

JEZUS, BELZEBUB I NIEODPOWIEDZIALNE SŁOWA. EGZEGEZA PERYKOPY MT 12,22-37 Z HEBRAJSKIEJ WERSJI EWANGELII WG ŚW. MATEUSZA (SHEMTOB)

Hebrajska Ewangelia wg św. Mateusza (ShemTob) dotarła do czasów współczesnych w XII księdze żydowskiego traktatu polemicznego pt. אבן ברוך, autorstwa ShemTob ben Izaak ben Shaprut. Utwór ten został wydany po raz pierwszy w 1380 r. na terenie Półwyspu Iberyjskiego. W niniejszym artykule zostanie przeprowadzona egzegeza jednej perykopy tego dzieła, czyli Mt^{ShemTob} 12,22-37. W rozdziale pierwszym znajdzie się polskie tłumaczenie badanego tekstu. Kolejne dwa poświęcone będą analizie literackiej oraz krytyce tradycji. Ważnym zagadnieniem rozważanym na tym etapie pracy będzie próba odpowiedzi na pytanie o pochodzenie Mt^{ShemTob}, w tym 12,22-37, oraz relację kanonicznego tekstu greckiego i hebrajskiego. Główny rozdział będzie skoncentrowany na analizie egzegetycznej, uwzględniającej szczególnie porównanie wersji semickiej z kanonicznym Mt. Ostatni punkt całego artykułu będzie zawierał teologiczną interpretację perykopy Mt^{ShemTob} 12,22-37.

Tłumaczenie perykopy Mt^{ShemTob} 12,22-37

Poniżej znajduje się polskie tłumaczenie perykopy Mt^{ShemTob} 12,22-37. W przekładzie tym autor starał się oddać jak najwierniej oryginał semicki, jednocześnie nie pomijając komunikatywności tekstu dla polskiego czytelnika. To napięcie pomiędzy językiem oryginału a językiem odbiorcy bardzo często stawia tłumacza przed dylematem, w jaki sposób najkorzystniej przełożyć dany fragment. Czy kierować się wręcz niewolniczą wiernością oryginałowi, czy może zadbać o transparentność i piękno literackie polskiej wersji? Dodatkową trudnością przy pracy translatorskiej nad starożytnymi czy średniowiecznymi utworami jest fakt, że manuskrypty poświadczające dany dokument są bardzo często skażone, zawierają liczne pomyłki kopistów i poprawki. Nie inaczej wygląda sytuacja z hebrajską Ewangelią wg św. Mateusza (ShemTob). Podstawą przekładu jest wydanie krytyczne G. Howarda, oparte na Ms. Add. No. 26964 z British Library w Londynie (zwany dalej w artykule „tekstem podstawowym”). W tych miejscach, w których tekst podstawowy perykopy Mt^{ShemTob} 12,22-37 zawiera

¹ Piotr Goniszewski, adiunkt w Katedrze Egzegezy i Teologii Biblijnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, adres do korespondencji: ul. Chodkiewicza 1/13, 70-344 Szczecin, e-mail: piotr.goniszewski@interia.pl.

Referat wygłoszony podczas sesji popularnonaukowej na temat *Aniołowie i demony*, która odbyła się 10 maja 2014 roku w auli Wyższego Seminarium Duchownego w Koszalinie, na zakończenie VI Ogólnopolskiego Tygodnia Biblijnego. Organizatorami byli: Dzieło Biblijne im. św. Jana Pawła II, Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Koszalińsko-Kołobrzęskiej oraz Katedra Egzegezy i Teologii Biblijnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego.

niejasne bądź trudne warianty, do tekstu tłumaczenia wprowadzono alternatywne lekcje poświadczane w innych rękopisach. Wszystkie tego typu modyfikacje zaznaczono w przypisie. Ponadto przypisy odnotowują wybrane, najważniejsze zdaniem tłumacza, różnice pomiędzy poszczególnymi manuskryptami.

22 „Wówczas przyprowadzono przed niego² pewnego człowieka ślepego i nie-mego, mającego w sobie demona. Uzdrowił go. Zobaczyły, 23 zdziwiły się tłumy i mówiły: «Czy to nie syn Dawida?» 24 Usłyszeli³ faryzeusze i powiedzieli: «Ten nie wypędza demonów, jak tylko przez Belzebuba, pana⁴ demonów.» 25 Jezus poznał ich myśli i powiedział do nich w przypowieści: «Kaźde królestwo, które jest między wami podzielone, przygotowuje sobie pustoszenie, i tak kaźde miasto i⁵ dom, które upadnie podzielone pośród was, nie powstanie. 26 I jeżeli⁶ szatan wypędza drugiego szatana, jest podział między nimi, jak przetrwa jego królestwo? 27 Jeżeli ja wypędzam demony przez Belzebuba, dlaczego wasi synowie⁷ nie⁸ wyrzucają ich⁹? Dlatego oni będą waszymi sędziami. 28 Jeżeli ja wyrzucam demony przez Ducha Bożego¹⁰, zaprawdę przybył koniec królestwa¹¹. 29 Jak może człowiek wejść do domu siłacza, by wziąć jego rzecz, jeżeli nie zwiąże go najpierw? Potem ograbia jego dom. 30 Kto nie jest ze mną, jest przeciwko mnie. Ten, który nie sprzymierza się ze mną, rzeczywiście zaprzecza. 31 Tak¹² ja mówię wam, że kaźdy grzech i bluźnierstwo będzie wybaczone synom człowieczym, a bluźnierstwo Duchowi nie będzie wybaczone. 32 I kaźdemu, który mówi słowo przeciwko Synowi człowieczemu, będzie wybaczone. A kaźdemu, który mówi słowo przeciwko Duchowi świętemu, nie będzie wybaczone ani na tym świecie, ani w świecie, który ma przyjść. 33 Czynią drzewo dobrym, gdy dobry owoc lub drzewem złym, gdy zły owoc. Prawdą jest, że z owocu poznaje się drzewo. 34 Klanie zmijowy, jak możecie mówić dobre (słowa), będąc złymi? Czyż nie (gdy) budzą się usta, serce mówi? 35 Dobry człowiek ze skarbca dobrego serca wyciąga dobro, zły człowiek ze skarbca złego serca wyciąga zło. 36 Ja mówię wam, że ze wszystkich słów, które wypowiada¹³ człowiek musi dać rachunek na dzień sądu. 37 Według swoich słów będziesz sądzony i według twoich czynów będziesz uznany winnym»”.

² Rękopis G ma „przed Jezusa”.

³ Początek tego w. za A, B, D, E, F, G i H. Tekst podstawowy i C mają natomiast „Spiesznie faryzeusze usłyszeli...”.

⁴ Manuskrypty A, B, D, E, F i G mają zamiast „pan” rzeczownik „książę”.

⁵ A zamiast spójnika koniunkcji „i” ma alternatywę „lub”.

⁶ Termin „jeżeli...” za A, inne rękopisy mają w tym miejscu *nota accusativi*.

⁷ G i H opuszczają zwrot „wasi synowie”. Ponadto w G czasownik „wyrzucać” pojawia się nie w 3 pl. tylko w 2 sg., w efekcie końcówka w. 27 brzmi „...dlaczego wy nie wyrzucacie ich?”.

⁸ Manuskrypt F pomija partykułę negacji „nie”.

⁹ Czasownik w pl. za A, D, E, F i H.

¹⁰ Brak zwrotu „przez Ducha Bożego” w rękopisach E i F. W G po „przez Ducha” padają następujące słowa „...zaprawdę królestwo niebieskie”. W H w tym miejscu stoi „przez Ducha Bożego, zaprawdę królestwo Boże”.

¹¹ D pomija fragment od „zaprawdę” aż do rzeczownika „królestwo”. A i B mówią konkretnie o „królestwie Bożym”, ponadto B kończy ten w. słowami „...i jego królestwo”.

¹² A, B, E i F mają zwrot „dlatego to...”.

¹³ C ma w tym miejscu formę pf, „powiedział”.

Krytyka literacka

Z powyższej lektury hebrajskiego tłumaczenia widać wyraźnie, że zasadniczo jest to tekst zbieżny z kanoniczną wersją grecką. Stąd uwagi dotyczące kontekstu literackiego, struktury i gatunku greckiego Mt 12,22-37 można odnieść również do wydania hebrajskiego. Komentatorzy kanonicznej Ewangelii są zasadniczo zgodni co do zasięgu badanej perykopy, obejmującej ww. 22-37¹⁴. Ponadto Mt 12,22-37 jest częścią większego bloku narracyjnego koncentrującego się na ukazaniu sprzeciwu wobec działalności Jezusa Chrystusa (11,2-12,50)¹⁵.

Badany tekst można podzielić na pięć spójnych tematycznie części:

- a) ww. 22-28 – wypędzenie demona i dyskusja z faryzeuszami,
- b) w. 29 – przypowieść o mocarzu,
- c) w. 30 – logion o byciu z Jezusem lub przeciw Niemu,
- d) ww. 31n – grzech przeciwko Duchowi św.,
- e) ww. 33-37 – odpowiedzialność za swoje słowa.

Pierwsza część jest kompilacją kilku mniejszych form literackich zawierających opowiadanie o egzorcyzmie i zarzut faryzeuszów (ww. 22-24), przypowieść o podzielonym królestwie (w. 25) wraz z komentarzem Jezusa (w. 26-28). Podobnie ww. 33-37 składają się z takich elementów jak: przypowieść o dobrym i złym drzewie (w. 33), krytyka współczesnego pokolenia (w. 34a-b) wraz z sentencją dotyczącą relacji ustasercze (34c), przypowieść o dobrym i złym skarbcu (w. 35) oraz logion o sądzie na podstawie własnych słów (ww. 36-37)¹⁶. Ww. 22-37 mają najprawdopodobniej budowę koncentryczną, w ramach której w. 30 pełni funkcję centralną¹⁷.

Spoglądając na ww. 22-37 od strony rodzaju literackiego, można je określić jako kontrowersję, dyskusję, spór Jezusa z przeciwnikami. Jednak, jak zaznaczono już wyżej, cała ta perykopa jest jednocześnie skomponowana z szeregu mniejszych form literackich, takich jak przypowieści (ww. 25.29.33.34c.35), logia Jezusa (ww. 26-28.30.31-32.34a-b,36-37) czy opowiadanie o egzorcyzmie i kontrowersja dotycząca tego cudu (ww. 22-24).

¹⁴ *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, oprac. J. Homerski, Poznań 1979, s. 207; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1 – 13*, Częstochowa 2005, s. 538-539; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kap. 1,1 – 13,58*, Freiburg-Basel-Wien 1986, s. 454-455; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1986, s. 327; R.H. Gundry, *Matthew. A commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, Grand Rapids 1994², s. 230-231; W.D. Davies, D.C. Allison, *Matthew 8 – 18*, New York 2004, s. 333-334; R.T. France, *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids 2007, s. 473-475.

¹⁵ A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, s. 32-34; A. Mello, *Evangelo secondo Matteo. Commento midrashico e narrativo*, Di Bose 1995, s. 25, 28-29, 34-38.

¹⁶ Dla przykładu por. podział zaproponowany przez: A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, s. 539-540.

¹⁷ Szerzej na temat różnych technik retoryki semickiej, w tym formy koncentrycznej: R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, Kraków 2001.

Krytyka tradycji

Tekst grecki Mt 12,22-37 jest połączeniem dwóch źródeł: Marka (Mk 3,22-30) i Q (Łk 11,14-23)¹⁸. Ponadto, zgodnie z opinią W.D. Daviesa i D.C. Allisona, można się w nich doszukać aramejskiego tła¹⁹. W tym kontekście jako bardzo skomplikowany jawi się problem tradycji pochodzenia hebrajskiej Ewangelii wg św. Mateusza (ShemTob), w tym perykopy 12,22-37. Oczywiście niniejszy artykuł, z racji metodologicznych i objętościowych, nie może temu zagadnieniu poświęcić tyle uwagi, na ile faktycznie zasługuje. Niemniej jednak pewne spostrzeżenia na ten temat wydają się nie tylko przydatne, ale i konieczne.

W tym miejscu należy wskazać na dwie podstawowe hipotezy wyjaśniające genezę hebrajskiej Ewangelii wg św. Mateusza (ShemTob). Pierwsza jest związana z osobą G. Howarda, wydawcy *editio princeps* analizowanej Ewangelii²⁰. Doskonałe podsumowanie jego podejścia zawierają słowa będące odpowiedzią na zarzuty W.L. Petersena:

„What I have argued is that a *Shem-Tob type Matthean text* (not Shem-Tob's Hebrew Matthew *per se*) has roots in an early period of Christian history; I do not presume that Shem-Tob's Hebrew Matthew goes back to early times. This is a text that has been revised repeatedly, has taken on much textual baggage during transmission, and is probably no more than a dim reflection of a prior tradition. I am unsure what this prior tradition amounts to, whether a complete gospel or simply an undefined source”²¹.

G. Howard sugeruje istnienie jakiejś formy hebrajskiej Ewangelii wg św. Mateusza przekazywanej w szeroko rozumianym żydowskim środowisku. W toku transmisji materiał ten był wielokrotnie modyfikowany, poprawiany i przerabiany. Kierunek zmian wskazuje na proces ujednolicania wersji hebrajskiej do kanonicznego tekstu greckiego i łacińskiego przekładu Vulgaty. Mt^{ShemTob} reprezentuje jeden z etapów tej ewolucji, której kresem jest najprawdopodobniej Mt^{DuTillet} (XVI w. po Chr.)²². Ponadto G. Howard podkreśla, że źródłowy materiał Mt^{ShemTob} nie jest tłumaczeniem z greckiego na hebrajski, ale powstał pierwotnie w tym drugim języku. Na poparcie swoich obserwacji przytacza szereg argumentów filologicznych, odnotowując m.in. istnienie

¹⁸ Historię tradycji tej perykopy omawiają m.in.: A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, s. 540; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium...*, s. 455-456. Bardzo szczegółowo hipotezę dwóch źródeł prezentuje: R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, Warszawa 2012⁴, s. 25-88.369-415. Odnośnie polskich monografií dotyczących źródła Q: K. Romaniuk, *Co to jest źródło Q?*, Warszawa 1983; A. Paciorek, *Q – Ewangelia galilejska*, Lublin 2001.

¹⁹ W.D. Davies, D.C. Allison, *Matthew 8 – 18...*, s. 334.

²⁰ G. Howard, *The Gospel of Matthew according to a Primitive Hebrew Text*, Macon 1985. Nowe, uzupełnione wydanie tej publikacji: Tenże, *Hebrew Gospel of Matthew*, Macon 1995.

²¹ G. Howard, *A Response to William L. Petersen's Review of Hebrew Gospel of Matthew*, <http://rosetta.reltech.org/TC/v04/Howard1999.html> (dostęp 10.05.2014).

²² Tenże, *Hebrew Gospel of Matthew...*, s. 160-173. Na temat Mt^{DuTillet}: T. Hegg, *A Brief History of the du Tillet Matthew*, <http://www.torahresource.com/DuTillet/HistOfDuTillet.pdf> (dostęp 10.05.2014). Hebrajski tekst tej Ewangelii wraz z angielskim przekładem: H.J. Schonfield, *An Old Hebrew Text of St. Matthew's Gospel. Translated with an Introduction, Notes and Appendices*, Edinburgh 1927.

gier słownych opartych na tych samych lub podobnych rdzeniach, niemożliwych do oddania w przekładzie na język grecki²³.

Druga hipoteza dotycząca genezy Mt^{ShemTob} jest związana z osobą wspomnianego już wyżej W.L. Petersena. Badacz ten, recenzując nowe wydanie publikacji G. Howarda, poddał krytyce główne jej tezy. Zdaniem W.L. Petersena Mt^{ShemTob} nie jest oryginalnie hebrajską Ewangelią sięgająca swoimi korzeniami I w. po Chr. Porównanie różnych wariantów tekstualnych Mt^{ShemTob} z średniowiecznymi harmoniami Ewangelii, przekazanymi m.in. w dialektach języka niderlandzkiego czy też włoskiego, sugeruje, że tekst hebrajski jest po prostu tłumaczeniem źródłowej łacińskiej harmonii Dobrej Nowiny dokonany w przedziale czasowym 900-1300 po Chr.²⁴

Propozycja G. Howarda jest bardzo intrygująca i przywołuje na myśl opinię Papiasza, dotyczącą genezy Mt, oraz hipotezę powstania Ewangelii synoptycznych J. Carmignaca. Wczesnochrześcijański pisarz Papiasz z Hierapolis (II w. po Chr.), którego świadectwo przekazał Euzebiusz z Cezarei w swojej *Historii kościelnej* (IV w. po Chr.), tak mówi o genezie Ewangelii wg św. Mateusza: „Mateusz spisał słowa Pańskie w języku hebrajskim, a każdy tłumaczył je sobie, jak umiał”²⁵ (HE 3,39,16).

Do dziś trwają dyskusje dotyczące tego fragmentu, które koncentrują się głównie wokół interpretacji zwrotów *εβραϊδι διαλέκτω* (języku hebrajskim), *τὰ λόγια* (słowa) i *ἠρμήνευσεν* (tłumaczył/interpretował). Wielu badaczy sugerowało, że wzmianka o *εβραϊδι διαλέκτω* wskazuje na język aramejski, który uznawano za powszechnie obowiązujący w Palestynie w czasach Chrystusa²⁶. Jednak współczesne badania nad sytuacją językową na terenach Judei i Galilei w okresie rzymskim wyraźnie uzmysłowiły, że obok aramejskiego hebrajski był językiem zarówno literatury (np. zwoje z Qumran), jak i komunikacji (hebrajski misznaicki)²⁷. Z kolei zwrot *τὰ λόγια* jest interpretowany jako zbiór sentencji Jezusa (nawiązanie do hipotetycznego zbioru Q) lub jako nawiązanie do całego dzieła opowiadającego o wydarzeniach z życia Chrystusa²⁸.

Nie wglębiając się zbyt w zarysowaną powyżej problematykę, warto jednak poważnie potraktować świadectwo Papiasza. Bardzo prawdopodobne, że w tle kanonicznego Mt pojawia się pierwotna wersja semicka, która swym zakresem obejmuje nie tylko wypowiedzi Jezusa, ale również zwartą opowieść o Jego słowach i czynach.

²³ G. Howard, *Hebrew Gospel of Matthew...*, s. 184-190.

²⁴ W.L. Petersen, *Some Observations on a Recent Edition of and Introduction to Shem-Tob's "Hebrew Matthew"*, <http://rosetta.reltech.org/TC/vol03/Petersen1998a.html> (dostęp 10.05.2014). Bardzo wnikliwą odpowiedź na zarzuty W.L. Petersena prezentuje G. Howard w przywołanym już artykule: G. Howard, *A Response to William L. Petersen's...*

²⁵ Tłumaczenie za: Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924. W tym kontekście warto zacytować opinię św. Efrema Syryjczyka, którą przytacza J. Kudasiewicz: „Mateusz napisał Ewangelię po hebrajsku, która później była tłumaczona na język grecki.”, w: J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, s. 178.

²⁶ Szerzej na ten temat: R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne...*, s. 34-35.

²⁷ Sytuację językową w Palestynie w okresie rzymskim szczegółowo charakteryzuje: P. Muchowski, *Język codzienny w Judei w I i II w. w świetle rękopisów znad Morza Martwego*, „Scripta Biblica et Orientalia” 2(2010), s. 131-139.

²⁸ R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne...*, s. 33-34. Na temat świadectwa Papiasza zob. również: J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne...*, s. 175-177.

Z kolei J. Carmignac, francuski egzegeta i semitolog, wskazuje, że za kanonicznymi, greckimi tekstami Mt, Mk i Łk stoją źródła semickie, najprawdopodobniej hebrajskie. Modyfikując klasyczną teorię dwóch źródeł i opierając się na argumentach filologicznych, J. Carmignac sugeruje, że pierwotnie, w latach 40. I w. po Chr. powstała hebrajska wersja Mk oraz *Zbiór Mów* (hebrajski ekwiwalent Q). Połączenie tych dwóch materiałów składa się na tzw. *Uzupełnionego Marka* (nawiązanie do teorii *Urmarkus*). Z tego źródła korzystał autor hebrajskiej wersji Mt (lata 50. I w. po Chr.). Ta semicka Ewangelia została następnie wydana w języku greckim, jest to kanoniczny Mt. W tym czasie powstał również Łk jako opracowanie powyższych semickich źródeł przetłumaczonych na język grecki. Na początku lat 60. pojawia się ponadto grecki Mk jako przekład pierwotnej wersji hebrajskiej²⁹.

Bardzo kusząca wydaje się próba połączenia tych trzech elementów: świadectwa Papiasza i innych pisarzy wczesnochrześcijańskich, hipotezy J. Carmignaca oraz propozycji G. Howarda. Czy nie można by przyjąć, że ta hebrajska Ewangelia wg św. Mateusza, o której wspominają pierwsi myśliciele kościelni, stanowiąca jednocześnie źródło dla kanonicznego Mt, była przekazywana w kolejnych wiekach w środowisku żydowskim, czego świadectwem jest wydanie Mt^{ShemTob}? Ogólne sformułowanie tej hipotezy brzmi bardzo obiecująco, niemniej rodzą się niezwykle istotne pytania szczegółowe, które osłabiają ten początkowy entuzjazm. Po pierwsze, obecna forma Mt^{ShemTob} nie pozwala na precyzyjne wydzielenie jakiegoś pierwotnego semickiego źródła sięgającego I w. po Chr. Po wtóre, dlaczego w średniowiecznym środowisku żydowskim przekazywano tak długo typowo chrześcijańskie pismo? Oczywiście, tekst ten mógł stanowić wspólną płaszczyznę debat żydowsko-chrześcijańskich, ale czy jest to wyjaśnienie wystarczające?³⁰ Mt^{ShemTob}, pomimo pewnych różnic w stosunku do greckiego Mt, reprezentuje typowo (judeo)chrześcijańską teologię i ocenę strony żydowskiej. W tym kontekście rodzi się również pytanie o konkretne środowisko przekazujące i pielęgnujące przekaz hebrajskiej wersji Mt. Czy w średniowiecznej społeczności żydowskiej istniała jakaś względnie jednolita grupa judeochrześcijańców? W okresie od I do IV/V w. po Chr. odnotowuje się raczej tendencję do powolnego zaniku tego nurtu w wyniku jego odrzucenia przez judaizm rabiniczny i oficjalny Kościół³¹. Powyższe

²⁹ J. Carmignac, *Początki Ewangelii synoptycznych*, tłum. W. Rapak, Kraków-Mogilany 2009; zob. także R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne...*, s. 409-411.

³⁰ G. Howard, *Hebrew Gospel of Matthew...*, s. 176.

³¹ Przekrojowy przegląd historii gmin judeochrześcijańskich w pierwszych wiekach po Chr. przedstawia: M. Schiffman, *Resztki Izraela powraca. Odrodzenie judaizmu mesjanistycznego*, tłum. K. Dubis, bm i rw, s. 11-18. Wzmianki o Jezusie i judeochrześcijańcach w judaizmie rabinicznym szczegółowo omawia: M.S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, Lublin 2013; zob. również skondensowaną formę tej publikacji: Tenże, *Krytyka tekstologiczna i historyczna passusów Talmudu o Jezusie i chrześcijanach*, w: *Jezus i chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa*, red. K. Pilarczyk, A. Mrozek, Kraków 2012, s. 15-50. Problem relacji judeochrześcijańców i etnochrześcijańców oraz Kościoła i Synagogi doskonale ilustruje historia początków chrześcijaństwa, zob. m.in.: J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijaństwo. Źródła i początki Kościoła*, Kraków 2004, s. 289-440; J.F.G. Dunn, *Ekspansja chrześcijaństwa od Jerozolimy do Rzymu (lata 30-70)*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, red. H. Shanks, Warszawa 2013, s. 149-210; H.W. Attridge, *Chrześcijaństwo od zburzenia Jerozolimy do cesarza Konstantyna (lata 70-312)*, w: tamże, s. 249-316;

uwagi sugerują, że zarówno kombinacja świadectwa Papiasza oraz hipotez J. Carmignaca i G. Howarda, jak i sama propozycja tego drugiego budzą wiele wątpliwości i zastrzeżeń. Oczywiście nie przekreśla to możliwości dalszych badań w tym kierunku. Sugestie te wskazują jedynie na trudności, które stoją przed tak zarysowaną genezą $Mt^{ShemTob}$.

Z drugiej strony stanowisko W.L. Petersena też rodzi pewne wątpliwości. G. Howard bardzo celnie wskazał na główną słabość jego propozycji. $Mt^{ShemTob}$ jest niemal kompletną pod względem materiału semicką wersją Mt , natomiast W.L. Petersen szuka genezy tego tekstu w łacińskich kompilacjach czterech Ewangelii kanonicznych³². Jednak intuicja W.L. Petersena, dopatrująca się w $Mt^{ShemTob}$ przekładu z okresu średniowiecza, może być słuszna. Nie jest wykluczone, że $Mt^{ShemTob}$ jest niedosłownym przekładem kanonicznego Mt , dokonany przez jakiegoś średniowiecznego żydowskiego konwertytę na chrześcijaństwo, operującego zarówno łąciną lub/i greką, jak i hebrajskim. Taki niedosłowny przekład tłumaczyłby specyficznie semickie elementy hebrajskiej Ewangelii tworzącą pracą autora/tłumacza doskonale rozumiejącego charakter hebrajskich technik literackich. Rodzi się jednak ważne pytanie, czy wszystkie takie typowo hebrajskie zjawiska w $Mt^{ShemTob}$ da się wytłumaczyć przez twórczą inwencję translatorską? Czy ogromna liczba takich przypadków nie wskazuje jednak na *stricte* hebrajską podstawę $Mt^{ShemTob}$? Oto kolejne wątpliwości, które należałoby uwzględnić, badając szczegółowo problem genezy semickiej wersji Mt .

Podsumowując, żadna z przedstawionych powyżej hipotez odnośnie powstania $Mt^{ShemTob}$ nie daje przekonującej odpowiedzi. W trakcie egzegezy perykopy 12,22-37 w tych miejscach, które będą konfrontowane z tekstem greckim, odwoływać się będziemy zatem do dwóch zmodyfikowanych przez autora niniejszego artykułu propozycji. Hipotezy opartej na badaniach J. Carmignaca i G. Howarda oraz hipotezy odwołującej się do intuicji W.L. Petersena, niedosłownego przekładu greckiego lub łacińskiego tekstu Mt na język hebrajski.

Egzegeza $Mt^{ShemTob}$ 12,22-37

a) ww. 22-28 – wypędzenie demona i dyskusja z faryzeuszami

Ww. 22-24 przedstawiają zwięzłe opowiadanie o egzorcyzmie³³. Tekst hebrajski nie różni się zbytnio od wersji kanonicznej. Wyjątek stanowi jedynie końcówka w. 22,

I.M. Gafni, *Świat Talmudu. Od Miszny do podboju arabskiego*, w: tamże, s. 355-424; J.H. Charlesworth, *Chrześcijaństwo i Żydzi w pierwszych sześciu wiekach*, w: tamże, s. 499-532; É. Trocmé, *Pierwsze kroki chrześcijaństwa*, Kraków 2004. Na temat tzw. teologii judeochrześcijańskiej: J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, Kraków 2002. Istnienie tendencji judeochrześcijańskich w Kościele na przełomie IV/V w. potwierdzają krytyczne homilie Jana Chryzostoma z Antiochii Syryjskiej: J. Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom. Przeciwno Żydom i Hellenom*, tłum. J. Iluk, Kraków 2007.

³² G. Howard, *A Response to William L. Petersen's...*

³³ Egzegeza tekstu kanonicznego tego fragmentu m.in. w: J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza...*, s. 207; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, s. 541; J. Gnilk, *Das Matthäusevangelium. Kommentar zu...*, s. 457.

krótsza w Mt^{ShemTob}. Fragment ten od strony literackiej jest bardzo schematyczny i zasadniczo jego funkcja sprowadza się do wprowadzenia zarzutu faryzeuszów wobec Jezusa o wypędzanie demonów mocą Belzebuba (w. 24)³⁴. W ten sposób zasygnalizowany zostaje główny temat całej perykopy koncentrujący się na sporze dotyczącym autorytetu Jezusa³⁵.

W w. 22 pojawia się typowe dla żydowskiej, a zwłaszcza galilejskiej pobożności ludowej utożsamienie choroby z opętaniem³⁶. Tekst mówi o człowieku ślepym (עורר) i niemym (אלם), jednocześnie opanowanym przez demona (שר). Rzeczownik שר (Im. שרם) występuje w BH tylko w dwóch miejscach (Pwt 32,17; Ps 106,37). Można go odnaleźć również w literaturze rabinicznej (m.in. bYom 75a; bSanh 67b). W Mt^{ShemTob} jest użyty około 20 razy (4,24; 7,22; 8,16.28.31-32; 9,32-34; 10,8; 11,18; 12,22.24.27-28; 14,26; 15,22; 17,21)³⁷. Cudowny czyn Jezusa jest opisany za pomocą czasownika opartego na rdzeniu רפא, oznaczającym „uzdrowić”, „wyleczyć”, „naprawić”. Identyczna sytuacja ma miejsce w wersji greckiej, gdzie pojawia się słowo θεραπεύω. Wykorzystanie w w. 22 rdzenia רפא potwierdza ściśle powiązanie rzeczywistości choroby z działalnością demonów, uzdrowienie jest w tym miejscu tożsame z wypędzeniem złego ducha.

Reakcja na cud dokonany przez Jezusa z Nazaretu nie jest jednoznaczna. Ww. 23-24 ukazują ją za pomocą paralelizmu antytetycznego. Z jednej strony mamy podziw tłumu, wyrażony poprzez pojawienie się tytułu בן דוד („Syn Dawida”), o ściśle mesjańskiej konotacji. Z drugiej – opinia faryzeuszów, którzy przypisują ten sam czyn siłom demonicznym. Zarzut faryzeuszów jest niezwykle mocny, ponieważ wiąże Jezusa z najważniejszym ze złych duchów, z בעל זיבו („Belzebub”). W Mt^{ShemTob} termin ten nawiązuje wyraźnie do imienia pogańskiego bóstwa z Ekronu (por. 2Krl 1,2-3.6.16), natomiast w większości rękopisów tekstu greckiego pojawia się jego zniekształcona forma Βεελζεβούλ („Belzebul”)³⁸. Co ciekawe, w Wulgacie (*Beelzebub*) i tradycji

³⁴ Szerzej na temat literackiej schematyzacji opowiadań z życia historycznego Jezusa w przekazie pierwotnych gmin chrześcijańskich: J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2009, s. 159-160; R. Bartnicki, *Problematyka cudów Jezusa we współczesnej egzegezie*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 24(2011), z. 2, s. 57-59; M. Wojciechowski, *Synopsa czterech Ewangelii w nowym przekładzie polskim*, Warszawa 2004³, s. XVII-XXI.

³⁵ Na temat synoptycznych tekstów dotyczących konfliktów Jezusa: G. Vermes, *Autentyczna Ewangelia Jezusa*, tłum. J. Kolak, Kraków 2009, s. 59-60.71-72.

³⁶ J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu...*, s. 156-157, 163-166.

³⁷ W niniejszym artykule wykorzystano jako główne źródła leksykograficzne następujące dzieła: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1-2, red. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, red. wyd. pol. P. Dec, Warszawa 2008; P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2000³; M. Jastrow, *A Dictionary of the Targum, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, London-New York 1903; E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for readers of English*, Jerusalem 1987; Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 1-4, Warszawa 1958-1965; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2006⁴; Tenże, *Grecko-polski słownik syntagmatyczny Nowego Testamentu*, Warszawa 2009; J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart 2003 (wersja z BibleWorks 7.0.018x.14).

³⁸ A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, s. 468.

syryjskiej (ܒܠܘܒܐ: Peshitta) pojawia się forma zbieżna z wersją hebrajską³⁹. Ów Belzebub jest najważniejszym ze złych duchów, co wyraża rzeczownik בעל („pan”) lub w rękopisach A, B, D, E, F i G שר („książyć”, „głowa”, „pierwszy”, „przywódca”). W tekście kanonicznym w tym w. występuje termin ἄρχων, który semantycznie odpowiada hebrajskiemu שר (por. np. wersję BH i LXX Wj 2,14; Iz 9,5; Oz 3,4). Ta druga lekcja wydaje się być wtórną próbą harmonizacji z greckim Mt. Oskarżanie Jezusa z Nazaretu o magię czy też bałwochwalstwo pojawia się w tradycji judaizmu rabinicznego, m.in. w bSanh 43a; 107b⁴⁰, oraz w tzw. antyewangeliach ישרתולרות⁴¹. Spory Jezusa z faryzeuszami są najprawdopodobniej antycypowanymi na jego działalność konfliktami gmin judeochrześcijańskich z faryzeuszami (okres przed i bezpośrednio po zburzeniu Drugiej Świątyni). Stopniowo ta opozycja, w wyniku dominacji elementu etnochrześcijańskiego, przybrała postać konfliktu Kościół – Synagoga⁴². Odwołując się do badań G. Vermesa, warto podkreślić, że w Galilei w I w. po Chr obecność faryzeuszów nie jest wyraźnie potwierdzona. Był to ruch związany głównie z miastami i większymi osiedlami, funkcjonujący przede wszystkim na terenie Judei. Pierwszymi oponentami Jezusa byli najprawdopodobniej skrybowie i przełożeni lokalnych synagog w Galilei⁴³. Mamy więc do czynienia z bardzo długim i złożonym procesem, który rozpoczął się od polemik w Galilei, osiągnął apogeum podczas konfliktu z władzami Świątyni, które przyczyniły się do śmierci Jezusa na krzyżu, a doprowadził ostatecznie do bardzo ostrych opinii o Jezusie i jego uczniach w tradycji judaizmu rabinicznego oraz do równie bezpośrednich ataków literackich, i nie tylko literackich, ze strony chrześcijan pierwszych sześciu/siedmiu wieków⁴⁴.

W. 25 stanowi przypowieść o podzielonym królestwie, mieście i domu⁴⁵. Wersje hebrajska i grecka różnią się głównie wprowadzeniem do sentencji, które w Mt^{ShemTob}

³⁹ Uwagi z zakresu krytyki tekstu w oparciu o: *Novum Testamentum Graece*, red. E. Nestle., K. Aland i in., Stuttgart, 2012²⁸.

⁴⁰ Szczegółowa egzegeza tych i innych tekstów Talmudu nt. Jezusa w: M.S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy...*, s. 75-136.

⁴¹ Polski przekład i wprowadzenie do problematyki żydowskich antyewangelii: J. Iluk, *Żydowska politeja i Kościół w Imperium Rzymskim u schyłku antyku. Żydowska antyewangelia. Antyczne tradycje i nowożytne trwanie*, t. 2, Gdańsk 2010.

⁴² Na temat opozycji wobec Jezusa i późniejszej recepcji tego faktu: J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu...*, s. 353-359.380-381. Na temat *Sitz im Leben* gminy Mateuszowej, w której ważny element stanowiła dyskusja z faryzeuszami/powstającym judaizmem rabinicznym: A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, s. 60-65.

⁴³ G. Vermes, *Twarze Jezusa*, Kraków 2008, s. 213-215; Tenże, *Jezus Żyd. Ewangelia w oczach historyka*, Kraków 2003, s. 68-71. Co ciekawe, w swojej starszej monografii G. Vermes dopuszcza możliwość, że jacyś obcy faryzeusze stanowili opozycję wobec Jezusa. Natomiast w swojej późniejszej pracy raczej wyklucza taką możliwość.

⁴⁴ Wymownym przykładem są m.in. mowy Jana Chryzostoma przeciwko judaizującym chrześcijanom i Żydom, przywoływane już wyżej.

⁴⁵ Zob. egzegezę tekstu kanonicznego tego fragmentu m.in. w: J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza...*, s. 207-208; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, s. 541-542; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium. Kommentar zu...*, s. 457-458.

jest dłuższe o fragment במשל („w przypowieści”)⁴⁶. Przypowieść ma budowę syntetycznie paralelną, gdzie מלכות („królestwo”) odpowiada עיר וביה („miasto i dom”).

Ww. 26-28 nawiązują jednocześnie do wygłoszonej przypowieści (w. 25) i zarzutu faryzeuszów (w. 24)⁴⁷. W w. 26 pojawia się logion, który stanowi komentarz do przypowieści z w. 25. Jezus podkreśla, że jeżeli jego egzorcyzmy dokonywane są mocą złego ducha, to w efekcie szatan walczy przeciwko szatanowi. W tym świetle zarzut oponentów jawi się jako coś paradoksalnego i sprzecznego ze zdrowym rozsądkiem. Tym razem zły duch określony jest za pomocą rzeczownika שטן. Termin ten w BH pojawia się 33 razy i oznacza przede wszystkim jakiegoś „przeciwnika”, „oponenta”, „oskarżyciela” (por. 2Sm 19,23; 1Krl 11,13). Z czasem staje się określeniem jednego z aniołów (1Krn 21,1; Hi 1,6-9.12; 2,1-7; Za 3,1n). W greckim NT σατάν/σατανᾶς, ekwiwalent hebrajskiego שטן, występuje 37 razy. Wydaje się, że najczęściej jest odnoszony do przywódcy złych duchów (np. Łk 10,18; Rz 16,20; 2Kor 2,11; 1Tes 2,18; Ap 12,9). Podobne znaczenie ma ten termin w tradycji judaizmu rabinicznego (np. bBer 19a; bSzab 89a). W Mt^{ShemTob} występuje ok. 16 razy (4,1.5.8.10.11; 12,26; 13,19.21.22.39; 16,23; 25,41; Mk 9,20.21.26⁴⁸). Ww. 26 i 28 kontrastują ze sobą królestwo niebieskie/Boże (מלכות שמים/אלקים) i królestwo szatana. Jezus stawia alternatywę, albo jego cudowne czynności są dokonywane przez Ducha Bożego (ברוח אלקים) i przyczyniają się do wzrostu królestwa niebieskiego/Bożego (מלכות שמים/אלקים), albo są związane z mocą szatana, prowadząc jednak do upadku jego królestwa. Absurdalność tej drugiej możliwości podkreśla, że autorytet Jezusa opiera się na mocy samego Boga. Druga połowa w. 28 w Mt^{ShemTob} różni się zasadniczo od wersji greckiej. W tekście kanonicznym jest mowa o tym, że cudowne wydarzenia, związane z posługą Jezusa, są znakami obecności panowania Bożego. Natomiast w wersji hebrajskiej te same nadprzyrodzone czyny Jezusa wskazują na nastanie końca królestwa szatana. Co do istoty nie ma oczywiście sprzeczności pomiędzy oboma wersjami w. 28, zgodnie z logiką ww. 22-28 nastanie królestwa Bożego oznacza jednocześnie upadek królestwa szatana. Co ciekawe, rękopisy A i B hebrajskiego Mt, najprawdopodobniej pod wpływem greckiego Mt, doprecyzowują rzeczownik מלכות („królestwo”) terminem אלים/אלקים („Boże”). Taki wariant jest oczywiście nie do przyjęcia w kontekście przesłania w. 28, gdzie mowa o końcu królestwa, w domyśle szatana, a nie o przybyciu królestwa Bożego. Wersję grecką w. 28 potwierdza m.in. łacińska Wulgata i tradycja syryjska (m.in. Peshitta). Jak zauważa C.A. Evans, paralelę dla lekcji Mt^{ShemTob} można odnaleźć w Testamencie Mojżesza (TestMojż 10,1)⁴⁹. Ów koniec panowania złego ducha jest opisany za pomocą czasownika בוא („przybyć”, „przyjść”, „wejść”) w שפ לאק oraz rzeczownika קן, który oznacza

⁴⁶ Na temat tego gatunku literackiego: A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Niepokalanów 1992², s. 12-13.

⁴⁷ Zob. egzegezę tekstu kanonicznego tego fragmentu m.in. w: J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza...*, s. 207-208; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, s. 541-542; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium. Kommentar zu...*, s. 457-459.

⁴⁸ Pomiędzy Mt^{ShemTob} 17,17.19 (w. 18 brak) pojawia się hebrajski fragment Mk 9,20-28.

⁴⁹ C.A. Evans, *Jewish versions of the Gospel of Matthew: observations on three recent publications*, craigaeans.com/Jewish%20Matthew.pdf (dostęp 10.05.2014), s. 4. Polskie tłumaczenie Testamentu Mojżesza (= TestMojż): M. Parchem, *Testament Mojżesza*, w: *Pisma apokaliptyczne i testamenty*, red. M. Parchem, Kraków-Mogilany 2010, s. 305-340.

„kres”, „koniec” (m.in. Rdz 6,13; Pwt 15,1; Ps 39,5). קץ ma również odcień soteriologiczny i eschatologiczny (np. bMeg 3a; bSanh 92b; 97b) i takie jego użycie pojawia się w w. 28. W w. 27 pojawia się nawiązanie do działalności innych żydowskich egzorcyستów. G. Vermes przytacza m.in. świadectwo Józefa Flawiusza nt. Eleazara, który dokonał wypędzenia demona przed Wespazjanem i jego towarzyszami (Ant.8.2.5.; zob. również BJ 7.6.3.), oraz fragment Talmudu Babilońskiego wzmiankujący egzorcyzm Symona ben Jochaja i Eleazara ben Jose (bMeil 17b)⁵⁰.

b) w. 29 – przypowieść o mocarzu

W. 29 stanowi krótką przypowieść o mocarzu⁵¹. Jej przesłanie podkreśla, że panowanie Boże, które rozpoczęło się wraz z działalnością Jezusa, oznacza definitywny upadek złego ducha. W tym sensie w. 29 jest kontynuacją refleksji prowadzonej w ww. 22-28. Wersja hebrajska przypowieści jest zbieżna z kanonicznym tekstem greckim.

c) w. 30 – logion o byciu z Jezusem lub przeciw Niemu

Logion z w. 30 jest kluczowy dla zrozumienia przesłania całej analizowanej perykopy⁵². Porównanie wersji hebrajskiej z grecką ukazuje, że pierwsza część w. 30 jest w obu wersjach zbieżna, pewne różnice pojawiają się jednak w odniesieniu do jego drugiej części. Tekst grecki mówi o gromadzeniu (συνάγω) i rozpraszaniu (σκοπίζω). Logion ten najprawdopodobniej pochodzi z nauczania historycznego Jezusa i podkreśla, że wraz z Jego publiczną działalnością rozpoczęło się eschatologiczne zgromadzenie Izraela. Każdy, kto nie rozpoznaje tego momentu i staje w opozycji do Jezusa, utrwała stan rozproszenia Ludu Bożego⁵³. Ponadto egzegeci wskazują na fakt, że w. 30 nawiązuje do obrazów żniwa i pasterz-stado, znanych ze ST⁵⁴. W Mt^{ShemTob} odpowiednikiem συνάγω („gromadzić”, „zbierać”) jest czasownik o rdzeniu חבר („sprzymierzać się”, „łączyć się”), zaś σκοπίζω („rozpraszać”, „rozsiewać”) słowo כפר („zaprzeczać”). Czasownik oparty o korzeń חבר pojawia się w hebrajskim Mt ok. 6 razy. W Mt^{ShemTob} 13,2 opisuje tłum, który słucha Jezusa nad Jeziorem Galilejskim. W 18,20

⁵⁰ Na temat egzorcyzmów w czasach I i II w. po Chr.: G. Vermes, *Jezus Żyd...*, s. 78-80; Tenże, *Twarz Jezusa...*, s. 293-296. Polskie tłumaczenie *Dawnych dziejów Izraela* (= Ant.) oraz *Wojny żydowskiej* (= BJ): J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, t. 1-2, tłum. J. Radożycki, Warszawa 2001; Tenże, *Wojna żydowska* tłum. J. Radożycki, Warszawa 2001.

⁵¹ Egzegeza tekstu kanonicznego tego fragmentu m.in. w: J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza...*, s. 208; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, s. 543; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium. Kommentar zu...*, s. 459.

⁵² Egzegeza tekstu kanonicznego tego fragmentu m.in. w: J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza...*, s. 208-209; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, s. 543-544; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium. Kommentar zu...*, s. 459.

⁵³ Można spotkać się z opiniami komentatorów, które wskazują, że w. 30 nie mówi o zgromadzeniu diaspory Izraela. Należy jednak pamiętać, że gromadzenie Ludu Bożego jest procesem, którego eschatologiczną realizacją jest osoba i dzieło Jezusa Chrystusa: W.D. Davies, D.C. Allison, *Matthew 8 – 18...*, s. 342; G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła? O teologii ludu Bożego*, Poznań 2005, s. 90.

⁵⁴ W.D. Davies, D.C. Allison, *Matthew 8 – 18...*, s. 343; D.C. Allison, *Matthew. A Shorter Commentary*, London-New York 2004, s. 200; D.L. Turner, *Matthew*, Grand Rapids 2008, s. 323.

mówi o judeochrześcijańskim zgromadzeniu, które liczy dwóch lub trzech uczniów i wiąże się z duchową obecnością Jezusa. W 19,6 używa się go do przedstawienia małżeńskiej jedności. W 22,34 opisuje sojusz faryzeuszów i saduceuszów przeciwko Chrystusowi w Jerozolimie, w ostatnich dniach przed Jego męką. W większości przypadków w tekście greckim odpowiada mu czasownik *συνάγω*. Co ciekawe, w judaizmie rabinicznym okresu tannaitów, czyli w czasie kształtowania się Miszny, rzeczownik *חבר* („towarzysz”; pl. *חברים*), oparty na tym samym rdzeniu co interesujący nas czasownik, był wykorzystywany na opisanie pobożnego Żyda przestrzegającego rabinicznych praw czystości rytualnej i wydzielającego dziesięciny. Jego przeciwieństwem był *עמי הארץ* (dosł. „lud ziemi”, czyli inaczej „prostak”; pl. *עמי הארץ*), Żyd niewypełniający powyższych rabinicznych praw. Kategorią pośrednią był *נאמן* („zaufany”, „wiarygodny”; pl. *נאמנים*), który tylko częściowo trzymał się norm rabinicznych, zwłaszcza w aspekcie dziesięciny⁵⁵. Z kolei drugi interesujący nas czasownik, oparty jest na rdzeniu *כפר*, który oznacza „zaprzeczać”, „zapierać się”. W Mt^{ShemTob} pojawia się 4 razy. W 26,34-36.74 opisuje zaparcie się apostoła Piotra. Użycie słów zawierających korzeń *חבר* i *כפר*, w miejsce greckich *συνάγω* i *σκαρπίζω*, pozbawia wersję hebrajską w. 30 specyficznego zabarwienia eschatologicznego. Zwłaszcza że w ST terminologia związana z teologicznym motywem rozproszenia Ludu Bożego jest wyrażana za pomocą następujących rdzeni: *פיר*, *נפץ*, *נדה*, *זרה* i *זר*⁵⁶.

G. Howard, porównując ww. 30.32 Mt^{ShemTob} z wersją kanoniczną oraz hebrajskim źródłami przekazującymi tradycję ewangeliczną Mt (Nestor, ben Ruben, Joseph (ט; נא), Ms Or Rome #53; DuTillet), dochodzi do bardzo ciekawego wniosku. Jego zdaniem różne warianty ww. 30.32 mogą potwierdzać istnienie pewnej wspólnej hebrajskiej tradycji przekazu Mt, zawierającej grę słów opartą na czasowniku *יכפור* („zaprzecza”) z w. 30 z czasownikiem *יכופר* („będzie mu wybaczone”) z w. 32⁵⁷. To drugie słowo opiera się na rdzeniu *כפר*, który składa się z tych samych trzech spółgłosek co wyżej omawiany czasownik, ale ma zupełnie inne znaczenie. Ten drugi korzeń oznacza „przebłągać”, „odpokutować”, „darować”, „odpuścić”.

d) ww. 31n – grzech przeciwko Duchowi św.

Ww. 31n zawierają logion Jezusa nt. grzechu przeciwko Duchowi św.⁵⁸ Wersja hebrajska jest zasadniczo zbieżna z tekstem greckim Mt. Każdy z tych ww. ma

⁵⁵ Szerzej na ten temat: S.J.D. Cohen, *Judaizm do czasu opracowania Miszny (lata 135-220)*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm...*, s. 339-342.

⁵⁶ Na temat starotestamentalnej terminologii i teologii rozproseniowej: P. Goniszewski, *Idea rozproszenia Ludu Bożego w Nowym Testamencie*, Szczecin 2013, s. 13-69 (nieopublikowany doktorat); zob. również bardzo obszerną monografię poświęconą motywowi wygnania i diaspory/rozproszenia w ST: J. Kiefer, *Exil und Diaspora. Begrifflichkeit und Deutungen im antiken Judentum und in der Hebräischen Bibel*, Leipzig 2005.

⁵⁷ G. Howard, *The Gospel of Matthew...*, s. 173-174.

⁵⁸ Egzegeza tekstu kanonicznego tego fragmentu m.in. w: J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza...*, s. 209; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, s. 544; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium. Kommentar zu...*, s. 459-460.

strukturę paralelizmu antytetycznego i jednocześnie oba tworzą wobec siebie konstrukcję równoległą:

w. 31: bluźnierstwo (גדוף) ludzi (בני אדם), które będzie odpuszczone (ימחל) //
 bluźnierstwo (גדוף) przeciwko Duchowi (רוח), które nie będzie odpuszczone (לא ימחל),
 w. 32: słowo przeciwko (דבר נגד) Synowi człowieczemu (בן האדם), które będzie
 odpuszczone (ימחל) //
 słowo przeciwko (דבר נגד) Duchowi (רוח), które nie będzie
 odpuszczone (לא ימחל).

Zdaniem G. Howarda przyjmowana przez niego pierwotna tradycja przekazu hebrajskiego Mt zawierała wzmiankę o Ojcu (האב) i Synu (הבן), a nie o Synu człowieczym (בן האדם)⁵⁹. Przeciwno tej propozycji wypowiada się W.L. Petersen, który w *postscriptum* swojej recenzji wskazuje na związki tego w. Mt^{ShemTob} z harmoniami Ewangelii przekazanymi w średniowiecznych dialektach języka włoskiego⁶⁰. W. 32 kończą akronimy oznaczające dwa typowo hebrajskie określenia świata doczesnego (עה"ז) i przeszłego (עה"ב). Pierwszy akronim to עולם הזה („ten świat”), drugi zaś הבא עולם („świat, który ma przyjść”; zob. np. bPes 50a; bBer 51a).

e) ww. 33-37 – odpowiedzialność za swoje słowa

Ostatnia część analizowanej perykopy, czyli ww. 33-37, stanowi kompilację różnych wypowiedzi Jezusa koncentrujących się na temacie: słowa jako owoc ust człowieka⁶¹. Można zauważyć sekwencję przypowieści (ww. 33.35) oraz logion (ww. 34.36), który ją interpretuje. W. 37 stanowi podsumowanie całego fragmentu. Wersja hebrajska w kilku miejscach różni się od tekstu kanonicznego. W w. 33 zamiast zwrotu ἐκ γὰρ („bo z”), wprowadzającego ostatnią sentencję, pojawia się מהאמת מן („Bo prawdą jest, że z...”). W w. 34 הפה מועוררת הלב מדברת („Czyż nie gdy budzą się usta, serce mówi?”) odpowiada greckiemu ἐκ γὰρ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ („Bo z pełni serca usta mówią”). W w. 36 tekst kanoniczny mówi o słowach bezużytecznych (ῥῆμα ἀργόν), a Mt^{ShemTob} ogólnie o wszystkich słowach, które człowiek wypowiada (כל דברים). W w. 37 greckiego Mt pojawia się opozycja usprawiedliwić (δικαιώω)/uznać winnym (καταδικάζω), natomiast w tekście hebrajskim brak takiej antytezy. Pojawiają się określenia raczej o charakterze synonimicznym, wydać wyrok (rdzeń שפט)/uznać winnym (חייב). Przywołany przez Mt temat dotyczący wagi ludzkich słów był bardzo popularny w judaizmie okresu grecko-rzymskiego (np. Syr 19,4-12; 20,1-8; 23,12-21; 27,4-6; 28,13-26; Jk 3,1-12). Np. Syr 27,6 i Jk 3,12 zawierają obrazy i sformułowanie bliskie ww. 33-36.

⁵⁹ G. Howard, *The Gospel of Matthew...*, s. 173-174.

⁶⁰ W.L. Petersen, *Some Observations...*

⁶¹ Egzegeza tekstu kanonicznego tego fragmentu m.in. w: J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza...*, s. 209-210; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, s. 545-546; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium. Kommentar zu...*, s. 460-461.

Teologia Mt^{ShemTob} 12,22-37

Zgodnie z zarysowaną w drugim punkcie strukturą literacką perykopa 12,22-37 ma formę koncentryczną, w której w. 30 pełni funkcję elementu centralnego. Pomimo tego, że w w. 30 wersji hebrajskiej brak jest wyraźnego nawiązania do eschatologicznego zgromadzenia rozproszonego Ludu Bożego, jak ma to miejsce w tekście kanonicznym, główna myśl całego tekstu 12,22-37 nie ulega zasadniczej zmianie. W Mt^{ShemTob} pojawia się wyraźna opozycja pomiędzy byciem z Jezusem (עמרד), tworzącym wspólnotę (רדען), a oporem wobec Niego (נרד), czego wyrazem jest zaprzeczanie Jego posłannictwu (רדען כפר). Egzemplifikacją takiej postawy są faryzeusze z ww. 22-29, którzy nie uznają w nadzwyczajnej działalności Jezusa znaków ukazujących nastanie eschatologicznego panowania Boga. Ww. 31n wskazują, że jeżeli faryzeusze rzeczywistość przypisują Jezusowi działanie mocą Belzebuba i nie dostrzegają w Jego posłannictwie obecności Ducha św., to popadają w grzech, który nie może być odpuszczony. Jeżeli natomiast ich zarzuty wypływają jedynie z zawiści do Jezusa, to w świetle ww. 33-37 ich słowa ukazują, jakimi tak naprawdę są ludźmi. Ponadto ww. 36n podkreślają konieczność poniesienia odpowiedzialności za wypowiedziane przez siebie słowa. Cała perykopa 12,22-37 ma też pewien paradoksalny charakter. Faryzeusze, którzy zarzucają Jezusowi działanie mocą złego ducha, oponując przeciwko Niemu, sami stawiają siebie po stronie Szatana. Jezus stawia bardzo konkretną i radykalną alternatywę, albo wraz z Nim człowiek buduje królestwo Boże (מלכות שמים/אלקים), albo wraz z Szatanem utrwała jego królestwo (מלכותו). Królestwo, które w świetle w. 28 zostało już pokonane i nastął jego koniec.

Powyższa egzegeza perykopy Mt^{ShemTob} 12,22-37 pokazała, że całościowy przekaz wersji hebrajskiej nie różni się bardzo od kanonicznego tekstu greckiego Mt. W obu tekstach pojawia się silna opozycja pomiędzy królestwem Bożym i królestwem złego ducha oraz wybór, przed jakim staje każdy spotykający Jezusa. Od tego wyboru zależy przynależność do konkretnego królestwa. Porównanie obu wersji językowych tej perykopy nie pozwala jednak na postawienie jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o genezę Mt^{ShemTob}. Czy jest to autorski, twórczy przekład z języka greckiego lub łacińskiego na hebrajski, uwzględniający literacką specyfikę tekstów semickich, dokonany w średniowieczu przez jakiegoś żydowskiego konwertytę na chrześcijaństwo? Czy może mamy do czynienia ze świadkiem wielowiekowego procesu przekazywania w środowisku żydowskim hebrajskiej tradycji Ewangelii wg św. Mateusza? Niestety, egzegeza samej perykopy Mt^{ShemTob} 12,22-37 nie daje wystarczających argumentów przemawiających za którąkolwiek z przed chwilą przytoczonych hipotez. W tej materii pozostaje cały czas otwarte pole badawcze wymagające kompleksowej analizy Mt^{ShemTob}, ale także innych hebrajskich świadków przekazu w środowisku żydowskim Ewangelii wg św. Mateusza.

Bibliografia

- Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, t. 1-4, Warszawa 1958-1965.
Allison D.C., *Matthew. A Shorter Commentary*, London-New York 2004.

- Attride H.W., *Chrześcijaństwo od zburzenia Jerozolimy do cesarza Konstantyna (lata 70-312)*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, red. H. Shanks, Warszawa 2013, s. 249-316.
- Bartnicki R., *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, Warszawa 2012⁴.
- Bartnicki R., *Problematyka cudów Jezusa we współczesnej egzegezie*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 24(2011), z. 2, s. 53-80.
- Briks P., *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2000³.
- Carmignac J., *Początki Ewangelii synoptycznych*, tłum. W. Rapak, Kraków-Mogilany 2009.
- Charlesworth J.H., *Chrześcijaństwo i Żydzi w pierwszych sześciu wiekach*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, red. H. Shanks, Warszawa 2013, s. 499-532.
- Chryzostom J., *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom. Przeciwno Żydom i Hellenom*, tłum. J. Iluk, Kraków 2007.
- Cohen S.J.D., *Judaizm do czasu opracowania Miszny (lata 135-220)*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, red. H. Shanks, Warszawa 2013, s. 317-354.
- Daniélou J., *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, Kraków 2002.
- Davies W.D., Allison D.C., *Matthew 8 – 18*, New York 2004.
- Dunn J.F.G., *Ekspansja chrześcijaństwa od Jerozolimy do Rzymu (lata 30-70)*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, red. H. Shanks, Warszawa 2013, s. 149-210.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924.
- Evans C.A., *Jewish versions of the Gospel of Matthew: observations on three recent publications*, craigaeans.com/Jewish%20Matthew.pdf.
- Flawiusz J., *Dawne dzieje Izraela*, t. 1-2, tłum. J. Radożycki, Warszawa 2001.
- Flawiusz J., *Wojna żydowska*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 2001.
- France R.T., *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids 2007.
- Gafni I.M., *Świat Talmudu. Od Miszny do podboju arabskiego*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, red. H. Shanks, Warszawa 2013, s. 355-424.
- Gnilka J., *Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kap. 1,1 – 13,58*, Freiburg-Basel-Wien 1986.
- Gnilka J., *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2009.
- Gnilka J., *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, Kraków 2004.
- Goniszewski P., *Idea rozproszenia Ludu Bożego w Nowym Testamencie*, Szczecin 2013 (nieopublikowany doktorat).
- Grundmann W., *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1986.
- Gundry R.H., *Matthew. A commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, Grand Rapids 1994².
- Hegg T., *A Brief History of the du Tillet Matthew*, <http://www.torahresource.com/DuTillet/HistOfDuTillet.pdf>.
- Homerski J. oprac., *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1979.
- Howard G., *A Response to William L. Petersen's Review of Hebrew Gospel of Matthew*, <http://rosetta.reltech.org/TC/v04/Howard1999.html>.

- Howard G., *Hebrew Gospel of Matthew*, Macon 1995.
- Howard G., *The Gospel of Matthew according to a Primitive Hebrew Text*, Macon 1985.
- Iluk J., *Żydowska politeja i Kościół w Imperium Rzymskim u schyłku antyku. Żydowska antyewangelia. Antyczne tradycje i nowożytnie trwanie*, t. 2, Gdańsk 2010.
- Jankowski A., *Królestwo Boże w przypowieściach*, Niepokalanów 1992².
- Jastrow M., *A Dictionary of the Targumum, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, London-New York 1903.
- Kiefer J., *Exil und Diaspora. Begrifflichkeit und Deutungen im antiken Judentum und in der Hebräischen Bibel*, Leipzig 2005.
- Klein E., *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for readers of English*, Jerusalem 1987.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J., red., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1-2, red. wyd. pol. P. Dec, Warszawa 2008.
- Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986.
- Lohfink G., *Czy Bóg potrzebuje Kościoła? O teologii ludu Bożego*, Poznań 2005.
- Lust J., Eynikel E., Hauspie K., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart 2003 (wersja z BibleWorks 7.0.018x.14).
- Mello A., *Evangelo secondo Matteo. Commento midrashico e narrativo*, Di Bose 1995.
- Meynet R., *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, Kraków 2001.
- Muchowski P., *Język codzienny w Judei w I i II w. w świetle rękopisów znad Morza Martwego*, „Scripta Biblica et Orientalia” 2(2010), s. 131-139.
- Novum Testamentum Graece*, red. E. Nestle., K. Aland i in., Stuttgart, 2012²⁸.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1 – 13*, Częstochowa 2005.
- Paciorek A., *Q – Ewangelia galilejska*, Lublin 2001.
- Petersen W.L., *Some Observations on a Recent Edition of and Introduction to Shem-Tob's "Hebrew Matthew"*, <http://rosetta.reltech.org/TC/vol03/Petersen1998a.html>.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2006⁴.
- Romaniuk K., *Co to jest źródło Q?*, Warszawa 1983.
- Schiffman M., *Resztki Izraela powraca. Odrodzenie judaizmu mesjanistycznego*, tłum. K. Dubis, bm i rw.
- Schonfield H.J., *An Old Hebrew Text of St. Matthew's Gospel. Translated with an Introduction, Notes and Appendices*, Edinburgh 1927.
- Trocmé É., *Pierwsze kroki chrześcijaństwa*, Kraków 2004.
- Turner D.L., *Matthew*, Grand Rapids 2008.
- Vermes G., *Autentyczna Ewangelia Jezusa*, tłum. J. Kołak, Kraków 2009.
- Vermes G., *Jezus Żyd. Ewangelia w oczach historyka*, Kraków 2003.
- Vermes G., *Twarze Jezusa*, Kraków 2008.
- Wojciechowski M., *Synopsa czterech Ewangelii w nowym przekładzie polskim*, Warszawa 2004³.
- Wróbel M.S., *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, Lublin 2013.
- Wróbel M.S., *Krytyka tekstologiczna i historyczna passusów Talmudu o Jezusie i chrześcijanach*, w: *Jezus i chrześcijanie w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa*, red. K. Pilarczyk, A. Mrozek, Kraków 2012, s. 15-50.

Streszczenie

Niniejszy artykuł zawiera egzegezę perykopy 12,22-37 z hebrajskiej wersji Ewangelii wg św. Mateusza (ShemTob). Semicka wersja tego tekstu znajduje się w średniowiecznym, żydowskim traktacie polemicznym אבן ברוך. Pierwsza część artykułu prezentuje tłumaczenie tekstu hebrajskiego na język polski. Kolejne dwa rozdziały ukazują strukturę literacką Mt^{ShemTob} 12,22-37 oraz analizują problem źródeł hebrajskiej Ewangelii wg św. Mateusza. Główny rozdział koncentruje się na egzezie Mt^{ShemTob} 12,22-37. Ostatnia część zawiera refleksję teologiczną nad badaną w artykule perykopą. Egzegeza perykopy Mt^{ShemTob} 12,22-37 pokazała, że całościowy przekaz wersji hebrajskiej nie różni się bardzo od kanonicznego tekstu greckiego Mt. W obu tekstach pojawia się silna opozycja pomiędzy królestwem Bożym i królestwem złego ducha oraz wybór, przed jakim staje każdy spotykający Jezusa.

Słowa kluczowe: Ewangelia wg św. Mateusza, hebrajskie Ewangelie, judaizm, dialog chrześcijańsko-żydowski, Jezus historyczny, egzorcyzmy

Summary

JESUS, BEELZEBUB AND IRRESPONSIBLE WORDS. EXEGESIS OF MT 12,22-37 OF THE HEBREW VERSION OF THE GOSPEL ACCORDING TO ST. MATTHEW (ShemTob)

The article analyzes Mt 12,22-37 of the Hebrew version of the Gospel according to St. Matthew (ShemTob). This Hebrew version is preserved in the Jewish polemical treatise called אבן ברוך (Spain, XIV AD). The first chapter contains a translation of Mt 12,22-37. The next two show the literary structure of this periscope and the problem of the origin of Mt^{ShemTob}. The main section contain exegesis of Mt^{ShemTob} 12,22-37. The analysis focuses, among others, a comparison of the canonical Greek version and the Hebrew. The last chapter shows theological investigations on 12,22-37.

Keywords: Gospel according to S. Matthew, Hebrew Gospels, Judaism, Christian-Jewish Dialogue, historical Jesus, exorcisms