

Waldemar Linke

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa
waldemarlinke@gmail.com, ORCID 0000-0001-9800-5341

KARA WIECZNA I JEJ PRZECIWWAGA W MT 25,46

Eternal Punishment and Its Counterweight in Matthew 25:46

STRESZCZENIE

SŁOWA KLUCZE

„Kara wieczna” w Mt 25,31-46 to pojęcie symetryczne do „życia wiecznego”. Symetryzm cechuje całą jednostkę kompozycyjną, do której należy ta perykopa. Jest też ona realizacją modelu obecnego już w Ewangelii według św. Marka, ale rozwiniętego w Ewangelii według św. Mateusza. Model składa się z trzech części: przypowieści, separatora oraz alegoryzującej interpretacji początkowej przypowieści. W tym kontekście „kara wieczna” jest odpowiednikiem niedopuszczenia nierozumnych panien na ucztę weselną.

Ewangelia według św. Mateusza, sąd ostateczny, kara wieczna

ABSTRACT

KEYWORDS

“Eternal Punishment” in Matthew 25:31-46 is a symmetrical concept for “eternal life”. Symmetry characterizes the entire compositional unit to which this pericope belongs. It is also the implementation of the model already present

Gospel according Matthew, final judgment, eternal punishment

in Mark, but developed in Matthew. The model consists of three parts: a parable, a separator, and an allegorizing interpretation of the initial parable. In this context, the “eternal punishment” is the equivalent of rejecting of senseless girls from a possibility to participate in the wedding feast.

Idea sądu Bożego należy dziś do najbardziej kontestowanych i niewygodnych, nawet dla chrześcijan, którym może się wydawać przestarzała i nacechowana antropomorfizmem¹. Od pewnego czasu jest nieobecna w przepowiadaniu chrześcijańskim². Za to wielką popularnością cieszy się pobożność i teologiczna refleksja oparta na idei Boga miłosiernego. Ten stan rzeczy zdaje się nie zostawiać miejsca dla idei kary, która nie ma końca i jest definitywna. W żywej swego czasu polemice wokół tej kwestii postawiono nawet tezę: „Tekst ten [Mt 25,31-46 – przyp. W.L.] nie upoważnia w żadnej mierze do twierdzenia, iż pewna część ludzkości (‘owce’) zostanie zbawiona, a inna część (‘kozy’) zostanie faktycznie potępiona. Cała jego siła skierowana jest na rewizję obecnej sytuacji życia”³. Ten sam autor rozwinął swą argumentację egzegetyczną w publikacji późniejszej⁴. Istotne elementy jego rozumowania to redakcyjne pochodzenie zdania o karze wiecznej (Mt 25,46) oraz asymetryzm wypowiedzi o nagrodzie i karze eschatologicznej. Niniejszy artykuł jest weryfikacją tego rozumowania, mającą odpowiedzieć na zasadnicze pytanie o rangę słów Ewangelii oraz właściwą hermeneutykę, według której interpretujemy jej tekst, by zrozumieć jej przesłanie.

¹ Pelletier, „Dieu qui vien juger”, 173-182, zwł. 174.

² Marguerat, *Le Dieu*, 53.

³ Hryniewicz, *Dramat nadziei zbawienia*, 92-93.

⁴ Hryniewicz, *Nadzieja uczy inaczej*, 37-40.

1. SERIA PRZYPOWIEŚCI W MT 25?

Rozdział Mt 25 jest usytuowany bezpośrednio przed szeroko rozumianą narracją pasyjno-paschalną (26–28). Należy jednak do tej części Ewangelii według św. Mateusza, która jest poświęcona nauczaniu Jezusa i definiowana jako szósta z Jego mów w tym dziele⁵. Alfred Plummuer cały materiał tej Ewangelii od początku rozdziału 21 zaliczył do jednego bloku z tekstami paschalnymi⁶, w czym znalazł skromne grono naśladowców. Tak na przykład Xavier Léon-Dufour w ramach sekcji „Męka i chwala” (Mt 21–28) wyodrębnia podstrukturę „Sąd” (Mt 24,1–27,66), a jej wstępem jest mowa eschatologiczna (Mt 24,1–25,46)⁷. Martin Ebner mowę eschatologiczną widzi w Mt 23–25⁸. Autorzy propagujący pogląd o hipertekstualistycznym kluczu lektury Ewangelii według św. Mateusza⁹, którym jest koncepcja Nowego Heksateuchu, uważają, że Mt 24–25 (mowa eschatologiczna)¹⁰ odnosi się do mowy Jozuego w Księdze Powtórzonego Prawa oraz słów Jozuego w Joz 23,1-16; 24,1-15¹¹. Można też powiedzieć, że w samej Ewangelii według św. Mateusza perykopa ta wraz z czynami miłosierdzia wspomnianymi w Kazaniu na Górze spina kłamrą nauczanie Jezusa¹².

Mt 25,31-46 należy do licznych obrazów sądu eschatologicznego tak w całym Nowym Testamencie, jak i w samej Ewangelii według św. Mateusza¹³. Już A. Plummer wyraził

⁵ Mędala, *Ewangelie synoptyczne*, 233.

⁶ Plummer, *An Exegetical Commentary*, XVIII.

⁷ Léon-Dufour, „I Vangeli sinottici”, 9-224, zwł. 82-83. Marguerat (*Le jugement*, 482) uważał, że też zdaje się przyjmować tę opinię.

⁸ Ebner, „Il Vangelo di Matteo”, 153-188, zwł. 154. Podobnie Veen, „An Alternative”, 65-98, zwł. 71.

⁹ Farrer, *St Mathew*; Farrer, „On Dispensing”, 55-88; Allison, *The New Moses*; Buchanan, *The Gospel of Mathew*; Kowalczyk, *Wpływ typologii*.

¹⁰ Knoch, *Le parabole*, 133.

¹¹ Horodecki, *Ewangelia*, 82-87.

¹² Grindheim, „Ignorance Is Bliss”, 313-331, zwł. 319-320.

¹³ Marguerat, *Le Dieu*, 55.

przekonanie o skoncentrowaniu Ewangelii według św. Mateusza na tej tematyce¹⁴, ale ani w pierwszej z kanonicznych Ewangelii, ani gdzie indziej w Biblii, ani w apokryfach nie znajdziemy ścisłego odpowiednika Mt 25,31-46¹⁵. Tematyka sądu jest specyficzna dla Ewangelii według św. Mateusza i występuje w niej ponad siedemdziesiąt razy¹⁶. Zestawienie tekstów ilustrujących tę tezę przedstawił Daniel Marguerat w swej pracy doktorskiej¹⁷.

Z trzech perykop w Mt 25 dwie (1-13 i 14-30) to z pewnością przypowieści, zaś charakter tej, która interesuje nas najbardziej, jest dyskusyjna. John A. Broadus odzielił Mt 25,31-46 od poprzedzającego go materiału przypowieściowego¹⁸. A. Plummer odrzucił zdecydowanie możliwość włączenia Mt 25,31-46 do przypowieści o sądzie, a wręcz przeciwstawia język dwóch perykop, bowiem Mt 25,31-46 „ze szczególną prostotą i kompleksowością” mówi o tym, co przypowieści o sądzie dają tylko do zrozumienia¹⁹. Willoughby Allen cały materiał rozdziału 25 uznał za własny²⁰ Ewangelii według św. Mateusza, ale w. 31-46 nie klasyfikuje jako przypowieść, choć perykopę tę tytułuje „Owce i kozły”²¹. Uważa Mt 24,45-25,30 za cykl przypowieści o królestwie, a 25,31-46 za nieprzypowieściową konkluzję, „wspaniałe zakończenie długiej mowy”²², w czym znalazł licznych następców²³. Charles H. Dodd stanowczo sprzeciwił się określeniu tej peryko-

¹⁴ Plummer, *An Exegetical Commentary*, 348.

¹⁵ Broadus, *Commentary*, 507.

¹⁶ Marguerat, *Le Dieu*, 55.

¹⁷ Marguerat, *Le jugement*, 31.

¹⁸ Broadus, *Commentary*, 508.

¹⁹ Plummer, *An Exegetical Commentary*, 349.

²⁰ D. Marguerat (*Le jugement*, 31) bliski jest tego samego wniosku, bowiem tylko Mt 25,29 wiąże z Q, a 25,30 uważa za redakcyjny.

²¹ Allen, *Critical and Exegetical*, LIV.

²² Allen, *Critical and Exegetical*, 266.

²³ Albright – Man, *Matthew*, 300-304; Radermakers, *Au fil de l'évangile*, 298; Kudasiwicz, „Ewangelie synoptyczne”, 37-273, zwł. 158-159; Turner, „Gospel of Matthew”, 3-390, zwł. 28; Jaromin, *Wartość Królestwa*,

py przypowieścią o owcach i kozłach, widząc w niej „krótką apokalipsę”²⁴. Jednak czytamy u niego o Mt 25,31-46, iż „jedynym jej [tej perykopy – przyp. W.L.] parabolicznym elementem jest porównanie mówiące o pasterzu rozdzielającym owce od kozłów”²⁵. Augustyn Jankowski zdaje się sugerować, że przypowieść o talentach (Mt 25,14-30) stanowi przygotowanie dla obrazu z tej przypowieści, bowiem przedstawia obraz Chrystusa Sędziego znajdujący rozwinięcie już nieprzenośne w scenie sądu (Mt 25,31-46)²⁶. Jeszcze bardziej drobiazgowego rozróżnienia dokonał John A.T. Robinson, który w Mt 25,32-33 wyróżnił przypowieść o owcach i kozłach oraz dialog sądowy (Mt 25,35-45)²⁷, czym przesunął tylko akcenty w opinii C.H. Dodda. Według Petera van Vena rozdziały Mt 19–25 są zdominowane przez tematykę powtórnego przyjścia Jezusa²⁸.

D. Marguerat uważał natomiast, że jest to scena sądu przedstawiona językiem metaforycznym, podobnie jak Mt 25,1-13 i 14-29²⁹. Należy zauważyć, że o Mt 25,1-13 czy 25,14-29 – a więc o przypowieściach – mówi w ten sam sposób. Ten sam sąd radykalnie sformułował Craig S. Keener, który uznał wprost całość Mt 25,31-46 za przypowieść³⁰.

Należy więc tę część rozważań zamknąć stwierdzeniem, że Mt 25,31-46 nie ma charakteru przypowieściowego, choć można mówić o metaforycznym języku tej perykopy. Zasadnicza konsekwencja tego podejścia polega na tym, że „przypowieść jest niewątpliwie mową enigmatyczną, która ma na celu spowodować zaskoczenie, zdziwienie, zachęcić

115; Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza. Rozdziały 14–28*, 509-510.

²⁴ Dodd, *Przypowieści o Królestwie*, 64.

²⁵ Dodd, *Przypowieści o Królestwie*, 64, przyp. 5.

²⁶ Jankowski, *Królestwo Boże*, 150.

²⁷ Robinson, „The ‘Parable’”, 225-237; por. Donahue, „The ‘Parable’”, 3-31.

²⁸ Veen, „An Alternative”, 95.

²⁹ Marguerat, *Le jugement*, 31.

³⁰ Keener, *A Commentary*, 602.

do refleksji³¹. Ma to wyraźny związek z grecką etymologią wyrazu παραβολή, którego pierwsze poświadczenie w grece znajdujemy u Izokratesa (*Panathenaicus* [=Or12], 227)³². Już od początków swego występowania termin ten oznacza podobieństwo czy analogię między dwiema grupami osób³³. W ten sposób w przypowieści na plan pierwszy wysuwa się nie tyle konkretna treść, ale raczej paradygmat myślenia obecny w różnych rzeczywistościach, co cechuje także *maśal* starotestamentowy³⁴. Mt 25,31-46 przekazuje natomiast konkretną informację o charakterze teologicznym, co dotyczy także zakończenia tej perykopy (w. 46). Nie oznacza to jednak, że nie jest to perykopa powiązana z przypowieścią, bowiem można zauważyć, iż między Mateuszową przypowieścią własną (Mt 25,1-13) a kolejnym własnym tekstem Mt 25,31-46 istnieje związek treściowy i strukturalny. Przedzielający je materiał przypowieściowy z tradycji synoptycznej (Mt 25,14-30) pełni rolę separatora, ale też naprowadza, poprzez swą treść, na właściwe rozumienie przypowieści. Można określić tę kompozycję jako inkluzję, w której początkiem figury jest przypowieść, a jej alegoryzująca interpretacja – zamknięciem. Pomiędzy nimi znajduje się zaś niezwiązana wprost z początkową przypowieścią część łącząca i rozdzielająca zarazem skrajne elementy.

Ten schemat kompozycyjny występuje w Ewangelii według św. Mateusza trzykrotnie. Pierwszy raz w przypadku wspólnym dla wszystkich synoptyków (Mt 13,3b-23), czyli w pierwszej przypowieści w Ewangelii; drugi raz – we własnej przypowieści Mateusza i jej objaśnieniu alegorycznym (Mt 13,24-43). Trójdzielna kompozycja naśladująca tę związaną z pierwszą przypowieścią w Mt następuje bezpośrednio po pierwszym bloku. Po raz trzeci schemat pojawia

³¹ Meynet, *Język przypowieści*, 8.

³² Isocrates, *Works*, 510.

³³ Silva, *New Dictionary*, 608.

³⁴ Trela, *Przypowieści Jezusa*, 42-43.

się na zakończenie nauczania Jezusa, w związku z ostatnią Jego przypowieścią w Mt 25.

Przypowieść		Mt 13,3b-9	Mt 13,24-30	Mt 25,1-13
Sekcja łącząca	Przypowieści wspólne dla tradycji synoptycznej	-----	Mt 13,31-33	Mt 25,14-30
	Objaśnienie oparte na cytacie ze Starego Testamentu	Mt 13,10-17	Mt 13,34-35	-----
Alegoryzujące objaśnienie przypowieści		Mt 13,18-23	Mt 13,36-43	Mt 25,31-46

Element środkowy tego schematu kompozycyjnego może być złożony, czyli łączyć przypowieści z wyjaśnieniami opartymi na cytacie ze Starego Testamentu (Mt 13,31-35), lub prosty: zawiera samo takie wyjaśnienie (Mt 13,10-17) lub samą przypowieść (Mt 25,14-30). Własny materiał Mateusza (w tabeli powyżej oznaczony pogubioną czcionką) występuje w blokach drugim i trzecim, w elemencie początkowym (przypowieść) i końcowym (alegoryzujące objaśnienie). Zestawienie omówionego materiału pokazuje, że obecny w Mt 13,3b-23 schemat, przejęty z tradycji Markowej³⁵ lub przed-Markowej³⁶, został twórczo rozwinięty. O ile bowiem w bloku związanym z przypowieścią o siewcy/zasiewie obecny jest element wyjaśniający w formie komentarza na podstawie cytatu ze Starego Testamentu, to w kompozycji opartej na przypowieści o kłakolu cytaty połączone jest z innymi przypowieściami, natomiast w Mt 25 cytaty nie występują, a obecne są przypowieści. Element środkowy (Mt 25,14-30) ma w naszym przypadku charakter przypo-

³⁵ Gnilka, *Marco*, 216; Malina, *Ewangelia*, 280.

³⁶ Langkammer, *Ewangelia*, 141.

wieści o talentach, mającej swój odpowiednik w przypowieści o minach w Łk 19,12-27. Geza Vermes zauważył, że „wersja Mateusza jest prostsza”³⁷; opinię tę podtrzymuje m.in. John Carroll³⁸.

Jeśli chodzi o cytaty z Iz 6,9-10 użyte w Mt 13,14-15; Mk 4,12; Łk 8,10, to pojawia się on jeszcze w Mk 3,5; Łk 19,24; J 12,40; Dz 28,26; Rz 11,8. W bloku opartym na przypowieści o siewcy/zasiewie w poszczególnych ewangeliiach synoptycznych cytaty ten używany jest w sposób bardzo niejednorodny. Ponadto w Mk i Łk pojawia się on częściej niż raz, zaś kontekst innych ksiąg Nowego Testamentu używany jest w bardzo różnym zakresie i w różny sposób. Jeśli chodzi o blok oparty na przypowieści o kąkolu, to element wyjaśnienia w Mt 13,34 ma swój odpowiednik w Mk 4,33-34a, natomiast Mt 13,35 złożony z formuły wypełnienia i cytatu z Ps 78,2 jest własnym materiałem Mateusza. Przypowieści zawarte w Mt 13,31-33 mają swe odpowiedniki u innych synoptyków: przypowieść o ziarnku gorczycy (Mt 13,31-32) jest obecna w Mk 4,30-32 i Łk 13,18-19, a przypowieść o zaczynie (Mt 13,33) w Łk 13,20-21. Gdzie indziej dowodziliśmy, że Łk 13,18-19 jest wtórny względem Mt 13,31-32 zależnego od Mk 4,30-32³⁹. Trudno byłoby dowieść podobnej relacji w przypadku Mt 13,33 i Łk 13,20-21, ale zważywszy na brak analogicznego materiału w Ewangelii według św. Marka można przyjąć wspólne pochodzenie Mt 13,33 i Łk 13,20-21, gdyż obydwa teksty mają wspólne różnice względem *EwTm*⁴⁰. Ich połączenie, którego nie znajdujemy w *EwTm*⁴¹, nie musi oznaczać, że dokonano się ono w źródle wcześniejszym niż ewangelie Mateusza lub Łukasza, choć

³⁷ Vermes, *Autentyczna ewangelia*, 163.

³⁸ Carroll, *The Return*, 22.

³⁹ Linke, „Parabola o ziarnie”, 119-137.

⁴⁰ Robinson – Hoffmann – Kloppenborg, *The Sayings Gospel Q*, 130; Starowiejski, *Apokryfy*, 199; Myszor *Biblioteka z Nag Hammadi*, 212.

⁴¹ Paciorek, *Q – Ewangelia Galilejska*, 332.

połączenie przypowieści w Łk 13,18-21 bywa tłumaczone specyficzną cechą retoryki Q, polegającą na predylekcji do łączenia przykładów męskich i żeńskich⁴². Jednak zauważa się, że Łk 9,51–13,27 cechuje się wysokim poziomem zawartości wkładu własnego Łukasza, który uzupełnia materiał z wcześniejszych tradycji⁴³. Tak więc element środkowy bloku związanego z przypowieścią o kąkolu jest w pewnej i nie zawsze łatwej do ustalenia mierze efektem własnej pracy Mateusza, co różni go od przejętego z tradycji elementu środkowego kompozycji, związanego z przypowieścią o siewcy/zasiewie.

Autor Ewangelii według św. Mateusza wykonał więc skomplikowaną pracę nad rozwojem schematu kompozycyjnego, którego Mt 25 jest trzecim i końcowym ogniwem. Między trzema realizacjami tego schematu nie ma prostego podobieństwa, ale raczej stały postęp. Mt 25 nie kończy się prostym zalegoryzowaniem przypowieści, ale zestawia przypowieść o dziesięciu pannach (Mt 25,1-13) z nieprzypowieściowym obrazem o podobnej, symetrycznej strukturze (Mt 31–46). Znalezienie odpowiedników poszczególnych elementów przypowieści to zadanie pozostawione czytelnikowi.

2. SYMETRYZM TEKSTÓW WŁASNYCH W MT 25

Udało się nam ustalić, że Mt 25,1-13 oraz 25,31-45 to niewątpliwie własny materiał Mateusza oraz że istnieje między nimi kompozycyjna relacja. Pierwsza z tych perykop jest przypowieścią o bardzo specyficznej kompozycji, bowiem cechuje ją symetryzm. Przedmiotem porównania do królestwa niebios jest grupa dziesięciu dziewic, które z lampami wyszły oczekiwać nowo zaślubionego mężczyzny (Mt 25,1). Wbrew przekonaniu zaczynającym się

⁴² Arnal, *Jesus and the Village Scribes*, 171, 249, przyp. 24.

⁴³ Romaniuk, *Co to jest źródło Q?*, 63.

przypuszczalnie u Joachima Jeremiasa⁴⁴, niewiele możemy powiedzieć o relacji tej sytuacji do obrzędów weselnych w Palestynie⁴⁵. Charakterystyczna jest powściągliwość, z jaką potraktował tę kwestię Paul Billerbeck⁴⁶, na ogół grzeszący raczej przecenianiem znaczenia tła judaizmu dla interpretacji Nowego Testamentu. Powszechność użycia i specyfika lampek na oliwę w typie zwanym herodiańskim jest powszechnie potwierdzona dla środowisk żydowskich w Palestynie i poza nią⁴⁷, ale ich użycie w obrzędach ślubnych na przełomie er jest kwestią domysłów raczej niż wiedzy. Zresztą od J. Jeremiasa wywodzi się przekonanie oparte na analogii do zwyczajów arabskich, że w Mt 25,1-13 mowa jest raczej o pochodniach: kijach owiniętych nasączonym olejem szmatami⁴⁸. Tak więc i ten element pozostaje niejasny. Do hipotez musimy zaliczyć też dywagacje, przed którym domem (panny młodej czy pana młodego) oczekiwała grupa dziesięciu dziewic. Orszak owych dziewic tak czy inaczej ma towarzyszyć panu młodemu, gdy wchodzi on na ucztę, na którą wejście bez niego jest dla dziewic niemożliwe. Dlatego to on jest postacią kluczową, choć pojawia się dopiero w scenie finalnej. Nie dokonuje on selekcji wśród oczekujących; nie wskazuje też na zachowanie, postawę czy jakiegokolwiek inne działanie lub zaniechanie, od których zależałoby, kto wejdzie na ucztę, a kto z niej zostanie wykluczonym. Drugim, poza osobą pana młodego, elementem koniecznym do wejścia na ucztę jest bowiem atrybut: zapalona lampa czy pochodnia. Osoba pana młodego jest czynnikiem niezależnym od oczekujących. Wyłącznie po ich stronie leży zaś, uprzednie względem momentu przełomowego, zaopatrzenie się w oliwę konieczną, by rekwizyt

⁴⁴ Jeremias, *Les paraboles*, 60-62, 178-182.

⁴⁵ Radermakers, *Au fil de l'évangile*, 310; Szymik, „Małżeństwo i rodzina”, 203-225, zwł. 209-211; Vaux, *Instytucje*, 43-44.

⁴⁶ Strack – Billerbeck, *Das*, 969.

⁴⁷ Magness, *Stone and Dung*, 64-66.

⁴⁸ Keener, *A Commentary*, 596.

był taki, jakiego wymaga sytuacja. Podział na mądre i nierozumne w gronie dziewic dokonał się więc uprzednio, a przyjście pana młodego odsłania tylko jego skutki. Sen czy zaniechanie obowiązków przeciwstawione są tu czujności jako – odpowiednio – postawom moralnie nagannej i godnej nagrody. W Mt 25,1-13 zaśnięcie nie jest kryterium sądu, sam zaś sąd nie ma charakteru doraźnego, lecz jest raczej naturalną konsekwencją wcześniej podjętych lub zaniechanych działań. Stanowi to istotną różnicę między przypowieścią o dziesięciu dziewicach a przypowieściami o czuwaniu (Mt 24,45-51; Łk 12,35-46). Użycie motywu lampy i kontekst weselny w Łk 12,35-36 są kontrastowo odmienne od Mt 25,1-13. Ta ostatnia perykopa ma swą specyfikę, której istotnym i semantycznie znaczącym elementem jest jej symetryzm. On bowiem stanowi tło, na którym pojawia się w sposób kontrastowy element różnicujący. W przypadku tej przypowieści elementem różnicującym grupę dziesięciu dziewic jest mądrość lub głupota. Wezwanie do czuwania w Mt 25,13 jest na tym tle bardzo zaskakujące, gdyby odnieść je wyłącznie do postaci żeńskich z przypowieściowej narracji. Musi odnosić się do czuwania nad spójnością postawy w uprzedniej fazie. Problemem przypowieści nie jest to, że dziewice śpią, ale, że przed częścią z nich drzwi zostają zamknięte na zawsze⁴⁹.

Znamienne jest, że na określenie postawy przeciwstawnej do roztropności został użyty przymiotnik nie z *α privativum*, ale pozytywny i etymologicznie niezależny od określenia postawy roztropności. Wszystkie dziewice wiedzą, jaki chcą osiągnąć cel, wszystkie też zdają sobie sprawę, że do jego osiągnięcia potrzebna jest każdej z nich zapalona lampa. Do lampy potrzebna jest zaś oliwa. Roztropność czy rozumność (bycie φρόνιμος) polega na praktycznym zachowaniu ciągłości rozumowania i spójności działań. Cecha przeciwstawna (μωρός) polega zaś na niekompletności

⁴⁹ Young, „Matthew 25:1-13”, 419-422.

tego myślenia i działania. Szerokość zakresu znaczeniowego słów z rodziny φρήν zauważył Jozef Heriban⁵⁰. By wyjaśnić znaczenie φρόνιμος w interesującym nas kontekście, warto zwrócić uwagę na Mt 7,24; 10,16 i 24,45, czyli pozostałe miejsca, w których pojawia się on w Ewaneglii według Mateusza poza Mt 25,1-13. Z kolei pierwsza z Ewangelii zawiera połowę wszystkich wersetów Nowego Testamentu, w których przymiotnik ten jest obecny (7 na 14). Możemy więc mówić o terminie, który jest w tej Ewangelii kluczowy albo przynajmniej ważny. Mt 7,24 należy do perykopy Mt 7,24-29, mającej swą paralelę w Łk 6,46-49. Jednak Mt 7,24 nie ma swej Łukaszej paraleli, ponieważ obraz dwóch budowli otwiera Łk 6,46, mający częściowo swój odpowiednik w Mt 7,21. Wspólnym tematem wszystkich trzech wersetów jest związek między słuchaniem słów Boga czy nauczania Jezusa a ich wypełnianiem. Mt 7,24 kogoś, kto przyjmuje taką postawę, nazywa ἀνὴρ φρόνιμος, ponieważ w jego postępowaniu widać ową spójność celu i środków – logiczny związek między poszczególnymi etapami działania. Cechę tę budowniczy trwałej konstrukcji posiada, nie nabywa jej ani jej nie rozwija.

W Mt 10,16 sytuacja jest przynajmniej częściowo podobna, bowiem jest to skrajny werset perykopy, tym razem końcowy. Mt 10,1-15, czyli tekst związany z rozesłaniem uczniów, występuje też w Mk 6,7-13 i Łk 9,1-6. Jednak Mt 10,16 nie ma pełnej paraleli w Ewangelii według św. Marka, bowiem w Łk 10,3 występuje tylko pierwszy człon, zaś zachęta do bycia roztropnymi (φρόνιμοι) jak węże i prostolinijnymi jak gołębie jest charakterystyczna tylko dla Mt 10,16, a to ona jest dla nas najistotniejsza. Joseph A. Fitzmyer tę część Mt 10,16 nazywa dodatkiem Mateuszowym⁵¹. Na czym polegać ma owa roztropność zalecana uczniom? Ma ona umożliwić przetrwanie w nieprzyjaznym czy wręcz wrogim

⁵⁰ Heriban, *Retto φρονεῖν e κένουσις*, 182-183.

⁵¹ Fitzmyer, *Luke X-XXIV*, 847.

otoczeniu, ale bez pozorantwa i kręactwa, na co wskazuje porównanie do gołębi. Roztropność ma być według Antoniego Paciorka związana z dalekowzrocznością przypisywaną w starożytności wężowi⁵². Trudno znaleźć teksty świadczące za tym przekonaniem. W *Fizjologu* powołującym się na Mt 10,16, wśród pozytywnych cech węża w symbolice chrześcijańskiej, nie znajdujemy tej cechy (I, 11)⁵³, co powtarza *Fizjolog Epifaniasza* (XIII-XVI)⁵⁴. Fizjolog (I, 34) pisze natomiast o wrogości między wężem a gołębiem. Św. Grzegorz Wielki zdaje się korzystać z tego motywu, gdy w *Moraliach do Księgi Hioba* przebiegłość węża i prostotę gołębia ukazywał jako cechy, które się wzajemnie moderują (I, 2)⁵⁵. Za to Klaudiusz Elian zalicza węża do zwierząt, które bezbłędnie przeczuwają niebezpieczeństwo (VI, 16), i to można połączyć z przebiegłością, o której mowa w Rdz 3,1. Jest to cecha negatywna, a w najlepszym razie dwuznaczna; jest też raczej statyczna, nie ulega ewolucji ani nie oczekuje się jej rozwoju w tym względzie.

Cecha ta pojawia się w przypowieści, która bezpośrednio perykopie Mt 25,1-13, czyli w Mt 24,45-51, a więc w przypowieści o oczekującym słudze. Jego roztropność przejawia się w sumiennym wywiązywaniu się ze swych obowiązków i jest synonimem wierności. Zmienność występuje w postaci złego sługi, który wyciąga wnioski z przedłużającej się nieobecności pana i zmienia swe zachowanie. Można więc powiedzieć, że we wszystkich trzech tekstach bycie roztropnym jest cechą stałą jakiejś osoby, która przeciwstawiana jest innej osobie, odznaczającej się cechą przeciwstawną. Wszystkie trzy konteksty oparte są na kompozycji symetrycznej.

Jeśli przyjmiemy, że elementem różnicującym jest zaopatrzenie lamp, wynikające ze spójności myślenia i działania, oraz – będące jej warunkiem – posiadanie oliwy, to powstaje

⁵² Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza. Rozdziały 1–12*, 429.

⁵³ Jażdżewska, *Fizjolog*, 33; Kobielus, *Bestiarium*, 325-329.

⁵⁴ Kobielus, *Fizjologi*, 15-29, zvl. 23-24.

⁵⁵ Gregori Magni, *Moralium Libri in Job* (PL 75, 529-530).

pytanie, czy oliwa ma swą alegoryzującą interpretację, analogicznie do Mt 13,18-23.13,36-43, czy raczej powinna być interpretowana wyłącznie jako element narracyjny w przypowieści? W Mt 13,37-39 mamy kompletną listę elementów przypowieści. Nie tylko siewca i jego nieprzyjaciel są zidentyfikowani, ale także dobre ziarno oraz nasiona chwastu. Jeśli w Mt 25,31-46 dopatrujemy się alegoryzującej interpretacji Mt 25,1-13, to także ten element przypowieści musi znaleźć swój odpowiednik w scenie sądu i będzie to element różnicujący.

Symetryzm przypowieści o dziesięciu dziewicach roztropnych i głupich jest bardzo konsekwentny, ale w Mt 25,31-46 jest on budowany jeszcze bardziej konsekwentnie. Najważniejszym narzędziem w tej pracy nie jest, inaczej niż w przypowieści, równa liczebność grup, ale dokładnie symetryczne etapy procedury sądowej. Pomiędzy wstępem (w. 31-33) i zakończeniem (w. 46) odbywają się powtórzone dwukrotnie etapy rozmowy między „królem” oraz grupami „owiec” i „kozłów”. Wstęp kreśli dynamiczny obraz, w którym występuje jedna postać aktywna: Syn Człowieczy zwany „królem”, który przychodzi, zasiada na tronie, oddziela od siebie grupy „owiec” i „kozłów” i stawia je po właściwych stronach. Aniołowie nie odgrywają żadnej roli narracyjnej, więc możemy zredukować tę grupę do roli atrybutu „króla”. Ograniczoną aktywnością wykazują się grupy wyodrębnione przez „króla”, bowiem jedyną wykonywaną przez nie czynnością jest zgromadzenie się przed jego tronem. Podmiotem tej czynności jest jedna, niepodzielona jeszcze grupa. Podział dużej grupy na dwie dokonuje się w związku przyjściem Syna Człowieczego, czyli „króla”, tak jak w Mt 25,6.

Po podziale grupy nie ma już innych działań żadnej ze stron, poza werbalnymi, należącymi do procedur procesowych. Każda z tych procedur składa się z trzech etapów. Wezwanie *vs* odpędzenie przez „króla” grupy „owiec” *vs* kozłów (w. 34-36; w. 41-43), odpowiedź zainteresowanej grupy (w. 37-39; w. 44) oraz odpowiedź „króla” (w. 40; w. 45). Peł-

ną, materialną symetrię narusza jedynie krótkie sformułowanie odpowiedzi „kozłów”, które jest jednak wyczuwalnie modelowane na rozbudowanej wersji z w. 37-39, bowiem zostały zachowane te same kategorie ludzi potrzebujących. Także zakończenie jest symetryczne. J.A. Broadus zauważył, że pojęcie kary wiecznej i życia wiecznego w Mt 25,46 są paralelne⁵⁶, natomiast Mt 25,46 potraktował jako element osobny w strukturze perykopy⁵⁷. W ten sposób stracił możliwość pełnego wykorzystania zjawiska symetryczności kompozycji w całej tej jednostce. Symetryzm κόλασις αἰώνιος i ζωὴ αἰώνιος jest odzwierciedleniem symetryzmu całej perykopy Mt 25,31-46. Elementem różnicującym obie grupy, a więc kryterium pójścia ku jednej lub drugiej perspektywie eschatologicznej, jest zdolność do utożsamienia Sędziego eschatologicznego z potrzebującymi. Ci, którzy okazali się zdolni do takiego utożsamienia, odpowiadają dziewicom roztropnym, a więc konsekwentnie realizującym swój cel: królestwo przygotowane od założenia świata, synonim umiłowania przez Chrystusowego Ojca (w. 34). Odrzucenie przez Sędziego oznacza odejście w ogień (w. 41) mający tę samą cechę, co kara i życie w w. 46.

3. KARA ESCHATOLOGICZNA W MT 25

Kluczowy dla zrozumienia wyrażenia „kara wieczna” (κόλασις αἰώνιος; Mt 25,46) jest przymiotnik. Występuje on zarówno w wyrażeniu synonimicznym (πῦρ αἰώνιος; Mt 25,41), jak i w wyrażeniu antynomicznym (ζωὴ αἰώνιος; Mt 25,46). Brakującym elementem kwadratu logicznego jest synonim życia wiecznego z Mt 25,34 – wyrażenie opisowe βασιλεία ἡτοιμασμένη ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. Elementy rzeczownikowe (βασιλεία, ζωή,) są pro-

⁵⁶ Broadus, *Commentary*, 512-515.

⁵⁷ Broadus, *Commentary*, 507.

ste, podczas gdy przymiotnikowi αἰώνιος odpowiada opis ἡτοιμασμένη ἀπὸ καταβολῆς κόσμου powiązany z w. 41 przez użycie w obydwu wersetach imiesłowu ἡτοιμασμένων. Pozwala to na potraktowanie ἀπὸ καταβολῆς κόσμου jako objaśnienia αἰώνιος. Tak więc eon (αἰών) to świat stworzony (κόσμος). Eschatologia tej perykopy nie rozdziela rzeczywistości mającej przeminąć (ἡῖν ἁῖν) i świata, który ma nastać (ἁῖν ἁῖν). Nadchodzącym nie jest nowy eon, doskonalszy świat, ale wyłącznie Jezus Chrystus: pan młody z przypowieści o dziesięciu dziewicach oraz Syn Człowieczy i „król” z Mt 25,31-46. Eschatologię tę można opisać jako umiarkowanie millenarystyczną, ponieważ nie spirytualizuje rzeczywistości ostatecznej, ale też nie materializuje zbawienia. Nagrodą jest więc z Chrystusem i udział w Jego królestwie, analogicznie do wejścia na ucztę weselną (Mt 25,10). Jak warunkiem udziału w uczcie jest posiadanie oleju pozwalającego na zapalenie lampy, tak odziedziczenie królestwa realizuje się przez okazanie czynnego współczucia dla najmniejszych braci Jezusa Sędziego (w. 40.45). Więź z Jezusem Chrystusem jest nieutralna, tak więc i kara ma także definitywny charakter.

Κόλασις to słowo rzadkie w Nowym Testamencie (poza Mt 25,46 występuje tylko w 1 J 4,18), podobnie jak i czasownik κολάζω (Dz 4,21; 2 P 2,9). Filon z Aleksandrii (*Agr.* 40) mówi o karze jako środku wychowawczym. Podobnie w *Starożytnościach żydowskich* Józefa Flawiusza znajdujemy motyw kary Kaina (1,[2]60), która nie ma charakteru ostatecznego. Jednakże Filon rozróżniał dobroczynną (χαριστική) i karzącą (κολαστική) moc Boga (*Her.* 166), co przypomina 2 P 2,9, gdzie Bóg ukazany jest od pozytywnej strony (jako zachowujący pobożnych od doświadczeń), jak też od strony negatywnej, przejawiającej się w ukaraniu grzechów zachowanym „na dzień sądu” (εἰς ἡμέραν κρίσεως). Związek tego wersetu z Jud 6⁵⁸ dotyczy wyłącz-

⁵⁸ Mickiewicz, *List Świętego Judy*, 282.

nie motywu sądu, ponieważ spętanie i uwięzienie upadłych aniołów przed dniem sądu i ostatecznej kary nie występuje w Drugim Liście św. Piotra. Jednak teksty te pokazują, iż wychowawcza i wyczekująca nawrócenia postawa Boga ma swój moment graniczny. Podobnie rzecz się ma z wyrażeniem „kara wieczna” (κόλασις οὐ αἰώνος) w *Testamencie Rubena* (5,5), gdzie chodzi o następstwo niepoprawnej i moralnie nagannej postawy. Z judaizmu apokaliptycznego pochodzi więc idea wymierzanej przez Boga kary, która jest reakcją na brak u człowieka refleksji nad własną postawą i jej zgodnością z Bożym planem zbawczym. Taki też charakter ma „kara wieczna” w Mt 25,46, gdzie nie jest to odpłata za jednostkowy czyn ludzki, ale konsekwencja postawy wykluczającej z życiowych wyborów i decyzji utożsamienie się Boga-Sędziego, Syna Człowieczego i „króla” z potrzebującymi i cierpiącymi. Judaistyczne tło sceny sądowej Mt 25,31-46 próbowano oprzeć na zbieżności Mt 25,31 z 4 *Ezdr* 7,33, gdzie występują podobne sformułowania. Jeśli przyjmuje się późną datację *Czwartej Księgi Ezdrasza* (100 rok po Chrystusie)⁵⁹, to należy wykluczyć zależność kanonicznej Ewangelii od apokryfu. Próby cofania jego datacji⁶⁰, które pozostają wątpliwe, powodują, że można mówić o tekstach prawie współczesnych. Odmienna jest też teologia obydwu tekstów. Scena sądowa w 4 *Ezdr* 7,33-35 opiera się na wykluczeniu z sądu Bożego wszelkiego miłosierdzia: „zniknie miłosierdzie, oddali się litość i usunie się szczodroliwość. Zostanie sam sąd, ostoi się prawda, utwierdzi się wiara” (4 *Ezdr* 7,33b-34)⁶¹. Nie ma tego rysu w Mt 25,31-46, gdzie

⁵⁹ Metzger, „The Fourth Book of Ezra”, 517-559, zwł. 520; Rubinkiewicz, *Wprowadzenie*, 101; Marrassini, „Quarto Libro di Ezra”, 345-487, zwł. 347; Mędała, *Wprowadzenie*, 157.

⁶⁰ Helyer, *Exploring Jewish*, 392 zawiera sugestie, że jest to data bardzo przybliżona. Nawet wcześniejszą datę (po 70 roku po Chrystusie) dopuszcza G. Aranda Pérez („Apocryfi”, 209-366, zwł. 280).

⁶¹ Rubinkiewicz, *Apokryfy*, 384.

raczej podkreśla się, że brak miłosierdzia po stronie ludzkiej ma swe nieodwracalne konsekwencje.

Ponadto Mt 25,31-46 jest perykopą adresowaną do szerokiego grona odbiorców, a nie do chrześcijan czy wyznawców judaizmu. Daniel Marguerat uważał, że w Ewangelii według św. Mateusza język sądu jest kościelny⁶² w tym sensie, że bezpośrednimi adresatami tej perykopy są uczniowie Jezusa, misjonarze chrześcijańscy, jako „najmniejsi”, brani przez Niego w obronę, oraz poganie, którzy są sądzeni według postawy wobec nich, „według uczynków”. Punktem sporu staje się wyrażenie πάντα τὰ ἔθνη w Mt 25,32 i jego interpretacja w świetle Mt 24,14 (πάντω τοῖς ἔθνεσιν) jako odnoszącego się do niewierzącej w Chrystusa ludzkości przeciwstawionej grupce Jego uczniów⁶³. Można tu jeszcze uwzględnić Mt 28,19, gdzie przeciwstawienie to jest bardzo wyraźne. W Mk 11,17 wyrażenie to występuje jako cytat z Iz 56,7. Tekst ewangeliczny jest prawie identyczny jak w Septuagincie i idzie wiernie za tekstem hebrajskim (מְקַדְּשֵׁי הַבְּיָרָה); przedstawia rozumienie wspólnoty narodów, które są powołane do wspólnoty z Bogiem, ale nie bezwarunkowo, lecz po przyjęciu nauki (roli uczniów), która jest im przedstawiona przez tych, którzy już są uczniami. Oni zaś reprezentują tego, który udzielił im mandatu (por. Mt 10,40; Łk 10,16, a także Mt 18,5; Mk 9,37). Sam D. Marguerat nie wykluczał jednak wąskiej interpretacji grupy sądzonych: „Chrystus-Sędzia wzywa wierzącego, by odpowiedział nie za swe wewnętrzne meandry, ale za to, co powiedział i zrobił”⁶⁴.

W.C. Allen we wstępie do swego komentarza stwierdził, że Syn Człowieczy w Ewangelii według św. Mateusza, także w 25,31, tożsamy jest z Chrystusem ukrzyżowanym⁶⁵. Zdawać się może, że jest to pietystyczne uogólnienie, jednak warto rozważyć jego głębsze znaczenie jako intuicji inter-

⁶² Marguerat, *Le Dieu*, 59-60.

⁶³ Marguerat, *Le jugement*, 483-484.

⁶⁴ Marguerat, *Le Dieu*, 63.

⁶⁵ Allen, *Critical and Exegetical*, LXXXIV.

pretacyjnej. Sąd i kara wieczna nie są bowiem aktem zemsty, ale wynikiem nieskuteczności apelu o miłość. O sądzie Bożym Anne-Marie Pelletier napisała, że „nie ma innego źródła, niż Jego miłość”⁶⁶ oraz „sąd jest zawarty w Jego woli, by człowiek żył i był szczęśliwy”⁶⁷. D. Marguerat twierdzi, że „Bóg-Sędzia jest niezbędny dla naszej teologii, żeby przypomnieć, że prawda nie jest z tego świata, że sprawiedliwość nie jest immanentna, że prawda i sprawiedliwość pochodzą od Boga”⁶⁸. To samo, paradoksalnie możemy powiedzieć o pojęciu kary wiecznej, jeśli uwzględnimy, że ma ono posłużyć jako motywacja do wyboru życia wiecznego. Bóg przypomina człowiekowi o realności tego wyboru (Pwt 11,26; 30,1.19, por. Joz 8,34), natomiast Bóg wcielony uzmysławia mu, że wyboru tego dokonujemy na co dzień, wobec Niego, reprezentowanego przez naszych bliźnich. Jest to wezwanie oparte na szacunku dla wolności wyboru, ale nawet jeśli uznamy, że groźba sądu nie służy jako wzmocnienie wezwania do nawrócenia⁶⁹, to wyznacza ona horyzont decyzji.

BIBLIOGRAFIA

Albright, W.F. – Mann, C.S., *Matthew* (The Anchor Bible 26; Garden City, NY: Doubleday 1971).

Allen, W.C., *Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According Saint Matthew*, wyd. 3 (The International Critical Commentary 26; Edinburgh: Clark 1912).

Allison, D.C., *The New Moses: a Matthean Typology* (Minneapolis, MN: Fortress Press 1993).

Aranda Pérez, G., „Apócrifi dell’Antico Testamento”, G. Aranda Pérez – F. García Martínez, M. Pérez Fernández, *Lette-*

⁶⁶ Pelletier, „Dieu qui vien juger”, 178.

⁶⁷ Pelletier, „Dieu qui vien juger”, 179.

⁶⁸ Marguerat, *Le Dieu*, 66.

⁶⁹ Marguerat, *Le Dieu*, 59.

- ratura giudaica intertestamentaria* (Introduzione allo Studio della Bibbia 9; Brescia: Paideia 1998) 209-366.
- Arnal, W.E., *Jesus and the Village Scribes. Galilean Conflicts and the Setting of Q* (Minneapolis, MN: Fortress Press 2001).
- Broadus, J.A., *Commentary on the Gospel of Matthew* (An American Commentary on the Gospel of Matthew; Philadelphia, PA: American Baptist Publication Society 1886).
- Buchanan, G.W., *The Gospel of Matthew* (Lewiston, NY: Melan Biblical Press 1996).
- Carroll, J.T., *The Return of Jesus in Early Christianity* (Peabody, MA: Hendrickson 2000).
- Dodd, C.H., *Przypowieści o Królestwie* (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1981).
- Donahue, J.R., „The ‘Parable’ of the Sheep and Goats: A Challenge for the Christian Ethics”, *Theological Studies* 47 (1986) 3-31.
- Ebner, M., „Il Vangelo di Matteo”, *Introduzione al Nuovo Testamento* (red. M. Ebner – S. Schreiber) (Brescia: Queriniana 2012) 153-188.
- Farrer, A.M., „On Dispensing with Q”, *Studies in the Gospels: Essay in Memory of R.H. Lighthfoot* (red. D.E. Nineham) (Oxford: Blackwell 1955) 55-88.
- Farrer, A.M., *St Mathew and St Mark (The Edward Cadbury Lectures 1953-1954)* (Westminster: Dacre Press 1954).
- Fitzmyer, J.A., *Luke X-XXIV* (Anchor Bible 28A; New York et al.: Doubleday 1964).
- Gnilka, J., *Marco*, wyd. 2 (Assisi: Cittadela 1991).
- Gregori Magni, *Moralium Libri in Job* (PL 75, 529-576, 782).
- Grindheim, S., „Ignorance Is Bliss: Attitudinal Aspects of the Judgment according to Works in Matthew 25:31-46”, *Novum Testamentum* 50 (2008) 313-331.
- Helyer, L.R., *Exploring Jewish Literature of the Second Temple Period. A Guide for New Testament Students* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press 2002).

- Heriban, J., *Retto φρονεῖν ἐ κένουσις. Studio esegetico su Fil 2,1-5.6-11* (Biblioteca di Scienze Religiose 51; Roma: Libreria Ateneo Salesiano 1983).
- Horodecki, M., *Ewangelia według świętego Mateusza jako Nowy Heksateuch w literaturze biblijnej* (Pelplin: Bernardinum 2006).
- Hryniewicz, W., *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne* (Warszawa: Verbinum 1996).
- Hryniewicz, W., *Nadzieja uczy inaczej. Medytacje eschatologiczne* (Warszawa: Verbinum 2003).
- Isocrates, *Works. II. On the Peace; Areopagiticus; Panathenaiscus; Against the Sophists; Antidosis* (tł. G. Norlin) (The Loeb Classical Library; London: Heinemann – New York: Putnam's Sons 1929).
- Jankowski, A., *Królestwo Boże w przypowieściach* (Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 1997).
- Jaromin, J., *Wartość Królestwa Bożego w przypowieściach Ewangelii synoptycznych* (Wrocław: TUM 2008).
- Jażdżewska, K. (opr.), *Fizjolog* (Warszawa: Prószyński i S-ka 2003).
- Jeremias, J., *Les paraboles de Jésus* (Le Puy: Mappus 1962).
- Keener, C.S., *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 1999).
- Klaudiusz, E., *O właściwościach zwierząt (wybór)* (Warszawa: Prószyński i S-ka 2005).
- Knoch, O., *Le parabole* (Roma: Città Nuova Editrice 1969).
- Kobielus, S., *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze* (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 2002).
- Kobielus, S. (opr.), *Fizjologi i aviarium. Średniowieczne traktaty o symbolice zwierząt* (Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 2005).
- Kowalczyk, A., *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu na redakcję Ewangelii Świętego Mateusza* (Pelplin: Bernardinum 2004).

- Kudasiewicz, J., „Ewangelie synoptyczne”, *Wstęp do Nowego Testamentu* (red. R. Rubinkiewicz) (Poznań: Pallotinum 1996) 37-273.
- Langkammer, H., *Ewangelia według św. Marka* (Pismo Święte Nowego Testamentu 3/2; Poznań-Warszawa: Pallotinum 1977).
- Léon-Dufour, X., „I Vangeli sinottici”, *L’annuncio del vangelo* (red. A. George – P. Grelot) (Introduzione al Nouovo Testamento 2; Roma: Borla 1980) 9-224.
- Linke, W., „Parabola o ziarnie gorczycy. Uwagi o konieczności hipotezy istnienia Q (Mt 13,31-33; Mk 4,30-32; Łk 13,18-21)”, *Przed Twym miłosierdziem. Księga pamiątkowa na pierwsze ćwierćwiecze święceń kapłańskich i pierwsze półwiecze życia proboszcza księdza kanonika doktora Zbigniewa Godlewskiego* (red. D. Bartoszewicz) (Warszawa: Wydawnictwo stampa 2010) 119-137.
- Magness, J., *Stone and Dung, Oil and Spit. Jewish Daily Life in the Time of Jesus* (Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 2011).
- Malina, A., *Ewangelia według Świętego Marka 1,1–8,26* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 2/1; Częstochowa: Święty Paweł 2013).
- Marguerat, D., *Le Dieu des premiers chrétiens* (Essais Bibliques 16; Genève: Labor et Fides 1990).
- Marguerat, D., *Le jugement dans l’Évangile de Matthieu* (Genève: Labor et Fides 1981).
- Marrassini, P., „Quarto Libro di Ezra”, *Apocrifi dell’Antico Testamento* (red. P. Sacchi) (Milano: Editori Associati 1990) I, 345-487.
- Mędala, S., *Ewangelie synoptyczne* (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 8; Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2006).
- Mędala, S., *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej* (Biblioteka Zwojów 1; Kraków: The Enigma Press 1994).

- Metzger, B.M., „The Fourth Book of Ezra”, *The Old Testament Pseudepigrapha* (red. J.H. Charlesworth) (New York: Doubleday 1983) I, 517-559.
- Meynet, R., *Język przypowieści biblijnych* (Myśl Teologiczna 51; Kraków: Wydawnictwo WAM 2005).
- Mickiewicz, F., *List Świętego Judy. Drugi List Świętego Piotra* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 18; Częstochowa: Święty Paweł 2018).
- Myszor, W. (red.), *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II* (Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova 7; Katowice: Księgarnia św. Jacka 2008).
- Paciorek, A., *Ewangelia według Świętego Mateusza. Rozdziały 1–12* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 1/1; Częstochowa: Święty Paweł 2005).
- Paciorek, A., *Ewangelia według Świętego Mateusza. Rozdziały 14–28* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 1/2; Częstochowa: Święty Paweł 2008).
- Paciorek, A., *Q – Ewangelia Galilejska* (Lublin: TN KUL 2001).
- Pelletier, A.-M., „Dieu qui vien juger”, *Dieu, vingt-six portraits bibliques* (red. P. Gilbert – D. Margurat) (Paris: Bayard 2002) 173-182.
- Plummer, A., *An Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew* (New York: Charles Scribner’s Sons – London: Elliot Stock 1910).
- Radermakers, J., *Au fil de l’évangile selon Saint Matthieu* (Bruxelles: Institut d’Études Théologiques 1974).
- Robinson, J.A.T., „The ‘Parable’ of the Sheep and the Goats”, *New Testament Studies* 2 (1955/1956) 225-237.
- Robinson, J.M. – Hoffmann, P. – Kloppenborg, J.S. (red.), *The Sayings Gospel Q in Greek and English with Parallels from the Gospels of Mark and Thomas* (Minneapolis, MN: Fortress Press 2002).
- Romaniuk, K., *Co to jest źródło Q?* (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1983).

- Rubinkiewicz, R., *Apokryfy Starego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa: Vocatio 1999).
- Rubinkiewicz, R., *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu* (Lublin: RW KUL 1987).
- Silva, M. (red.), *New Dictionary of New Testament Theology and Exegesis* (Grand Rapids, MI: Zondervan 2014) III.
- Starowieyski, M. (red.), *Ewangelie apokryficzne. I. Fragmenty. Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa* (Apokryfy Nowego Testamentu 1; Kraków: Wydawnictwo WAM 2003).
- Strack, H.L. – Billerbeck, P., *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch* (München: Beck 1922).
- Szymik, S., „Małżeństwo i rodzina w Biblii”, *Życie społeczne w Biblii* (red. G. Witaszek) (Lublin: RW KUL 1997) 203-225.
- Trela, J., *Przypowieści Jezusa a starotestamentalne i rabinackie meszolim* (Lublin: RW KUL 1997).
- Turner, D., „Gospel of Matthew”, D. Turner – D. Bock, *Gospel of Matthew. Gospel of Mark* (Cornerstone Biblical Commentary 11; Carol Stream: Tyndale House Publishers 2006) 3-390.
- de Vaux, R., *Instytucje Starego Testamentu* (Poznań: Pallotinum 2004).
- van Veen, P., „An Alternative Pentateuchal View of Matthew”, *Calvin Theological Journal* 53/1 (2018) 65-98.
- Vermes, G., *Autentyczna ewangelia Jezusa* (Kraków: Homini 2009).
- Young, R.D., „Matthew 25:1-13”, *Interpretation* 54/4 (2000) 419-422.

WALDEMAR LINKE, zakonnik i kapłan Zgromadzenia Pasjonistów (CP), doktor habilitowany nauk teologicznych; studiował na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie i Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego; dyrektor Instytutu Nauk Biblijnych UKSW oraz adiunkt w Katedrze Hermeneutyki i Teologii Biblijnej tegoż instytutu. W swej pracy naukowej dotychczas zajmował się zwłaszcza Apokalipsą św. Jana, Księgą Tobiasza i hermeneutyką biblijną.