

RYSZARD RUBINKIEWICZ SDB

PRZYPOWIEŚĆ O SZACIE GODOWEJ (MT 22,11-13)
W ŚWIETLE HEN 10,4

Pierwsza *Księga Henocha* (Hen) jest niewątpliwie nie tylko najobszerniejszym zabytkiem literatury apokryficznej ST, ale również jednym z najważniejszych dokumentów pozwalających lepiej zrozumieć zaplecze pojęciowe pism NT. R. H. Charles, wybitny znawca tego zagadnienia stwierdził, że „wpływ pierwszej księgi Henocha na NT jest większy aniżeli wszystkich innych apokryficznych i pseudoepigraficznych ksiąg razem wziętych”¹. Zestaw paralel podany czy to przez wspomnianego autora², czy przez F. Martina³ z pewnością wymaga gruntownej krytycznej analizy⁴, niemniej jednak stale wzrastająca liczba opracowań w tym względzie dowodzi aktualności omawianego zagadnienia⁵. Współczesne wydanie aramejskich fragmentów księgi Henocha odnalezionych w Qumran⁶, jej nowe, oparte na nie publikowanych dotąd rękopisach wydanie wersji

¹ *The Books of Enoch*. Oxford 1912 s. XCV.

² Jw. s. XCV-CIII.

³ *Le livre d'Enoch*. Paris 1906 (wyd. fotostatyczne Arche 1975) s. CXIII-CXXII.

⁴ Por. B. Brinkmann. *Die Lehre von der Parusie beim Hl. Paulus in ihrem Verhältnis zu den Anschauungen des Buches Henoch*. Bb 13:1932 s. 315-334; 418-434.

⁵ Por. np. J. Jeremias. *Beobachtungen zu neutestamentlichen Stellen an Hand des neugefundenen griechischen Henoch-Textes*. ZNW 38:1939 s. 115-124; B. A. Pearson. *A Reminiscence of Classical Myth at II Peter 2,4*. „Greek, Roman and Byzantine Studies” 10:1969 s. 71-80; S. Agurides. *Enoch*. „Theologia” 44:1973 s. 513-560; tamże 45:1974 s. 55-4777; B. Lindars. *A Bull, a Lamb, and a Word: I Enoch 90,8*. NTS 22:1975 s. 483-486; C. D. Osburn. *The Christological Use of I Enoch 1,9 in Jude 14.15*. NTS 23:1977 s. 334-341 i inne.

⁶ Zob. J. T. Milik. *The Books of Enoch*. Oxford 1976.

etiopskiej⁷ oraz podręcznikowa edycja przekładu greckiego⁸ pozwalają na wnikliwsze studia w tym zakresie.

W niniejszym artykule zajmiemy się tekstem Mt 22,11-13, który — jak to dosadnie określa J. Jeremias — „sprawia wiele kłopotów” egzegetom⁹. Zauważyć w nim można ciekawą zbieżność wypowiedzi z Mt 22,13 z Hen 10,4. Zwrócił na to uwagę już A. H. M'Neile¹⁰, mimo że ani R. H. Charles¹¹, ani F. Martin¹², ani też autorzy zajmujący się w sposób szczególny paralelami z literatury judaistycznej, tacy jak np. P. Billerbeck¹³, czy A. Schlatter¹⁴ nie wykazali zainteresowania wspomnianym tekstem księgi Henocha. Tymczasem dokładna analiza ewentualnych związków Mt 22,13 z tradycją opartą na tekście Hen 10,4 może rzucić wiele światła na wciąż jeszcze w pełni nie wyjaśnioną, mimo istniejących na ten temat studiów¹⁵, kwestię: jaka treść kryje się pod pojęciem „szata” w przypowieści Mt 22,11-13? Wielość opinii na ten temat wywodzi się stąd, że żadna z nich nie wskazuje na konkretny tekst lub tradycję stojącą u podstaw wspomnianej perykopy.

a) Hen 10,4 i Mt 22,13a

Hen 10,4 zachował się w wersji greckiej i etiopskiej oraz we fragmentach aramejskich odnalezionych w Qumran¹⁶. Ponadto tłumaczenie greckie zachowało się w dwóch przekazach: średniowiecznego kronikarza Syncellusa oraz w tradycji reprezentowanej przez rękopis G stanowiący podstawę wydania M. Black'a¹⁷. W niżej podanym zestawie wykorzystujemy zarówno tekst etiopski (E), jak i oba przekazy greckie (S i G).

⁷ M. A. Knibb, E. Ullendorff. *The Ethiopic Book of Enoch*. T. 1-2. Oxford 1978.

⁸ M. Black. *Apocalypsis Henochi Graece*. Leiden 1970.

⁹ J. Jeremias. *Die Gleichnisse Jesu*. Göttingen 1958 s. 38.

¹⁰ *The Gospel according to St. Matthew*. London 1957 (przedruk wydania z 1915 r.) s. 317.

¹¹ Jw.

¹² Jw.

¹³ H. L. Strack, P. Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. T. 1. München 1924. s. 882-883.

¹⁴ A. Schlatter. *Der Evangelist Matthäus*. Stuttgart 1959 s. 640.

¹⁵ G. Castellino. *L'abito di nozze nella parabola del convito e una lettera di Mari*. EE 34:1960 s. 819-824; R. Swaeles. *L'orientation ecclesiastique de la parabole du festin nuptial en Matth. 22,1-14*. ETL 36:1960 s. 655-684; J. B. Bauer. *De veste nuptiali (Mt 22,11-13)*. VD 43:1965 s. 15-18; E. Haulotte. *La robe nuptiale*. W: *Symbolique du vêtement selon la Bible*. Paris 1966 s. 278-319; K. Haacker. *Das hochzeitliche Kleid von Mt 22,11-13 und ein palästinisches Märchen*. ZDPV 87:1971 s. 95-97 i inne opracowania cytowane w trakcie niniejszego artykułu.

¹⁶ Milik, jw. s. 162.

¹⁷ Chodzi o tekst z papirusu kairskiego Nr 10759 (Black, jw. s. 7-8). Milik oznacza ten tekst symbolem C (jw. s. XIII).

Hen 10,4 (S)	Hen 10,4 (G)	Hen 10,4 (E)	Mt 22,13¹⁸
<i>kai</i>	<i>kai</i>	A potem	<i>tote ho</i>
			<i>basileus</i>
<i>to</i>	<i>to</i>	do	<i>eipen</i>
<i>Rafael</i>	<i>Rafael</i>	Rafała	<i>tois</i>
<i>eipe</i>	<i>eipen</i>	rzekł	<i>diakonois</i>
<i>Poreuu</i>		Pan:	
<i>Rafael</i>			
<i>kai</i>			
<i>deson</i>	<i>deson</i>	zwiąż	<i>desantes</i>
<i>ton</i>	<i>ton</i>		<i>autou</i>
<i>Adzael</i>	<i>Adzael</i>	Azazela	
<i>chersi</i>	<i>posin</i>	za ręce	<i>podas</i>
<i>kai</i>	<i>kai</i>	i	<i>kai</i>
<i>posi</i>	<i>chersin</i>	nogi	<i>cheiras</i>
<i>sympodison</i>			
<i>auton</i>			
<i>kai</i>	<i>kai</i>	i	
<i>embale</i>	<i>bale</i>	rzucić	<i>ekbalete</i>
<i>auton</i>	<i>auton</i>	go	<i>auton</i>
<i>eis</i>	<i>eis</i>	w	<i>eis</i>
<i>to</i>	<i>to</i>		<i>to</i>
<i>skotos</i>	<i>skotos</i>	ciemności	<i>skotos</i>
			<i>to eksoteron</i>

Tekst aramejski Hen 10,4 zachował się częściowo we fragmencie 4QEn^a zrekonstruowanym w sposób następujący przez J. T. Milika: (wlrp'l 'm[r'i]zl n' rp'l w'sr l^cs'l ydyn wrglyn wrm'[y^h l]hswkh)¹⁹. „(A do Rafaela [Pan] powie)dział: I[dź Rafaelu i zwiąż Asaela za ręce i nogi i wrzuć] go do [ciemności...]”.

Jak jednak sam Milik zaznacza, jedynie fragment oznaczony przezeń symbolem „l” jest czytelny, natomiast lektura innych fragmentów („m” i „n”) jest oparta na domysłach, gdyż znajdujące się na nich litery zachowały się tylko w postaci szczątkowej. Na podstawie jednak tego materiału, jak również wersji greckiej i etiopskiej możemy ustalić, że tekst Hen 10,4

¹⁸ Kodeks D (VI w.), tłumaczenie starołacińskie, cytat u Treneusza, kodeks L (VIII w.) posiadają lekcję: *arate auton podon kai cheiron kai balete*. Jak widać z przytoczonych świadectw, jest to lekcja reprezentowana przez tzw. recenzję zachodnią, którą często cechuje większa swoboda w przekazywaniu tekstu (zob. E. Haenchen. *Die Apostelgeschichte*. Göttingen 1968 s. 47-53). Stąd też można przyjąć za autentyczną lekcję reprezentowaną przez resztę rękopisów i podawaną we wszystkich współczesnych wydaniach tekstu.

¹⁹ Jw. s. 162.

brzmiał w sposób następujący: „I zwiąż Azaela za ręce i nogi i wrzuc go do ciemności”. Różnica w szyku słów *chersi kai posi/posin kai chersin* jest tutaj nieistotna, gdyż w przekazach rękopiśmiennych tego rodzaju przedstawienie wyrazów zdarza się bardzo często.

Tekst Hen 10,4 w wyżej ustalonej formie porównany z Mt 22,13 wykazuje wiele podobieństw zarówno słownych, jak i treściowych. Struktura pierwszego zdania (*kai [...] eipe tote [...] diakonois*) jest w swym ogólnym zrębie taka sama. Podmiotem w obu wypadkach jest Bóg, z tym tylko że w przypowieści jest On ukazany jako Król, a w Hen 10- mówi się o Nim jako o Najwyższym (Hen 10,1). Orzeczenie wyrażone jest tym samym czasownikiem (*eipe/eipen*). Przedmiot w obu wypadkach oznaczony jest celownikiem (*to Rafael/tois diakonois*). Jeśli się jeszcze przyjmie, że *diakonois* u Mt 22,13 jest terminem oznaczającym aniołów²⁰, to wówczas podobieństwo obu zdań jest zupełnie wyraźne tak pod względem treści, jak i szyku wyrazów.

Treść drugiej części zdania jest identyczna. Jedyna ważna różnica polega na tym, że w Hen 10,4 przedmiotem czasownika „wiązać” jest Azael, u Mt 22,13 natomiast jest nim człowiek przybyły na ucztę bez szaty godowej. Poza tą różnicą treść obu zdań jest taka sama, a nawet w obu wypadkach użyte zostały takie same słowa. Drobne różnice, takie jak *deson/desantes, chersi kai posi/podas kai cheiras embale/ekbalete* mogą wskazywać jedynie na to, że Mt 22,13 jest niezależnym tłumaczeniem oryginału aramejskiego, zaadaptowanym do przypowieści o szacie.

Z powyższej analizy można wysnuć wystarczająco umotywowany wniosek, że u Mt 22,13a mamy do czynienia z cytatem zaczerpniętym z Hen 10,4. Jeśli tak jest, to w jakim celu go dokonano? Tego rodzaju cytat w przypowieści o szacie godowej zastanawia swoją obecnością tym bardziej, że przytoczone tam zdanie występuje w całkiem odmiennym kontekście. Dlatego zanim przystąpimy do omówienia roli cytatu Hen 10,4 u Mt 22,13a, musimy ustalić, jakie znaczenie posiada on w kontekście *Księgi Henocha* oraz jak go rozumiano w tradycji żydowskiej do I w. po Chr.

b) Hen 10,4 na tle kontekstu.

Interesujący nas cytat znajduje się w pierwszej części wielkiego zbioru noszącego tytuł *Księgi Henocha*. Tę część obejmującą rozdz. 1-36 zwykło się nazywać za średniowiecznym kronikarzem Syncellusem *Księgą Czuwających*. J. T. Milik ma najprawdopodobniej zupełną rację twierdząc, że już w pierwszej połowie II w. przed Chr. miała ona taką formę, jaką odnajdujemy dziś w tłumaczeniu greckim czy etiopskim Hen 1-36²¹. Nie-

²⁰ Zob. L. Sabourin. *Il vangelo di Matteo*, Marino 1977 s. 887.

²¹ JW, s. 25.

mniej jednak materiał w niej zawarty może wywodzić się z bardzo starych przekazów.

W Hen 6-11 znajduje się opis upadku aniołów, w którym wykorzystane zostały dwie, początkowo istniejące niezależnie od siebie, tradycje. Najstarsza z nich bierze początek z tekstu Rdz 6 opisującego związek „Synów Bożych” z „córkami ludzkimi”. Pierwsi utożsamiani są ze zbuntowanymi aniołami, którzy pod wodzą Śemiħazah opuścili niebo i połączyli się z niewiastami, dając przez to początek pokoleniu olbrzymów, którzy sprowadzili na ziemię wszelkie zło (Hen 6-7). Druga tradycja, włączona w późniejszym etapie do cyklu Śemiħazah, oparta jest na tekście Rdz 4,22-24, w którym jest mowa o Tubal-Kainie wyrabiającym wszelkiego rodzaju narzędzia z brązu i żelaza. Według niej zło ma swoje źródło w nauce rozpowszechnionej przez zbuntowanego anioła Azaela. Samo imię zostało najprawdopodobniej wzięte z cyklu o Śemiħazah, w którym Azael zajmuje dziesiąte miejsce na liście zbuntowanych aniołów (Hen 6,7). Jego głównym grzechem nie jest już, jak to ma miejsce w tradycji opartej na tekście Rdz 6, opuszczenie nieba i połączenie się z córkami ludzkimi, ale wyjawienie tajemnic nieba (Hen 8,1-2; 9,6; 10,7.8)²². Za to spotyka go kara opisana w Hen 10,4-8:

„A do Rafała rzekł [Bóg]: Zwiąż Azaelowi ręce i nogi i wrzuc go w ciemności. Otwórz [czelusć na] pystyni, która znajduje się w Daduel i wrzuc go tam. Połóż nań szorstkie i ostre kamienie i okryj go ciemnością. Niech tam przebywa na wieki! Zasłoń mu oczy, niech nie widzi światła! W dzień zaś wielkiego sądu zostanie on poprowadzony do ognistego pieca. I [tak] ziemia, skalana przez aniołów, zostanie uleczona. Wskaż na lekarstwo, [które uzdrowi] ziemię, aby zagoiła się rana, aby nie zginęli wszyscy synowie ludzcy [z powodu wyjawienia] całej tajemnicy, którą Czuwający zarazili i [które] nauczyli swoich synów. [Bo] zamieniona została w pustynię cała ziemia, zniszczona poprzez dzieła [płynące] z nauki Azaela. Jemu [też] przypisz wszystkie grzechy” [Hen 10,4-8 tłum. z tekstu greckiego].

Przytoczony wyżej tekst zawiera szczegóły wskazujące na bardzo starą tradycję, wywodzącą się z dawnych eposów babilońskich. Wskazuje na to aramejska nazwa miejsca kary Azaela: Daddu’el. Znaczy ona „dwie piersi boga” i jest dosłownym przekładem akkadyjskiego mašu — „bliźnięta”. W eposie o Gilgameszu odnosi się ona do dwóch bliźniaczych gór „strzegących wschodu i zachodu słońca dzień w dzień” (IX, II 9)²³. Jest to ten sam teren, w którym Hen 10,4 umiejscawia więzienie Azaela i gdzie

²² Zob. G. W. E. Nickelsburg. *Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11*. JBL 96:1977 s. 399; P. D. Hanson. *Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11*. JBL 96:1977 s. 195-233.

²³ Polski przekład zob. R. Stiller. *Gilgamesz*. Kraków 1967 s. 64.

siedem zbuntowanych gwiazd (Hen 18,12-13) oraz aniołowie, którzy poślubili kobiety (Hen 19,1), odbywają karę²⁴.

Inną, aczkolwiek bardzo mglistą reminiscencją mitu sumeryjskiego jest postać Azaela, który być może jest odpowiednikiem „Utuaabba, który zstąpił z nieba”²⁵.

Ta bardzo archaiczna tradycja zawarta w Hen 10,4-8 początkowo nie miała nic wspólnego, wbrew mało przekonującym dowodom P. D. Hansona²⁶, z liturgią Dnia Pojednania (Kpł 16). Świadczy o tym zarówno nazwa Daddu’el, której na tym etapie przekazu tradycji nie można jeszcze utożsamiać z *Bet-Hadori* z targumu Pseudo-Jonatana Kpł 16,10.21²⁷, jak również dobrze udokumentowana przez fragmenty aramejskie z Qumran wersja imienia Azael w miejsce wariantu Azazel tłumaczenia etiopskiego. To ostatnie jest nazwą demona z Kpł 16, do którego wypędzano kozła ofiarnego.

Zdanie z Hen 10,8b: „Jemu [Azaelowi] przypisz wszystkie grzechy” pochodzi najprawdopodobniej od ostatniego redaktora tekstu *Księgi Czuwających*, który był już świadkiem utożsamiania Azaela z demonem pustyni Azazelem. Sprawą tą zajmiemy się w następnym punkcie naszego artykułu.

Natomiast w najstarszej, wyżej ukazanej tradycji związanej z imieniem Azaela, podstawowym tematem jest pochodzenie kultury technicznej i związane z nią nieszczęścia spadające na ludzkość. Tradycja ta ma związek z popularnym nie tylko na Bliskim Wschodzie mitem o tym, że zarówno nauka, jak technika wywodzą się z wyjawienia sekretów zastrzeżonych mieszkańcom nieba²⁸. Najbliższy pod względem treściowym jest tutaj niewątpliwie grecki mit o Prometeuszu. Tej opinii słusznie broni w publikowanym niedawno artykule G. W. E. Nickelsburg²⁹. Jednakże wskazując na podobieństwa, nie zwrócił on uwagi na różnice, jakie dzielą historię Azaela i Prometeusza. Są one naszym zdaniem istotne dla właściwego zrozumienia poglądu autora Hen 6-11 na temat zła istniejącego na ziemi. O ile bowiem w micie o Prometeuszu Zeus zazdrośnie strzeże swych tajemnic nie chcąc ich przekazać ludziom, to w Hen 6-11 chodzi przede wszystkim o naruszenie porządku ustanowionego przez Stwórcę, który zresztą sam jest gotów objawić i faktycznie objawia, jak tego dowodzą

²⁴ Zob. Milik, jw. s. 30; Tenże. *Problèmes de la littérature henochique à la lumière des fragments araméens de Qumran*. HThR 64:1974 s. 348-349.

²⁵ R. Berger. *Die Beschwörungsserie bīt mēseri und die Himmelfahrt Henochs*. JNES 33:1974 s. 193; Milik, jw. s. 313.

²⁶ Jw. s. 221-225. Zob. Nickelsburg, jw. s. 401-403.

²⁷ Tak początkowo utrzymywał Milik. Zob. P. Benoit, J. T. Milik, R. de Vaux. *Les grottes de Murabba'at*. Oxford 1961 s. 111-112.

²⁸ Zob. Milik. *The Books*. 28-29.

²⁹ Jw. s. 403-404.

wizje udzielone Henochowi (Hen 12-36) to wszystko, co dotyczy świata otaczającego człowieka. Prometeusz poprzez zdradzenie tajemnic strzeżonych w niebie staje się bohaterem ludzkości i twórcą cywilizacji technicznej. W *Księdze Henocha* Azael poprzez ten sam akt samowoli postępuje wbrew prawu. Jego czyn jest tym bardziej niebezpieczny, że nie posiada on wszystkich tajemnic nieba (Hen 16,3). Stąd też naruszając porządek ustalony przez Boga, którego wiedza jest nieograniczona, przed którym wszystko jest „jawne i niezakryte” (Hen 16,3), ucząc tylko prawdy częściowej, Azael sprowadza nieszczęście na ziemię i na siebie samego (Hen 16,4). W odróżnieniu od mitu o Prometeuszu w historii Hen 6-11 wyrażone jest przekonanie, że cywilizacja techniczna budowana poza Bożymi przykazaniami prowadzi w sposób nieunikniony do wojen i samounicestwienia (Hen 10,9-10).

Patrząc w tym świetle na historię Azaela skłonni jesteśmy twierdzić, że jej autor posługując się znanymi obrazami czerpanymi z mitologii greckiej oraz Bliskiego Wschodu ukazał własny punkt widzenia w sprawie wykorzystywania dóbr kultury materialnej. Można go streścić w jednym zdaniu: wszelka wiedza pochodzi od Boga i należy z niej korzystać zgodnie z ustalonymi przez Niego prawami.

c) Hen 10,4 w tradycji judaistycznej do I w. po Chr.

Zdanie z Hen 10,8b „Jemu [też] przypisz wszystkie grzechy” przypomina w pewnych granicach ceremonię Dnia Pojednania, kiedy to arcykapłan włożywszy na kozła ofiarnego przeznaczonego dla Azazela grzechy ludu i swoje kazał go wypędzić na pustynię (Kpł 16). Jednakże istnieją pewne istotne różnice pomiędzy tekstem Hen 10,4-8 a Kpł 16. Według tego ostatniego tym, który przejmuje grzechy ludu, jest kozioł ofiarny, a nie demon Azazel. Inaczej jest natomiast w Hen 10,4-8, gdzie wszystkie grzechy przypisywane są Azaelowi. Ponadto w obu tekstach mowa jest o dwóch różnych postaciach: Azaelu i Azazelu. Gdyby w intencji autora leżało ukazanie winy zbuntowanego anioła na tle opisu ceremonii Dnia Pojednania, to zaadaptowałyby również samo imię Azazel w tym celu. Należy raczej przypuszczać, że wzmianka z Hen 10,8b pochodzi z okresu, gdy w interpretacji historii Azaela zadomowiła się już myśl, w której zaczęto utożsamiać zbuntowanego anioła z demonem pustyni z Kpł 16. Na podstawie dostępnych nam dokumentów możemy udowodnić, że w późniejszym procesie adaptacji tradycji związanej z imieniem Azaela faktycznie postać zbuntowanego anioła identyfikowana jest z Azazelem z Kpł 16.

Pierwszym dowodem potwierdzającym słuszność naszej tezy jest tekst odnaleziony w Qumran i oznaczony jako 4Q 180 I³⁰. Czytamy w nim, że

³⁰ Zob. J. M. Allegro, A. A. Anderson, *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan, V. Qumran Cave 4, I*. Oxford 1968 s. 78.

Azazel stoi na czele zbuntowanych aniołów (I 7), którzy złączyli się na ziemi z kobietami i dali początek pokoleniu olbrzymów (I 8). Od niego więc wywodzi się nieprawość przekazywana następnym pokoleniom (I 9). Mimo że mamy do czynienia tylko ze szczątkami tekstu, już na ich podstawie możemy dostrzec wyraźnie, że Azael z Hen 10,4-8 otrzymuje w tym tekście imię Azazel, a więc takie samo, jakie nosił demon pustyni w Kpł 16.

W innym tekście, związanym bezpośrednio z cyklem Henocha, a mianowicie w tzw. *Księdze Gigantów*³¹, Azazel, podobnie jak koziół ofiarny z Kpł 16,8.10.26 pełni rolę ekspiacyjną za grzechy wszystkich potomków aniołów. W 4QEn. Giants^a 7 I jeden z nich mówi do swego brata: „[Bóg?] nie nas ukarał, lecz Azazela” (7,5-6). Jak widać, nie chodzi już o kozła ofiarnego, ale o samego Azazela odbywającego karę za przewinienia olbrzymów³².

Tę samą tradycję, choć ubogaconą nowymi elementami, spotykamy w *Apokalipsie Abrahama*, apokryfie powstałym w latach 79-82 po Chr.³³ Postać Azazela pełniącego tam rolę kusiciela, ukazana jest w duchu Hen 6-11. Jest on tym, który „rozpowszechnia na ziemi sekrety nieba” i spiskuje przeciw Bogu (ApAbr 14,4). Ma też swój udział ze zbuntowanymi gwiazdami i aniołami, którzy połączyli się z córkami ludzkimi (ApAbr 14,6). Najistotniejszy dla naszego tematu tekst znajduje się w ApAbr 13,15:

„Oto bowiem szata (mówi anioł Jael do Azazela), która dawniej w niebie należała do ciebie (Azazela), przeznaczona jest dla niego (Abrahama), a grzech, który był na nim, przejdzie na ciebie”.

W zacytowanym wyjątku z *Apokalipsy Abrahama* możemy wyróżnić co najmniej dwa bardzo ważne wątki. Pierwszy odnosi się do szaty, którą przez swe nieposłuszeństwo utracił Azazel i która teraz przekazana zostaje Abrahamowi, drugi natomiast dotyczy grzechu, którego wyzbywa się Abraham i który teraz przechodzi na Azazela. Nie trudno jest dostrzec w tym ostatnim tradycji związanej z Hen 10,4-8 i Kpł 16. Azael utożsamiony jest z Azazelem, na którego przenoszone są winy nie tylko pokolenia olbrzymów (4QEn Giants^a 7 I), ale również ludzi. Gdy chodzi natomiast o temat szaty, ma on najprawdopodobniej swoje podłoże w tekście Zachariasza 3,3-5, gdzie arcykapłan Jozue otrzymuje nowe szaty:

„Jozue stojący przed aniołem, miał szaty brudne. I zwrócił się anioł do tych, którzy stali przed nim: Zdejmijcie z niego brudne szaty. Do niego

³¹ Zob. Milik. *The Books* s. 41-58.

³² Zob. tamże s. 313.

³³ Zob. R. Rubinkiewicz. *La vision de l'histoire dans l'Apocalypse d'Abraham*. W: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neuen Forschung*. Tl. 2. Bd. XIX, 1. Berlin 1979 s. 137-151.

zaś rzekł: Patrz — zdejmuję z ciebie twoją winę i przyodziewam cię szatą wspaniałą. I tak mówił jeszcze: włóżcie mu na głowę czysty zawój. I włożyli mu na głowę czysty zawój, i przyodziali go wspaniale. A działo się to w obecności anioła Jahwe”.

Na związek z ApAbr 13,15 z tym właśnie, a nie innym tekstem ST wskazuje, obok wzmianki o zmianie szat, sformułowanie nagany w stosunku do Azazela: „[Niech Bóg] cię zgromi, Azazelu [...]” w duchu Za 3,2: „Niech cię Jahwe zgromi, Szatanie”.

Z powyższych danych możemy wnioskować, że w I w. po Chr. interpretowano przynajmniej w niektórych kołach w Palestynie historię Azaela z Hen 6-11 w świetle liturgii Dnia Pojednania i tekstu Za 3,3-5. Imię Azael ustąpiło miejsca imieniu Azazel z Kpł 16. Zamiast na kozła ofiarnego z Kpł 16,20-22 wszystkie winy ludu składane są w tej tradycji bezpośrednio na Azazela, głównego sprawcy zła. Do tego dochodzi nowy wątek: szata, którą utracił Azazel. Wywodzi się on najprawdopodobniej z Za 3,3-5, gdzie nowe szaty są symbolem sprawiedliwości i powrotu do stanu łaski. Na tym tle rozumiemy dopiero niezwykle wykorzystanie tekstu Hen 10,4 w kontekście przypowieści o szacie godowej u Mt 22,11-13.

d) Mt 22,1-14 w świetle krytyki literackiej.

Przypowieść zawarta w tekście Mt 22,1-14 posiada paralele u Łk 14,16-24 oraz w apokryficznej *Ewangelii Tomasza* 64. Różnice pomiędzy wersją Mateusza a Łukasza są jednak tak duże, że krytycy są zdania, iż można tutaj mówić jedynie o wspólnym wątku wykorzystanym przez obu ewangelistów, aniżeli o jakimś źródle pisanim, stanowiącym podstawę obu tekstów³⁴.

W redakcji Łukaszej, prawdopodobnie bardziej zbliżonej do wersji oryginalnej, zapraszającym jest „pewien człowiek” (Łk 14,16), cała historia odbywa się w mieście (Łk 14,21), wysłany zostaje tylko jeden sługa (14,17.21.22.23), nacisk położony jest na zbytne przywiązanie do spraw tego świata (14,18-20), które powoduje odmowę ze strony zaproszonych oraz zastąpienie ich przez biednych i ułomnych.

W ewangelii według św. Mateusza przypowieść o ucztach weselnej poprzedzona jest opisem uroczystego wjazdu Jezusa do Jerozolimy (21,1-10), wypędzeniem przekupniów ze świątyni (21,12-17), epizodem z drzewem figowym (21,18-22), kwestią dotyczącą władzy (21,23-27) oraz przypowieścią o dwóch synach (21,28-32) i o przewrotnych rolnikach (22,33-45). Poprzedza zaś ona opis takich wydarzeń, jak pytanie o płacenie podatków (22,15-22), o zmartwychwstanie (22,23-33), o największe przykazanie (22,34-40) i o pochodzenie Mesjasza (22,4-46).

³⁴ Zob. na ten temat P. Benoit, M.-E. Boismard. *Synopse des quatre Evangelies*. T. 2. Paris 1972 s. 341.

Sama przypowieść u Mt 22,1-14 różni się od wersji Łukaszej tym, że osobą wystawiającą ucztę jest nie gospodarz, ale król (22,2.7.11.13). Wysłał on z zaproszeniem nie jednego sługę, ale wielu (22,3.4.6.8.10.13). Zwraca się do pierwszych zaproszonych dwukrotnie (ww. 3 i 4), a spotkawszy się z lekceważeniem i zniewagą dopiero wtedy każe sługom sprowadzić na ucztę wszystkich, kogo napotkają (w.9). Miejscem uczyty nie jest dom gospodarza w mieście, ale dwór królewski. W odróżnieniu od Łukasza Mateusz podaje jeszcze perykopę o szacie godowej (w.11-13). Sens przypowieści w wersji Mateusza streszcza się w słowach króla mówiącego do swoich sług: „Uczta wprawdzie gotowa, ale zaproszeni nie byli jej godni” (w.8).

Przy bliższej analizie przypowieść z Mt 22,1-14 przedstawia sporo niekonsekwencji. I tak w w. 2 mamy wzmiankę o synu, o którym w całym toku opowiadania nic więcej się nie dowiadujemy. Rozgniewany król spotkawszy się z odmową zaproszonych wysłał przeciw nim wojsko i burzy ich miasto (w.7), gdy tymczasem w w.4 mowa jest, że uczta już jest przygotowana. Wiadomo zaś, że wyprawa wojskowa połączona ze zniszczeniem miasta wymagała wiele czasu i przygotowań. Jak można też było wymagać szaty godowej (w.11-13) od kogoś, kto został zabrany wprost z ulicy (w.10)? I wreszcie, jak należy rozumieć logion z w.14 mówiący o wielu powołanych, lecz niewielu wybranych skoro tekst Mt 22,11-13 dowodzi czegoś wręcz przeciwnego: na całą rzeszę zaproszonych i posiadających szatę godową jest tylko jeden niegodny. Można ponadto zauważyć zmianę słownictwa w ww.11-13 w stosunku do ww.1-10. W tym ostatnim tekście na oznaczenie sług użyte jest słowo *duloi* (por. w.3.4.6.8), gdy tymczasem w w.13 mowa jest o *diakonoi*.

Skrócenie perspektywy czasowej tak jaskrawe w Mateuszowej redakcji przypowieści o uczcie można z powodzeniem wytłumaczyć tym, że ewangelista włączył do pierwotnego opowiadania elementy alegoryczne. Prawdopodobnie w w. 3 chodzi o przedpaschalne posłannictwo uczniów Jezusa skierowane do narodu żydowskiego, podczas gdy ww.4-6 odnosiłyby się do doświadczenia popaschalnego misjonarzy chrześcijańskich przesładowanych, a nawet wydanych na śmierć z powodu głoszenia nauki Chrystusa. Karą za to było zburzenie Jerozolimy, do którego czyni wyraźną aluzję treść w.7³⁵.

Nagle przejście od wątku odmowy pierwszych zaproszonych na ucztę i przybycie na ich miejsce innych (w.1-10) do tematu o szacie godowej tłumaczy się tym, że Mateusz złączył tutaj dwie przypowieści istniejące pierwotnie niezależnie jedna od drugiej. Pierwsza zawarta byłaby w

³⁵ Sabourin, jw. s. 883.

ww.1-10, druga natomiast, będąca własnością jedynie redakcji Mateuszowej, znajduje się w ww.11-13³⁶.

Jedynie W. Trilling broni tezy, że Mt 22,1-14 stanowi jedną przypowieść, do której ewangelista włączył pewne elementy polemiczne³⁷. Podstawowa trudność, która nie pozwala przyjąć takiego rozwiązania polega na tym, że cały kontekst mówi o wielu złych i o wielu wybranych (w.11 i 14), a tekst Mt 22,11-13 wzmiankuje tylko jednego człowieka, który przyszedł bez szaty godowej. Gdyby faktycznie wiersze 11-13 należały do pierwotnego tekstu przypowieści o ucztie, to musiałyby być w nich mowa o tych, którzy przyszli nieprzygotowani i tych, którzy się do uczyty przygotowali, jak tego mamy przykład czy to w przypowieści o kłokolu (Mt 13,14-30), o sieci (Mt 13,47-50) czy pannach roztropnych i nierozsądnych (Mt 25,1-12). Tutaj natomiast wyraźnie mamy wzmiankę tylko o jednym człowieku, który nie przyszedł na ucztę w szacie godowej.

Należy zatem powiedzieć, że treść zawarta w ww.11-13 stanowi osobną przypowieść, która mogła się zaczynać w ten sposób:

„Królestwo Boże podobne jest do króla, który wyprawił ucztę weselną swemu synowi. Posłał więc swoje sługi, żeby [...] wszystkich zaprosili na ucztę weselną. I sala zapełniła się biesiadnikami (w.2.3.10). Wszedł król, żeby się przypatrzeć biesiadnikom [...] itd.” (w.11-13)³⁸.

Wykazuje ona pewne podobieństwo do przypowieści opowiedzianej przez Rabbiego Johanana ben Zakkaja (I w. po Chr.): Pewien król zaprosił swoich poddanych na ucztę, ale nie powiedział im dokładnie, kiedy ta ucztę się zacznie. Rozsądni przygotowali się odpowiednio do uczyty i czekali u bram pałacu, pozostali poszli do swych zajęć. W pewnym momencie król zaprosił wszystkich, by weszli do pałacu na ucztę. Tych, którzy byli przygotowani, posadził za stołem biesiadnym, tym natomiast, którzy przyszli w brudnych szatach, kazał stać i przyglądać się³⁹.

Pomimo pewnych zewnętrznych podobieństw (król, zaproszeni na ucztę, odpowiednia szata) streszczona wyżej przypowieść bardziej podobna jest w swej wewnętrznej strukturze do przypowieści o pannach mądrych

³⁶ Por. np. T. Zahn. *Das Evangelium des Matthäus*. Leipzig 1905 s. 627; A. H. McNeile. *The Gospel according to St. Matthew*. London 1957 s. 316; M. J. Lagrange. *Évangile selon Saint Matthieu*. Paris 1927 s. 417; T. H. Robinson. *The Gospel of Matthew*. New York 1927 s. 178; T. W. Manson. *The Sayings of Jesus*. London 1949 s. 226; D. Buzy. *Y a-t-il fusion de paraboles évangéliques?* RB 41:1932 s. 37; W. Michaelis. *Das hochzeitliche Kleid*. Berlin 1939 s. 62; Swaeles, jw. s. 661; T. W. Manson. *The Teaching of Jesus*. Cambridge 1963 s. 83; Sabourin, jw. s. 882 i wielu innych.

³⁷ *Zur Überlieferungsgeschichte des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl Mt 22,1-14*. BZ 4:1960 s. 255-257.

³⁸ Zob. P. Gaechter. *Das Matthäus Evangelium*. Innsbruck 1963 s. 696.

³⁹ Strack, Billerbeck, jw. s. 878-879.

i nierozsądnych (Mt 25,1-12) aniżeli do przypowieści o szacie godowej. Ponadto, jak zauważa W. Trilling, w przypowieściach przytaczanych przez R. Johanana ben Zakkaja czy R. Eliezara (90 r. po Chr.) mowa jest o wielu, a tutaj o jednym człowieku bez szaty godowej. W dodatku w przypowieściach rabinów rozprawienie się z nie przygotowanymi gośćmi następuje przed ucztą, a nie podczas jej trwania ⁴⁰.

Należy zatem traktować treść zawartą w w.11-13 jako fragment przypowieści, którą Jezus opowiedział w nieznanym nam dzisiaj okolicznościach i którą Mateusz złączył z przypowieścią o uczcie. Nie jest ona zależna tak pod względem struktury, jak i treści od podobnie sformułowanych przypowieści rabinackich z I w. po Chr.

Po tego rodzaju ustaleniach możemy teraz przejść do szczegółowej analizy tekstu Mt 22,11-13.

e) Analiza Mt 22,11-13

Treść i słownictwo przypowieści o szacie godowej dowodzą, że całe opowiadanie dotyczy sądu ostatecznego. Kara bowiem, jaką otrzymuje sługa, jest ostateczna i nieodwracalna. Gdy chodzi natomiast o słownictwo, to sporo wyrazów należy wybitnie do języka eschatologicznego:

czasownik *eisago* — wejść, który występuje dwa razy w przypowieści (w.11 i 12), ma u Mateusza charakter eschatologiczny (por. 7,13; 25,10.21.23);

na ten sam aspekt wskazuje również czasownik *deo* — wiązać, występujący w tym znaczeniu u Mt 12,29 i 13,30.

Rzeczownik *gamos* — uczta, pojawia się u Mateusza 9 razy zawsze w kontekście eschatologicznym (22,2.3.4.8.9.10.11.12; 25,10).

Wyrażenie *diakonoi* — służby (w. 13) występujące tylko tutaj w liczbie mnogiej (por. Mt 20,26 i 23,11), odnosi się na tle wszystkich wspomnianych terminów najprawdopodobniej do aniołów, wykonawców Bożej woli na sądzie ostatecznym.

Również samo wyrażenie „tam będzie płacz i zgrzytanie zębów” wskazuje, że wyrok wydany na człowieka bez szaty godowej jest ostateczny.

W analizowanej przypowieści znajduje się pewna liczba słów i zwrotów, które stanowią cechę charakterystyczną ewangelii Mateusza. I tak rzeczownik *hetaire*, użyty zawsze w wołaczu, występuje trzy razy w całym NT i to tylko u Mateusza (20,13; 22,12 i 26,50) ⁴¹.

Termin *endyma* pojawia się u Mateusza siedem razy (3,4; 6,25.28; 22, 11.12; 28,3), a tylko jeden raz u Łukasza (12,23).

Zwrot *skotos to eksoteron* występuje dwa razy (Mt 8,12 i 25,30), nato-

⁴⁰ Jw. s. 255.

⁴¹ Zob. Rengstorf. *Hetairos*. TWNT t. 2 s. 697-700.

miast *klauthmos kai ho brygmos ton odonton*⁴² pojawia się w tej ewangelii aż sześć razy (8,12.13.42.50; 22,13; 24,51; 25,30), gdy tymczasem u Łukasza tylko jeden raz (13,28). W tym ostatnim wypadku w ewangelii Mateuszowej można zauważyć pewną prawidłowość. Mianowicie w pierwszych trzech tekstach (8,12; 13,42.50) zwrot ten odnosi się do zbiorowości: „synów Królestwa” (8,12), „tych, którzy dopuszczają się nieprawości” (13,42), do ludzi złych (13,50). W następnych zaś trzech wypadkach chodzi już tylko o jednostki: „człowieka bez szaty godowej” (22,13), o złego sługę (24,51), o sługę nieużytecznego (25,30).

Ponieważ mamy do czynienia jedynie z fragmentem przypowieści o szacie, nie jesteśmy w stanie, na podstawie samej tylko analizy tekstu Mt 22,11-13, pokazać, jak mogła ta przypowieść wyglądać w swej pierwotnej formie. Jedynie w łączności z wyżej analizowanym tekstem Hen 10,4 spodziewamy się głębiej wniknąć w jej treść i powiedzieć, do kogo była ona pierwotnie skierowana. Na podstawie zaś przeprowadzonej analizy tekstu przypowieści możemy powiedzieć, że została ona poddana przez Mateusza gruntownej obróbce literackiej i wtopiona w całość treści jego ewangelii.

f) Znaczenie Mt 22,11-13 w świetle tradycji henochicznej

Powodem, dla którego jeden z biesiadników zostaje wykluczony i wrzucony w ciemności zewnętrznej, jest jego przybycie na ucztę bez szaty godowej. Stąd też dotychczasowe interpretacje ześrodkowywały uwagę na tym, co oznacza w danym kontekście „szata” oraz jak wytłumaczyć fakt, że inni ją posiadali, a tylko jeden nie dopełnił tego obowiązku. Opinie na ten temat można podzielić na dwie grupy. Według jednych uczestnicy uczyty mieli obowiązek przywdziać odświętną szatę przed udaniem się do sali biesiadnej. To prawda, że zostali wzięci prosto z ulicy, ale w starożytnej literaturze Bliskiego Wschodu znajdują się informacje, że gdy jakiś król czy pan zapraszał na ucztę, to jego słudzy wystawiali do dyspozycji przybywających odpowiednie stroje, by się mogli odświętnie ubrać⁴³. W tej sytuacji sens przypowieści polegałby na tym, że nie wszystko dane jest od króla. Biesiadnicy otrzymali zaproszenie, ale należało dopełnić warunków przystąpienia do uczyty, łatwych zresztą do spełnienia o ile się przyjmie, że szaty takie zostały dane do dyspozycji wszystkich. Według zwolenników tej interpretacji terminu szata nie należy rozumieć alego-

⁴² Zob. B. Schwanck. *Dort wird Heulen und Zähneknirschen sein*. BZ 16:1972 s. 121-122.

⁴³ Castellino, jw. s. 819-824; Opowieści arabskie z terenów Palestyny zawierają podobną treść. Por. K. Haacker, jw. s. 95-97. Zob. też E. Linnemann. *Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung*. Göttingen 1965⁵ s. 102.

rycznie. Chodziło po prostu o włożenie czystego ubioru przed udaniem się na ucztę ⁴⁴.

Jednakże, jak słusznie zauważa K. Haacker ⁴⁵, wspomniane paralele nie tłumaczą jeszcze w pełni Mt 22,11-13, bo nie ma żadnej pewności, że właśnie takie zwyczaje stoją u podłoża analizowanej przypowieści. Możemy jeszcze dodać, że gdyby w pierwotnej wersji był tekst o daniu do dyspozycji wszystkich zaproszonych odpowiedniej szaty, to dlaczego Mateusz taką wzmiankę opuścił? I dlaczego tylko jeden nie dopełnił tego obowiązku? W dodatku w w. 12 nie ma mowy o tym, że człowiek nie chciał włożyć nowej szaty, lecz że bez niej przyszedł ⁴⁶.

Stąd też zwolennicy drugiej opinii rozumieją termin „szata godowa” w sensie alegorycznym. Mateusz patrzył już z perspektywy istniejącego Kościoła Chrystusowego, do którego weszli zarówno dobrzy, jak i źli. Eksponując potrzebę posiadania szaty godowej na ucztie mesjańskiej chciał przez to podkreślić, że samo zaproszenie nie wystarczy, ale musi z nim się wiązać pozytywna odpowiedź zaproszonego wyrażona przez „przybycie w szacie godowej”. Symbolizuje ona to wszystko, co czyni człowieka godnym udziału w radości królestwa ⁴⁷: pełnienie uczynków sprawiedliwości ⁴⁸ czy też uczynków wypływających z miłości ⁴⁹, wyraża wewnętrzny związek chrześcijanina ze społecznością wybranych ⁵⁰. Wskazuje się również na to, że „szata godowa” oznacza przyjęcie daru wiary ⁵¹ lub przypowieść z Mt 22,11-13 odzwierciedla kontrowersję zaistniałą w pierwotnym Kościele na temat dopuszczania wiernych do uczyty eucharystycznej ⁵².

Wielość opinii na temat treści wyrażonej w terminie „szata godowa” wskazuje, że termin ten nadal pozostaje niejasny. Spodziewamy się, że cytaty z Hen 10,4 obecny w Mt 22,13 pomoże nam lepiej zgłębić to zagadnienie i ukazać w nowym świetle znaczenie samej przypowieści.

Na oznaczenie szaty godowej użyty został zwrot *endyma gamu*. Termin *endyma* oznacza po prostu „ubiór, strój” ⁵³. Dopiero dodatkowe określenie,

⁴⁴ E. Neuhäusler. *Auspruch und Antwort Gottes*. Düsseldorf 1962 s. 217. Po tej samej linii idzie interpretacja Bauera (jw. s. 15-18).

⁴⁵ Jw. s. 96.

⁴⁶ Manson. *The Sayings* s. 226.

⁴⁷ M'Neile, jw. s. 316.

⁴⁸ T. Matura. *Les invites a la noce royale, Mt 22,1-14*. AssSeign 59:1974 s. 16-27; Sabourin, jw. s. 886; J. Homerski. *Ewangelia według św. Mateusza*. Poznań 1979 s. 295.

⁴⁹ Trilling, jw. s. 259-260.

⁵⁰ Haulotte, jw. s. 319.

⁵¹ J. Radermakers. *Au fil de l'evangile selon Saint Matthieu*. T. 2. Bruxelles 1974 s. 278.

⁵² G. Wainwright. *Mt XXII, 11-13: une controverse primitive sur l'admission à la Sainte Cène*. StEv 6:1973 s. 595-597.

⁵³ Por. *Słownik grecko-polski*. T. 2. Warszawa 1960 s. 134.

w tym wypadku przydawka *gamu*, uświadamia nam, czy chodzi o strój odświętny czy nie. Ponieważ termin *gamos* pojawia się w całej perykopie Mt 22,1-14 aż osiem razy, istnieje uzasadnione przypuszczenie, że przydawka *gamu* w w. 11 i 12 została dodana do pierwotnego tekstu przypowieści w tym celu, by ją ściślej połączyć z treścią przypowieści o uczcie weselnej. Początkowo zatem mogła być mowa jedynie o szacie, której nie posiadał człowiek przybyły na ucztę.

Owa treść o szacie została wypowiedziana w pierwotnym tekście przypowieści w kontekście cytatu z Hen 10,4. Wiemy zaś z przeprowadzonych przez nas badań, że tekst ten, związany z tradycją Azazela, interpretowano w I w. po Chr. w świetle liturgii Dnia Pojednania oraz wizji z Za 3,1-10 ukazującej przebranie arcykapłana Jozuego w czyste szaty. W tej sytuacji obecność Hen 10,4 w przypowieści o szacie z Mt 22,13 przypominała słuchaczom nie tylko sam moment kary wymierzonej Azaelowi, ale również fakt, że utracona przez zbuntowanego anioła szata przypada w udziale ludziom sprawiedliwym, zaś ludzkie grzechy przenoszone są na Azazela.

Jeżeli pod tym kątem spojrzymy na treść przypowieści u Mt 11-13, to zauważymy logiczny związek pomiędzy tym tekstem a poprzednimi wypowiedziami Jezusa, w których zostaje wyeksponowana myśl, że na miejsce pierwszych, którzy nie posłuchali Bożego wołania, powołani są drudzy, którzy okazali posłuszeństwo (por. Mt 21,28-32.33-46; 22,1-10). Albowiem jak to widzieliśmy w ApAbr 13,15 po tej samej linii zmierza rozumowanie związane z interpretacją Hen 10,4-8: jak grzechy Abrahama przechodzą na Azazela, tak szata niebiańska, należąca dawniej do Azazela, przypada w udziale Abrahamowi.

W tym kontekście „szata” oznacza stan niewinności i przyjaźni z Bogiem wyrażający się pełnym posłuszeństwem wobec jego woli. Powstaje jednak pytanie, do kogo pierwotnie tekst przypowieści był kierowany? T. W. Manson wysunął nieśmiało przypuszczenie, że człowiekiem bez odpowiedniej szaty jest, być może, Judasz lub nawet Paweł (?)⁵⁴. Tego rodzaju niczym nie motywowana hipoteza pozostaje jedynie w sferze przypuszczeń. Jeśli jednak uświadomimy sobie, że tekst nasz mówi tylko o jednej osobie i opisuje wymierzenie jej kary słowami, które *Księga Henocha* stosuje w odniesieniu do przywódcy zbuntowanych aniołów, to mamy prawo przypuszczać, że chodzi o kogoś sprawującego władzę nad innymi. Z pewnością nie chodzi tutaj o szatana, gdyż ani bliższy, ani dalszy kontekst nic takiego nie sugeruje. Chodzić może zatem o jakąś osobę ludzką, która nie wykazała posłuszeństwa nauce Jezusa. Bezpośredni kontekst przypowieści (Mt 22,1-10) mówi o nieposłuszeństwie Izraela, jego odrzuceniu i zastąpieniu nowym ludem Bożym. Przypowieść o szacie, podobnie jak poprzednia (22,1-10), ukazana w formie alegorycznej, skierowana

⁵⁴ M a n s o n, jw. s. 226.

byłaby do kogoś zajmującego wysokie stanowisko wśród ludu. Być może, że tekst Za 3,3-5, który łączono z tradycją henochiczną o Azazelu, jak widzieliśmy wyżej, pozwoli nam wniknąć nieco głębiej w ten problem. Na kontakt z wizją Zachariasza wskazywać może słowo *endedymenton* (por. Mt 22,11 i Za 3,4). Tekst proroctwa mówi wprawdzie o przebraniu arcykapłana Jozuego w nowe szaty, w przypowieści zaś uwidoczniony jest brak tych szat, jednak trudność tę można uchylić prostą uwagą, że cały tekst Mt 22,1-14, podobnie jak i poprzednich perykop nacechowany jest akcentem polemicznym. Dlatego też przypowieść z Mt 22,11-13 może wskazywać na brak tej szaty, o której prorokował Zachariasz, u tego, który stał na czele religijnej społeczności Izraela. Na tej też podstawie możemy przypuszczać, że pierwotnie przypowieść o człowieku bez szaty godowej wymierzona była przeciwko konkretnemu arcykapłanowi w Jerozolimie i być może wypowiedziana została przez Jezusa po oczyszczeniu świątyni (por. Mt 21,12-17). Warto przy tym wspomnieć, że wizja rehabilitacji Jozuego (Za 3,1-10) następuje u Zachariasza po wizji odnowy Jerozolimy (Za 2,1-9)!

W epoce popaschalnej, kiedy polemika Jezusa z przywódcami żydowskimi należała już do historii, przypowieść o człowieku bez szaty otrzymała nowy kształt i została włączona do przypowieści o uczcie weselnej. W tej nowej formie stała się ona ostrzeżeniem już nie tyle dla dawnych przywódców duchowych Izraela, lecz dla każdego chrześcijanina, który nie okazywałby posłuszeństwa nauce Chrystusowej, który byłby sługą złym lub nieużytecznym (por. Mt 24,51 i 25,30).

Wnioski

Reasumując powyższe wywody można powiedzieć, że w przypowieści o szacie godowej został wykorzystany tekst Hen 10,4, który interpretowano, jak tego dowodzą 4Q 180 1,8-9, 4QEn.Giants^a 7,5-6 oraz ApAbr 13,15, w I w. po Chr. w świetle liturgii Dnia Pojednania i wizji z Za 3,3-5. Biorąc pod uwagę te teksty można ustalić, że „szata” w przypowieści Mt 22,11-13 oznacza stan niewinności, będącej owocem doskonałego posłuszeństwa Bogu. W swej pierwotnej formie przypowieść mogła być skierowana do aktualnego arcykapłana Jerozolimy, który podobnie jak inni przywódcy żydowscy odrzucił orędzie Jezusa. Po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa kontekst historyczny przypowieści zszedł na dalszy plan, Mateusz przystosował jej treść do nowych warunków życia Kościoła. Łącząc ją z przypowieścią o uczcie weselnej chciał podkreślić, że każdy uczestnik nowej społeczności winien okazać posłuszeństwo Chrystusowi pod groźbą kary, jaka spotkała zbuntowanego anioła i tych wszystkich, którzy odwrócili się od Chrystusa.

LA PARABOLE DE LA ROBE NUPTIALE (Mt 22,11-13)
 À LA LUMIÈRE D'HÉN. 10,4

Résumé

En Mt 22,13a il y a une étonnante citation du texte d'Hénoch 10,4. En étudiant toute la tradition hénochique liée à l'histoire d'Azael/Azazel et présente dans tel sorte des textes comme 4Q 180 I,8-9, 4QEnGiants^a 7,5-6, ApAbr 13,15, l'auteur montre qu'en I^{er} s. après J.-C., Hén 10,4 a été interprété à lumière du grand Jour des Expiations (Lév.16) et de la vision de Za 3,3-5. Dans ApAbr 13,15 („Car c'est à lui (Abraham) qu'est destiné le vêtement qui appartenait jadis à toi (Azazel) dans les cieux et le péché qui était sur lui passera sur toi") le thème du Jour des Expiations est intimement lié à celui du vêtement perdu par Azazel. Cela éclaire la tradition exégétique qui se cache derrière la citation d'Hén 10,4 et jette également la lumière sur le texte de la parabole en Mt 22,11-13. Dans cette dernière „la robe" signifierait une innocence de l'âme qui aurait pour son fondement une docilité parfaite à la volonté divine. Dans sa version primitive, la parabole a été dirigée contre une personne concrète à Jérusalem, peut-être contre le grand-prêtre, mais dans la situation post-pascale de l'Eglise, elle a reçue une dimension nouvelle. L'homme sans la robe nuptiale c'est chaque'un des chrétiens qui n'obeisse pas aux exigences de la vie nouvelle en Jésus-Christ.

WYKAZ UŻYWANYCH SKRÓTÓW

Bb — „Biblica". Roma 1920-; BZ — „Biblische Zeitschrift". Paderborn 1903-1939, 1957-; EE — „Estudios eclesiásticos" Madrid 1922-1936, 1942-; ETL — „Ephemerides theologicae lovanienses". Louvain 1924-; HThR — „The Harvard Theological Review". Cambridge 1908-; JBL — „Journal of Biblical Literature". Philadelphia 1881-; JNES — „Journal of Near Eastern Studies". Chicago 1942-; NTS — „New Testament Studies". — Cambridge—London 1954/55-; StEv — „Studies evangelica". Berlin 1959-; TWNT — *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. T. 1-9. Stuttgart 1933-1974-; VD — „Verbum Domini" Roma 1921-1970-; ZDPV — „Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins". Leipzig-Wisbaden 1878-; ZNW — „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums" Giessen—Berlin 1900-.