

A R T Y K U Ł Y

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH  
TOM 10 (2015)

DOI 10.24425/snt.2015.112794

KS. ZDZISŁAW ŻYWICA

SZYMON PIOTR ZNAKIEM TRWANIA I JEDNOŚCI  
JEZUSOWEGO KOŚCIOŁA ŻYDÓW I GREKÓW  
WEDŁUG MT 16, 13-20

Zgodnie z teorią dwóch źródeł, ewangelista Mateusz redagując Ewangelię o Jezusie, bardzo obszernie korzystał z tekstu znanej mu Ewangelii Marka. Porównując dwie teologicznie bardzo istotne dla ewangelistów paralelne perykopy Mk 8, 27-30 i Mt 16, 13-20 obserwujemy daleko idące rozbieżności w tekstach opisujących to samo wydarzenie. Przede wszystkim w wersji Mateusza znajduje się obszerny materiał własny obejmujący wersety 16b-19 a którego brak u Marka oraz liczne zmiany redakcyjne w materiale wspólnym z Markiem. W tym drugim przypadku interesuje nas przede wszystkim kwestia imion pierwszego Apostoła. W perykopie 8, 27-30 Marek stosuje tylko jeden raz i to grecką formę imienia Piotr (Petros) w odniesieniu do Szymona Apostoła, brata Andrzeja, których Jezus powołał jako pierwszych na swoich uczniów (1, 16-18)<sup>1</sup>. Ewangelista Mateusz natomiast dodaje w tym miejscu hebrajskie imię Szymon<sup>2</sup> i powtarza za Markiem imię greckie Piotr (8, 29b; 16, 17). Następnie w wypowiedzi Jezusa umieszcza ponownie imię Szymon z aramejskim dookreśleniem Barjona (16, 17) oraz greckie imię Piotr gdy wyjaśnia motyw dokonywanej zamiany imienia Szymon Barjona na Piotr (13, 18-19)<sup>3</sup>. Zatem, podczas gdy Marek stosuje tylko jeden raz imię w wersji greckiej Piotr, Mateusz czyni to dwukrotnie w wersji hebrajskiej Szymon, w tym jednokrotnie z dookreśleniem aramejskim Barjona, oraz dwukrotnie podaje wersję grecką Piotr. Tak głębokie różnice w tekstach każą postawić pytania o motywy i zamierzone cele jakie kierowały Mateuszem w chwili redagowania takiej właśnie wersji opowiadania o wydarzeniu spod Cezarei Filipowej. Czy miał on na celu jedynie przekazanie powszechnie znanych w świecie palestyńskim informacji,

<sup>1</sup> Imię *Szymon* występuje w scenie uzdrowienia jego teściowej (Mk 1, 29-31) oraz w opisie wyboru Dwunastu Apostołów, gdzie w sposób lakoniczny ewangelista dodaje, że Jezus nadał Szymonowi imię *Piotr* (Mk 3, 16).

<sup>2</sup> Hbr. *Szymon* – *Bóg wysłuchał*. Por. X.L. Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, tłum. i oprac. pol. K. Romaniuk. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1986, s. 588.

<sup>3</sup> W scenie powołania mówi o *Szymonie, zwanym Piotr* (4, 18), w opisie uzdrowienia teściowej o *Piotrze*, a nie jak Marek o *Szymonie* (8, 14). Natomiast przy ustanowieniu Dwunastu o *Szymonie zwanym Piotr* (10, 2), a nie jak Marek o *Szymonie*, któremu *Jezus nadał imię Piotr*.

a nieznanym bądź świadomie pominiętym przez Marka ze względu na odrębnych adresatów? Czy też zdecydowała o tym semicka mentalność i upodobania ewangelisty Mateusza w stosowaniu semickich imion? – sam był przecież judeochrześcijaninem i taki właśnie reprezentował Kościół. A może jednak zdecydowały o tym znacznie istotniejsze przyczyny, jak odmienne ujęcie chrystologii i eklezjologii podyktowane uwarunkowaniami historycznymi i doktrynalnymi towarzyszącymi Mateuszowi i judeochrześcijańskiemu Kościołowi palestyńskiemu jaki reprezentował on na etapie definitywnej redakcji Jezusowej Ewangelii o królestwie. Czy celem Mateusza była doktrynalna pomoc reprezentowanemu Kościołowi w integracji z Wielkim Kościołem Chrześcijańskim, w większości etnochrześcijańskim (mówiącym po grecku) i poza ziemią Izraela, do którego właśnie z nim zmierzał udając się w kierunku Syrii?

## 1. ANALIZA LITERACKA I TEOLOGICZNA MT 16, 13-20

W okolicach Cezarei Filipowej<sup>4</sup>, jedynie gronu najbliższych uczniów wybranych na Apostołów (10, 1-4) Jezus, zwracając się bezpośrednio do Szymona Piotra, ogłasza wolę zbudowania własnego Kościoła (16, 13-20)<sup>5</sup>. Zamiar ten ogłasza tuż po przeprowadzeniu niezwykle ostrej krytyki nauki religijnych elit ówczesnego Izraela (15, 1 – 16, 12), a przed nakreśleniem wspólnego losu członków owego Kościoła i Syna Człowieczego (16, 21-28) oraz ukazaniem boskiej godności Syna Człowieczego (17, 1-13) i wynikającym z tego faktu pouczeniem, że głęboka i nie-

<sup>4</sup> Została wybudowana u stóp góry Hermon przez tetrarchę Filipa, syna Heroda Wielkiego, jako wyraz czci i oddania cesarzowi Tyberiuszowi. Jezus mógł wybrać te właśnie okolice ze względu na praktykowany tam kult pogańskiego bożka *Pana*, co dla ewangelisty Mateusza, szczególnie w okresie wchodzenia w świat pogan i konfrontacji z mitologią grecką, mogło mieć niebagatelne znaczenie. Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza 1–13. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, NKB I.1, Częstochowa: Edycja św. Pawła 2005, s. 123.

<sup>5</sup> Tekst ten pełni bardzo istotną funkcję w całej Ewangelii, szczególnie zaś w jej eklezjologii i chrystologii. Mateusz powraca w nim do 14, 2.5 (16, 14); 14, 33 (16, 16) i 13, 16-17 (16, 17), ale przede wszystkim do 11, 25-27. Przygotowuje też 18, 18 i 23, 13 (16, 19), a szczególnie chrystologiczną scenę objawienia przed sanhedrynem w 26, 61-64, gdzie rolę Szymona Piotra przejmuje najwyższy kapłan. Pozostaje też ściśle powiązany z perykopą następną 16, 21-28, a dzięki zastosowanemu słownictwu ściśle łączy się z chrystologicznie ważnym tekstem Ewangelii 17, 1-13. Por. J. Gnlika, *Das Matthäusevangelium*, HThK NT II, Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag 2000, s. 57-59; J. Lambrecht, „*Du bist Petrus*”, SNTU 11 (1986), s. 5-8; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK II, Neukirchen-Vluy: Patmos Verlag 1996<sup>2</sup>, s. 452-453; B. Robinson, *Peter and his Successor: Tradition and Redaction in Mt 16,17-19*, „*Journal to the Study of the New Testament*” 21 (1984), s. 85-104; Z. Żywica, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie według ewangelisty Mateusza. Teologia narratywna*, Olsztyn: Wydawnictwo UWM 2006, s. 101.

zachwiana wiara w Niego jako Mesjasza i Syna Bożego musi określać tożsamość, styl życia i działania członków budowanego Kościoła, gdyż jedynie taka właśnie wiara będzie w stanie gwarantować skuteczność jego działalności ewangelizacyjnej i zbawczej w świecie (17, 14 – 18, 35).

Zanim jednak głośno wypowie słowa: zbuduję mój Kościół<sup>6</sup>, stawia wszystkim Apostołom dwa pytania, w centrum których umieszcza siebie samego jako Syna Człowieczego. Najpierw, po raz pierwszy w narracji Mateusza, prosi ich by podzielili się z Nim swą wiedzą w kwestii postrzegania i rozumienia osoby Syna Człowieczego przez ludzi (*anthrōpoi*; 16, 13)<sup>7</sup>. Spośród ludzi Jezus powoływał swoich uczniów (*mathētai*): człowieka siedzącego na cle (9, 9). Zapowiedział też, że do nich zostaną posłani z powrotem jako Jego apostołowie (*apostoloi*): uczynię was rybakami ludzi (4, 19). Stosowanie tych właśnie słów w scenach powołania służy Mateuszowi do podkreślenia uniwersalizmu misji zbawczej Jezusa i Jego uczniów. Uczniowie już wcześniej otrzymywali od Jezusa pouczenia związane z posłannictwem Syna Człowieczego<sup>8</sup>, jednak niektórzy Jego słuchacze nie rozumeli pełni sensu Jego słów<sup>9</sup>. Uwagi te służą ewangelicie do zaznaczania różnic między rozumiejącymi i wiedzącymi uczniami (13, 11.51), a nierozumiejącymi jeszcze ludźmi. Rozróżnienie tych dwóch grup społecznych ewangelista wzmacnia dodatkowo przez dwukrotnie sformułowane pytanie Jezusa oraz przeciwstawienie uczniów ludziom partykułą zaś, natomiast (*de*) w pytaniu skierowanym do uczniów: wy zaś za kogo mnie uważacie? (16, 15). Od tego wydarzenia, aż do sceny przesłuchania przed sanhedrynem (26, 64), Jezus – w narracji ewangelisty – nie będzie już nic otwarcie mówił o Synu Człowieczym poza gronem uczniów. W ten sposób rozpoczyna on w tym miejscu pełen napięcia wątek, który znajdzie swe dopełnienie w wyroku skazującym Jezusa, wydanym przez religijnych przywódców Izraela (26, 66)<sup>10</sup>.

Odpowiedź uczniów wskazuje, że zdecydowana większość ludu żydowskiego, określani terminem ludzie, byli dalecy od właściwego rozumienia tożsamości osoby i charakteru misji Jezusa Syna Człowieczego. Jedni uważali, podobnie jak Herod Antypas (14, 2) że jest On Janem Chrzcicielem, inni natomiast sądzili że to Eliasz, jeszcze inni że Jeremiasz lub jeden z wielu proroków starotestamentalnych dziejów Izraela (16, 14). W istocie jednak Jezus nie jest żadnym z nich (17, 12), choć wypełnia w swym posłannictwie również funkcję prorocką. Zastanawiającym jest, że Mateusza nie umieszcza w tym miejscu tytułu syn Dawida za którego uważały Jezusa liczne tłumy, wielkie rzesze ludu (*ochloi polloi*) idące za Nim (12, 23; 21, 9). Wydaje się to dość zaskakujące w jego narracji, ponieważ *ochloi* odgrywają w niej

<sup>6</sup> *Oikodomēsō mou tēn ekklēsian* (16, 18).

<sup>7</sup> *Za kogo uważają ludzie Syna Człowieczego?* (16, 13).

<sup>8</sup> Por. Mt 10, 23; 13, 37.41.

<sup>9</sup> Por. Mt 11, 19; 12, 40; zob. 8, 20.

<sup>10</sup> Por. U. Luz, *Matthäus II*, s. 459-460; H. Frankemölle, *Matthäus. Kommentar II*, Düsseldorf: Patmos 1997, s. 218n; A. Paciorek, *Ewangelia*, s. 122n.

istotną rolę. Powodem dla którego tak postępuje wydaje się być zamiar wprowadzenia kolejnej w tej perykopie wyraźnej fragmentacji społeczności żydowskiej pod względem rozumienia osoby Syna Człowieczego. Zabieg ten pomaga mu we wskazaniu, w tej centralnej chrystologicznie i eklezjologicznie perykopie Ewangelii, trzech zdecydowanie różniących się w tej kwestii między sobą trzech grup: uczniów (*mathētai*), ludzi (*anthrōpoi*) i wielkie rzesze ludu (*ochloi*)<sup>11</sup>.

Po wysłuchaniu relacji uczniów w kwestii opinii ludzi na swój temat, Jezus zapytał o ich osobiste przekonanie, co do tożsamości Jego osoby. Odpowiedzi udzielił, wyróżniony podwójnym imieniem, Szymon Piotr: „Ty jesteś Chrystus Syn Boga Żywego” (16, 16). Z wypowiedzianych słów wynika, że dla Szymona Piotra Jezus (Syn Człowieczy) jest Chrystusem – Mesjaszem Izraela<sup>12</sup> i jednocześnie jednorodzoną Synem Boga Jahwe<sup>13</sup>. Jako pierwszy z Dwunastu nie reprezentuje on tu jedynie siebie samego, lecz jest wyrazicielem opinii całego grona apostołowskiego. Tym razem czyni to jednak jako osoba wyróżniona spośród pozostałych tam obecnych, i to podwójnym imieniem, co nadaje owemu wyznaniu bardzo podniosły charakter. Wcześniej, gdy po raz pierwszy wyznał synostwo Boże Jezusa – zgodnie z relacją Mateusza – uczynił to wraz ze znajdującymi się w łodzi współuczniwami po wydarzeniu cudownego chodzenia Jezusa na wodach Jeziora Galilejskiego (14, 33). Tam przemówili wszyscy razem, zatem każdy we własnym imieniu. Tu natomiast sam Szymon Piotr za nich wszystkich, tj. w imieniu całego Kościoła którego za chwilę Jezus uczni skała, jednego Kościoła dla Żydów i Greków. Podobnie jak w tym przypadku apostołowie już wcześniej, bo w 13, 16-17, usłyszeli też słowa błogosławieństwa wypowiedziane przez Jezusa nad nimi. Również sama myśl, że to nie ludzkie umiejętności i zdolności Piotra (ciało i krew), lecz sam Ojciec niebieski objawił wybranym apostołom swojego Syna, została wypowiedziana przez Jezusa w modlitwie uwielbienia Boga, swego Ojca (11, 25-30). Wynika z niej, że On, Syn Boży należy w pełni do Ojca, dlatego też nie jest w stanie objawić Go jako Syna Bożego ciało i krew, lecz jedynie Ten, który Go zna i od którego pochodzi, czyli Jego Ojciec – Jahwe, Boga Izraela<sup>14</sup>.

Niewątpliwie fakt, że to Szymon udziela odpowiedzi, jak też nazwanie go podwójnym imieniem (z dookreśleniem aramejskim *Barjona*)<sup>15</sup> oraz błogosławieństwo tylko jego osoby sprawia, że zostaje on wyróżniony w szczególny sposób spośród

<sup>11</sup> Wcześniej zaprezentował poglądy i usposobienie przywódców Izraela w stosunku do osoby i misji Jezusa (12, 14; 14, 2). Por. U. Luz, *Matthäus II*, s. 460; A. Paciorek, *Ewangelia*, s. 123n; Z. Żywica, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie*, s. 102n.

<sup>12</sup> Por. Mt 1, 17; 2, 4; 11, 2; 22, 42; 26, 63.

<sup>13</sup> Zwrot *Bóg Żyjący* w judaizmie hellenistycznym i w biblijnym języku nowotestamentalnym funkcjonuje jako krótkie wyznanie wiary w Boga żywego i prawdziwego, obecnego rzeczywiście w historii, w konfrontacji do martwych bożków pogańskich. Por. U. Luz, *Matthäus II*, s. 460-461.

<sup>14</sup> Por. H. Frankemölle, *Matthäus II*, s. 220.

<sup>15</sup> *Simōn Barjōna – Szymon syn Jony*. W kwestii bogatej historii interpretacji zwrotu *Barjōna* zob. A. Paciorek, *Ewangelia*, s. 125n.

pozostałych apostołów i uczniów. Jezus jeszcze bardziej wynosi jego osobę ponad innych przez zmianę jego własnego imienia Szymon na Piotr oraz złożenie mu przy tym obietnicy, że to właśnie na nim jako na skale zbuduje swój Kościół (16, 18)<sup>16</sup>. To on, a nie kto inny spośród uczniów, stanie się skałą przyszłego Kościoła Mesjasza i Syna Bożego w Izraelu. Ewangelieści nie chodzi w tej scenie tylko o sam fakt nadania imienia, gdyż już od dawna Szymon nosi również imię Piotr (4, 18; 10, 12), lecz dzięki konfiguracji zastosowanych słów *petros* – *petra* Mateusz pokazuje, że Jezus czyni jeden kamień (*petros*) skałą, opoką dla potężnej budowli jaką będzie Kościół w świecie<sup>17</sup>. Stosując tu synonimiczne słowo *lithos* (kamień) ewangelista nie osiągnąłby zamierzonego celu.

Z historiozbowczego punktu widzenia jest to bardzo ważny moment w Ewangelii Mateusza – Jezus po zerwaniu kontaktów z przywódcami żydowskimi oraz nakazaniu uczynienia tego samego uczniom, zapowiada zbudowanie własnego Kościoła – nowego Zgromadzenia. Będzie się ono odróżniać od dotychczasowego zgromadzenia Izraela w sposób fundamentalny tym, że należeć on będzie do Niego, to będzie Jego własny Kościół (16, 18)<sup>18</sup>. Nazywając Szymona *Petros/Skałą*, ewangelista nie tylko zapowiada trwałość i stabilność przyszłego Kościoła (7, 24-25), ale zapewne nawiązuje tu do Iz 51, 1-2 gdzie Abraham został również określony jako skała, czyli powraca do misji Abrahama odnośnie wszystkich ludów ziemi (Rdz 12, 3b). Za takim rozwiązaniem przemawia dobra znajomość Księgi Izajasza przez Mateusza oraz bezpośredni kontekst cytatu 51, 1n<sup>19</sup>.

Ponadto w narracji ewangelisty obietnica skierowana do Piotra następuje zaraz po rozprawieniu się Jezusa z faryzeuszami i saduceuszami oraz ich nauką, a jedynym miejscem, w którym faryzeusze pojawiają się wraz z saduceuszami (poza 16, 1-11) jest 3, 7, gdzie Jan Chrzciciel, udzielając chrztu nawrócenia w wodach Jordanu, wygłasza surowy sąd na nimi oraz zapowiada, że Bóg jest w stanie z kamieni (*lithoi*) wzbudzić nowe dzieci Abrahamowi (3, 9), jeśli dotychczasowe nie wydadzą godnego owocu nawrócenia (4, 8). Mateusz nie stosuje tu słowa skała, lecz kamień (*lithos*), aby zapewne nawiązać do Joz 4, 1-18, gdzie Jozue nakazał podnieść ze

<sup>16</sup> Czasownik *oikodomeō* wyrażony w czasie przyszłym *oikodomesō* (zbuduje) sugeruje, że budowanie Kościoła dopiero się rozpocznie. Tymczasem z Ewangelii wiemy, że Jezus już nie tylko powołał wielu uczniów, ale też i spośród nich wybrał Dwunastu Apostołów i ustanowił ich jako antytyp dwunastu pokoleń Izraela – fundament Kościoła. Wydaje się, że Mateusz myśli tu o budowaniu Kościoła Powszechnego, obejmującego również pogan, na co może wskazywać nadanie greckiego imienia *Petros*.

<sup>17</sup> Por. J.D. Kingsbury, *The Figure of Peter in Matthew's Gospel as a Theological Problem*, "Journal of Biblical Literature" 98 (1979), s. 67-83; P. Lampe, *Das Spiel mit dem Petrus-Namen – Mt 16,18*, NTS 25 (1978/1979), s. 227-245.

<sup>18</sup> *Mou tēn ekklēsiān – mój Kościół*.

<sup>19</sup> Kontekst poprzedzający 50, 4-11: trzecia pieśń Sługi Pańskiego. Kontekst następujący 51, 3-8: ocalenie synów Abrahama, nadanie Prawa jako *światła narodom – poganom* (*fōs ethnōn*), zapowiedź sądu i wiecznego zbawienia Pana dla *narodów – pogan*, słowa otuchy i nadziei dla miłujących Prawo Pana.

środku Jordanu dwanaście kamieni (*dōdeka lithoi*), odpowiednio do liczby pokoleń synów Izraela (patriarchy Abrahama) po wejściu do ziemi obietnicy. Zatem celem ewangelisty jest ukazanie Piotra jako nowego Abrahama. Nowego patriarchy nowego ludu Bożego – Kościoła Jezusa dla wszystkich narodów, co dobrze wpisuje się w całościowy przekaz teologii Mateusza zwieńczony rozesłaniem Jedenastu do wszystkich narodów przez Jezusa zmartwychwstałego na górze w Galilei (28, 16-20). Bóg Izraela wzbudzi nowy lud, ponieważ Jego stary lud nie wydał owocu godnego nawrócenia (4, 8). Dokona tego przez Mesjasza – swojego umiłowanego Syna, który będzie chrzczył Duchem Świętym i ogniem (3, 11), i tak otworzy dla nowego ludu granice nowej ziemi obiecanej, czyli królestwa Bożego w całym świecie. W tym celu Jezus powołał dwunastu swoich uczniów, zwanych Dwunastu Apostołami (10, 1n), będących antytypem dwunastu pokoleń Izraela, z których pierwszy Szymon zwany Piotrem stał się również antytypem Abrahama, jako odpowiedź na roszczenie faryzeuszy i saduceuszy: Abrahama mamy za ojca (3, 9).

Mamy tu do czynienia z syntezą dziejów zbawienia: od Abrahama przez Jozuego i wprowadzenie ludu do ziemi obietnicy, działalność proroków włącznie z ostatnim z nich Janem Chrzcicielem, aż po Tego, który wypełni zapowiedziane przez Boga w osobach proroków zbawienie całej ludzkości, czyli Jezusa Mesjasza Izraela i Syna Bożego, który buduje nowy lud Boży – Kościół, aby zajął miejsce niewiernego Izraela i dalej kontynuował dzieło zbawienia w całym świecie i wreszcie skutecznie wypełnił Bożą obietnicę zawartą w powołaniu Abrahama: „W tobie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi” (Rdz 12, 3b)<sup>20</sup>.

Ewangelista, oprócz tej perykopy, tylko dwukrotnie w swym dziele nazwał pierwszego apostoła podwójnym imieniem Szymon Piotr. W scenie powołania (4, 18) oraz wybrania na apostoła i ustanowienia go pierwszym z Dwunastu (10, 2). Wyraźnie uwidacznia się w tym jego zamiar łączenia w jego osobie od samego początku elementu semickiego (Szymon *Barjona*) i greckiego (Petros), żydowskiego i pogańskiego, judeochrześcijańskiego i etnochrześcijańskiego<sup>21</sup>. Ma być przecież w przyszłości opoką Kościoła Jezusa złożonego z judeo- i etnochrześcijan. Skoro tak, to musi reprezentować z ustanowienia samego Chrystusa i Syna Bożego jeden i drugi wymiar Jego Kościoła. Intencja ta staje się jeszcze bardziej czytelna, gdy patrzymy na kontekst historyczny i teologiczny ostatniego okresu pobytu jego Kościoła na terenie Palestyny. To czas ostatecznego już definiowania kształtu redagowanej przez niego Ewangelii, zarówno co do treści jak i doktrynalnego przesłania. W tym kontekście należy jeszcze zaznaczyć, że Mateusz konsekwentnie pomija osobę prawodawcy Mojżesza. Nie wymienia jego imienia ani w Mt 1, 1

<sup>20</sup> Por. Z. Żywica, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie*, s. 104n. Istnieje również żydowska tradycja, która, odwołując się do tego samego tekstu Izajasza, widzi w Abrahamie fundament – skalę. Por. Str.Bill., I, s. 733. Inaczej U. Luz, *Matthäus II*, s. 461; A. Paciorek, *Ewangelia*, s. 126n.

<sup>21</sup> We wszystkich trzech fundamentalnych dla jego powołania i przyszłej funkcji w Kościele wydarzeniach.

i genealogii Jezusa, ani też w Kazaniu na Górze, gdzie należałoby oczekiwać słów: Mojżesz powiedział: ..., a są tu ogólne wprowadzenia: Słyszeliście, że powiedziano (przodkom) ..., a Ja wam powiadam ...<sup>22</sup>. Chce zapewne przez to powiedzieć, że odtąd wejście do królestwa Bożego nie będzie dokonywać się dzięki przestrzeganiu norm starego Prawo, lecz poprzez wiarę w Jezusa Nazarejczyka, Mesjasza Izraela i Syna Bożego, który jest jego definitywnym wypełnieniem i dopełnieniem. Droge do niego będzie wyznaczać zaś wiara podobna tej, jaką odznaczał się Abraham oraz konsekwentne i nieustraszone naśladowanie Jezusa jako Nauczyciela i Mistrza, nawet wówczas, gdyby miała się okazać drogą krzyża<sup>23</sup>.

Obietnica, że bramy otchłani nie przewyćczą budowanego Kościoła (16,18) to zapowiedź, że będzie on trwać nieprzerwanie tak długo jak będzie istnieć ludzkość, albowiem zgodnie z 28, 20 zmartwychwstały Jezus będzie w nim obecny jako Emmanuel przez wszystkie dni aż do skończenia świata<sup>24</sup>. Obraz przekazania kluczy do królestwa niebieskiego oraz władzy związywania i rozwiązywania na ziemi i w niebie (16, 19), wyjaśnia sam ewangelista w 23, 13-14. Jezus wypomina tu faryzeuszom i uczonym w Piśmie, że nie tylko sami nie wchodzą, ale co gorsze zamykają królestwo niebieskie przed tymi którzy chcą do niego wejść. Stąd też zadaniem Szymona Piotra będzie prowadzenie ludzi wąską drogą wiodącą od ciasnej bramy królestwa niebieskiego, do której tylko on sam dzierży klucze (7, 13-14). Klucze do królestwa to nic innego jak Nauka (*didachē*) Jezusa, czyli Jego Ewangelia królestwa, którą Piotr będzie przepowiadał i interpretował wraz z pozostałymi apostołami, choć jedynie on sam został ustanowiony jako ostatecznie rozstrzygający ziemski autorytet w sprawach niejednoznacznych, stąd wymagających dodatkowej definitywnej interpretacji. Będzie on jej gwarantem i poręczycielem jako skała i posiadający klucze. Żaden z pozostałych apostołów nie może go w tym zastąpić. W czasie otwartego i radykalizowanego konfliktu judeochrześcijaństwa z odradzającym się judaizmem poświęconym po 70 roku zapewne bardzo ważne dla Mateusza było wyeksponowanie ostatecznie rozstrzygającego jednoosobowego urzędu, identycznego do tego, jaki pełnił Jezus w czasie swego ziemskiego pobytu z uczniami. Podobny urząd i związana z nim funkcja istniały w bardzo prężnym ośrodku rodzącego się nowego oblicza judaizmu w Jabne. Piotr pełniłby w pewnym sensie podobną funkcję do tej, jaką sprawował Rabban Jochanan ben Zakkaj, kluczowa postać reorganizacji judaizmu bez świętyń i kapłaństwa<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Mt 5, 21.27.31.33.38.43.

<sup>23</sup> Por. Z. Żywica, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie*, s. 105.

<sup>24</sup> Por. Mt 18, 20; H. Hommel, *Die Tore des Hades*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft“ 80 (1989), s. 124-130; J. Marcus, *The Gates of Hades and the Keys of the Kingdom (Mt 16,18-19)*, „The Catholic Biblical Quarterly” 50 (1988), s. 443-445.

<sup>25</sup> Por. D. Duling, *Binding and Loosing. Forum*, „Sonoma” 3 (1987), s. 3-31; J. Gnillka, *Matthäus II*, s. 64.69; R. Hiers, „Binding” and „Loosing”: *The Matthean Authorizations*, „Journal of Biblical Literature” 104 (1985), s. 233-250; U. Luz, *Matthäus II*, s. 466; W. Schenk, *Das „Matthäusevangelium“ als Petrus-evangelium*, „Biblische Zeitschrift Neue Folge“ 27 (1983), s. 58-80.

Wydarzenie pod Cezareą Filipową Mateusz kończy nakazem Jezusa skierowanym do apostołów, aby nikomu nie mówili, że On jest Chrystusem (16, 20), czym powraca do wyznania Szymona Piotra w 16, 16. Ewangelista ponownie podkreśla w ten sposób różnicę między uczniami, ludźmi i wielką rzeszą ludu w kwestii rozumienia osoby i posłannictwa Jezusa Syna Człowieczego. Spośród tych trzech grup tylko Dwunastu Apostołów wie, że jest On Mesjaszem Izraela i Synem Bożym, dlatego też od tej pory tych właśnie Dwunastu będzie stanowić i budować Kościół wyraźnie odróżniający się od zdecydowanej większości społeczności żydowskiej, bo Kościół szeroko otwarty również na świat pogan do tej pory izolowanych od Boga Jahwe i pozbawianych Jego zbawienia obiecane w powołaniu Abrahama<sup>26</sup>.

## 2. KONTEKST HISTORYCZNY I DOKTRYNALNY REDAKCJI EWANGELII MATEUSZA

Ostatni redaktor pierwszej w kanonie Nowego Testamentu Ewangelii Jezusa to palestyński judeochrześcijanin, uczeń apostołski związany zapewne osobiście z apostołem Mateuszem i Kościołem jerozolimskim. Zredagowane dzieło odsłania jego głęboką znajomość, przede wszystkim za pośrednictwem Septuaginty, tradycji biblijnej oraz jej interpretacji synagogałnej i judeochrześcijańskiej, ściśle związanych z centralnymi ośrodkami judaizmu i judeochrześcijaństwa w Jerozolimie, zaś po roku 70, jeśli chodzi o judaizm, to z ośrodkiem w Jabne<sup>27</sup>.

Był świadkiem zbrojnego powstania i wojny z Imperium Rzymskim (66-70/73), jej tragicznych konsekwencji dla judeochrześcijaństwa i judaizmu palestyńskiego oraz ich późniejszych wzajemnych relacji. Położenie mieszkańców Judei po zniszczeniach wojennych przypominało czasy Ezdrasza i Nehemiasza: utrata suwerenności, dziesiątkowana ludność, zniewolenie i głębokie zubożenie ocalałej ludności oraz narastająca z czasem coraz głębsza jej zapaść religijna i duchowa. W zburzeniu Jerozolimy i świątyni judeochrześcijanie widzieli karę za odrzucenie Mesjasza Jezusa i prześladowanie Jego wyznawców, Żydzi zaś karę za niewierność Torze i Tradycji. Po zakończeniu działań wojennych wyznawcy Jezusa byli oskarżani o zdradę i odmowę czynnego udziału w walce zbrojnej przeciwko Rzymowi, za co spotykały ich represje gdy powracali do swych domostw. Według Euzebiusza (Hist. Eccl. 3,5,3) mieli się oni przenieść na teren Zajordania (do Pelli) jeszcze przed decydującymi rozstrzygnięciami zbrojnymi. Podobnie postąpiła grupa faryzeuszy i uczonych w Piśmie na czele z Johananem ben Zakkaj udając się do Jabne (Jamni) nad Morzem Śródziemnym. Tu założył on i stanął na czele akademii rabinicznej

<sup>26</sup> Por. U. Luz, *Matthäus II*, s. 466; H. Frankemölle, *Matthäus*, s. 222.

<sup>27</sup> Por. Z. Żywica, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie*, s. 20n.363.



w latach 70–80. Zreorganizował w niej na nowo judaizm, opierając go na trzech filarach: Torze spisanej (Pięcioksiąg) i ustnej (Talmud Tora), modlitwie i praktykowaniu dzieł miłosierdzia. Za co otrzymał tytuł Rabban (Nauczyciel Nauczycieli, Wielki Nauczyciel). Po nim na czele akademii stanął Gamaliel II – uczeń Hillela i wnuk Gamaliela I (Dz 5, 33n). Dał on początek hillelickiej dynastii rabinów, rozciągając swą jurysdykcję również na gminy diaspory. Zasłynął z wypowiedzenia zdecydowanej walki przeciw wszelkim heretykom i schizmatykom, a tym samym jakimkolwiek przejawom heterodoksji i idolatrii wewnątrz reformowanego judaizmu oraz konsekwentnej i nieugiętej jej realizacji. Jego działalność przypadła na lata 85–95, czyli na okres redagowania ostatecznej już wersji Ewangelii Jezusa przez ewangelistę Mateusza. Jednym z niezwykle ważnych przedsięwzięć akademii w Jabne było ustalenie kanonu ksiąg Biblii oraz końcowego kształtu i częstotliwości odmawiania modlitwy shemone ‘ezre. Reaktywowano też sanhedryn ustanawiając na jego czele urząd Nasi’ z prawem do rozstrzygającego głosu w kwestiach spornych. Akademia jabneńska z siedzibą Rabbana, do czasu stłumienia przez Hadriana drugiego powstania przeciwko Rzymowi (132-135), stanowiła centrum życia żydowskiego na terenach Judei<sup>28</sup>.

Judeochrześcijaństwo palestyńskie, coraz sprawniej organizujące się instytucjonalnie oraz zyskujące coraz głębszą świadomość odrębnej tożsamości doktrynalnej, przyjmując Septuagintę za własny kanon ksiąg świętych i poddając je interpretacji chrystologicznej, coraz częściej i odważniej wchodziło w spory tak fundamentalnej natury, jak odpowiedź na pytanie: kto jest obecnie i pozostanie „*Verus Israel*” – „Prawdziwym Izraelem”? Nasilająca się polaryzacja w kwestiach doktrynalnych, skutkowałą pogłębiająca się wrogością ze strony reformującej się Synagogi faryzejsko-rabinicznej. Reformatorzy jabneńscy zaczęli kłaść zdecydowanie większy akcent niż dotychczas na Torę ustną (niespisaną Tradycję), niż na Torę spisaną. Byli przekonani, że sam Jahwe zawarł swą odpowiedź na pytanie o „Prawdziwy Izrael” właśnie w Torze ustnej, a nie spisanej (Pięcioksięgu). Stąd też, według nich, każdy kto jej nie znał nie mógł należeć do „Prawdziwego Izraela”. Tak radykalne zwrócenie się ku Tradycji zdecydowało o nasilaniu się wrogości do rodzącej się tradycji judeochrześcijańskiej i utrwalających ją w piśmie ksiąg (Ewangelie i inne Pisma). Przez rabinów były one określane wprost jako *gilyonim* oraz *sifre minim*, tzn. takie, które nie brudzą rąk, czyli nie natchnione (Yadaim II,13; bShab. 116a; pShab. 16,15c). Co więcej, dla nich nawet tylko przepisana przez chrześcijan Tora lub inne księgi biblijne, choć uznane przez nich samych za „brudzące ręce”, były przez sam ten fakt traktowane jako pozbawione świętości, stąd też należało je niszczyć<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Inne ważne ośrodki rabiniczne tego okresu to: Lod z Rabbim Jechoszuą ben Chananja, Peki`in z Rabbim Eliezerem ben Hyrkanos (uczniami Rabbana Jachanana ben Zakkaj) czy też Bene Berak z Rabbim Akibą ben Josef. Por. A. Mello, *Judaizm*, Kraków 2002, s. 16-20; W. Tyloch, *Opowieści mędrców Talmudu*, Gdynia: Wydawnictwo „Feniks” 1993, s. 106-111.141.

<sup>29</sup> Por. J. Jocz, *Jesus and the Law*, „Judaica” 26 (1970), 1s. 05-124; J.F., Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim I-II*, New York: Hendrickson Publishers

Modlitwie shema Israel w tym okresie nadano charakter znacznie bardziej wyznania wiary niż modlitwy, co również świadczy o silnej polemice z judeochrześcijaństwem sięgającej samej istoty doktryny wiary. Modlitwę *amida* – *shemone ezre*, czyli osiemnastu błogosławieństw (faktycznie 19) wydano po raz pierwszy w wersji urzędowej i jedynie obowiązującej za czasów Gamaliela II. Werset brzmiący: „Błogosławione Jego imię, którego chwalebne Królestwo jest na zawsze”, miał być odtąd odmawiany po cichu ze względu na *minim/nocerim*. Szczególnie istotną i brzemienną w skutki dla judeochrześcijaństwa miała treść wprowadzona w tym czasie do dwunastego błogosławieństwa (w rzeczywistości przekleństwa) znanego jako *birkat ha-minim*<sup>30</sup>. W *minim/nocerim* należy widzieć judeochrześcijańską, obok innych herezyjczyckich grup judaizmu oraz władz rzymskich i ich żydowskich kolaborantów. Samo zaś *birkat ha-minim* można traktować jako akt definitywnego rozłamu i rozjęcia się dróg judeochrześcijańskiego Kościoła Jezusa z Nazaretu i faryzejsko-rabinicznej Synagogi w Judei, co mogło mieć miejsce w latach 90–100.

W tym okresie rabini znacznie surowiej traktowali judeochrześcijańską (*minim/nocerim*) niż pogan, ponieważ ich zdaniem reprezentowali oni najgorszą ze wszystkich herezję i idolatrię. Samo podejrzenie o herezję chrześcijaństwa lub tylko jej sprzyjanie było aż nadto wystarczającym powodem do wykluczenia podejrzanego ze społeczności żydowskiej, bowiem to właśnie judeochrześcijaństwo uważano za herezję najbardziej zagrażającą integralności judaizmu poświęconego niż wszystkie inne ugrupowania heterodoksyjne. Dotkniętemu ekskomunikacją judeochrześcijańskiemu (*min/nocer*) nie wolno było w żadnych okolicznościach sprzedawać ani od niego kupować, czy też korzystać z jego usług. Ich dzieci nie wolno było kształcić i uczyć zawodu. Wyznawcy judaizmu mieli uważać ekskomunikowanego i całą jego rodzinę za renegatów i wyrzutek, którym w żadnych okolicznościach nie wolno było pomagać, lecz raczej ich życie należało wystawić na niebezpieczeństwo (Str. Bill. IV, 33n). Książki należące do *minim/nocerim* nie wolno było ratować nawet z ognia, choćby zawierały słowo Boże. Mięso od nich musiało być traktowane jak ofiarowane bóstwom (idolatria), a wypieczony przez nich chleb jak chleb Samarytan (Str. Bill. III, 11). Wino należało traktować jak przeznaczone dla kultu pogańskich idoli (pShab. 13,5; bShab. 116), ich księgi jak księgi czarownic, a dzieci jak bękart (mamzerim; T. Hullin 2,20-24).

1871<sup>2</sup>; J. Neusner, *Das Pharisäische und Talmudische Judentum*, TSAJ 4 (1984), s. 25-95; J. Neusner, *The Formation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jamnia) from A.D. 70-100*, ANRW 192 (1979), s. 3-42; G. Stemmerger, *Die sogenannte „Synode von Jabne“ und das frühe Christentum*, „Kairos“ 19 (1977), s. 14-21; Z. Żywica, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie*, s. 22-26.

<sup>30</sup> *A potwarczy niech nie mają nadziei, a wszyscy sprawcy niegodziwości w oka mgnieniu niech zginą i wszyscy niech rychło będą wytraceni, a zbrodniarzy rychło wykorzeń i skrusz i zniszcz i upokórz rychło za dni naszych. Pochwalonyś Ty, Wiekuisty, który kruszysz wrogów i upokarzasz zbrodniarzy.* S. Spitzer, *Modły Izraelitów na dni powszednie i święta, uroczystości i posty, oraz obrządki i ceremonie religijne*, Kraków: Drukarnia J. Fischera 1926 (przedruk: Warszawa: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe 1991), s. 109.111.

Wszystkie działania akademii w Jabne jednoznacznie zmierzały do szybkiej i zdecydowanej separacji od judeochrześcijaństwa i stworzenia dla budowanej nowej formy judaizmu swego rodzaju systemu obronnego – *geder* (plotu) – chroniącego judaizm przed wpływami ruchu Jezusa Nazarejczyka, nadając mu indywidualną i niepowtarzalną tożsamość, tj. własną autonomię etniczną, kulturową, religijną i duchową. Podejmowano również na szeroką skalę przedsięwzięcia w celu likwidacji wszelkich ruchów politycznych i wspólnot religijnych, które uznano za niezgodne z oficjalną linią wyznaczoną przez rabinów z Jabne. Realizowane nadzwyczaj konsekwentnie zaplanowane działania doprowadziły w krótkim czasie do skutecznego wyeliminowania wszystkich heterodoksyjnych ugrupowań z oficjalnego faryzejsko-rabinicznego judaizmu poświęconego<sup>31</sup>.

W takich oto uwarunkowaniach historycznych i doktrynalnych przyszło ewangelicie Mateuszowi nadawać ostateczny kształt redagowanej przez siebie Ewangelii Jezusa dla reprezentowanego Kościoła. Prace nad tym rozpoczął zapewne dopiero po opuszczeniu Jerozolimy i Judei, już na terenie Galilei, gdzie przez pewien czas przebywał wraz z ocalonymi z pożogi wojennej, prześladowań i wewnętrznego upadku w wierze i moralności członkami własnej wspólnoty jerozolimskiej oraz innych wspólnot palestyńskich doświadczonych podobnym losem i opuszczających swe dotychczasowe miejsce pobytu i działalności ewangelizacyjnej. Pracę zaś zakończył prawdopodobnie w pierwszych latach pobytu w Syrii, najprawdopodobniej w Antiochii, gdzie reprezentowany przez niego judeochrześcijański Kościół palestyński tworzył dla siebie na nowo miejsce stałego pobytu poza granicami biblijnego Izraela, co mogło przypadać na lata 85–95, podejmując próbę włączenia się w Wielki Kościół Chrześcijański, w zdecydowanej większości etnochrześcijański. Grecka wersja kanonicznej Ewangelii według Mateusza jest więc świadectwem definitywnego już i bolesnego rozchodzenia się dróg palestyńskiego Kościoła judeochrześcijańskiego z żydowskim judaizmem i Synagogą jerozolimską, a w późniejszym okresie również jabneńską, a co za

<sup>31</sup> W. Horbury, *The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy*, "The Journal of Theological Studies" NS 33 (1982), s. 19-61; K.G. Kuhn, *Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Urchristentums*, ANRW II 25/1 (1982), s. 648-793; S. Mimouni, „*La Birkat Ha-Minim. Une prière juive contre les judéo-chrétiens*”, RSR 71 (1997), s. 275-298; A. Oppenheimer, *Sectas judias en tiempos de Jesus: fariseos, saduceos, los „amme ha-aretz”*, w: A. Piñero, *Orígenes del cristianesimo. Antecedentes y primeros pasos*, Córdoba – Madrid: Ediciones el Almendro 1995<sup>2</sup>, s. 123-134; T. Rajak, *The Jewish Community and its Boundaries*, w: J. Lieu, J. North, *The Jews among Pagans and Christians*, London: Routledge 1992, s. 9-28; L. Vana, „*La birkat ha-minim è una preghiera contro i giudei-cristiani?*”, w: *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo. Atti del Colloquio di Torino (4-5 novembre 1999)*, red. G. Filoramo, C. Gianotto, Brescia: Edizioni Paideia 2001, s. 147-189. E. Schürer, G. Vermes, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 – B.C. – A.D. 135) I-III*, Edinburg: A&C Black 1973-1987; S. Zeitlin, *The Rise and Fall of the Judean State. A Political, Social and Religious History of the Second Commonwealth III (66–120)*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America 1978; Z. Żywica, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie*, s. 26-28.

tym idzie również świadectwem podjętych wysiłków zmierzających do określenia na nowo i wypracowania dalszych wzajemnych relacji w sytuacji, gdy musiała paść rozstrzygająca odpowiedź na najważniejsze dla nich pytania o „Prawdziwy Izrael” i autorytet Tory spisanej i ustnej. Równie istotnym, bezpośrednio związanym z pierwszym problemem, była kwestia otwarcia się judeochrześcijaństwa palestyńskiego na etnochrześcijaństwo poza granicami biblijnego Izraela i w konsekwencji tego rozstrzygnięcia, konieczność prowadzenia misji wśród pogan, do czego dotychczas judeochrześcijaństwo reprezentowane przez ewangelistę było sceptycznie nastawione. Niewątpliwie ważna była też sytuacja wewnątrz tego Kościoła po niezwykle bolesnych i wyniszczających go doświadczeniach w Izraelu; jej kryzys w wyznawaniu wiary w Jezusa Mesjasza i Syna Bożego oraz w wiernym praktykowaniu Jego Nauki<sup>32</sup>.

### 3. HISTORYCZNO-DOKTRYNALNE MOTYWY I CELE EWANGELISTY MATEUSZA

Odnosząc wyniki egzegezy Mt 16, 13-20 do historycznych i doktrynalnych realiów w jakich znalazł się Mateusz i reprezentowany przez niego judeochrześcijański Kościół palestyński po powstaniu żydowskim i wojnie z Imperium Rzymskim (66-70/73), uzasadnionym wydaje się być stwierdzenie, że potraktował on jako oczywistą konieczność uwzględnienie w swym dziele tradycji uniwersalistycznych o charakterze chrystologicznym i eklezjologicznym, szczególnie w niezwykle istotnej dla całości orędzia jego Ewangelii perykopie opisującej wydarzenie pod Cezareą Filipową, obecnej również w Ewangelii Marka, z którą spotkał się w okresie końcowej redakcji swego dzieła i niewątpliwie z jej tekstu skorzystał. Obecne u Mateusza, w porównaniu do wersji Marka, zmiany redakcyjne wskazują, że uwzględnił on je zapewne w okresie podejmowania już ostatecznych decyzji co do struktury literackiej redagowanego dzieła, ilości i jakości tradycji ewangelicznych które powinny być w nim uwzględnione oraz siły oddziaływania wypływających z nich idei doktrynalnych. Szczegółowa egzegeza tekstu badanej perykopy w kontekście uwarunkowań historyczno-doktrynalnych w jakich ona nabrała ostatecznego kształtu pokazuje, że dokonane w niej zmiany przez Mateusza miały na celu przede wszystkim nadanie jej znacznie silniejszego przesłania uniwersalistycznego, zapewne mało obecnego w pierwotnym jej tekście z okresu palestyńskiego, okresu naznaczonego niewątpliwie bardziej przesłaniem prożydowskim i projudeochrześcijańskim. W przełomowym dla dalszych dziejów palestyńskiego Kościoła czasie, bezsprzecznie niezwykle ważnym dla Mateusza

<sup>32</sup> Por. Z. Żywica, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie*, s. 363n.

było ukazanie jego budowniczego – historycznego Jezusa jako zmartwychwstałego Pana (*Kyrion*), który gromadzi w znaku Syna Człowieczego historycznych apostołów na górze w Galilei i rozsyła ich do wszystkich narodów (28, 19). Ewangelista ma tu na myśli zarówno naród żydowski, który w jego czasie pod wpływem akademii jabneńskiej definitywnie Go odrzucił – Żydów palestyńskich, jak i do tych, które Go jeszcze nie znają – czyli narodów pogańskich do których się właśnie udaje. Niewątpliwie bardzo mu zależało, aby właśnie w tym momencie wybrzmiało donośnie przesłanie, że to już od tego wydarzenia w Galilei, historycznych Jedenastu miało obowiązek głoszenia królestwa niebieskiego i wprowadzania do niego ludzi zamieszkujących cały świat, czyniąc ich uczniami Jezusa przez udzielanie chrztu i nauczanie życia Jego Ewangelią, tą jaką dostaje teraz do rąk od ewangelisty Mateusza reprezentowany przez niego Kościół, w zwrotnym punkcie swoich dziejów.

W chwili opuszczania zamieszkiwanych dotychczas ziem Izraela ewangelista pragnie wzbudzić w swym judeochrześcijańskim Kościele głębokie przekonanie, że to właśnie on, tak boleśnie doświadczony doznanymi tam prześladowaniami, jest teraz gwarantem prawdziwości i skutecznego wypełnienia się zbawczej woli Boga Jahwe wyrażonej w Ewangelii królestwa Jego Syna Chrystusa Jezusa, że to przecież właśnie w tym celu nie pozwolił On by został tam całkowicie zniszczony przez Złego. Stąd też pierwszy nakaz misyjny, dotyczący jedynie Izraela (10, 5n), ewangelista uważał za aktualny w swej formule i obowiązujący go od czasu historycznego Jezusa i Jego apostołów aż do momentu opuszczenia przez Boga domu Izraela (23, 38), należało bowiem w tamtym czasie szukać przede wszystkim owiec, które poginęły z domu Izraela (10, 6; 18, 12-14), tzn. tych, którzy odrzucili wówczas swego Mesjasza.

Kiedy jednak Bóg definitywnie już opuścił dom Izraela wraz z judeochrześcijańskim Kościołem, w którym zamieszkuje odtąd ze swoim Synem Chrystusem Jezusem i udaje się na tereny pogan, pozostały tam lud żydowski identyfikujący się z odradzającym się judaizmem faryzejsko-rabinicznym, stał się poprzez sam ten fakt równy narodom pogańskim, tj. ludem bez Boga Jahwe i Jego zbawienia ofiarowanego w osobie i dziele Jego Syna Chrystusa. Zewnętrznym znakiem wypełnienia się tych historiozbawczych wydarzeń jest dla Mateusza zburzenie świątyni oraz definitywnie już rozejście się dróg judeochrześcijańskiego Kościoła Jezusa z Jego Ewangelią królestwa zawierającą zbawczą wolę Jahwe oraz faryzejsko-rabinicznej Synagogi z jej normatywnym judaizmem z Jabne, pozbawionym tej Bożej woli. Z powodu właśnie tych wydarzeń pierwszy nakaz misyjny (wciąż aktualny ze względu na wybranie w Abrahamie) musiał zostać wyrażony w nowej formule, tzn. takiej, która w jednakowym stopniu traktuje Żydów i pogan.

Dla Mateusza drugie rozesłanie dokonane przez Jezusa Emmanuela na górze w Galilei w znaku Syna Człowieczego (28,16-20; 24,29-31) jest w pełni zgodne z wolą Boga od powołania Abrahama aż do historycznego Jezusa. Kościół palestyński przechodząc na tereny pogan musi zrozumieć i zaakceptować, że Jahwe

był obecny wśród zagubionego ludu Izraela dopóki przebywał pośród niego judeochrześcijański Kościół Jego Syna Jezusa Chrystusa. Gdy zaś opuszcza dom Izraela palestyński Kościół, opuszcza go również i Jahwe ze swoim Synem Jezusem. Judeochrześcijanom palestyńskim niewątpliwie trudno było zaakceptować tę tajemnicę królestwa Bożego. Dlatego też Mateusz wyjaśnia im to w zredagowanej na nowo Ewangelii Jezusa i czyni to nie z własnego upoważnienia ani we własnym imieniu, lecz z woli samego Boga zapisanej w Prawie i Prorokach oraz z woli Jezusa – Emmanuela Kościoła. Historyczni uczniowie Chrystusa, choć nie wszystko rozumieli i wielokrotnie okazywali swą małą wiarę, to jednak cały czas szli za Nim, aby coraz głębiej poznawać Jego Naukę. Podobnie konsekwentną postawą muszą wykazać się wszyscy członkowie palestyńskiego Kościoła w swej postawie wobec Jezusa Emmanuela w nowej rzeczywistości egzystencjalnej i doktrynalnej. Teraz to zmartwychwstały Jezus za pośrednictwem apostołów, szczególnie zaś Szymona Piotra, oraz ich następców ukazuje w pełnej prawdzie wszystko to, co dotychczas nie było jeszcze w ogóle znane bądź też nie do końca właściwie rozumiane.

Gwarantem absolutnej wiarygodności i prawdziwości nowych treści tajemnic królestwa Syna Człowieczego jest więc sam ewangelista jako uczeń apostołski, ponieważ to właśnie on otrzymał od apostołów historycznego Jezusa wierny przekaz tego wszystkiego, czego oni dowiedzieli się od swego jedynego Nauczyciela i Mistrza w czasie działalności w Izraelu. To oni – ze szczególną rolą Szymona Piotra – otrzymali władzę związywania i rozwiązywania w niebie i na ziemi<sup>33</sup>. Ewangelista doskonale o tym wie i dlatego redagując Jezusową Ewangelię królestwa wyklada w niej owe tajemnice dotąd jeszcze nieznanne bądź też niezrozumiane w pełnej prawdzie. Zbawcza wola Boża zawarta w omawianej perykopie, według Mateusza, odsłoniła się w pełni dopiero w świetle drugiego rozesłania Jedenastu na Górze w Galilei przez Jezusa zmartwychwstałego<sup>34</sup> i dlatego musiała zostać przez niego dopowiedziana gdy ją redagował w ostatecznej już wersji. Określając osobę Pierwszego Apostoła semickim imieniem Szymon Barjona pokazuje go, zgodnie z wolą Bożą, jako tradenda judeochrześcijańskiej tradycji ewangelicznej okresu palestyńskiego zapewniającym jej ciągłość od historycznego Jezusa z Nazaretu i wybranych przez Niego historycznych Dwunastu aż do dnia zakończenia dziejów świata, na który to czas wskazuje dodane do niego greckie imię Petros/Piotr.

W ten oto sposób Mateusz wypełniając, nie do końca właściwie zrozumiany dotąd zbawczy zamysł Boży, daje reprezentowanemu przez siebie Kościołowi chrystologiczno-eklezjologiczny fundament na którym będzie on mógł budować swą chrześcijańską przyszłość już w Wielkim Kościele w zdecydowanej większo-

<sup>33</sup> Por. Z. Żywica, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie*, s. 262-345. 358-361.

<sup>34</sup> To właśnie dlatego Jezus zakazał uczniom mówić publicznie o tym, czego byli świadkami na Górze Przemienienia do chwili aż Syn Człowieczy zmartwychwstanie (Mt 17, 9).

ści etnochrześcijańskim, z którym musi się zintegrować aby przetrwać w świecie hellenistycznym i spełnić wobec niego misję zleconą mu przez samego Jahwe w Jezusowej Ewangelii królestwa dotarcia z Jego zbawieniem do wszystkich narodów ziemi. Mateusz zatem pragnął tak zrehabilitować opowiadanie o wydarzeniu pod Cezarą Filipową, aby prowadzony przez niego Kościół do świata hellenistycznego zyskał całkowitą pewność doktrynalną, że tę samą władzę związywania i rozwiązywania w niebie i na ziemi jaką otrzymał od samego Jezusa Szymon Barjona by sprawować ją w ziemi Izraela, posiada również Szymon Piotr by sprawować ją z identyczną skutecznością zbawczą na ziemiach pogan. Bez tej doktrynalnej pewności niemożliwa byłaby zapewne jego dalsza judeochrześcijańska egzystencja w diametralnie odmiennym od dotychczasowego dla niego świecie. Bez niej jego historia zakończyłaby się zapewne podobnie jak historie wielu innych judeochrześcijańskich wspólnot owego okresu, czyli całkowitym jej zniknięciem z dalszych dziejów Kościoła Powszechnego.

**Słowa kluczowe:** Szymon Piotr, Ewangelia, Kościół, uniwersalizm, Synagoga, Judaizm, Żydzi, Grecy.

### Simon Peter, the sign, the duration and the unity of the Church of Jesus, the Jews and the Greeks by Mt 16,13-20

#### Summary

Exegesis of Matthew 16:13-20, made in the light of historical and doctrinal terms occurred after 70 years in Judea, in which the evangelist Matthew was presented with its Judeo-Christian Church, indicates clearly existing in the text emphasis and related them to universalist objectives. They primarily guided him to define the saving message of Jesus the Risen of being Christological and Ecclesiological, in the final version edited by himself, in the Gospel of the Kingdom at the turning point for the fate of the Palestinian Church. The scene from Caesarea Philippi is edited in a manner which allows Peter to run his church in the Hellenistic world in order to gain complete doctrinal confidence that the same power of binding and resolving in heaven and on earth which he received from Jesus Simon Barjon to exercise it in the land of Israel, is also possessed by Simon Peter to celebrate it with the same saving efficiency in the lands of the heathen. Without this doctrinal certainty, it would probably be impossible to guarantee its further Judeo-Christian existence in the world of ethnochristians and gentiles.

**Keywords:** Simon, Peter, Gospel, Church, universalism, Synagogue, Judaism, Jews, Greeks.

## Simon Petrus als Zeichen der Beständigkeit und Einheit der Kirche der Juden und Griechen nach Mt 16, 13-20

### Zusammenfassung

Die Exegese von Mt 16, 30-20, durchgeführt im Licht der historischen und doktrinären Bedingungen im Gebiet von Judäa nach dem Jahr 70, in denen der Evangelist Matthäus und die von ihm repräsentierte Kirche sich befand, weist deutliche universalistische Akzente und mit ihnen verbundene Ziele auf. Sie wurden von ihm stark berücksichtigt, als er die Erlösungsbotschaft des auferstandenen Jesus formulierte. Die endgültige Version der Botschaft vom Reich hatte in diesem Moment des Umbruchs für die Weiterentwicklung der palästinischen Kirche einen christologischen und ekklesiologischen Charakter. Die Szene, die sich bei Cäsarea Philippi abspielte, wird auch so verfasst, damit die sich für die hellenistische Welt öffnende Kirche zweifelsfreie doktrinale Sicherheit erhalte, dass dieselbe Bindungs- und Lösungsgewalt im Himmel und auf der Erde, welche Simon Barjona von Jesus für das Gebiet Israels erhalten hat, jetzt auch Simon Petrus für die genauso heils-effiziente Mission bei allen Heidenvölkern gegeben wird. Ohne diese doktrinale Sicherheit wäre eine weitere judenchristliche Existenz in der Welt der Christen und Heiden voraussichtlich unmöglich gewesen.

**Schlüsselworte:** Simon, Petrus, Evangelium, Kirche, Universalismus, Synagoge, Judentum, Juden, Griechen.