawianego fragmentu z księgi Pwt: nawiązując do „wielkich” i „małych” w mowie Mojżesza, pragnie on przedstawić stosunek Jezusa do „małych”, nawiązując zaś do ustanowienia naczelników w ludzie Bożym starego przymierza, ukazuje czytelnikowi, że nowy lud Boży posiada też swoich naczelników, których sądy też są „Bożymi”, ponieważ Bóg je akceptuje. Nie jest bez

znaczenia również fakt, że w mowie eklezjologicznej znajduje się cytat z Pwt 19,15.

Jeśli chodzi o mowę eschatologiczną (Mt 24–25), nie stwierdzamy, że ewangelista redagował ją w oparciu o jakiś schemat z Pięcioksięgu, nie jest jednak wykluczone, że brał pod uwagę przy ich redakcji ogólną tematykę ostatnich mów Mojżesza w Pwt (27,11–28,69 i 29,30–20) oraz ostatnich mów Jozuego (Jz 23,1–16 i 24,1–15). We wszystkich tych mowach starotestamentalnych powtarzają się wezwania do wierności Bogu oraz ostrzeżenia przed niewiernością. U Mt odpowiednikami tych wezwań są wezwania do czujności – są one głównym przedmiotem mowy. Poza tym w mowie eschatologicznej Chrystus mówi o przeklętych i wylicza ich złe uczynki (25,41–46). To przypomina zbiór dwunastu przekleństw w przedostatniej mowie Mojżesza (Pwt 27,11–26). Nagroda błogosławionych w Mt 25,34–40 kojarzy się z kolei z błogosławieństwami dla wiernych prawu Bożemu w tejże samej przedostatniej mowie Mojżesza (Pwt 28,1–14).

1.2. CZTERY BLOKI NARRACYJNE PO KAZANIU NA GÓRZE

Relacje z Pięcioksięgiem występują także w blokach narracyjnych Ewangelii Mt.

W pierwszym bloku narracyjnym po Kazaniu na Górze (Mt 8,1–10,4) mamy następujące perykopy: (1) Uzdrawienie trędowatego; (2) Uzdrawienie sługi setnika; (3) Uzdrawienie teściowej Piotra i inne uzdrowienia w domu Piotra; (4) Logion „*Lisy mają nory*”; (5) Logion „*zostaw umarłym grzebanie umarłych*”; (6) Uciszenie burzy; (7) Uzdrawienie dwóch opętanych; (8) Uzdrawienie paralityka; (9) Powołanie Mateusza; (10) Sprawa postów; (11) Wskreszenie córki Jaira i uzdrawienie kobiety cierpiącej na krwotok; (12) Uzdrawienie dwóch niewidomych; (13) Uzdrawienie opętanego i chorych; (14) Sumarium i logion „*żniwo wprowadzie wielkie*”; (15) Udzielenie Dwunastu władzy uzdrawiania.

Analiza treści następujących po Księdze Przymierza tekstów Wj wykazuje, że w powyższych perykopach Mateuszowych oraz w analizowanych tekstach Wj znajdujemy pewne tematy wspólne w tej samej kolejności.

Uzdrawienie trędowatego (Mt 8,1–4). Uzdrawionemu Chrystus każe iść do kapłanów i złożyć ofiarę „na świadectwo”. Po Księdze Przymierza mamy opis zawarcia przymierza (Wj 24,1–8), w którym czytamy, że Mojżesz kazał złożyć ofiarę, a następnie pokropił krwią ołtarz i lud. Czynnności te nie są nazwane „świadectwem”, ale były one w istocie „na świadectwo” zawarcia przymierza. Należy zauważyć, że

w przepisach o stwierdzeniu uleczenia z trądu w Kpł 14,1–32 jest mowa o ofierze, ale nie „na świadectwo”. Chrystus nadaje ofierze sens głębszy: ma być „na świadectwo” nowej ingerencji Boga w dzieje Izraela – nowego przymierza. Zwróćmy też uwagę na użycie czasownika „oczyścić”; trędowaty nie prosi o uzdrowienie, lecz „oczyszczenie” – i zostaje oczyszczony z trądu. Na mocy przymierza Izraelici stali się ludem „świętym”. Mateusz umieszczając oczyszczenie trędowatego paralelnie do rytu przymierza i uświęcenia ludu przez pokropienie krwią chce zasugerować, że Jezus dokonał czegoś większego: potrafił oczyścić i włączyć do ludu świętego nawet człowieka trędowatego.

Perykopa o uzdrowieniu sługi setnika (Mt 8,5–13) kończy się zapowiedzią Jezusa, że wielu przyjdzie ze Wschodu i Zachodu i zasiądzie do stołu z Abrahamem, natomiast „synowie królestwa” zostaną odrzuceni. Mamy tutaj zapowiedź złamania przymierza przez naród wybrany. Naród wybrany złamał przymierze już pod górą Horeb ustanawiając kult złotego cielca, dlatego Mateusz wspomina o odebraniu Izraelitom „królestwa” właśnie w kontekście Kazania na Górze. Jest szczególnie znamienne, że Chrystus mówi o uczcie, i również o uczcie mowa jest w związku z zawarciem przymierza w Wj 24,1–11 (po wzmiance o ofierze).

Jezus mówi: „*Lisy mają nory i ptaki powietrzne gniazda, ale Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł wesprzeć*” (Mt 8,20). Niemal bezpośrednio po zawarciu przymierza mamy w Wj przepisy o budowie przybytku i jego wyposażeniu (Wj 25–27). W dalszych częściach księgi Wj mowa jest o budowie przybytku (Wj 36,8–31), oraz o wzniesieniu przybytku (Wj 40,17–38). W związku z przepisami o budowie przybytku – miejscu zamieszkania Boga wśród swojego ludu, Mateusz włącza logion Jezusa, z którego wynika, że nie ma On – „*Bóg z nami*” (por. Mt 1,23) – miejsca zamieszkania.

Następnie Jezus powołuje pewnego człowieka na swojego ucznia (Mt 8,21–22). W Wj po przepisach o budowie przybytku mamy teksty o powołaniu Aarona i jego synów do służby kapłańskiej, o ich szatach kapłańskich oraz ich konsekracji (Wj 28–29). Według Mateusza Bóg w nowym przymierzu też powołuje pewnych ludzi do swojej służby.

W trzech kolejnych perykopach: o uciszeniu burzy, uzdrowieniu opętanych i uzdrowieniu paralityka (Mt 8,23–9,8) powtarza się ten sam temat zasadniczy – godność Jezusa. Mateusz przedstawia cuda Jezusa, aby sam czytelnik doszedł do wniosku, kim Jezus jest. Zresztą w pierwszej perykopie ewangelista stawia to pytanie ustami świadków cudu: „*Kimże On jest, że nawet wichry i jezioro są Mu posłuszne?*” Moc Jezusa nad przyrodą, nad światem duchów, oraz władza

odpuszczania grzechów świadczy, że Jezus jest Synem Bożym równym Ojcu. Tak właśnie – „Synem Bożym” – nazywają Jezusa według Mateusza duchy nieczyste. W Jezusie więc Bóg stanął pośród swego ludu.

W Wj po wspomnianych rozdziałach 28–29 następuje długie opowiadanie o odstępstwie Izraela (kult złotego cielca) i reakcji Mojżesza (32–33). Następnie mamy opis odnowienia przymierza (rozd. 34), który składa się z następujących części: (1) Bóg nakazuje Mojżeszowi wyciosać dwie tablice i wejść na górę; (2) objawienie się Jahwe Mojżeszowi i modlitwa Mojżesza; (3) odpowiedź Jahwe – zawarcie przymierza, obietnice, powtórzenie przepisów Prawa; (4) powrót Mojżesza do obozu.

Po paralelizmach z rozdz. 28–29 Mateusz nawiązuje do opisu odnowienia przymierza, a dokładnie do modlitwy Mojżesza (Wj 34,9). Prorok prosi Jahwe o trzy rzeczy: (1) aby Pan szedł w pośrodku ludu; (2) aby przebaczył winy; (3) aby uczynił lud swoim dziedzictwem. Mateusz wierząc, że działalność Jezusa jest nowym wyjściem, stara się wykazać, że te prośby Mojżesza w sposób doskonały wypełnia właśnie Jezus. Trzy perykopy o godności Jezusa (num. 6–8) mają świadczyć, że w Jezusie Pan szedł w pośrodku ludu.

Powołanie Mateusza (Mt 9,1–13). Perykopa kończy się słowami Jezusa: „*Idźcie i starajcie się zrozumieć, co znaczy 'Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary'. Bo nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników*”. W perykopie tej – jak i w poprzedniej – Mateusz wykazuje, że w Jezusie Bóg przebacza ludowi grzechy, tzn. spełnia się druga prośba Mojżesza.

Sprawa postów (Mt 9,14–17). Jezus mówi, że czas Jego działalności nie powinien być czasem postów: „*Czyż goście weselni mogą się smuć, dopóki pan młody jest z nimi?*” Zaślubiny to obraz przymierza Boga z Izraelem. Prorok Ozeasz zapowiada „*W owym dniu zawrę z nią przymierze... I poślubię cię sobie (znowu) na wieki*” (2,20–21). Przy pomocy tej perykopy Mateusz – niezależnie od sprawy postów – przedstawia spełnienie się trzeciej prośby Mojżesza: Izrael na mocy „zaślubin” z Jezusem – Synem Bożym staje się „dziedzictwem” (własnością) Boga.

Następne trzy perykopy w Mt to opowiadania o cudach: o wskrzeszeniu córki Jaira i uzdrowieniu kobiety chorej na krwotok, o uzdrowieniu dwóch niewidomych i o uzdrowieniu opętanego niemego (Mt 9,18–34). W zakończeniu dwóch pierwszych opowiadań Mateusz pisze, że wieść o dokonanych cudach rozeszła się po „*całej tamtejszej okolicy*”. Wcześniej nie było tego rodzaju informacji. W zakończeniu natomiast trzeciego opowiadania pisze: „*Jeszcze się nigdy nic podobnego nie pojawiło w Izraelu*”. Położenie nacisku na publiczny aspekt

cudów Jezusa i ich nadzwyczajność trudno nie skojarzyć z obietnicą Jahwe, która następuje bezpośrednio po prośbach Mojżesza: „*Oto Ja zawieram przymierze wobec całego ludu twego i uczynię cuda, jakich nie było na całej ziemi i u żadnych narodów, i ujrzysz cały lud, wśród którego przebywasz, że dzieła Pana, które Ja uczynię z tobą, są straszne*” (Wj 34,10). Znowuż Mateusz chce wykazać, że ta obietnica spełnia się w działalności Jezusa.

Logion „*żniwo wprawdzie wielkie*” łączy się tematycznie z perykopą o udzieleniu Dwunastu władzy uzdrawiania (Mt 9,35–10,4) i rozesłaniem ich, aby głosili Ewangelię. Te dwa teksty też nie wydają się być włączone bez relacji do Pięcioksięgu. Zwróćmy uwagę, że w Wj po fragmencie o odnowieniu przymierza, z którym łączyły się poprzednie perykopy Mateuszowe, mamy długie opowiadanie o wykonaniu przepisów odnoszących się do budowy przybytku, wykonania sprzętów i szat używanych do kultu (Wj 35–39), krótki zbiór przepisów o postawieniu przybytku i konsekracji Aarona i jego synów (Wj 40,1–15), oraz opowiadanie o wykonaniu tych przepisów (Wj 40,16–38). Wzmiankę o wykonaniu przepisów odnoszących się również do konsekracji Aarona i jego synów do służby Jahwe (Wj 40,16) Mateusz kojarzy sobie z logionem Jezusa o robotnikach wysyłanych na „*żniwa*” Pana w nowym przymierzu i udzieleniem przez Jezusa apostołom władzy uzdrawiania.

Cały pierwszy blok narracyjny jest więc zredagowany w relacji do wydarzeń pod górą Horeb.

Drugi blok narracyjny po Kazaniu na Górze (Mt 11,2–12,50) rozpoczyna się od pięciu perykop (Mt 11,2–30): (1) poselstwo Jana Chrzciciela; (2) świadectwo Jezusa o Janie; (3) sąd Jezusa o współczesnych; (4) biada nie pokutującym miastom; (5) objawienie Ojca i Syna; (6) wezwanie do utrudzonych. Otóż perykopy te posiadają wiele wspólnych tematów z opowiadaniem o kłótni Izraelitów w Meriba w Lb 20,1–13.

ad 1) Jan przez uczniów stawia pytanie Jezusowi, czy jest Mesjaszem. Chrystus ostrzega: „*A błogosławiony jest ten, kto we Mnie nie zwątpi*” – Mojżesz i Aaron okazali brak wiary. Jan nie wszedł do grona uczniów Jezusa, Jezus poucza, że Jego uczniowie przewyższyli Jana, który był „*większym niż prorok*” („*Lecz najmniejszy w królestwie niebieskim większy jest niż on*”) – Bóg postanowił, że Mojżesz i Aaron nie wejdą do ziemi obiecanej.

ad 2) Żydzi w czasie drugiego wyjścia zachowują się przewrotnie: krytykują Jana za surowość życia i krytykują Jezusa, że nie prowadzi życia podobnego do Jana („*Oto żarłok i pijak, przyjaciel celników i grzeszników*”) – Izraelici w Meriba „*kłócą się z Bogiem*” i chcą powrócić do ziemi niewoli, z której chcieli wyjść.

ad 3) Jezus czyni wyrzuty miastom, że się nie nawróciły („*Biada tobie, Korozain!...*”) – Mojżesz nazywa Izraelitów buntownikami: „*Sluchajcie, wy buntownicy!*”

ad 4) Jezus dziękuje Ojcu za objawienie dahe prostaczkom – autor natchniony stwierdza, że Bóg „objawił” w Meriba Izraelitom swoją świętość. Zwątpienie Mojżesza i Aarona w Meriba oraz postanowienie Boga, że nie wejdą do ziemi obiecanej Mateusz skojarzył sobie z poselstwem Jana.. Trudno przypuszczać, żeby Jan zważył, stawia jednak Jezusowi pytanie: „*Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść?*” Być może pytanie świadczy raczej o niezrozumieniu działalności Jezusa. Prawdopodobnie uczniowie Jana nie rozumieli, dlaczego Jezus nic nie czyni na rzecz ich uwiezionego mistrza. Sytuacja przypominała w jakimś sensie tą w Meriba: brakowało wody, a Bóg milczał. Pytanie, które Mojżesz postawił ludowi: „*Czy potrafimy z tej skały wyprowadzić dla was wodę?*” jest właściwie pytaniem, które stawiał lud Mojżeszowi i Aaronowi: „*Czy potraficie z tej skały wyprowadzić dla nas wodę?*” Chodziło o interwencję Boga. I w przypadku uczniów Jana chodziło o interwencję Jezusa, ujawnienie się Jego cudownej mocy. Prawdopodobnie dla gminy jerozolimskiej był pewnym problemem fakt, że Jan nie został uczniem Jezusa i że zginął w czasie działalności Jezusa. Problem ten wyjaśniają w jakimś sensie dzieje Mojżesza i Aarona; ci dwaj wielcy przywódcy pierwszego wyjścia też nie osiągnęli celu, do którego prowadzili lud. Mateusz włącza więc do Ewangelii perykopę o poselstwie Jana podkreślając w niej temat zważenia, a następnie dołącza do niej logiony Jezusa, z których wynika, że stosunek Żydów do Jezusa i realizowanego przez Niego planu zbawienia przypomina pod wieloma względami stosunek Izraelitów w Meriba do Mojżesza i do planów Bożych wyjścia.

ad 5) Jezusową modlitwę uwielbienia Ojca za objawienie Ewangelii oraz siebie samego i swojego Syna prostaczkom Mateusz włączył prawdopodobnie pod wpływem ostatniego zdania we fragmencie Lb 20,1–13, w którym mowa jest o tym, że Bóg objawił Izraelitom w Meriba swoją „świętość”. W czasie wyjścia z Egiptu Bóg objawił się całemu ludowi, natomiast w czasie nowego wyjścia – wyjaśnia Mateusz słowami Jezusa – tylko tym, komu zechciał (prostaczkom).

ad 6) Logion „*Przyjdzie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię. Weźcie moje jarzmo na siebie i uciecie się ode Mnie, że jestem cichy i pokorny sercem...*” (Mt 11,28–30) wydaje się nie być powiązany z kontekstem. Mamy tutaj zupełnie nowe tematy: utrudzenie, pokrzepienie, jarzmo, pokora. Jednak jego włączenie do tego fragmentu staje się zrozumiałe w świetle opowiadania o wydarzeniach w Meriba. Utrudzeni Izraelici buntowali się, kłócili się z Bogiem, chcieli powrócić do Egiptu.

Mateusz radzi wszystkim utrudzonym, aby uczyli się od Jezusa pokory i u Niego szukali pokrzepienia, aby nie nakładali na siebie ponownie jarzma niewoli grzechu (niewoli egipskiej), ponieważ Jego jarzmo jest „słodkie”. Należy zwrócić uwagę, że cały fragment Mt 11,2–30 oparty na wydarzeniach w Meriba stanowi w bloku narracyjnym pewną całość: następna perykopa zaczyna się od wzmianki o zmianie miejsca akcji: „*Pewnego razu Jezus przechodził w szabat wśród zbóż*” (Mt 12,1).

Fragment następny bloku: Mt 12,1–41 stoi niewątpliwie w relacji do opowiadania o buncie Koracha w Lb 16–17. Fragment Mateuszowy składa się z następujących perykop: (1) polemika w sprawie zachowania szabatu (łuskanie kłosów); (2) druga polemika w sprawie zachowania szabatu (uzdrowienie w szabat); (3) Jezus „Sługa Pański”; (4) zarzut faryzeuszów i obrona Jezusa, grzech przeciwko Duchowi Świętemu; (5) znak Jonasza.

Spisek Koracha i dwustu pięćdziesięciu starszych ludu był jednym z ważniejszych wydarzeń pierwszego wyjścia, przyciąga on uwagę Mateusza, ponieważ ewangelista jest świadomy, że także Jezusowi zagrażał spisek. Ewangelista niejako na tle opowiadania o buncie Koracha łączy ze sobą wspomniane wyżej perykopy. Jakie występują tutaj podobieństwa?

ad 1–2) Chrystus w pierwszej z wymienionych perykop odrzucając zarzuty faryzeuszów o łamaniu przez Jego uczniów prawa szabatuowego powołuje się między innymi na swoją godność i władzę: „*Tu jest coś większego niż świątynia*” (12,6), oraz „*Albowiem Syn Człowieczy jest Panem szabatu*” (12,8). W zakończeniu drugiej kontrowersji w sprawie szabatu czytamy, że faryzeusze odbyli naradę przeciw Jezusowi, w jaki sposób Go zgładzić. Dochodzi więc do spisku przeciw Jezusowi, a jego źródłem jest lekceważenie przez Jezusa autorytetu faryzeuszów i nauczanie o swojej wyższości ponad wszelkie ludzkie autorytety. Faryzeusze nie mogą zaakceptować duchowej władzy Jezusa. Źródłem spisku Koracha jest odrzucenie przywódczej roli Mojżesza i Aarona. W Lb 16,3 czytamy: „*Połączyli się razem przeciw Mojżeszowi i Aaronowi i rzekli do nich: 'Dość tego, gdyż cała społeczność, wszyscy są świętymi i pośród nich jest Pan; dlaczego więc wynosicie się ponad zgromadzenie Pana?'*”

ad 3) Bunt Koracha kończy się jego klęską, natomiast odpowiedzią Jezusa na spisek faryzeuszów jest odejście w inne miejsce (por. 12,15). Topologia się nie sprawdza. Dlatego Mateusz wyjaśnia pokorne postępowanie Jezusa również w oparciu o Pismo Święte: „*Trzciny zgniecionej nie złamie...*” (12,20; por. Iz 42,1–4).

ad 4) Faryzeusze – spiskowcy działają dalej na niekorzyść Jezusa. W następnej perykopie Mateusz opowiada o uzdrowieniu opętanego

niewidomego i niemego oraz o reakcji na ten cud faryzeuszów: mówią oni, że Jezus jest opętany (12,24). Grzech faryzeuszów nazywa Jezus „*bluźnierstwem (blasfemia) przeciwko Duchowi Świętemu*”. Po wyjaśnieniach Jezusa jaką mocą wyrzuca złe duchy Mateusz dodaje logion Jezusa „*Kto nie jest ze Mną, jest przeciwko Mnie; i kto nie zbiera ze Mną, rozprasza*” (12,30). Autor natchniony pisze o buntownikach, że „*Połączyli się razem przeciw Mojżeszowi i Aaronowi*” (Lb 16,3). Według Mojżesza Korach popełnił również bluźnierstwo: „*wówczas poznacie, że ludzie ci zbluźnili (parōksynan) przeciwko Panu*” (Lb 16,30).

ad 5) Dalej mamy perykopę o znaku Jonasza. Na prośbę uczonych w Piśmie i faryzeuszów o znak z nieba Jezus odpowiada: „*Plemię przewrotne i wiarołomne żąda znaku, ale żaden znak nie będzie mu dany, prócz znaku proroka Jonasza*” (Mt 12,39). Temat znaku występuje także w opowiadaniu o buncie Koracha: Mojżesz zapowiada Izraelitom „*rzecz niesłychaną*”, dzięki której poznają, że „*ludzie ci zbluźnili*” (Lb 16,30), a termin „*znak*” (*sēmeion*) występuje w dalszej części opowiadania, we fragmencie o lasce Aarona (Lb 17,25).

We fragmencie Mt 12,1–41 Mateusz chce wykazać, że w dziejach nowego wyjścia podobnie jak w dziejach wyjścia z Egiptu też miały miejsce: spisek przeciwko posłanemu przez Boga przywódcy i bluźnierstwa, a także zapowiedziany znak z nieba potwierdzający przywództwo. W związku ze spiskiem Koracha Mateusz określa, kto w czasie nowego wyjścia staje się współwinnym spisku przeciwko Mesjaszowi, mianowicie, każdy, kto nie jest z Jezusem.

Należy jeszcze wyjaśnić, dlaczego Mateusz w redakcji Ewangelii najpierw nawiązał do wydarzeń w Meriba, a później do spisku Koracha, który opisany jest w Lb wcześniej. Wydaje się, że ze względu na logiczność ciągu wydarzeń: najpierw ewangelista przedstawia brak wiary, zwątpienie, później spisek i bluźnierstwa. Zresztą Poselstwo Jana nie mogło być wspomniane zbyt późno, Mateusz pisze bowiem: „*Tymczasem Jan, skoro usłyszał w więzieniu o czynach Chrystusa, posłał swoich uczniów*” (11,2).

Końcowy fragment drugiego bloku narracyjnego, tzn. Mt 12,43–50 składający się z dwóch perykop: o powrocie ducha nieczystego i o prawdziwych krewnych Jezusa, można skojarzyć z opowiadaniem o wydarzeniach w Szittim w Lb 25.

W pierwszej z wymienionych wyżej perykop ewangelicznych Chrystus przepowiada, że współczesne Mu pokolenie Izraelitów popełni wielki grzech – chodzi niewątpliwie o odrzucenie Mesjasza i złamanie przymierza. W Lb czytamy, że już niemal na granicy ziemi obiecanej doszło do ponownego złamania przymierza: lud brał udział

w ofiarach składanych bożkom moabickim i oddawał im pokłon. Mateusz widzi, że historia w jakimś sensie powtarza się. Wydarzenia w Szittim wskazują, że odrzucenie Mesjasza przez lud wybrany nie było czymś niemożliwym. W relacji do Lb 25 Mateusz umieszcza więc ostrzeżenie Jezusa o powrocie ducha nieczystego.

W następnej perykopie Jezus mówi: „*Któż jest moją matką i którzy są moimi braćmi?... Bo kto pełni wolę Ojca mego, który jest w niebie, ten Mi jest bratem, siostrą i matką*” (12,48–50). Wydaje się, że perykopa ta nie jest związana z poprzednimi, ale związek nie jest wykluczony, jeżeli weźmiemy pod uwagę, że w Szittim bałwochwalcy zostali ukarani śmiercią, a wielką stanowczością w obronie przymierza odznaczył się kapłan Pinchas, który również po złamaniu przymierza przez lud pod górą Horeb dokonał bezwzględniego sądu. Mojżesz w swoim błogosławieństwie dla pokolenia Lewiego, do którego należał Pinchas, chwali go za to, że wymierzając karę śmierci nie liczył się nawet z najbliższymi: „*O ojcu swym on mówi i o matce: 'Ja ich nie widziałem', nie zna już swoich braci, nie chce rozpoznać swych dzieci*” (Pwt 33,9). Logion Jezusa o prawdziwych krewnych Mateusz kojarzy sobie prawdopodobnie z osobą Pinchasa, błogosławieństwem Mojżesza i wydarzeniami w Szittim.

W trzecim bloku narracyjnym po Kazaniu na Górze (Mt 13,54–17,27) Mateusz wyraźnie nawiązuje do księgi Powtórzonego Prawa. Treścią Pwt są dwie mowy, w których Mojżesz wspomina dzieje wyjścia i zachęca do zachowania Prawa, następnie – Kodeks Deuteronomiczny, ostatnie polecenia Mojżesza i wzmianka o jego śmierci. We wspomnieniach najczęściej uwagi Mojżesz poświęca: ustanowieniu sędziów (1,9–18), buntowi ludu w Kadesz po powrocie wywiadowców (1,14–46), wojnom w Zajordaniu z Sichonem i Ogim (2,24–3,7), objawieniu Boga na Horebie (5,1–33) i bałwochwalstwu na Synaju (9,7–21). We wspomnieniach powtarza się bardzo często, bo aż cztery razy temat: „znaki i cuda” (4,34; 6,23; 7,19; 11,3). Ostatnie polecenia Mojżesza dotyczą: wyznaczenia Jozuego na wodza ludu (31,1–8; por. Lb 27,12–23), czytania Prawa (31,9–13), złożenia Prawa do arki (31,24–27).

Zauważamy, że Mateusz ma we fragmencie 13,54–17,27 perykopy, których treść w pewien sposób wiąże się ze wszystkimi wspomnianymi wyżej w szczególny sposób podkreślanymi przez Mojżesza wydarzeniami – za wyjątkiem pierwszego. Bunt ludu w Kadesz przypomina bunt mieszkańców Nazaretu przeciwko Jezusowi (Mt 13,53–58). Izraelici po powrocie wywiadowców tracą wiarę w moc Jahwe i chcą wrócić do Egiptu, a więc w konsekwencji, chcą przekreślić Boży plan zbawienia. Mieszkańcy Nazaretu nie wierzą w nadprzyrodzoną moc Jezusa i przekreślają Boży plan zbawienia

w stosunku do siebie: Chrystus nie czyni wśród nich wielu cudów. Odpowiednikiem wojen Mojżesza z poganami w czasach nowego wyjścia jest przede wszystkim wyrzucanie przez Jezusa złych duchów z opętanych. We fragmencie tym Jezus dwa razy wyrzuca złego ducha (15,21–28; 17,14–21). Paralelizmem do objawienia się Boga na górze Horeb jest przemienienie Jezusa na górze (17,1–8). Mojżesz podkreśla: „*a góra ogniem płonęła*” (Pwt 5,23); Mateusz pisze, że twarz Jezusa „*zajśniała jak słońce*” (17,2). Bałwochwalstwo na Synaju kojarzy się z perykopą, w której Jezus zarzuca faryzeuszom i uczonym w Piśmie, że ze względu na własną tradycję znieśli przykazanie Boże (Mt 15,1–9); w jednym i drugi wypadku mamy fałszywe pojęcie kultu Boga. Do pierwszego wydarzenia opisanego w Pwt – ustanowienia sędziów – Mateusz nawiązał już w mowie eklezjologicznej.

Także powtarzający się w mowach Mojżesza temat „znaki i cuda” stał się dla Mateusza przewodnikiem w redakcji tego bloku narracyjnego. W Pwt 4,34 czytamy: „*Czy usiłował Bóg przyjść i wybrać sobie jeden naród spośród innych narodów przez doświadczenia, znaki, cuda i wojny...*” Z Pwt 8 wynika, że jednym z doświadczeń był głód i manna. Mateusz w tym bloku narracyjnym stara się wykazać w jaki sposób „*doświadczenia, znaki, cuda i wojny*” powtórzyły się w czasie nowego wyjścia. Mamy tutaj cztery sekcje, z których każda zawiera jakiś „doświadczenie” oraz znak, cuda lub „wojnę”. Sekcja pierwsza (14,13–28): pierwsze rozmnożenie chleba (doświadczenie), Jezus chodzi po jeziorze (znak), uzdrowienia w Genezaret (cuda), wiara kobiety kananejskiej (wojna). Sekcja druga (15,29–16,4): drugie rozmnożenie chleba z poprzedzającymi je uzdrowieniami nad jeziorem (doświadczenie), nowe żądanie znaku (znak). Sekcja trzecia (16,21–21): pierwsza zapowiedź męki (doświadczenie), przemienienie Jezusa (znak), uzdrowienie opętanego (wojna). Czwarta sekcja (17,22–27): druga zapowiedź męki (doświadczenie), podatek na świątynię (znak).

Jeśli chodzi o ostatnie polecenia, mamy jeden wyraźny paralelizm: wyznaczenie Jozuego na wodza w Pwt i zapowiedź ustanowienia Piotra głową Kościoła w Mt 16,13–20.

Czy jednak te paralelizmy nie są przypadkowe? O znakach i cudach mowa jest także w poprzednich blokach narracyjnych, poza tym nie wszystkie tematy paralelne występują w tej samej kolejności: Mojżesz o wojnach z Sichonem i Ogiem mówi w pierwszej mowie, tak samo o objawieniu na Horebie, Mateusz o przemienieniu i wypędzeniu złego ducha z epileptyka pisze w części końcowej bloku. Te przesunięcia dadzą się jednak wytłumaczyć: przemienienie musiało nastąpić po zapowiedzi męki, gdyż łączy się z dyskusją o zmartwychwstaniu Chrystusa, natomiast wypędzenia złych duchów pasowały

także do „sekcji” na temat doświadczeń, znaków, cudów i wojen. Za rzeczywistością relacji między Pwt i Mt 13,54–17,27 przemawia siedem przypadków tej samej kolejności tych samych tematów w Mt i Pwt:

- | | |
|--|---|
| 1) Pan Jezus w Nazarecie (13,53–58) | – Bunt w Kadesz (Pwt 1,19–46) |
| 2) Ścięcie św. Jana (14,1–12) | – Mojżesz wspomina, że Bóg zagniewał się również na niego mówiąc: „ <i>I ty tam nie wejdiesz</i> ” (Pwt 1,37). |
| 3) Pierwsze rozmnożenie chleba (14,13–21), początek pierwszej sekcji | – Pierwszy raz występuje temat „ <i>doświadczenia, znaki, cuda i wojny</i> ” (Pwt 4,34). W r. 8 dwa razy wspomniana jest manna. |
| 4) Spór o tradycję (15,1–9) | – Bałwochwalstwo na Synaju (Pwt 9,1–29) |
| 5) Chrystus wysłuchuje kobietę kananejską (15,31–28) | – Mojżesz nakazuje miłować cudzoziemca (Pwt 10,19). |
| 6) Jezus ponownie zapowiada, że nie będzie innego znaku tylko znak Jonasza | – Mojżesz szczegółowo wspomina znaki Boga (16,1–4) w czasie wyjścia, między innymi pochłonięcie przez ziemię Datana i Abirama (tylko w tym miejscu) |
| 7) Zapowiedź ustanowienia Piotra głową Kościoła (16,13–20) | – Wyznaczenie Jozuego na wodza (Pwt 31,1–8) |

Powiedzieliśmy, że odpowiednikiem objawienia się Boga na Horebie jest w Mt przemienienie, jednocześnie wiemy, że o wydarzeniach pod górą Horeb Mateusz pisze w pierwszym bloku narracyjnym, stąd pytanie: dlaczego przemienienie nie znalazło się w pierwszym bloku? Odpowiadamy w ten sam sposób jak na pytanie, dlaczego przemienienie nie występuje w pierwszej części bloku: nie mogło się tam znaleźć ze względu na powiązanie przemienienia z dyskusją o zmartwychwstaniu, ze względu też na kontekst logiczny i historyczny. Trudno sobie wyobrazić włączenie przemienienia tuż po Kazaniu na Górze. Zwróćmy uwagę, że Mateusz przemienienie łączy chronologicznie z wyznaniem Piotra i zapowiedzią męki: „*Po sześciu dniach Jezus wziął ze sobą...*” (17,1). Według więc ewangelisty chronologia przemienienia miała jakieś znaczenie. Drugi problem: o mannie i przepiórkach mowa jest też w Wj 16,1–36, dlaczego więc Mateusz nie pisze o rozmnożeniu chleba w pierwszym bloku? Prawdopodobnie rozmnożenie chleba bardziej mu pasowało w temacie „doświad-

czenia” („wy dajcie im jeść!”) niż jako argument na bóstwo Chrystusa; nie wykluczone, że liczył się także kontekst historyczny.

Czwarty blok narracyjny po Kazaniu na Górze (Mt 19–23) posiada sześć tematów wspólnych z Pwt i Jz następujących w tej samej kolejności. (1) Chrystus zakazuje rozwodów (Mt 19,1–9) – autor Pwt dopuszcza rozwody (Pwt 24,1–4). (2) Młodzieniec pyta Chrystusa, co należy czynić, aby otrzymać życie wieczne (Mt 19,16–22) – Mojżesz poucza, że posłuszeństwo prawu zapewnia życie (Pwt 30,15–20). Rzeczownik „życie” występuje w tym tekście cztery razy. (3) Jezus siebie stawia za wzór przełożonego: nie przyszedł, aby Mu służyć, lecz aby służyć (Mt 20,24–28) – Izraelici postanawiają, że konsekwencją nieposłuszeństwa wobec Jozuego będzie kara śmierci (Jz 3,1–6). W obu wypadkach mowa jest o rozumieniu przełożenia. (4) Za Chrystusem idą drogą (której przedtem nie widzieli) dwaj uzdrowieni pod Jerychem niewidomi (Mt 20,29–34) – Izraelici po przejściu Jordanu (koło Jerycha) będą szli za arką przymierza drogą, której dotąd nie znali (Jz 3,1–6). (5) Jezus wypędza przekupniów ze świątyni: domaga się czci dla miejsca świętego (Mt 21,12–13) – Wódz Zastępów Jahwe nakazuje Jozuemu zdjąć obuwie, gdyż miejsce na którym stoi jest święte (Jz 5,15). (6) Jezus rzuca kłatwę na drzewo figowe symbolizujące Izraela (Mt 21,18–22) – Jozue rzuca kłatwę na Jerycho (Jz 6,26).

Te paralelizmy wskazują, że Mateusz czwarty blok narracyjny po Kazaniu na Górze w części do 21,22 redaguje w relacji do Pwt i Jz. Należy jednak wyjaśnić, dlaczego ewangelista temat rozwodu i temat zachowania przykazań jako warunek życia znajdujące się w Pwt pominął w redakcji poprzedniego bloku i teraz do nich wraca. Prawdopodobnie ze względu na to, że były to zbyt obszerne tematy „prawne”, które by zakłóciły charakter narracyjny bloku poświęconego głównie „doświadczeniom, znakom i cudom” nowego wyjścia. Inna sprawa: dlaczego Mateusz sięga także do księgi Jozuego? Dlatego, że Jozue jest także typem Jezusa. Na terenie Judei – ziemi obiecanej zdobytej przez Jozuego – Jezus staje się nowym Jozuem.

Działalność Jezusa w Judei (Mt 19,1–27,61) ogranicza się głównie do polemik z kapłanami, faryzeuszami i saduceuszami. Tych polemik jest jedenaście (dziesięć w świątyni). Ważnym wydarzeniem jest też wyrzucenie przekupniów ze świątyni. W sumie mamy więc dwanaście potyczek Jezusa ze swoimi wrogami. Otóż liczba dwanaście nie jest prawdopodobnie przypadkowa: tyle właśnie bitew w ziemi obiecanej stacza Jozue (por. Jz 1,1–11,15).⁷³

⁷³ Temat typologii Mojżesza i Jozuego w Mt jest obszernie omówiony w: A. K o w a l c z y k, *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu na redakcję Ewangelii św. Mateusza*, Gdańsk 1993.

2. ARGUMENTY POTWIERDZAJĄCE WPLYW HEKSATEUCHU NA REDAKCJĘ MT

Wpływ Pięcioksięgu na redakcję Mt przejawia się w paralelnym układzie pewnych tematów w strukturze obu dzieł. Ale paralelizm tematów nie zawsze występuje, Mateusz bowiem nie kieruje się w redakcji Ewangelii wyłącznie strukturą Pięcioksięgu; niekiedy pewne tematy przesuwają, jedne rozwija, a inne pomija; może więc powstać wątpliwość, czy istniejące paralelizmy nie są przypadkowe. Wydaje nam się, że nie są: jest ich zbyt dużo, aby były przypadkowe, a ponadto, w niektórych miejscach, trudno je wytłumaczyć inaczej jak świadomą działalnością redakcyjną. Słusznie twierdzi się, że tendencją Mateusza jest systematyzowanie materiału, tzn. układanie materiału w bloki tematyczne. Ale to twierdzenie nie zawsze się sprawdza, wiemy że w Mt występują dublety, czyli powtórzenia pewnych tematów. Dublety tłumaczy się wpływem źródeł, jakie – zakłada się – Mateusz miał do dyspozycji. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że wszystkie (bez jednego) wyraźne dublety u Mt występują paralelnie do tekstów w Pięcioksięgu, gdzie również powtarza się dany temat. (1) W Kazaniu na Górze jest dwukrotnie mowa o modlitwie (6,5–15 i 7,7–11). W Kodeksie Przymierza są dwa zbiory przepisów o kulcie: w Wj 20,22–26; 23,14–19. (2) W Kazaniu na Górze przytoczony jest logion o usunięciu powodu do grzechu (Mt 5,29–30) i następnie powtórzony jest w kazaniu eklezjologicznym (18,8–9). Mateusz po raz drugi używa tego logionu, ponieważ stanowi doskonały paralelizm z ostrzeżeniem przed bałwochwalstwem w Pwt 13,2–19. Z innych paralelizmów wynika, że kazanie eklezjologiczne Mateusz redaguje w oparciu o Pwt. Oczywiście nie temat bałwochwalstwa jest tutaj wspólny, lecz bezwzględność w usuwaniu zagrożenia. (3) Dwukrotnie Mateusz mówi o prawie rozwodowym: pierwszy raz w Kazaniu na Górze (5,32), w relacji do przykazania „*Nie cudzołóż!*”, drugi raz w 19,1–9. Mateusz powraca do tematu rozwodu w związku z redakcją perykop paralelnych z tematami w Pwt. Perykopa w Mt 19,1–9 jest komentarzem do przepisu o rozwodzie w Pwt 24,1–4. (4) W kazaniu misyjnym Jezus zapowiada prześladowanie uczniów i zachęca do wytrwania (10,17–22). Prześladowanie uczniów jest także tematem mowy eschatologicznej (24,9–13). W tym wypadku Mateusz powtarza temat w związku z tekstem Dn. 11,14–35, który służy mu jako swego rodzaju „przewodnik” w redakcji kazania eschatologicznego. W tekście tym jest mowa o prześladowaniu „świętego przymierza” (11,28–30). (5) Dwukrotnie przeciwnicy Jezusa domagają się od Niego znaku i za każdym razem Jezus odpowiada, że nie będzie dany

im inny znak, oprócz znaku proroka Jonasza (Mt 12,38–42 i 16,1–4). Obie te kontrowersje są w relacji do tekstów w Pięcioksięgu o buncie Koracha, w których pochłonięcie buntowników przez rozstępującą się ziemię jest znakiem posłannictwa Mojżesza (Lb 16 i Pwt 11,6).

W mowie w przypowieściach w Mt mamy dwie przypowieści na podobny temat: o chwaście (13,24–31) i o sieci (13,47–50); w każdej z nich mowa jest o istnieniu dobrych i złych w królestwie niebieskim i o sędzie na końcu świata, ale Mateusz nie łączy ich ze sobą. W dodatku – jak widzieliśmy – obie odpowiadają pewnym tematom w miejscach paralelnych w strukturze Lb.

Dalszym argumentem na wpływ struktury Pięcioksięgu na redakcję Mt jest fakt, że treść kolejnych mów odpowiada w dużej mierze charakterystycznym tematom kolejnych ksiąg w Pięcioksięgu. Księga Rodzaju nie ma odpowiednika w mowach – jej odpowiednikiem jest genealogia Jezusa. Treścią Kazania na Górze (5–7) jest przede wszystkim komentarz do Dekalogu i zbiór różnych praw, odpowiada więc Księdze Wyjścia, w której mieści się Dekalog i pierwszy zbiór praw. Mowa misyjna (10,5–43) odnosi się do działalności nauczycielskiej apostołów, a więc odpowiada w jakimś sensie treści następnej księży w Pięcioksięgu – Księdze Kapłańskiej. Mowa w przypowieściach (13,1–53) opisuje królestwo niebieskie, a zatem odpowiada Księdze Liczb, gdzie mamy jedyny w Pięcioksięgu opis ziemi obiecanej. Mowa eklezjologiczna (18) poświęcona jest w dużej mierze tematowi rozstrzygania sporów i władzy sądowniczej w Kościele, odpowiada więc Księdze Powtórzonego Prawa, gdzie temat sprawowania sądów w Izraelu wyjątkowo często się powtarza, a na samym początku tej księgi jest mowa o ustanowieniu sędziów. Mowa eschatologiczna (24–25) ze względu na teksty prorockie oraz zachęty do czujności przypomina ostatnie mowy Mojżesza w Księdze Powtórzonego Prawa.

Przekonywującym argumentem na wpływ Pięcioksięgu jest następnie sam sposób ukazania działalności Jezusa: w formie podróży po Galilei oraz z Galilei do Judei. Galilea jest nazwana przez Mateusza „Galilea pogan” (4,15). Jezus gromadzi swój lud w Galilei pogan i prowadzi go do Jerozolimy – miasta symbolu nowej ziemi obiecanej. Nauczanie nad jeziorem, na wzgórzach, na pustyni przypomina pierwsze wyjście – wędrówkę przez pustynię. Pominięcie przez ewangelistę wędrówek Jezusa do Jerozolimy na święta i działalność tam w czasie różnych świąt nie jest przypadkowe: wiąże się z koncepcją historii Jezusa jako historii nowego wyjścia.

O powiązaniu Mt z Heksateuchem i typologią świadczą również następujące zbieżności: opis działalności Jezusa w Galilei, w każdym razie do przejścia Jordanu (włączając opowiadanie o chrzcie i kusze-

niu – 3,13–18,35) zawiera tyle samo wzmianek o zmianie miejsca pobytu Jezusa ile tekst Lb 33,1–49 mówi o zmianie miejsca pobytu Żydów na pustyni, czyli 42 wzmianki. W Galilei Jezus tyle razy wpada w konflikt z Żydami, ile razy Mojżesz w czasie wyjścia – 12 razy. Jezus w czasie działalności w Galilei przebywa cztery razy na górze, czyli tyle razy ile Mojżesz działa przy jakiejś górze. Jezus dwa razy rozmnaża chleb i ryby – Żydzi na pustyni dwa razy otrzymują w sposób cudowny przepiórki. Jezus w Judei (jako nowy Jozue), jak już wspomnieliśmy, dwanaście razy stacza boje ze swoimi przeciwnikami – Jozue w ziemi obiecanej stacza 12 zwycięskich bitew.

A zatem typologia wyjścia wpłynęła na Mt w podwójny sposób: na treść Ewangelii i na jej formę.

PODSUMOWANIE

Opinie uczonych co do rodzaju literackiego Ewangelii są, jak widzieliśmy, podzielone: jedni uważają, że są one zupełnie nowym rodzajem literackim, przy czym niektórzy zaliczają je bardzo ogólnie do literatury ludowej, inni odrzucając możliwość zaliczenia ich do biografii łączą je z jakimiś innymi starożytnymi rodzajami literackimi, jeszcze inni sądzą, że są one nowym podrodzajem literackim w ramach biografii, a niektórzy uczeni zaliczają je bez zastrzeżeń do biografii. Uważam, że ta różnica zdań wynika nie z braku zrozumienia grecko-rzymskiej biografii – jak sądzi B u r r i d g e – lecz z braku właściwego zrozumienia założeń redakcyjnych poszczególnych ewangelistów i – jeśli chodzi o Mt – wielkiego wpływu, jaki na pierwszą Ewangelię wywarł Pięcioksiąg.

Mateusz chciał napisać dla Żydów i chrześcijan pochodzenia żydowskiego dzieło o treści religijnej i musiał, aby być zrozumiany, czerpać wzory z religijnego dzieła Żydów; pisanie o Jezusie – Mesjaszu w stylu grecko-rzymskich biografii byłoby dla Żyda prawdopodobnie nie do zaakceptowania. *Sitz im Leben* Ewangelii Mateusza nie nosiło wprost motywów hellenistycznych i absolutnie nie szukało natchnienia w bohaterach opisywanych przez grecko-rzymskich autorów. Mateusz unika powiązań nawet z chronologią uniwersalną; pisze tylko o władcach Judei i Galilei, nie wspomina imienia cesarza przy żadnej okazji – to wcale nie jest przypadkowe: dla pobożnych Żydów i dla Kościoła Mateusza świat grecko-rzymski nie istnieje. Wielkie znaczenie w tym wypadku miał też fakt, że Jezus według pierwotnej gminy był „*prorokiem jak Mojżesz*”, a Jego działalność była drugim wyjściem i nowym podbojem ziemi obiecanej. Wzorem dla Mateusza mogła być tylko Tora względnie Heksateuch. Według Mateusza Chrystus miał intencję założyć „Koś-

ciół”, czyli nowy lud Boży. Właśnie temu nowemu ludowi Bożemu Mateusz chciał dać nową Torę. Gmina jerozolimska potrzebowała nowej Tory, czyli historii nowego wyjścia i zbioru nowego prawa.

Ewangelia Mateusza różni się od biografii grecko-rzymskich, ponieważ nie należy do tego rodzaju literackiego; Mateusz nie miał zamiaru napisać biografii, jakkolwiek jego dzieło miało posiadać również pewne cechy biografii. Analiza porównawcza Heksateuchu z Mt wykazuje, że Mateusz w redakcji Ewangelii kierował się typologią wyjścia, dobierał takie fakty z życia Jezusa, które upodabniały Go do Mojżesza, a Jego działalność do wyjścia z Egiptu; starał się wykazać, że wielkie doświadczenia, znaki, cuda i wojny oraz bunty ludu w czasie wyjścia powtórzyły się w jakiś sposób w czasach Jezusa. Mateusz nie tylko ciągle odwołuje się do tekstów ST wykazując, że się na Jezusie spełniły, ale także ciągle porównuje dzieła Jezusa z dziełami wyjścia, jakkolwiek tego porównania nie sygnalizuje. Mateusz także w związku z pewnymi przepisami ST włącza nauki Jezusa. Zainteresowanie porównaniem: jak było, a jak ma być, jak nauczał Mojżesz, a jak Jezus wyrażone w antytezie „*Słyszeliście, że powiedziano przodkom... A Ja wam powiadam*” (Mt 5,21–22) towarzyszy Mateuszowi nie tylko w redakcji Kazania na Górze, ale właściwie w redakcji innych kazań i całej Ewangelii.

Mateusz naśladując opowiadanie o życiu Mojżesza opuszcza dzieciństwo i młodość Jezusa, następnie dostosowuje opowiadanie o Jezusie do typologii wyjścia przedstawiając działalność Jezusa w formie jednej podróży z Galilei do Jerozolimy. Mateusz świadomie nawiązuje do struktury Pięcioksięgu przeplatając bloki narracyjne ze zbiorami mów Jezusa (zbiorami prawa). Odpowiednio do Pięcioksięgu redaguje pięć mów dostosowując tematykę tych mów do tematów charakterystycznych kolejnych mów w Pięcioksięgu. W blokach narracyjnych Mateusz opowiada o działalności Jezusa w relacji do pewnych wydarzeń z czasów wyjścia z Egiptu: wydarzeń pod górą Horeb, wydarzeń w Meriba, w relacji do opowiadania o buncie Koracha, o bałwochwalstwie w Szittim, o buncie ludu po powrocie wywiadowców, a także w relacji do pewnych tematów – modlitwy Mojżesza na górze Horeb, do wzmianki o „doświadczeniach, znakach, cudach i wojnach”, oraz do pewnych przepisów starego prawa. To nie znaczy, że ewangelista nie bierze pod uwagę potrzeb kerygmatu i katechezy swojego Kościoła, a także potrzeb polemiki z Żydami; po prostu kerygmat, katecheza, polemika pokrywa się z tematami „biblijnymi”. Niekiedy Mateusz bierze pod uwagę chronologię wydarzeń, trzeba jednak podkreślić, że szczegółowa chronologia jest dla niego czymś drugorzędnym. Dlatego dzieje Jezusa w jego Ewangelii trudno jest podzielić na więcej niż dwa

okresy: działalność w Galilei oraz działalność w Judei. Zainteresowanie Mateusza typologią, pisanie w pewnym sensie „do tematów” w Pięcioksięgu, spowodowało, że Ewangelia jest tak fragmentaryczna, jest złożona z małych perykop, a osoby przedstawiane nie są pogłębione psychologicznie i są pozbawione tła historycznego.

Jak moglibyśmy więc określić rodzaj literacki Mt? Przede wszystkim jest to nowy rodzaj literacki, ale oparty na znanych Mateuszowi ze ST strukturach literackich. Nie jest to literatura ludowa ani biografia, raczej historia typologiczna zbliżona do biografii. Mateusz pisze historię w relacji do opisu innych zupełnie wydarzeń, tzn. wyjścia z Egiptu, które uważa za typy wydarzeń mesjańskich. Według założeń redakcyjnych miała to być nowa Tora (także nowy Heksateuch) i miała spełniać te same funkcje w Kościele co Pięcioksiąg (także Heksateuch) w Starym Przymierzu.

Ks. Andrzej Kowalczyk – dr hab., wykładowca teologii biblijnej w WSD w Gdańsku-Oliwie.

THE GENRE OF THE GOSPEL OF MATTHEW

SUMMARY

Since the beginning of this century till the seventies there was argued that Gospels are not biographies (P. Wendland, K. L. Schmidt, R. Bultmann). J. Robinson and H. Koester included Gospels to genre named by them „aretological parody”. M. Goulder thinks that Mk was composed according to the principles of midrash on OT works, whereas Matt is a midrash on Mark. D. L. Barr sees similarities between Gospels and Socratic Dialogues, G. G. Bilezikian with Greek Tragedy, D. O. Via with Tragi-Comedy. G. N. Stanton and Ch. Talbert argue that Gospels possess many features of Graeco-Roman „bioi”. Biographical character of the Gospels is strongly defended by P. Shuler. According to him the Gospels belong to „encomium biography”. R. A. Burridge thinks that the Gospels are a type of ancient biography (*bioi*) and affirms that difficulties in defining their genre are founded upon inadequate literary theory of the genre and upon lack of understanding of the Graeco-Roman biography.

Author of this paper is not agree with Burridge's statement. He thinks that Matthew not intended to write a Graeco-Roman biography. Matthew's Gospel has no title and has not some themes characteristic for the *bioi*. The basic signification for the redaction of Matt had Moses and Joshua typology, as well as structure of Pentateuch. Author attempts to point out that five sermons in Matt are in parallelism to the Pentateuch, as well as that themes of these sermons are in relation with some themes in successive books of the Pentateuch. For example the Sermon on the Mount is based on the Book of Covenant in Ex 20–24, the Mission Sermon is based on Moses sermon to the Scouts in Nm 13,17–20, Sermon of Kingdom is based on text Nm 33–36, which in the most part contains God's prescriptions relating the conquest and division of Canaan, and two remaining sermons have many elements in common with Moses sermons in Dt. The narrative blocs are also redacted in relation to the Pentateuch,

exactly to descriptions of some important episodes of Exodus: at Mount Sinai, revolt in Meriba, revolt after return of scouts, rebellion of Korah etc.

The argument that confirms the influence of Pentateuch on redaction of Matt are doublets in Matt: the doublets occur where in the relative place in the structure of the Pentateuch are found the same themes. Similarity of themes of the five sermons with characteristic themes of successive books in Pentateuch (except the first one) is the next argument. At the end it should to be stressed convergencies as follow: one journey to Jerusalem in Matt – journey to the Promised Land in Pentateuch; Jesus changes 42 times the place of his activity in Galilee – Moses changes 42 times the camp in the desert; Matthew describes 12 conflicts with Jews – Moses has 12 conflicts with Israelites etc.

Matthew wrote of Messiah, the Prophet like Moses in his Gospel, and wrote it for Jews, then he had to base it on the Bible. Searching the genre of Matt in Graeco-Roman literature is a mistake. Matthew intended to give a new Torah to the new chosen people; his Gospel is a new Torah, it is typological history.

Andrzej Kowalczyk