

# RECENZJE I SPRAWOZDANIA

---

SCRIPTURA SACRA

Rok 13–14/2009–2010

**Warren H. CARROLL, *Historia chrześcijaństwa, t. I: Narodziny chrześcijaństwa*, tł. J. Morka, red. wyd. pol. Joanna i Damian Leszczyńscy, przedmowa R. Pietkiewicz, konsultacja naukowa R. Pietkiewicz, M. Rosik, Wektory: Wrocław 2009, ss. 590.**

„Bóg jest; i Bóg jest miłością” (por. 1 J 4,16) — tymi słowami Warren H. Carroll rozpoczyna pierwszy tom swojej monumentalnej, bo sześciotomowej pracy pod tytułem *Historia chrześcijaństwa*. Odwołanie do świętego Jana nie jest tu przypadkowe, gdyż ten sposób widzenia człowieka i świata, stawiający w centrum prawdę o Bożej miłości i z niej wynikającego dzieła odkupienia, stanowi jakby *leitmotiv* całej jego pracy i koresponduje z tym, co pisał w swojej pierwszej encyklice Jan Paweł II:

Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa (*Redemptor hominis*, 10).

Chcąc uwypuklić tę prawdę, ukazać w sposób pełny, jak Bóg na przestrzeni wieków przygotowywał naród wybrany, a wraz z nim całą ludzkość, na przyjęcie Mesjasza, Boga–Człowieka, przedstawia szerszy kontekst historyczno-kulturowy tych wydarzeń. Swoją opowieść o wypełniającej się w czasie historii zbawienia rozpoczyna od analizy opisu stworzenia świata, w którym odwieczny Logos powołał wszystko do istnienia (Prolog i rozdz. 1). W dalszej części omawia historię Izraela (od Abrahama, przez Mojżesza i Dawida do zburzenia świątyni w Jerozolimie), dzieje narodów Środkowego Wschodu oraz rozwój demokracji ateńskiej i imperium rzymskiego z czasów przed Chrystusem (rozdz. 2–13).

Choć W.H. Carroll dużo uwagi i miejsca poświęca na przedstawienie kształtowania się idei mesjanistycznych w narodzie wybranym i w krajach ościennych, to jednak stanowi jedynie prolog do ukazania centralnej myśli książki, tj. prawdy o wcieleniu, o Bogu, który „tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16), a przekazaniu tej Dobrej Nowiny innym narodom podporządkował bieg historii (rozdz. 14–16).

W kolejnych rozdziałach *Narodzin chrześcijaństwa* W.H. Carroll omawia pierwsze cztery wieki kształtowania się Kościoła — misję dwunastu apostołów, nawrócenie św. Pawła, męczeństwo pierwszych chrześcijan — aż po czasy Konstantyna Wielkiego i wydania przez niego edyktu mediolańskiego, zapewniającego swobodę religijną wyznawcom Chrystusa, a tym samym kończącego czasy prześladowań chrześcijan (rozdz. 17–20). Cesarz w ogłoszonym przez siebie edyktie konkluduje:

Bóg chciał, abym Mu służył i uznał, że służby moje Jego odpowiadają zamiarom. Od Brytanii począwszy, Bóg rozproszył złe moce, aby rodzaj ludzki, za moim pośrednictwem pouczony, mógł wrócić do prawdziwej religii, a święta wiara mogła rozpowszechnić się pod Jego przewodnictwem (N.H. Baynes, *Constantine the Great and the Christian Church*, London 1934, s. 17).

Tymi też słowami kończy W.H. Carroll pierwszy tom *Historii chrześcijaństwa* (s. 557).

*Narodziny chrześcijaństwa* pisze nie teolog, lecz historyk (autor jest emerytowanym profesorem, założycielem i rektorem *Christendom College*), który postawił sobie za cel taki sposób przedstawienia historii zbawienia, by była ona zrozumiała również dla czytelnika nie posiadającego stricte teologicznego wykształcenia. Dlatego jest to synteza napisana w sposób przystępny, bez przesadnej naukowej nadbudowy, gdyż jej autor stoi na stanowisku, że „każde dobre dzieło historyczne powinno być także zajmującą opowieścią” (s. 15). Uzyskaniu tego efektu podporządkował konkretne środki językowe. *Historia chrześcijaństwa* W.H. Carrolla ma dyskursywny charakter. Autor jest świadomy obecności swojego czytelnika i próbuje prowadzić z nim dialog, używając do tego celu pierwszej osoby liczby mnogiej. W ten sposób czyni go niejako bezpośrednim świadkiem opisywanych wydarzeń, a opowiadaną przez siebie historię przedstawia w sposób pozbawiony epickiego dystansu, zbliżony raczej do narracji oralnej, której towarzyszą wypowiedzi, stanowiące jego autorski komentarz do rozgrywających się zdarzeń.

Dużą rolę w przygotowaniu pracy do publikacji odegrali: ks. dr R. Pietkiewicz, konsultant naukowy Starego Testamentu, i ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik, konsultant Nowego Testamentu, którzy zadbali o uwspółcześnienie niektórych danych naukowych (angielski oryginał ukazał się w 1985 r.) oraz tłumacz, Jerzy Morka, któremu udało się w języku polskim oddać to, co postawił sobie za cel autor, tj. zachować głębię, a zarazem prostotę przekazu. *Historia chrześcijaństwa* W.H. Carrolla nie jest jedyną publikacją autora, wydaną przez „Wektory”. Nakładem Wydawnictwa ukazały się także takie jego książki jak: *1917: Czerwone sztandary, biała opończa; Ostatnia krucjata: Hiszpania 1936; Gilotyna i krzyż* oraz *Narodziny i upadek Rewolucji Komunistycznej*.

Reasumując, gdyby spróbować oddać w sposób lapidarny intencje pisarskie Warrena H. Carrolla, można by je wyrazić słowami Jana Pawła II:

Jakaż wartość musi mieć w oczach Stwórcy człowiek, skoro zasłużył na takiego i tak potężnego Odkupiciela, skoro Bóg „Syna swego Jednorodzonego dał”, ażeby on, człowiek „nie zginął, ale miał życie wieczne” (*Redemptor hominis*, 10).

W centrum wszystkich ludzkich zdarzeń stanął dramat odkupienia.

Katarzyna Pelczarska

**Frank CRÜSEMAN, Kristian HUNGAR, Claudia JANSSEN, Rainer KESSLER, Luise SCHOTTROFF (red.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, s. I–XII, 1–775.**

Podstawowym postulatem współczesnej egzegezy, jak również hermeneutyki biblijnej, jest postulat powinności wykorzystywania w pracy z tekstami biblijnymi możliwie najszerszego spektrum metod oraz podejść badawczych. Każdy interpretator tekstu natchnionego, by rzetelnie i możliwie jak najdokładniej zgłębić jego przesłanie, nie może ograniczać swego warsztatu wyłącznie do tradycyjnych metod historyczno-krytycznych, lecz jego konstytutywnym elementem winny stać się także metody oraz podejścia synchroniczne.

Jednym z najistotniejszych podejść do dzieł hagiografów biblijnych, pozwalających na istotne pogłębienie interpretacji tekstu, jest podejście socjologiczne. Nie jest ono zupełnym *novum*, gdyż na powinność uwzględnienia aspektów socjologicznych zwróciła uwagę już *Formgeschichte*, podkreślając istotną rolę *Sitz im Leben*. Niemniej jednak współczesna egzegeza biblijna, między innymi dzięki dialogowi z naukami humanistycznymi, znacznie pogłębiła i usystematyzowała tego rodzaju podejście do tekstów biblijnych i nabiera ono obecnie coraz większego znaczenia.

Ogólnie rzecz ujmując, podejście socjologiczne wychodzi z podstawowego założenia, że dzieła hagiografów biblijnych pozostają w określonym związku ze społecznościami, w których powstały. Innymi słowy, teksty biblijne noszą na sobie ślady uwarunkowań socjo-kulturowych danej społeczności. W związku z tym konieczne jest możliwe jak najdokładniejsze poznanie zachowań oraz instytucji społeczno-kulturowych charakteryzujących środowiska, w jakich zrodziły się tradycje biblijne. Dane socjologiczne bowiem w istotnym stopniu przyczyniają się do zrozumienia biblijnego świata w wielu jego aspektach, między innymi kulturowym, religijnym, społecznym czy ekonomicznym.

Choć — jak wspomniano — podejściu socjologicznemu przypisuje się we współczesnej egzegezie bardzo ważną rolę, to jednak wciąż odczuwa się pewien niedosyt co do opracowań w bardziej syntetyczny sposób podejmujących tę tematykę, i to nie tylko w polskim piśmiennictwie biblijnym. Oczywiście wiele informacji w tej

mierze można zdobyć z różnych komentarzy, słowników czy leksykonów, lecz często są one pozbawione, właściwego dla tego rodzaju podejścia do tekstu natchnionego, komentarza socjologicznego. Dlatego też z prawdziwą radością należy przyjąć wydanie *Socjohistorycznego słownika do Biblii*, który ukazał się nakładem Gütersloher Verlagshaus. Prace nad tym dziełem trwały sześć lat i uczestniczyło w nich ponad 70 naukowców.

Zasadniczą część słownika, liczącą 677 stron (s. 1–677), stanowią artykuły do poszczególnych haseł. Są one uszeregowane — odpowiednio do języka niemieckiego — alfabetycznie. Trzeba jednak mieć na uwadze, że chociaż dane hasło stanowi niekiedy główny tytuł artykułu, to on sam omawia znacznie szerszy zakres tematyczny, sygnalizowany śródtytułami. Dla przykładu, artykuł zatytułowany *Dom* omawia kolejno: *Świat starotestamentowy* (etymologia, szczegółowe informacje architektoniczne, struktura rodziny), *Świat wczesnego judaizmu i nowotestamentowy* (szczegółowe informacje architektoniczne, znaczenie domu dla rozwoju chrześcijaństwa) i wreszcie *Metaforykę domu* (por. s. 249nn). W ramach danego przyczynku często też znajdują się odwołania do innych miejsc słownika, dzięki czemu zyskuje się o wiele szerszą perspektywę omawianej problematyki. Nadto, co również bardzo istotne, w zakończeniu każdego artykułu podawana jest wykorzystywana literatura, co umożliwia zainteresowanym pogłębienie studiów.

W końcowej części dzieła znajduje się kilka aneksów. Dwa pierwsze to wykaz autorów (s. 679–683) oraz wykaz skrótów starożytnego piśmiennictwa pseudoepigraficznego, ojców apostoelskich, jak również bibliograficznych (s. 685–692). Szczególnie wartościowe są dalsze aneksy. Pierwszy zawiera indeks przywoływanych miejsc z kanonicznych oraz apokryficznych ksiąg biblijnych, z piśmiennictwa pseudoepigraficznego oraz dzieł ojców apostoelskich, z piśmiennictwa qumrańskiego i rabinackiego (s. 693–761), natomiast drugi indeks rzeczowy (s. 762–770). Oba te indeksy w dużym stopniu ułatwiają korzystanie ze słownika. Na końcu został umieszczony wykaz wykorzystanych przy omówieniu niektórych haseł ilustracji, wraz ze wskazaniem ich źródeł (s. 771–775).

Jak piszą redaktorzy omawianego opracowania (s. IX), jest ono skierowane przede wszystkim do specjalistów zajmujących się problematyką biblijną, ale także do wszystkich, którzy interesują się przekazanymi na kartach Biblii historiami i pragną je lepiej zrozumieć. Zawarte w zasadniczej części słownika artykuły mają na celu wyjaśnienie uwarunkowań egzystencjalnych w czasach, gdy rodziły się i kształtowały poszczególne tradycje biblijne, lecz nie tylko, ponieważ uwzględniają one także proces przekazu tychże tradycji, ich rozwój oraz modyfikacje wynikające ze zmiany sytuacji historycznej, politycznej, geograficznej, kulturowej, religijnej i społecznej. W związku z tym znajdują w nich swe odzwierciedlenie kolejne etapy dziejów ludu Bożego — począwszy od powstania ludu izraelskiego, poprzez utworzenie państwowości, okresy wygnania, czasy hegemonii perskiej i hellenistycznej,

aż do panowania rzymskiego. Na tym wielobarwnym i złożonym tle zostaje ukazana codzienność ludzi, którzy Biblię tworzyli i do których była ona skierowana.

Podstawowym założeniem dla omówienia poszczególnych haseł jest rezygnacja ze specjalistycznego języka teologicznego, który — zdaniem redaktorów (s. IX) — jest często abstrakcyjny oraz oddalony w swej pojęciowości od codziennego życia i dlatego utrudnia zrozumienie danego tekstu. Teksty biblijne natomiast łatwiej zrozumieć, gdy wyjaśnia się je językiem uwzględniającym ludzką codzienność, z jej nadziejami i radościami, przeciwnościami i problemami. Nie jest to jednak jednoznaczne z deprecjacją dystansu istniejącego pomiędzy współczesną rzeczywistością a światem człowieka Biblii. Dystans ów jest każdorazowo brany pod uwagę, dzięki czemu powstaje swego rodzaju krytyczny dialog, w którym dzieła hagiografów biblijnych przemawiają w nowy sposób. Ma to miejsce szczególnie wówczas, gdy teksty biblijne zostają zastosowane do współczesnych sytuacji konfliktowych i w tym kontekście stawia się pytanie o siłę ich oddziaływania.

Dla jasności prezentacji podjętej problematyki przyjęto nadto schemat metodologiczny, według którego ukształtowane są poszczególne przyczynki. W pierwszej kolejności zamieszczono informacje dotyczące materialnego stanu rzeczy, następnie związane z socjalnymi (ekonomicznymi, politycznymi) względnie instytucjonalnymi uwarunkowaniami, natomiast w zakończeniu dotyczące znaczeń symbolicznych oraz teologicznych.

Każdy, kto będzie korzystał z omawianego słownika, musi mieć na uwadze dwa bardzo istotne zastrzeżenia, jakie czynią jego redaktorzy (s. X).

Po pierwsze, choć dla rekonstrukcji świata Biblii podstawowe źródło stanowi kultura materialna, to jednak słownik ten nie rości sobie prawa do stanowienia leksykonu archeologicznego. W tej kwestii czytelnik jest odsyłany do innych opracowań podejmujących *stricte* tematykę archeologii biblijnej. W związku z tym, gdy na przykład omawia się narzędzie rolnicze, jakim jest pług, nie prezentuje się szczegółowo jego wyglądu, lecz ukazuje w jaki sposób nim pracowano, a przede wszystkim, kto nim pracował albo pracować musiał. Prezentacja szczegółów jest zawsze wpleciona w szerszy kontekst.

Po drugie, redaktorzy opracowania wyraźnie podkreślają, że nie zawiera ono informacji *obiektywnych*. To znaczy, że zawarte w nim wiadomości oraz poglądy noszą na sobie znamiona określonej perspektywy/perspektyw hermeneutycznych oraz teologicznych. Jako istotne dla kształtu niniejszego dzieła wskazują trzy: teologię wyzwolenia, teologię feministyczną oraz dialog judeo-chrześcijański. W jaki sposób to uzasadniają?

„Teologia wyzwolenia” bazuje w swym wykładzie Pisma Świętego na fundamentalnych treściach w nim zawartych — Bóg Biblii jest Bogiem ludzi pozostających na marginesie społeczeństwa. Interpretacja dzieł hagiografów biblijnych

winna krytycznie spojrzeć na państwo oraz władzę, i dzięki temu otworzyć przed ubogimi, niewolnikami oraz niewolnicami perspektywę wyzwolenia. Sytuacje konfliktowe, w których człowiek doświadcza zbawczego działania Boga nie są wyłącznie domeną ludzi Biblii — także współcześnie są one realną i bolesną rzeczywistością wielu.

Egzegeza proponowana z kolei przez „teologię feministyczną” wychodzi z podstawowego założenia, że codzienność człowieka Biblii nie jest kształtowana wyłącznie przez mężczyzn, lecz również przez kobiety. Człowiek Biblii funkcjonuje w społeczności kobiet i mężczyzn, a także dzieci, ludzi młodych i starszych, niewolnic i niewolników, pracowników oraz pracowników. W związku z tym wnioski „egzegezy tradycyjnej” powinny zostać poddane krytycznej rewizji. Takie tematy, jak antropologia, podział pracy, przemoc w jej różnych formach, zwłaszcza seksualna, stosunek do ciała, zdrowia czy choroby stanowią istotne elementy przemysłów teologii feministycznej. Kwestia związków pomiędzy kobietami i mężczyznami nie stanowi tylko „tematu dla kobiet”, lecz w istotny sposób dotyczy egzegezy oraz teologii.

Wreszcie dialog judeo-chrześcijański podkreśla istotne zmiany, jakie dokonały się w relacjach żydowsko-chrześcijańskich. Podstawową rolę w tym kontekście odgrywa zjawisko holokaustu, które współcześnie ukazuje się jako cywilizacyjne oraz kulturowe załamanie. Ta wielka i niezrozumiała tragedia zrodziła jednak paradoksalnie zjawisko pozytywne — teologia na nowo odkryła Stary Testament. Od tego momentu chrześcijaństwo w coraz bardziej pozytywny sposób spogląda na judaizm. Lektura Nowego Testamentu, która postrzegała go jako przeciwieństwo w stosunku do pism starotestamentowych i judaistycznych lub jako wielkość przewyższającą Stary Testament, jest współcześnie postrzegana jako historycznie fałszywa i stawiana przez teologię pod wielkim znakiem zapytania.

Podsumowując należy stwierdzić, że wydanie *Socjohistorycznego słownika do Biblii* przyjąć należy z wielkim uznaniem, i to nie tylko za wielki trud włożony w jego przygotowanie. Mając na uwadze określoną perspektywę hermeneutyczno-teologiczną przyjętą przez redaktorów, która bez wątpienia domaga się krytycznej — w pozytywnym tego słowa znaczeniu — refleksji, słownik ten należy uznać za źródło wielu bardzo cennych informacji, dzięki którym lektura Biblii może zostać w istotny sposób pogłębiona, czy to przez specjalistę, czy przez „zwykłego” czytelnika. Przede wszystkim opracowanie to wypełnia pewną lukę w literaturze biblijnej i czyni to z uwzględnieniem spostrzeżeń współczesnej egzegezy oraz teologii. Wiele kwestii naświetla w nowy sposób, odkrywając nowe, dotąd zakryte, pokłady biblijnego orędzia i ukazując nowe możliwości jego zastosowania do sytuacji egzystencjalnej współczesnego człowieka.

Czy można coś zarzucić prezentowanemu opracowaniu? Na pewno tak. Choćby obranie perspektywy teologii kontekstualnych, które w decydujący sposób

ograniczają, a może nawet niekiedy zniekształcają próby obiektywnego ujęcia socjohistorycznego obrazu Biblii. Można by także wysunąć zarzut subiektywizmu przy wyborze zakresu omawianej problematyki, ale przecież każde tego typu opracowanie na taki wybór jest z konieczności skazane. Za pewien minus, oczywiście z perspektywy polskiego czytelnika, można uznać to, że jest to dzieło obcojęzyczne, co może stanowić niekiedy źródło problemów hermeneutycznych. Niemniej jednak całość ocenić należy jak najbardziej pozytywnie i pozostaje sobie życzyć, aby trudu opracowania podobnego słownika podjęli się polscy bibliści, a przynajmniej, aby wyżej omówione dzieło doczekało się dobrego przekładu na język polski.

Dominik Nowak

**Zdzisław ŻYWICA, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie według ewangelisty Mateusza (teologia narratywna)*, Wydawnictwo UWM: Olsztyn 2006, ss. 408.**

Książka Zdzisława Żywicy, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie według ewangelisty Mateusza (teologia narratywna)* wydanej przez Wydawnictwo UWM w Olsztynie w 2006 r. (ss. 408) jest rezultatem wieloletnich badań. We *Wstępie* ks. Żywica wyjaśnia, na czym polega metoda narracyjna umożliwiająca ukazanie nowych idei teologicznych. Badania synchroniczne, do jakich zalicza się analizę narratywną, obejmujące retorykę, sztukę narracji, semiotykę itp., są w stanie wpływać choćby częściowo na odnowę egzegezy (por. PKB, *Interpretacja Biblii w Kościele*, tł. K. Romaniuk, Warszawa 1994, s. 113). Ten sam dokument stwierdza, że egzegeza nie może obyć się bez badań diachronicznych, a synchroniczne podejście do Biblii nie może zastąpić metody historyczno-krytycznej (por. *tamże*). Autor rozprawy postanowił zdystansować się w pierwszym etapie badań od faktów i wydarzeń historyczno-socjologiczno-religijnych (choć zrobił to we *Wstępie*), dokonujących się poza narracją tekstu Ewangelii Mateusza (s. 36). Ten rodzaj hermeneutyki umożliwia oddanie głosu samemu redaktorowi Ewangelii Mateusza i pozwala zająć się samym tekstem (oczywiście w oryginale greckim). Zastosowanie kryterium narratywnego pomaga w poznaniu aspektu psychologicznego Ewangelisty Mateusza, jak również umożliwia zajęcie się teologią Mt, a szczególnie chrystologią, eklezjologią i misjologią. Opowiadana przez Ewangelistę historia jest historią teologiczną. Pozwala poznać „Kościół Mateusza” oraz jego historię sięgającą ziemskiego Jezusa i Jego uczniów. Aspekt psychologiczny koncentruje się na myśli teologicznej i kerigmatycznym przesłaniu Mt, to rzuca nowe światło na historyczno-socjologiczne i religijno-geograficzne uwarunkowania Ewangelisty i jego Kościoła.

Odnośnie interpretacji tekstu Ewangelii Mateusza Z. Żywica skupił się na intencji autora i na sensie tekstu jego Ewangelii. Nowe rozpoznanie intencji i prze-

ślanie redaktora Ewangelii Mateusza oraz znaczenie samego tekstu Ewangelii stwarza możliwości twórczego zestawienia i skonfrontowania uzyskanych wyników badań z innymi osiągnięciami naukowymi, do jakich dochodzi się metodami diachronicznymi. Z kolei umożliwia jeszcze inne podejście, mianowicie zwrócenie uwagi na odbiorcę, czytelnika czyli *Wirkungsgeschichte* (oddziaływanie tekstu Ewangelii), jak i być przyczynkiem do owocnego dialogu Kościoła z wyznawcami judaizmu (s. 36–37).

Struktura rozprawy podporządkowana jest strukturze literackiej Ewangelii Mateusza. Stosując analizę narratywną autor podzielił Ewangelię Mateusza na 9 części. Poszczególne części są jeszcze podzielone na mniejsze jednostki (szczegółowo opisane), przez co rozprawa jest bardzo przejrzysta.

W niezwykle ciekawy sposób ks. Z. Żywica ujął *Wstęp* i *Zakończenie*. We *Wstępie* podjął kwestie autorstwa, czasu i miejsca redakcji oraz adresatów Ewangelii Mateusza, prezentując różne hipotezy na te tematy. Z *Zakończeniu* opowiedział się za konkretną koncepcją. Ponadto *Wstęp* ukazuje szeroko pojęte *Sitz im Leben* Ewangelii Mateusza, a *Zakończenie* przedstawia podsumowanie i wnioski.

Imponująca bibliografia (obejmuje aż 31 stron) prezentuje wykorzystane źródła (głównie teksty biblijne i starożytne teksty pozabiblijne), pomoce biblijno-filologiczne, najnowsze komentarze do Mt oraz wiele opracowań szczegółowych podzielonych na literaturę podstawową i pomocniczą. Zdecydowana większość pozycji jest w językach obcych (angielski, niemiecki, francuski, włoski, hiszpański). Autor podjął się bardzo ambitnego zadania, aby przy pomocy metody narratywnej omówić teologię Mt analizując całą Ewangelię (28 rozdziałów). Daje przy tym propozycję nowych, bardzo śmiałych rozwiązań, opowiadając się głównie za sugestiami U. Luza (*Evangelium nach Matthäus* [EKK I, II, III, IV], Neukirchen – Vluyn 1992–2002).

Poddając analizie narratywnej Ewangelię Mateusza, widzi w niej sposób opowiadana historii ziemskiego Jezusa i Jego Kościoła w Izraelu przez jej ostatniego redaktora nazywanego Mateuszem. Interesuje go przede wszystkim chrystologia, eklezjologia i misjologia ewangelisty oraz Kościoła, który reprezentuje i do którego kieruje swoje orędzie. Ks. Żywica podziela opinię, że Mateusz opowiada historię ziemskiego Jezusa i Jego uczniów na dwóch poziomach: historycznego Jezusa oraz na poziomie czasu Ewangelisty. Dlatego autor interesuje się eklezją Jezusa, sięgając samego początku jej powstania oraz redaktorem komponującym Jezusową Ewangelię Królestwa w historyczno-czasowych uwarunkowaniach powstania Ewangelii Mateusza.

Z treści Mt wynika, że głoszona w Judei Jezusowa Ewangelia Królestwa znalazła się w kryzysie. Wpłynęły na to: wroga postawa przywódców ludu Izraela, wojna żydowska z Rzymem wraz ze zburzeniem świątyni oraz odradzający się judaizm rabiniczny z ośrodkiem w Jamni. Kluczowe znaczenie dla eklezji Mateusza

mają też dwa, wydawałoby się sprzeczne nakazy misyjne (do żydów i do wszystkich narodów) oraz nastawienie antyjudaisyczne.

Dla Mateusza i jego eklezji Jezus zrodzony z dziewicy Maryi jest Mesjaszem Izraela i Synem Bożym. On z woli Jahwe ma zbawić swój lud od jego grzechów. Ma być dla tego ludu Emmanuelem. Lud ten zaś, to nie tylko żydzi ale także narody pogańskie, których zbawienie zapowiedział Bóg już Abrahamowi.

Przywódcy Izraela nie rozpoznali prawdziwej woli Bożej objawionej w Pismach ST i działalności Jezusa, dlatego Go odrzucili. Do jej realizacji powołani zostali uczniowie, jako pierwociny Kościoła. Naśladować Jezusa mieli poznać, zrozumieć i przyjąć tajemnice Królestwa niebieskiego, szczególnie dotyczące zbawienia pogan. Eklezja Mateusza jest zakorzeniona w historycznych wydarzeniach Jezusa i Jego uczniów w Galilei. Musi ona przyjąć wolę Bożą objawioną przez Jezusa Emmanuela za pośrednictwem Ewangelisty. Nie może jej przeszkodzić mała wiara, lecz muszą umożliwiać wejście poganom do Królestwa niebieskiego. Działalność misyjna eklezji ma swe korzenie w historycznym rozesłaniu Dwunastu w ziemi Izraela.

Jezus nie rezygnował z pozyskania dla Królestwa niebieskiego również tych, którzy Go odrzucali. Zapowiedział im znak Jonasza (zapowiedź zmartwychwstania), który potwierdzi Jego Boską godność i tożsamość Jego Ewangelii Królestwa. Jezus troszczył się też o wielkie rzesze ludu żydowskiego, które były jak owce, pozabawione pasterza. To wśród nich dokonywał wielu cudów i głosił im Ewangelię (także w przypowieściach). Rzesze te miały wraz z uczniami tworzyć pierwszy Kościół w Izraelu zbudowany na Piotrze, który otrzyma władzę związywania i rozwiązywania. Dlatego powinni opuścić dotychczasowych ślepych przewodników i złych nauczycieli a pójść za Jezusem, jedynym prawdziwym Mistrzem.

Do przetrwania bolesnych doświadczeń, wewnętrznych i zewnętrznych rozłamów niezbędna jest silna wiara w Synostwo Boże Jezusa oraz świadomość, że są wolnymi synami Królestwa i nie są już zobowiązani zachowywać tradycję starszych judaizmu świątynnego. Jako „prawdziwy Izrael” eklezja musi być wierna nauce Jezusa – Emmanuela, który jest z nią aż do skończenia świata. Jej wielkość musi wynikać z pokory na wzór Syna Człowieczego i kroczenia drogą przykazania miłości Boga i bliźniego. Tylko na tej drodze eklezja pozna tajemnice Królestwa i będzie o nim wiarygodnie świadczyć.

Według Mt Jezus erygował swój Kościół, kiedy odrzuciły Go religijne elity żydowskie. Symboliczne opuszczenie świątyni przez Jezusa i Jego uczniów było zapowiedzią definitywnego opuszczenia świątyni i domu Izraela przez Boga. Dla Ewangelisty wydarzenia te spełniły się w chwili zburzenia świątyni w 70 r. Wojna zmusiła również eklezję do opuszczenia Jerozolimy (udali się do Pelli w Zajordanii), a wraz z nią opuścił świątynię Jahwe identyfikujący się z Emmanuelem. On to skrócił czas prześladowań i ocalił uczniów wiernych Mu do końca. Ocalenie ek-

lezji i jej dalsza działalność w świecie miały być znakiem paruzji i sądu ostatecznego prowadzonego przez Syna Człowieczego. Miało to uświadomić wrogo ustosunkowanej Synagodze straszliwą pomyłkę odrzucenia Jezusa i wezwać do wyrażenia żalu oraz uwierzenia Ewangelii Królestwa. Ponieważ czas paruzji jest nieznany, eklezja musi stale czuwać, pełniąc misję wśród wszystkich narodów i być gotowa na spotkanie z Sędzią rozliczającym z przykazania miłości.

Obietnica wiary w Jezusa jako Mesjasza stworzyła nowe perspektywy zbawcze dla wszystkich ludów ziemi i stanowi nowe wezwania dla judeochrześcijańskiej eklezji.

W *Zakończeniu* dzieła ks. Z. Żywica — ustosunkowując się do kwestii autorstwa, czasu i miejsca redakcji Mt — stwierdza, że ostatni redaktor Mt był judeochrześcijaninem związanym z Kościołem Jerozolimskim i należał do grona uczniów apostołskich z otoczenia Mateusza. Prace nad Ewangelią (w wersji greckiej) prowadził w Galilei i w Syrii (Antiochia) w latach 85–95 w fazie otwierania się judeochrześcijan na Kościół etnochrześcijański.

W sprawie podnoszonego postulatu antyjudajizmu Mt, autor rozprawy stwierdza, że trudno doszukać się — tak u Ewangelisty, jak w jego eklezji — takich akcentów. Obecna w treści Ewangelii surowa ocena i rozrachunek z elitami religijnymi Izraela nie dotyczy samego ludu Izraela ani rzesz i uczniów idących za Jezusem. Sam Jezus i Jego eklezja są „prożydowscy”. Krytyka żydów i napomnienia są prowadzone w Mt w duchu prorockiej tradycji biblijnej, reprezentowanej głównie przez Jeremiasza i Ezechiela. Dlatego można tu raczej mówić o krytyce w duchu proroków ST niż o antyjudajizmie. Takie stanowisko reprezentują również dokumenty Kościoła (*Nostra aetate* [Wat. II] i *Naród żydowski i jego święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* [PKB]).

Odnosząc się z podziwem do niezwykle wnikliwego i bardzo odważnego studium teologii Mt metodą narracyjną, należy uznać ogromny trud i niezwykle polot w przekonywaniu czytelnika do prezentowanych (niekiedy spornych) poglądów i przyjętych rozwiązań. Podjęte przez autora dyskusje i odsyłanie do bogatej literatury zamieszczonej w przypisach czyni lekturę dysertacji nader interesującą i prowokującą do dyskusji. Nasuwają się też liczne uwagi krytyczne.

Wyczerpująco i trafnie przedstawione tło historyczne, polityczne i religijne w judaizmie II poł. I w. po Chr. (s. 22–31), ukazujące *Sitz im Leben* Ewangelii Mateusza dobrze motywuje hipotezę podwójnego środowiska i kształtowania się Mt: najpierw dla żydów a potem dla pogan i żydów, na co autor zwraca uwagę w przypisach 31 i 32. Niestety, ks. Żywica nie opowiada się za takim rozwiązaniem. Choć we *Wstępie* (s. 20) autor podaje uwagi o etapach redakcji Mt (Q i Mk) i nowych okolicznościach (relacja judeochrześcijan do judaizmu i Synagogi, misja wśród pogan, wewnętrzne problemy w Kościele), to później nie uwzględnia ich w swej pracy. Z kolei końcowa opinia autora (s. 364) o finalnej redakcji Mt w Syrii (Antiochia,

lata 80/90), uwzględniająca także Mk i prezentująca główny wpływ Apostoła Mateusza, pragnie powiązać sprawy redakcji Mt z kwestią synoptyczną, mimo iż wcześniej w swej pracy tej kwestii nie podjął. Na s. 362 autor pisze, że Mt została zredagowana od początku do końca w eklezji judeochrześcijańskiej. A może jednak słuszniej byłoby przyjąć, podwójną redakcję: I – dla judeochrześcijan (prożydowska) i II – dla poganochrześcijan (krytyczna wobec żydów i uniwersalna). Druga perspektywa lepiej uzasadnia uniwersalizm Mt. Ponadto: Czy wzmiankowane przez autora dzieło o słowach i czynach Jezusa, poświadczone przez Papiasza (s. 363), miało być pierwszą redakcją Mt (judeochrześcijańska), później objaśnianą i przekładaną na język grecki? Ks. Żywica nie widzi ostatniej redakcji Mt (kanonicznej) w kontekście poganochrześcijan (Jerozolima, Pella, Antiochia) lecz tylko wśród żydów. Twierdzi jednak, że Ewangelia Mt była powszechnie przyjęta przez judeochrześcijan z Palestyny i diaspory a także przez Kościół etnochrześcijański. Uwagi na s. 364 o adresatach żydowskich w Palestynie (Galilea) i poza Palestyną (Antiochia) oraz otwarcie się na pogan i prowadzenie misji wśród pogan w kontekście rozejścia się Kościoła żydowskiego i Synagogi stoją w pewnej sprzeczności do wcześniejszych stwierdzeń autora w tej kwestii.

Na s. 48–60 autor wybiera do analizy tylko niektóre perykopy Mt i bez uzasadnienia tylko o niektórych mówi w kontekście synoptycznym. Dla podkreślenia oryginalności Mt, często nie zauważa tekstów synoptycznych obecnych również u Mk. Np. na s. 117 przeakcentowuje zabiegi redakcyjne Mt bez uwzględnienia wykorzystania tradycji synoptycznej. Na s. 64–65 pisze o prześladowaniach uczniów zapowiedzianych w mowie misyjnej w Mt 10 nie uwzględniając analogicznego tekstu w Mk 13,9-13. Na s. 77 czytamy o tajemnicy Królestwa danej uczniom bez odniesienia się do Mk 4,11-12. Na s. 330 autor nie widzi zbieżności spotkania Jezusa z uczniami w Galilei zapowiedzianej w Mk 14,28; 15,7. Na s. 320 w przypisie 290 nie uwzględnia faktu, że w Mk 14,8 kobieta na uczcie w Betanii też namaściła Jezusa na pogrzeb, a mimo to Ewangelista zaznacza, że kobiety chcą namaścić Jezusa w grobie (Mk 16,1-2). Na s. 247 podjęta kwestia znajomości czasu paruzji przez Syna w Mt 24,36 jest tekstem dyskusyjnym (zob. krytykę tekstu), zaś Mt idzie tu za Mk 13,32. Autor rozprawy pomija jednak ten problem. Na s. 263 zauważamy pewną niespójność. Perykopa Mt 26,31-35 w opinii ks. Żywicy ma być wyjątkowo ważna, a kilka zdań dalej autor pisze o trudności przyporządkowania jej do całości narracji. Czy więc Mt nie trzyma się tu raczej schematu synoptycznego? (por. Mk 14,26-31; Łk 22,31-34). Na s. 278 podkreślana rola słów Jezusa „Wstańcie! Chodźmy!” w Mt 26,46 nie liczy się z ich obecnością w Mk 14,42, a wyciągnięte wnioski nie są charakterystyczne tylko dla Mt. Przedstawiając na s. 288–292 bardzo krytycznie zaparcie się Piotra w Mt, autor opracowania nie uwzględnił faktu jednogłośnej tradycji apostoelskiej krytykującej Piotra (Mk, Łk i J). Negatywny obraz Piotra nie jest więc oryginalnym zabiegiem redakcyjnym Mt.

Bardzo zaskakującą jest opinia autora pracy w sprawie założenia Kościoła w świątyni na podstawie tekstu Mt 23,8-12 (s. 297–398; 328), o wiele wcześniej Mt też mówi o Kościele (np. Mt 18 i inne teksty o zakładaniu Kościoła). Czy finalnym momentem budowania Kościoła przez Jezusa, erygowanie go, jest wydarzenie w świątyni w chwili odrzucenia Jezusa przez przywódców żydowskich? (s. 356). Czy raczej tym momentem nie jest nakaz misyjny Chrystusa zmartwychwstałego? Uniwersalny nakaz misyjny obejmuje również dotychczas wrogich Jezusowi żydów, którzy po wydarzeniach paschalnych są jak poganie. Dlatego nowa formuła mandatu misyjnego obejmuje żydów i pogan (s. 360–361).

Inną kontrowersyjną kwestią jest opuszczenie Jerozolimy i Palestyny przez Jezusa i eklezję a nawet przez Boga. Autor podejmuje ten problem kilkakrotnie w swoim opracowaniu (s. 329, 357). Może chodzi nie tyle o opuszczenie Izraela przez Boga, lecz o groźbę opuszczenia, a znakiem miałyby być opuszczenie przez Jezusa i Kościół (ucieczka do Pelli). Czy tak często podkreślany fakt opuszczenia Izraela przez Jahwe wraz z opuszczającym ich Kościołem (także na s. 361) nie należało ukazać w perspektywie prorockiej nawiązującej do Ez 37? z uwzględnieniem prawdy o powrocie! Czy rzeczywiście Jezus i uczniowie opuścili świątynię na zawsze? (s. 233). Przecież po zmartwychwstaniu Jezusa uczniowie nadal są w świątyni (por. Dz 1–7). Kwestia opuszczenia świątyni przez Boga aż do nawrócenia Izraela w nawiązaniu do Ez nie została w pracy rozwinięta. Tajemnicę Bożego planu zbawienia i wyjątkowego miejsca w nim żydów wyjaśnił zaś św. Paweł w Rz 9–11.

Stwierdzenia na s. 361 stoją w sprzeczności z treścią podaną na s. 362, gdzie autor pisze o ciągle aktualnej szansie nawrócenia dla wrogów Jezusa aż do paruzji. W ostatecznym wniosku autor porównuje przesłanie Jezusa w Mt do Jeremiasza wyrażającego pragnienie, by cały Izrael (także wrogowie Jezusowi i Kościołowi) mógł się cieszyć godnością Bożego umiłowania i wybrania (por. Rz 9,4) i by pozostał na wieki dziedzicem Królestwa Bożego. Zdanie to kontrastuje z wcześniejszymi bardzo radykalnymi stwierdzeniami o trwałym podziale między Synagogą a Kościołem i opuszczeniem przez Boga żydów wrogich Jezusowi. Czy Bóg opuścił definitywnie świątynię i *dom Izraela*? Czy zburzenie świątyni będzie rzeczywiście znakiem opuszczenia jej przez Boga, jak o tym czytamy na s. 313 w przypisie 255? Autor sądzi (s. 356–357), że zbawienie żydów odrzucających Jezusa może się dokonać tylko w łączności z Kościołem. A przecież trzeba uwzględnić tajemnicę ogłoszoną przez Pawła w Rz 11,25-27: „Bóg – Wybawiciel odwróci nieprawości Jakuba”. Czy istotnie więc męka Pańska była znakiem końca historii Kościoła w Izraelu? (s. 262).

Zbyt skrajne wydaje się stwierdzenie autora na s. 359 o odpowiedzialności i chrystologicznej winie za śmierć Mesjasza całego ludu żydowskiego wrogiego Jezusowi wraz z przywódcami religijnymi. Karą zaś miałyby być rozejście się Synagogi i Kościoła oraz opuszczenie Jerozolimy przez Kościół i skierowanie się do

pogan. Czy w kontekście Rz 9–11 nie jest to raczej tajemnica Bożego planu zbawienia wszystkich i umożliwienie wejścia poganom do Kościoła? Czy można mówić, że Bóg opuścił lud żydowski i odtąd przebywa tylko w Kościele? Ks. Żywica tonuje nieco swe poglądy przypominając wypełnienie się zapowiedzi znaku Jonasza. Wrogowie zaś nie przyjęli ani znaku z nieba, ani zmartwychwstania Chrystusa. Czy jednak wskrzeszenie Go z martwych przez Boga było zstąpieniem z krzyża? (s. 360–361).

Kontrowersyjnym wydaje się również wniosek autora o pełnej odpowiedzialności Judasza i ludu Izraela za skazanie Jezusa na śmierć oraz o karze przewidzianej w Pismach ST za takie czyny (s. 300–301). Czy wyrażenie: „co nam do tego, ty (sobie) patrz” (Mt 27,4) obciąża całkowitą winą Judasza? (s. 292, zob. przypis 147). Stwierdzenie na s. 294, że Mt 27,3–10 nie jest perykopą o Judaszu lecz o pieniądzach za niewinną krew Jezusa (w kontekście wypełniania się Pism) kontrastuje z wcześniejszym wywodem (s. 292–293), gdzie autor stara się ukazać argumenty obciążające Judasza i przywódców żydowskich. Z. Żywica nie przeprowadził też egzegezy uwzględniającej cytaty ST, lecz ograniczył się do ogólnego stwierdzenia winy przywódców narodu. Może należałoby zwrócić uwagę także na dobro wynikające z okoliczności śmierci Jezusa, że pieniądze zostały przekazane na cmentarz dla obcych.

Wśród innych szczegółowych problemów skłaniających do dyskusji zwraca uwagę sprawa genealogii w Mt 1. Czy w spojrzeniu chrystologicznym, misyjnym i eklezjalnym na genealogię Jezusa (s. 347) jest podkreślony tylko aspekt uniwersalizmu przez wymienienie czterech pogańskich kobiet? Czy może też akcentuje się soteriologię w kontekście wybawienia od grzechów (Mt 1,21)? (zob. też s. 40–41 i Jan Łach, *Dziecię nam się narodziło*, Częstochowa 2001, s. 18–19, 40–41, 48).

Autor uważa (s. 140–141), że w Mt 18,17 „Kościół” oznacza wspólnotę wierzących a nie władzę kościelną. Jak jednak w praktyce może upominać grzesznika cała wspólnota? Czy skuteczniejszym nie jest jednak ostateczne upomnienie przez władzę kościelną? Ponadto czy podjęta na s. 353 sprawa upomnienia braterskiego ze sformulowaniem: „niech będzie taki jak poganin i celnik” jest tylko wezwaniem do reewangelizacji? W kontekście pouczeń moralnych św. Pawła, należałoby takich niepoprawnych grzeszników unikać (zob. 1 Kor 5,11; 2 Tm 3,5; Tt 3,10–11).

Sprawę „opóźniania się przyjścia Pana” w Mt 24,48; 25,5 (s. 251 przypis 69) można także rozumieć zmęczeniem na oczekiwanie rychłej Paruzji (por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza, Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* [PŚNT], Poznań 1979, s. 318; J. Kozyra, *Geneza Ewangelii*, Katowice 2005, s. 122). Na s. 249 autor nie podjął wątku „opóźniania się przyjścia Pana” z Mt 24,48, lecz w złym śludze widzi tylko wrogich Jezusowi przywódców żydowskich (przypis 61). Trochę dziwi również interpretacja tekstów Mt 24,42.44 (s. 248), gdzie autor dopatruje się wezwania do praktyk religijnych (modlitwa, jałmużna i post).

Co do podsumowania na s. 338–345 należy podziwiać zdolności syntetycznego spojrzenia autora, z zastrzeżeniem odnośnie szczegółów jak np. „obecność Jezusa Emanuela aż do końca czasów”, która ograniczona została tylko do obecności w słowie. A gdzie obecność w sakramentach? Uczniowie zobowiązani są nauczać wszystkiego i innych czynić uczniami we wszystkim, co Jezus przekazał, a więc także tego, co dotyczy Eucharystii i chrztu (zob. s. 344). Autor pominął też fakt formuły chrzcielnej stosowanej w praktyce sakramentalnej.

Wymienione powyżej krytyczne uwagi nie umniejszają walorów wyjątkowego osiągnięcia naukowego w przedstawieniu za pomocą metody narratywnej teologii Mt i rzeczywiście ukazują nowe perspektywy rozumienia tekstu tej Ewangelii. Postawione zaś pytania świadczą o oryginalności opracowania i dalszych możliwościach rozwiązań trudnych problemów biblijnych.

Ks. Józef Kozyra