

KS. MICHAŁ CZAJKOWSKI

Warszawa

## Jezus Mateusza wobec Tory Izraela

### 1. Izrael i Kościół

Ewangelia Mateusza relacjonuje nam historię Jezusa Chrystusa na dwóch poziomach. Poziom pierwszy to miniona historia Jezusa z Nazaretu w Izraelu: Jego narodziny, działalność i nauczanie, odrzucenie przez własny naród, śmierć i — po zmartwychwstaniu — polecenie zwiastowania Ewangelii narodom (czyli poganom). Poziom drugi to historia aktualna Mateuszowej wspólnoty chrześcijańskiej. Najprawdopodobniej chodzi o palestyńską wspólnotę judeochrześcijańską, która spełniała misję pośród Izraela; zakończyła się ona fiaskiem, wskutek czego owa wspólnota oddzieliła się od Synagogi i przeniosła się przed wojną żydowską (66–70) do Syrii, gdzie rozpoczęła misję wśród pogan.

Nie chodzi oczywiście o dwa wyodrębnione poziomy. Po prostu ewangeliczna historia Jezusa zawiera w sobie historię popaschalnej wspólnoty Jego uczniów. (Dlatego U. Luz nazywa ją „historią inkluzywną”). Ewangelista opowiadał o Jezusie w świetle przeżyć i problemów własnego Kościoła. A dla słuchaczy i czytelników Ewangelii (nie tylko Mateuszowej) we wspólnotach pierwotnych — o wiele bardziej niż dla nas — historia Jezusa stawała się także ich własną historią. *Sitz im Leben* Ewangelii Mateusza jest oczywiście szeroki, chodzi w niej o różnorakie kwestie wewnątrzkościelne, ale centralnym problemem jest relacja Izrael — Kościół.

Jego bowiem wspólnota, odłączona od wspólnoty synagogałnej, szuka nowej orientacji, szuka swej roli w historii zbawienia. Tę orientację w ciemnościach bolesnej schizmy próbuje jej dać ewangelista wskazując nową jej rolę: niesienie Dobrej Nowiny Jezusa do pogan (28,19). Czas misji do Żydów jest już — według niego — zamknięty: Izrael nie dał się poprowadzić do królestwa poprzez Jezusa. Wręcz odwrotnie: skonsolidował się bez Jezusa pod przewodnictwem faryzeuszów. Apostołowie nie zasiedli „na dwunastu tronach” Izraela (19,28), a przecież pierwsi czytelnicy Ewangelii siebie widzieli w tamtych apostołach. Odtrąconym, skazanym na bycie mniejszością, prześladowanym (10,16–18), nie trudno o uraz wobec tej większości, która nie przyjęła orędzia chrześcijańskiego. Ewangelia Mateusza z jednej strony jest świadectwem tego urazu, a z drugiej chce pomóc wspólnocie przewyciężyć go. To dlatego ewangelista opowiada historię Jezusa jako Jego historię z Izraelem: wzrastającej wrogości Żydów i ostatecznego tryumfu Chrystusa.

W tej historii ważne miejsce zajmuje kwestia stosunku Jezusa do Prawa (Tory) Izraela, kwestia życiowa — nie tylko doktrynalna — dla tej wspólnoty judeochrześcijańskiej. Ale tutaj niespodzianka: nie do utrzymania jest z punktu widzenia historycznego i teologicznego nasze przekonanie o Jezusowej krytyce druzgocącej żydowskie Prawo. Zanim to jednak spróbujemy pokazać, zapytajmy, o jakie Prawo tu chodzi?

## 2. Tora i Prawo

W ostatnich latach coraz częściej i to nie tylko w biblistyce zamiast mówić o „Prawie” używamy terminu „Tora”. Powodów nie trudno się domyślić. Po pierwsze bowiem Prawo źle się nam kojarzy, po drugie hebrajski odpowiednik „Prawa” czyli „Tora” to coś o wiele więcej niż Prawo: to raczej nauka, to jakby Boży program życia dla Bożego ludu. Zresztą tym terminem obejmujemy nie tylko Pięcioksiąg Mojżesza, ale także całą Biblię Izraela, a nawet jej interpretację i aktualizację dla nowych generacji Izraela („Tora ustna”). Należą więc do Tory nie tylko przepisy prawne, nakazy i zakazy, przykazania, ale także opowiadania o stwórczym i wyzwalającym dziele Boga, od dnia, kiedy uczynił On niebo i ziemię, poprzez działalność ojców (i matek) Izraela, wyprowadzenie z Egiptu, wędrówkę ludu wybranego przez pustynię (przymierze) do ziemi obietnicy. Tora należy do „porządku zbawczego” (M. Limbeck).

To nie przypadek, że Boże nakazy znajdują się w opowiadaniu Bożych dzieł. Jest to typowo biblijna (także nowotestamentalna) korelacja między indykatywem zbawczym a imperatywem etycznym: wola Boga wobec nas motywowana jest Jego czynem na rzecz nas. Tak np. dziesięć Jego dla nas przykazań poprzedza Jego autoprezentacja: „Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli” (Wj 20,2). Podobnie uzasadniana jest „opcja fundamentalna” na rzecz obcokrajowca, sieroty i wdowy: „Pamiętaj, żeś był niewolnikiem w Egipcie i wybawił cię stamtąd Pan, Bóg twój; dlatego to ja ci nakazuję zachować to prawo” (Pwt 24,18). Nie można zrozumieć Tory i jej nakazów bez odniesienia („pamiętaj!”) do doświadczenia ratunku, wyzwolenia, dobroci Bożej.

Wszakże również tam, gdzie mamy do czynienia z samymi nakazami Bożej Tory, nie wszystko jest zwykłym prawem, czystą normą czy też nakazem-zakazem na wieki wieków. Weźmy np. przykazanie miłości bliźniego (Kpł 19,18). Jest ono rzeczywiście Torą, dyskutuje się o nim, konkretyzuje się je (rozszerza się także na mniejszości narodowe: Kpł 19,34). Ale jest ono czymś o wiele więcej niż przykazaniem! Miłości nie można nakazać. Albo prawo małżeńskie: tylko mężczyzna może zażądać rozwodu (Pwt 24,1–4). Ale „czasy się zmieniają”, tekst biblijny rodzi nieustanne dyskusje, aż dojdzie do orzeczenia („Tora ustna”), że także kobieta może wystąpić o rozwód. Nie ma Tory-Prawa „w sobie”; jest Tora ciągle na nowo wyjaśniana i przez konkretnych ludzi przeżywana.

I tak przybliżyliśmy się już do naszego problemu: stosunku Jezusa do Tory. Warto tu najpierw przypomnieć odpowiedni fragment dokumentu Komisji Stolicy Apostolskiej do Spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem: „Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzania w życie deklaracji soborowej *Nostra aetate* nr 4” (z roku 1974): „Stary Testament i oparta na nim tradycja żydowska nie powinny być przeciwstawiane Nowemu Testamentowi w taki sposób, by zdawały się one proponować religię samej tylko sprawiedliwości, strachu i legalizmu, bez odwołania do miłości Boga i bliźniego (Pwt 6,5; Kpł 19,18; Mt 22,34–40)” (III). Ta sama Komisja w dokumencie (z roku 1985) „Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego” stwierdziła: „Stosunek Jezusa do Prawa biblijnego i do jego interpretacji mniej czy bardziej tradycyjnych jest niewątpliwie złożony i wykazał On w tej sprawie wielką wolność [...]. Nie ma jednak żadnej wątpliwości, że chciał On podporządkować się Prawu” — i mowa jest o obrzezaniu, ofiarowaniu, wychowaniu, obchodzeniu świąt, uczęszczaniu do synagogi, pielgrzymkach do Świątyni, i że „polecał szanować Prawo i być mu posłusznym” (III,1–3).

### 3. Jezus i Tora

Musimy zdać sobie sprawę, że stosunku Jezusa i Ewangelii do Tory nie można ująć w jakąś abstrakcyjną formułę teologiczną; trzeba widzieć, jak Jezus obchodzi się z jej przepisami w konkretnych a odmiennych sytuacjach życiowych, na różne pytania różne dając odpowiedzi. I uświadomić sobie, że inne pytania stawiali Torze galilejscy chłopci i rybacy, a inne wspólnoty chrześcijańskie, które musiały teologicznie i psychologicznie „przepracować” wykluczenie z Synagogi. A także musimy przyznać się, że legalizm, który zagroził judaizmowi, a który był spreczny z duchem Tory, nie był regułą w życiu żydowskim, nasyconym głęboką duchowością, i że zagroził on skutecznie również chrześcijaństwu.

Stosunku Mateuszowego Jezusa do Tory nie można zrozumieć bez pamiętania o Jego oraz Jego uczniów stylu życia. Opuszczają rodziny, pracę zawodową, domy i wędrują po Galilei, nie mając miejsca, gdzie by głowę mogli położyć (por. Łk 9,58). Obcują z chorymi i upośledzonymi, zadają się z celnikami i innymi grzesznikami. Korzystają z ludzkiej gościnności, ale żywią się także zrywanymi w drodze kłosami zboża (por. Mt 12,1). Dlaczego? „Albowiem przybliżyło się królestwo niebieskie” (4,17), a jego obietnica odnosi się najpierw do ubogich, smutnych i prześladowanych, do których Jezus został posłany. Jest On Sługą zbawczego dzieła Boga wobec Jego ludu.

Nie uprawia więc jakiejś teologii Prawa i nie zajmuje się kazuistyką. Jest bardziej prorokiem niż nauczycielem Prawa, swoje orędzie kieruje raczej do prostaczków niż do uczonych w Piśmie, więcej w Nim charyzmatyka niż rabina. Posługuje się w swoim nauczaniu obrazami z życia rolnika, rybaka czy kupca, a nie pojęciami z teologii przymierza, obrzezania czy wybrania. Zamiast systematycznej teologii Tory mamy codzienną praktykę: czyny i słowa, które objawiają Jego stosunek do Tory. Wszystko jest podporządkowane imperatywowi pójścia za Nim. „Wezwanie do naśladowania otrzymuje absolutny priorytet” (D. Kosch) i to czasem kosztem najświętszych praw.

Do nich należało np. przykazanie czci ojca i matki. Oddanie ostatniej posługi zmarłemu ojcu było zasadniczym wyrazem synowskiej miłości. A Jezus — wierny Torze Żyd — poleca czyjemuś synowi: „Pójdź za mną, a zostaw umarłym grzebanie ich umarłych” (8,22). Trudno nie widzieć „provokacyjnej ostrości” (D. Kosch) tego wezwania. I o profetyczną prowokację o symbolicznym charakterze tutaj chodzi, o pokazanie z autorytetem, że wymogi królestwa są ponad wszystko, a nie o znoszenie Bożego przykazania

czy przekreślanie rodzinnych uczuć. Ale nie ulega wątpliwości, że świadkowie i słuchacze tak to mogli rozumieć, co prowadziło — często bez złej woli i przysłowiowego zaślepienia — do zgorszeń i oskarżeń, tym bardziej że i niekonwencjonalny styl życia takiej wędrownej grupy mężczyzn i kobiet mógł budzić podejrzenia co do ich wierności przepisom Tory.

Podobnie nie możemy mówić o zniesieniu przez Jezusa przepisów Tory dotyczących czystości rytualnej i pokarmów, chociaż nie miały one chyba dla Niego większego znaczenia. I tutaj nie chodzi o zamierzoną krytykę Tory, lecz o sytuację przybliżenia się królestwa. Jest ono mesjańską ucztą weselną, na którą zaprasza się także biedaków i chorych, jawnogrzesznice i celników, co jest niezgodne z przepisami Prawa o czystości etycznej i rytualnej. To samo tyczy się dotykania chorych czy stawiania człowieka ponad szabatem. Zresztą Jezus mieści się w szerokim spectrum żydowskiej tradycji i interpretacji Tory, które więcej wagi przywiązywały do sprawiedliwości, solidarności i miłości niż do rytuału i kazuistyki, od proroków, poprzez Jana Chrzciciela, do tych nurtów judaizmu faryzejskiego i hellenistycznego, które pielęgnowały monoteizm etyczny. W Kościele, do którego zaczęli wchodzić poganie, wyciągnięto wniosek: „tak uznał wszystkie potrawy za czyste” (Mk 7,19) i przepisy kultyczne oraz rytualne Tory uznano za nie obowiązujące.

Mamy też u Mateusza antytezy (5,21–48), które nie są antytezami. Niektórzy bibliści tylko dwie z nich uważają za Jezusowe (inni — że wszystkie sformułował ewangelista). Przypatrzmy się tym dwom, które na pewno stanowią *ipsissima verba Jesu*. „Słyszeliście, że powiedziano: *Nie cudzołóź!* Ja zaś (słabe δε) wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (5,27–28). Czy mamy do czynienia ze „zniesieniem Prawa”, jak się często utrzymuje? Czy więc Jezus zezwala na cudzołóstwo? Przecież chodzi o Prawo Boskie („zostało powiedziane” przez Boga — jest to tzw. *passivum divinum*). Jezus nie znosi Prawa swego Ojca (por. Wj 20,14). On je profetycznie pogłębia, uwewnętrznia i radykalizuje (w obronie godności traktowanej przedmiotowo kobiety?).

Inna „antyteza” (5,43–44): „Słyszeliście, że powiedziano: *Będiesz miłował swego bliźniego, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził.* Ja zaś wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują” Nie jest przepisana w Biblii nienawiść nieprzyjaciół i zapewne Łk 6,27–28.35 wierniej oddaje Jezusowy logion. Ale niesłusznie uważa się, że Jezus znosi starotestamentalne ograniczenie miłości tylko do

bliźniego jako współplemieńca czy współwyznawcy (prowadzące rzekomo do nienawiści obcych). Kontekst (Kpł 19) cytowanego przez Jezusa przykazania miłości bliźniego (Kpł 19,18) pokazuje, iż próbowano przezwyciężać wrogość. W judaizmie istniała i istnieje silna tradycja rozszerzania nakazu miłości na wszystkich ludzi, aż do nieprzyjaciół włącznie. Jezus więc ani nie znosi nakazu Tory, ani też nie zadawała się jej cytowaniem, lecz własną mocą i własną wolą, prowokacyjnie (por. 5,38–42) wkracza w życie ludzkie, aby zakwestionować myślenie i działanie wedle schematu „przyjaciół — nieprzyjaciół”, powołując się przy tym na samego Boga (por. 5,45–48).

#### 4. Mateusz i Tora

Z Jezusową kontestacją przyjętych norm myślenia i postępowania musieli się uporać chrześcijanie, dla których Mateusz pisał swoją Ewangelię. A nie zapominajmy, że dwa pokolenia chrześcijan dzielą Mateusza od Jezusa. W tym „międzyczasie” z małej grupy wędrownych uczniów i uczennic Jezusa powstały silne wspólnoty, które potrzebują zobowiązujących reguł i które muszą ustalić swój stosunek do otaczającego je świata żydowskiego. We wspólnocie Mateuszowej mamy też uczonych w Piśmie, pewnie także byłych faryzeuszy, obok „prostaczków”. W tej wspólnocie wierzy się mocno, iż w Jezusie, w Jego słowie i w Jego działalności, w Jego śmierci i w Jego zmartwychwstaniu, Bóg sam w sposób jedyny działa dla zbawienia świata i człowieka. Stąd też stosunek do Jezusa decyduje o ostaniu się lub nie na sądzie Bożym (por. 10,32–33). Czy Jezus zastępuje Torę jako „drogę ku życiu”? Czy jest On nowym Mojżeszem?

Dochodzą też trudności zewnętrzne, zwłaszcza zaostrzający się po roku 70 bolesny konflikt z Synagogą, aż do wyłączenia z niej judeochrześcijan. Dzisiaj rozumiemy troskę uczonych w Piśmie i faryzeuszy o ratowanie tożsamości żydowskiej, ale Mateusz odpowiada gwałtowną polemiką przeciw nim skierowaną (por. 23,13–33). „Zasiedli” oni „na katedrze Mojżesza” (23,2) jako autentyczni interpretatorzy Tory, a przecież jej i Proroków spełnieniem jest Chrystus, który na Górze obwieszcza swoją Torę (5 – 7) i domaga się od swych uczniów sprawiedliwości „większej od sprawiedliwości uczonych w Piśmie i faryzeuszów” (5,20). Rozwój wspólnoty Mateuszowej, jej sytuacja i jej pytania domagały się wyjaśnienia znaczenia Tory. Jezus w swych profetycznych prowokacjach zostawił wiele kwestii niewyjaśnionych,

otwartych; pół wieku po Nim gmina Mateusza potrzebowała precyzyjniejszej teologii Prawa, której nie znajdował on w pełni w swych źródłach (u Marka i w źródle Q).

Najważniejszym tekstem, w którym Mateusz pokazuje nam swe chrystologiczne i eschatologiczne rozumienie Tory, jest Kazanie na Górze (5 – 7). Już miejsce jest symbolicznie wymowne: na Bożej Górze wędrujący przez pustynię lud otrzymał dar Tory. (Na Górze pożegna się Zmartwychwstały z uczniami posyłając ich do wszystkich narodów: „uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem” — 28,20). Nie tylko miejsce, ale i struktura Kazania odnosi nas do Tory: błogosławieństwa na początku odpowiadają obietnicom zbawczym Boga — Wyzwolicieła Izraela (Pwt 30,1–10), a Jego wymogi dochodzą do głosu w tzw. antytezach. Zakończenie Kazania z obrazem budowy domu (życia) na skale lub na piasku odpowiada alternatywie postawionej na zakończenie kodeksu deuteronomicznego: droga życia lub droga śmierci (Pwt 30,15–20).

Ale nie chodzi tylko o strukturę. Sławne słowa o Prawie: „Nie sądzcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków” (Mt 5,17–20) pokazują kontynuację i zarazem radykalizację Tory; wszakże — z chrześcijańskiego już punktu widzenia — to autorytet Jezusa jest gwarantem jej autorytetu. Jezus nie staje więc w opozycji do Tory i nie przynosi nowej Tory. Jednak nauczanie Tego, „który ma władzę” (Mt 7,29 — zakończenie Kazania na Górze), stanowi klucz do niej: odczytywana przez Jezusa i — profetycznie — o Jezusie nabiera właściwego sensu. Jeden jest autentyczny „Nauczyciel” Tory (23,8). Według naszego ewangelisty „Jezus nie jest sługą, lecz Panem Tory, ale tak wykonuje On swą nad nią władzę, że w pełni zachowuje ona swą ważność” (U. Luz).

Czy zachowuje pełną ważność dla gmin chrześcijańskich, w których jest coraz więcej chrześcijan z pogaństwa? Czy obowiązuje ich tylko przykazanie miłości i inne polecenia etyczne czy również przepisy rytualno-kultyczne? Prawdopodobnie ewangelista piszący w pluralistycznej gminie przyjmuje różne opinie i wyraża różne stanowiska. Widzimy to także w logionie na temat Tory 5,17–20. Z jednej strony Jezus mówi, że „dopóki niebo i ziemia nie przeminą ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie”, a z drugiej strony, że „ktokolwiek zniósłby jedno z tych przykazań, choćby najmniejszych, i uczyłby tak ludzi, ten będzie najmniejszy w królestwie niebieskim”, ale jednak do tego królestwa wejdzie. Ewangelia Mateusza nie znosi owych najmniejszych przykazań, ale uznaje, że nie są one decydujące dla królestwa i jego sprawiedliwości.

D. Kosch widzi w tym kompromis dokonany przez ewangelistę na rzecz tych członków wspólnoty, którzy chcą być wierni Torze do końca, i tych, którzy nie wszystko z niej przyjmują i stosują. Tę postawę kompromisową (ekumeniczną?) Mateusza widać też w potraktowaniu Markowej tradycji o rytualnym obmyciu rąk przed posiłkiem. Z jednej strony wykreślił komentarz Marka w tekście 7,19, że Jezus „uznał wszystkie potrawy za czyste”, a więc dał (Mateusz) do zrozumienia, że przepisy o czystości i potrawach nie straciły swej ważności; z drugiej jednak strony kończy długą polemikę stwierdzeniem: „Z serca bowiem pochodzą złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa, czyny nierządne, kradzieże, fałszywe świadectwa, przekleństwa. To właśnie czyni człowieka nieczystym” (15,19–20). W swoich „biada” pod adresem „uczonych w Piśmie i faryzeuszów” również podporządkowuje „dziesięcinę z mięty, kopru i kminku” temu, „co ważniejsze jest w Prawie: sprawiedliwości, miłosierdziu i wierze”, ale równocześnie dodaje: „to należało czynić, a tamtego nie opuszczać” (23,23; por. 23,25).

Kiedy ewangelista ponad tak cenione w jego wspólnocie i zwłaszcza poza nią przepisy rytualno-kultyczne — ważne, ale drugorzędne — stawia etykę sprawiedliwości i solidarności, to myśli o własnym Kościele i do niego się zwraca. Widzi wkradający się do jego wspólnoty chrześcijańskiej (rozdz. 23 i 18) formalizm religijny, nadużycia władzy, pogardę dla małuczkich. Odbiera „mądrym i roztropnym” monopol na właściwe rozumienie i wyjaśnianie Prawa, bez przekreślania ich rangi i roli we wspólnocie, upomina się natomiast o „prostaczków”, którzy w Prawie nie są biegli, ale odpowiadają na wolę Boga — z Jego upodobania.

Decydujący akcent w eschatologicznym wyjaśnianiu przez Jezusa Chrystusa Tory Izraela Mateusz widzi w koncentracji na przykazaniu miłości, w świetle którego należy interpretować inne przykazania. Jako złotą regułę ewangeliczną podaje zasadę, którą w judaizmie rozumiano jako wyjaśnienie przykazania miłości bliźniego: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie. Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy” (5,12). Tym drugim zdaniem kończy też cytowanie z Tory przykazań miłości Boga i człowieka: „Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy” (22,40). Dwukrotnie cytuje Oz 6,6: „Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary” (9,13; 12,7). Chyba jednak za mało miłosierdzia okazał Mateusz swoim rodakom, zwłaszcza faryzeuszom i uczonym w Piśmie, elicie religijnej i teologicznej swego narodu. Głosił miłość Jezusową, sam nie zawsze ją stosując. Jakie to miało skutki w historii chrześcijaństwa (*Wirkungsgeschichte*), nie trzeba tutaj przypominać. Na zakończenie watykańskiego sympozjum „Ko-

rzenie antyjudaizmu w środowisku chrześcijańskim” Jan Paweł powiedział 31 października 1997 roku: „W świecie chrześcijańskim [...] zbyt długo krążyły błędne i niesprawiedliwe interpretacje Nowego Testamentu dotyczące narodu żydowskiego i jego domniemanej winy, wywołując uczucia wrogości w stosunku do tego narodu. Przyczyniły się one do uspienia wielu sumień [...]”

## 5. Mateusz i my

Dlatego trzeba dzisiaj „Mateusza krytykować Mateuszem” (D. Kosch). Ale nie tylko krytykować; trzeba również próbować go zrozumieć — i może trochę usprawiedliwić? Przecież jego antyjudaizm (nie antysemityzm!) ma swoje źródło w „konflikcie rodzinnym” (U. Luz). Jego Ewangelia reprezentuje wspólną judeochrześcijańską wyrzuconą z Synagogi, skonfliktowaną z wiodącym nurtem judaizmu. A nauki społeczne pokazują, iż konflikty są tym ostrzejsze, im ściślej więzy łączyły skłóconych. Nic więc dziwnego, że najkrytyczniejsi wobec judaizmu w Nowym Testamencie są judeochrześcijanie: Mateusz i Jan oraz autorzy Listu do Hebrajczyków i Apokalipsy. Tym bardziej, że jesteśmy w epoce (od Machabeusz) mnóstwa nieprzyjaznych wobec siebie nawzajem grup żydowskich i ostrych polemik wewnątrzżydowskich. Dwie z tych grup, najbliższe sobie, judeochrześcijaństwo i faryzeizm, pretendują do reprezentowania prawdziwego Izraela; ta druga stanie się, począwszy od II wieku po dzień dzisiejszy, normatywna dla judaizmu, a pierwsza od niego odejdzie, co więcej: zacznie się definiować w nieprzyjaźni do niego, ograbiając go z jego przywilejów, także z Tory (pewną analogię mamy np. w konflikcie pomiędzy Qumran a Jerozolimą).

Nie jest to nieprzyjaźń *sine fundamento in re*. Mateusz i jego wspólnota przechodzą przez próby nader bolesne. Trudno osądzać tych, którzy cierpią. Psychologia mówi o eksterioryzacji bólu i frustracji przy pomocy agresji werbalnej. A powodów (po roku 70) nie brak: urągania, kłamstwa i wręcz prześladowania (5,11; 20,23; 23,34), nienawiść nawet w rodzinie, wygnanie i męczeństwo (10,21.28; 22,6; 23,34.37), oddawanie pod sądy własne i pogańskie (10,17–18), chociaż — jak wykazały badania D. Hare — były to raczej rzadkie doświadczenia (mimo Ga 4,29 i 1 Tes 2,14) i dotyczyły przeważnie kaznodziejów i misjonarzy. W oczach ewangelisty konflikt z żydowską większością nie przyjmującą wiary chrześcijańskiej jest tak ważny, że nie waha się opowiadać historii ewangelicznej jako historii konfliktu między Jezusem

a Izraelem. A ten sposób patrzenia na historię Jezusa zwiększa z kolei ciężar konfrontacji z Izraelem w Mateuszowej i późniejszej (aż do naszych czasów) wspólnocie chrześcijańskiej.

Nie jest to — podobnie jak u Jezusa — konflikt z tradycją Izraela; że jednak wspólnota określa swoją tożsamość nie tylko przez Prawo i Proroków, ale i przez Jezusa, *kahal*, do którego należała — dwanaście pokoleń Izraela reprezentowanych teraz przez dwunastu apostołów — wyodrębnia się w chrześcijańskie zgromadzenie ludu: „Kościół mój” (16,18). Każda mniejszość próbuje się wyodrębnić, aby odnaleźć swoją specyfikę i zdefiniować swoją tożsamość. Konflikt z większością konsoliduje mniejszość, podobnie jak uznanie siebie za tych lepszych (por. 5,20). Wspólnota Mateuszowa „potrzebowała” uprzedzeń antyjudaistycznych, aby się odnaleźć w swej sytuacji zagubienia i aby zdecydować się na trudny zwrot w kierunku pogan. Z kolei odwrócenie się od własnej religii i własnego narodu prowadziło do usprawiedliwiania tej decyzji przy pomocy oczerniania duchowych przywódców żydowskich.

Zaczynają oni funkcjonować jako przykłady negatywne: tacy my, uczniowie Jezusa, być nie możemy. Cały Izrael staje się negatywnym obrazem zagrożenia, jakie czyhają na wspólnotę chrześcijańską, a jego los — zapowiedzią sądu Bożego, jaki i ją czeka. W przypowieści o uczcie królewskiej (22,1–13) mamy pod koniec wyraźne ostrzeżenie pod adresem wspólnoty chrześcijańskiej (biesiadnik bez stroju weselnego). Ale szczególnymi adresatami Jezusowych „biada” stają się „uczni w Piśmie i faryzeusze” w Kościele, jego przełożeni, jego duchowi przywódcy (23). Właściwie każdy akcent antyjudaistyczny w tej Ewangelii pełni funkcję parenetyczną wobec Kościoła. Jest on *corpus mixtum*, ludem świętych i grzeszników (a może raczej „świętym Kościołem grzesznych ludzi”?) i nieustannie potrzebuje Jezusowej parenezy sądu — i miłosierdzia. Zamiast więc osądzać Mateusza (i „jego” Żydów!), sami poddajmy się z ufnością pod osąd i sąd Boga, który w Torze i w Synu swoim zwiastuje nam przykazanie miłości. Nie możemy jednak nie zauważyć, iż Mateusz, koncentrując słusznie nauczanie Jezusa na przykazaniu miłości, nie ma racji przekonując nas, że judaizm wagi tego przykazania nie rozpoznał. Konflikt z faryzeuszami „uczynił ewangelistę ślepym” (D. Kosch) na pokazany przez Marka (12,28–34) fakt, że także żydowscy uczeni w Piśmie widzieli w podwójnym przykazaniu miłości streszczenie, tudzież istotę całej Tory.

Konkludując powiedzmy, iż nasz ewangelista proponuje nam jako rabbi i duszpasterz teologię Prawa, która wychodzi z podstawowej zasady czci dla

Tory i jej dalszej obowiązywalności, równocześnie jednak jego interpretacja Tory uznaje od tej obowiązywalności wyjątki (tak jak uznaje on wyjątek od nierozzerwalności małżeństwa). Dzisiaj jego obchodzenie się z Prawem może nam nie zawsze odpowiadać; ale nie wolno nam zapominać, w jak dramatycznej i pełnej pytań, sporów i konfliktów sytuacji tworzył on swoje dzieło: w sytuacji przechodzenia od chrześcijaństwa Żydów do chrześcijaństwa pogan, które nie mogło odciąć się od swoich żydowskich korzeni. Dlatego jego teologia — mimo tylu ograniczeń i niedoskonałości (także mimo swej polemiki autyjudaistycznej) — wzbogaca nas ogromnie tak teologicznie, jak i duszpastersko. Tym bardziej, że mimo tych ludzkich niedoskonałości głosi nam ona Boże słowo.

Mateusz nie głosi wolności od Tory: głosi wolność Tory, wolność Prawa, Prawo wolności. W bliskim naszym ewangelistcie Liście Jakuba czytamy: „Kto pilnie rozważa doskonałe Prawo, Prawo wolności, i wytrwa w nim, ten nie jest słuchaczem skłonny do zapominania, ale wykonawcą dzieła; wypełniając je, otrzyma błogosławieństwo” (1,25).

### Literatura wykorzystana

- H. Frankemölle, *Die sogenannten Antithesen des Matthäus (Mt 5,21 ff)*, w: *Die Bibel. Das bekannte Buch — das fremde Buch*, hrsg. H. Frankemölle, Paderborn 1994, s. 61–92.
- D. Kosch, *Das Gesetz der Freiheit. Zum Toraverständnis von Jesus und Matthäus*, „Protokolle zur Bibel” 1(1997) s. 47–71.
- M. Limbeck, *Die Ordnung des Heils*, Düsseldorf 1971.
- U. Luz, *Le problème historique et théologique de l'antijudaïsme dans l'évangile de Matthieu*, w: *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, ed. D. Marguerat, Genève 1996, s. 127–150.

### Por. także

- W. Chrostowski, *Nowy Testament a judaizm — możliwości i wyzwania*, CT 64(1994) nr 2, s. 11–23.
- M. Czajkowski, *Czy jest antyżydowska ewangelia najbardziej żydowska?*, CT 64(1994) nr 2, s. 43–52.
- M. Czajkowski, *Judaizm w optyce nowotestamentowej*, w: *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych*, red. M. Wojciechowski, Warszawa 1997, s. 95–101.
- F. Mussner, *Traktat o Żydach*, Warszawa 1993.