

Ks. Tomasz Niedźwiedzki

Olsztyn

t.niedzwiedzki@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3129-7375

CZY IZRAEL JEST ODRZUCONY
PRZEZ BOGA I POTĘPIONY?
ANDERS RUNESSON O BOŻYM GNIEWIE
I ZBAWIENIU U MATEUSZA

**Has God Rejected Israel?
Anders Runesson Explores the Themes
of Divine Wrath and Salvation in Matthew**

STRESZCZENIE

SŁOWA KLUCZE

Niniejszy tekst został przygotowany jako artykuł recenzyjny książki Andersa Runessona zatytułowanej *Divine Wrath and Salvation in Matthew. The Narrative World of the First Gospel* ('Boży gniew i zbawienie u Mateusza. Świat narracji pierwszej Ewangelii'). We wprowadzeniu przedstawiono kontekst, w którym powstała ta publikacja, oraz jej główne założenia. Następnie zaprezentowano literaturę dotyczącą sądu i zbawienia w Ewangelii według św. Mateusza. Trzon pracy stanowi przedstawienie treści książki Runessona, która podzielona jest na dwie części. Pierwsza, bardzo obszerna część ma odpowiedzieć na pytanie, czy naród wybrany

sąd; potępienie;
Boży gniew;
zbawienie;
Ewangelia według
św. Mateusza;
teologia
zastępstwa

jest w całości odrzucony przez Boga i potępiony. Autor przekonuje w niej czytelnika, że jedynie przywódcy Izraela zostaną surowo osądzeni, podczas gdy żydowskie tłumy są adresatami Bożego zbawienia. Druga część dotyczy tematu sądu i zbawienia pogan. Pod koniec artykułu zaprezentowano rekonstrukcję etapów Bożego sądu u Mateusza oraz uwagi krytyczne.

ABSTRACT

The present article offers a review of the book by Anders Runesson entitled *Divine Wrath and Salvation in Matthew. The Narrative World of the First Gospel*. Its central ideas and its genesis are presented in the introduction. Next, the literature about divine judgment and salvation is brought to the fore. The main body of the article expounds the contents of Runesson's work, which is composed of two main parts. The first extensive part poses and answers a question: whether the Chosen People in its entirety are rejected by God and damned. The author convinces the reader that only the leaders of Israel will be harshly judged, while the Jewish masses will find salvation. The book's second part deals with God's judgment and salvation of the Gentiles. The article ends with a reconstruction of the stages of divine judgment and also some critical remarks by the reviewer.

KEYWORDS

judgment;
damnation;
divine wrath;
salvation;
the Gospel
of Matthew;
replacement
theology

Niniejszy tekst jest artykułem recenzyjnym pracy Andersa Runessona zatytułowanej *Divine Wrath and Salvation in Matthew. The Narrative World of the First Gospel* i opub-

likowanej w 2016 roku¹. Pomysł na napisanie tej książki zrodził się podczas podróży autora z żoną, kiedy na własne oczy obserwował wyzysk ubogich przez wielkich tego świata i pytał się: dlaczego pozwala się sprawcom niesprawiedliwości, by dalej w sposób nieskrępowany nękali swoje ofiary, podczas gdy ci, którzy walczą z korupcją i jej niszczycielskimi konsekwencjami, stają się głównym obiektem ataków i agresji? Dlaczego biblijny Bóg nie reaguje, potępiając dręczycieli i przywracając sprawiedliwość wyzyskiwanym? Czy starotestamentalni prorocy, głosiciele Bożego gniewu i pomsty, na zawsze zniknęli wyparci przez tych, którzy umywają sobie ręce teologicznymi dywagacjami o wiecznym zbawieniu, zupełnie oderwanymi od konkretnego działania w obronie poniżanych i poniewieranych (s. xi-xii)? Owocem tych rozważań jest trwające ponad dwie dekady (od 1994 r.) zgłębianie przez Runessona tematu Bożego sądu w biblijnych i pokrewnych im tekstach², a w szczególności w Ewangelii według św. Mateusza. Ewangelia ta, jego zdaniem, różni się od pozostałych trzech nie tylko tym, że kładzie mocny nacisk na Boży gniew i sąd, ale także tym, że przedstawia ten temat w spójny, niemalże planowy sposób (s. xii i 7).

Egzegeta argumentuje, że w historii chrześcijańskiej interpretacji pierwszej Ewangelii kanonicznej od późnej starożytności aż do niedawna pokutował pogląd, iż istnieje grupa ludzi w sposób szczególny podlegająca Bożemu sądowi i potępieniu – naród żydowski (opinia ta formowała się głównie w wyniku niezrozumienia i nadinterpretacji Mt 27,25). Aby dowiedzieć się, czy rzeczywiście Mateusz przedstawia Izrael jako lud potępiony i zastąpiony w Bożym planie przez pogan, którzy przyjęli Dobrą Nowinę, Runesson zdecydował się nie brać pod uwagę kościelnej historii recepcji Ewangelii według

¹ Anders Runesson, *Divine Wrath and Salvation in Matthew. The Narrative World of the First Gospel* (Minneapolis, MN: Fortress Press 2016). Ss. xxx + 514. 99 USD. ISBN 978-0-8006-9959-8; e-book: ISBN 978-1-4514-5225-9.

² Np. Runesson, „Judgment”, III, 457-466.

św. Mateusza (*reception history*). Zamiast tego postawił na badanie żydowskiego kręgu kulturowego, w którym powstał ten tekst (*inception history*). Mowa o tym, by nie czytać Ewangelii Mateusza w kontekście Nowego Testamentu, pism Ojców Kościoła czy późniejszych pisarzy chrześcijańskich, lecz w świetle starożytnej literatury żydowskiej powstałej na przełomie er (*Psalmy Salomona*, zwoje znad Morza Martwego, *Czwarta Księga Ezdrasza*, *Druga Księga Barucha*, literatura tanaicka), by odkryć żydowskie korzenie tej Ewangelii³ i traktować ją jak utwór należący do literatury żydowskiej okresu Drugiej Świątyni. Autor uznaje przy tym, iż tego rodzaju rekonstrukcja historyczna nie może być uznana jako normatywna w dzisiejszych wspólnotach chrześcijańskich (s. xx).

Recenzowana praca miała także na celu wykazać, iż zamiarem Mateuszowego Jezusa było zbawienie Jego rodaków (por. 1,21), a w szczególności tłumów, zagubionych owiec domu Izraela nękanymi przez ich przywódców (4,23; 9,36; 10,6; 15,24). Boski gniew jest zatem skierowany przeciwko tym, którzy pełnią władzę i z powodu nadużyć sprawiają cierpienie swoim podwładnym (23,1-3), zwodzą lud (15,14; 23,15-22), osądzają niewinnych (12,7), a nawet chcą zgładzić Tego, który walczy o prawa dla ucisnionych (16,21; 21,38.45-46; 26,3-5). W rezultacie ich złego zarządzania kraj dostaje się pod władzę pogan (i ich bóstw), świątynia jest zanieczyszczona, a następnie zniszczona. W ujęciu Runessona pierwsza Ewangelia jest narracją dla pokonanych, dla tych, którzy nie mają dostępu do władzy. Boży sąd ma polegać na odwróceniu ról (19,30): pierwsi staną się ostatnimi, a ostatni – pierwszymi (s. xxiv-xxv).

³ W przedmowie znajdujemy pogląd, z którym nie każdy się zgodzi, że jest nieco żłudne przypisywanie tej Ewangelii „korzeni chrześcijańskich” i mówienie o Ewangelii Mateusza jako o tekście chrześcijańskim („it is somewhat misleading to conceptualize the study of this Gospel within the framework of ‘Christian origins,’ and speak about Matthew as a Christian text” – Runesson, *Divine Wrath*, xvi).

1. STATUS QUAESTIONIS

W ostatnich dekadach powstało wiele ważnych publikacji dotyczących tematu sądu w Ewangelii Mateusza⁴. Najistotniejsze z nich to pięć monografii, których autorami są Blaine Charette, Daniel Marguerat, David Sim, Petri Luomanen i Nathan Eubank⁵. Prace te omawiają zagadnienie w sposób wyczerpujący, a autorzy prezentują różne punkty widzenia.

Książka Davida Sima wciąż może służyć jako zwięzły, a zarazem najlepszy zarys stanu badań w dziedzinie apokaliptycznej eschatologii i sądu u Mateusza aż do 1996 roku⁶. Ze wszystkich publikacji najbardziej wpływową w analizowanym temacie jest jednak artykuł Günthera Bornkamma z 1963 roku⁷, w którym argumentuje on, iż mowy eschatologiczne Jezusa w Ewangelii według św. Mateusza miały za zadanie zachęcić Jego uczniów do osiągnięcia „większej sprawiedliwości” (5,20). W ten sposób eschatologia stała się nierozzerwalnie związana z eklezjologią, a nauka o sędzie została zredukowana do parenezy.

Praca Daniela Marguerata jest kontynuacją myśli Bornkamma. Boży sąd uznał on za temat centralny w refleksji Mateusza, a kryteria sądu przedstawił jako oparte o Jezusową interpretację żydowskiego Prawa. Punktem wyjścia dla rozważań Marguerata jest rozróżnienie między Izraelem a uczniami Jezusa. W ten sposób Jezus i jego zwolennicy nie

⁴ Greshake, „Heil und Unheil”, 48-72; Jüngel, „Gericht und Gnade”, 222-238; Lochman, *The Faith We Confess*, 170-175; Lohfink, „Zur Möglichkeit”, 38-81; März, „Zum Verständnis”, 128-148; Mohrlang, *Matthew and Paul*, 48-71; Reiser, *Jesus and Judgment*; Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung*. Literatura dodatkowa: Luz, *Matthew 21-28*, 178.

⁵ Charette, *The Theme of Recompense*; Marguerat, *Le Jugement*, 11-62; Sim, *Apocalyptic Eschatology*; Luomanen, *Entering the Kingdom of Heaven*; Eubank, *Wages of Cross-Bearing*. Należy dodatkowo wspomnieć o pracy doktorskiej obronionej w 2014 roku na Murdoch University: Varkey, *Salvation in Continuity*.

⁶ Sim uzupełnił swój przegląd literatury aż do roku 2011 w artykule: Sim, „Matthew”, 33-51.

⁷ Bornkamm, „End-Expectation and Church”, 15-51.

należą już do „Izraela”, lecz do nowej kategorii – „Kościoła”. Izrael zostaje zastąpiony przez Kościół, a znakiem jego odrzucenia jest zburzenie Świątyni Jerozolimskiej. Runesson żywo protestuje przeciw takiej interpretacji, twierdząc, iż jedynym podziałem w pierwszej Ewangelii jest podział na Żydów i nie-Żydów, a upadek Jerozolimy jest przedstawiony przez ewangelistę jako największa katastrofa, a nie jako kara.

W swojej monografii Petri Luomanen argumentuje, iż nie należy patrzeć na problem sądu i zbawienia u Mateusza przez pryzmat tradycyjnie rozumianej soteriologii św. Pawła. Skupiając uwagę na relacji Mateusza do judaizmu, stwierdza, że zerwał on z lokalną żydowską wspólnotą (w jego ujęciu Jezus i Jego uczniowie łamali tradycyjne Prawo żydowskie). Runesson wprawdzie odrzuca ten ostatni pogląd, twierdząc, że Jezus był bardziej rygorystyczny w przestrzeganiu Prawa żydowskiego od swoich przeciwników (por. Mt 5,17-48), podziela jednak punkt widzenia Luomanena, by traktować soteriologię pierwszej Ewangelii w oderwaniu od listów Pawła.

Praca Nathana Eubanka jest analogiczna do recenzowanej książki w tym, że stara się czytać narrację Mateusza w kontekście starożytnej literatury żydowskiej (szczególnie przez pryzmat rabinicznej doktryny „zasług”)⁸. Z kolei podejście Charette’a polegające na czytaniu Mateusza jedynie w świetle Biblii hebrajskiej Runesson uważa za metodologicznie problematyczne i prowadzące do nieprzekonywujących wniosków.

2. STRUKTURA PRACY

W niektórych tekstach Biblii hebrajskiej⁹, w tekstach żydowskich współczesnych Ewangelii według św. Mateusza¹⁰, a także

⁸ Shmidman, „Zekhut Avot”, XXI, 497-498.

⁹ Np. Ez 39,21; Jl 4; Am 1-2; Mi 7,11-13; Za 7,8-14; 9,1-8.

¹⁰ *Psalmy Salomona*, 17,26-30 (por. 17,43); *Pierwsza Księga Enocha*, 91,7-16; *Czwarta Księga Ezdrasza*, 13,33-49; *Druga Księga Barucha*, 72; *Testament Benjamina*, 10,7-9.

do pewnego stopnia w Nowym Testamencie¹¹ znajdujemy idee, że nie-Żydzi będą sądzeni przez Boga w inny sposób od Żydów i że wynik sądu nad poganami będzie w jakiś sposób zależał od ich nastawienia do Izraela (por. Rdz 12,3). Runesson jest zdania, iż podobne zasady znajdujemy u Mateusza, a szczególnie w Mt 25,31-46; 10,40-42, gdzie „najmniejsi bracia” mają być rozumiani jako żydowscy zwolennicy Jezusa. Stąd decyzja autora, by temat sądu rozpatrywać osobno dla Izraela i osobno dla reszty narodów (s. 27)¹².

Na podstawie powyższych założeń recenzowana pozycja została podzielona na dwie główne części: *Sąd i zbawienie ludu żydowskiego* oraz *Sąd i zbawienie narodów*. Poprzedzone są one obszernymi przedmową i wprowadzeniem. Na końcu książki znajdujemy zakończenie, bibliografię oraz indeksy – źródeł starożytnych oraz tematyczny. Przechodzimy do omówienia pierwszej części pracy.

3. CZĘŚĆ PIERWSZA: „SĄD I ZBAWIENIE LUDU ŻYDOWSKIEGO”

Pierwsza część publikacji składa się z trzech rozdziałów odpowiadających na następujące pytania: „kiedy” (rozd. 1), „jak” (rozd. 2), i „kto” (rozd. 3) spośród narodu wybranego będzie sądzony i zbawiony. Tę część pracy wieńczy podsumowanie (rozd. 4).

¹¹ Rz 2,9-10; 1 P 4,17.

¹² Dla autora nie istnieje trzecia kategoria – „Kościół” (Runesson, *Divine Wrath*, 11). Twierdzi on, iż słowo „Kościół” jest błędnym tłumaczeniem greckiego terminu *ekklēsia* (16,18; 18,17), który był używany w pierwszym wieku po Chrystusie na określenie instytucji synagogałnych (Runesson, *Divine Wrath*, 6). Por. Korner, „*Ekklēsia*”, 53-78.

3.1. „Kiedy Bóg Izraela sędzi swój lud?”

Pierwszy rozdział tej części pracy odpowiada na pytanie: „Kiedy Bóg Izraela sędzi swój lud?”. Podano trzy różne typy sądu: (a) kara i nagroda na tym świecie; (b) kara i nagroda udzielone w świecie, który ma nadejść; (c) sąd ostateczny. „Sąd ostateczny” odbędzie się chronologicznie pomiędzy pierwszymi dwoma rodzajami sądu. W jego rezultacie człowiek będzie zbawiony i wejdzie do królestwa niebieskiego lub zostanie potępiony i wyrzucony „na zewnątrz”. Większość perykop na temat sądu u Mateusza jest właśnie o sądzie ostatecznym. Kategoria „nagród i kar w świecie, który ma nadejść” tym różni się od „sądu ostatecznego”, że podczas gdy wszyscy zostaną osądzeni w dniu ostatecznym, niektórzy będą w lepszej pozycji od innych – role będą odwrócone, a hierarchie przeorganizowane.

W pierwszej Ewangelii znajdujemy teksty (13,24-30.36-43; 19,29), które wskazują na generalną tendencję do przedstawiania Boga jako tego, kto preferuje rozdawać nagrody i wymierzać kary nie na tym świecie, lecz w świecie, który ma nadejść (podobne idee znajdujemy w literaturze rabinicznej). W odróżnieniu od Marka i Łukasza Mateusz pojmuje „życie wieczne” nie jako nagrodę, na którą można zasłużyć przez dobre czyny, lecz jako „dziedzictwo” (19,29), które otrzymują jedynie potomkowie patriarchów. W ten sposób zbawienie staje się w pewien sposób powiązane i zależne od genealogii (od przynależności do narodu wybranego). Zdaniem Runessona, Jezus Mateusza nie zastąpił „starego” przymierza „nowym” (w Ewangelii według św. Mateusza nie znajdujemy zwrotu „nowe przymierze”)¹³, lecz jedynie potwierdził ważność przymierza synajskiego.

¹³ Zob. Jr 31,31; Łk 22,20; 1 Kor 11,25; 2 Kor 3,6; Hbr 8,8; 9,15.

3.2. „Kryteria sądu dla ludu wybranego”

Rozdział drugi odpowiada na następujące pytania: na jakiej podstawie jednostki i grupy będą ukarane lub nagrodzone w tym i w przyszłym świecie? Pod jakim warunkiem udzielony zostanie rodakom Jezusa wstęp do królestwa eschatologicznego? Wśród analizowanych kryteriów znajdujemy grzech i winę (rozdz. 2.1), posłuszeństwo i sprawiedliwość (rozdz. 2.2), „zastępczą sprawiedliwość” (rozdz. 2.3), żal za grzechy i przebaczenie (rozdz. 2.4), *pistis* (‘zaufanie/wierność/lojalność’ – rozdz. 2.5), postawę wobec osoby Jezusa (rozdz. 2.6), wypełnianie Prawa (rozdz. 2.7) oraz przymierze i łaskę (rozdz. 2.8).

Pierwsze z rozpatrywanych kryteriów to grzech i wina. U Mateusza grzech nie jest stanem, w którym człowiek żyje (por. listy Pawła), lecz polega na łamaniu Prawa Mojżeszowego. W narracji Mateusza Prawo jest wciąż obowiązujące (5,17-20)¹⁴, a kult świątynny jest jego integralną częścią aż do Mt 23,38¹⁵. Dlatego też nadal (domyślnie) obowiązuje podział na niezamierzony i umyślny grzech, gdyż przewidziane są za nie różne rodzaje ofiar. Większa jest też odpowiedzialność przywódców ludu i uczonych z powodu ich znajomości Pism, a ciężar winy ludu, który jest jak owce pozbawione pasterza (9,35-36), jest dużo mniejszy. U Mateusza znajdujemy ponadto ideę dziedziczonej winy (23,35-36), za którą kara dotknie także niewinnych („to pokolenie”).

Kolejnym kryterium jest posłuszeństwo i sprawiedliwość. Sprawiedliwi w pierwszej Ewangelii to ci, którzy lepiej przestrzegają Prawa od faryzeuszów (5,20). Doskonałość z kolei odnosi się do absolutnego posłuszeństwa wobec Boga zależnego

¹⁴ Według Bartha, Jezus w Kazaniu na górze nie został przedstawiony jako „drugi Mojżesz” dający „nowe Prawo”, lecz tylko jako ten, który daje właściwą interpretację Prawa danego na Synaju. Barth, „Matthew’s Understanding”, 157-158.

¹⁵ Innymi słowy – Prawo zachowuje swą ważność zarówno w aspektach moralnych, jak i kulturowych.

od osobistych umiejętności i zasobów (5,28; 19,21). Nagrody w przyszłym świecie zostaną rozdane zgodnie z osobistym poziomem sprawiedliwości i posłuszeństwa osiągniętym na tym świecie (5,19; por. 10,41-42). Ci, którzy zadowolają się niewystarczającym poziomem swojej sprawiedliwości, zostaną wykluczeni z królestwa niebieskiego (5,20).

Już w Biblii hebrajskiej znajdujemy przekonanie, iż obecność ludzi sprawiedliwych może uratować od zagłady występnych (Rdz 18,32). Podobną teologię znajdujemy w Mt 24,21-22, gdzie czasowe wybawienie grzeszników jest uzależnione od obecności „wybranych”. Idea ta osiąga swój szczyt w opisie ostatniej wieczerzy, gdzie Krew Jezusa wybawi wielu, w szczególności naród żydowski (1,21), od ich grzechów (26,28; por. 20,28). Runesson nazywa ten proces „zastępczą sprawiedliwością” (*vicarious righteousness*)¹⁶ i uznaje go za jeden z czynników chroniących przed potępieniem w momencie sądu ostatecznego.

W pierwszej Ewangelii żal za grzechy jest kluczowy w procesie przyjęcia do królestwa niebieskiego – bez skruchy nie ma przebaczenia, a bez przebaczenia nie ma wstępu do królestwa (3,2; 4,17). Proces Bożego przebaczenia jest także nieodłącznie związany z ludzką zdolnością i chęcią do przebaczenia (6,14-15). Autor publikacji rozpatruje temat żalu i przebaczenia w kontekście kultycznym – celem przebaczenia jest oczyszczenie z zanieczyszczenia grzechem. Po pojednaniu z Bogiem człowiek jest zdolny złożyć ofiarę w Świątyni Jerozolimskiej bez ryzyka zanieczyszczenia ołtarza (5,23-24). Od momentu, w którym kult świątynny przestaje funkcjonować (Mt 23-24), nauczanie na temat boskiego przebaczenia skupia się wokół ofiary Jezusa za grzechy wielu i, w następstwie, wokół „zrytualizowanego posiłku na Jego pamiątkę”¹⁷. Runesson argumentuje, że jedynym grzechem, który jest niewybaczalny, nie jest grzech Judasza (który za-

¹⁶ Por. Gibbs, „The Son of God”, 212-217, 223-225.

¹⁷ „Ritualized meal in his remembrance” (Runesson, *Divine Wrath*, 129).

łował, zwrócił pieniądze i umarł, a jego śmierć ma ponoć charakter pokuty) ani grzech przeciw Jezusowi, lecz grzech przeciwko Duchowi Świętemu (12,32).

W kolejnej sekcji egzegeta pyta się, czy *pistis* jest warunkiem wejścia do królestwa. To greckie słowo tłumaczy on jako 'zaufanie/wierność/lojalność' (*trust/faithfulness/loyalty*). Wprawdzie nie znajdujemy u Mateusza tekstów, które uzależniałyby wynik Bożego sądu od *pistis*, a postawa ta sama w sobie nie jest wystarczająca, by otrzymać udział w życiu wiecznym, to jednak ma ona pewien wpływ na ostateczny los człowieka. Wynika to stąd, iż *pistis* pozwala zrozumieć, w jaki sposób przykazania Prawa mają być interpretowane i wypełniane (a od ich wypełniania zależy bezpośrednio wynik sądu Bożego). Dlatego „zaufanie/wierność/lojalność” ma znaczenie drugorzędne dla Bożego werdyktu. Jest zresztą bardziej postawą względem Boga Ojca (6,30.33) niż wobec Jezusa.

W wielu tekstach Nowego Testamentu, szczególnie w Ewangelii według św. Jana¹⁸, wynik Bożego sądu jest niemal wyłącznie uzależniony od tego, jaką ludzkie zajmują postawę wobec Jezusa, podczas gdy Prawo odgrywa mniejszą rolę w tym względzie. Autor publikacji jest zdania, iż u Mateusza kryterium przyjęcia Jezusa nie jest ani jedyne, ani najbardziej decydujące. Dowiadujemy się wprawdzie, że to, co się dzieje wokół Jezusa, jest dużo ważniejsze od jakiegokolwiek wydarzenia z historii narodu wybranego (12,6.41.42), uwaga jednak skierowana jest nie na samego Jezusa, lecz na królestwo niebieskie, które się urzeczywistnia przez Jego posługę¹⁹. Potępienie jest skutkiem braku pozytywnej odpowiedzi na znaki i cuda, które są ważniejsze niż Świątynia Jerozolimska. Podobnie w Mt 10,40 („Kto was

¹⁸ Np. J 5,22-24; 8,24.51; 11,25-26; 12,48; 14,6.9; 15,22; 17,3.

¹⁹ Greckie słowa z cytowanych wersetów, *meizōn* i *pleion* ('tu jest coś większego/więcej'), są rodzaju nijakiego, więc nie odnoszą się bezpośrednio do Jezusa.

przyjmuje, Mnie przyjmuje; a kto Mnie przyjmuje, przyjmuje Tego, który Mnie posłał”) ostatecznym kryterium, na podstawie którego nagrody będą rozdane, jest postawa wobec Boga Ojca. W przypadku tekstu mówiącego o Jezusie jako kamieniu węgielnym (21,33-46) Runesson stwierdza, że potępienie nie jest skutkiem odrzucenia Jezusa jako osoby, lecz Jego nauczania. Mimo iż autor wymienia cały szereg tekstów, w których wynik sądu w pewien sposób zależy od relacji wobec osoby Jezusa²⁰, to jednak dochodzi do dość zaskakującego wniosku, że to raczej przyjęcie nauki Jezusa o królestwie Bożym, posłuszeństwo woli Boga Izraela okazane przez wypełnianie Prawa Mojżeszowego (5,17-18) oraz właściwe odniesienie do świętego Ducha (12,31-32)²¹, a nie postawa wobec osoby Jezusa, są głównymi kryteriami sądu u Mateusza. Nie znaczy to jednak, że Jezus nie jest w ogóle kryterium sądu, gdyż nagroda zostanie udzielona tym, którzy przyjmują Jego uczniów, tak jakby przyjmowali Jego samego (10,40). Ważność postaci Jezusa polega raczej na tym, że Jego śmierć ocaliła lud żydowski od zniszczenia. Nie należy On zatem do kryteriów sądu, lecz do parametrów, które przeddefiniują boski sąd w kontekście przymierza synajskiego²².

²⁰ Kary i nagrody w tym świecie (21,33-46); sąd ostateczny (8,11-12; 10,22.32-33.39; 16,25 [por. 10,39]; 19,29; 26,24.28); kary i nagrody w przyszłym świecie (5,11-12; 10,40-42; 19,29).

²¹ Runesson, komentując tę perykopę, stwierdza, że mamy w niej do czynienia z chrystologią, w której Jezus jako osoba jest wprost podporządkowany Duchowi. Osoba Jezusa przedstawiona jest jako narzędzie, kanał, przez który moce Ducha mogą działać w sposób nieskrępowany: „We are faced with a Christology in which Jesus as a person is explicitly subordinated to the Spirit [...] the person of Jesus is presented more as a tool, a channel through which the powers of the Spirit can work unhindered” (Runesson, *Divine Wrath*, 159).

²² W rozdziale ósmym autor stwierdza, że zmartwychwstanie Jezusa jest punktem zwrotnym dla nie-Żydów, gdyż muszą oni odtąd uznać Jego władzę i wypełniać Jego Prawo (28,18-20). Wydarzenie to jednak nic nie zmienia dla narodu żydowskiego: „Matthew’s Gospel describes a development in which Jesus’s resurrection is the turning point for the non-Jews, so that they end up under his direct author-

Kolejną sekcję Runesson zaczyna od stwierdzenia, iż prawo Mojżesza jest fundamentalnym kryterium, od którego wypełniania zależą różne nagrody i kary u Mateusza. Przestrzeganie Prawa przybiera trzy formy: „zewnętrznych czynów” (np. 5,40-41; 10,40-42), „werbalnych czynów” (słów, które wpływają na otoczenie – np. 5,22; 12,36-37) i „wewnętrznych czynów” (myśli i poruszenia serca, które dotyczą innych osób – np. 5,28; 15,8.19). Podczas gdy potępienie człowieka dokonuje się na podstawie jego czynów (16,27), na zbawienie nie da się zapracować, można je jedynie „odziedziczyć”.

Rozważania na temat ostatniego kryterium – „przymierza i łaski” – autor oparł o ideę Sandersa zwaną *covenantal nomism*²³, według której cała literatura judaizmu Drugiej Świątyni (z wyjątkiem *Czwartej Księgi Ezdrasza*) funkcjonuje w obrębie modelu, w którym zbawienie jest nierozzerwalnie związane i zależne od przymierza. Według Runessona ten sam schemat można też odkryć u Mateusza: (1) Bóg wybrał Izraela (1,1.21; 10,5-6; 15,24.31) i (2) dał mu Prawo (5,17-18; 7,12; 19,17; 22,34-39). Prawo zakłada (3) Bożą obietnicę zachowania tego wybrania (1,21.23; 2,6; 3,9; 9,12-13; 24,31) i (4) wymóg posłuszeństwa (3,8-9; 5,20.48; 7,21-25; 12,50; 13,23; 23,23-28). (5) Bóg wynagradza posłuszeństwo i karze występki (5,6.19.20; 6,1.18.33; 12,36-37; 13,41-42; 15,3-9.13-14; 19,17.29; 23,33.35-36; 24,12-13). (6) Prawo przewiduje możliwość pokuty (5,23-24; por. 23,17-21; 26,28), a pokuta zapewnia (7) zachowanie i odnowienie relacji przymierza (26,28). (8) Ci wszyscy, którzy zachowują przymierze przez posłuszeństwo, pokutę i Boże miłosierdzie, należą do grupy,

ity and must follow his law. This changes nothing for the Jewish people, however” (Runesson, *Divine Wrath*, 432).

²³ Jej definicja: „[C]ovenantal nomism is the view that one’s place in God’s plan is established on the basis of the covenant and that the covenant requires as the proper response of man his obedience to its commandments, while providing means of atonement for transgression”. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 75.

która będzie zbawiona (13,43.49; 19,7.26.29; 24,12-13.22.31; 25,21)²⁴. Egzegeta przyznaje, że termin „przymierze” nie jest używany „zbyt często” w pierwszej Ewangelii²⁵ oraz że słowo „łaska” (*charis*) nie występuje w niej ani razu. Jest jednak zdania, że logika przymierza działa w niej w podobny sposób jak w literaturze żydowskiej Drugiej Świątyni. Stąd wyprowadza wniosek, że tekst ten należy do zjawiska zwanego starożytnym judaizmem i że byłoby pomyłką nazywanie go „chrześcijańskim”.

3.3. „Kto spośród Narodu Wybranego zostanie zbawiony”

W trzecim rozdziale czytelnik dowiaduje się, że narracja Mateusza nie tylko dokonuje rozróżnienia między Izraelem a innymi narodami, lecz także, że postrzega naród wybrany jako podzielony na różne kategorie (rozd. 3.1). Autor szuka na tym etapie pracy odpowiedzi na pytanie, czy któraś z grup wymienionych w analizowanej Ewangelii jest w sposób szczególny adresatem zbawienia/nagrody lub potępienia/kary. Jako założenie przyjęto, iż Izrael nie jest w całości odrzucony i potępiony, lecz że raczej jego przywódcy, jako sprawcy zła, są skazani na wieczne potępienie. Przywódcy dzielą się na tych, którzy sprawują oficjalne urzędy i mają bezpośrednią władzę polityczną, oraz na tych, którzy są zrzeszeni w formacjach niepolitycznych i wywierają wpływ na społeczeństwo w sposób pośredni. Wydaje się, iż Mateusz nie potępia instytucji i autorytetów samych w sobie, lecz sposób, w jaki władza jest sprawowana.

Grupy przywódcze (rozd. 3.2.1) mające bezpośredni wpływ na politykę (rozd. 3.2.1.1) są jako jedyne odpowiedzialne za przekazanie Jezusa rzymskim władzom na egzekucję (16,21; 17,22-23; 20,17-19). Zwykle jerozolimscy

²⁴ Por. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 422.

²⁵ W rzeczywistości występuje on tylko raz (26,28).

kapłani nie są tu brani pod uwagę (por. 8,4; 12,4-5), gdyż to arcykapłani są grupą, która doprowadziła do śmierci Jezusa. Jednak Mateusz nie wyklucza w sposób definitywny arcykapłanów z udziału w królestwie niebieskim. Ich karą jest jedynie pozbawienie przywództwa (21,28-32.43.44-45). Drugą główną polityczną siłą w narracji ewangelicznej są „starsi”. Są oni powiązani z arcykapłanami i również odpowiadają za śmierć Jezusa. Oni również zostaną ukarani przez pozbawienie władzy i urzędów. Trzecia oficjalna grupa to pisarze, których status jest bardziej skomplikowany. Ich los jest zależny od tego, z kim są związani. Gdy są przedstawieni jako popiecznicy „starszych” i arcykapłanów w Jerozolimie, otrzymują tę samą karę co oni; gdy są związani z faryzeuszami, są razem z nimi potępieni w sposób najsurowszy z możliwych; lecz gdy sympatyzują z Jezusem (8,19; 13,52; 23,34), są ukazani jako Jego wzorowi uczniowie. Ostatnią grupą polityczną są Herodowie, o karze których Ewangelia się nie wypowiada. Runesson jednak jest zdania, iż z uwagi na to, że współpracowali z arcykapłanami, próbowali zabić Jezusa i doprowadzili do śmierci Jana Chrzciciela, wszyscy są odrzuceni przez Boga. Wspólnym mianownikiem wyżej wymienionych grup jest to, że są one związane z Jerozolimą (por. 2,3-4; 26,3) i że czyhają na życie Jezusa (2,16; 16,21).

Kolejna sekcja (rozdz. 3.2.1.2) poświęcona jest grupom, które wywierają wpływ na politykę w sposób niebezpośredni. Pierwsza z nich to faryzeusze, którzy są najpoważniejszymi przeciwnikami Jezusa współodpowiedzialnymi za Jego śmierć (27,62). Z powodu błędnego nauczania, zwodzenia tłumów i popełnianych niesprawiedliwości grupa ta jest uważana za potępioną oraz wykluczoną z królestwa (5,20; 15,12-13; 23,13), a ich prozelici nazwani są „dziećmi Gehenny” (23,15; por. 23,33). Mimo to droga do zbawienia nie jest dla nich definitywnie zamknięta (23,39). Saduceusze występują jedynie raz w kontekście sądu – Jan Chrzciciel podpowiada im (i faryzeuszom), że mają wydać godny owoc nawrócenia, by uniknąć potępienia (3,7-12). Herodianie zajmują zupełnie

marginalną rolę u Mateusza w kontekście zbawienia. Chociaż nie znajdujemy także żadnego słowa sądu na temat uczniów Jana, jest jasne, że odrzucenie jego nauki prowadzi do potępienia (21,31-32). Jeśli chodzi o uczniów Jezusa, ich wybranie i uprzywilejowana pozycja nie jest absolutną gwarancją zbawienia. Jak każda inna grupa potrzebują nawrócenia i przebaczenia, by uniknąć potępienia (6,14-15; 18,15-17.21-35).

Ostatni duży blok tego rozdziału (rozdz. 3.2.2) poświęcony jest rzeszom ludzkim społeczeństwa żydowskiego (w Ewangelii mowa jest o poszczególnych żydowskich wsiach i miastach, o Judejczykach i Galilejczykach, tłumach, „tym pokoleniu” i o Izraelu jako narodzie). „To pokolenie” jest oznaczeniem chronologicznym wskazującym na wszystkich Żydów współczesnych Jezusowi. Chodzi o ostatnie pokolenie żyjące przed sądem ostatecznym i nadejściem królestwa (24,34; 16,28), które będzie świadkiem zwycięstwa Mesjasza i zbawienia Izraela (por. 1,21). Runesson twierdzi, że żadne słowo potępienia nie zostało wypowiedziane pod jego adresem. Jest rzeczywiście prawdą to, że Jezus nikogo z Jego współczesnych nie potępił, lecz nie należy przy tym zapominać, że wielokrotnie ostrzegwał „to pokolenie” przed grożącym mu potępieniem (11,16-24; 12,39-45²⁶; 23,33-36). Punktem kulminacyjnym pracy jest analiza Mt 27,25: „A cały lud (*pas ho laos*) zawołał: «Krew Jego na nas i na dzieci nasze»”. Egzegeta wprawdzie przyznaje, że w całej Ewangelii słowo *laos* zawsze oznacza naród żydowski i że w tym wypadku odnosi się ono do Żydów, którzy przyjmują na siebie odpowiedzialność za przelanie niewinnej krwi. Twierdzi jednak, że określenie *pas ho laos* jest synonimem wyrażenia „cała Jerozolima” (2,3) i że oznacza jedynie wszystkich mieszkańców Jerozolimy, nie obejmując pielgrzymów, którzy przybyli do stolicy na święto

²⁶ Runesson twierdzi, iż słowa potępienia nie odnoszą się do tłumów, gdyż one nigdy nie prosiły Jezusa o znak (Runesson, *Divine Wrath*, 307). Warto też zwrócić uwagę na to, iż w tej perykopie potępiającym nie jest Bóg, lecz nie-Żydzi.

(por. 23,37)²⁷. Podobnie w przypadku Mt 8,12 i 21,43 jest zdania, że pozbawienie królestwa Bożego i wyrzucenie na zewnątrz w ciemności nie dotyczy całego Izraela, lecz jedynie jego przywódców.

4. CZĘŚĆ DRUGA: „SĄD I ZBAWIENIE NARODÓW”

Kompozycja drugiej części jest następująca: kolejne rozdziały traktują o tym, „kto” (rozd. 5), „kiedy” (rozd. 6) i „jak” (rozd. 7) będzie sądzony i zbawiony spośród nie-Żydów. Ta część też ma swoje osobne podsumowanie (rozd. 8).

4.1. „Przygotowanie narodów na sąd”

Na początku rozdziału piątego dowiadujemy się, że nie-Żydzi mają w narracji Mateusza znaczenie drugorzędne – główna uwaga skierowana jest na lud przymierza. Autor dzieli nie-Żydów na trzy kategorie: „złych”, „dobrych” oraz „prozelitów”.

Zazwyczaj to, co czynią poganie, jest przykładem postaw, których adresaci Ewangelii powinni unikać (5,47; 6,7.32; 20,25-26). Konkretnie przykłady negatywnych zachowań pogan (rozd. 5.2.1) to odrzucenie Jezusa przed Gadareńczyków (8,28-34), dręczenie i ukrzyżowanie Jezusa przez rzymskich żołnierzy (27,27-36) oraz ich kolaboracja z arcykapłanami (28,11-15). Należy do nich także zgoda Piłata na zabicie Jezusa.

Runesson uważa, że nie-Żydzi, którzy uznali Jezusa (rozd. 5.2.2), są jedynie wyjątkiem od reguły. Pomiędzy nimi są magowie, którzy oddali pokłon Jezusowi (2,1-12), wyrażając w ten sposób ich lojalność wobec żydowskiego Króla, oraz rzymski

²⁷ Nawet jeśli tego rodzaju argumentacja ma swoje słabe punkty, należy jasno stwierdzić, że odpowiedzialnością za śmierć Jezusa nie wolno obciążać ani wszystkich bez różnicy Żydów wówczas żyjących, ani współczesnych (*Nostra Aetate*, 4).

setnik (8,5-13) i kananejska kobieta (15,21-28), którzy uznali Jezusa za prawowitego, królewskiego syna Dawida. Można do tej kategorii zaliczyć także królową z Południa (12,42).

Trzecia grupa pogan to prozelici (rozd. 5.2.3). Ich protoplastami są pogańskie kobiety w genealogii Chrystusa (1,1-17). Ich pojawienie się zapowiada też Chrystus podczas swojej publicznej działalności (3,9; 12,18.21). Punktem zwrotnym są ostatnie wersety Ewangelii (28,18-20), gdzie według Runessona poganie w procesie stawania się uczniami Jezusa mają przyjąć Jego interpretację Tory i przejść na judaizm.

W rozumieniu autora istnieją trzy rodzaje misji u Mateusza (rozd. 5.3). W czasie działalności publicznej Jezusa ma miejsce „misja skierowana do wewnątrz” (*inward mission*) mająca na celu wywarcie wpływu na lud przymierza. W tym samym czasie odbywa się (pasywna) „misja etniczno-etyczna” (*ethno-ethic mission*), która polega na wywieraniu wpływu na nie-Żydów, ale bez próby uczynienia z nich prozelitów. Chodzi o rozpoznanie przez pogan wydarzeń toczących się wewnątrz narodu wybranego jako istotnych także dla nich. Trzeci rodzaj misji to „nawracanie” (*proselytizing mission*), które zostaje zainaugurowane w ostatniej wypowiedzi Jezusa (28,18-20), polegające na nauczaniu i chrzczeniu. Dla autora nie ulega najmniejszej wątpliwości to, że zachowywanie wszystkiego, co nakazał Jezus, znaczy ni mniej ni więcej życie w pełni jak żyd, zachowując Prawo żydowskie, łącznie ze wszystkimi szczegółami dotyczącymi nie tylko moralności, ale też i kultu (mimo iż, jak sam stwierdził, kult świątynny przestaje funkcjonować od Mt 23–24). Jego zdaniem pierwsi czytelnicy rozpatrywanej Ewangelii uważali wymóg obrzezania za obowiązujący dla mężczyzn, którzy ją przyjęli²⁸.

²⁸ „It is simply extremely unlikely that Matthew’s Jesus would not have been understood by his earliest readers as requiring circumcision by those males who wanted to live according to the principles of this text” (Runesson, *Divine Wrath*, 379-380).

4.2. „Kiedy Bóg Izraela osądzi narody?”

Runesson argumentuje, że nie-Żydzi „bojący się Chrystusa” (*Christ-fearers*)²⁹ w czasie pomiędzy zmartwychwstaniem Jezusa a ostatecznym sądem powinni całkowicie przejść na judaizm i zachowywać Torę zgodnie z nauczaniem Chrystusa. To sprawi, że staną się żydowskimi wyznawcami Jezusa i jako prozelici będą sądzeni w ten sam sposób jak reszta ludu wybranego (por. rozdz. 1).

4.3. „Kryteria sądu dla narodów”

Autor jest zdania, iż Jezus Mateusza nie usuwa żydowskich wymagań dotyczących zbawienia. Naród wybrany zachowuje swą tożsamość i centralną rolę w ekonomii zbawienia. Nie-Żydzi mogą być zbawieni dzięki temu, że Jezus otworzył im drogę do Mojżeszowego przymierza. Jako prozelici przestają być poganami i stają się częścią ludu Bożego. Jednak zbawienie i nagroda nie są zarezerwowane jedynie dla prozelitów (rozdz. 7.2) – oprócz nich mają szansę uniknąć potępienia „bojący się Chrystusa” (rozdz. 7.1) oraz ci poganie, którzy są życzliwie usposobieni do potomków Jakuba (rozdz. 7.3).

„Bojący się Chrystusa” (i ich prekursorzy – Niniwici, królowa Południa) muszą, jako nie-Żydzi, podporządkować się żydowskiemu Mesjaszowi po to, by mieć udział w błogosławieństwach królestwa i by być zbawieni podczas sądu ostatecznego. Wzorem w tym względzie są magowie, którzy oddali pokłon Jezusowi (2,1-12); kobieta kananejska, która upadła przed Nim (15,21-28) oraz centurion, który uznał Jego władzę (8,5-13).

W ostatniej sekcji rozdziału (rozdz. 7.3) Runesson analizuje perykopę o owcach i kozłach (25,31-46). Kluczowa

²⁹ Termin zaproponowany przez autora, analogiczny do określenia „bogobojni” (Wj 18,21; Ps 66,16), odnosi się do tych pogan, którzy, rozpoznawszy moc Bożą działającą przez Jezusa, nie przeszli na judaizm (Runesson, *Divine Wrath*, 363).

dla niego jest interpretacja dwóch terminów: *panta ta ethnē* (25,32) oraz *elachistoi* (25,40.45). Jego zdaniem *elachistoi* to „swoi” (*insiders*) – żydowscy zwolennicy Jezusa, którzy nie wliczają się do „wszystkich narodów”. Z kolei zwrot *panta ta ethnē* oznacza wszystkie narody z wyłączeniem Żydów, czyli inaczej „obcy” (*outsiders*). W rezultacie przypowieść ta przedstawia scenę sądu nie-Żydów – będą oni osądzeni na podstawie tego, jak traktowali Żydów (podobną ideę można znaleźć w Rdz 12,3). Parafrazując znaną sentencję Cypriana: „Nie ma zbawienia dla nie-Żydów poza relacją wobec narodu wybranego i jego Mesjasza”³⁰.

5. REKONSTRUKCJA ETAPÓW SĄDU U MATEUSZA

Runesson proponuje następującą interpretację wydarzeń przedstawionych w Ewangelii według św. Mateusza. Z powodu licznych nieodpokutowanych grzechów przywódców Izraela, które akumulowały się przez pokolenia i sprawiły, iż „miara się dopełniła” (23,23), Świątynia Jerozolimska uległa nieodwracalnemu skażeniu. Bóg ją opuścił, bo nie może mieszkać wśród nieczystości, a jej przeznaczeniem jest zniszczenie (23,37–24,2). Boży gniew ma się wkrótce rozpaść i w konsekwencji doprowadzić do apokaliptycznego końca świata i sądu ostatecznego. Jezus przychodzi na świat, by przez swoją odkupieńczą śmierć odwrócić Boży gniew od swoich rodaków (1,21), zagubionych tłumów żydowskich będących ofiarami złej administracji urzędników. Jego ofiara zastępuje kult świątynny jako środek przebłagania Boga za popełnione grzechy. W ten sposób zniszczenie Świątyni Jerozolimskiej nie może być rozumiane jako kara za zabicie Jezusa. Należy raczej wnioskować, że Jezus umarł właśnie dlatego, że świą-

³⁰ „[T]here is no salvation to be had for non-Jews, except in relation to the chosen people and its Messiah” (Runesson, *Divine Wrath*, 424).

tynia została zanieczyszczona i w konsekwencji musi być zastąpiona przez nowy rodzaj kultu. Jego śmierć pozwala na przetrwanie ludu wybranego i jego religii. Ostateczne apokaliptyczne cierpienie i tak nadejdzie (Mt 24), a ci, którzy wytrzymają jego ogromne natężenie (24,21), wytrwawszy w miłości, pokucie i przebaczeniu, będą zbawieni.

6. UWAGI KRYTYCZNE

Zasługą Runessona jest to, że w książce *Divine Wrath and Salvation in Matthew. The Narrative World of the First Gospel* ukazał żydowskie korzenie Ewangelii według św. Mateusza, a także unaoczniał pewne punkty wspólne tej Ewangelii z teologią pism żydowskich przełomu er. Należy także pochwalić wysiłek włożony w zwalczanie błędnych interpretacji Mt 27,25 oraz idei, w myśl której cały naród żydowski jest odrzucony i potępiony. Wykazał on w sposób przekonujący, iż Mateusz nie postrzega narodu wybranego jako monolitu, lecz jako złożonego z różnych warstw społecznych, których zbawienie czy potępienie w każdym przypadku należy rozpatrywać indywidualnie.

Struktura pracy, mimo jej rozmiarów, jest przejrzysta, a przejścia między sekcjami są wyraźnie zaznaczone. Czytelnik doceni też na pewno staranność autora w definiowaniu pojęć i wyławianiu z analizowanego tekstu idei, które dla niektórych badaczy nie są oczywiste (np. sądu Bożego dokonującego się na trzech różnych etapach).

Lektura publikacji budzi jednak pewne zastrzeżenia. Sam tytułowy „Boży gniew”, który autor uważa za nieć przewodnią Ewangelii Mateusza³¹, występuje w niej bardzo

³¹ „[I]f the story of Jesus is a story about love, as Christianity often insists, then it is also, in Matthew, a story about passionate anger. This pattern of wrath runs through the narrative from beginning to end, and results in a focus on divine judgment” (Runesson, *Divine Wrath*, 24).

rzadko³². Wydaje się, że egzegeta utożsamia go z potępieniem (jako antytezą tytułowego „zbawienia”), co jednak nie znajduje potwierdzenia w wypowiedziach Jezusa. Zresztą w tej Ewangelii brakuje perykop o Bożym gniewie i gniewie Jezusa, które z kolei są obecne w innych Ewangeliach (Łk 14,21; Mk 3,5; J 3,36). Gniewowi Boga przyznano zatem niezasłużone centralne miejsce u Mateusza.

Runesson twierdzi, że pierwsza Ewangelia nie jest dziełem chrześcijańskim, lecz typowo żydowskim. Nie poddaje jednak dyskusji istotnego w tym względzie tekstu Mt 28,15 („I rozeszła się ta wieść wśród Żydów (*Ioudaioi*), i trwa aż do dnia dzisiejszego”), gdzie *Ioudaioi* są synonimem tych, którzy nie uwierzyli w Jezusa i nie uznali faktu Jego zmartwychwstania. Twierdzi on jedynie, że termin ten w tym wersecie oznacza mieszkańców Judei (w odróżnieniu od Mt 2,2; 27,11.29.37, gdzie użyty jest on w znaczeniu „wszyscy Żydzi”). Nawet jeśli fałszywa wieść rozeszła się pierwotnie wśród Judejczyków, to w momencie powstania pierwszej Ewangelii (po roku 70) trwała dalej w szerszych kręgach narodu wybranego, jako że Judea nie miała już wtedy charakteru żydowskiego³³. Należy zatem stwierdzić, że Mateusz w tym wersecie świadomie dystansuje się nie od Judejczyków, lecz od tych Żydów, którzy nie uwierzyli w zmartwychwstanie Jezusa, i definiuje swoją tożsamość w opozycji do nich. To, że Ewangelia według św. Mateusza jest tekstem żydowskim, nie ulega wątpliwości. Trudno jednak uznać ją za tekst reprezentatywny dla literatury żydowskiej okresu Drugiej Świątyni. Odróżnia ją od tej literatury wiara w mesjańskie posłannictwo Jezusa, w Jego bóstwo (4,10; 14,33; 28,17) i zmartwychwstanie.

³² Jan Chrzciciel mówi o bezosobowym „nadchodzącym gniewie” (3,7), którego podmiotem niekoniecznie jest Bóg (por. Łk 21,23). O gniewie Bożym mówi Jezus w swych przypowieściach jedynie dwukrotnie, i to nie wprost (18,34; 22,7), jednak samo wyrażenie „Boży gniew” nigdy u Mateusza nie występuje (por. J 3,36).

³³ Levine, „Judaizm”, 212.

Głównym założeniem pracy jest myśl, że sąd Boży nad ludem przymierza będzie się znacząco różnił od sądu nad poganami. Jako podstawę tego rozróżnienia przyjęto przypowieść o owcach i kozłach (25,31-46). Tego rodzaju założenie wydaje się być zbyt słabym fundamentem pod tak szeroko zakrojone badania, jako że większość egzegetów uznaje „najmniejszych” za synonim wszystkich najbardziej nieszczęśliwych ludzi na ziemi, a *panta ta ethnē* – za wszystkie narody bez wyjątku³⁴.

Autor argumentuje, że czynnik etniczny jest decydujący, jeśli chodzi o kryteria sądu, zbawienia i potępienia. Jednak zdecydowana większość wypowiedzi Jezusa na temat sądu jest pozbawiona jakichkolwiek odniesień do przynależności narodowej ludzi sądzonych (problem w tym, że egzegeta często myli adresata z przedmiotem wypowiedzi Jezusa). Podobnie rzecz się ma z różnicami w sądzeniu tłumów i ich przywódców. Kryteria sądu dla jednych i drugich są jednakowe, przestrogi przed sądem, potępieniem i karą są ważne dla wszystkich. Przytoczono zbyt mało dowodów na to, by jednoznacznie orzec o winie przywódców Izraela i o niewinności żydowskich tłumów³⁵.

Zamysłem Runessona była próba wyjaśnienia, w jaki sposób Ewangelia była rozumiana przez jej pierwszych adresatów żyjących w I wieku po Chrystusie. Nie dowiadujemy się jednak, czy chodzi o jej recepcję przed zmartwychwstaniem Jezusa czy po tym wydarzeniu, gdy Jezus posłał swoich uczniów do wszystkich narodów. Wydaje się, że najczęściej chodzi o rekonstrukcję czasu, gdy nauczanie Jezusa było skierowane wyłącznie do Jego rodaków, gdyż autor posuwa się niekiedy do stwierdzeń typu: „Jeśli na chwilę usuniemy cztery ostatnie wersety Ewangelii [...]” (s. 394). Dlatego też

³⁴ Luz, *Matthew 21–28*, 274-276, 281.

³⁵ Autor sam stwierdza, że spośród przywódców i osób wpływowych jedynie faryzeusze i ich poplecznicy są jednoznacznie skazani na potępienie (5,20; 23,15.33 – Runesson, *Divine Wrath*, 234).

zapropionowane interpretacje zwykle odzwierciedlają rzeczywistość, w której zmartwychwstanie nie nastąpiło, a misja uczniów Zbawiciela wciąż ogranicza się jedynie do Izraela.

BIBLIOGRAFIA

- Barth G., „Matthew’s Understanding of the Law”, *Tradition and Interpretation in Matthew* (red. G. Bornkamm – G. Barth – H.J. Held) (New Testament Library; London: SCM 1963) 58-164.
- Bornkamm G., „End-Expectation and Church in Matthew”, *Tradition and Interpretation in Matthew* (red. G. Bornkamm – G. Barth – H.J. Held) (New Testament Library; London: SCM 1963) 15-51.
- Charette B., *The Theme of Recompense in Matthew’s Gospel* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 79; Sheffield: JSOT Press 1992).
- „Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*”, *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje* (Poznań: Pallottinum 2002) 333-337.
- Eubank N., *Wages of Cross-Bearing and Debt of Sin: The Economy of Heaven in Matthew’s Gospel* (Berlin: Walter de Gruyter 2013).
- Gibbs J.A., „The Son of God and the Father’s Wrath: Atonement and Salvation in Matthew’s Gospel”, *Concordia Theological Quarterly* 72 (2008) 211-225.
- Greshake G., „Heil und Unheil”, *Theologisches Jahrbuch* (Leipzig: St. Benno Verlag 1986) 48-72.
- Jüngel E., „Gericht und Gnade”, *Deutscher Evangelischer Kirchentag Berlin 1989: Dokumente* (K. von Bonin) (Stuttgart: Kreuz 1989) 222-238.
- Korner R., „*Ekklēsia* as a Jewish Synagogue Term: Some Implications for Paul’s Socio-Religious Location”, *Journal of the Jesus Movement in Its Jewish Setting* 2 (2015) 53-78. www.jjmjs.org
- Levine L.I.A., „Judaizm od zburzenia Jerozolimy do upadku drugiego powstania żydowskiego (lata 70-135)”, *Chrześcijaństwo*

- a *Judaizm rabiniczny: Historia początków oraz wczesnego rozwoju* (red. H. Shanks) (Podręczniki Biblijne 2; Warszawa: Vocatio 2013) 211-247.
- Lochman J.M., *The Faith We Confess: An Ecumenical Dogmatics* (Philadelphia: Fortress Press 1984).
- Lohfink G., „Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung”, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit: Untersuchungen zur christlichen Eschatologie* (red. G. Greshake – G. Lohfink) (Quaestiones disputatae 71; Freiburg: Herder 1978) 38-81.
- Luomanen P., *Entering the Kingdom of Heaven: A Study on the Structure of Matthew's View of Salvation* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.101; Tübingen: Mohr Siebeck 1998).
- Luz U., *Matthew 21–28: A Commentary* (red. H. Koester) (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress Press 2005) III.
- Marguerat D., *Le Jugement dans l'Évangile de Matthieu* (Geneva: Labor et Fides 1995).
- März C.P., „Zum Verständnis der Gerichtspredigt in Q”, *Weltgericht und Weltvollendung* (red. H.-J. Klauck) (Quaestiones disputatae 150; Freiburg: Herder 1994) 128-148.
- Mohrlang R., *Matthew and Paul: A Comparison of Ethical Perspectives* (Society for New Testament Studies. Monograph Series 48; Cambridge: Cambridge University Press 1984).
- Reiser M., *Jesus and Judgment: The Eschatological Proclamation in Its Jewish Context* (Minneapolis, MN: Fortress Press 1997).
- Runesson A., *Divine Wrath and Salvation in Matthew. The Narrative World of the First Gospel* (Minneapolis, MN: Fortress Press 2016).
- Runesson A., „Judgment”, *New Interpreter's Dictionary of the Bible* (red. K.D. Sakenfeld) (Nashville: Abingdon Press 2008) III, 457-466.
- Sanders E.P., *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (London: SCM 1977).
- Shmidman J.H., „Zekhut Avot”, *Encyclopaedia Judaica* (red. F. Skolnik – M. Berenbaum) (Detroit: Thomson Gale 2007) XXI, 497-498.

- Sim, D.C., *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew* (Society for New Testament Studies. Monograph Series 88; Cambridge: Cambridge University Press 1996).
- Sim, D.C., „Matthew: The Current State of Research”, *Mark and Matthew. Comparative Readings I: Understanding the Earliest Gospels in the First-Century Settings* (red. E.-M. Becker – A. Runesson) (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 271; Tübingen: Mohr Siebeck 2011) 33-51.
- Varkey M., *Salvation in Continuity: A Reconsideration of Matthew's Soteriology* (Perth: Murdoch University 2014) [praca doktorska].
- Vorgrimler H., *Hoffnung auf Vollendung: Aufriss der Eschatologie* (Quaestiones disputatae 90; Freiburg: Herder 1980).

Ks. TOMASZ NIEDŹWIEDZKI, prezbiter archidiecezji warmińskiej. 6 czerwca 2017 roku w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie obronił pracę doktorską *The Patriarch and the Other in the Targums*. Zakres zainteresowań: literatura targumiczna i rabiniczna.