

ZDZISŁAW ŻYWICA, OLSZTYN

EKLEZJA MATEUSZA – ESCHATOLOGICZNĄ „RESZTĄ IZRAELA”?

W przekonaniu autora niniejszego artykułu, prowadzone przez niego badania nad Ewangelią według Mateusza upoważniają go do postawienia kilku zasadnych hipotez odnośnie do autora, miejsca, czasu, uwarunkowań historycznych i teologicznych towarzyszących redakcji końcowej greckiej jej wersji oraz, na bazie tych ustaleń, do podjęcia próby wskazania na obecną w niej fundamentalną dla ewangelisty i reprezentowanej przez niego eklezji palestyńskiej prawdę, że jest ona dla niego eschatologiczną „Resztą Izraela”, która tym razem skutecznie wypełni obecną w narodzie od chwili powołania Abrahama Bożą wolę zbawienia wszystkich narodów. Prawda ta przewijała się niewątpliwie w teologicznej świadomości jego eklezji od początku jej istnienia, ale wydaje się, że ostatecznie dojrzała ona w Mateuszu ewangelistcie i została przez niego sformułowana w Galilei, w drodze jego eklezji do pogańskiej Syrii, po wyniszczających ją prześladowaniach i wyjściu jej „Reszty” z ziemi Ojców. Mając świadomość, że znalazł się wraz z wybraną i ocaloną przez Boga „Resztą” judeochrześcijańskiego Kościoła palestyńskiego w przełomowym momencie jego dziejów, jako redaktor ostatecznej już wersji nauki jego Nauczyciela – Mistrza i Pana, chciał tą prawdą wycisnąć niezniszczalne znamię na ortodoksji i ortopraksji nie tylko reprezentowanego przez siebie judeochrześcijaństwa, ale również i Kościoła powszechnego, do którego właśnie dołączała jego eklezja poza ziemią Izraela, już w zdecydowanej większości etnochrześcijańskiego.

Autor Ewangelii według św. Mateusza

Ewangelista Mateusz to judeochrześcjanin palestyński okresu Kościoła apostołskiego. Niewątpliwie znał on bardzo dobrze, przede

wszystkim za pośrednictwem Septuaginty, całą tradycję biblijną oraz jej interpretację synagogalną i judeochrześcijańską. Obie interpretacje były ściśle związane z centralnymi ośrodkami judaizmu i judeochrześcijaństwa w Jerozolimie, zaś po 70 r., jeśli chodzi o judaizm, to z ośrodkiem w Jabne, a dla judeochrześcijaństwa najprawdopodobniej z Kafarnaum. Ewangelista reprezentuje judeochrześcijaństwo Kościoła jerozolimskiego, w którym żył i działał już od wczesnego okresu popaschalnego. W jego ramach reprezentuje on również całe judeochrześcijaństwo palestyńskie rozsiane na terenach biblijnego Izraela, dla którego Kościół jerozolimski był Kościołem-Matką, po opuszczeniu zaś Judei reprezentuje całe palestyńskie judeochrześcijaństwo jako jedną eklezję Jezusa wkraczającą w Wielki Kościół w zdecydowanej większości etnochrześcijański. Był on związany z samym apostołem Mateuszem i z jego bardzo bliskim otoczeniem, zatem dobrze znający powstałe w tym kręgu dzieło o słowach i czynach Jezusa poświadczone przez Papiasza. Prawdopodobnie od samego początku był bezpośrednio zaangażowany w jego teologiczne i literackie konstruowanie i redagowanie, później zaś w objaśnianie i przekładanie na wersję grecką.¹

Miejsce i czas redakcji oraz uwarunkowania historyczne i teologiczne Mt

Nad redakcją ostatecznego kształtu greckiej wersji Ewangelii Mateusz rozpoczął prace dopiero po opuszczeniu Jerozolimy i Judei, już na terenie Galilei, zapewne w Kafarnaum jako centrum dla gromadzącej się tu diaspory palestyńskiej, najprawdopodobniej w domu Piotra i Jezusa, co mogło przypadać na lata 75-85. Do pobytu w Galilei eklezję Mateusza zmusiła sytuacja w Judei po upadku powstania żydowskiego (66-70/73). Wydaje się, że judeochrześcijanie palestyńscy odmówili czynnego udziału w walce zbrojnej przeciwko

¹ Por. Z. Ż y w i c a, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie według ewangelisty Mateusza. Teologia narratywna*, Olsztyn 2006, s. 20-22, 362n.

Rzymowi i gdy chcieli po wojnie powrócić do swych domostw napotykali ze strony Żydów wiele trudności.²

Według Euzebiusza, wyznawcy Jezusa mieli się przenieść na teren Zajordania – do Pelli, jeszcze przed decydującymi rozstrzygnięciami zbrojnymi. Niektórzy uczeni uważają zaś, że członkowie Kościoła jerozolimskiego już w pierwszej fazie oblężenia miasta oddali się w ręce Rzymian, a ci osiedlili ich w obozie w Pelli razem z innymi wyznawcami judaizmu, którzy postąpili podobnie, nie dzieląc poglądów żydowskich rebeliantów. W tym okresie, w podobnych okolicznościach, Jerozolimę opuściła również grupa faryzeuszy i uczonych w Piśmie na czele z Johananem ben Zakkai i udała się do Jabne.³ Tu stworzyli centralny ośrodek życia i odbudowy struktur społecznych i religijnych ocalałego ludu, opierając się na studium Tory i Tradycji, monopolizując tym samym ich interpretację i wykładnię. Odtąd Tora wraz z Tradycją oraz modlitwa i jałmużna stały się podstawowymi wyznacznikami nowej religijno-narodowej egzystencji ludu żydowskiego najpierw w Judei, a później i w diasporze. Na odziedziczonych po przodkach zrębach dziedzictwa ojców zaczęto budować Torę ustną i halachę jako fundament, mający zapewnić na zawsze integralność judaizmu poświęconego. Wypowiedziano zdecydowaną walkę przeciw wszelkim heretykom i schizmatykom, a tym samym jakimkolwiek przejawom heterodoksji i idolatrii wewnątrz odradzającego się judaizmu oraz konsekwentnej

² Por. *tamże*, s. 20-22, 362n.

³ Por. F. Blanchetière, *La Secte des Nazaréens ou les débuts du Christianisme*, w: F. Blanchetière, M.D. Harr, *Aux Origines Juives du Christianisme*, Jérusalem 1993, 65-91; F. Blanchetière, R. Pritz, *La migration des „Nazaréens” à Pella*, w: *tamże*, s. 93-109; J. Jocz, *Jesus and the Law*, *Judaica* 26/1970; B. Pixner, *Nazoreans on Mount Zion (Jerusalem)*, w: S.C. Mimouni, *Le judéo-christianisme dans tous ses états. Actes du Colloque de Jérusalem 6-10 Juillet 1998*, Paris 2001, s. 289-316; M. Simon, *La Migration à Pella. Légende ou réalité?* RSR nr 60/1972, s. 37-54; tenże, *Réflexions sur le Judéo-christianisme*, w: J. Neusner, *Christianity, Judaism and Greco-Roman Cults*, Leiden 1975, s. 53-76; tenże, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa. I-IV w.*, Warszawa 1979; Z. Żywica, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie*, s. 28-30.

i nieugiętej jej realizacji. W tym celu ustalono kanon ksiąg Biblii, nadano ostateczny kształt modlitwie *sh^emone 'ezre*, oraz określono częstotliwość i okoliczności jej odmawiania. Reaktywowano też Sanhedryn z urzędem *Nasi*, z prawem do rozstrzygającego głosu w kwestiach spornych oraz wprowadzono podatek na akademię w miejsce poprzedniego na świątynię. Potwierdzono wcześniej obowiązujące przepisy czystości rytualnej mimo braku świątyni oraz należności dla kapłanów, które teraz przypadły w udziale rabinom, gdyż ci pełnili w gminach ich funkcje.

Wszystko, co działo się w tym czasie wewnątrz judaizmu, miało znaczący wpływ na relacje z coraz bardziej wyraźnie określającym się doktrynalnie i instytucjonalnie judeochrześcijaństwem, które, przyjmując Septuagintę za własny kanon ksiąg świętych, poddawało je interpretacji chrystologicznej, co otwierało drogę do jeszcze radykalniejszych polemik w kwestii tak fundamentalnej, jak odpowiedź na pytanie: Kto jest teraz i pozostanie w przyszłości *Verus Israel* – „Prawdziwym Izraelem”? Trzeba było zająć stanowisko wobec problemu kanoniczności i natchnienia ksiąg Biblii Hebrajskiej i jej greckiego przekładu – Septuaginty – jak się okazało wspólnego dziedzictwa Żydów i chrześcijan. W wyniku długich i burzliwych apologetyczno-polemicznych dyskusji rabini podzielili dostępne im księgi na cztery kategorie: natchnione księgi biblijne, księgi nie-natchnione, teksty do czytania, ale nie do studium i księgi hereetyckie – zwane *s^efarim hizonim*. Reformatorzy jabneńscy położyli zdecydowany akcent na to, co pozostawało nadal jedynie ich własnością i dziedzictwem po przodkach, a mianowicie na Torę ustną. Byli przekonani, że sam Jahwe zawarł swą odpowiedź na pytanie o *Verus Israel* nie gdzie indziej, jak tylko w Torze ustnej, dlatego też każdy, kto jej nie zna, nie może należeć do „Prawdziwego Izraela”. Tak radykalne rozstrzygnięcie rodziło negatywne postawy w stosunku do dynamicznie rozwijającej się i konsolidującej tradycji judeochrześcijańskiej i utrwalających ją w piśmie ksiąg (Ewangelie i inne pisma), określane przez rabinów jako *gilyonim* oraz *sifre minim*, tzn. takie, które nie brudzą rąk, zatem nie są natchnione. Dla rabinów nawet tylko przepisana przez heretyków (m.in. chrześcijan)

Tora i pozostałe Pisma, choć uznane przez nich samych za „brudzące ręce”, są przez to pozbawione świętości.⁴ W modlitwie *amida – shemone ‘ezre*, czyli Osiemnastu Błogosławieństw (faktycznie 19) werset brzmiący: „Błogosławione Jego imię, którego chwalebne Królestwo jest na zawsze” miał być odtąd odmawiany po cichu ze względu na *minim*. Szczególnie istotną i brzemioną w skutki dla judeochrześcijan miała treść wprowadzona w tym czasie do dwunastego błogosławieństwa (w rzeczywistości przekleństwa) znanego jako *birkat ha-minim*: „A potwarczy niech nie mają nadziei, a wszyscy sprawcy niegodziwości w oka mgnieniu niech zginą i wszyscy niech rychło będą wytraceni, a zbrodniarzy rychło wykorzeń i skrusz i zniszcz i upokórz rychło za dni naszych. Pochwalonyś Ty, Wiekuisty, który kruszysz wrogów i upokarzasz zbrodniarzy”.⁵

W toczącej się nadal dyskusji na temat, kogo należy rozumieć przez *minim* i *nocerim*, liczni uczeni⁶ przyjmują, że trzeba w nich

⁴ Por. G. Alon, *The Jews in their Land in the Talmudic Age (70-640 C.E)*, Jerusalem 1980; J. Jocz, *Jesus and the Law*, s. 105-124; J.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim I-II*, New York 1871²; J. Neusner, *Das Pharisäische und Talmudische Judentum*, TSAJ 4/1984, s. 25-95; tenże, *Judentum in frühchristlicher Zeit*, Stuttgart 1988; tenże, *The Formation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jamnia) from A.D. 70-100*, ANRW 192/1979, s. 3-42; tenże, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, III, Leiden 1971; G. Stemberger, *Die sogenannte „Synode von Jabne“ und das frühe Christentum*, Kairos 19/1977, s. 14-21.

⁵ S. Spitzer, *Modły Izraelitów na dni powszednie i święta, uroczystości i posty, oraz obrządki i ceremonie religijne*, Kraków 1926 (przedruk: Warszawa 1991), s. 109, 111.

⁶ Między innymi: G. Alon, *The Jews in their Land*; R.T. Herford, *The Separation of Christianity from Judaism*, New York 1927; W. Horbury, *The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy*, JTS NS 33/1982, s. 19-61; J. Jocz, *Jesus and the Law*; K.G. Kühn, *Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Urchristentums*, ANRW II 1/1982, s. 648-793; S. Mimouni, „*La Birkat Ha-Minim. Une prière juive contre les judéo-chrétiens*”, RSR 71/1997, s. 275-298; A. Oppenheimer, *Sectas judias en tiempos de Jesus: fariseos, saduceos, los „‘amme ha-‘aretz”*, w: A. Piñero, *Origines del cristianesimo. Antecedentes y primeros pasos*, Cordoba-Madrid 1995², s. 123-134; T. Rajak, *The Jewish*

widzieć judeochrześcijan, obok wszelkiej denominacji heretyckich grup judaizmu oraz władz rzymskich i ich żydowskich kolaborantów. *Birkat ha-minim* można traktować jako akt definitywnego rozłamu i rozejścia się dróg judeochrześcijańskiego Kościoła Jezusa z Nazaretu i faryzejsko-rabinicznej Synagogi. Dokonał się on jeszcze w czasie pobytu eklezji Mateusza w Galilei, prawdopodobnie w latach 75-85. W tym okresie pojęciem *minut* określano judeochrześcijan, a zdaniem rabinów z Jabne judeochrześcijaństwo było najgorszą ze wszystkich herezją i idolatrią. Znacznie surowiej traktowali oni *minim* niż pogan. Podejrzenie o herezję chrześcijaństwa lub tylko jej sprzyjanie było aż nadto wystarczającym powodem do wykluczenia ze społeczności żydowskiej, bowiem judeochrześcijaństwo uważano za herezję najbardziej zagrażającą integralności judaizmu poświęconego. Konsekwencje takiej praktyki były niezwykle bolesne dla obu stron, gdyż dotkniętemu ekskomuniką *min/nocer* – judeochrześcijaninowi – nie wolno było nic sprzedawać ani od niego kupować, czy też korzystać z jego usług. Ich dzieci nie wolno było uczyć zawodu. Wyznawcy judaizmu mieli jego samego i rodzinę uważać za renegeatów i wyrzutków, którym w żadnych okolicznościach nie wolno pomagać, lecz raczej ich życie należy wystawić na niebezpieczeństwo. Książ należących do *minim/nocerim* nie wolno ratować z ognia, nawet

Community and its Boundaries, w: J. L i e u, J. N o r t h, *The Jews among Pagans and Christians*, London 1992, s. 9-28; L. V a n a, „*La birkat ha-minim è una preghiera contro i giudei-cristiani?*” w: *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo. Atti del Colloquio di Torino (4-5 novembre 1999)*, Brescia 2001, s. 147-189. Inne stanowiska reprezentują m.in: D. F l u s s e r, *Two Anti-Jewish Montages in Matthew*, *Immanuel* 5/1975, s. 37-45; t e n ż e, *Theses on Emergence of Christianity from Judaism*, tamże, s. 74-84; t e n ż e, „*The Jewish-Christian Schism*”, *Immanuel* 16/1983, s. 32-49; t e n ż e, „*The Jewish-Christian Schism*”, *Immanuel* 17/1984, s. 30-39; t e n ż e, *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988; R. K i m e l m a n, *Birkat ha-minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity*, w: E.P. S a n d e r s, A.I. B a u m g a r t e n, *Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period*, London 1981, s. 226-244; C. T h o m a, *Die Christen in rabbinischer Optik: Heiden, Häretiker oder Fromme?* w: H. F r o h n h o f e n, *Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus. Ihre Motive und Hintergründe in der ersten Jahrhunderten*, Hamburg 1990, s. 23-49.

jeżeli zwierają słowo Boże. Mięso od nich musi być traktowane jak ofiarowane bóstwom (idolatria), a ich chleb traktować jak chleb Samarytan. Wino należy traktować jako przeznaczone dla idoli, ich księgi jako księgi czarownic, a dzieci jako bękarty – *mamzerim*. Dając praktyczne wskazówki, w jaki sposób można rozpoznać *minim/nocerim*, rabini twierdzili, że judeochrześcijan najłatwiej rozpoznać podczas liturgii synagogałnej po zachowaniu i recytacji modlitwy *amida*.

Przedstawione powyżej fakty stanowią jednoznaczny dowód na to, że rabini z Jabne dążyli do szybkiej i zdecydowanej separacji od judeochrześcijaństwa i stworzenia dla nowej formy judaizmu swego rodzaju systemu obronnego (immunologicznego) – *geder* („płotu”) chroniącego judaizm przed wpływami ruchu Jezusa Nazarejczyka, nadając mu indywidualną i niepowtarzalną tożsamość: własną autonomię etniczną, kulturową, religijną i duchową. Podjęto liczne przedsięwzięcia w celu likwidacji wszelkich ruchów politycznych i wspólnot religijnych, które uznano za niezgodne z oficjalną linią wyznaczoną przez akademię w Jabne. Przemyślane i konsekwentne działania doprowadziły w krótkim czasie do skutecznego wyeliminowania ugrupowań heterodoksyjnych z oficjalnego judaizmu poświęconego, w tym przede wszystkim judeochrześcijaństwa. Wielką rolę odegrało w tym wszystkim niszczenie tych ksiąg, które nie znalazły uznania u reformatorów jabneńskich.⁷

Tak zradykalizowane i wrogie judeochrześcijaństwu uwarunkowania zewnętrzne na terenach biblijnego Izraela, jak również wewnętrzne problemy eklezji z wiarą i moralnością na skutek przeżytej tam pożogi wojennej i doświadczeniu bolesnych prześladowań trwających latami, musiały wpłynąć na zakres i dobór materiału redakcyjnego i zdefiniowanie w wielu kwestiach fundamentalnego

⁷ Por. E. Schürer, G. Vermes, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 – B.C. – A.D. 135) I-III*, Edinburg 1973-1987; S. Zeitlin, *Beginnings of Christianity and Judaism*, JQR 27/1936-1937, s. 385-398; tenże, *The Rise and Fall of the Judean State. A Political, Social and Religious History of the Second Commonwealth III (66-120)*, Philadelphia 1978; Z. Żywica, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie*, s. 22-28.

dla judeochrześcijaństwa palestyńskiego przesłania, opracowywanej i redagowanej w tym czasie ostatecznej wersji nauki Jezusa przez ewangelistę Mateusza. Podtrzymując dotychczasową silną judeochrześcijańską tożsamość eklezji, Mateusz pozostawił obecny w Ewangelii od początku jej kształtowania się materiał „żydowski” i „prożydowski”, tak jak „żydowski” i „prożydowski” był historyczny Jezus, głoszona przez Niego Ewangelia królestwa i Jego pierwsi uczniowie. Jednak to niewątpliwie w tym okresie znacznie rozbudował i jeszcze bardziej zradykalizował materiał narracyjny bardzo krytyczny wobec religijnych elit żydowskich, mając na myśli zapewne zarówno tych z czasów Jezusa jak i ich spadkobierców zebranych w Jabne.

Rygorystyczny rozrachunek z elitami żydowskimi umożliwił szersze otwarcie drogi do włączenia materiału narracyjnego bogato przenikniętego uniwersalizmem zbawczym, obecnym również bez wątpienia w nauczaniu i działalności Jezusa i apostołów. Dla ewangelisty Mateusza stało się w tych okolicznościach jeszcze bardziej oczywiste, że skoro Jahwe wypełnił „znak Jonasza” w śmierci i wskrzeszeniu z martwych swojego Syna, Jezusa, wypełniając w ten sposób dobrze znaną Izraelowi wolę zbawienia również pogan – których też jest Stwórcą – to właśnie w Nim chce również być i ich Ojcem, tak by cała ludzkość przez Niego stworzona zwracała się do Niego jako do „Ojca w niebiosach”, wypełniając tym samym wolę zbawienia wszystkich narodów zawartą w powołaniu Abrahama.⁸ Należy tu wyraźnie zaznaczyć, że Jezusowa Ewangelia królestwa ukształtowała się i została zredagowana – od początku do końca – w eklezji judeochrześcijańskiej, przez cały czas była i miała nadal pozostać dla niej swego rodzaju „konstytucją” ortodoksji i ortopraksji ewangelicznej. Miała taką być, ze swym konserwatyzmem judeochrześcijańskim i uniwersalizmem etnochrześcijańskim, w okresie galilejskim i późniejszym, gdy eklezja judeochrześcijaństwa palestyńskiego opuściła ostatecznie ziemię biblijnego Izraela i udała się do Syrii, najprawdopodobniej do Antiochii, gdzie ostatecznie stworzyła

⁸ Por. Ż y w i c a, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie*, s. 360.

sobie, początkowo zapewne wśród diaspory judeochrześcijańskiej, miejsce stałego pobytu, co mogło przypadać na lata 85-95, jednak już w odmiennych okolicznościach, bo tym razem po raz pierwszy wewnątrz Kościoła powszechnego, w zdecydowanej większości etnochrześcijańskiego. Część jej wyznawców, pełniących przede wszystkim funkcje charyzmatycznych misjonarzy, pozostała w Galilei, utrzymując ścisły kontakt i wymianę osób z centrum w Antiochii. To, że tak właśnie została zredagowana przez Mateusza Ewangelia królestwa wynikało zatem z definitywnego już i bolesnego rozejścia się dróg palestyńskiego Kościoła judeochrześcijańskiego z żydowskim judaizmem i Synagogą jerozolimską, a później z jabneńską, a co za tym idzie konieczności określenia na nowo i wypracowania dalszej wzajemnej relacji w sytuacji, gdy musiała paść ostateczna odpowiedź na najważniejsze dla nich pytania o *Verus Israel*.

Równie istotnym i bezpośrednio związanym z pierwszym problemem była kwestia otwarcia się na etnochrześcijaństwo i w konsekwencji tego rozstrzygnięcia konieczność prowadzenia misji wśród pogan, do czego judeochrześcijaństwo – reprezentowane przez ewangelistę – było dotychczas sceptycznie nastawione. Niewątpliwie ważna była też sytuacja wewnątrz eklezji, jej kryzys w wyznawaniu wiary w Jezusa i w wiernym praktykowaniu Jego nauki. Bez wątpienia bardzo duży wpływ na ostateczną treść, kompozycję i uniwersalistyczne przesłanie Ewangelii Mateusza miały znane również redaktorowi inne świadectwa o Jezusie, wśród których centralne miejsce zajęła Ewangelia Marka. Miało to już miejsce podczas pracy redakcyjnej w Galilei, choć ostatecznie została ona zakończona nad całością Ewangelii już na terenie Syrii.⁹

Idea „Reszty Izraela”

W tak ukształtowanym kontekście historycznym i teologicznym, choć Mateusz nie wyraża tego wprost, to jednak pewne teksty materiału redakcyjnego jego dzieła wskazują, że tocząc w swojej Ewangelii

⁹ Por. *tamże*, s. 363n.

spór z Synagogą o prawo do dziedzictwa *Verus Israel* kontynuuje bardzo żywą w tradycji prorockiej ideę „Reszty”. Wyraźnie widać to w odwołaniu się do proroków Jeremiasza i Eliasza. W przypadku Jeremiasza, tylko on spośród ewangelistów, i to w centralnych miejscach swego dzieła, trzykrotnie podaje jego imię (2,17; 16,14; 27,9a), jeden raz cytuje jego prorocstwo (2,28 = 31,15) oraz w 27,9b czyni aluzję do jego prorocstw (18,2n.; 19,1-11; 32,6-15). Należy mieć tu na uwadze, że Jeremiasz i Mateusz działają w przełomowych i porównywalnych ze sobą okresach dziejów swego narodu. Obaj dokonują bardzo surowej jego oceny oraz przeprowadzają niezwykle rygorystyczny rozrachunek, przede wszystkim nad religijnymi elitami, nie zaś nad samym ludem. Jeremiasz dokonuje tego w okresie bezpośrednio poprzedzającym zburzenie świątyni przez Nabuchodonozora i nieuniknionej niewoli babilońskiej, Mateusz zaś w związku z wojną żydowską i jej następstwami, ogniskującymi się w sposób najbardziej radykalny i wrogi w postawie reformatorów jabneńskich wobec reprezentowanego przez niego judeochrześcijaństwa palestyńskiego – Kościoła Jezusa w Izraelu.¹⁰ W odniesieniu do proroka Eliasza to tylko on spośród synoptyków tak jednoznacznie identyfikuje go z osobą Jana Chrzciciela (17, 9-13)¹¹ i tak wyraziście ukazuje go w niezwykle ostrym konflikcie z przywódcami religijnymi w czasie działalności chrzcielnej Jana nad Jordanem (Mt 3, 7-12).¹² Eliasz miał namaścić Elizeusza jako kontynuatora misji Bożej po sobie, aby to on w nowej rzeczywistości narodu

¹⁰ Surowa ocena Jeremiasza dotyka Pasterzy Izraela, nie dotyczy natomiast ocalałej „Reszty” (6,9; 8,3; 11,21-23; 15,9; 23,1-2; 24,8-10). Prorocstwa dotyczące „Reszty” tchną nadzieją, że „reszta stada” zostanie odkupiona i zbawiona (23,3-4.5-8; 31,7n.), lecz jeśli po zniszczeniach zadanych przez Babilon „reszta z Judy” uda się do Egiptu, to utraci łaskę Boga i zostanie zniszczona (42,9-22).

¹¹ Perykopy o przyjściu Eliasza nie ma w Ewangelii Łukasza, jest natomiast w Ewangelii Marka (Mk 9, 9-13), z której zapewne ją przejął i przeredagował Mateusz.

¹² Ewangelista Marek nie przytacza wypowiedzi Jana, natomiast ewangelista Łukasz przytacza wypowiedź Jana podobną do tej, jaka jest u Mateusza (Łk 3, 7-18), z tym że kieruje on ją nie do przywódców religijnych („faryzeuszów i saduceuszów”; Mt 3, 7), lecz do „tłumów” (3, 7.10), „celników” (3, 12), „żołnierzy” (3, 14), „ludu” (3, 15.18).

przewodził mu jako pasterz ocalałej z niego „Reszcie”, składającej się tylko z siedmiu tysięcy wybranych przez Jahwe, „których kolana nie zgięły się przed Baalem i których usta go nie ucałowały” (1Krl 19, 16. 18). Jan natomiast udzielił chrztu Jezusowi, mocniejszemu od siebie, któremu nie jest godzien nosić sandałów, a który będzie chrzczył Duchem Świętym i ogniem. „Ma On wiejadło w rękę i oczyści swój omłot: pszenicę zbierze do spichlerza, a plewy spali w ogniu nieugaszonym” (Mt 3, 11-12). Oznacza to, że tym razem to sam Jezus dokona tego, czego w czasach Eliasza dokonał Jahwe: jako Syn Boży wybierze Dwunastu na pierwociny eschatologicznej „Reszty Izraela” i dokona Sądu na tych, którzy odrzucą Go i Jego Kościół.

Idea „Reszty Izraela” miała fundamentalne znaczenie dla judeo-chrześcijaństwa palestyńskiego, gdyż pozwalała ona ewangelicie na wyeksponowanie i podtrzymanie ciągłości Bożych dziejów zbawienia, dokonujących się w historii Izraela od powołania Abrahama do misji Jezusa z Nazaretu, a po Jego odrzuceniu przez świątynię i Synagogę w zbawczej działalności Kościoła. Dla Mateusza obaj prorocy reprezentują całego biblijnego Izraela. Eliasz jest przedstawicielem północnej jego części (Izraela), Jeremiasz natomiast południowej (Judy). Ideę jedności Izraela wzmacnia nadto scena Przemienienia Jezusa w której Eliasz został ukazany jako reprezentant całego profetyzmu izraelskiego rozciągającego się od jego historycznej osoby aż po Jana Chrzciciela, który wypełnia jego eschatologiczną misję; zbudował zatem w ten sposób historiozbawczą perspektywę od Eliasza historycznego do Eliasza eschatologicznego. Jednak w tej holistycznej koncepcji historiozbawczej Mateusz wprowadza również element zerwania i dyskontynuacji. Czyni to dzięki odwołaniu się do Jeremiasza. Ewangelista, widząc w obu prorokach odnowicieli religii jahwistycznej, daje do zrozumienia, że judaizm powygnaniowy zawiódł Jahwe i nie spełnił położonej w nim przez Niego nadziei zbawczych. Dlatego też zainterweniował w życie swego ludu, posyłając swego Syna Jezusa oraz powołując przez Niego Kościół jako tę „Resztę”, która zrealizuje ostatecznie Jego wolę. Obaj prorocy pasują do tej idei doskonale, gdyż tworzą niejako kłamrę spinającą epokę jahwizmu: Eliasz otwiera okres klęski i zarazem nadziei na

odnowę w wybranej „Reszcie”, Jeremiasz natomiast zamyka go, i – co niezwykle w tym istotne – nie ma żadnego kontaktu z rodzącym się na wygnaniu judaizmem, który przerodził się ostatecznie w śmiertelnego wroga Jezusa i Jego Kościoła; przez co granica zerwania i dyskontynuacji zostaje wyraźnie określona.

Podjęte w Ewangelii idee „Reszty” i „ciągłości”, „zerwania” i „dyskontynuacji” są tak istotne dla Mateusza w tym konkretnym momencie historiozbawczym, ponieważ judeochrześcijaństwo biblijnego Izraela pod jego przewodnictwem teologicznym i duchowym opuszcza definitywnie, zamieszkiwaną przez wieki, ziemię obietnicy Abrahama i udaje się, jak pierwszy patriarcha, do nowej ziemi, którą będzie teraz cały zamieszkały świat (*oikoumenē*). Dzieje się tak dlatego, by w czasach eschatologicznych, w których żyje już eklezja, przez wiarę w Jezusa mogła w jedności z Kościołem powszechnym wypełnić wolę zbawienia wszystkich narodów, wyrażoną przez Boga w chwili powołania Abrahama, inicjując tym samym początek dziejów Izraela – dziejów Bożego zbawienia (Rdz 12, 1-3). „Reszta” nie będzie tym razem kolejnym fundamentem, na którym Bóg odbuduje swój lud w ziemi obietnicy: Kanaanie – Judzie, ponieważ lud pierwszego wybrania w swej zdecydowanej większości po raz kolejny zawiodł Go gdy odrzucił Jego Syna Jezusa i przychodzące wraz z Nim zbawienie. Teraz to Jego Kościół – nowe dzieci Abrahama, wypełnią misję swego ojca w wierze, wyruszając ku narodom, które jeszcze nie znają Go jako jedyne prawdziwego Boga i nie doświadczyły Jego zbawczej miłości w osobie i dziele Jego Syna Jezusa. W tym momencie dziejów palestyńskiego Kościoła dla Mateusza stało się oczywiste, że Jahwe wraz ze swoim Synem opuszcza „sвій dom”, czyniąc z niej już tylko „ich dom” (23, 38). Jako Emmanuel będzie odtąd przebywał w Kościele swego Syna Jezusa (18, 19; 28, 20), a nie w reformującej „ich dom” akademii jabneńskiej i kierowanej przez nich Synagodze. Zgodnie z tradycją biblijną przez „dom” Mateusz rozumie świątynię jerozolimską,¹³ o której mówił w 23, 35. Opuścił

¹³ Por. 1Krl 9, 1-9; Iz 64, 9n.; Jr 33, 6 (LXX); O. M i c h e l, *Oikos*, TWNT V, s. 122-133.

ją Jezus historyczny ze swoim Kościołem (24,1n.), a zgodnie z 24,15 nie będzie ona już dłużej mieszkaniem Boga, lecz miejscem świętym, w którym znajdzie się „obrzydliwość spustoszenia”, czego boleśnie doświadczyła judeochrześcijańska eklezja Mateusza jako faktu historycznego. To sam Bóg zdecydował, że skoro opuścił jerozolimską świątynię, to konsekwentnie nie może pozostać obecny w faryzejsko-rabinicznej Synagodze, zgodnie z tym co zapowiedział przez proroka Ezechiela (9-11), gdy prorok ukazuje jak „Chwała Pana” opuszcza swoje dotychczasowe miejsce pobytu – świątynię jerozolimską (Ez 10, 18n.) by zatrzymać się na Górze Oliwnej w czasach historycznego Jezusa (Ez 11, 23; Mt 24, 1-3), a w czasach ewangelisty Mateusza na Górze w Galilei (28, 16-20), nie zaś na nizinie nadmorskiej w Jabne – centrum odradzającego się judaizmu.¹⁴ Duchowi przywódcy reformującej się tam Synagogi, ustanawiając jedynie własną tradycję, *de facto* definitywnie potwierdzają, że nawet w okolicznościach katastrofy narodu odrzucają Boga jako źródło jedynie prawdziwego objawienia i zbawienia, ponieważ odrzucają wiarę w posłanego do nich Mesjasza i Syna oraz Jego Kościół – który okazuje się właśnie w tym doświadczeniu prawdziwą eschatologiczną „Resztą Izraela”.

W przekonaniu Mateusza reprezentowany przez niego judeochrześcijański Kościół do swego istnienia i spełnienia zlecanej mu misji nie potrzebuje świątyni jerozolimskiej, jej kultu i związanych z nią instytucji, interpretatorów Prawa i Proroków, tzn. ich – tylko ludzkiej – tradycji. To Kościół Jezusa, zbudowany na Piotrze – Skale, a nie na górze Moria, stał się domem Boga Ojca i Jego Syna, jemu też zostało przekazane królestwo Boże z nieodwołalnym przez wieki żądaniem wydania „dobrych jego owoców” (21, 43).¹⁵ Oto Bóg, zgodnie ze słowami Jana Chrzciciela (Mt 3, 7-12), wskrzesza nowe „dzieci

¹⁴ Por. 1Krl 9, 7-9; Iz 64, 10; Jr 12, 7; 22, 5; Tb 14, 4. Wydają się, że to właśnie tu, na Górze w Galilei, dojrzała ostatecznie w ewangelicie ta koncepcja. Tu jest ostatnie spotkanie Jedenastu z Jezusem zmartwychwstałym, ich ewangelizacyjne rozesłanie do wszystkich narodów oraz ostatecznie opuszczenie ziemi Izraela i początek drogi do zjednoczenia z Kościołem powszechnym, w większości etnochrześcijańskim, w ich ziemi.

¹⁵ Por. Mt 13, 23. 37-50; 21, 43; 22, 11-14.

Abrahamowi z tych kamieni”, tzn. nie z tych tworzących dotychczasową świątynię i jej instytucje – czyli reprezentantów odrzucającej Go Synagogi faryzejsko-rabinicznej, lecz dzieci zrodzonych przez wiarę w Jego Syna i Mesjasza, który został zabity przez Żydów i Rzymian, lecz trzeciego dnia wskrzeszony z martwych przez Jahwe – Jego Ojca.¹⁶ Niepodważalnym dowodem potwierdzającym prawdziwość słów Jezusa zapowiadających wszystkie te wydarzenia historyczne i zbawcze, była katastrofa powstania żydowskiego i jego skutki. To ona przyniosła zniszczenie budowli i instytucji świątyni wymuszając konieczność tworzenia nowego oblicza judaizmu przez faryzejskich uczonych w Piśmie w Jabne. To zaś pociągnęło za sobą rozejście się dróg dwóch społeczności jednego ludu biblijnego Izraela: z jednej strony judaizmu faryzejsko-rabinicznego – ich synagogi z ich tradycją, z drugiej natomiast judeochrześcijaństwa – Kościoła powołanego do życia przez Mesjasza Izraela i Syna Bożego, czyli wskrzeszonych przez wiarę do życia dzieci Abrahamowi – prawdziwie wierną Bogu „Resztę Izraela” by ta wreszcie, po wielu nieudanych próbach z narodem pierwszego wybrania, wypełniła Jego nieodwołalną wolę zbawienia całej ludzkości – wszystkich Jego dzieci zrodzonych w akcie stworzenia.¹⁷

¹⁶ Por. Mt 16, 21 oraz 17, 23 i 20, 19.

¹⁷ Por. P.S. Alexander, „*The Parting of the Ways*” from the Perspective of Rabbinic Judaism, w: J.D.G. Dunn (red.), *Jews and Christians*, WUNT 66/1992, s. 1-26; tenże, *The Partings of the ways*, London 1991; tenże, *The Question of Anti-Semitism in the New Testament Writings of the Period*, w: tenże (red.), *Jews and Christians*, s. 177-211; P. Fiedler, *Das Matthäusevangelium und die Pharisäer*, w: C. Mayer (red.), *Nach den Anfängen fragen*, Gießen 1994, s. 199-218; S.T. Katz, *Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.: Reconsideration*, JBL 103/1984, s. 43-76; W.G. Kümmel, *Die Weherufe über die Schriftgelehrten und Pharisäer (Mt 23,13-36)*, w: W.P. Eckert (red.), *Antijudaismus im Neuen Testament?* München 1967, s. 135-147; S.A. Mc Knight, *Loyal Critic: Matthew's Polemic with Judaism in Theological Perspective*, w: C.A. Evans, D. Hagner (red.), *Anti-Semitism and Early Christianity*, Minneapolis 1993, s. 55-79; U. Luz, *Der Antijudaismus im Matthäusevangelium als historisches und theologisches Problem. Eine Skizze*, EvTh 53/1993, s. 310-328; D. Marguerat, *Le Jugement dans l'Évangile de Matthieu*, Genève 1981; R.E. Menninger, *Israel and the Church in*

W tym holistycznym spojrzeniu na zbawcze dzieje Izraela i Kościoła, ewangelista Mateusz wyraża swą głęboką nadzieję, że podjęta przez niego – tak żywo obecna w biblijnej historii zbawienia – idea „Reszty”, okaże się swego rodzaju pomostem dla tych wyznawców faryzejsko-rabibicznego judaizmu, tych którzy w eschatologicznych czasach – zamkniętych ostatecznie paruzją i sądem Syna Człowieczego – wyznają wiarę w Jezusa Nazarejczyka jako również ich Mesjasza i Syna Bożego oraz dzięki niej wejdą do Jego Kościoła, stając się tym samym równoprawnymi tradendami tejże idei w kolejnych wiekach Bożych dziejów zbawienia, w których jako naród wybrany w Abrahamie będzie mógł w nich uczestniczyć jako jedyny naród od samego początku aż do definitywnego ich zakończenia, z krótką tylko przerwą zakończoną jednak nawróceniem i powrotem do Boga Ojca.

ks. Zdzisław ŻYWICA

Słowa kluczowe: Ewangelista Mateusz, Kościół, Synagoga, rozłam, „Reszta Izraela”

Keywords: Evangelist Matthew, Church, Synagogue, Schism, “Rest of the Israel”

the Gospel of Matthew, AmUSt.TR 162/1994, s. 130-170; P.S. Minear, *False Prophecy and Hypocrisy in the Gospel of Matthew*, w: J. Gnilk a (red.), *Neues Testament und Kirche*, Freiburg 1974, s. 76-93; K. Pantle - Schieber, *Anmerkungen zur Auseinandersetzung von ἐκκλησία und Judentum im Matthäusevangelium*, ZNW 80/1989, s. 145-162; B. Przybylski, *The Setting of the Matthean Anti-Judaism*, w: P. Richardson (red.), *Anti-Judaism in Early Christianity I*, Waterloo 1986, s. 181-200; A. J. Saldarini, *The Gospel of Matthew and Jewish-Christian Conflict*, w: D. Balch (red.), *Social History of the Matthean Community. Cross-Disciplinary Approaches*, Minneapolis 1991, s. 38-61; J.T. Sanders, *Schismatic, Sectarians, Dissidents, Deviants. The first one-hundred Years of Jewish-Christian Relations*, London 1993; G.N. Stanton, *A Gospel for a New People. Studies in Matthew, III*, Edinburgh 1992, s. 113-191; Z. Żywica, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie*, s. 230-236.

ZDZISŁAW ŻYWICA

Matthew's Ecclesia – Eschatological “Rest of Israel”?

Summary

In a holistic look at the history of Israel and the Church, Evangelist Matthew seems to express the hope that taken by him idea of “Rest”, proves to be a kind of bridge for the followers of rabbinic Judaism. He also trusts that in the eschatological times – finally closed by the Second Coming of the Son of Man – they profess, at least some of them, faith in Jesus from Nazareth as the Messiah and Son of God at the same time. Faith confessed by them will allow to enter into the Church and obtain the same equal rights as other participants of that idea in the following centuries of the God's salvation history, in which the chosen people of Abraham will be able to participate as the only nation from the beginning until the definite its completion, with only a short break discontinued, however, by conversion and return to God Yahweh – the Father of Jesus.