

Roman Bartnicki

"Das Matthäusevangelium", cz. 1:
"Kommentar zu Kap. 1,1-13,58",
Joachim Gnilka, Freiburg-Basel-Wien
1986 : [recenzja]

Collectanea Theologica 57/4, 175-181

1987

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.

RECENZJE

Joachim GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, część I: *Kommentar zu Kap. 1, 1—13*, 58 Freiburg-Basel-Wien 1986, Verlag Herder, s. XVI+520 (*Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, t. I/1).

W serii *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament* ciągle brakowało komentarza do ewangelii według Mateusza, choć dosyć dawno ukazały się komentarze do pozostałych ewangelii (ale do ewangelii według Łukasza tylko część I!). Tę lukę wypełnia, przynajmniej połowicznie, dzieło J. Gnilki, komentując pierwszą połowę tej ewangelii. Sam autor w przedmowie stwierdza, że ewangelia ta, przez wieki uważana za najstarszą, po przyjęciu teorii dwóch źródeł musiała ustąpić pierwszeństwa ewangelii według Marka i źródłu zawierającemu logia, a konsekwencją tego było mniejsze zainteresowanie ewangelią Mateusza. Uzupełniając autora trzeba jednak stwierdzić, że w ostatnich zwłaszcza latach można zaobserwować ożywienie zainteresowania pierwszą ewangelią, czego przejawem jest chociażby ukazanie się przynajmniej kilku, poważnych komentarzy jej poświęconych. Mam na myśli zwłaszcza komentarze: F. Beare (Oxford 1981), R. H. Gundry (Grand Rapids 1982), P. S. Minear (New York 1982), R. Schanckenburg (Würzburg 1985), U. Luz (1985). Można się jednak zgodzić z twierdzeniem, że przez długi czas pozostawała w cieniu ewangelii Marka. J. Gnilka staje w rzędzie tych, którzy chcą ją bardziej wyeksponować i podkreślić jej wielkie znaczenie dla chrześcijańskiego życia.

Warto w tym miejscu nadmienić, że J. Gnilka jest już autorem kilku komentarzy w tej samej serii: *Philipperbrief* (1968,³ 1980); *Epheserbrief* 1971,³ 1982), *Kolosserbrief* (1980), *Philemonbrief* (1982). Wydał także komentarz do ewangelii według Marka w serii *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament* (t. 1, 1978; t. 2, 1979).

Prawie wszystkie komentarze rozpoczynają się od wyłożenia kwestii wprowadzących. Zapowiadając umieszczenie ich na końcu przygotowywanego — drugiego — tomu, J. Gnilka wyraża nadzieję, że w tym miejscu będą one lepiej zrozumiane przez czytelnika.

Dzieło zawiera dedykację: *Moim żydowskim przyjaciołom*. Autor wyraża w przedmowie, że chociaż ewangelii Mateusza najczęściej zarzucano, że jest nastawiona antyjudajstycznie, to jednak żadna inna ewangelia nie proklamuje w równym stopniu Jezusa — Żyda. Komentarz został napisany z respektem dla judaistycznego elementu w tej ewangelii.

Bibliografia podzielona została na trzy działy: komentarze, literaturę egzegetyczną cytowaną w książce przy użyciu skrótów oraz inne dzieła cytowane skrótami. W naukowych pracach niemieckich z reguły podawana jest w zestawach bibliograficznych literatura tylko trójjęzyczna: dzieła w języku niemieckim, angielskim i francuskim. J. Gnilka zamieścił także włoski komentarz O. da Spinetoiego, ale już np. cenny komentarz w języku hiszpańskim, który napisał J. Goma Civit, pominięty został milczeniem. Cieszy umieszczenie w spisie bibliograficznym komentarza Jana Chryzostoma, ale jest to też jedyny komentarz patrystyczny. Znalazły się tu natomiast komentarze J. Kalwina i M. Lutra. W komentarzu J. Gnilki do ewangelii według Marka (EKK 2, 1) bibliografia zawiera trzy komentarze patrystyczne, a z autorów późniejszych uwzględnieni są Tomasz z Akwinu, Erazm

i Kalwin. Komentarze z serii Herders TKNT nie mają jednak działu charakterystycznego dla EKK: *Wirkungsgeschichte* (historia oddziaływania tekstu) i pewnie z tej racji autor czuł się zwolnionym od sięgania po komentarze i dzieła dawnych wieków.

W dziale B znalazły się dzieła egzegetyczne cytowane w komentarzu J. Gnilki skrótami. Nie zostały tu jednak zamieszczone monografie, które ewangelii według Mateusza poświęcili np. B. W. Bacon, I. Broer, B. C. Butler, W. D. Davies, M. Devisch, A. Fuchs, H. Green, J. de Kruif, J. Lange, J. P. Meier (*Law and History*), W. Pesch, B. Rigaux, J. M. Rist, W. G. Thompson, W. Werge, J. Zumstein. Można to wyjaśnić tym, że podane zostały tylko dzieła cytowane najczęściej, ale w niektórych przypadkach można też postawić zarzut pominięcia, zwłaszcza w odniesieniu do dzieł dla autora obcojęzycznych. W dziale C (inna, a więc nieegzegetyczna literatura cytowana skrótami) zamieszczone zostały dzieła wyłącznie w języku niemieckim.

J. Gnilka odstępuje od powszechnie raczej już przyjętego podziału ewangelii według Mateusza, zgodnie z którym wyróżnia się w niej najpierw *Ewangelię Dzieciństwa* (Mt 1—2). Wprawdzie także U. Luz w opublikowanym o rok wcześniej komentarzu cały materiał podzielił na: I. *Preludium* (1,1—4,22) i II. *Działalność Jezusa w Izraelu w słowach i czynach* (4,23—11,30), ale w *Preludium* wyróżnił: A. *Ewangelię Dzieciństwa* (1—2) i B. *Początek działalności Jezusa* (3,1—4,22). Natomiast J. Gnilka cały komentowany materiał dzieli na *Prehistorię* (1,1—4,16) i *Pierwszą główną część: Jezus głosi panowanie niebios* (4,17—16,20). Do Prehistorii zaliczył rodowód (1,1—17), narodzenie Jezusa i nadanie imienia (1,18—25), przybycie Magów (2,1—12), ucieczkę do Egiptu i powrót do Nazaretu (2,13—23), historię i kazanie Jana Chrzciciela (3,1—12), chrzest Jezusa (3,13—17), kuszenie na pustyni (4,1—11), zamieszkanie Jezusa w Kafarnaum (4,12—16). Tak daleko przesuniętą granicę Prehistorii J. Gnilka uzasadnia tym, że Jezus nie prowadzi w niej jeszcze działalności publicznej; ani nie głosi publicznie nauki, ani nie uzdrowia; także chrzest nie może być uważany za wyjątek. Wszystko jest jeszcze wprowadzeniem i przygotowaniem. Za takim podziałem ma przemawiać także i ten fakt, że w Prehistorii w sposób szczególnie częsty dochodzi do głosu starotestamentalna argumentacja; cytaty refleksyjne zachodzą tu o wiele częściej niż w dalszych rozdziałach.

W pierwszej głównej części (4,17—16,20) J. Gnilka zamieścił najpierw dwie perykopy: powołanie braci (4,17—22) i gromadzenie się całego ludu wokół Jezusa w Galilei (4,23—5,1). Następnie podzielił materiał na trzy części. W pierwszej, zatytułowanej: *Kazanie na górze* obok właściwego kazania (5,2—7,27) znalazły się też perykopy z Mt 7,28—10,4. Druga część nosi tytuł: *Mowa przy rozesłaniu*. Mowa ta — zdaniem J. Gnilki — obejmuje wiersze 10,5—42, ale w tej części zamieszczony został także materiał następnych rozdziałów aż do 12,50. Część trzecia: *Mowa w przypowieściach* zawiera tylko przypowieści z 13,1—53.

J. Gnilka nie wyjaśnia, dlaczego tak właśnie podzielił materiał. Należy przypuszczać, że nawiązał on do tradycyjnego, sięgającego II wieku podziału tej ewangelii, opartego o występujące w niej mowy, ale w szczególach był niezależny od wcześniejszych podziałów. Można zapytać, dlaczego z kazaniem na górze i mową przy rozesłaniu połączył następujący po nich materiał narracyjny, natomiast nie postąpił analogicznie w przypadku mowy w przypowieściach. Właściwa mowa przy rozesłaniu zawarta jest rzeczywiście w 10,5—42, ale istnieją też poważne racje, by 9,35—10,4 uważać za wstęp do niej, a wiersz 11,1 za jej zakończenie, czego nie uwzględnił podział J. Gnilki.

Prehistorię (1,1—4,16) rozpoczął autor krótkim, półtorastronicowym wstępem, uzasadniającym traktowanie tego właśnie materiału za *Prehistorię*, a następnie podana jest literatura dotycząca *Ewangelii Dzieciństwa*. Oczywiście jest to tylko wybór pozycji (w sumie 20), które autor uważał

za najważniejsze; kompletna bibliografia zajęłaby zbyt dużo miejsca, Niemieszczenie tutaj dzieła: R. Laurentin, *Les Evangiles de l'Enfance du Christ*, Paris 1982 (s. 630) należy jednak uznać za poważne przeoczenie.

W krótkie wstępy zaopatrzone zostały także wszystkie trzy komentowane mowy. Najdłuższy poprzedza kazanie na górze. Stwierdza tu J. Gnilka, że Mateuszowe kazanie na górze oraz Łukaszowa mowa na polu opierają się na wspólnym źródle Q, kompozycja zaś kazania jest dziełem ewangelisty. Zastanawia się, jakimi zasadami kierował się ewangelista redagując mowę. Wskazane elementy, mogące świadczyć o zamierzonej strukturze, są podstawą podziału mowy na mniejsze fragmenty, które później kolejno są omawiane. We wstępie do drugiej mowy J. Gnilka słusznie stwierdza, że została ona zredagowana przez ewangelistę na podstawie różnorodnych materiałów. Za podstawę służyła zwłaszcza mowa—instrukcja z Q oraz Mk 6, 8—13, ale także inne logia z Q, „synoptyczna apokalipsa” oraz materiały z ewangelii według Marka. Opierając się na dziele H. Frankemöllega J. Gnilka stwierdza też, że mowa z jednej strony nawiązuje do sytuacji historycznej, tj. do rozesłania uczniów do Izraela, ale jednocześnie jest odzwierciedleniem doświadczeń misyjnych gminy i ma na uwadze wszystkich jej członków. We wstępie do mowy w przypowieściach stwierdza najpierw, że można by ją też nazywać mową nad jeziorem. Wprawdzie wraz z 13,36 Jezus opuszcza lud i udaje się do domu wraz z uczniami, którym głosi znowu mowę, ale tematycznie i jakościowo (przypowieści) obie te mowy stanowią całość. Zmiana miejsca jest dla autora podstawą podziału mowy na dwie części.

Kilka słów na temat wykorzystania literatury. Po wszystkich trzech wstępach podany został wybór najważniejszych pozycji poświęconych poszczególnym mowom. W zestawie trzecim (mowa w przypowieściach) — pomimo wybiórczego charakteru — nie powinno jednak zabraknąć dzieł W. S. Kissingera, wydanych przez W. Harnischa dwóch tomów zawierających najważniejsze studia nad przypowieściami poczynając od A. Jülichera, żydowskiego opracowania Davida Flussera, czy wreszcie włoskiego, bardzo solidnego opracowania V. Fusco. (Prace A. Jülichera i H. Wedera zamieszczone zostały w bibliografii do całego komentarza; w przypisach do Mt 13 H. Weder cytowany jest dziesięciokrotnie, A. Jülicher jeden raz, natomiast autorzy, których brakuje w bibliografii do Mt 13, nie zostali uwzględnieni także w przypisach.) Również po każdej omawianej perykopie podana jest bibliografia. Nie jest ona kompletna; najważniejsze pozycje są jednak zebrane. W przypisach autor odwołuje się do cenionych, obszerniejszych monografii książkowych, zazwyczaj niemieckojęzycznych, natomiast nie sygnalizuje drobniejszych opracowań, poświęconych tylko poszczególnym perykopom czy wierszom.

Cały materiał Mt 1,1—13,58 podzielił J. Gnilka na 63 perykopy, które kolejno analizuje. W każdym przypadku podaje najpierw tłumaczenie, przeprowadza analizę literacką (I), podaje interpretację perykopy, czyli przeprowadza jej egzegezę analizując kolejne wiersze (II), ukazuje Mateuszowy punkt widzenia, czyli tematy, które starał się uwytklić w perykopie Mateusz (III a), daje ocenę historyczności sceny czy autentyczności przekazu (III b), w ostatniej części chce pobudzić czytelnika do osobistego zaangażowania się i przyjęcia orędzia tekstu (III c). Po omówieniu perykopy podana jest bibliografia.

W analizach literackich (I) J. Gnilka wskazuje najpierw na elementy stylistyczne, które mogą pomóc w odkryciu budowy, czyli struktury danej perykopy. Dla poznania redakcyjnej działalności Mateusza pomocne okazują się zestawienia z innymi miejscami z ewangelii Mateusza, skonstruowanymi w podobny sposób. Czasami odwołuje się J. Gnilka także do konstrukcji stylistycznych z innych ksiąg biblijnych, gdyż mogły być one wzorem dla Mateusza. Jeśli to jest wskazane, Gnilka przeprowadza także analizę gramatyczną poszczególnych zdań, zwłaszcza ich składni. Wszystkie te zabiegi

prowadzą do ukazania ewentualnej struktury tekstu, podziału na strofy i wiersze.

W drugiej części analiz literackich chodzi J. Gnilce o rekonstrukcję historii tradycji danego tekstu, a więc o odpowiedź na pytanie, jaka była historia tekstu, na jakich źródłach opierał się Mateusz, jak je wykorzystał, co wniósł od siebie. Jak prawie wszyscy egzegeci niemieccy, tak i J. Gnilka bazuje na teorii dwóch źródeł. Bez zastrzeżeń staje więc w nurcie tradycji biblistyki niemieckojęzycznej, przyjmując za aksjomat, że Mateusz korzystał z ewangelii Marka i źródła Q, nie dyskutując ani nawet nie biorąc pod uwagę możliwości innych rozwiązań. A przecież, chociaż teoria dwóch źródeł nadal chyba jest najbardziej popularna, to jednak także współcześnie proponuje się różne rozwiązania alternatywne i np. nie tak dawno F. Lentzen-Deis w podsumowaniu swego artykułu stwierdził, że teoria dwóch źródeł wcale nie jest jakimś „dogmatem” (*Entwicklungen in der synoptischen Frage?*, ThPh 55 1980, 550).

Aby prześledzić, skomplikowaną nieraz, historię jakiegoś tekstu, J. Gnilka zestawia go z tekstami paralelnymi z ewangelii Marka, Łukasza, ewentualnie także z paralelną perykopą zamieszczoną w innym miejscu ewangelii Mateusza. Porównuje ze sobą wszystkie warianty, wyszukuje te same elementy, które wskazują na pochodzenie z tego samego źródła. Wyprowadza wnioski co do tego, czy Mateusz opierał się na Ewangelii Marka, na źródle Q, czy też jego ujęcie jest wynikiem oparcia się i powiązania obydwu tych źródeł. Często dochodzi do wniosku, że Mateusz materiał zaczerpnięty ze źródła na nowo zredagował, uporządkował. W niektórych przypadkach ma trudności ze wskazaniem źródła Mateusza: czy tekst zawarty był już w Q, pochodzi z tradycji przedmateuszowej, czy zawdzięczamy go redakcji Mateusza. W takich przypadkach zastanawia się też nad tym, w jakich okolicznościach mógł on być uformowany. Niekiedy dochodzi do wniosku, że tekst uformowany został przez Mateusza lub jego szkołę.

Najczęściej w przypisach, a tylko czasami w tekście, J. Gnilka sygnalizuje, że zna rozwiązania z zakresu historii redakcji, proponowane przez innych autorów, ale nie sugeruje się żadnymi autorytetami, tylko na podstawie własnych analiz formułuje swoje opinie.

Sposób przeprowadzania egzegezy najlepiej będzie widoczny na konkretnym przykładzie. Weźmy budzący od wieków tyle dyskusji tekst Mt 5, 31—32, zawierający tzw. klauzulę rozwodową. Ponieważ przekazuje on najpierw cytaty z Pwt 24, 1, J. Gnilka rozpoczyna swoje rozważania od stwierdzenia, że nakaz dania oddalonej żonie listu rozwodowego wspomniany został w Pwt 24, 1nn tylko pośrednio, mimochodem. Cały ten tekst chciał przede wszystkim przeszkodzić ponownemu poślubieniu oddalonej żony, nawet po śmierci drugiego męża. W ten sposób Gnilka wskazuje najpierw, jakie znaczenie miał starotestamentalny cytat w oryginalnym kontekście, tzn. w Pięcioksięgu. Stwierdza, że także Flawiusz na podstawie tego tekstu wprowadza nakaz wystawiania listu rozwodowego, z czego wyciąga wniosek, że opierano na nim praktykę rozwodową, która tak była oczywista, że Tora wprost się nią nie zajmowała. Dodaje też J. Gnilka, że list rozwodowy strzegł kobietę przed zarzutem cudzołóstwa w przypadku ponownego zamążpójścia i w przypisie dokumentuje to powołaniem się na formularz żydowskiego aktu rozwodowego, zamieszczony w dziele H. Stracka — P. Billerbecka. Na podstawie tego monumentalnego opracowania, a także cennej pracy J. Jeremiasa i nowszego (z r. 1970) artykułu B. Schallera podaje też, że w Palestynie rozwodu żądać mógł wyłącznie mąż — w pewnych okolicznościach z inicjatywą mogła wystąpić żona, ale i w tym wypadku list rozwodowy musiał być podpisany przez męża.

Drobniejszym drukiem zreferowana jest następnie dyskusja w łonie judaizmu, jak należy rozumieć w Pwt 24, 1 wyrażenie „coś odrażającego”. Przytoczone zostały opinie Hillela, Szammaja, Filona, Qumrańczyków, w przypisie także nieco późniejsza rabiego Akiby.

O ile dotychczasowy wywód oparty był w całości o tekst starotestamentalny i pisma autorów żydowskich, to analizę następnego wiersza (5, 32) rozpoczyna J. Gnilka od własnej nad nim refleksji. Stwierdza, że zawarta w nim druga antyteza ma na uwadze dwie możliwości: oddalenie żony i posłubienie oddalonej. Obydwie te możliwości zostają zadeklarowane w tekście Mateusza jako cudzołóstwo. Autor zwraca uwagę na sformułowanie wiersza 32a (wydrukowano błędnie 24a), podkreślające odpowiedzialność mężczyzny za oddalenie żony. On ponosi winę za mające później miejsce cudzołóstwo, które w ten sposób jest popełnione, że inny mężczyzna posłubia oddaloną kobietę. Była ona pozbawiona opieki i dlatego z reguły skazana na nowe małżeństwo. Uwagę o tym, że ponowne małżeństwo pozostawionego małżonka nie jest w tekście ewangelii rozważane, kończy J. Gnilka tę część swego komentarza, opartą na własnej refleksji nad tekstem ewangelii.

Swoją uwagę poświęca następnie J. Gnilka klauzuli rozwodowej, która na problem oddalenia żony rzuca — jego zdaniem — zupełnie nowe światło. Zadaje napierw pytanie, czym jest tu „nierząd” (*porneia*). Stwierdza, że tłumaczenie inkluzywne: „Zawsze gdy ktoś oddał swoją żonę, nie tylko w przypadku nierządu...” jest niemożliwe z racji gramatycznych. J. Gnilka uważa, że spośród licznych propozycji rozwiązań, które zostały zebrane w pracy C. Marucciego, *Parole di Gesù sul divorzio*, Napoli 1982, 333—395 (czy znajomość pracy włoskiej przez egzegetę niemieckiego zawdzięczać należy temu, że jest to rozprawa doktorska napisana w Phil-theologische Hochschule Sankt Georgen — Frankfurt a. M.?) na uwagę zasługują tylko dwie.

Na pierwszym miejscu wymienia opinię interpretującą termin *porneia* w sensie małżeństw między krewnymi, które według Kpl 18,6—18 były zakazane. Stwierdza, że ta interpretacja powołuje się na „dekret apostołów” z Dz 15, 28n oraz na fakt dość częstego zdarzania się małżeństw kazirodczych w nieżydowskich środowiskach sąsiadujących z chrześcijanami w tamtych czasach. Wśród jej zwolenników w przypisie zostali wymienieni: Bonsirven, Vaccari, Leeming-Dyson, Zerwick, Gaechter, a w tekście cztery zdania poświęcił argumentacji H. Baltensweilera (w rozprawie habilitacyjnej: *Die Ehe im NT*, Zürich 1967, 98—101), którą określił jako skomplikowaną. Stwierdza następnie J. Gnilka, że chociaż teoria małżeństw kazirodczych zyskała wielu zwolenników, należy ją odrzucić. Argumentuje, że przemawia za tym kontekst: skoro druga antyteza ostrzegła przed cudzołóstwem popełnianym wzrokiem, jest nieprawdopodobne, by *porneia* w w. 32 miała zupełnie inny sens. Dlatego J. Gnilka uważa, że należy się opowiedzieć za rozumieniem terminu *porneia* w sensie nierządnych zachowania żony, niezależnie od tego, czy będzie dokładniej chodziło o niewierność, konkubinat, itp. Uważa też, że główny zarzut przeciwko tej tezie, a mianowicie twierdzenie, iż język grecki posiada własne słowo dla określenia cudzołóstwa (*moicheia*), łatwo można obalić, gdyż obydwa słowa używane są zamiennie (podaje przykłady: Syr 23, 23; Oz 2, 4).

J. Gnilka stawia wreszcie pytanie: czy mąż, który oddalił (musiał — jak w judaizmie, czy mógł?) cudzołóżną żonę, mógł zawrzeć nowe małżeństwo? Stwierdza, że surowość drugiej antytezy mogła być powodem przypuszczeń, że Mateusz trzyma się Jezusowego nakazu nierozzerwalności małżeństwa (tak: R. H. Gundry, B. Schaller). Sam jednak uważa, że Mateusz dostosowuje się do warunków żydowskich.

Trzeba przyznać, że J. Gnilka zna najnowsze interpretacje klauzul rozwodowych Mateusza. Słusznie mniema, że spośród wielu hipotez tylko dwie zasługują na uwagę i krótko podaje argumenty za nimi przemawiające. Wydaje się jednak, że trochę niefrasobliwie potraktował żmudne dowodzenie zwolenników teorii Bonsirvena — Baltensweilera. Skwitował je jednym tylko kontrargumentem, który jest dosyć wątpliwej wartości. Właśnie najbliższy kontekst wskazuje bowiem na to, że — niezależnie od faktu, że Septuaginta w większości przypadków na oznaczenie cudzołóstwa używa

różnych form pochodzących od *moicheia* — *moicheuo* — także Mateusz mówiąc o cudzołóstwie używa słów pochodzących od *moicheuo*. Użył tego właśnie czasownika w 5, 27 (cytuując Dekalog), ponownie w 5, 28 (rozszerzając zakres *moicheuo*) i jeszcze raz w trzeciej antytezie (5, 32: *moicheuo* i *moichaomai*, by powtórnie małżeństwo po rozwodzie zadeklarować cudzołóstwem). Gdyby w tym kontekście Mateusz miał na myśli cudzołóstwo jako powód rozwodu, wówczas niemal musiałby użyć słowa *moicheia* lub pokrewnego; wprowadzenie słowa *porneia* w znaczeniu cudzołóstwa niesamowicie zagnatwałoby sytuację (por. J. P. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel*, Rome 1976, 144n.). Trudno oczywiście wymagać, by w komentarzu wszystkie kwestie były drobiazgowo roztrząsane, jak ma to miejsce w monografiach. Niemniej można postawić J. Gnilce zarzut, że zlekceważył liczne i poważne prace opowiadające się za interpretacją terminu *porneia* w Mt 5, 32 w sensie małżeństwa kazirodczego, a opowiedział się dość dowolnie, tzn. nie podając dostatecznych racji, za rozumieniem tego terminu jako nierządu.

W trzeciej części rozważań poświęconych Mt 5, 31—32 (IIIa) J. Gnilka deklaruje ten tekst jako twór redakcyjny Mateusza („Mt schafft die 3. Antithese”). Stwierdza, że Mateusz wykorzystał przekazywaną wypowiedź Jezusa i zestawił ją ze starotestamentalnym nakazem. Jego zdaniem, w antytezie akcent położony jest na klauzulę rozwodową, a nawet wyraża przekonanie, że Mateusz zamieścił trzecią antytezę głównie ze względu na tę klauzulę. Wyprowadza z tego wniosek, że dla Mateusza czymś bardzo ważnym było dostosowanie się do środowiska. Stwierdza też, że w sporze pomiędzy uczonymi w Piśmie Mateusz opowiada się za stanowiskiem Szammaja. Różnica pomiędzy nim i Szammajem miałyby polegać na tym, że dla Mateusza punktem wyjścia były słowa Jezusa o nierozzerwalności małżeństwa, natomiast Szammaj wychodził od zasady możliwości oddalenia żony.

W III b — gdzie J. Gnilka ocenia historyczność wypowiedzi — klauzula rozwodowa uznana została za nie pochodzącą od Jezusa, podczas gdy Jezusowi należy przypisać żądanie nierozzerwalności małżeństwa. Zdaniem J. Gnilki Jezus nie chciał formułować żadnych praw małżeńskich, tylko dał moralne wskazanie.

W III c J. Gnilka odnotowuje najpierw, że klauzula rozwodowa jest oddaleniem się od wskazań Jezusa. Stwierdza, że nie jest usprawiedliwione ani poszukiwanie rozwiązań kierujących się założeniami dogmatycznymi, gdyż nie są one zgodne z tekstem, ani zbytnia radość z powodu „postępowości” Mateusza. Na możliwość lub obowiązek oddalenia żony trzeba patrzeć w świetle ówczesnych uwarunkowań historycznych. Klauzula rozwodowa nie odgrywa żadnej roli w katolickim prawie małżeńskim. Jednak, stwierdza J. Gnilka, ma ona duże znaczenie. Za J. A. Fitzmyerem stawia na koniec pytanie: Jeśli Mateusz ze względu na problemy swoich czasów pod natchnieniem Bożym tak bardzo zmienił wypowiedź Jezusa, to dlaczego Kościół późniejszej generacji, prowadzony przez Ducha Świętego, biorąc pod uwagę palące problemy małżeństw naszych czasów, nie może podjąć analogicznych wyjątkowych rozwiązań?

Sformułowania te stawiają J. Gnilkę w rzędzie tych egzegetów, także katolickich, którzy zwłaszcza po Soborze Watykańskim II, podjęli próby nowej interpretacji nauki Jezusa o nierozzerwalności małżeństwa. Najczęściej wysuwają oni argument, że naukę Jezusa trzeba dostosować do wymogów dzisiejszego człowieka, a prawdę o nierozzerwalności małżeństwa poddać reinterpretacji, podobnie zresztą jak całą Biblię. Oczywiście należy przypuszczać, że ich postawa nie jest wynikiem przewrotności czy złej woli, lecz podyktowana jest chęcią wyjścia naprzeciw trudnościom współczesnego człowieka.

Ażeby w pełni ocenić komentarz J. Gnilki pod względem merytorycznym, należałoby wziąć pod uwagę całe jego dzieło. Wydaje się jednak, że skupienie uwagi na jednym tekście pozwala na dokładniejsze ukazanie jego metody, sposobu komentowania.

Pomimo solidności, także książki niemieckie nie są wolne od błędów. Zwrócono już uwagę na to, że na stronie 167 przy omawianiu tekstu Mt 5, 32 zamiast 24 a powinno być 32 a. Na s. 361 w wierszu czwartym od dołu zamiast *Taditionen* powinno być *Traditionen*. Pozazdrościć można tempa produkcji książki. Przedmowa autora datowana jest na czerwiec 1986 r.; *imprimatur* zostało udzielone 3 lipca, a w październiku komentarz znalazł się już w Warszawie.

Na koniec warto pokusić się o krótką, ogólną charakterystykę komentatora, tym bardziej że nie zawiera on kwestii wprowadzających. Autor pracuje metodą historii redakcji. Bazuje na teorii dwóch źródeł. Analizy literackie służą wyodrębnieniu materiału tradycji i elementów redakcyjnych. J. Gnilka bada okoliczności uformowania tekstu, czyli jego *Sitz im Leben*, śledzi historię tradycji. Ponieważ czasami wyraża przekonanie, że tekst uformował Mateusz lub jego szkoła, wynika z tego, że dopuszcza możliwość, iż pierwsza Ewangelia jest dziełem szkoły. Po przeprowadzeniu egzegezy perykopy zwraca szczególną uwagę na tematykę zaakcentowaną przez Mateusza, a więc będącą wynikiem jego działalności redakcyjnej. J. Gnilka zna na ogół ważniejsze prace innych egzegetów, sygnalizuje ich istnienie w tekście lub w przypisach, ale nie są one dla niego żadną wyrocznią, lecz samodzielnie wypowiada swoje opinie. W sumie jest to bardzo cenny komentarz i odtąd każdy, kto będzie zajmował się tekstami pierwszej Ewangelii, będzie go musiał uwzględnić.

ks. Roman Bartnicki, Warszawa

JOHANNES PAUL II., *Lasst euch vom Geist bewegen. Enzyklika über den Heiligen Geist*, komentarz — Hans Urs von Balthasar. Freiburg-Basel-Wien 1986, Verlag Herder, s. 160.

Ładnie wydana przez Herdera encyklika *Dominum et vivificantem* w języku niemieckim z przypisami umieszczonymi na końcu po całym tekście, opatrzona została komentarzem przez Hansa Urs von Balthasara, liczącym 30 stron i podzielonym na 10 punktów (tytułów) tematycznych, mianowicie: *Zakończenie trylogii trynitarniej*; *Rzut oka na encyklikę o „Odkupicielu człowieka” i „Miłosierdziu Boga”*; *Pierwsze spojrzenie* (na treść encykliki); *Boża logika*; *Stworzenie i odkupienie*; *Wolność*; *Boży ból*; *Tajemnica wzrastającego oporu*; *Kościół i ludzkość* oraz *Modlitwa i serce*. W tych tematach ujął komentator treść papieskiego dokumentu. Wprowadzona w treści samej encykliki *pagina viva* podaje z lewej strony bieżącą część encykliki, z prawej natomiast tytuł kolejno omawianego podpunktu danej części, co bardzo ułatwia przy czytaniu orientację, a także znalezienie odpowiedniego miejsca przy konsultowaniu się.

Ad 1: Encyklika o Duchu Świętym zamyka tryptyk trynitarny, a jednocześnie krąg myślowy idei koncentrujących się wokół jedności dzieła Bożego stworzenia i odkupienia, naturalnej — znajdującej dopełnienie w łasce — godności i wolności człowieka. Wypływają one z potrójnego, ale nierozdzielonego źródła Tradycji, Pisma Świętego i nauczycielskiego urzędu Kościoła, dzięki temu samemu Duchowi Świętemu służącego ku zbawieniu duchowemu.

Ad 2: Komentator przypomina treść obu poprzednich encyklik, posługując się obficie cytataми z nich, by ukazać, jak w zbawczym dziele Syna Bożego i w głębokiej miłości przebaczącego Ojca doniosłą rolę odgrywa Duch Święty. Są one pod tym kątem widzenia przygotowaniem do tej ostatniej encykliki, a jednocześnie, zwłaszcza pierwsza, dają klucz do pełnego jej zrozumienia.

Ad 3: Przebiega w krótkim streszczeniu myśli zawarte we *Wstępie*, trzech częściach i *Zakończeniu* encykliki, przy czym pierwszą część określa jako kościelną, bowiem chociaż objawienie Boga w Trójcy dane zostało