

MICHAŁ HORODECKI

EWANGELIA

WEDŁUG ŚWIĘTEGO MATEUSZA
JAKO NOWY HEKSATEUCH
W LITERATURZE BIBLIJNEJ



**Ewangelia
według świętego Mateusza
jako Nowy Heksateuch
w literaturze biblijnej**

Michał Horodecki

**Ewangelia
według świętego Mateusza
jako Nowy Heksateuch
w literaturze biblijnej**



2006

Na okładce
Statua św. Mateusza, Opactwo Westminster
Copyright: Dean and Chapter of Westminster

© Copyright by Michał Horodecki, 2006

Nihil obstat

ks. Wiesław Lauer
Kancelarz Kurii

Gdańsk, dnia 08.05.2006

Imprimatur

ks. dr Wiesław Lauer
Wikariusz Generalny

Gdańsk-Oliwa, dnia 08.05.2006

Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o.
83-130 Pelplin, ul. Bpa Dominika 11
tel. 058 536 17 57, fax 058 536 17 26
e-mail: bernardinum@bernardinum.com.pl
www.bernardinum.com.pl

Druk i oprawa: Drukarnia „Bernardinum” Sp. z o.o., Pelplin

ISBN 83-7380-406-4
978-83-7380-406-4

mojej Żonie

Wykaz skrótów

Skróty ksiąg biblijnych według Biblii Tysiąclecia

- ST – Stary Testament
- NT – Nowy Testament
- RBL – Ruch Biblijny i Liturgiczny
- BibRev – Biblical Review
- StEv – Studia Evangelica
- BTBull – Biblical Theology Bulletin
- RTK – Roczniki Teologiczno-Kanoniczne Katolickiego Uniwersytetu
Lubelskiego
- JBL – Journal of Biblical Literature

Wstęp

Ewangelia według świętego Mateusza to pierwsza Ewangelia w kanonie Nowego Testamentu¹. Cieszyła się ona wielkim powodzeniem wśród Ojców Kościoła, ze względu na jej katechetyczny charakter². W przeciwieństwie bowiem do pozostałych synoptyków, Mateusz przedstawia Dobrą Nowinę w sposób usystematyzowany. Logia Jezusa zebrane są w wielkie mowy, perykopy często zgrupowane według pewnych kryteriów liczbowych (np. po siedem, po pięć). Przypowieści o królestwie niebieskim, u Łukasza rozproszone po całym tekście, Mateusz skupia w jednej mowie. Podobnie czyni z polemikami z przywódcami judaizmu, umieszczając je w rozdziale 23. Celem Mateusza nie jest relacjonowanie, lecz pouczanie, zatem grupuje teksty stosując często kryterium tematyczne, nie dbając zaś o chronologię, która tak interesowała Łukasza.

Pomimo daleko posuniętej systematyzacji, kwestia kompozycji Pierwszej Ewangelii nie została dotąd rozstrzygnięta – nie ma zgody co do głównego zamysłu kompozycyjnego, który kazałby Mateuszowi dzielić materiał tak a nie inaczej³. Niekiedy bowiem klucz pokrewnych tematów zawodzi. Dotyczy to tak całego tekstu jak i poszczególnych jednostek. Na przykład w Kazaniu na

¹ Nie oznacza to, że jest ona chronologicznie pierwsza; problem kolejności powstawania Ewangelii nie jest rozstrzygnięty, choć większość biblistów skłania się ku pierwszeństwu Marka, zob. R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1996

² J. Kudasiwicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1986; *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Pallotinum 1996

³ Zob. przegląd hipotez w A. Kowalczyk *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu na redakcję Ewangelii Świętego Mateusza*, Gdańsk 1993, str. 140-162; wydanie drugie poprawione: *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu na redakcję Ewangelii Mateusza*, Pelplin 2004, str. 179-204

Górze obok przeważających pouczeń o charakterze etycznym pojawiają się teksty o modlitwie i to w dwóch różnych miejscach. Dlaczego, mając predykcję do systematyzacji, Mateusz nie zadbał o jednolitość Kazania na Górze? Skąd wynika takie a nie inne umiejscowienie „nie pasujących” perykop? Jest bardzo wiele hipotez co do zasady kompozycyjnej jaką kierował się Mateusz i nie ma dotąd kryterium, które pozwoliłoby je zweryfikować.

Istnieją opinie, że nie jest możliwe zrozumienie struktury Pierwszej Ewangelii za pomocą kryteriów wewnętrznych, biorących pod uwagę tematy, zgrupowania perykop, formuł, określenia chronologiczne i topograficzne. Niektórzy bibliści przypuszczają więc, że kluczem do rozwiązania tego problemu może być kryterium *zewewnętrzne*, jakiego dostarcza typologia. W Ewangelii Mateusza mamy bardzo wyraźną typologię Jezus – Mojżesz, przy czym na niemałym obszarze tekstu kolejne wydarzenia z Ewangelii stoją w relacji do kolejnych wydarzeń z Księgi Wyjścia. Ewangelia Dzieciństwa jest paralelna do wydarzeń z dzieciństwa Mojżesza, następnie jest chrzest w Jordanie, wystawianie na próbę na pustyni, wreszcie ogłoszenie Nowego Prawa na górze. Okazuje się, że można odkryć znacznie więcej paralelizmów, które występują w odpowiedniej kolejności.

Przyczyniło się to do powstania hipotezy, że Mateusz zamierzał napisać Nową Torę⁴ lub Nowy Heksateuch⁵. Kompozycja zostałaaby więc poddana wymogom typologicznym, by odzwierciedlać kolejne księgi Pentateuchu / Heksateuchu. Pionierem takiego podejścia jest G. W. Bacon, który postulował, że pięć wielkich mów ma związek z pięcioma księgami Pentateuchu. Zapoczątkowane przez niego badania zaowocowały różnymi koncepcjami. Przykładowo J.C. Fenton⁶ i H.C.B. Green⁷ postulują układ chiastyczny: do połowy Ewangelii kompozycja jest podporządkowana kolejnym księgom (od Księgi Rodzaju począwszy, na Powtórzonego Prawa skończywszy), zaś od połowy Mateusz miałby się cofać od Księgi Powtórzonego Prawa z powrotem do Księgi Rodzaju. Ph. Rolland⁸ zaś, podobnie jak Bacon próbuje przyporządkować kolejne mowy do poszczególnych ksiąg, lecz w odwrotnym porządku.

⁴B. W. Bacon *Studies in Matthew* (New York: Henry Holt 1930)

⁵A. Farrer, *St Matthew and St Mark*, [The Edward Cadbury Lectures 1953-54], London, 1954

⁶J. C. Fenton, *Inclusio and Chiasmus in Matthew*, StEv 1, Berlin (1959) 174-179

⁷H. C. B. Green, *The Structure of St. Matthew's Gospel*, StEv 4, Berlin (1968) 45-59

⁸Ph. Rolland, *From the Genesis to the End of the World. The Plan of Matthew's Gospel*, BTBull 2 (1972) 3-17

Jeszcze przed nimi Farrer⁹ zauważył, że u Mateusza mamy do czynienia także z odniesieniami do Księgi Jozuego, i postawił hipotezę, że zamiarem Mateusza było napisać Nowy Heksateuch. Przypuszczenie to, sformułowane przez Farrera bardzo ostrożnie, przez długi czas nie znalazło oddźwięku. Ostatnio A. Kowalczyk¹⁰, a później (niezależnie) G. W. Buchanan¹¹ podjęli hipotezę o Nowym Heksateuchu znajdując dla niej nowe uzasadnienia. Celem niniejszej pracy jest zestawienie i porównanie tych dwóch podejść na tle pionierskiej próby Farrera, a także wybranej literatury dotyczącej typologii Pentateuchu. Ważnym kontekstem prezentowanych analiz będzie obszerna monografia D. Allisona „*The New Moses – a Matthean Typology*”¹² traktująca o typologii Jezus – Mojżesz u Mateusza.

⁹ A. M. Farrer *St Matthew and St Mark*. [The Edward Cadbury Lectures 1953-54], London, 1954; *On Dispensing with Q*, [w:] D.E. Nineham (ed.) *studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lighthfoot*, (Oxford, Blackwell, 1955) 55-88. Strona internetowa: <http://www.ntgateway.com/Q/farrer.htm>

¹⁰ A. Kowalczyk, *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu na redakcję Ewangelii Świętego Mateusza*, Pelplin 2004

¹¹ G. W. Buchanan, Buchanan *The Gospel of Matthew*, Mellen Biblical Press, Lewiston/Queenston/Lampeter 1996

¹² D. Allison, *The New Moses: a Matthean Typology*, Fortress Press, Minneapolis 1993

CZĘŚĆ I

Ewangelia Mateusza a typologia księgi

1. Pojęcie typologii

Typologia to przekonanie, że w historii zbawienia przedmioty, osoby, wydarzenia, instytucje istnieją w relacji do innych przedmiotów, osób, wydarzeń i instytucji¹³. Typologia jest też terminem stosowanym na określenie tej relacji. Z dwóch elementów, które pozostają w relacji, element wcześniejszy to *typ* (*prefiguracja, figura*), zaś późniejszy to *antytyp*. Teologiczne znaczenie typologii jawi się z całą siłą w liturgii Wigilii Paschalnej. Zarówno w bogatej symbolice liturgii światła, jak i w czytaniach odnajdujemy kolejne prefiguracje zwycięskiego przejścia Chrystusa ze świata do Ojca, które wyzwala świat z niewoli grzechu, podobnie jak Jahwe wyprowadził lud z ziemi Egipskiej, domu niewoli.

Relacje typ-antytyp istnieją już wewnątrz samego Starego Testamentu. Mojżesz jest typem Jozuego – w historii podboju Kanaanu pod przywództwem Jozuego powtarzają się pewne zdarzenia, wypowiedzi, które upodabiają Jozuego do jego wielkiego poprzednika (np. rozstąpienie się wód Jordanu, czy zapewnienie Boga: „Jak byłem z Mojżeszem, tak będę z tobą” Lb 1,5). Są typy starotestamentalne, mające swoje antytypy w Nowym Testamencie, np. w listach świętego Pawła Adam jest typem Chrystusa, Jezus widzi w Eliaszu typ Jana Chrzciciela (Mk 9,13), a także w Jonaszu – typ Jego samego. Są też typy w obrębie samej Ewangelii: Łazarz jest prefiguracją zmartwychwstałego Chrystusa, zaś Przemienienie na górze Tabor jest typem Wniebowstąpienia. Wreszcie wydarzenia z Ewangelii zapowiadają nieraz wydarzenia eschatologiczne: Ostatnia Wieczerza jest typem uczyty mesjańskiej.

¹³ *Słownik wiedzy biblijnej*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio” Warszawa 1997; J. Kudasiwicz, *Harmonia obydwu Testamentów w świetle najnowszych badań*, RTK 1, 1963 51-75; G. W. Buchanan *op. cit.*, str. 8; M. D. Goulder, *Type and History in Acts*, SPCK London 1964, str. 1-13

Największą rolę w egzegezie chrześcijańskiej odgrywa typologia Stary Testament – Nowy Testament, zgodnie z tezą św. Augustyna, że „Nowy Testament kryje się w Starym, a Stary wyjaśnia się w Nowym”. Typologia jest jednym z najważniejszych kluczy do egzegezy¹⁴, gdyż bezpośrednio odniesienia do Starego Testamentu są w Nowym Testamencie nader liczne, zaś aluzje niemal wszechobecne. Pełny sens Dobrej Nowiny można odczytać jedynie w świetle Starego Testamentu. Paradoksalnie, nawet najbardziej oryginalna instytucja ustanowiona przez Jezusa – Eucharystia – bardzo ściśle łączy się z fundamentalnymi instytucjami Starego Testamentu – przymierzem Jahwe z Izraelem i wieczerzą paschalną, a także z postacią cierpiącego Sługi Jahwe.

W podanych powyżej przykładach nie może być wątpliwości, czy mamy rzeczywiście do czynienia z typologią, gdyż w tekście typ i antytyp są ze sobą *explicite* zestawione. Jednak znacznie częściej napotykamy na rozmaite aluzje, gdzie typ nie jest *explicite* wskazany. Nie zawsze takie paralelizmy są dziś czytelne, zaś dla współczesnych Mateuszowi mogły stanowić w oczywisty sposób odniesienie typologiczne.

Istnieje gałąź egzegezy, którą można nazwać krytyką typologiczną¹⁵. Jest to sztuka dostrzegania typów, które stoją za pewnymi zapisami w Nowym Testamencie, a zarazem weryfikacji, czy relacja typologiczna jest w jakiś sposób *zamierzona* – czy to przez ostatecznego redaktora, czy też we wcześniejszych etapach formowania się tekstu. Właśnie ta ostatnia kwestia sprawia, że krytyka typologiczna jest traktowana z pewnym dystansem przez egzegetów¹⁶, zachodzi bowiem obawa przed zbyt łatwym uznaniem przypadkowych zbieżności za zamierzoną relację typologiczną¹⁷. Oczywiście zagrożenie takie powstaje, gdy analizuje się nie jawne odniesienia, lecz aluzje. Dlatego też bibliści stosują rozmaite środki służące jak najlepszej weryfikacji.

Podstawowym kryterium jest *kumulacja* materiału typologicznego: jeżeli na jakimś obszarze mamy wiele aluzji do ST, i są one ze sobą spójne, to wzrasta prawdopodobieństwo, że typologia była zamierzona. Istotne jest również użycie fraz o podobnym brzmieniu. Kolejnym narzędziem jest stosowanie literatury pozatestamentalnej. Otóż, jeżeli dany paralelizm jest niezbyt przekonujący, można zbadać, jak dane zdarzenie z ST ewoluowało w tradycji ra-

¹⁴ J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1986

¹⁵ Goulder, *op.cit.*, str. 1

¹⁶ J. Kudasiewicz, *Harmonia obydwu Testamentów w świetle najnowszych badań*, RTK 1 (1963) 51-75

¹⁷ Allison, świadom, że pojęcie „intencji autora” w świetle postmodernistycznych koncepcji jest traktowane jako staromodne, w interesujący sposób broni zasadności tego podejścia, zob. D. Allison, *op. cit.*, str. 1-6

binistycznej. Może się wówczas okazać się, że zgodności między tekstem z NT a tradycją rabinistyczną są ewidentne. Byłaby to typologia w jakiś sposób za pośredniczoną.

Jaki jest cel krytyki typologicznej? Służy ona przede wszystkim pełniejszej interpretacji tekstu biblijnego – dostarcza obiektywnego materiału, który może następnie służyć celom teologicznym, podobnie jak dzieje się to w przypadku innych metod krytycznych. Krytyka typologiczna ma również inne zastosowanie, mianowicie pozwala badać wpływ typologii na kompozycję – układ materiału i sposób jego prezentacji. W naszej pracy zajmujemy się tą właśnie rolą typologii w Ewangelii Mateusza. Fakt, że niektóre jednostki w tej Ewangelii są ukształtowane w taki sposób, by zaznaczyć odniesienie do dziejów Mojżesza i jego ludu jest powszechnie uznawany¹⁸, przebadany nieraz bardzo szczegółowo¹⁹. Bardziej interesujące jest, że Mateusz kierował się typologią na znacznie większych obszarach tekstu, tak iż uzasadniona jest hipoteza, że mamy do czynienia z *typologią księgi*²⁰: Mateusz miałby zatem napisać (zredagować) dla Nowego Izraela *Nową Torę* z uwzględnieniem Księgi Jozuego, tak iż Heksateuch byłby typem Ewangelii Mateusza.

¹⁸ Por. G. Vermes, *La figure de Moïse au tournant des deux Testaments*, [w:] *Moïse l'homme de l'Alliance* (praca zbiorowa), Paris 1955; J. Danielou, *Sacramentum Futuri. Etudes sur les origines de la typologie Biblique*, Paris 1950, str. 140; T. Jelonek, *Postać Mojżesza w Nowym Testamencie*, RBL 2-3 (1973) 107-110; J. C. Fenton, *St. Matthew and St. Mark*, London 1954, 179; B. Poniży, *Motywy wyjścia w Biblii*, UAM, Poznań 2001, str. 131

¹⁹ Por. J. D. Crossan, *From Moses to Jesus: Parallel Themes*, *BibRev* II/2 (1986) 18-27

²⁰ Zwrotu tego używam za A. Kowalczykiem

2. Hipoteza Bacona

Motywy Mojżeszowe w Ewangelii Mateusza były dobrze znane już Ojcom Kościoła. Pierwszym, który postawił hipotezę, że Ewangelia Mateusza *jako całość* jest skomponowana w oparciu o Pięcioksiąg, był B. W. Bacon²¹. Od tego czasu wciąż żywe jest przekonanie, że Mateusz chciał dać chrześcijanom Nową Torę²²; np. Kudasiewicz pisze: „Ewangelia Mateusza stanowi swego rodzaju Pięcioksiąg chrześcijański, który zawiera Prawo nowego Izraela, nowego Ludu Bożego. Prawodawcą tego nowego ludu jest Chrystus – Nowy Mojżesz”²³. Według Bacona, podział na pięć części, które odpowiadałyby Pentatuchowi jest zdeterminowany przez tzw. „formuły przejścia”. Otóż w pięciu miejscach Ewangelii napotyamy na podobne do siebie formuły:

7,28 „Gdy Jezus dokończył tych mów”
kai egeneto hote etelesen ho Iēsous
tous logous toutous

11,1 „Gdy Jezus skończył dawać te wskazania dwunastu swoim uczniom”
kai egeneto hote etelesen ho Iēsous
diastassōn tous dōdeka mathētais autou

²¹ B. W. Bacon, *Studies in Matthew* (New York: Henry Holt 1930)

²² G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to Matthew*, Oksford 1950, str. 107; W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1966, str. 188; J. Łach, *Ze studiów nad teologią Ewangelii dzieciństwa*, [w:] *Studia z biblistyki*, t. 1, Warszawa 1978, str. 167; L. Sauburin, *Il Vangelo di Matteo. Teologia e esegesi*, 1, Marino 1975

²³ J. Kudasiewicz, *op. cit.* str. 205

13,53 „Gdy Jezus dokończył tych przypowieści”
kai egeneto hote etelesen ho Iēsous
tas parabolas tautas

19,1 „Gdy Jezus dokończył tych mów”
kai egeneto hote etelesen ho Iēsous
tous logous toutous

26,1 „Gdy Jezus dokończył wszystkich tych mów”
kai egeneto hote etelesen ho Iēsous
pantas tous logous toutous

Zauważmy, że pierwsza część – *kai egeneto hote etelesen ho Iēsous* – jest zawsze identyczna. Dotąd nie ma zgody wśród biblistów, czy formuły owe miały rzeczywiście pełnić funkcję kompozycyjną. Allison znajduje podobne powtarzające się formuły w ST, gdzie nie pełnią takiej funkcji. Jest jednak znaczące, że u Mateusza nie występują one w dowolnym miejscu, lecz zawsze na zakończenie wielkich mów Jezusa. W Ewangelii Mateusza pouczenia Jezusa są bowiem zebrane w pięć mów, przedzielonych sekcjami narracyjnymi. Jest jeszcze szóstą mowa (Mt 23) – nie są to jednak pouczenia, lecz polemika z faryzeuszami. Jak ujął to W. Trilling²⁴ owe pięć mów to kolumny, na których wspiera się budowla Mateusza. Otrzymujemy następującą strukturę Ewangelii²⁵:

Tabela 1. Układ Ewangelii Mateusza.

Prolog: 1,11-1,17 1,18-2,23	Genealogia Ewangelia Dzieciństwa
Część I 3,1-4,25 5,1-7,29 7,28	Sekcja narracyjna: przygotowanie i początek działalności w Galilei Kazanie na górze Formuła przejścia
Część II 8,1-10,4 10,5-11,1 11,1	Sekcja narracyjna: cudotwórczo-misyjne podróże Jezusa Mowa misyjna Formuła przejścia

²⁴ W. Trilling, *Matteo, l'Evangelio ecclesiastico*, [w:] J. Schreiner, G. Dautzenberg i inni, *Forma ed esigene del Nuovo Testamento*, Bari 1973, str. 302

²⁵ Za J. Kudasiewiczem, *op. cit.* str. 204

Część III 11,2-12,50 13,1-13,53 13,53	Sekcja narracyjna: wiara i niewierność w stosunku do Jezusa Mowa w przypowieściach Formuła przejścia
Część IV 13,54-17,27 18,1-19,1 19,1	Sekcja narracyjna: polemika z Izraelem i przygotowanie przyszłych współpracowników Mowa eklezjologiczna Formuła przejścia
Część V 29-23 24-25 26,1	Sekcja narracyjna: podróż do Jerozolimy i ostatnie starcie Jezusa z judaizmem Mowa eschatologiczna Formuła przejścia
Epilog 26-27 28	Męka i śmierć Pana Jezusa Zmartwychwstanie

Powyższy obraz wyłania się wprost z tekstu, bez jakiegokolwiek analizy porównawczej z ST. Już na tej podstawie można przypuszczać, że taki właśnie podział – z wiodącą rolą liczby pięć – mógł być świadomym zamysłem autora. Czy jednak owa liczba wynikałaby z faktu, że Mateusz chciał naśladować Pięcioksiąg? Podział na pięć podstawowych części był jedną ze stosowanych konwencji, zapewne historycznie motywowaną Pentateuchem, lecz w czasach Ewangelisty – zupełnie autonomiczną²⁶. Potrzebne więc są dalsze argumenty. Interesującym szczególnie jest np. fakt, że Pięcioksiąg, z wyjątkiem Genesis składa się z ułożonych naprzemiennie sekcji narracyjnych i sekcji zawierających Prawo, co przypomina przeplatanie się mów zawierających pouczenia z sekcjami narracyjnymi u Mateusza.

Bodaj najważniejszym argumentem byłyby odpowiedniość treściowa między kolejnymi księgami Pentateuchu a ich hipotetycznymi odpowiednikami u Mateusza. Bacon nie otrzymał tutaj przekonujących rezultatów. Jego praca sprowokowała jednak wielu do bardziej wnikliwego badania hipotezy.

W tym kontekście wyłania się ważne pytanie: czy koncepcja napisania Nowej Tory była w ogóle do pomyślenia w świecie żydowskim, skoro Tora, którą Mojżesz miał otrzymać całą na Synaju, była czymś absolutnie świętym

²⁶ D. Allison, op. cit., str. 296

i niepodważalnym? Allison²⁷ wskazuje, że w pismach wspólnoty qumrańskiej mający nadejść Mesjasz – „prorok jak Mojżesz” – będzie interpretował Prawo, wyjaśni słowa Tory. W pismach rabinackich pojawia się idea zmian w Torze: pewne ofiary i święta będą zniesione, zaś przepisy dotyczące rzeczy czystych i nieczystych – poddane rewizji; mówi się nawet o nowej Torze. Są to pisma dość późne, widać jednak, że spekulacje na temat zmian w Torze były do pomyślenia w ortodoksyjnym środowisku żydowskim. Przekonującym argumentem jest Zwój Świątyni²⁸, dokument, w którym nie tylko umieszczone są przepisy Pentateuchu, lecz wprowadzone są w nim zmiany²⁹, związane prawdopodobnie z oczekiwaniami eschatologicznymi. W tym świetle takie koncepcje jak Mesjańska Tora, czy Nowa Tora nabierają pewnego prawdopodobieństwa.

²⁷ Allison, *op. cit.* str. 187

²⁸ P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, The Enigma Press, Kraków 1996, str. 404-439

²⁹ Por. A. Tronina, *Biblia w Qumran*, The Enigma Press, Kraków, 2001

3. Ewangelia Mateusza jako Nowy Heksateuch – ujęcie Farrera

Farrer³⁰ twórczo nawiązał do twierdzenia Bacona, iż kompozycja Ewangelii Mateusza jest oparta na Pentateuchu. O ile argumenty Bacona zawierały niewiele więcej jak wskazanie na formuły przejścia oraz implikowany przez nie podział Ewangelii Mateusza, argumentacja Farrera jest bardziej przekonująca, zaś jego koncepcja – bardziej ostrożna. Przede wszystkim, Farrer twierdzi, że Mateusz chciał, aby jego Ewangelia była antytypem nie do Pentateuchu, lecz do Heksateuchu. Jako pierwszy, który wysunął taką hipotezę, Farrer musiał uzasadnić, w jaki sposób Mateusz, autor Ewangelii przeznaczonej dla Żydów mógł potraktować jako podstawę Heksateuch. Dla Żyda Tora, czyli Prawo, zamyka się w pięciu księgach, zaś księga Jozuego należy do „Proroków”, tj. interpretacji Tory, nie będąc zatem „szóstą księgą Biblii”, jak widzą ją chrześcijanie³¹. Odrębność bowiem między pierwszym kanonem jakim jest Prawo, a drugim (Prorocy) dla Żydów może być porównana do odrębności pomiędzy Starym i Nowym Testamentem dla chrześcijan. Farrer argumentuje więc, że po pierwsze Mateusz był chrześcijaninem. Wskazuje też, że autor listu do Hebrajczyków również sporządza listę ważnych postaci, wśród których umieszcza Jozuego (choć nie wymienia go z imienia, by imię Jezus pojawiło się dopiero na końcu, oznaczając Chrystusa). Zapewne autor ów był, w przeciwieństwie do Mateusza, zhellenizowanym Żydem. Jednak Mateusz używał często Septuaginty, mógł więc być także w jakiejś mierze poddany „nieortodoksyjnym” wpływom. Zatem hipoteza o traktowaniu Heksa-

³⁰ Farrer, *op. cit.*

³¹ Tora bywa też rozumiana znacznie szerzej, jako Prawo i jego interpretacja, zob. A. Świderkówna, *Rozmów o Biblii ciąg dalszy*, PWN, Warszawa 1996, 62-64

teuchu jako modelu dla Ewangelii Mateusza nie może być na tym etapie odrzucona.

Prześledźmy, w jaki sposób Farrer dzieli Ewangelię na fragmenty odpowiadające księgom Heksateuchu. Początek Ewangelii Mt 1,1-17 jest odpowiednikiem Księgi Rodzaju: pierwszymi słowami Ewangelii Mateusza są: „Oto rodowód Jezusa” Mt 1,1, po których następuje genealogia Jezusa. Również Księga Rodzaju jest usiana genealogiami. Pierwsza z nich rozpoczyna się zdaniem „Oto rodowód potomków Adama” Rdz 5,1. Jednak według Farrera Genesis Mateusza nie kończy się na prologu. Narodziny z Maryi Dziewicy to antytyp poczęcia Izaaka. Józef udaje się do Egiptu (choć Farrer nie wspomina o Józefie Egipskim, jest to raczej oczywiste skojarzenie), i w wierszu Mt 2,16 może rozpocząć się Exodus. Nowy faraon urządza rzeź dzieci płci męskiej. Jezus przechodzi przez wody (chrzest w Jordanie), udaje się na pustynię, gdzie doznaje pokus, podobnie jak wędrujący na pustyni Izrael. Wydarzenia te stanowią tło dla punktu kulminacyjnego Kazania na Górze, kiedy Jezus ogłasza Nowe Prawo. Tak jak genealogia jest fragmentem przesadzającym o tym, że mamy do czynienia z Mateuszowym Genesis, tak filarem Mateuszowego Exodusu jest właśnie Kazanie na Górze. Odnalezienie dalszych ksiąg nie jest już tak łatwe. Według Farrera klucza można się dopatrywać w nazwach ksiąg. Skoro Mateusz literalnie podszedł do nazwy „Genesis” i w Ewangelii umieścił genealogię, być może Księgę Kapłańską potraktował jako Księgę o Kapłanach. Wówczas jej odpowiednikiem byłoby wysłanie Apostołów na misję Mt 10, czyli Mowa Misyjna wraz ze wstępem 10,1-3 zawierającym spis imion Dwunastu. Księga Liczb sama jest niezbyt charakterystyczna, i Farrer znów sugeruje, iż Mateusz kierowałby się głównie nazwą, bowiem tytuł tej księgi odnosi się do rozmaitych spisów oraz liczby darów. Lud Boży jest policzony (Lb 1-4), oddzielony od nieczystych i pobłogosławiony w Imię Boże (Lb 6,22-26). Farrer znajduje możliwą paralelę w Mowie w Przypowieściach: przypowieści mówią o tym, jak liczne będzie królestwo niebieskie (słuchający słowa Bożego wyda plon stokratny), o tym że kąkol będzie oddzielony od pszenicy; złe ryby od dobrych.

Mateuszowe Deuteronomium to okolice rozdziału 18. Przemienienie na górze Tabor („To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie, **Jego słuchajcie**” Mt 17,5) uświadamia, że Jezus to prorok zapowiadany w Księdze Powtórzonego Prawa: „Pan Bóg Twój, wzbudzi ci proroka spośród braci twoich, podobnego do mnie. **Jego będziesz słuchał**”³² Pwt 18,15. Mowa eklezjo-

³² Podkreślenia w całej pracy M.H.

logiczna kojarzy się Farrerowi z poprzedzającym paragrafem w Księdze Powtórzonego Prawa, traktującym o ustanowieniu króla w Izraelu, gdy wejdzie już do Ziemi Obiecanej. Wers Mt 17,25 mówi bezpośrednio o królu, zaś cała mowa eklezjologiczna – o tym, że w królestwie niebieskim są inne reguły niż w zwykłym królestwie: największy jest ten, kto się unży. Według Farrera Mateusz wciąż cofa się: perykopa Mt 18,15-20 o postępowaniu wobec brata, który zgrzeszył w kilku etapach (upomnienie w cztery oczy, wobec świadków, doniesienie Kościołowi) dość dokładnie odpowiada fragmentowi Pwt 17,2-13, gdzie również mówi się o świadkach oraz o wyższej instancji, jaką jest sąd lewitów. Wreszcie perykopa o młodzieńcu Mt 19,16-22 kieruje nas do centrum Księgi Powtórzonego Prawa, Pwt 5-6, gdzie uroczyście powtórzony jest Dekalog oraz przykazanie miłości. Farrer twierdzi także, że tematy następujące po tej perykopie – niebezpieczeństwo bogactw i nagroda za ubóstwo są również bardzo deuteronomistyczne. Autor zauważa, że można próbować określić dość dokładnie, gdzie zaczynałaby się Mateuszowa Księga Powtórzonego Prawa. Skoro w Pentateuchu Księga ta jest w zasadzie mową pożegnalną Mojżesza, można przypuszczać, że u Mateusza zaczyna się ona wraz z pierwszą zapowiedzią męki Chrystusa Mt 16,21.

Wreszcie Mateuszowa Księga Jozuego: początkiem byłby Mt 20,29, gdzie Jezus pojawia się w Jerycho i podąża do Jerozolimy. Zasadniczy materiał paralelny do Księgi Jozuego wg Farrera, to rozdziały 24-25. Mowa tam o zburzeniu Jerozolimy (podobnie jak zniszczone zostało Jerycho – otwierając drogę do Kanaanu). Jednak także męka i zmartwychwstanie Chrystusa były prefigurowane przez podbój Kanaanu dokonany w zwycięskich bojach Jozuego.

Na koniec trzeba dodać, że Farrer jest świadom jak niekompletna i zapewne nieprzekonująca jest proponowana hipoteza. O ile Genesis i Exodus są u Mateusza dość wyraźne, o tyle Księga Kapłańska i Liczb są według Farrera bardzo słabo zaznaczone. Twierdzi on, że być może Mateusz rozpoczął pracę nad Ewangelią z zamysłem napisania odpowiedników kolejnych ksiąg, lecz w trakcie, pod wpływem innych koncepcji, nie kontynuował zbyt konsekwentnie pierwotnego zamiaru. Pozostał więc jedynie pewien szkielet, w którym najwyraźniej zaznaczają się pierwsze księgi oraz silnie (Farrer twierdzi, że nawet za silnie) dochodzą do głosu wątki deuteronomistyczne i przejście do Nowej Księgi Jozuego. Całość zaś przesłonięta jest innymi zasadami kompozycyjnymi.

Jaką korzyść można mieć z domysłów, jak to określił sam Farrer, posiadających dozę prawdopodobieństwa (ang. likely guesswork)? Otóż Farrer pokazuje jak typologia Heksateuchu pozwala wyjaśnić pozornie chaotyczne rozmieszczenie pewnej partii materiału Markowego u Mateusza. Wychodzi on z założenia o pierwszeństwie Marka i analizuje, w jaki sposób Mateusz prze-

mieścił niektóre perykopy. Można więc np. zauważyć, że materiał Mk 3,1-19 jest u Mateusza rozczłonkowany i umieszczony w trzech różnych miejscach. W szczególności perykopa o uzdrowieniu człowieka z uschłą ręką Mk 3,1-6 jest umieszczona dopiero w rozdziale dwunastym zaś gromadzenie się wokół Jezusa tłumów ze wszystkich stron Palestyny, wejście na górę i przybycie uczniów jest umieszczone w sumarium poprzedzającym Kazanie na Górze Mt 4,25-5,1.

Oto jak Farrer tłumaczy taki układ. Zauważmy najpierw, że w Ewangelii Marka występują dwa fragmenty, z których każdy stanowi swego rodzaju „Exodus”. Pierwszy z nich to Mk 1,1-1,14. Jezus przechodzi przez wodę (chrztu), słyszy głos Boga, przebywa 40 dni na pustyni doświadczając kuszenia, aniołowie usługują mu (co Farrer interpretuje jako „jest karmiony «anielskim» pokarmem”), wreszcie powraca na obszar zamieszkały z Dobrą Nowiną. Fragment ten jest niewątpliwie antytypem Exodusu. Jako drugi duchowy Exodus u Marka Farrer rozpoznaje Mk 3,1-19. Faryzeusze są odpowiednikiem Faraona, ich serca są zatwardziałe, odrzucają znaki Jezusa, chcą go zgładzić; Jezus oddala się w gniewie w kierunku jeziora. Następnie wstępuje na górę, by zawrzeć przymierze z Dwunastoma (reprezentującymi dwanaście pokoleń Izraela).

Powstaje pytanie, co może zrobić autor, który chce mieć uporządkowane odniesienia do Heksateuchu. Farrer podpowiada następujące rozwiązanie: skoro pierwszy Markowy Exodus ma także odniesienia do Księgi Rodzaju, można by go oczyścić z symboliki Wyjścia, i potraktować jako Genesis. Jednak Mateusz już swoją Księgę Rodzaju ma – jest nią genealogia. Zatem, pierwszy Exodus traktuje jako jądro swojego Exodusu, znacznie go rozbudowując, zaś drugi dekomponuje, rozpraszając jego elementy stosownie do potrzeb. Stąd opisane powyżej rozproszenie partii Mk 3,1-19 u Mateusza.

Farrer podaje jeszcze jeden interesujący przykład wyjaśnienia przemieszczeń u Mateusza przy pomocy typologii. Otóż u Marka w rozdziale czwartym są przypowieści (Mk 4,1-34), zaś wysłanie Apostołów na misje znajduje się w rozdziale szóstym (Mk 6,7-13). U Mateusza zaś mamy kolejność odwrotną: Mowa Misyjna w rozdziale dziesiątym zaś Mowa w Przypowieściach – w trzynastym. Skoro według Farrera mowa misyjna to odpowiednik Księgi Kapłańskiej, zaś mowa w przypowieściach – Księgi Liczb, kolejność tych fragmentów mogła zostać podyktowana kolejnością tych ksiąg w Heksateuchu.

4. Argument topograficzny

Jednym z argumentów za włączeniem Księgi Jozuego do hipotetycznego planu kompozycyjnego Ewangelii Mateusza jest dość wyraźny element topograficzny w kompozycji Ewangelii: podczas gdy Jan w swojej Ewangelii wspomina o kilku pobytach w Jerozolimie, u synoptyków Jezus odbywa tylko jedną podróż z Galilei do Jerozolimy. Argumentację wokół tej osi rozwinął znacząco Kowalczyk³³. Otóż u Mateusza podział na dwie części działalności Jezusa – w Galilei i w Judei – jest wyraźnie zaznaczony zdaniem: „Gdy Jezus dokończył tych mów, opuścił Galileę i przeniósł się w granice Judei za Jordan”. Wydaje się niemal pewne, że takie przedstawienie działalności Jezusa jest zamierzone.

W czasie działalności w Galilei Jezus jest przedstawiony jako Nowy Mojżesz: przechodzi On przez wody (chrzest w Jordanie), spędza symboliczne 40 dni na pustyni, ogłasza prawo na górze, w cudowny sposób karmi tłumy, okazuje moc czynienia cudów. Na początku zaś, w czasie chrztu – Bóg przemawia słowami: „To jest mój Syn umiłowany, Jego słuchajcie”, podobnymi do słów Mojżesza z Pwt 18,15: „Pan wzbudzi ci proroka podobnego mnie, jego będziesz słuchał”.

W drugiej zaś części Jezus jest Nowym Jozuem – wkracza do Judei rozpoczynając od Jerycha, zaś odpowiednikami bitew Jozuego są polemiki Jezusa z faryzeuszami. Jak pisze Kowalczyk, Jerozolima jest jakby celem wojennej kampanii: w dzień Jezus polemizuje z przeciwnikami w świątyni, na noc po-

³³ A. Kowalczyk, *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu na redakcję Ewangelii Świętego Mateusza*, Pelplin 2004, str. 41. *Typological cycles of Episodes in the Gospel of Matthew and Matthew as a New Heksateuch*, Angelicum, LXXVII (2000) 223-274, str. 230

wraca do Betanii (Mt 21,17-18). W tej części jest też znacznie mniej cudów – podobnie jak w Księdze Jozuego.

Uderzające jest spostrzeżenie Kowalczyka, że w okresie Galilejskim Jezus wciąż zmienia miejsce pobytu, jest cały czas w ruchu. Oto garść sformułowań, które nadają ów klimat: „A gdy poszedł stamtąd dalej” (4,21); „Gdy wszedł do Kafarnaum” (8,5); „Przeprawił się z powrotem i przyszedł” (9,1); „Gdy Jezus przyszedł do domu” (9,23); „Tak Jezus obchodził wszystkie miasta i wioski” (9,35); „Idąc stamtąd, wszedł do ich synagogi” (12,9); „Potem Jezus odszedł stamtąd i podążył w stronę Tyru i Sydonu” (15,21); „Wsiadł do łodzi i przybył w okolice Magedan” (15,39); „Gdy Jezus przyszedł w okolice Ceza-rei Filipowej” (16,13); „Gdy przyszli do Kafarnaum” (17,24). Przywodzi to na myśl fragment z Księgi Liczb (33,1-48), gdzie mamy zapisane miejsca obozowania Izraela w następujący sposób: „Wyruszyli z Ramses i rozbili obóz w Sukkot. Z Sukkot ruszyli dalej i rozbili obóz w Etam (...) ruszyli z Etam i skierowali się do Pi-Hachirof” *etcetera, etcetera*. Wymienionych jest około czterdzieści miejsc pobytu Izraelitów. Okazuje się, że u Mateusza mamy podobną liczbę zmian miejsca. Podobnie, jak Mojżesz, Jezus naucza w tym okresie na otwartym powietrzu: na górze, na pustyni, nad jeziorem. W okresie Judejskim Jezus naucza wyłącznie w Jerozolimie.

5. Podejście Buchanana i Kowalczyka

Kowalczyk pierwszy po Farrerze podjął systematyczną próbę rekonstrukcji relacji do Heksateuchu w Ewangelii Mateusza. Nieco później, niezależnie, podobną próbę podjął G. W. Buchanan w ramach komentarza do Ewangelii. Jego analizy typologiczne są z tego powodu znacznie mniej obszerne, choć równie systematyczne i konsekwentne. W kolejnych rozdziałach zestawimy rezultaty tych analiz, tutaj zaś zaprezentujemy wstępnie koncepcje autorów.

Fundamentalne pytanie, które interesuje obu autorów brzmi: czy kompozycja Ewangelii Mateusza jest konsekwentnie oparta na Heksateuchu? Czy można ją podzielić na kolejne księgi odpowiadające księgom Heksateuchu? Przede wszystkim należałoby ustalić kryteria, na podstawie których zaliczamy dany obszar z Ewangelii do danej księgi. Jest jasne, że nie można oczekiwać, iż w ramach np. Nowego Exodusu będą paralele jedynie do Exodusu. Koncepcja Nowego Heksateuchu, jeżeli rzeczywiście dała ramy kompozycyjne Ewangelii Mateusza, z pewnością nie była sztywnym kompozycyjnym gorsetem. Należy zatem próbować odróżnić paralele, które są podstawą dla ram kompozycyjnych od tych, które służą innym celom. Dobrze ilustruje to analiza Kazania na Górze dokonana przez Kowalczyka. Są tam cytaty z trzech ksiąg Pentateuchu, jednak tylko paralela do Księgi Wyjścia gra rolę podstawowych ram kompozycyjnych (zob. tabela 4, str. 46). Zatem pogląd, iż Ewangelia Mateusza jest w jakimś sensie Nowym Heksateuchem nie stoi w sprzeczności z istnieniem odniesień do kilku ksiąg w jednym fragmencie. Najważniejszym kryterium powinny być *korelacje* paralel na dużym obszarze tekstu. Zatem ważne jest, aby teksty *następujące po sobie* w Ewangelii stały w odpowiedności do *kolejnych* tekstów z Pentateuchu oraz aby takie sekwen-

cje paralelizmów były stosunkowo długie. Im więcej takich *sekwencyjnych odwołań* można odnaleźć, tym większe jest prawdopodobieństwo, że Mateusz w metodyczny sposób kierował się Heksateuchem. Jeżeli na danym obszarze tekstu Ewangelii dominują odwołania sekwencyjne z jednej księgi Heksateuchu (być może przy równoczesnej obecności pojedynczych odniesień do innych ksiąg) można przypuszczać, że Mateusz zamierzał skomponować dany fragment jako odpowiednik (antytyp) owej księgi.

Tutaj pojawia się następujące pytanie: czy w zamyśle Mateusza księgi Nowego Heksateuchu muszą następować jedna po drugiej, czy też mogą się nakładać? Innymi słowy: Jak precyzyjna była konstrukcja, wokół której Mateusz zbudował Ewangelię? Buchanan uważa, że Ewangelia była w klarowny sposób podzielona na kolejne księgi, linie demarkacyjne wyznaczane są przez tzw. formuły przejścia. Jest to pogląd zaproponowany już przez Bacona. W przeciwieństwie do Bacona, Buchanan jest jednak znacznie bardziej krytyczny, nie opiera się więc niewolniczo na formułach przejścia. Z jego analiz wynika, że dwie formuły przejścia zostały przemieszczone, tak iż obecnie nie stanowią już granic między księgami. Buchanan proponuje pierwotne miejsca dla formuł, które są zgodne z podziałem na księgi, wynikającym z jego analizy treści Ewangelii. Jest jeden wyjątek: w Ewangelii Dzieciństwa Buchanan nie zaprzecza ewidentnemu nałożeniu się paraleli do Księgi Rodzaju z paralelą do Księgi Wyjścia.

Kowalczyk nie rozstrzyga kwestii, czy księgi mogą się nakładać, nie proponuje też ścisłego podziału na księgi (choć np. wyraźnie proponuje początek księgi Jozuego jako Mt 20,17). Z jego analiz wynika, że istnieją dość długie sekwencje odwołań, które rzeczywiście można uszeregować w kolejne księgi Heksateuchu. Obserwuje dwukrotne nałożenie: Nowa Księga Rodzaju nakłada się z Nową Księgą Wyjścia, zaś kazanie eschatologiczne jest wzorowane zarówno na mowie Jozuego, jak i na mowie Mojżesza przed śmiercią (zob. tabela 11, str. 87). Według Kowalczyka, Mateusz pisze Ewangelię niejako na marginesie Heksateuchu. Przebiegając kolejne wydarzenia z pierwszych ksiąg Starego Testamentu Mateusz kojarzy z nimi wydarzenia z życia Jezusa i jego nauki. Nie wynika stąd konieczność ścisłego podziału na księgi. Pomimo to, z analiz Kowalczyka dość klarowny podział się niewątpliwie wyłania, pewne zaś nałożenia nie burzą ogólnej hipotezy.

Kowalczyk znajduje odwołania sekwencyjne, które niekiedy nie pasują do schematu podziału na księgi, wciąż wspierając jednak hipotezę o podstawowej roli Heksateuchu w kompozycji Ewangelii. Otóż biblista wyodrębnił tzw. cykle typologiczne. Są to szeregi pewnego typu epizodów, których liczba w Ewangelii jest taka sama jak w Heksateuchu. Przykładem są epizody

bitewne w Heksateuchu *versus* epizody polemik Jezusa z faryzeuszami i uczonymi w Piśmie, epizody taumatagiczne, tj. opisy cudów, czy epizody z motywem góry. (Jeden z takich cykli opisaliśmy w rozdziale I.4). Cykle te nie zawsze pasują do podziału na księgi. Na przykład w Ewangelii Mateusza od 3,13 do 20,16 występują cztery epizody z górą, podobnie jak cztery epizody z górą znajdują się w dziejach wyjścia, począwszy od postoju w Ramses do śmierci Mojżesza. Jednak analizując powiązania treściowe (nie zaś tylko hasłowe: „góra”), Kowalczyk nie zestawia epizodu Przemienienia na górze Tabor z żadnym epizodem z motywem góry z Pentateuchu (zob. rozdział III.5).

Wydaje się zatem, że trzeba pogodzić się z *równoległymi* regułami kompozycji. Z jednej strony podstawową koncepcją byłby *paralelizm sekwencyjny*: duże partie tekstu w jakiś sposób odpowiadające partiom z Heksateuchu, z drugiej zaś strony, Mateusz mógł niezależnie dbać o inne zgodności – starając się budować cykle typologiczne. Kompozycja Ewangelii byłaby wynikiem nakładania się na siebie tych struktur. Zauważmy, że w Ewangelii obserwujemy również dodatkowe struktury kompozycyjne, które nie są związane z typologią – są to pewne symetrie szeroko stosowane w literaturze starożytnej, takie jak np. zestawianie tekstu w kolejne triady. Mielibyśmy zatem przynajmniej trzy reguły kompozycyjne, które stosowałby Mateusz. Można zapytać, w jaki sposób możliwe jest kierowanie się trzema różnymi regułami bez ciągłego popadania w konflikt? Dochodzi tutaj problem logiki wyvodu – schemat kompozycyjny może nieraz stawać w konflikcie z układem treści. Otóż sytuacja nie jest tak beznadziejna, jak mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać. Mateusz miał dużą swobodę, gdy idzie o typologię: przede wszystkim mógł wybierać teksty Heksateuchu, pominąwszy te, które w danym momencie kolidują z innymi zasadami kompozycji. Nie usuwa to jednak wątpliwości co do ważnych wydarzeń, których nie można pominąć, jeżeli kieruje się typologią. Tutaj jednak pomocny jest fakt, iż wydarzenia istotne omawiane są na kartach Heksateuchu *wielokrotnie*. Przykładem jest nakarmienie manną, o którym mowa jest w Wj 16,13, Lb 11,7-32 oraz Pwt 8,2-4. Mateusz miał tu więc znaczącą swobodę, z której zgodnie z analizami Kowalczyka skorzystał w istotny sposób, jako że dopiero odniesienie do fragmentu z Księgi Powtórzonego Prawa nie kolidowało z kontekstem (zob. rozdział III.5).

Z analiz Kowalczyka wynika również, że Mateusz rezygnuje niekiedy ze ścisłej sekwencyjności, na rzecz *grup* odwołań. Wewnątrz takich grup sekwencyjność jest przestrzegana, lecz same już grupy nie występują w Ewangelii w takiej kolejności jak w Heksateuchu. Przykładem jest Mateuszowa Księga

Liczb, gdzie występują m.in. trzy grupy odwołań do Księgi Liczb: (1) Mt 10,5 i Lb 13,17, (2) Mt 10,8b-15 i Lb 5,9-10; 6,22-27 (3) Mt 10,40-42 i Lb 20,14-21 (zob. tabela 8, str. 64). Zatem najpierw jest odwołanie do rozdziału 13 Księgi Liczb, potem do rozdziału 5-6, następnie zaś do rozdziału 20. Istnienie tego typu zbieżności, pomimo braku ścisłego zachowania kolejności, również wspiera hipotezę Ewangelii jako Nowego Heksateuchu.

CZĘŚĆ II

Nowy Heksateuch: od Nowego Genesis do ogłoszenia Nowego Prawa

Materiał Ewangelii Mateusza od genealogii po Kazanie na Górze został przez biblistów gruntownie przebadany³⁴. Typologia jest tutaj dość ewidentna, a przybliżona sekwencyjność w znacznej mierze uznana. Propozycje Kowalczyka i Buchanana nieznacznie odbiegają od ogólnie przyjętych. Problem rozpoczyna się przy Kazaniu na Górze, w okolicach antytez do przykazań Starego Prawa, gdzie nie jest już tak łatwo o zgodność w detalach. Omawiając Kazanie na Górze przedstawimy analizy Doevego, Farrera, Kowalczyka i Buchanana.

³⁴ Kudasiewicz, *op. cit.*, str. 210; D. Allison, *op. cit.*

1. Genealogia

Mateuszowa Ewangelia rozpoczyna się genealogią Chrystusa. Jak wiadomo, genealogie są rdzeniem Księgi Rodzaju (Genesis): Mateusz używa nawet tego samego terminu „biblos geneoseōs”, który rozpoczyna pierwszy rodowód w Księdze Rodzaju Rdz 5,1 (także drugi opis stworzenia Rdz 2,4). W dodatku, genealogia u Mateusza jest w formie zstępującej: począwszy od Abrahama. Forma zstępująca jest charakterystyczna dla Księgi Rodzaju³⁵, w innych księgach ST, jak również u Łukasza, genealogie są wstępujące.

³⁵ Kowalczyk, *op. cit.*, str. 84

2. Ewangelia Dzieciństwa

Księgę Rodzaju spina z Księgą Wyjścia postać Józefa Egipskiego, ostatniego z patriarchów, który sprowadził Izrealitów do Egiptu. U Mateusza, po genealogii następuje Ewangelia Dzieciństwa, w której główną postacią jest św. Józef. Podobnie jak Józef Egipski, jest on mężem sprawiedliwym, a także ma sny, przy pomocy których Jahwe objawia mu swoje plany. Józef był opiekunem i wybawcą Dziecięcia w chwilach zagrożenia, podobnie jak Józef Egipski wybawił ród Jakuba, sprowadzając go do Egiptu. Warto też zauważyć, że w genealogii Mateusza ojcem Józefa jest Jakub, identycznie jak w przypadku Józefa Egipskiego. Buchanan dodaje jeszcze jedno skojarzenie: szlachetna postawa wobec kobiet. Józef zachował się szlachetnie wobec Maryi (w momencie gdy podejrzewał ją o cudzołóstwo), zaś Józef Egipski – wobec żony Potifara.

Zatem w Ewangelii Dzieciństwa (Mt 1,18-2,23) mamy w dalszym ciągu typologię Genesis. Jednak nakłada się już na nią bardzo wyraźna typologia Jezus – Mojżesz, a więc typologia Księgi Wyjścia. Jej ewidentne elementy to:

- 1) zagrożenie życia Jezusa
- 2) rozkaz króla, by zabijano chłopców zaraz po narodzeniu
- 3) ucieczka
- 4) powrót, gdy niebezpieczeństwo minęło.

Wracając do typologii Jezus – Mojżesz, powyższe punkty nie muszą być przekonujące. Podajmy przykład za Crossanem³⁶. Otóż jest duża różnica między sytuacją Dzieciątka Jezus a małym Mojżeszem: podczas gdy rozkaz Heroda jest skierowany przeciwko Jezusowi – to właśnie na wieść o mającym się narodzić Królu, Herod postanawia zabijać małych chłopców – z Mojżeszem sprawa ma

³⁶ J. D. Crossan, *From Moses to Jesus: Parallel Themes*, *BibRev* II/2 (1986) 18-27

się inaczej. Urodził się on po prostu w niedobrym momencie, akurat gdy faraon wydaje podobny rozkaz, z powodu wzrastającej liczebności Hebrajczyków. O ile Jezus jest przyczyną rzezi niemowląt, o tyle Mojżesz byłby jedynie jej ofiarą.

Jeżeli jednak sięgnąć do literatury rabinicznej, otrzymuje się bardzo interesujące wyjaśnienie. Otóż, ukształtowała się legenda (w rozmaitych wersjach) dotycząca dzieciństwa Mojżesza, w której sytuacja jest już odmienna: faraon otrzymuje przepowiednię / ma sen o narodzinach wyzwoliciela Hebrajczyków! Mojżesz zatem jest ważną postacią już od urodzenia. Jedna z wersji znajduje się w dość późnym, bo XII-wiecznym Sefer ha-Zikronot (Księga Pamięci), jednak wzmianka o przepowiedni jest już u Josephusa (I w.), stąd przypuszcza się, że tradycja jest stara. Otóż stosownie do wersji z Sefer ha-Zikronot, wspólny jest szkielet historii spisku przeciw dzieciom (Mojżeszowi i Jezusowi):

Tabela 2. Paralela Herod – faraon³⁷

Exodus	Ewangelia Mateusza
Znak w postaci: Przepowiedni (Josephus) snu (S.h-Z.)	Znak w postaci gwiazdy
Strach faraona i jego dworzan (S.h-Z.)	Strach Heroda
Faraon konsultuje się z dworzanami (S.h-Z.)	Herod konsultuje się z uczonymi w piśmie
Faraon rozkazuje zabijać chłopców po narodzeniu Wj 1,16-22	Herod decyduje się zabić dzieci poniżej dwóch lat

Okazuje się, że nawet perykopa z Józefem, który najpierw chce oddalić Maryję, lecz pod wpływem snu zmienia zamiar ma paralełę w legendzie dotyczącej narodzin Mojżesza. Mianowicie legenda mówi, że Izraelici, gdy dowiedzieli się o okrutnym rozkazie faraona, postanowili rozwieść się ze swoimi żonami. Dalej, choć wersje nie są zgodne, wynika z nich, że Amram ojciec Mojżesza powrócił do swojej żony Jochebed pod wpływem zapewnienia od Boga (proroctwo córki Miriam / zapewnienie we śnie). W tym czasie (nie jest jasne, czy przed rozwodem, na pewno jednak przed powrotem Amrama) począł się Mojżesz. Mamy zatem wyraźną paralełę.

Ostatnim wspólnym elementem dwóch historii jest ucieczka i powrót. Paradoksalnie, w Ewangelii Egipt jest miejscem schronienia przeciwnie niż w historii Mojżesza – czy mamy tu w dalszym ciągu do czynienia z odniesie-

³⁷ Crossan, *op. cit.*

niem do historii Józefa Egipskiego, który wybawił Izraela sprowadzając go do Egiptu? Crossan jest innego zdania – twierdzi, że jest to raczej antyparalelizm: jest ironią losu, że dawny „dom niewoli” stał się miejscem ocalenia, zaś z Ziemi Obiecanej trzeba było uciekać.

Szczególnie zaznacza się paralelizm między powrotem Mojżesza oraz powrotem Świętej Rodziny: Mateusz świadomie używa tej samej frazy: „(...) idź do ziemi Izraela **umarli już ci, którzy czyhali na życie Dziecięcia**” Mt 2,20 („Wracajże do Egiptu, gdyż **umarli wszyscy ci, którzy czyhali na twoje życie**” Wj 4,19). I dalej: „On więc wstał, wziął Dziecię i Jego Matkę i wrócił do ziemi Izraela” Mt 2,21 („Wziął Mojżesz swą żonę i synów, wsadził ich na osła i powracał do ziemi Egiptu” Wj 4,20).

3. Sekcja narracyjna: chrzest i kuszenie

Ta sekcja kontynuuje odniesienia do Księgi Wyjścia. Chrzest Jezusa w Jordanie odpowiada przejściu przez Morze Czerwone. Buchanan przypuszcza, że Aaron może być typem Jana Chrzciciela, jako postać drugoplanowa, asystująca. Dalej, Chrystus wychodzi na pustynię, przebywa tam przez czterdzieści dni i jest poddany próbom. Czterdzieści dni przywodzi na myśl czterdzieści lat przebywania Izraela na pustyni, podczas którego Izrael był poddany próbom. (Jezus w przeciwieństwie do Izraela wychodzi ze wszystkich prób zwycięsko.)

Ponieważ po scenie z kuszeniem jest Kazanie na Górze – antytyp wydarzeń pod Synajem, aby zachować kolejność odwołań, kuszenia Jezusa powinny mieć swoje odpowiedniki w Księdze Wyjścia pomiędzy przejściem przez Morze Czerwone a ogłoszeniem Prawa na Synaju, t.j. w obszarze Wj 15,22-18,27. I rzeczywiście, tekst Wj 15,22-17,7 w całości jest poświęcony doświadczaniu Izraela. Mamy trzy zdarzenia:

- 1) Mara: gorzka woda Wj 15,22-27
- 2) pustynia Sin: głód – przepiórki i manna Wj 16
- 3) Meriba i Massa: brak wody Wj 17,1-7

Wszystkie te zdarzenia są „doświadczeniem Izraela”, zaś w drugim także Izrael „wystawia Pana na próbę”:

- 1) Wj 15,24 „Tam Pan ustanowił dla niego Prawa i tam go doświadczał”
- 2) Wj 16,4 „Pan powiedział: (...) Chcę ich także doświadczyć czy pójdą za moimi rozkazami czy nie”

3) Wj 17,7 „I nazwał to miejsce Massa [Kuszenie] i Meriba [Kłótnia], ponieważ tutaj kłócili się Izraelici i wystawiali Pana na próbę, mówiąc «Czy też Pan jest rzeczywiście wśród nas, czy nie?»”

Można by zatem przypuszczać, że trzy kuszenia Jezusa odpowiadają trzem próbom, jakim poddany był Izrael na pustyni po przejściu przez Morze Czerwone, a przed ogłoszeniem Prawa. Jednak paralelizm polegałby wtedy tylko na liczbie trzy oraz fakcie kuszenia (i odpowiedniej kolejności względem innych ewidentnych paralelizmów). Bibliści mają więc tutaj dużą liczbę hipotez. Dość nieoczekiwaną propozycję wysuwa Buchanan³⁸. Zapewne chcąc utrzymać sekwencyjność, sytuuje on odpowiedniki wszystkich trzech pokus we wspomnianym obszarze. Pierwszą pokusę stawia w relacji do Wj 16, gdyż mowa tam o głodzie, tak jak w pierwszej pokusie Jezusa. W drugiej pokusie diabeł proponuje wystawić Boga na próbę, więc jest to w relacji z Wj 17,7, gdzie Izrael wystawiał Boga na próbę. Na razie jest to dość typowe zestawienie³⁹. Jednak jako typ trzeciej pokusy proponuje on bitwę z Amalekitami. Jako wyjaśnienie podaje takie interpretacje obu tekstów:

- Trzecia pokusa: Diabeł wziął Jezusa (*Iesoū*) na wysoka górę i obiecał mu królestwa świata, jeśli odda mu pokłon.
- *Bitwa z Amalekitami*: Mojżesz rozkazał Jozuemu (*tō Iesoū*) pójść do walki z Amalekitami, sam zaś obiecał stać na szczycie góry i modlił się ze wzniesionymi rękoma, gdy Izrael podbijał Amalekitów, aby Jozue mógł zwyciężyć.

Przypatrzmy się innym propozycjom. Allison twierdzi, że Mateusz odziedziczył tu typologię Jezus – Izrael od poprzedników (źródło Q⁴⁰), lecz następnie zmodyfikował ją na etapie redakcji. Pierwsze dwie pokusy miałyby odpowiedniki takie jak poprzednio, zaś trzecia odpowiadałaby wydarzeniu, gdy Izrael uległ pokusie bałwochwalstwa (złoty cielec). Przypomnijmy, że miało to miejsce już po ogłoszeniu Prawa i zawarciu Przymierza. Takie przyporządkowanie prób, które zwycięsko przeszedł Chrystus, do prób jakim poddany był Izrael jest najczęściej przyjmowane⁴¹.

Allison uważa, że Mateusz na etapie redakcji, będąc świadom typologii Jezus – Izrael w scenie kuszenia, dodał elementy typologii Jezus – Mojżesz. We fragmencie „pościł czterdzieści dni i czterdzieści nocy” Mt 4,2 Mateusz dodał ostatnie trzy słowa „i czterdzieści nocy”. Otóż o ile „czterdzieści dni”

³⁸ Buchanan, *op. cit.*, str. 155-156

³⁹ Zob. Allison, *op. cit.*, str. 165-172, Goulder, *op. cit.*, str. 5

⁴⁰ A. Paciorek, *Q – Ewangelia Galilejska*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001

⁴¹ Zob np. M. D. Goulder, *op. cit.*, str. 5

może być paralelne do czterdziestu lat, dodanie nocy zmienia postać rzeczy: rok nie dzieli się naturalnie na dwie części. Zmiana ta kieruje nas zatem ku przebywaniu Mojżesza na Synaju „I był tam u Pana czterdzieści dni i czterdzieści nocy, i nie jadł chleba, i nie pił wody.” Wj 34,28. Jedyna postać, która w ST pości w podobny sposób to Eliasza, jednak jego post jest typologicznie zależny od postu Mojżesza. Mateusz ponadto pisze, że po zakończeniu kuszenia „oto aniołowie przystąpili do niego i usługiwali mu”. Tymczasem w Josephus (Ant 3,99) pisze, że Mojżesz nie jadł nic przeznaczonego dla człowieka. W innych źródłach jest powiedziane explicite, że Mojżesz siedział przy stole aniołów i jadł ich chleb. Zatem, usługiwanie Jezusowi u Mateusza byłoby również elementem służącym typologii Jezus-Mojżesz.

Typologię Jezus-Mojżesz bardzo podkreśla też powszechnie zauważany związek ostatniego kuszenia z epizodem na górze Nebo, gdzie Mojżesz widzi krainę, do której nie wejdzie (Lb 27,12-14; Pwt 3,27; 32,48-52; 34,1-4). Po pierwsze, w obu przypadkach postać nadprzyrodzona (Bóg/Szatan) pokazuje komuś wielkiemu (Mojżesz/Jezus) wszystkie królestwa (całą Ziemię Obiecaną/wszystkie królestwa świata), których jednak on nie odziedziczy. W dodatku u Mateusza są te same frazy, co w opisie wejścia na górę Nebo:

Tabela 3. (opr. Allison)

Mt	Pwt	
<i>kai deiknysin autō</i>	<i>kai edeiksen aut</i>	Pokazał mu
<i>pasas tas basileus</i>	<i>pasan tēn gēn</i>	Wszystkie królestwa / całą ziemię
<i>tauta panta dōsō</i>	<i>dōsō autēn</i>	dam ci to / dam go

Ponadto w literaturze judaistycznej można napotkać legendę o tym, jak Mojżesz spotyka anioła śmierci, który przychodzi po jego duszę. Po kłótni, Mojżesz ostatecznie go odpędza, co przypomina odpędzenie szatana przez Jezusa: „Idź precz szatanie!” Mt 4,10 (przypomnijmy zaś, że wejście na górę Nebo poprzedza śmierć Mojżesza). Allison dowodzi, że legenda ta znana była w czasach Mateusza, gdyż np. jest jej ślad w pseudoepigrafie Testament Abrahama z I/II wieku po Chrystusie. Dalej, w literaturze judaistycznej wyolbrzymiono wizję Mojżesza, tak iż miał on zobaczyć „cały świat”, „do ostatniego dnia”, a wreszcie cały kosmos, przyszłość i przeszłość. Koresponduje to dobrze z „wszystkimi królestwami świata” w wizji Jezusa.

Całkiem odmienne przyporządkowanie proponuje Kowalczyk. Pierwszą pokusę wiąże on z szemraniem Izraelitów Wj 16,1-3 i Wj 17,1-7, jako, że zwią-

zana jest z głodem/pragnieniem. Druga pokusa – wystawianie się na niebezpieczeństwo, licząc że Bóg przyjdzie z pomocą, odpowiadałaby walce z Amalekitami, opisaney w Księdze Liczb (14,1-45). Izraelici bitwę tę przegrali – Bóg nie pozwolił, by wystawiano Go na próbę. Mateusz miałby tutaj ostrzegać Izraelitów, którzy uważali, że Mesjasz ma ich poprowadzić na wojnę z okupantem. Pokusa trzecia wiązałaby się z bałwochwalstwem w Szittim, Lb 25,1-18, gdzie w wyniku jakiejś ugody z Madianitami Izraelici „padli na twarz przed ich bogami” (Jezus był kuszony aby „upadł przed nim [diabłem] na twarz”).

Można przyjąć, że nałożyły się tu dwie zasady kompozycyjne: sekwencyjność, która nakazuje, by między przejściem przez Morze Czerwone a proklamowaniem Prawa było kuszenie, oraz inne odniesienia do ST, służące z pewnością typologii osób/institucji: Jezus-Izrael, Jezus-Mojżesz. Wydaje się, że paralelizm sekwencyjny z Księgą Wyjścia jest tak ewidentny, że nakładające się inne paralelizmy czy to do Księgi Liczb, czy Powtórnego Prawa nie poddają w wątpliwość wpływu typologii na ramy kompozycyjne tej części Ewangelii. Jak dotąd zatem nie tylko zawiera ona wiele odniesień do ST, lecz również jej szkielet kompozycyjny oparty jest na dwóch pierwszych księgach Pentateuchu. Kazanie na Górze, które omówimy w następnym rozdziale, stanowi kolejny bardzo silny element tej typologicznej kompozycji. W kolejnych partiach tekstu wpływ typologii na kompozycję będzie malał, zaznaczający się jeszcze dość silnie przy przejściu Jezusa z Galilei do Judei, które można odczytać jako odpowiednik wkroczenia Jozuego do Kanaanu.

4. Kazanie na Górze

Kazanie na Górze było tradycyjnie stowarzyszane z wydarzeniami wokół góry Synaj⁴², jako obwieszczenie Nowego Prawa, które również dokonuje się na górze. Figurą Jezusa ogłaszającego Nowe Prawo jest Mojżesz, który na górze Synaj otrzymał Dekalog, by obwieścić go Izraelowi. Górę u Mateusza otacza lud, podobnie jak Izrael w Księdze Wyjścia słuchał słów Mojżesza u stóp góry Synaj. Kolejne antytezy: „Powiedziano wam (...) Ja zaś mówię” odpowiadają przykazaniom w Dekalogu. Okazuje się jednak, że poszukiwania paralelizmów, które byłyby odpowiedzialne za kompozycję prowadzą różnych biblistów do odmiennych wniosków.

W niniejszym rozdziale prześledzimy najpierw analizy Kowalczyka i Buchanana dotyczące relacji z Heksateuchem. Nie przytoczymy pełnych analiz, interesują nas bardziej zgodności i sprzeczności w dociekaniach Kowalczyka i Buchanana. Będziemy kierować się następującym podziałem Kazania na Górze na sekcje:

1. Sumarium poprzedzające (Mt 4,23-25)
2. Błogosławieństwa (Mt 5,1-11)
3. Do uczniów (Mt 5,13-16)
4. Jezus a Prawo (Mt 5,17-20)
5. Antytezy (Mt 5,21-48)
6. Dalsze pouczenia (Mt 6,1- 7,27)
7. Formuła przejścia (Mt 7,28)

Po omówieniu analiz Buchanana i Kowalczyka podamy typologiczną analizę Kazania na Górze według Doevego⁴³, który proponuje paralelizm z Księgą

⁴² Dostrzega to już Euzebiusz z Cezarei, *Dem. ev.* 3:2 (Zob. Allison, *op. cit.*, str. 173; B. Poniży, *Motywy wyjścia w Biblii*, UAM, Poznań 2001, str. 131)

⁴³ J. W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospel and Acts*, Assen 1953, str. 191-199

Kapłańską. Na koniec zaprezentujemy, zupełnie odmienną od powyższych analizę Farrera – zamiast szukać kolejnych odniesień treściowych do „modelu”, próbuje on pokazać, że główny pomysł kompozycyjny Kazania na Górze jest analogiczny do Wj 20-24.

4.1. Sumarium poprzedzające

Kazanie na Górze, pierwsza z pięciu wielkich mów Chrystusa, poprzedzona jest krótkim sumarium Mt 4,23-25, mówiącym o głoszeniu Ewangelii w Galilei i wielu uzdrowieniach dokonanych tam przez Jezusa. Według Kowalczyka Kazanie na Górze jest paralełą do rozdziałów 19-23 Księgi Wyjścia opisujących zawarcie przymierza. Przypomnijmy, że fragment ten składa się z dwóch części: narracji mówiącej o zawarciu Przymierza oraz tzw. Księgi Przymierza – pierwszego zbioru Praw. Zatem sumarium poprzedzające Kazanie na Górze Kowalczyk zestawia z przypomnieniem cudów, jakie Bóg uczynił Izraelowi: „Wyście widzieli, co uczyniłem Egipcjowi, jak niosłem was na skrzydłach orlich i przywiodłem was do Mnie” Wj 19,4.

Interesujące jest, że Allison⁴⁴, choć zazwyczaj nie szuka sekwencyjności odwołań do ST, również zauważa korelacje w odwołaniach do wydarzeń synaickich. Mianowicie, w źródłach rabinistycznych, zdania: „Wtedy lud **jednogłośnie** powiedział” (Wj 19,8), „zstąpi Pan na **oczach całego** ludu” (Wj 19,11) oraz „Wtedy **cały** lud (...) **stał**” (Wj 20,18) były interpretowane w następujący sposób: wśród zgromadzonych nie było niemych, niewidomych ani chromych. Oto więc dlaczego właśnie przed Kazaniem na Górze Mateusz przypomniał o wielu uzdrowieniach dokonanych przez Jezusa.

4.2. Błogosławieństwa

W literaturze rozważano⁴⁵, czy „cisi” z trzeciego błogosławieństwa mogą wiązać się z Mojżeszem, zgodnie z Lb 12,3: „Mojżesz był zaś człowiekiem skromnym, najskromniejszym ze wszystkich ludzi jacy żyli na ziemi”. Obietnica objęcia w posiadanie ziemi odpowiadałaby Ziemi Obiecanej, do której

⁴⁴ D. Allison, *op. cit.*, str. 174

⁴⁵ D. Allison, *op. cit.*, str. 180-181

Mojżesz doprowadził lud (pewną wątpliwość może wzbudzić fakt, że Mojżesz do Ziemi Obiecanej nie wszedł). Allison nie rozstrzyga tej kwestii, według niego paralelizm pozostaje na razie w sferze domysłów.

U Kowalczyka odwołanie do tego fragmentu Księgi Liczb pojawia się dopiero w Mt 11,29: „Jestem cichy i pokornego serca”. Jest to zgodne z postulatem sekwencyjności. Na odwołanie do Lb w rozdziale 5 jest za wcześnie, bowiem Mateuszowa Księga Liczb według Kowalczyka zaczyna się po Mowie Misyjnej (Mt 10,5-11,1). Również Buchanan, niezależnie od Kowalczyka, uważa że Lb12,3 jest paralenne do Mt 11,29. U Buchanana bowiem Mateuszowa Księga Liczb to rozdziały 11-13 (sekcja narracyjna oraz mowa w przypowieściach, czyli Kazanie o Królestwie).

4.3. Antytezy Mt 5,21-48

Prześledźmy teraz paralelizm między antytezami Mt 5,21-48 a Księgą Wyjścia proponowany przez Kowalczyka. Zgodnie z tezą, że Mateusz pisał Kazanie na Górze inspirowany kolejnymi tematami z Wj 19-23, biblista stara się zestawić pojawiające się tematy z następującymi po sobie tematami z Wj 19-23.

Jeżeli chce się utrzymać sekwencyjność, powstaje jednak pewien kłopot. W kolejnych antytezach Chrystus odwołuje się nie tylko do przepisów z Księgi Wyjścia, lecz także z Księgi Kapłańskiej, Liczb oraz Powtórzonego Prawa. Można by to wyjaśnić w następujący sposób. Co prawda Kazanie na Górze przynależy do Mateuszowego Exodusu, jednak Mateusz nie trzyma się niewolniczo tego schematu – zamieszczenie wygłoszenia antytez jest już wystarczającym paralelizmem. Konkretnie przepisy nie muszą już pochodzić wyłącznie z Księgi Wyjścia, nie muszą też odpowiadać kolejnym fragmentom tej księgi. Prześledźmy jak rozwiązuje ten problem Kowalczyk. Według tego autora najważniejsze są nie same cytaty, lecz tematy. Te ostatnie wynikają z paralelizmu ze zbiorem praw z rozdziałów Wj 20-23. W ramach danego tematu odwołania do innych ksiąg są możliwe i nie przekreślają one hipotezy o zasadniczym przestrzeganiu kolejności odwołań do Heksateuchu.

Dwa pierwsze przykazania komentowane przez Jezusa – „nie zabijaj” i „nie cudzołóż” – pochodzą z Wj 20,13 i Wj 20,14. Kolejny cytat Mt 5,31 dotyczący listu rozwodowego pochodzi z Pwt 24,1-4. Jednak dotyczy on tematu o cudzołóstwie, który wynika z paralelizmu z Wj 20,14. Cytat Mt 5,33: „Nie będziesz fałszywie przysięgał” pochodzi bezpośrednio z Kpł 19,12. Jednak wiąże się z przykazaniem ósmym z Wj 20,16, zatem sekwencyjność jest wciąż za-

chowana. Można tutaj mieć pewne wątpliwości: czy nie jest to cytat z wcześniejszego Wj 20,7 (taką paralełę podaje np. Biblia Tysiąclecia). Natomiast perykopa Mt 5,38 nie sprawia problemu: Jezus komentuje prawo odwetu, o którym mówi się w Wj 21,24. Kowalczyk nie omawia Mt 5,43nn., jednak i te wersy pasują do jego koncepcji. Mamy tam cytat z Kpł 19,18: „Będziesz miłował swego bliźniego” oraz dodatek pochodzący z tradycyjnego rozwinięcia tego prawa: „zaś nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził”. Perykopa ta jest wyraźnie kontynuacją wątku dotyczącego prawa odwetu. Sugestia powyższa jest jednak sprzeczna z propozycją Kowalczyka, by *passus* o pożyczce Mt 5,42 był paralełą do Wj 22,24, gdyż nie byłoby już sekwencyjności. Wydaje się jednak bardziej prawdopodobne, że cały fragment 5,38-48 jest inspirowany przez temat odwetu, tak iż Mt 5,42 nie stanowi odwołania się do innego fragmentu Księgi Wyjścia.

Poniżej zestawiono cytaty z ST oraz paralele proponowane przez Kowalczyka (z uwzględnieniem powyższego komentarza odnośnie do Mt 5,42nn.).

Tabela 4. Cytaty z Pentateuchu a paralele odpowiadające za kompozycję (opr. własne, M.H.)

Mt	Cytaty z ST	Paralele
5:21	Wj 20,13; Pwt 5,17	Wj 20,13
5:27	Wj 20,14; Pwt 5,18	Wj 20,14
5:31	Pwt 24,1-4	
5:33	Kpł 19,12; Wj 20,7	Wj 20,16
5:38	Wj 21,24; Kpł 24,20; Pwt 19,21	Wj 21,24
5:43	Kpł 19,18	

4.4. Dalsze pouczenia Mt 6,1-7,27

Po antytezach Mateusz zamieszcza dalsze pouczenia Jezusa. Tak Kowalczyk jak i Buchanan⁴⁶ traktują to jako zgodność z Księgą Wyjścia, gdzie po ogłoszeniu Dekalogu następują dalsze, bardziej szczegółowe pouczenia. (Choć zgodność nie jest pełna, bowiem odwołania do Księgi Przymierza (Wj 21,24)

⁴⁶ Buchanan, op. cit., str. 183

rozpoczynają się jeszcze w obrębie antytez). Paralelizmy proponowane przez Kowalczyka sytuują tę część Kazania na Górze w całości wewnątrz Księgi Przymierza. Pozwala to wyjaśnić pewne, pozornie chaotyczne ustawienie tematów u Mateusza. Posłużymy się tu jednym przykładem.

Kowalczyk zastanawia się nad miejscem, w którym znajduje się perykopa o wejściu przez ciasną bramę Mt 7,13-14. Do jakiego kontekstu w Ewangelii pasowałyby ta perykopa? Niewątpliwie mogłaby znajdować się po słowach: „Kto nie bierze swego krzyża, a idzie za Mną, nie jest mnie godzien” Mt 10,38-39, lub po podobnych słowach: „Jeżeli kto chce pójść za Mną niech się za-prze samego siebie” Mt 16,24-25, które traktują o konieczności wyrzeczenia i trudu, jaki czeka tych, którzy chcą osiągnąć życie wieczne. Pasowałyby także do słów z Kazania na Górze: „Nie każdy kto mówi mi «Panie, Panie» wejdzie do królestwa niebieskiego” Mt 7,21-23. Posłuchajmy teraz samego biblisty: „Mateusz jednak wybiera kontekst zupełnie dla niej obcy: złotą zasadę postępowania (Mt 7:12) i ostrzeżenie przed fałszywymi prorokami (Mt 7,12-20). Wybór ten staje się wy tłumaczalny, jeżeli weźmiemy pod uwagę Księgę Przymierza. Właśnie tam, po zbiorze przepisów o kulcie, mamy tekst, w którym jest mowa o drodze: «Oto Ja posyłam anioła przed tobą, aby cię strzegł w czasie twojej drogi i doprowadził cię do miejsca, które ci wyznaczyłem» Wj 23,20. Drogę tę Ewangelista interpretuje jako drogę życia i słowami Jezusa wyjaśnia, że powinna to być droga wąska (...). Dalej Mateusz nawiązuje do wzmianki o aniele. Kim jest anioł? Jest nim Jezus Chrystus. To on prowadzi do «miejsca, które Bóg wyznaczył», czyli do królestwa niebieskiego. Ktokolwiek odrzuca Go i sam podaje się za przewodnika, jest fałszywym prorokiem. I dlatego po perykopie o drodze, Mateusz włącza ostrzeżenie przed fałszywymi prorokami Mt 7,15-20. O wiele bardziej właściwym kontekstem dla tej perykopy byłaby jakaś polemika Jezusa z faryzeuszami. Tylko relacja z Pięcioksięgiem uzasadnia jej włączenie do kazania”⁴⁷.

Triada kończąca Kazanie na Górze zawiera ostrzeżenia. Ostatnia perykopa Kazania na Górze o domu budowanym na skale i na piasku, stanowi zachętę do zachowywania proklamowanego przez Jezusa prawa. Wszyscy trzej autorzy: Allison, Kowalczyk i Buchanan zgodnie twierdzą, że ma to odpowiednik w Pentateuchu. Jednak każdy z autorów znajduje paralelę gdzie indziej.

Allison nie ogranicza się do Księgi Wyjścia, postulując paralelę z końcówką całego Pentateuchu, gdzie następują przekleństwa dla tych, którzy nie będą postępować zgodnie z Przymierzem oraz błogosławieństwa dla prawych (Pwt 28-30). Temat dwóch dróg jest szczególnie zaakcentowany w Pwt 30,1:

⁴⁷ Kowalczyk, *op. cit.*, str. 95-96

„Kiedy się spełnią dla ciebie wszystkie te słowa: błogosławieństwo i przekleństwo” oraz Pwt 30,15: „Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście”. W dodatku cytaty te stoją blisko formuł: „Gdy Mojżesz dokończył tych mów” (Pwt 31,1, 31,24, 32,45), paralelnych do formuły przejścia 7,28 „Gdy Jezus dokończył tych mów”. W perykopie o domu Mateusz zestawia słowa „słuchać” (*akouei, akouōn*) i „wypełniać” (*poiei, poiōn*) słów (*logous*), co jest niemal echem Pwt 31,12: „Zbierz cały naród (...) aby słuchając uczyli się bać Pana, Boga waszego i przestrzegać wszystkich słów tego Prawa” (*akousontai poiein pantas tous logous tou nomou toutou*). Wreszcie perykopa o domu, a ściślej, jej negatywna część, przypomina Pwt 28,15-30: „Jeśli nie **usłuchasz** głosu Pana, Boga swego i nie **wykonasz** pilnie wszystkich poleceń i praw, które ja dziś tobie daję, spadną na ciebie te wszystkie przekleństwa (...) **Zbudujesz dom** a nie będziesz w nim mieszkał”. Powyższe podobieństwa są niewątpliwie uderzające. Należy tutaj wspomnieć, że są próby stowarzyszania całej Ewangelii Mateusza z Księgą Powtórzonego Prawa, zgodnie z którymi intencją Mateusza było napisanie Nowego Deuteronomium⁴⁸.

Buchanan, który materiał Mt 2,13-7,27 traktuje jako Nowy Exodus, przytacza również paralelę z Pwt, dodatkowo jednak znajduje paralelę z Księgą Wyjścia. Po ogłoszeniu Prawa na Synaju, lud Izraela obiecał: „Wszystko co powiedział Pan **uczynimy** i będziemy **posłuszni**”⁴⁹ Wj 24,7. Zatem zachowana jest kolejność odwołań: podobnie jak u Mateusza perykopa o domu znajduje się po ogłoszeniu Prawa przez Jezusa, tak wspomniana deklaracja znajduje się po tym, jak Mojżesz odczytał ludowi Księgę Przymierza.

Kowalczyk szuka paraleli w Księdze Przymierza, gdyż jak wspomniano, wszystkie pouczenia z Kazania na Górze występujące po antytezach uznaje on za paralelne do Księgi Przymierza. Otóż ta ostatnia kończy się obietnicą pomocy Bożej dla posłusznych Prawu: „Jeśli będziesz wiernie słuchał jego głosu i wykonywał to wszystko, co ci polecam, będę nieprzyjacielem nieprzyjaciół twoich” Wj 23,22-31.

Wszyscy trzej autorzy wybrali jako miejsca paralelne pewne uroczyste podsumowania, zakończenia występujące po zbiorze praw. Warto zauważyć, że dla Kowalczyka ważniejszy jest temat oraz wierność sekwencyjności, zaś Buchanan i Allison szukają formuł wiernych w brzmieniu. Najdalszy od sekwencyjności jest Allison, lecz i on wskazuje, że pewne tematy znajdujące się

⁴⁸ J. A. Grassi, *Matthew as a Second Deuteronomy*, BTBull 19, (1987) 23-29

⁴⁹ Warto tu wspomnieć, że „słuchać” dla Hebrajczyków oznaczało „być posłusznym” (Buchanan, op. cit., str. 356-358). Jednak Jezus rozważa przypadek tych, którzy „słuchają a nie wypełniają”

obok siebie u Mateusza, mają odpowiedniki w Pentateuchu, które również pozostają w bliskim kontekście.

4.5. Kazanie na Górze: analiza typologiczna Doeve'go

Przytoczymy tutaj analizę Doeve'go⁵⁰, która charakteryzuje się intensywnym wykorzystaniem źródła pozatestamentalnego, jakim jest Sifra – komentarz rabinistyczny do Księgi Kapłańskiej⁵¹. Efektem jest paralelizm: Kazanie na Górze – Księga Kapłańska, który trudno wpasować w kompozycję Nowego Heksateuchu.

Na początku więc Doeve zauważa rzecz oczywistą, że porządek materiału Mt 5,21-42 odpowiada porządkowi materiału w Księdze Wyjścia. Nie dyskutuje przy tym, czy to Mateusz tak ułożył ten materiał, czy dokonało się to wcześniej. Dokładniej, mamy następującą odpowiedniość:

Mt 5,21 – Wj 20,13 („nie zabijaj”)
 w wersach 21-26 pogłębienie znaczenia tego przykazania
 Mt 5,27 – Wj 20,14 („nie cudzołóż”)
 w wersach 27-32 Jezus nausza o cudzołóstwie i komentuje Pwt 24,1
 Mt 5,33 – Wj 20,16 („nie będziesz fałszywie przysięgał”)
 w wersach 33-37 kontynuacja nauczania o przysięgach
 Mt 5,38-42 – Wj 21,23b-25 (prawo odwetu)
 na końcu echa Pwt 15,10

W dalszych wersach, choć struktura tekstu jest wciąż podobna, nie jest już związana z Księgą Wyjścia, lecz z Księgą Kapłańską: (wersy 19,18, 19,33, 19,34). Tym niemniej, Doeve zauważa pewną interesującą ciągłość. Otóż obok wersów z Wj (z wyjątkiem pierwszego z nich), można postawić odpowiednie fragmenty z Księgi Kapłańskiej:

Wj 20,13 – brak
 Wj 20,14 – Kpł 18
 Wj 20,16 – Kpł 19,12
 Wj 21,23b-25 – Kpł 19,15-18a

⁵⁰ Doeve, *op. cit.*, str. 191-199

⁵¹ S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, str. 376

W takim kontekście widać, że Kpł 19,18b jest tutaj naturalnym przedłużeniem. Zatem kolejność odwołań u Mateusza wynika z kolejności tekstów w ST, choć dzieje się to w nietykalny sposób.

Tabela 5. (opr. Doeve)

Mt 5,21-26	Wj 2013	–
Mt 5,27-32	Wj 20,14	Kpł 18
Mt 5,33-37	Wj 20,16	Kpł 19,12
Mt 5,38-42	Wj 21,23b-25	Kpł 19,15-18a
Mt 5,43-47	–	Kpł 19,18b (33,34)

Wers Mt 5,48, który kończy pewną całość: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” jest reminiscencją słów otwierających Kpł 19: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!”. Nie ma tu już zachowania kolejności. Paralelizm potwierdza jednak silny związek tekstu z Księgą Kapłańską.

Kolejny paralelizm sekwencyjny zauważa Doeve w dalszej części Kazania na Górze. Autor posługuje się tu literaturą rabinistyczną – komentarzem do Księgi Kapłańskiej Sifra. Otóż Mt 6,1-18 traktuje o jałmużnie, Mt 6,5-15 o modlitwie, zaś Mt 6,16-18 o poście. W Księdze Kapłańskiej mamy pozornie niezwiązane trzy kolejne teksty: (1) Kpł 23,22 – przykazanie o pozostawianiu kłosów dla biednych i przybyszów; (2) Kpł 23,24 – nakaz szabatu: „Pierwszego dnia siódmego miesiąca będziecie obchodzić uroczysty szabat, trąbienie w róg [jako przypomnienie] i święte zwołanie” (tekst w nawiasach kwadratowych nie został umieszczony w BT); (3) Kpł 23,27-28 – dzień prześląganania, kiedy Izraelici mają się umartwiać.

W komentarzu do pierwszego z tych miejsc Sifra dodaje trzy inne przykazania, w tym nakaz oddawania dziesięciny dla biednych. W ten sposób, z wersem Kpł 23,22 wiąże się jałmużnę. Dalej, według Doeve’go, komentarz do Kpł 23,24 (który nie jest przytoczony dość jasno) odsyła do słów błogosławieństwa, które kojarzą się z modlitwą „Ojcze nasz” (rozumowanie jest w tym miejscu nieco zawile). Wreszcie, gdy Kpł 23,27-28 mówi o umartwianiu się, Sifra dodaje szczegółowe przepisy, m.in. nakaz postu. Zatem, Doeve konkluduje, że znów kolejność u Mateusza wynika z kolejności w ST za pośrednictwem tradycji w postaci komentarza synagoidalnego.

Nie będziemy tu przytaczać dalszej analizy rozdziału 6. Jej ostateczny rezultat jest następujący:

Tabela 6. (opr. Doeve)

Kpł	Mt
23,22	6,1-4
23,24	6,5-15
23,27	6,16-18
23,22	6,19-21
23,33 lub 24,1	6,22-23
24,10-23	6,24
25,1-13	6,25-34

Z powyższego wynika, że następuje swoisty skok: o ile partie z rozdziału 5 u Mateusza odpowiadają partiom Kpł 18-19, o tyle rozdział 6 jest paralelny do Kpł 23-25. Skrupulatny autor stawia pytanie: jak wyjaśnić taki skok? Odpowiedź jest według niego następująca. Otóż dotychczas rozważał paralelizm z Księgą Kapłańską. Jednak, wydaje się, że zakończenie jednostki Mt 5,38-42: „Daj temu, kto cię prosi i nie odwracaj się od tego, kto chce pożyczyć od ciebie” są bardzo bliskie słowom: „Chętnie mu udziel, a niech serce twoje nie boleje, że dajesz” Pwt 15,10. Tymczasem jak stwierdza Doeve, wersy Pwt 15,7-11 były obszernie komentowane w synagodze, które to komentarze można znaleźć w paragrafach 116-118 Sifra. Otóż komentarz do wersu 10 mówi, że pożyczki należy udzielać dyskretnie, sam na sam z pożyczającym. Doskonale pasuje to do Mt 6,1-4, gdzie Jezus mówi: „Strzeżcie się, żebyście uczynków pobożnych nie wykonywali przed ludźmi po to, aby was widzieli”. Zatem końcówka Mt 5 wiąże się z początkiem Mt 6 poprzez Pwt 15,10.

Dalej, autor analizując rozdział siódmy, zauważa, że jest on paralelny znów do Kpł 19, co pokazuje poniższa tabela.

Tabela 7. (opr. Doeve)

Kpł	Mt
19,15-18	7,1-5
19,19 lub 20	7,6
19,31	7,7-11
19,18	7,12
19,23	7,13-14
19,23-25	7,15-17
	7,18-20
19,25	7,21-23
19,37	7,24-27

Zatem historia kompozycji Mt 5,21-7,27 byłaby następująca. Na początku umieszczony został midrasz uformowany we wcześniejszej fazie na bazie kolejnych fragmentów z Księgi Wyjścia. Następnie dodawane były kolejne fragmenty, które były porządkowane tak, by odpowiadały kolejności Kpł 19, przy czym centralnym punktem odniesienia był passus Kpł 19,15-18. Wreszcie inna grupa materiału źródłowego, uporządkowana w nawiązaniu do Kpł 23-25 została dołączona w oparciu o nawiązanie do Pwt 15,10.

4.6. Kazania na Górze: analiza Farrera

Farrer stwierdza, że niełatwo jest określić ogólną strukturę Kazania na Górze. To, co uderza na początku, to z pewnością dobrze określona struktura kilku jej części: osiem błogosławieństw, sześć antytez do starego prawa, trzy dobre czyny: modlitwa, post, jałmużna. Jednak Farrer wierzy, że części te składają się także na pewną formalnie zorganizowaną całość. Co może być kluczem do tej całości? Na wstępie Farrer pisze, że jeżeli Mateusz komponował tekst w oparciu o pewien model, to niechybnie modelem tym były rozdziały 20-24 Księgi Wyjścia. Nie chodzi tu jednak jedynie o dość oczywistą korelację nadania Nowego Prawa przez Jezusa z ogłoszeniem Starego Prawa na Synaju, sugerowaną wyraźnie przez antytezy. Farrer zauważa, że najbardziej uderzającą cechą wspomnianego fragmentu Księgi Wyjścia jest fakt, że składa się ona z dwóch części, które są odrębne zarówno w treści, jak i w stylu. Jest tam krótki Dekalog, gdzie znajdujemy podstawowe zasady w zwięzłej formie oraz dłuższa Księga Przymierza, gdzie zasady te są zastosowane bardziej szczegółowo do ludzkiego postępowania. W dodatku są dość przekonujące argumenty na to, że Księga Przymierza jest uporządkowana według kolejnych tematów z Dekalogu.

Otóż Farrer chce pokazać, że podobna jest struktura Kazania na Górze: błogosławieństwa są odpowiednikiem Dekalogu, zaś pozostała część Kazania jest wyjaśnieniem, bardziej szczegółowym zastosowaniem błogosławieństw, także w odpowiednim porządku. Od razu na początku napotyka się tutaj na trudność: błogosławieństwa są jednym z kilku zaledwie miejsc w Ewangelii Mateusza, co do których w kodeksach są rozbieżności. Choć w większości kodeksów błogosławieństwo „Błogosławieni cisi” jest trzecie⁵², w kodeksie Western-and-Syriaic jest ono na drugim miejscu. Tymczasem właśnie kwestia

⁵² Tak jest w Biblii Tysiąclecia

porządku błogosławieństw jest kluczowa, jeżeli w dalszym tekście chcemy odnaleźć odbicie tego porządku. Farrer przyjmuje, że oryginalny porządek jest we wspomnianym kodeksie. To pozwala mu zaproponować strukturę błogosławieństw: kluczem do podziału jest wydzielenie trzech dwuwierszy.

Dwuwersz 1.

„Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie”;

„Błogosławieni cisi, albowiem oni na własność posiadają ziemię”

Dwuwersz 2.

„Błogosławieni, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni”;

„Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyчени”

Wiersz przejściowy

„Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią”

Dwuwersz 3.

„Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą”;

„Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani Synami Bożymi”

Wiersz kończący

„Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, albowiem do nich należy królestwo niebieskie”

Przytoczmy część argumentacji: dwuwiersz drugi ma unikalną strukturę; obietnica jest dokładnie antytezą stanu obecnego: smucą – pocieszeni, łakną i pragną – nasyчени (uwaga: nie ma tego w piątym błogosławieństwie!). Dwuwiersz trzeci charakteryzuje się odniesieniem do Boga. Wiersz ostatni nawiązuje do pierwszego, zamykając kompozycję.

Przestudujmy teraz za Farrerem dalszą część Kazania. Jak wspomniano, można ją podzielić na: 1) interpretację przykazań, 2) interpretację trzech dobrych uczynków, 3) pozostałą część, trudniejszą do nazwania, z kulminacją w postaci przypowieści o domu na piasku i na skale. W tych trzech częściach można odkryć omówienie błogosławieństw, lecz w odwrotnym porządku. Ów odwrotny porządek to rozszerzenie dość częstego w zastosowaniu chiazmu, czyli formy ABBA. Cechą takiego układu jest to, że zaczyna się omawianie

od tego punktu, w którym się właśnie było, nie wykonując „skoku” na początek.

Jest istotnie uderzające, że po ósmym błogosławieństwie Jezus zwraca się do uczniów, stosując właśnie to ostatnie błogosławieństwo do nich: „Błogosławieni jesteście, gdy wam urągają i prześladują was”. Dalej, we wstępie do omawiania przykazań, Jezus wymaga od uczniów sprawiedliwości, co doskonale współgra z ostatnim błogosławieństwem. Omawianie przykazań odnosi się z kolei do dwuwiersza trzeciego (pokój czyniący, czystego serca). Jezus zaostrza wymagania: aby czynić pokój, nie wystarczy nie zabijać. Trzeba mieć pokój w swoim sercu. Dalej, powinniśmy „czynić pokój” jednając się z bliźnim, nie zaś podając go do sądu. Nie wystarczy nie cudzołożyć, należy wyzbyć się pożądania ze swego serca. Jezus przeciwstawia prawu odwetu miłość nieprzyjaciół – najważniejszy sposób „czynienia pokoju”. „Miłujcie waszych nieprzyjaciół; tak będziecie synami Ojca waszego” – obietnica Jezusa to znów echo „albowiem będą nazwani synami Bożymi” z trzeciego dwuwiersza błogosławieństw.

Następnie Jezus omawia dobre uczynki. Pierwszy z nich – jałmużna – bezpośrednio nawiązuje do kolejnego błogosławieństwa (idąc wstecz) – „Błogosławieni miłosierni”. Jezus precyzuje: ci dostąpią miłosierdzia („Ojciec ... odda tobie”), którzy czynią miłosierdzie nie ze względu na uznanie ludzi („Niech nie wie lewa twoja ręka co czyni prawa”). Kolejny uczynek to modlitwa. Tutaj nie widzimy nawiązania do błogosławieństw, z wyjątkiem jednego znaczącego elementu: ostatni passus powraca do „błogosławieni miłosierni”: kto przebaczy ludziom, Ojciec niebieski mu także przebaczy. Odnośnie postu, Farrer wskazuje na następujące powiązanie (choć naszym zdaniem nie jest to przekonujące) z „Błogosławieni, którzy się smucą”: podczas postów Żydzi nie tylko odmawiali sobie posiłku, lecz także przybierali „wygląd ponury”, a zatem nosili zewnętrzne oznaki smutku. Jezus wymaga, aby smutek był wewnętrzny.

Wersy Mt 6,19-34 uogólniają wskazówki dotyczące trzech uczynków. Otóż całe nasze działanie powinno być nastawione na gromadzenie skarbów w niebie raczej niż na ziemi. Zatem jeśli kolejne błogosławieństwo mówi, że cisi posiadają ziemię, stanie się to tylko przez wyrzeczenie dóbr ziemskich. Tylko ci, którzy szukają przede wszystkim królestwa Ojca niebieskiego, otrzymają wszystko, co im potrzebne na ziemi.

Na tym kończy się według Farrera omawianie błogosławieństw, choć w pewnym sensie trwa dalej, gdyż dalsze fragmenty nawiązują do Modlitwy Pańskiej, na bazie której, jak twierdzi Farrer, powstały błogosławieństwa.

Podsumowując, w Kazaniu na Górze Farrer odnajduje w jakiejś mierze schemat: „przykazania” – „omówienie” z Księgi Wyjścia, przy czym „omó-

wienie” w obu przypadkach jest uporządkowane w relacji do „przykazań”. Mateusz najpierw omawia błogosławieństwa w odwrotnym porządku, niejako wdrapując się od ostatniego do pierwszego. Przed szczytem umieszcza modlitwę Pańską, a kiedy go osiągnie, schodzi z powrotem w dół – jak wynika z analiz Farrera, których tutaj nie przytoczono – zgodnie z tematami z Modlitwy Pańskiej. Farrer dodaje, że Mateusz nie poprzestaje na takiej formie, lecz wplata w nią inne, mniejsze i niezależne struktury, takie jak antytezy czy trzy uczynki.

4.7. Podsumowanie

W niniejszym rozdziale przedstawiliśmy szereg typologicznych analiz Kazania na Górze. Trzy z nich – Farrera, Buchanana i Kowalczyka bazowały na założeniu, że typem Ewangelii Mateusza jest Heksateuch. Zachodzą interesujące podobieństwa i rozbieżności między tymi trzema podejściami. Zarówno Farrer, jak i Kowalczyk zakładają, że jeżeli typologia jest kluczem do kompozycji, to podstawową strukturą z Księgi Wyjścia, która musi tu znaleźć odbicie jest struktura: „proklamacja Dekalogu – omówienie”, gdzie omówieniem jest Księga Przymierza. Farrer twierdzi, że przykazania są omówione w Księdze Przymierza w sposób uporządkowany. Zatem próbuje wskazać, że Mateusz istotnie przedstawia omówienie podanego najpierw prawa. Aby to uzyskać, postuluje że Prawem są błogosławieństwa i to właśnie one, a nie antytezy są paralełą do ogłoszenia Dekalogu. Kowalczyk nie szuka u Mateusza podobnej struktury literackiej, lecz próbuje pokazać, że kolejne tematy poruszane przez Mateusza po podaniu antytez są inspirowane przez kolejne fragmenty Księgi Przymierza. Czy możliwe jest, aby obaj autorzy mieli rację? Mówiliśmy, że różne schematy kompozycyjne mogą się nakładać ze względu na swobodę w doborze odniesień do ST. Jednak w tym wypadku wydaje się, że hipotezy wykluczają się. Byłoby niezwykle trudno omawiać Błogosławieństwa, równocześnie dbając o to, by tematy pasowały do tematów poruszanych w Księdze Przymierza. Nie trzeba dodawać, że analizy Doeve’go prowadzą do jeszcze innych wniosków. Powstaje kolejne pytanie: czy możliwe jest nakładanie się porządku proponowanego przez Doeve’go z porządkiem zgodnym z Wj 19-23? Gdy chodzi o analizy Buchanana, nie wnoszą one tutaj nic szczególnie nowego, czy kontrowersyjnego: potwierdzają ogólne przeświadczenie, że znajdujemy u Mateusza echo schematu: „Dekalog – omówienie”.

CZEŚĆ III

Nowy Heksateuch: dalsze dzieje Nowego Wyjścia

Materiał Ewangelii Mateusza po Kazaniu na Górze nie poddaje się już łatwo kryteriom typologicznym. Analizy Farrera były tutaj bardzo wrywkowe. W tej części przedstawimy rezultaty badań Buchanana i Kowalczyka.

1. Sekcja narracyjna Mt 8,1-10,34

W sekcji tej Jezus dokonuje dziesięciu cudów. W starożytności porównywano te cuda z cudami, które zdziałał Mojżesz. Zatem cuda Jezusa mogą odpowiadać dziesięciu plagom egipskim. Buchanan, według którego Mt 8,1-10,39 jest Mateuszową Księgą Kapłańską, zastanawia się, czy paralelizm plagi-cuda jest zgodny z tą koncepcją. Wydaje się oczywiste, że tak nie jest: wspomniane plagi opisane były w Księdze Wyjścia. Jednak Buchanan argumentuje, że zostały one sprowadzone ręką Aarona, który był Lewitą. Wydaje się jednak nieprawdopodobne, by ten szczegół miał znaczenie w kompozycji. Raczej, jeżeli rzeczywiście mamy do czynienia z paralelizmem plagi-cuda, jest to element dodatkowy, niezwiązany z typologią sekwencyjną.

Kowalczyk nie interesuje się powyższym paralelizmem. Według niego Mt 8,1-10,4 (a zatem niemal cała sekcja narracyjna) to dalszy ciąg Księgi Wyjścia. Paralelizmy do Wj znalezione przez Kowalczyka są niekiedy uderzające, przywołajmy tutaj kilka przykładów.

- Mt 8,1-4 nakaz złożenia ofiary na świadectwo (zaraz po Kazaniu na Górze)
- Wj 24,1-11 Mojżesz składa ofiarę na świadectwo (zaraz po otrzymaniu Przymierza)
- Mt 8,20 „Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by mógł głowę wesprzeć”
- Wj 25,8 przepisy odnośnie do przybytku – miejsca mieszkania Boga
- Mt 8,21-22 powołanie pewnego ucznia

- Wj 28-29 powołanie Aarona i jego synów do służby kapłańskiej
- pierwsza z próśb Mojżesza: aby Pan był pośrodku swego ludu Wj 34,9a
- w perykopach Mt 8,23-8,9 Mateusz pokazuje, że Jezus (który jest pośrodku ludu) jest Panem („Kimże on jest ... ?”).

Wypełnienie trzeciej obietnicy Boga danej Mojżeszowi („I uczynię cuda, jakich nie było na całej ziemi i u żadnych narodów, i ujrzy cały lud, wśród którego ty przebywasz, że dzieła Pana, które ja uczynię z tobą są straszne” Wj 34,10b) Kowalczyk dostrzega w cudach, opisanych pod koniec rozdziału 9. Szczególnie tutaj widzimy, że paralelizmy przytaczane przez Kowalczyka są w bardzo silnym związku z założeniem, że Mateusz pisał Ewangelię niejako na marginesie Tory. Gdyby bowiem kierować się innymi względami, nie ma powodu, by jedne cuda uznawać za paralelne do prośby Mojżesza, by Pan był pośrodku swego ludu, zaś inne do obietnicy Boga, że uczyni wielkie dzieła dla swego ludu. Gdy więc nie ma się na względzie podstawowego przypuszczenia Kowalczyka, proponowane przez niego paralelizmy wydają się być niemal zupełnie nieuzasadnione. Jednak przyjęcie typologii sekwencyjnej powoduje całkowitą zmianę optyki: paralelizmy wydają się teraz całkiem prawdopodobne. Dodatkowo, na korzyść metody Kowalczyka, warto zauważyć konsekwencję w szukaniu paralelizmów, posuniętą do tego stopnia, że nie traktuje formuły przejścia 7,28 jako kończącej Mateuszowy Exodus. Rzeczywiście, kłóciłoby się to z klarownym paralelizmem do Księgi Wyjścia, jaki autor dostrzega w całej niemal sekcji narracyjnej.

Buchanan przywiązuje dużą wagę do formuł przejścia, w przeciwieństwie więc do Kowalczyka, uważa on, że Mt 8,1 powinien zaczynać nową „Księgę”. Autor przedstawia interesujące argumenty przemawiające na korzyść jego tezy. Przede wszystkim, pierwsza perykopa Mt 8,1-4 dotyczy oczyszczenia trędowatego. W Księdze Kapłańskiej są dokładne przepisy dotyczące wszelkiego rodzaju nieczystości rytualnej. Perykopa Mateuszowa jest w połowie paralełą – Jezus każe uzdrowionemu pokazać się kapłanom i złożyć ofiarę zgodnie z przepisami z Księgi Kapłańskiej, w połowie zaś niejako antyparalełą – Jezus dotyka trędowatego, co było zakazane przez przepisy. W całej omawianej sekcji narracyjnej Mateusz kontynuuje ten typ odwołania się do Księgi Kapłańskiej: Jezus dotyka i jest dotykany przez rytualnie nieczystych. Buchanan sugeruje, że o ile kapłani mieli prawo do *orzekania* o czystości i nieczystości, to Jezus uzdrawia ludzi, *czyniąc* ich czystymi (przez uwalnianie od nieczystych demonów). Zatem Prawo z Księgi Kapłańskiej jest zniesione, zaś w jego miejsce spełnia się przepowiednia Deutero-Izajasza Iz 35,5-6 o czasach mesjań-

skich: „Wtedy przejrzą oczy niewidomych i uszy głuchych się otworzą ...”. Podobnie jak w Księdze Kapłańskiej Mojżesz konsekruje Aarona i jego synów, Mt 10 zaczyna się rozestaniem uczniów, by postępowali podobnie jak postępował Jezus, tj. kontynuowali kapłańską posługę w nowym jej kształcie nadanym przez Jezusa. Mowa misyjna Mt 10,5-11,1 jest pouczeniem Apostołów, jak mają postępować – konsekrowani przez Mojżesza lewici również otrzymali pouczenia, Kpł 8,31-9,7. Mowa misyjna kończy się perykopą Mt 10,34-39, w której Jezus mówi o priorytecie miłości Boga: „Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż mnie, nie jest mnie godzien”. Buchanan kojarzy to z fragmentem Pwt 33,8-9 dotyczącym rodu Lewiego (a więc tematycznie związane go z kapłaństwem): „Do Lewiego powiedział: (...) O ojcu swym on mówi i o matce «Ja ich nie widziałem», nie zna już swoich braci, nie chce rozpoznać swych dzieci. Tak słowa Twego strzegli.” Autor jest świadom, że odwołania do Księgi Kapłańskiej są tutaj niekoniecznie sekwencyjne: Przepisy o trędowatych znajdują się w tej księdze dopiero począwszy od rozdziału 13, zaś u Mateusza temat ten pojawia się na początku.

Podsumowując zauważamy, że jest zasadnicza różnica w odczytaniu typologii przez Buchanana i Kowalczyka w omawianej sekcji. Kowalczyk odwołanie do Księgi Kapłańskiej traktuje raczej marginesowo: Mateuszowy Exodus kończyłby się dopiero w Mt 9,34, tak iż formuła przejścia Mt 7,28 nie odgrywa żadnej roli. Od Mt 9,35 zaczynałaby się Księga Kapłańska i kończyła w Mt 10,42. Analiza Buchanana zmierza natomiast do uznania formuł przejścia Mt 7,28 i 11,1 jako ram dla Mateuszowej Księgi Kapłańskiej. Autorzy zgadzają się zatem odnośnie do początku Nowej Księgi Liczb, jako Mt 11,1.

2. Mowa misyjna

Jak już powiedziano, Buchanan łączy sekcję narracyjną (Mt 8,1-10,4) z mową misyjną (Mt 10,5-39) w jedną Mateuszową Księgę Kapłańską, tak iż ta ostatnia zawiera się pomiędzy formułami przejścia: „Gdy Jezus dokończył tych mów” Mt 7,27 i 11,1. Według Kowalczyka Księga Kapłańska rozpoczyna się dopiero od Mt 9,35, lecz również włącza mowę misyjną. Podczas gdy u Buchanana mowa misyjna jest paralelna do pouczeń, jakie Mojżesz dawał Aaronowi i jego synom, u Kowalczyka mowa misyjna to paralelizm z mową Mojżesza do szpiegów, których wysłał do Kanaanu. Nieco zaskakujące jest, że chociaż u Mateusza mowa misyjna jest skierowana do tych samych uczniów, których Jezus konsekrował, Kowalczyk uważa, że konsekracja jest paralelna z konsekracją kapłanów z Księgi Wyjścia, zaś mowa misyjna jest paralelna do mowy skierowanej do kogoś zupełnie innego – szpiegów posłanych do Kanaanu. Ponadto mowa Mojżesza do szpiegów jest z Księgi Liczb, nie zaś z Kapłańskiej (do tego problemu jeszcze wrócimy). Za tezę Kowalczyka przemawiają jednak interesujące zbieżności między mową Mojżesza do szpiegów, a mową Jezusa do uczniów.

Zanim je omówimy, wspomnijmy o możliwościach paralelizmu mowy misyjnej do podobnych zdarzeń spoza Księgi Liczb. Jak już wspomnieliśmy Buchanan łączy tę mowę z poświęceniem kapłanów. Teza Kowalczyka jest tu o tyle bardziej prawdopodobna, że w Księdze Kapłańskiej nie mamy do czynienia z wysłaniem. Morosco natomiast odnosi tę mowę do powołania Mojżesza⁵³. Uważa on, że mowa misyjna jest skonstruowana w oparciu o rodzaj literacki „historia powołania”. Wyróżnia się ona podstawowymi elementami,

⁵³ R.E. Morosco, *Matthew's Formation of Commissioning Type-Scene Out of the Story of Jesus' Commissioning of the Twelve*, JBL 4 (1984) 539-556

takimi jak wprowadzenie, konfrontacja, powołanie, opór, ponowne upewnienie, zakończenie. Co prawda mowa misyjna nie posiada elementu oporu (tzn. powołani nie bronią się przed przyjęciem zadania), lecz nie jest to bardzo istotne. Allison analizuje werbalne podobieństwo *passusu* z powołaniem Mojżesza i nie znajduje wystarczających argumentów na poparcie tezy Morosco. Podobna analiza paralelizmu proponowanego przez Kowalczyka dałaby ten sam efekt. Jednak u tego autora mamy silny argument zgodności tematycznej w najbliższych kontekstach. Inaczej mówiąc, argumentem są tu *korelacje* między poszczególnymi odwołaniami w znacznie szerszym obszarze tekstu (u Morosco mamy korelacje jedynie między strukturą mowy misyjnej i powołania Mojżesza, u Kowalczyka są korelacje między dużym fragmentem Mt i Lb). Inne propozycje, to odniesienie do ustanowienia przez Mojżesza przywódców rodów Lb 1,16 (wg Allisona pisał o tym np. Hobbes). Wyrażenie „jak owce bez pasterza” (Mt 9,35-38) mogłoby być odniesione do Lb 27,15-17. Jednak tego typu wyrażenie pojawia się w innych miejscach ST, takich jak 1Krl 22,17, 2Kr 18,16, Jud 11,19 i nie jest ono tam odwołaniem do Księgi Liczb. Według Allisona jest to raczej typowa fraza; używając jej Mateusz nie miał zamiaru zestawiać Jezusa z Mojżeszem. Zauważmy, że Kowalczyk również nie traktuje cytatu jako paralelizmu: nie zgadzałyby się on bowiem z sąsiednimi odniesieniami, burząc ciąg paralelizmów.

Wróćmy do zbieżności między mową misyjną a Księgą Liczb u Kowalczyka. Po pierwsze w perykopie 10,1-4 mamy ustanowienie Dwunastu, zaś 10,5 mówi o rozesłaniu. O ile więc ustanowienie łączy się naturalnie z konsekracją kapłanów, o tyle rozesłanie znacznie bardziej pasuje do rozesłania szpiegów. W obu przypadkach Mt 10,5 i Lb 13,17 mamy tę samą kolejność: pierwsza jest wzmianka o wysłaniu, później zaś następuje mowa zawierająca wskazówki: „Tych to Dwunastu **wysłał** (*apesteilen*) Jezus dając im następujące wskazania «Nie **idźcie** do pogan ...»” Mt 10,5, „Mojżesz **posłał** (*apesteilen*) ich celem zbadania ziemi Kanaan, mówiąc: « **Idźcie** ... »” Lb 13,17. Zbieżność ta jest znacząca z tego względu, że naturalna byłaby odwrotna kolejność. Zachodzi też podobieństwo w strukturze obu mów. Mowa Mojżesza zawiera cztery elementy a) określenie miejsca misji, b) określenie celu misji, c) wezwanie do odwagi, d) instrukcje szczegółowe. Podobne elementy zawiera mowa Jezusa. Dodatkowo zawiera ona: e) ostrzeżenie f) obietnicę nagrody. Obie te części zwierają paralelizmy do Księgi Liczb. Nie będzie tu jednak ścisłej sekwencyjności. Ogólnie paralelizmy całego fragmentu Mt 10,5-13,53 z Księgą Liczb nie cechują się ścisłą sekwencyjnością. Raczej mamy do czynienia z grupami, wewnątrz których zachowana jest sekwencyjność. Grupy takie przedstawione są w tabeli 8.

Tabela 8. Odniesienia do Księgi Liczb według Kowalczyka (opr. własne, M.H.)

Mt	Lb
10,5-11,1	13,17-13,20
10,8b	5,9-10, 6,22-27
10,40-42	20,14-21
11,2-24	20,1-13
11,25-30	11,4-12,16
12,1-42	15,32-17,26
13,1-53	33,1-35,34

Mateusz, wzorując mowę misyjną na planie mowy Mojżesza do szpiegów, poszerza ją o dodatkowe punkty e) i f), gdyż ma na względzie tragiczny koniec wyprawy szpiegów. Rozszerza więc mowę Jezusa o ostrzeżenia przed niewiarą, obawą o utratę życia, które okazali szpiegdy wysłani przez Mojżesza z wyjątkiem Kaleba i Jozuego. Ci, którzy się obawiali utraty życia – stracili je: „Ludzie, których Mojżesz posłał na zbadanie kraju (...) pomarli nagłą śmiercią przed Panem” Lb 14,36-37, Kaleb i Jozue nie obawiali się ryzykować życia dla Pana, zachowali je: „pozostali przy życiu tylko Jozue syn Nuna i Kaleb syn Jefunnego” Lb 14,38. U Mateusza zaś czytamy: „Kto chce znaleźć swe życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” Mt 10,39.

Interesująca jest też paralela Mt10,8b-15 i Lb 5,9-10, 6,22-27. Wskazówki dane przez Jezusa kojarzą się ze wskazówkami dla kapłanów i występują w tej samej kolejności. Wskazówka dotycząca dóbr materialnych: „Nie bierzcie na drogę torby (...) Wart jest bowiem robotnik swojej strawy” odpowiada temu, że kapłani mogli liczyć na utrzymanie ze strony ludu Lb 5,9-10. Dalej Jezus daje uczniom prawo błogosławienia domu, obdarzania go pokojem. Lb 6,22-27 mówi zaś o błogosławieństwie, którego kapłani mają udzielać Izraelitom: „Niech Cię Pan błogosławi i strzeże (...) i niech obdarzy cię pokojem”. (Zauważmy, że Apostołowie otrzymali też w pewnym sensie prawo przekleństwa: miastu, w którym nie będą ich słuchać, będzie ciężiej w dniu sądu niż Sodomie i Gomorze Mt 10,15.)

Mowa misyjna kończy się formułą przejścia: „Gdy Jezus skończył dawać te wskazania dwunastu swoim uczniom...” (Mt 11,1), która według obu biblistów kończy Mateuszową Księgę Kapłańską i rozpoczyna Księgę Liczb. Dla czego jednak Kowalczyk, znajdując tak spójne odniesienia do Księgi Liczb,

przypisuje mowę misyjną do Księgi Kapłańskiej? W samym Pentateuchu tematyka służby Bożej przekracza ramy Księgi Kapłańskiej i nakłada się na Księgę Liczb. Zatem mowa misyjna u Mateusza mogłaby być zaliczona do Księgi Liczb. Wówczas jednak Księga Kapłańska zostałaby nadmiernie zredukowana. Kowalczyk woli zatem uznać, że o przynależności do Nowej Księgi Kapłańskiej decyduje tutaj ogólna tematyka (powołanie do służby Bożej i związane z nią zadania), nie zaś szczegółowe paralelizmy. Przypomina to rozumowanie Farrera, który, jak wspominaliśmy, z racji braku zdecydowanej odrębności Ksiąg w samym Pentateuchu proponował jako klucz same nazwy ksiąg, i z tej racji mowę misyjną ze wstępem Mt 10,1-3 zakwalifikował jako Nową Księgę Kapłańską.

3. Sekcja narracyjna: Mt 11,2-12,50

Zarówno według Buchanana jak i Kowalczyka sekcja ta rozpoczyna Księgę Liczb. Buchanan zwraca uwagę na to, że na początku Księgi Liczb dużo miejsca poświęcone zostało Lewitom. Przede wszystkim, nie podlegają oni spisowi. Mają się zająć opieką nad Przybytkiem Świadectwa. Dalej, mówi się o obowiązkach Lewitów, ich rodach, o obrzędach towarzyszących dopuszczeniu ich do służby (m.in. oczyszczenie) itp. U Mateusza rozdział 11 zaczyna się od wzmianki o Janie Chrzcicielu, który, według Buchanana, nawrócił wielu kapłanów. Zostaje on porównany przez Jezusa do Eliasza, który miał przyjść, by uzdrowić skorumpowane kapłaństwo (tak znowu uważa Buchanan). Zbuntowani Izraelici (Buchanan pisze Lewici) są zastąpieni faryzeuszami, którzy atakują Jezusa w rozdziale 12. Wreszcie mowa w przypowieściach, o Królestwie Bożym odpowiada tematowi Ziemi Obiecanej. Bardziej szczegółowe paralele proponowane przez Buchanana w rozdziale 11 są następujące:

- Ani Jan, ani Jezus nie zadowolili ludzi, choć używali odmiennych metod, Mt 11,16-19: „Przyszedł bowiem Jan, nie jadł i nie pił, a oni mówią zły duch go opętał». Przyszedł Syn Człowieczy, je i pije, a oni mówią: «Oto żarłok i pijak, przyjaciel celników i grzeszników»”
- Izraelici szemrali. Nic ich nie mogło zaspokoić (Lb 11,1-30)
- Jezus krytykował miasta w Izraelu i zapowiedział zniszczenie ich w dniu sądu Mt 11,20-24
- Pan spuścił plagi na Izraelitów Lb 11,33-35

- „Mojżesz zaś był człowiekiem skromnym, najskromniejszym ze wszystkich ludzi, jacy żyli na ziemi” Lb 12,3
- „Bo jestem cichy i pokornego serca „Mt 11,29

Wziąwszy w nawias raczej niezrozumiałe skojarzenie działalności Jana Chrzciciela z Lewitami u Buchanana, można dostrzec podobieństwo w ogólnych zarysach koncepcji Kowalczyka i Buchanana. Bunt Izraelitów kojarzone są z atakiem faryzeuszy, mowę zaś o Królestwie – z Ziemią Obiecaną. Analizy Kowalczyka są bardziej szczegółowe.

Przytoczmy podany przez tego autora przykładowy paralelizm w sekcji narracyjnej Mt 11,2-12,50. Podsekcja Mt 12,1-42 mówi o sporach z faryzeuszami, przy czym pierwszy spór dotyczy szabatu. Można to zestawić ze spiskiem Koracha przeciw Mojżeszowi, który poprzedzony jest opisem naruszenia szabatu, ukaranym ukamienowaniem. Zarzut bluźnierstwa postawiony Jezusowi przez faryzeuszy Mt 12,24 a także jego komentarz dotyczący bluźnierstwa Mt 12,31 odpowiada napiętnowaniu spiskowców jako bluźnierców przez Mojżesza Lb 16,30. Następnie faryzeusze pytają o znak, Jezus zaś obiecuje znak Jonasza 12,38-40. W Księdze Liczb Mojżesz zapowiada znak, jakim jest pochłonięcie spiskowców przez ziemię. Kowalczyk zwraca uwagę, że treść znaku zawiera elementy wspólne: Jonasz został pochłonięty przez wnętrze ryby.

Bardzo podobne są rezultaty analizy Buchanana: także zestawia on kwestię szabatu Mt 12,2 z casusem łamania szabatu w Księdze Liczb, jak również spory z faryzeuszami z buntem Koracha. Podobnie, *passus* dotyczący znaku także umieszczony jest jako paralelny do buntu Koracha, choć według Buchanana, odpowiada on zakwitnięciu laski Aarona, jako znaku przeciw zbuntowanym (Lb 17,25). Jest to jedna z nielicznych szczegółowych zbieżności tych dwóch autorów.

4. Mowa w przypowieściach (Kazanie o Królestwie)

Dlaczego temat królestwa znalazł się po sekcji narracyjnej Mt 11,2-12,50? Królestwo niebieskie jest nową Ziemią Obiecaną. Stosownie do koncepcji Kowalczyka, stało się tak zatem dlatego, że właśnie ostatnia część Księgi Liczb mówi o Ziemi Obiecanej widzianej już w niedalekiej perspektywie: wymarło pokolenie, które zbuntowało się przy pierwszej próbie zajęcia Kanaanu, mianowany zostaje wódz – Jozue, który wprowadzi lud do Kanaanu, Mojżesz spogląda z góry na kraj obiecany Izraelitom, dokonuje się też podział Ziemi Obiecanej oraz stanowiące są prawa życia w Ziemi Obiecanej. Końcówce Księgi Liczb (Lb 33-36) towarzyszy gorączkowe oczekiwanie, Ziemia Obiecana jest na wyciągnięcie ręki, a lud zahartowany i gotów do objęcia jej w posiadanie. Czas, w którym Słowo Ciałem się stało, jest takim właśnie czasem: przychodzi Królestwo Boże. Bitwa, której prefiguracją jest podbój Ziemi Obiecanej, rozegra się w Jerozolimie, ze swą kulminacją na krzyżu i w zmartwychwstaniu. Wpadało zatem w końcówce Mateuszowej Księgi Liczb przytoczyć Słowa Jezusa o Królestwie Niebieskim. Buchanan także uważa, że mowa o królestwie odpowiada fragmentowi o Ziemi Obiecanej, na poparcie tezy o paraleli do Księgi Liczb. Nie rozwija jednak tego tematu.

Kowalczyk, oprócz ogólnej tezy, sugeruje szczegółowe zbieżności, które stosują się ściśle do postulatu sekwencyjności. Między innymi, tekst o wypędzeniu pogan z Kanaanu: „Jeśli jednak mieszkańców kraju nie wypędzicie przed sobą, będą ci, którzy pozostaną, jakby cierniami dla waszych oczu i kolcami dla waszych boków” (Lb 33,55-56), miałby przypomnieć Mateuszowi przypowieść o chwacie Mt 13,24-30. Jak zwykle jest to antyparalelizm, Jezus przyjmuje inną postawę wobec „obcego elementu” w królestwie: chwast ma rosnać aż do żniw. Napotykać na opis granic Kanaanu Lb 34,1-15, Mate-

usz włącza do Ewangelii dwie przypowieści o rozwoju królestwa: jego małości na początku i wielkości w okresie późniejszym. Buchanan wiąże te przypowieści z prorocstwami Baalama, który wysławia przyszłą wielkość Izraela (Lb 22-24).

Tak Buchanan jak i Kowalczyk postulują koniec Mateuszowej Księgi Liczb wraz z formułą przejścia: „Gdy Jezus dokończył tych przypowieści” Mt 13,54.

5. Sekcja narracyjna Mt 13,54-17,27

Sekcja narracyjna Mt 13,54-17,27 łącznie z następującą po niej mową eklezjologiczną jest przez obydwu autorów traktowana jako Nowe Deuteronomium. Prześledźmy podobieństwa i różnice w proponowanych paralelach. Zestawienie paralel podane jest w tabeli 9.

Tabela 9. Nowe Deuteronomium (opr. własne, M.H.)

Mt	Pwt, Kowalczyk	Pwt, Buchanan
13,54-58	1,22-46 Jezus w Nazarecie napotkał brak wiary, uczynił mało cudów – Mojżesz kazał wejść Izraelitom do Ziemi Obiecanej; lud wątpił; późniejsza próba wejścia zakończyła się klęską	1,22-46
14,1-12	1,37 Śmierć Jana Chrzciciela który głosił, że bliskie jest królestwo – słowa Mojżesza: „Przez was i na mnie rozgniewał się Pan mówiąc – I ty nie wejdiesz”	1,41-2,1 po śmierci Jana Chrzciciela lud poszedł za Jezusem na pustkowie – po klęsce z Amorytami Izraelici poszli na pustkowie
14,13-14		
14,15-21	8,3, 8,16 Rozmnożenie chleba – manna z nieba	2,26-35 rozmnożenie chleba: ludzie nie mogli kupić chleba na pustyni – Sichon nie chciał sprzedać Izraelitom jedzenia; pobili go i zabrali wielkie łupy

14,22-33	9,1-3 Przejście przez wodę – Mojżesz mówi o przejściu przez Jordan, które czeka Izraelitów	3,1-29 Jezus dokonał wielkich dzieł: uci- szył sztorm przechodząc przez wo- dę, Piotr nie przeszedł z powodu małej wiary – Bóg pokazał moc, Mojżesz prosił o więcej ale nie dostał z braku wiary
15,1-14	9,7-21 Fałszywie pojęta pobożność u faryze- uszy – kult złotego cielca	4,44-6,25 przykazania, zapowiedź, że Izra- elici będą je łamali i będą rozpro- szeni – konflikt z faryzeuszami z powodu przykazań; faryzeusze je łamali; „Każda roślina, której nie sadził mój Ojciec niebieski będzie wyrwana”
15,14-20		
15,21-28	10,18-19 Chrystus okazuje miłosierdzie Kana- nejce – Mojżesz mówi, że Bóg mi- łuje cudzoziemców	7,12-16 Jezus uzdrawiał opętanych, śle- pych, niemych, tłumy chwaliły Boga – Ci którzy dotrzymują przykazań będą szczęśliwi i wszystkie choroby będą odda- lone przez Pana
15,29-31	11,1-7 sumarium cudów Jezusa – su- marium dzieł Pana wobec Izraela	
15,32-39	11,5 rozmnożenie na pustkowiu – przy- pomnienie, że widzieli wielkie cuda na pustyni	8,1-10 rozmnożenie chleba – manna z nieba
16,1-4	11,6 Pochłonięcie Jonasza przez rybę – pochłonięcie Datana i Abirama przez ziemię	
16,5-12	29,1-7 Jezus gani Apostolów za to że nie rozumieją tego co widzą – Moj- żesz mówi, że Izraelici nie mają oczu, które by widziały, uszu które by słyszały	
16,13-20	31,1-8 Wskazanie następcy: Piotr- Jozue	
16,21-23	31,14 Jezus zapowiada swoją śmierć – „Pan rzekł do Mojżesza – oto zbliża się czas twojej śmierci”	

16,24-28		9,1-6 „nie zaznają śmierci aż ujrzą Syna Człowieczego” – „Ty dzisiaj masz przejść przez Jordan” i otrzymać Ziemię Obiecaną
17,1-13	31,16-18 Jezus zakazał opowiadać o przemienieniu – Bóg mówi: „skryję przed nim [ludem] swe oblicze”	9,9-29 Jezus wchodzi na górę; po zejściu doznaje wzburzenia – Mojżesz wszedł na górę, wrócił wzburzony
17,14-20		
18,1-5	1,9-15 „Kto jest największy w królestwie niebieskim”- wybór naczelników	
18,15-17	1,16-17 Postępowanie w razie „gdy brat twój zgrzeszy” – „Przesłuchajcie braci waszych, rozstrzygajcie sprawiedliwie spór każdego”	17,1-13; 19,15 potrzeba dwóch lub trzech świadków
18,18	1,17 „Wszystko co zwiążecie na ziemi będzie związane w niebie” – Jezus obdarza uczniów władzą Bożą – Mojżesz sądy sędziów nazywa sądem Bożym	
18,19-20	1,30-33 Jezus zachęca do proszenia czyli ufności – Mojżesz mówi o braku ufności po powrocie zwiadowców.	
18,21-35		18,9-19-21 konieczność przebaczenia – przepisy dotyczące sprawiedliwości. Jeżeli kara śmierci spowodowana umyślnie, „nie ulituje się nad nim twoje oko”.
Mt 19-23	NOWA KSIĘGA JOZUEGO	
19,1-9	Pwt. 24,1-4 Zakaz rozwodów, Mojżesz dopuszcza rozwody	21,15-17; 22,13-30; 24,1-5 kwestie rozwodów, małżeństwa
19,16-22	Pwt. 30,15-20 Pytanie młodzieńca co czynić, aby osiągnąć życie wieczne – zachowywanie przykazań warunkiem życia	26,1 – 30,20 Pytanie młodzieńca – przestrogi, obietnice, przekleństwa, życie dla tych co dochowają przysięgi; śmierć dla pozostałych

Autorzy są w zasadzie zgodni co do deuteronomicznych odniesień perykopy Mt 13,54-58 o powrocie Jezusa do Nazaretu. Jak wiadomo, Jezus nie zdziałał tam wielu cudów z powodu braku wiary. W pierwszym rozdziale Księgi Powtórzonego Prawa Mojżesz wspomina historię opisaną w Księdze Liczb. Mówi o tym, jak Pan kazał im wejść do Ziemi Obiecanej (Buchanan widzi tu paralele z powrotem Jezusa do Jego ziemi ojczyściej), jednak oni, nie ufając Bogu, nakłanili Mojżesza, by wysłać szpiegów (odpowiednikiem jest wątplenie mieszkańców Nazaretu w osobę Jezusa), następnie zostali pokonani przez Amorytów z powodu braku wiary (Jezus nie zdziałał wielu cudów z powodu braku wiary).

Perykopę o śmierci Jan Kowalczyk zestawia ze słowami Mojżesza: „Przez was i na mnie rozgniewał się Pan mówiąc «I ty nie wejdiesz»” Pwt 1,37, mówiącymi o tym, że Przewodnik ludu nie wchodzi do królestwa. Nie jest to odwołanie ściśle sekwencyjne: następuje po wzmiance o niewielu cudach zdziałanych przez Jezusa, która jest paralelna do klęski w bitwie z Amorytami (Pwt 1,41-46). Buchanan akcentuje fakt, że podobnie jak po klęsce z Amorytami, lud podążył za Mojżeszem na pustynię, tak po śmierci Jana, lud podążył za Jezusem na pustynię.

Perykopę o pierwszym rozmnożeniu chlebów Kowalczyk odnosi do wzmianek o mannie z nieba w Pwt 8,3 i 8,16. Zatem mamy przeskok do dalszych rozdziałów. Buchanan natomiast odnosi rozmnożenie chlebów do sąsiedniego fragmentu Deuteronomium, mówiącego o królu Sichonie, Pwt 2,26-35. Mojżesz nakazał spytać się Sichona, czy lud będzie mógł przejść przez jego terytorium i zakupić żywność. Po odmowie Izraelici pokonali Sichona i zagarnęli wiele łupów. Nie mogąc kupić jedzenia, uzyskali go znacznie więcej. Podobnie, skoro uczniowie na pustyni nie mogli kupić jedzenia dla tak wielkich tłumów, Jezus rozmnożył chleb, który wystarczył z naddatkiem. Warto tu wspomnieć o drugim cudzie rozmnożenia (Mt 15,32-39); nie ma ogólnie przyjętego wyjaśnienia, dlaczego występuje taki dublet u Mateusza. Autorzy sugerują wyjaśnienie typologiczne. Kowalczyk odnosi drugie opowiadanie o cudownym rozmnożeniu do Pwt 11,5, gdzie Mojżesz przypomina Izraelitom, że widzieli na pustyni wielkie cuda. Jest to uzasadnione wobec innych odniesień proponowanych przez Kowalczyka w najbliższym kontekście: wszystkie paralele znalezione w rozdziale 15 odnoszą się do grupy tekstów z Pwt 9,1-11,6. W szczególności cudowne przejście Jezusa przez wodę (Mt 14,22-33) byłoby paralełą do Pwt 9,1: „Słuchaj Izraelu, ty dzisiaj masz przejść przez Jordan”.

Buchanan również uważa, że wzmianka o Jordanie jest wykorzystana przez Mateusza, lecz nieco później. Biblista akcentuje słowo „dzisiaj” („Słuchaj Izraelu, ty **dzisiaj** masz przejść ...”) i zestawia to ze słowami Jezusa o bliskim przyjściu Syna Człowieczego: „Niektórzy z tych co tu stoją nie zaznają śmier-

ci, aż ujrzą Syna Człowieczego przychodzącego w Królestwie swoim”. Jak Izrael ma się dostać „dzisiaj” do Ziemi Obiecanej, tak niektórzy ujrzą za życia swego nadejście Królestwa (którego typem jest właśnie Ziemia Obiecana).

Opis Jezusa chodzącego po wodzie stowarzysza on z Pwt 3,1-29. We fragmencie tym Mojżesz mówi najpierw o mocy, jaką objawił Pan prowadząc swój lud aż do bram Ziemi Obiecanej. Dalej, powiedział do Pana, że chciałby wejść do Ziemi Obiecanej (jak Piotr, który widząc moc Jezusa, chciał sam przyjść do niego po wodzie). Lecz Bóg odmawia Mojżeszowi, z powodu braku wiary. Z podobnego powodu Piotr zaczyna tonąć⁵⁴.

W Pwt 4,44-6,25 są przypomniane przykazania, oraz nagrody za ich dochowanie i kary za łamanie. Mojżesz przepowiada, że Izraelici będą łamać przykazania i będą rozproszeni. Buchanan proponuje to jako paralelę do konfliktu z faryzeuszami Mt 15,1-14, którzy przekraczają przykazania. Jezus zapowiada „Każda roślina, której nie sadził Ojciec mój niebieski będzie wyrwana”. Kowalczyk konsekwentnie szuka paraleli w Pwt 9. Tuż po wzmiance o Jordanie, Mojżesz przypomina zdarzenia u stóp góry Synaj, gdzie czczono cielca – oddawano fałszywy kult. Faryzeusze zaś są napiętnowani właśnie za fałszywy kult.

Obaj autorzy są konsekwentni w swoich próbach utrzymania sekwencyjności. Buchanan, który jako ostatni paralelizm proponował Pwt 4-6, do wzmianki o wydarzeniach związanych z górą Synaj Pwt 9,9-29 (kult cielca) odnosi przemienienie na górze Tabor. Gdy Jezus schodzi z góry Tabor, natrafia na sytuację braku wiary uczniów. Choć nie wiadomo dokładnie do kogo skierowane są ostre słowa „Plemię niewierne i przewrotne”, nie ulega wątpliwości, że Jezus jest wzburzony. Pasuje to bardzo do opisu zejścia Mojżesza z góry, gdy ten, wzburzony niszczy tablice z dekalogiem „Wtedy pochwyciłem obie tablice i rzuciłem oburącz, aby potłuc je na waszych oczach”. Buchanan przytacza także sformułowanie Mojżesza Pwt 32,5 „pokolenie zwichnięte i nieprawe” ogłoszone w chwili, gdy miał opuścić lud, który uda się na podbój Kanaanu. Mateusz zmienia wyraz „zwichnięte” na „niewierne” ze względu na temat wiary, który pojawił się w związku z uzdrowieniem.

⁵⁴ Buchanan analizuje także podobieństwo tej perykopy z opisem przejścia Izraelitów przez Morze Czerwone (Wj14,10-27). Izraelici boją się i krzyczą, na co Mojżesz odpowiada: „Nie bójcie się”. Uczniowie także bali się, później Piotr krzyczał. Izraelici chodzili po suchym łądzie w środku morza, gdyż Pan uczynił morze suchym z pomocą wiatru. Piotr chodził po wodzie dzięki mocy Jezusa, po czym przestraszył się wiatru. Krzyknął wtedy: „Panie wybaw mnie”, podczas gdy w Księdze Wyjścia czytamy: „Pan wybawił Izraela” Wj 14,29-30. Jezus wyciągnął rękę i Mojżesz także wyciągnął rękę. W obu przypadkach mamy do czynienia z brakiem wiary, jednak lud i Piotr zostają wybawieni

W podejściu Kowalczyka, zestawienie przemienienia z górą Synaj byłoby nielogiczne. Zatem sugeruje on, iż przemienienie jest paralełą do Pwt 31,16-18, gdzie Bóg zapowiada, że zakryje swoje oblicze przed ludem. Rzeczywiście Jezus Przemieniony ukazał się tylko trzem uczniom, zabronił też opowiadać o tym, co widzieli przed Jego zmartwychwstaniem. Przemienienie na górze Tabor jest jednak powszechnie kojarzone z górą Synaj, na której twarz Mojżesza promieniała. Możliwe, że mamy tu do czynienia z podwójnym odwołaniem.

Omówmy jeszcze przykład analiz Kowalczyka, które wyjaśniają, dlaczego pewne perykopy Mateusza nie znalazły się w bardziej odpowiednich miejscach. Otóż rozmnożenie chlebów mogłoby być paralelne do nakarmienia ludu manną zarówno z Księgą Wyjścia, jak i z Księgą Liczb. Jednak Mateusz nie przytacza perykopy o rozmnożeniu chlebów w swoich odpowiednikach tych ksiąg. Możliwe wyjaśnienie jest następujące: perykopa taka nie pasowałaby do kontekstu. Gdyby miała się znaleźć w Mateuszowej Księdze Wyjścia, zgodnie z postulatami sekwencyjności, następowałaby bezpośrednio po opowiadaniu o kuszeniu. Tam jednak Chrystus odrzuca pokusę przemiany kamieni w chleb, nie byłby to zatem korzystny kontekst. Gdyby zaś umieścić cud rozmnożenia w „Księdze Liczb”, najbliższym kontekstem byłoby Jezusowe „biada” nad miastami, do którego nie pasuje obraz tłumów idących za Jezusem na pustynię i nie troszczących się o jedzenie.

Warto zwrócić tutaj uwagę, że dzięki powtórzeniom, jakie mają miejsce w Heksateuchu, Mateusz miał swobodę w kompozycji: plan odwołań sekwencyjnych nie musiał więc stawać w sprzeczności z logiką wywodu.

Przytoczmy jeszcze jedną ciekawą paralełę wskazaną przez Kowalczyka. Otóż w rozdziale 16 w Ewangelii Mateusza jest powtórna wzmianka o znaku Jonasza – żądanie znaku i odpowiedź Jezusa pojawiły się bowiem już wcześniej, w Mt 12,38-40. Perykopy 12,38-40 zawierają identyczne słowa Jezusa: „Plemię przewrotne i wiarołomne żąda znaku, ale żaden znak nie będzie mu dany, prócz znaku Jonasza.” Jaka jest przyczyna wystąpienia takiego dubletu? Zgodnie z koncepcją Kowalczyka, pierwsza perykopa o znaku stoi w relacji do znaku, jaki został dany podczas buntu Koracha (Lb 16,30). Korach, Datan i Abiram wraz z rodzinami zostali pochłonięci przez ziemię, co potwierdziło posłannictwo Mojżesza. Tymczasem w Księdze Powtórzonego Prawa Mojżesz przypomina bunt Koracha (z imienia wymienieni są tylko Datan i Abiram) Pwt 11,6. Dlatego Mateusz wprowadza perykopę o kolejnym żądaniu znaku.

Warto na koniec omówić komentarz Allisona do perykopy rozmnożeniu chleba⁵⁵. Autor ten, bardzo ostrożny we wnioskach, polemizuje z przeciwni-

⁵⁵ D. Allison, *op. cit.*, str. 241

kami Mojżeszowego charakteru tej perykopy u Mateusza. Otóż, jeżeli wierzy się w pierwszeństwo Marka, można zapytać, czy Mojżeszowa typologia nie została tu *zredukowana* przez Mateusza w stosunku do materiału odziedziczonego po Marku. Na przykład u Mateusza nie ma zdania Mk 6,34: „Byli bowiem jak owce bez pasterza”, które znajdujemy u Marka, przed nakarmieniem tłumów. Ponieważ zdanie to jest cytatem z Lb 27,17, stanowi ono Mojżeszowy akcent. Davies twierdzi, że usunięcie tego zdania przez Mateusza świadczy, iż nie zależało mu na typologii Jezus – Mojżesz w perykopie o rozmnożeniu chleba⁵⁶. Zauważmy, po pierwsze, że powyższy argument nie jest znaczący, gdy przyjmuje się pierwszeństwo Mateusza. Z interesujących argumentów Allisona, że u Mateusza mamy wyraźne akcenty Mojżeszowe, przytoczmy następujący. Allison zauważa, że w pierwszych wersach perykopy o rozmnożeniu (Mt 15,19nn) użyte są identyczne w brzmieniu frazy jak w wersach Mt 4,23nn poprzedzających Kazanie na Górze. Między innymi, powtórzona jest wzmianka o tym, że Jezus „siedział”, co nie ma paraleli u Marka. Zaobserwowane korelacje to zdaniem Allisona wyraźna intencja, by skojarzyć Jezusa dokonującego rozmnożenia chleba z Jezusem – prawodawcą. Scena ogłoszenia Nowego Prawa jest zaś w sposób niezaprzeczalny mozaistyczna (przy czym nie jest już istotne, czy Mojżeszowy charakter tej ostatniej jest zamierzony przez Mateusza, czy tylko odziedziczony).

Podsumowując zauważamy, że w omawianym fragmencie metoda Buchana zbliża się najbardziej do metody Kowalczyka. Buchanan zaczyna być podobnie szczegółowy oraz konsekwentny w stosowaniu założenia o sekwencyjności. Wydaje się, że o ile w innych sekcjach, bardziej przekonujące były analizy Kowalczyka, o tyle w omawianej sekcji podejście Buchanana może z powodzeniem konkurować z propozycjami Kowalczyka. Interesujące jest, że autorzy używają często tych samych tekstów z Księgi Powtórzonego Prawa, by w innych miejscach znaleźć do nich paralele. Jest natomiast stosunkowo duża zgodność w typologicznej interpretacji początku sekcji.

⁵⁶ W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge, University Press, 1963), cyt. za Allison *op. cit.*

6. Mowa eklezjologiczna

Kowalczyk znajduje paralele w pierwszym rozdziale Księgi Powtórzonego Prawa oraz w rozdziale 19. tej księgi. W mowie eklezjologicznej Jezus mówi o władzy i o rozstrzyganiu sporów. W pierwszym rozdziale Deuteronomium, Mojżesz wybiera naczelników, nakazując im: „Przestłuchajcie braci waszych, rozstrzygajcie sprawiedliwie spór każdego ze swym bratem czy też obcym”. Dalej, Jezus obdarza władzą sądowniczą Apostołów słowami: „Wszystko co zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie...”. Mojżesz zaś sądy wyznaczonych przez siebie sędziów nazywa „sądem Bożym”. W wersach Mt 18,19-20 Jezus zachęca do zaufania Bogu: „gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich”. Kowalczyk zestawia to z przypomnieniem przez Mojżesza braku zaufania do Boga po powrocie zwiadowców. Perykopy 18,23-35 kończące mowę, traktują o obowiązku przebaczenia, anulując prawo „oko za oko”. Zatem stoją one w relacji do prawa zemsty z Pwt 19,15-21. W tym fragmencie z Księgi Powtórzonego Prawa mówi się o obowiązku potwierdzenia zbrodni świadectwem dwu lub trzech świadków. Tymczasem w poprzednich wersach Ewangelii Jezus również mówi o „dwóch lub trzech”. Zatem Mateusz redagując ten fragment miałby przed oczyma zarówno pierwszy rozdział Pwt jak i perykopę o świadkach z rozdziału 19.

Buchanan w interesujący sposób komentuje logion Jezusa: „Jeżeli się nie odmienicie i nie staniecie jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego” w kontekście wspomnianego wyżej fragmentu Pwt 1,39, w którym Mojżesz przypomina o wyprawie zwiadowców. Po powrocie zwiadowców, gdy lud stracił zaufanie do Boga, Bóg postanowił, że żaden z *dorosłych mężczyzn* nie wejdzie do Ziemi Obiecanej. Otóż zgodnie z prawem Izraela dziecko nie odpowiadało za swoje wykroczenia, lecz odpowiedzialny był ojciec. Ci, któ-

rzy weszli do Ziemi Obiecanej byli w dzień powrotu zwiadowców dziećmi, bowiem jako dzieci nie ponosili winy. Zatem „będzicie jako dzieci” nie musi oznaczać jedynie postawy pokornej, lecz może także mówić o zmazaniu winy – wejdą ci, którzy będą oczyszczeni z winy.

Poza tym Buchanan, podobnie jak Kowalczyk zestawia perykopę Mt 18,15 „dwóch albo trzech” z koniecznością dwóch lub trzech świadków w Pwt 19,15. Cały zaś fragment Mt 18,21-35 mówiący o potrzebie przebaczenia i miłosierdziu przed sprawiedliwością uważa za paralelny do Pwt 18,9-19,21, gdzie znajdują się przepisy dotyczące wymiaru sprawiedliwości wraz z prawem odwetu „oko za oko”.

7. Sekcja narracyjna Mt 19-23

Sekcja ta rozpoczyna się formułą przejścia: „Gdy Jezus dokończył tych mów, opuścił Galileę i przeniósł się w granice Judei za Jordan.” (Mt. 19,1). W tym miejscu Kowalczyk proponuje początek Nowej Księgi Jozuego. Argumentem nie jest jednak występowanie samej formuły przejścia, lecz jej akcent topograficzny. Jezus działał dotychczas w Galilei, Jego prefiguracją był więc Mojżesz prowadzący Izrael przez pustynię. Teraz przenosi się do Judei, przekracza Jordan, tak jak Jozue przeprowadził Izrael przez Jordan wkraczając do Kanaanu. Mamy więc wyraźną cezurę topograficzną: Jezus staje się Nowym Jozuem, zaś opowieść wkracza w cykl podboju Ziemi Obiecanej (paralelą do bitew prowadzonych przez Jozuego będą polemiki prowadzone z faryzeuszami opisane w rozdziałach 21-23).

Z drugiej strony jednak, Kowalczyk zauważa, że tematyka rozdziału 19 jest wyraźnie deuteronomistyczna. Szczególnie pasują tu dwa tematy: małżeństwo oraz zachowanie przykazań jako warunek życia. W Księdze Powtórzonego Prawa duży fragment poświęcony jest regulacjom dotyczącym małżeństwa. Między innymi w Pwt 24,1-4 dopuszcza się rozwody i określa ich warunki. Dialog z faryzeuszami w sprawie rozwodów (Mt 19,1-9) oraz dialog z uczniami o małżeństwie i celibacie (Mt 19,10-12) stoi w relacji do tego fragmentu, zwłaszcza że faryzeusze powołują się właśnie na Pwt 24,1-4. Dalej, spotkanie z młodzieńcem, któremu Jezus powiedział, że przestrzeganie Prawa jest warunkiem życia wiecznego, stoi w relacji do zakończenia mowy Mojżesza (Pwt 30,15-20), gdzie Mojżesz jako warunek życia w Ziemi Obiecanej stawia zachowanie Prawa.

Według Kowalczyka, dopiero w połowie rozdziału 20 opowieść wkracza w cykl podboju Ziemi Obiecanej i źródłem tematów staje się Księga Jozuego.

Mateusz opisuje rozumienie przez Jezusa zwierzchnictwa jako służby (Mt 20,24-28) w opozycji do rozumienia zwierzchnictwa Jozuego przez Izraelitów: „Ktokolwiek sprzeciwi się twojemu głosowi i nie będzie posłuszny twojemu słowu (...) musi umrzeć” Joz 1,18, (mamy tu antyparalelizm). Przytoczmy jeszcze jedną zbieżność: klątwa rzucona na drzewo figowe w Mt 21,18-22 odpowiadałaby rzuceniu klątwy na Jerycho przez Jozuego, Joz 6,26.

Podobnie więc jak w przypadku postulowanej przez Kowalczyka Nowej Księgi Kapłańskiej, na jej początek nakładały się odniesienia do Księgi Liczb, tak i teraz pomimo odniesień do Deuteronomium, jesteśmy już w obszarze Mateuszowej Księgi Jozuego. Kowalczyk kieruje się tutaj bardzo wyraźną cezurą topograficzną⁵⁷. Poniżej zobaczymy jak radzi sobie z tym problemem Buchanan. Wcześniej jednak zauważmy, że jest spora zgodność w niezależnych analizach obu biblistów w kwestii odniesień do Księgi Powtórzonego Prawa.

Buchanan również dostrzega deuteronomistyczny charakter rozdziału 19 Ewangelii. Według niego w sekcji 19,20-20,16 pojawiają się tematy paralelne do Pwt w tej samej kolejności. Zatem Buchanan zauważa tu wyraźną sekwencyjność odwołań. Dwa pierwsze odwołania są takie same jak u Kowalczyka: temat małżeństwa i rozwodów (tutaj Buchanan nie ogranicza się do Pwt 24,1-4 ale podaje także Pwt 21,15-17 oraz Pwt 22,13-30), a także perykopa o młodzieńcu, którą także zestawia z ostatnimi rozdziałami z Księgi Powtórzonego Prawa. Jednak po pierwsze nie wyszczególnia on fragmentu Pwt 30,15-20, przywołując ogólnie Pwt 26,1-30,20, gdzie umieszczone są obietnice dla tych, którzy dotrzymają Przymierza a przekleństwa dla tych, którzy go nie dotrzymają. Pierwsi będą żyli, drugich czeka śmierć. O ile Kowalczyk akcentuje pozytywną cechę młodzieńca: przestrzega on przykazań, o tyle Buchanan uważa, że bardziej istotne jest tutaj to, co nowe: młodzieniec nie potrafi zaakceptować propozycji Jezusa: „Idź sprzedaj, co posiadasz”.

Buchanan proponuje jeszcze jedną zbieżność, której nie uwzględnia Kowalczyk (paralela ta jest jednak dość ryzykowna). W przypowieści o winnicy Mt 20,10-16 gospodarz znajduje po południu ludzi bez pracy i daje im pełne wynagrodzenie, choć pracowali mniej niż inni. We fragmencie Pwt 32,10-43 czytamy o tym jak Pan „na pustej ziemi go [Izraela] znalazł”, opiekował się

⁵⁷ W pierwszym wydaniu swojej książki (A. Kowalczyk, *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu na redakcję Ewangelii Świętego Mateusza*, Gdańsk 1993) Kowalczyk postulował początek Księgi Jozuego dopiero po deuteronomistycznym fragmencie, mianowicie w wersji Mt 20,17, w którym jest wzmianka topograficzna („Mając się udać do Jerozolimy”). W ten sposób księgi nie nakładały się, zaś wybór był zgodny z późniejszą, niezależną analizą Buchanana, którą przytoczymy poniżej. Wydaje się, że lokalizacja ta była trafniejsza

nim, pokonując jego wrogów. Według Buchanana sekcję 19,1b-20,16 cechuje paralelizm sekwencyjny do Deuteronomium, Mateusz kolejno odwołuje się do rozdziałów 21-24, 30 oraz 32.

Wracając do kwestii początku Mateuszowej Księgi Jozuego, Buchanan zauważa, że część Mt 19,1b-20,15 jest bardzo podobna w treści i stylu do poprzedzającej ją mowy eklezjologicznej. To sugeruje, że mamy po prostu dalszy ciąg Nowego Deuteronomium. Cóż jednak zrobić z niewygodną formułą przejścia, która tak bardzo sugeruje początek Księgi Jozuego już na początku rozdziału 19? Buchanan czyni tutaj interesujące przypuszczenie. Otóż w wersie 20,17 mamy ponowne odniesienie do zmiany terytorium geograficznego: „Mając udać się do Jerozolimy (...)”. Czy zatem wers 19,1b: „opuścił Galileę i przeniósł się w granice Judei” wraz z poprzedzającą go formułą przejścia 19,1a nie powinien znajdować się właśnie bezpośrednio przed 20,17? Wówczas formuła przejścia dzieliłaby fragmenty o odrębnym, jednorodnym charakterze, a co najważniejsze mogłaby funkcjonować jako przejście do kolejnej Nowej Księgi. Przypomnijmy tutaj, że Farrer proponował początek Księgi Jozuego jeszcze później, a mianowicie przy kolejnej wzmiance natury topograficznej: „Gdy wychodzili z Jerycha (...)” (Mt 20,29), co nawiązuje do pierwszej bitwy Jozuego, w której zdobył właśnie Jerycho.

Tak u Buchanana jak i u Kowalczyka paralele do Księgi Jozuego zaczynają się po wersie 20,17 (u Kowalczyka pierwsze odniesienie jest w Mt 20,24-28). Jednak paralele, które odnajdują się inne. Buchanan zestawia zapowiedź męki, jaką Jezus na osobności przekazał Dwunastu oraz prośbę matki Jana i Jakuba o znaczące miejsca w królestwie (Mt 20,17-28) z tekstem o tym, jak Jozue przygotowuje lud do podboju Ziemi Obiecanej (Joz 1,1-18). Wysłanie dwóch uczniów (Mt 20,29-21,7) kojarzy z wysłaniem dwóch szpiegów, by przygotowali inwazję (Joz 2,1). Gdy Jezus wjeżdżał do Jerozolimy, Izraelici krzyczeli „Hosanna” (Mt 21,8-27), zaś Jozue był w stanie uniesienia, gdy wkraczał z ludem do Ziemi Obiecanej.

Trzeba jednak przyznać, że paralelizmy podane przez biblistów, choć odmiennie, nie przeczą sobie, lecz się uzupełniają. Ilustruje to tabela 10 zamieszczona w następnym rozdziale.

8. Rozdziały 24-28

Kowalczyk, jako ostatni paralelizm, proponuje mowę eschatologiczną w relacji do mów Mojżesza i Jozuego przed śmiercią. Nie ma tu szczegółowych zbieżności, raczej ogólna tematyka, która sugeruje, że mamy do czynienia z zależnością literacką. Buchanan z kolei widzi paralelę dopiero w rozdziałach 26-27. Choć Mt 26,1 jest formułą przejścia, która powinna kończyć Nową Księgą Jozuego, według Buchanana znów byłoby to niezgodne z analizą typologiczną. Jednak Buchanan zauważa, że formuła przejścia 26,1 odpowiada sentencji: „Gdy dokonano podziału kraju według jego rozciągłości” Joz 19,49. Dalej, Buchanan proponuje następujące paralele:

- 1) Mt 26,2-30. Ostatnia wieczerza z uczniami Jezusa, podczas której inauguruje on Nowe Przymierze
Joz 24,1-26. Jozue odnawia przymierze synajskie
- 2) Mt 27,27-50. Śmierć Jezusa
Joz 24,29-30. Śmierć Jozuego
- 3) Mt 27,57-60. Józef złożył do grobu ciało Jezusa
Joz 24,32. Kości Jozuego zostają pogrzebane w Sychem

Nowa Księga Jozuego kończyłaby się wraz ze złożeniem Jezusa do grobu. Buchanan podkreśla, że Mateuszowa księga Jozuego zaczyna się, gdy Jezus jest w Jerycho – w miejscu, gdzie Jozue wkroczył do Ziemi Obiecanej. Słowa „Przeniósł się (...) za Jordan” odnoszą się do przekroczenia Jordanu przez Jozuego. Wejście Jezusa do Palestyny jest zatem w relacji do wejścia Jozuego do

Ziemi Obiecanej. Po wejściu, Jezus celebrował Paschę, podobnie jak Jozue celebrował paschę po wejściu do Ziemi Obiecanej Joz 5,10. Jednak pascha u Mateusza jest później niż ta w Księdze Jozuego, w sensie że odwołanie się do Joz 5,10 nie byłoby sekwencyjne: już przed paschą Mateusz umieszcza formułę przejścia tak, by pasowała do Joz 19,49. Zatem Buchanan uważa, że Ostatnia Wieczerza 26,2-30 odpowiada raczej odnowieniu przymierza przez Jozuego opisanemu w Joz 24,1-26.

Tabela 10. Mateuszowa Księga Jozuego (opr. własne, M. H.)

Mt	Kowalczyk	Buchanan	
20,17-28		Joz 1,18	Zapowiedź męki – przygotowanie ludu do wejścia do Ziemi Obiecanej
20,24-28	Joz 1,1-18		Jak rozumieć zwierzchnictwo
20,29-34	Joz 3,1-6		Za Chrystusem postępują uzdrowieni niewidomi – Izraelici idą drogą, której nie znali
20,29-21,7		Joz 2,1	Jezus posyła dwóch uczniów – Jozue posyła dwóch szpiegów
21,12-13	Joz 5,15		Cześć dla miejsca świętego: wypędzenie ze świątyni – Jozue zdejmuje sandały
21,18-22	Joz 6,26		Kłątwa (drzewo figowe – Jerycho)
21,8-27		Joz 3,1-4,24	Wjazd do Jerozolimy – wkroczenie do Ziemi Obiecanej
24-25	Joz 23,1-16, 24,1-15		Mowa eschatologiczna – mowy Jozuego
26,1		Joz 19,49	„Gdy Jezus dokończył tych mów” – „Gdy dokonano podziału kraju”
26,2-30		Joz 24,1-26	Ostatnia Wieczerza – Odnowienie Przymierza przez Jozuego
27,27-50		Joz 24,29-30	Śmierć
27,57-60		Joz 24,32	Złożenie do grobu

Zakończenie

W tabeli 11 zestawiono podział Ewangelii na księgi Nowego Heksateuchu według Kowalczyka i według Buchanana. Kowalczyk nie uważa, że formuły przejścia są istotnym elementem kompozycyjnym, decydującym o tym, gdzie zaczyna się następna księga a kończy poprzednia. Wynika to z faktu, że pozycja formuł przejścia nie zawsze zgadza się z odnalezionymi paralelami. Buchanan przywiązuje większą wagę do formuł przejścia. Jednak rolę decydującą mają również paralelizmy. Dlatego też w dwóch miejscach przypuszcza on, że formuła przejścia była niegdyś w innym miejscu, gdyż tak sugeruje badanie paralelizmów z Heksateuchem. Zaproponowane przemieszczenia formuł przejścia są dość wiarygodne.

Kowalczyk obserwuje pewne nakładanie się materiału z sąsiednich ksiąg. W trzech obszarach zauważa sekwencyjne odniesienia do więcej niż jednej księgi: Nowe Genesis nakłada się na Nowe Wyjście, Nowa Księga Liczb na Kapłańską oraz Nowe Deuteronomium nakłada się na Nową Księgę Jozuego. Przypomnijmy, że Farrer, o ile dość łatwo wyodrębnił u Mateusza Genesis, Exodus oraz Deuteronomium i Księgę Jozuego, miał spore kłopoty z Księgą Liczb i Księgą Kapłańską. Dokładnie w tej kwestii Buchanan i Kowalczyk najbardziej się różnią. Potwierdza to pogląd Farrera, że Mateusz, jeżeli tworzył w oparciu o model jakim jest Heksateuch, na pewno czynił to nierówno, przy czym najslabiej odcisnęły swe piętno na kompozycji właśnie te dwie księgi. Ponieważ autorzy pracowali niezależnie, miejsca w których otrzymali podobne rezultaty są godne uwagi. Obaj traktują mowę w przypowieściach jako odpowiednik tej części Księgi Liczb, która mówi o Ziemi Obiecanej. Są również zgodni w umieszczeniu Księgi Powtórzonego Prawa, choć odnajdują całkiem odmienne paralele. Jest interesujące, że proponowane paralele do Księ-

gi Jozuego, choć również odmienne, nie są sprzeczne lecz się uzupełniają.

Podstawowym narzędziem stosowanym przez autorów są zbieżności tematyczne. Jest tutaj jednak bardzo dużo miejsca na subiektywizm. Elementem wprowadzającym pewną ścisłość mogłaby być analiza podobieństwa fraz – niestety nie jest ona wielką pomocą: Buchanan co prawda do każdego zdania w Ewangelii bardzo skrupulatnie wyszukuje frazy podobne w brzmieniu ze Starego Testamentu, lecz niestety są to często cytaty spoza Heksateuchu lub też nie sugerują porządku zgodnego z hipotezą Nowego Heksateuchu. Kowalczyk weryfikuje swoje propozycje poprzez wyjaśnienie nieoczekiwanego umiejscowienia perykop. Przedstawiliśmy podobny sposób argumentacji u Farrera: wyjaśniał on różnice między umieszczeniem tych samych perykop u Marka i Mateusza. Kowalczyk natomiast stara się wyjaśniać sytuacje, w których perykopy nie pasują tematycznie do kontekstu. Niezależnym kryterium są też cykle typologiczne – odpowiedniości liczbowe między wydarzeniami w Heksateuchu i u Mateusza. Wydaje się jednak, że powyższe metody wciąż nie eliminują dowolności, czego efektem są właśnie znaczące rozbieżności między autorami. Uderza też brak wykorzystania literatury rabinistycznej.

Pojawia się tu wiele pytań. Czy można udoskonalić warsztat badawczy porównywania tematów, by móc eliminować skojarzenia, które nie mogły powstać w umyśle Autora Ewangelii w jego czasie i środowisku? Jak zdecydować, które paralelizmy sekwencyjne mogą współistnieć? Ile struktur mógł Mateusz świadomie nałożyć? Na przykład, czy paralelizm proponowany przez Doeve'go w Kazaniu na Górze (do Księgi Kapłańskiej) – może współistnieć z paralelizmem do Wj 19-23? Pytania można by mnożyć. Z pewnością hipoteza Nowego Heksateuchu wymaga dalszych badań, a być może poszerzenia metodologii.

Na koniec zauważmy jeszcze, że kiedy porównuje się analizy Kowalczyka i Buchanana z innymi analizami typologicznymi, np. tymi u Allisona, uderza brak zainteresowania kwestią, na jakim etapie formowania się Ewangelii ten czy inny materiał został dodany – nie starają się oni odróżnić tradycji od redakcji. Wynika to z pewnego istotnego założenia, które czynią, lub raczej – braku założeń. Otóż, badania filologiczne zmierzające do ustalenia różnych warstw w tekście są ściśle związane z założeniami *a priori* dotyczącymi powstawania Ewangelii synoptycznych (tzw. kwestia synoptyczna). Przykładem takiego założenia jest pierwszeństwo Marka. Hipotez, w jakiej kolejności powstawały Ewangelie synoptyczne jest w tej chwili legion⁵⁸, większość zakłada rozmaite hipotetyczne, nieistniejące już źródła. Wydaje się, że mimo wyrafinowanych metod, panuje tu spora dowolność. W tej sytuacji Kowal-

⁵⁸ R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1996

czyk i Buchanan zdecydowali się analizować po prostu tekst (nawiązuje to w jakiś sposób do metod literackich, które przeniknęły do biblistyki w latach 60.) w relacji do innych tekstów, unikając zależności od dodatkowych hipotez. Wręcz odwrotnie, Kowalczyk wierzy, że jego analizy typologiczne mogą stanowić pomoc w rozwikłaniu problemu synoptycznego, jako dodatkowe kryterium⁵⁹.

⁵⁹ Kowalczyk, *op. cit.*, str. 208-213

Tabela 11. Podział na księgi Nowego Heksateuchu według Farrera, Kowalczyka i Buchanana. U Farrera księgi zaznaczono szarymi obszarami, gdyż nie podzielił on całości Ewangelii na księgi, znajdował jedynie pewne obszary z nimi zgodne. Według Buchanana, formuły przejścia 19,1 i 26,1 powinny znajdować się w miejscach 20,16 i 27,60 (opr. własne, M.H.)

CZĘŚĆ Z EWANGELII MATEUSZA		FARRER	KOWALCZYK		BUCHANAN	
Genealogia	1,1-1,17	Księga Rodzaju	Księga Rodzaju		Księga Rodzaju	
Ewangelia Dzieciństwa	1,18-2,23		Księga Rodzaju	Księga Rodzaju	Księga Wyjścia	Księga Rodzaju
	2,1					
	2,16					
Sekcja narracyjna	3,1-4,25	Księga Wyjścia	Księga Wyjścia		Księga Wyjścia	
Kazanie na Górze	5,1- 7,29					
Formuła przejścia	7,28					
Sekcja narracyjna	8,1-10,4	Księga Kapłańska	Księga Kapłańska		Księga Kapłańska	
	9,35					
	10,1					
Mowa misyjna	10:5-11:1	Księga Kapłańska	Księga Liczb		Księga Liczb	
Formuła przejścia	11,1					
Sekcja narracyjna	11,2-12,50					
Mowa w przypowieściach	13,1-13,53	Księga Liczb	Księga Powtórnego Prawa		Księga Powtórnego Prawa	
Formuła przejścia	13,53					
Sekcja narracyjna	13,54-17,27					
	16,21					
Kazanie eklezjologiczne	18,1-19,1	Księga Jozuego	Księga Jozuego		Formuła Przejścia z 19,1	
Formuła przejścia	19,1					
Sekcja narracyjna	19-23					
	20,16					
	20,27					
Kazanie eschatologiczne	24-25	Księga Jozuego	Mowa Jozuego z Pwt	Mowa Jozuego	Księga Jozuego	
Formuła przejścia	26,1					
Męka i śmierć Jezusa	26-27					
Zmartwychwstanie	28				Formuła przejścia z 26,1	

Bibliografia

1. Teksty i pomoce biblijno-filologiczne

- Biblia Tysiąclecia*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań-Warszawa 1980.
- Ewangelia Jezusa Chrystusa według przekazu czterech*, zest. J. Szaniecki, Michaelinum 1995.
- Rękopisy znad Morza Martwego*, opr. P. Muchowski, The Enigma Press, Kraków 1996.
- Słownik wiedzy biblijnej*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1997.
- Synopsa czterech Ewangelii*, opr. M. Wojciechowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1997.
- The Greek New Testament and Dictionary*, United Bible Societies, 1975.

2. Literatura przedmiotu

- Allison D. C., *The New Moses: a Matthean Typology*, Fortress Press, Minneapolis 1993.
- Bacon B. W., *Studies in Matthew*, New York, Henry Holt 1930.
- Bartnicki R., *Ewangelie synoptyczne*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1996.
- Buchanan G. W., *The Gospel of Matthew*, Mellen Biblical Press, Lewiston/Queenston/Lampeter 1996.
- Crossan J. D., *From Moses to Jesus: Parallel Themes*, BibRev II/2 (1986) 18-27.
- Danielou J., *Sacramentum Futuri. Etudes sur les origines de la typologie Biblique*, Paris 1950.

- Davies W. D., *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1966.
- Farrer A. M., *St Matthew and St Mark*, [The Edward Cadbury Lectures 1953-54], London, 1954.
- Farrer A. M., *On Dispensing with Q*, [w:] D.E. Nineham (ed.) *studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lighthfoot*, (Oxford, Blackwell, 1955) 55-88. Strona internetowa:
<http://www.ntgateway.com/Q/farrer.htm>
<http://www.ntgateway.com/Q/farrer.htm>.
- Fenton J. C., *Inclusio and Chiasmus in Matthew*, StEv 1, Berlin (1959) 174-179.
- Fenton J. C., *St. Matthew and St. Mark*, London 1954.
- Grassi J. A., *Matthew as a Second Deuteronomy*, BTBull 19, (1987) 23-29.
- Green H. C. B., *The Structure of St. Matthew's Gospel*, StEv 4, Berlin (1968) 45-59.
- Goulder M. D., *Type and History in Acts*, London 1964.
- Jelonek T., *Postać Mojżesza w Nowym Testamencie*, RBL 2-3 (1973) 107-110.
- Kilpatrick G. D., *The Origins of the Gospel according to Matthew*, Oksford 1950.
- Kowalczyk A., *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu na redakcję Ewangelii Świętego Mateusza*, Gdańsk 1993; wydanie drugie poprawione: *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu na redakcję Ewangelii Mateusza*, Pelplin 2004.
- Kowalczyk A., *Typological cycles of Episodes in the Gospel of Matthew and Matthew as a New Heksatuech*, Angelicum, LXXVII (2000) 223-274, str. 230.
- Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1986.
- Kudasiewicz J., *Harmonia obydwu Testamentów w świetle najnowszych badań*, RTK 10/1 (1963) 51-75.
- Łach J., *Ze studiów nad teologią Ewangelii dzieciństwa*, [w:] *Studia z biblistyki*, t. 1, Warszawa 1978.
- Mędala S., *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994.
- Morosco R.E., *Matthew's Formation of Commissioning Type-Scene Out of the Story of Jesus' Commissioning of the Twelve*, JBL 4 (1984) 539-556.
- Paciorek A., *Q – Ewangelia Galilejska*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001.
- Poniży B., *Motywy wyjścia w Biblii*, UAM, Poznań 2001.
- Rolland Ph., *From the Genesis to the End of the World. The Plan of Matthew's Gospel*, BTBull 2 (1972) 3-17.

- Rubinkiewicz R. (red.), *Wstęp do Nowego Testamentu*, Pallotinum 1996.
- Szłaga J. (red.), *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Poznań-Warszawa, Pallotinum 1986.
- Trilling W., *Matteo, l'Evangelio ecclesiastico*, [w:] J. Schreiner, G. Dautzenberg i in., *Forma ed esiegne del Nuovo Testamento*, Bari 1973.
- Tronina A., *Biblia w Qumran*, The Enigma Press, Kraków, 2001.
- Sabourin L., *Il Vangelo di Matteo. Teologia e egsegesi*, 1, Marino 1975.
- Świderkówna A., *Rozmów o Biblii ciąg dalszy*, PWN, Warszawa 1996, 62-64.
- Vermes G., *La figure de Moise ou tournant des deux Testaments*, [w:] Moise l'homme de l'Alliance (praca zbiorowa), Paris 1955.

Spis treści

Wykaz skrótów 7

Wstęp 9

Część I

Ewangelia Mateusza a typologia księgi

1. Pojęcie typologii 15
2. Hipoteza Bacona 18
3. Ewangelia Mateusza jako Nowy Heksateuch – ujęcie Farrera 22
4. Argument topograficzny 26
5. Podejście Buchanana i Kowalczyka 28

Część II

Nowy Heksateuch: Od Nowego Genesis do ogłoszenia Nowego Prawa

1. Genealogia 35
2. Ewangelia dzieciństwa 36
3. Sekcja narracyjna: Chrzt i kuszenie 39
4. Kazanie na Górze 43

Część III

Nowy Heksateuch: dalsze dzieje Nowego Wyjścia

1. Sekcja Narracyjna Mt 8:1-10:4 59
2. Mowa misyjna 62

3. Sekcja narracyjna: Mt 11:2-12:50	66
4. Mowa w przypowieściach (Kazanie o Królestwie)	68
5. Sekcja narracyjna Mt 13:54-17:27	70
6. Mowa eklezjologiczna.....	77
7. Sekcja narracyjna Mt 19-23	79
8. Rozdziały 24-28	82
Zakończenie	84
Bibliografia.....	89

*Pisanie ukończyłem 21 września,
w dniu świętego Mateusza*



Ewangelia według świętego Mateusza to pierwsza Ewangelia w kanonie Nowego Testamentu. Cieszyła się ona wielkim powodzeniem wśród Ojców Kościoła, ze względu na jej katechetyczny charakter. W przeciwieństwie bowiem do pozostałych synoptyków, Mateusz przedstawia Dobrą Nowinę w sposób usystematyzowany. (...) Celem Mateusza nie jest relacjonowanie, lecz pouczanie, zatem grupuje teksty stosując często kryterium tematyczne, nie dbając zaś o chronologię, która tak interesowała Łukasza.

Pomimo daleko posuniętej systematyzacji, kwestia kompozycji Pierwszej Ewangelii nie została dotąd rozstrzygnięta - nie ma zgody co do głównego zamysłu kompozycyjnego, który kazałby Mateuszowi dzielić materiał tak a nie inaczej. Niekiedy bowiem klucz pokrewnych tematów zawodzi. (...) Na przykład w Kazaniu na Górze obok przeważających pouczeń o charakterze etycznym pojawiają się teksty o modlitwie i to w dwóch różnych miejscach. Dlaczego, mając predylekcję do systematyzacji, Mateusz nie zadbał o jednolitość Kazania na Górze? Skąd wynika takie a nie inne umiejscowienie „nie pasujących” perykop?

